

Université de Montréal

L'héritage kantien en éthique internationale : le paradigme cosmopolitique

par
Ryoa CHUNG

Département de philosophie
Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
docteur en philosophie (Ph.D.)

Juin, 2001

Copyright, Ryoa Chung, 2001



B

29

U54

2001

v. 016

Université de Montréal

Rue Clarendon

Département de philosophie
Faculté des arts et sciences

Il est précisé que la Faculté des arts et sciences
est en voie de l'obtention du grade de
docteur en philosophie (Ph.D.)

1981

Copyright René Clément 1981



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

L'héritage kantien en éthique internationale: le paradigme cosmopolitique

présentée par :

Ryoa Chung

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Christine Tappolet

président rapporteur

Daniel M. Weinstock

directeur de recherche

Michel Seymour

membre du jury

Klaus-Gerd Giesen (Univ. Leipzig, Allemagne)

examineur externe

Jean-Pierre Marquis

représentant du doyen de la FES

Résumé

Le but de cette thèse consiste à dégager l'influence constitutive de l'héritage kantien dans l'élaboration contemporaine du paradigme cosmopolitique en éthique internationale. Cependant, une certaine ambivalence caractérise les écrits politiques de Kant, oscillant entre un réalisme politique et un idéalisme moral. L'interprétation rawlsienne du *foedus pacificum*, quant à elle, reconduit une conception fondamentalement étatiste du projet de paix kantien. Face au fait du pluralisme, Rawls tente d'accommoder certaines préoccupations communautariennes au détriment de l'individualisme normatif et de l'égalité politique des citoyens constitutifs de la démocratie libérale. Nous soutenons, contre Rawls, qu'une perspective cosmopolitique d'obédience kantienne ne peut accorder une telle préséance induite aux droits collectifs au préjudice des droits fondamentaux des individus.

Par contraste, nous soutenons la justification normative d'une théorie particulière de la démocratie cosmopolitique fondée sur la notion de *souveraineté différenciée* (c'est-à-dire l'hypothèse d'un *schéma institutionnel multilatéral de souveraineté partagée à plusieurs niveaux*) dont les représentants les plus importants sont David Held et Thomas W. Pogge. Ce modèle de gouvernance globale sans gouvernement s'inspire du *foedus pacificum* kantien qui conçoit la possibilité d'une communauté cosmopolitique sans État mondial. Nous affirmons que la théorie de la souveraineté différenciée, fondée sur le principe de l'autonomie, permet de concilier le fait du pluralisme avec l'universalisme moral des droits fondamentaux.

Une telle perspective cosmopolitique s'appuie sur une approche pragmatique qui tient compte des critères de plausibilité historique et institutionnelle. De sorte qu'elle tente d'articuler les prescriptions normatives à partir des caractéristiques empiriques de la globalisation. Or, une analyse attentive du phénomène de la globalisation atteste d'un changement de paradigme en relations internationales qui bouleverse les paramètres conceptuels en relations internationales. Ce changement de paradigme libère de nouvelles possibilités conceptuelles en ce qui a trait aux notions traditionnelles de la souveraineté de l'État et de la démocratie. C'est dans la foulée de ces transformations, à la fois structurelles et philosophiques, que l'idéal régulateur d'un partage plus équitable de la souveraineté, au-delà et en deçà des bornes territoriales de l'État, paraît plausible. Dans l'esprit de certaines intuitions kantiennes, il est possible d'élaborer une conception de la citoyenneté cosmopolitique et de la sphère publique transnationale capable de surmonter, d'une certaine façon, le déficit de démocratie et de représentation électorale qui caractérisent présentement les changements inhérents à la globalisation.

Cette thèse tente de démontrer en quoi le projet de paix kantien constitue la genèse philosophique du modèle de gouvernance cosmopolitique, fondée sur la théorie de la souveraineté différenciée, nous permettant d'envisager certaines propositions de réformes institutionnelles en relations internationale.

10 mots clés :

Kant, Rawls, Held, Pogge, philosophie, politique, éthique, démocratie, globalisation, souveraineté

Table des matières

Remerciements	p.vi
Introduction	p.1
Chapitre I : L’ambivalence du legs kantien	p.9
I. Une critique de la position réaliste d’un point de vue cosmopolitique	p.9
II. Les sources kantienne du paradigme cosmopolitique	p.17
Chapitre II :	
Le droit cosmopolitique kantien : la communauté juridique sans État	p.26
I. L’idée du gouvernement mondial et le piège de Hobbes	p.27
II. La critique de l’idéal superétatiste d’un point de vue pragmatique	p.39
Chapitre III :	
Critique de la théorie rawlsienne du droit des peuples d’un point de vue cosmopolitique	p.52
I. Le droit des peuples selon Rawls	p.55
II. La critique du triomphalisme libéral face au fait du pluralisme	p.57
III. Des droits des peuples aux droits des États	p.62
IV. L’analogie domestique dans la construction rawlsienne de la justice internationale	p.68
V. La dilution de la perspective libérale dans la théorie rawlsienne du droit des peuples	p.74
VI. Le désaveu de l’individualisme normatif	p.77
VII. L’abandon du principe de différence au niveau international	p.81
Chapitre IV :	
Le phénomène contemporain de la globalisation : nouveau paradigme et nouveaux enjeux	p.89
Partie I : Une interprétation kantienne du critère de plausibilité historique	p.90
I.1. : La philosophie kantienne de l’histoire	p.90
I.2. : De Kant à Falk : la plausibilité historique de la démocratie cosmopolitique	p.95
I.3. : L’évolution historique des projets cosmopolitiques au 20 ^e siècle	p.100
Partie II : Le phénomène contemporain de la globalisation	p.104
II.1. : La notion de changement de paradigme	p.105
II.2. : La mondialisation économique	p.114
II.3. : Les enjeux politiques de la globalisation et la démocratie mise en péril	p.121
Chapitre V : La démocratie cosmopolitique	p.128
I : La théorie de la démocratie cosmopolitique et le concept de souveraineté différenciée	p.133
II : Quatre projets de réformes institutionnelles	p.150
Chapitre VI : La citoyenneté cosmopolitique	p.172
I. L’ordre lexical des conditions internes et externes de la démocratie	p.172
II. La citoyenneté cosmopolitique	p.182
III. La sphère publique transnationale :	
L’expression de la démocratie au-delà de la représentation électorale	p.191
Conclusion :	p.205
Le problème de la justice distributive internationale	p.205
L’éthique des obligations imparfaites selon O’Neill	p.207
Conclusion	p.228
Bibliographie :	p.232

*To my mother
Hwayap Lee Chung
The most courageous and loving person I will ever know*

Remerciements

Cette thèse représente l'aboutissement d'une longue odyssée qui n'aurait pu être poursuivie sans le soutien constant de nombreux amis et parents que je tiens à remercier. Mais encore faut-il ne pas oublier de remercier, dans un premier temps, le *Fonds pour les chercheurs et l'avancement de la recherche* du Québec ainsi que le *Conseil de recherches en sciences humaines* du Canada qui m'ont permis de poursuivre ces recherches doctorales.

Mes remerciements les plus sincères aux membres du groupe de discussion de l'*ERES* (Université du Québec à Montréal) et aux membres du groupe plus informel *Chocolat*. Je leur dois de nombreuses idées qui ont germé dans le cadre de ces discussions.

J'ai eu la chance de pouvoir poursuivre mes études au sein d'un département exceptionnel doué d'un corps professoral hors du commun. Mes remerciements au directeur, M. François Lepage, à M. Daniel Dumouchel, à M. Michel Seymour, à Mme Diane Bergeron et à tout le personnel pour leur aide inestimable. Je ne saurais exprimer toute ma reconnaissance la plus affectueuse à Mme Jocelyne Doyon pour tout ce qu'elle est et sa sollicitude indéfectible à travers toutes ces années.

Je dois remercier trois professeurs, en particulier, qui ont eu un impact décisif sur ma formation intellectuelle dont M. Bernard Carnois qui par son intelligence m'a révélé la profondeur de la philosophie kantienne. Qu'il accepte ces remerciements en signe de mon respect et de mon amitié la plus loyale. Je n'ai eu la chance de connaître M. Pierre Laberge que pour un bref moment, mais cela a suffi pour me convaincre d'explorer le domaine fascinant de l'éthique internationale et des études kantiennes anglo-américaines. Je suis à jamais endettée à l'égard de ce merveilleux professeur que je n'ai jamais eu l'occasion de remercier de vive voix avant qu'il nous quitte. Comment puis-je exprimer toute ma gratitude envers la bienveillance inépuisable de M. Daniel M. Weinstock? À lui seul, je lui dois la découverte de la philosophie politique contemporaine, de l'éthique normative et appliquée. Il démontre par son exemple la noblesse de l'engagement social des philosophes. Non seulement est-il un excellent professeur, mais il est également une excellente personne. Ce fut mon privilège de rédiger cette thèse de doctorat sous sa direction.

Merci à Emmanuel Aquin, Katerine Deslauriers, Michel Désy, Pierre Lefebvre, Marceline Morais et à Martin Provencher pour leur précieuse amitié qui fut une source constante de motivation. Je remercie Denis Simard, le meilleur des amis, pour toutes ces années de discussions interminables où l'on refaisait le monde et pour m'avoir ouvert l'esprit vers un horizon cosmopolitique. Je voudrais rendre hommage à mon père pour les idéaux qu'il nous a transmis. Merci à tout le clan des innombrables frères, sœurs, nièces et neveux qui peuplent mon univers. Leur amour est ma bénédiction.

À mon compagnon, Paul Saint-Hilaire, merci pour sa joie de vivre, son humour face à l'adversité (dont notamment cette thèse), sa patience et son infinie tendresse.

Ces recherches en éthique des relations internationales m'ont amenée à observer de façon plus attentive l'état du monde. Or, l'inégalité extrême parmi les hommes qui atteste d'une injustice fondamentale suscite inévitablement une sorte de désarroi moral que ces recherches ont permis, en quelque sorte, d'exorciser et de mobiliser de façon positive. Mais on ne peut s'empêcher, à certains moments, d'être déconcerté par le fait que la loterie naturelle permette à certains de poursuivre des études de doctorat purement spéculatives, dans de telles conditions privilégiées, au sujet du sort des plus démunis qui, par le hasard de leur lieu de naissance, n'ont que quelques années d'espérance de vie. Ces recherches ont été menées, très humblement, en témoignage de ma compassion et de ma solidarité. Quoique l'avancement des connaissances et l'échange des idées constituent, à mes yeux, un véhicule du progrès, je tiens cependant à rendre hommage au courage et au dévouement des individus qui oeuvrent sur le terrain pour améliorer le sort de leurs semblables en partageant leurs conditions d'existence. Que cette thèse témoigne, à sa modeste façon, de ma profonde admiration à leur égard.

Introduction

Le propos général de cette thèse consiste à expliciter l'influence constitutive du projet de paix kantien dans le développement contemporain du libéralisme cosmopolitique en éthique des relations internationales. Quelques précisions s'imposent afin de clarifier notre démarche aux yeux du lecteur. Cette étude poursuit une réflexion proprement philosophique guidée par des questions fondamentalement éthiques ayant trait aux problèmes de la justice, de l'égalité et du respect des droits de l'homme en relations internationales. Sous cet angle, notre approche se distingue de la méthodologie employée en sciences politiques et se déploie parallèlement, quoique de façon complémentaire, à l'analyse qualitative et quantitative des données empiriques de l'histoire et de l'actualité politiques. La distinction de ces points de vue épistémologiques doit être faite afin de délimiter d'emblée l'horizon conceptuel qui oriente notre perspective de recherche. Ces remarques liminaires font écho à la précision méthodologique que Kant ressent le besoin d'établir dès son premier écrit consacré à l'éthique internationale :

« Croire que j'ai voulu, avec cette idée d'une histoire du monde qui possède dans une certaine mesure un fil conducteur a priori, évincer l'étude de l'histoire proprement dite comprise de façon empirique, ce serait se méprendre sur mon intention; j'ai simplement été guidé par la pensée de ce qu'une tête philosophique (qui, par ailleurs, devrait être très avertie des problèmes historiques) pourrait encore tenter de faire en se plaçant à un autre point de vue. »¹

L'intérêt de cette thèse est circonscrit mais double. Il s'agit, premièrement, de contribuer à l'avancement des connaissances dans le domaine des études kantiennes. Or, le constat un peu perplexe d'une absence de dialogue entre les lecteurs francophones et anglophones présidait, initialement, à l'élaboration de ce projet de thèse qui se proposait de présenter la réception anglo-américaine du cosmopolitisme kantien à un public (virtuel) de lecteurs francophones. Bien que ce ne soit plus le cas, il était frappant de constater, il y a quelques années à peine (lorsque le sujet de nos recherches a pris forme), dans quelle mesure le projet de paix kantien était principalement analysé et approfondi par les commentateurs anglo-américains, tandis que du côté francophone, peu de chercheurs

¹ Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Ak. VIII, 30. Les traductions françaises employées pour tous les ouvrages de Kant sont indiquées en bibliographie.

s'intéressaient à l'impact du kantisme en éthique des relations internationales². Il faut reconnaître que cette dernière discipline est née dans les institutions universitaires britanniques et américaines et que ceci explique, vraisemblablement, la prédominance des auteurs anglo-saxons dans ce domaine de recherche. Mais la réhabilitation (ou l'appropriation originale) de la philosophie de Kant dans l'œuvre magistrale de Rawls, au tournant des années '70, n'est certainement pas étrangère au fait que les théoriciens anglo-américains du libéralisme contemporain se sont de plus en plus attardés sur le potentiel conceptuel de son projet de paix en découvrant sous un nouvel éclairage, c'est-à-dire dans le contexte particulier de la globalisation, la pertinence actuelle du cosmopolitisme kantien. Si la volonté de recenser la littérature anglo-américaine de façon systématique en vue de présenter une synthèse de ce corpus à un public de lecteurs francophones animait à l'origine nos intentions, il nous est apparu au fil de nos lectures que, suivant la formule de A. Hurrell³, l'émergence d'un *paradigme cosmopolitique d'obédience kantienne*, intrinsèquement lié à l'analyse du phénomène de la globalisation, constituait en soi un objet d'étude⁴.

De sorte que le second intérêt de cette thèse oriente l'angle d'approche et le traitement que nous avons privilégiés. Notre hypothèse de recherche consiste non seulement à démontrer en quoi l'héritage kantien constitue la genèse philosophique du paradigme cosmopolitique contemporain en éthique internationale, mais à soutenir la justification normative d'une interprétation particulière de la *démocratie cosmopolitique* fondée sur la théorie de la *souveraineté différenciée* (c'est-à-dire l'hypothèse d'un *schéma institutionnel multilatéral de souveraineté partagée à plusieurs niveaux*) dont les plus

² Il faut souligner, toutefois, que le projet initial de cette thèse a été grandement inspiré par la lecture de l'ouvrage remarquable, de langue française, de Klaus-Gerd Giesen faisant état de l'évolution contemporaine du kantisme en éthique des relations internationales. K-G Giesen, *L'éthique des relations internationales. Les théories anglo-américaines*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1992, 440p. (voir en particulier pp.154-215).

³ A. Hurrell, «Kant and the Kantian paradigm in international relations», *Review of International Studies*, 16, 1990, pp.183-205.

⁴ Nous employons le concept de *paradigme* dans le sens donné par K-G Giesen : « *Un paradigme éthique rassemble plusieurs théories qui, toutes, envisagent de la même manière le devoir-être, ainsi que le lien entre être et devoir-être. Chaque paradigme (ou doctrine épistémologique) peut encore être divisé en plusieurs courants, mais l'important est l'appartenance à une tradition théorique commune avec quelques postulats fondamentaux communs.* » K-G Giesen, op.cit., p.15.

illustres représentants sont David Held et Thomas W. Pogge⁵. Ce n'est pas à dire que l'examen minutieux du projet de paix kantien est dès lors relégué au second plan, mais notre reconstruction originale du cosmopolitisme kantien n'est pas exclusivement destinée aux fins d'une exégèse orthodoxe. Nous avons plutôt tenté de mettre en lumière l'arrière-plan conceptuel, essentiellement kantien, qui sous-tend certaines théories cosmopolitiques en éthique internationale. Notre approche s'apparente à celle de contributions relativement récentes dans le domaine des études kantiennes consistant à dégager l'influence durable de la pensée politique de Kant en regard de certaines problématiques philosophiques dont la formulation renouvelée est tributaire de l'analyse attentive de l'actualité politique et de la conceptualisation des nouveaux paramètres de réflexion qui en découlent⁶. L'explicitation de ces prémisses kantiennes et leur mise en corrélation systématique avec les notions maîtresses de la théorie de la démocratie cosmopolitique caractérisent la particularité de notre travail.

Cette tentative explique également les choix méthodologiques qui ont présidé à l'architecture générale de cette thèse. Par souci de clarté, nous avons préféré insérer notre analyse de l'héritage kantien, de façon ponctuelle selon les besoins du contexte argumentatif, en fonction du découpage thématique des chapitres. Le but de cette thèse n'est pas de présenter une exégèse orthodoxe des écrits de Kant, mais bien de démontrer la pertinence contemporaine d'une reconstruction originale du projet de paix kantien en éthique internationale.

Dans un autre ordre d'idées, il convient de préciser que le point de départ de notre réflexion remet en cause deux aspects fondamentaux du système actuel des États en relations internationales. Le système des États repose sur une conception traditionnelle du droit international qui sacralise les attributs inaliénables de la souveraineté nationale et crée des cloisons juridiques et politiques étanches limitant *a priori* la portée des obligations mutuelles entre les États. Dans un premier temps, l'observateur contemporain des relations

⁵ Lorsque nous parlerons désormais de la « *théorie de la démocratie cosmopolitique* », il faut entendre par là l'acception particulière que nous venons d'en donner et qu'il nous reste à expliciter.

⁶ Parmi les ouvrages les plus récents de cet ordre, lire K. Hutchings, *Kant, Critique and Politics*, London & New York, Routledge, 1996; K. Filkschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; B. Orend, *War and International Justice : A Kantian Perspective*, Canada, Wilfrid Laurier University Press, 2000.

internationales est en droit de se demander si le postulat de la souveraineté incessible de l'État correspond adéquatement aux caractéristiques empiriques du phénomène de la globalisation. Ici, une précision terminologique s'impose dans la mesure où l'acception multiple des termes, selon les disciplines de recherche, peut induire en confusion. En ce qui nous concerne, nous entendons par « *globalisation* » le phénomène général et multidimensionnel d'une *structure d'interdépendance proprement politique* entre les divers acteurs qui occupent la scène internationale, comprenant en son sein le phénomène particulier de la « *mondialisation économique* ». Le choix des termes nous permet de mieux adapter notre vocabulaire aux expressions consacrées par les auteurs anglo-américains et de poser une distinction conceptuelle entre ces deux termes que la langue française a l'avantage de pouvoir mieux formuler.

Deuxièmement, le système actuel des États présuppose et cautionne une compréhension de la partialité nationale dont la justification éthique nous paraît problématique⁷. La thèse de la partialité nationale peut revêtir diverses formes. Aux yeux de certains, à l'instar de Y. Tamir⁸, la conception libérale de la justice distributive implique la précondition de la solidarité nationale, pour d'autres tels que D. Miller, la conception républicaine de la citoyenneté active implique des vertus civiques qui ne peuvent être nourries qu'au sein d'une société relativement homogène et délimitée⁹. Bien que le nationalisme contemporain soit de plus en plus raffiné et intègre parfois des considérations réellement cosmopolitiques¹⁰, de sorte qu'il serait bêtement réducteur et obsolète de ravalier le nationalisme à une idéologie ethnocentriste, il consiste néanmoins à accorder une priorité morale aux obligations nationales. D'un point de vue cosmopolitique, si une telle priorité interne est parfois justifiée en raison de considérations purement pragmatiques faisant appel à une gestion sociopolitique plus efficace des affaires domestiques, il ne s'agit pas pour

⁷ Notre position critique est largement tributaire des réflexions de D. M. Weinstock à ce sujet. Voir en particulier, D.M. Weinstock, « National Partiality : Confronting the Intuitions », *The Monist*, vol.82, n°3, 1999, pp.516-541.

⁸ Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

⁹ D. Miller, « Bounded Citizenship », *Cosmopolitan Citizenship*, K. Hutchings, R. Dannreuther (dir.), London, MacMillan Press, 1999, pp.60-80.

¹⁰ Nous pensons notamment à K. Nielsen, « Le nationalisme cosmopolitique », et à Jocelyne Couture, « Pour une démocratie globale : solidarité cosmopolitique ou solidarité nationale », dans *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, M. Seymour (dir.), Montréal, Liber, 1999, pp.169-196; pp.257-288.

autant d'une justification éthique de la partialité nationale. Au contraire, le libéral cosmopolitique croit qu'en raison de l'universalisme moral des droits fondamentaux de tout individu, les frontières nationales n'ont pas de priorité lexicale d'un point de vue moral et que les États doivent élargir la portée de leurs obligations réciproques en vertu d'une compréhension plus substantielle de la justice internationale.

Le défaut du nationalisme consiste à soutenir, plus souvent qu'autrement, une conception étatiste du droit international, fondée sur la souveraineté inflexible de l'État-nation, dont les paramètres théoriques bloquent d'entrée de jeu la possibilité d'instituer : 1°) une sphère de droits et d'obligations à l'échelle internationale, 2°) des responsabilités collectives de justice distributive, 3°) et parfois même, en des circonstances extrêmes, des devoirs d'ingérence pour cause humanitaire. Ces deux derniers points ne seront pas systématiquement traités dans le corps de cette thèse mais ils illustrent le type de préoccupations sous-jacentes qui ont animé nos efforts en vue d'exposer un modèle de gouvernance démocratique qui doit, en premier lieu, déterminer les structures politiques et institutionnelles fondamentales en relations internationales.

Mais que répondre à l'objection la plus sérieuse de certains nationalistes affirmant qu'en regard des droits fondamentaux des individus, l'État demeure le meilleur représentant des intérêts bien compris, ou autrement dit de la volonté générale, de la société civile? De sorte qu'il importe, au premier chef, de réformer les États de l'intérieur en vue de démocratiser les relations internationales? Afin de dissiper toute équivoque, une position cosmopolitique ne récuse absolument pas le rôle crucial des États et, comme il en sera question dans cette thèse, n'abonde pas nécessairement dans le sens de substituer le système des États par la création d'un État mondial. Cependant, à la lumière de notre analyse de la globalisation, tout porte à croire que l'État ne représente pas le meilleur ni le seul défenseur des droits des citoyens. Le défi conceptuel d'une perspective cosmopolitique consiste dès lors à dépasser le système des États et à envisager un partage plus équitable des pouvoirs, au-delà et en deçà des limites de la souveraineté étatique, afin que les droits fondamentaux des individus, toutes nationalités confondues, soient en mesure d'être protégés.

Il faut également préciser, dès le départ, que nous admettons d'emblée certains présupposés éthiques caractéristiques d'une position déontologique libérale. Autrement dit, nous prenons pour acquis que la justification normative des droits de l'homme, tels que stipulés dans la Déclaration onusienne de 1948, ainsi que la défense de la démocratie en

tant que théorie politique la plus conforme au respect de ces droits fondamentaux ont été suffisamment étayées au sein de la tradition libérale sans qu'il soit nécessaire de consacrer de plus amples développements à ce sujet dans le corps de cette thèse. Il va sans dire que ces deux présupposés (l'universalisme moral des droits de l'homme et la conception républicaine/démocratique de la justice politique) caractérisent l'essentiel du cosmopolitisme kantien et qu'en dernière instance, il n'y aurait pas de raison d'exposer la résonance contemporaine de son impact en éthique internationale si l'on n'avalisait pas, d'ores et déjà, de telles prémisses normatives. Réciproquement, il va de soi qu'un lecteur sceptique quant au bien-fondé de ces positions initiales rejettera l'ensemble de notre démonstration qui ne parviendra nullement à le convaincre et ne prétend, par ailleurs, nullement le convertir.

Cela dit, une perspective libérale et cosmopolitique épousant une vision universaliste des droits fondamentaux (fondée sur l'*individualisme normatif* qui promeut la primauté des droits individuels) et une théorie démocratique de la justice internationale (fondée sur le principe de l'*autonomie*) doit nécessairement rendre compte du pluralisme axiologique inhérent à l'état du monde et de la diversité des conceptions culturelles du bien qui y coexistent. De sorte que la préoccupation fondamentale de cette thèse consiste, non pas à exposer la justification philosophique de l'universalisme moral et de la démocratie, mais bien plutôt à défendre une conception libérale de la justice internationale capable d'appréhender ces problèmes. En d'autres termes, plus explicites, l'hypothèse que nous soutenons affirme que notre interprétation de la théorie de la démocratie cosmopolitique, fondée sur la notion de souveraineté différenciée, représente, à l'heure actuelle, l'avenue la plus féconde à explorer, au sein de la tradition libérale d'allégeance kantienne, parce qu'elle permet précisément d'intégrer le problème du pluralisme axiologique dans un appareil conceptuel résolument universaliste et démocratique.

Suite à ce prologue destiné à établir ces quelques paramètres de réflexion, il convient de présenter la structure générale de notre thèse. L'hypothèse de recherche qui guide notre argumentation consiste à affirmer que le projet de paix kantien constitue le fondement philosophique de l'école cosmopolitique en éthique internationale. L'influence actuelle de certaines intuitions kantiennes est attestée par une analyse approfondie des notions fondamentales qui guident le courant contemporain de la démocratie cosmopolitique. À travers cette démonstration, nous voulons également défendre une interprétation particulière du paradigme kantien qui représente, à nos yeux, la voie la plus

prometteuse en vue d'élaborer les modèles institutionnels d'un ordre cosmopolitique plausible.

Le chapitre I rend compte, cependant, d'une certaine ambivalence caractérisant la pensée politique de Kant. En effet, celle-ci peut se prêter à la fois à une lecture réaliste et à une interprétation idéaliste dans le domaine des théories en relations internationales. Mais nous tenterons d'identifier pour quelles raisons une perspective kantienne s'avère essentiellement cosmopolitique. Dans cet esprit, le chapitre II propose une lecture résolument cosmopolitique de la critique kantienne du gouvernement mondial que de nombreux lecteurs ont perçu comme une concession réaliste de la part de Kant face aux limites du projet de paix. Or, l'idéal d'une communauté internationale sans État mondial représente, à nos yeux, la contribution la plus significative de Kant et le point de départ d'une perspective cosmopolitique contemporaine qui se greffe à notre réalité historique, caractérisée par le phénomène de la globalisation.

Par contraste, témoignant de l'ambivalence de la pensée politique de Kant, Rawls s'appuie sur une lecture limitée du *foedus pacificum* reconduisant une conception étatiste de l'ordre international, au nom du pluralisme, qui manque d'apercevoir l'horizon véritablement cosmopolitique de l'idéal kantien. Il y aura lieu, dans le cadre du chapitre III, d'exposer notre analyse critique de la théorie rawlsienne du droit des peuples. En fait, nous soutenons (au chapitre IV) que le phénomène contemporain de la globalisation annonce un changement de paradigme en relations internationales qui peut nous affranchir du système traditionnel des États, pourvu qu'une finalité normative puisse orienter les transformations en cours. Suivant une approche pragmatique, qui tient compte du caractère plausible des théories normatives, le courant de la démocratie cosmopolitique élabore l'ensemble de ses prescriptions normatives et de son programme institutionnel en fonction des conditions empiriques et historiques de notre époque. Au chapitre V, nous verrons de quelle façon particulièrement innovatrice certains théoriciens de la démocratie cosmopolitique réhabilitent l'idéal kantien du *foedus pacificum* sous l'aspect d'un projet de *gouvernance globale sans gouvernement*. Au cœur de cette perspective se trouve une théorie de la souveraineté différenciée qui remet profondément en cause nos paramètres conceptuels traditionnels et annonce, en quelque sorte, un changement de paradigme en philosophie politique.

L'influence de Kant se déploie jusqu'aux confins de l'horizon moral du cosmopolitisme en nous permettant d'envisager l'expression et le sens de la citoyenneté

cosmopolitique, intimement liée à la notion de la sphère publique transnationale (thèmes qui seront abordés au chapitre VI). En conclusion, nous aurons l'occasion d'indiquer vers quelles voies un modèle de gouvernance cosmopolitique, d'inspiration kantienne, nous conduit en ce qui a trait à la problématique de la justice distributive internationale. Bien que cette question ne constitue pas une articulation essentielle de notre thèse, ce dernier volet pointe en direction des prochaines réflexions qui devront s'inscrire dans la foulée de ces recherches.

Chapitre I

L'ambivalence du legs kantien

I. Une critique de la position réaliste d'un point de vue cosmopolitique

Dans la mesure où l'examen approfondi du projet de paix kantien sera inséré de façon ponctuelle tout au long de cette thèse suivant une logique thématique, il n'y aura pas lieu de présenter de manière exhaustive les principaux écrits de Kant¹ à ce sujet (bien connus, par ailleurs, du public des philosophes politiques) dans le cadre de ce chapitre. Cependant, d'emblée faut-il situer l'apport de Kant en éthique des relations internationales afin de mieux cerner, par la suite, les principales caractéristiques constitutives du paradigme kantien.

La contribution de Kant en philosophie politique reçoit depuis quelques décennies, grâce à l'apport majeur des penseurs anglo-saxons, une attention renouvelée des plus fécondes en ce qui a trait aux développements théoriques qui, depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, ont orienté le libéralisme et le droit international contemporains. Pour C. Covell, ce découpage chronologique renvoie à la création de l'Organisation des Nations Unies qui marque un tournant dans la compréhension occidentale du nouvel ordre international après 1945, caractérisé par la dichotomie entre libéralisme et totalitarisme². L'opuscule *Projet de paix perpétuelle* fait figure d'emblème de la pensée politique de Kant dans la mesure où il incarne le point de convergence de l'aspiration éthique des droits de l'homme et de son expression politique au niveau du droit public et international. Le républicanisme ainsi que l'idée, sous-jacente à la philosophie politique de Kant, d'une

¹ Le projet de paix kantien est explicitement développé dans les principaux ouvrages suivants (par ordre chronologique) : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), *Théorie et pratique* (1793), *Projet de paix perpétuelle* (1795), *Doctrine du droit* (1797). Toutefois, une compréhension élargie du cosmopolitisme kantien, dans le contexte de sa philosophie pratique, politique et de sa théorie de l'histoire, doit également s'appuyer sur l'ensemble de ses écrits (voir bibliographie) et en particulier : *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?*(1784), *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), *Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité* (1786), *Critique de la raison pratique* (1788), *Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie* (1788), *Critique de la faculté de juger* §§3-§84 (1790), *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), *Conflit des facultés* (1798).

² C. Covell, *Kant, Liberalism and the Pursuit of Justice in the International Order*, Lit Verlag, Münster; Hamburg, 1994, chap. 3-4. On peut cependant reporter l'influence kantienne en droit international aux origines théoriques du projet de sécurité collective donnant naissance, à l'instigation du président Woodrow Wilson en 1920, à la Société des Nations, dont l'appellation évoque le projet kantien d'une fédération internationale pacifique telle que formulée dans son opuscule de 1784, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*.

finalité morale du progrès historique ont déterminé une approche systématique des relations internationales, fondée sur la primauté de la démocratie constitutionnelle garante des droits individuels et de la paix, par opposition aux sociétés non libérales ou autocratiques (ce postulat libéral est au fondement de ce que nous désignons couramment par la thèse de « *democratic peace* »).

Le cosmopolitisme kantien a également nourri une alternative théorique en relations internationales se distinguant de la conception réaliste de l'équilibre des forces. Pour Kant, « *une paix universelle durable grâce à ce que l'on appelle l'équilibre des forces en Europe ressemble à la maison de Swift qu'un architecte avait si parfaitement construite selon toutes les lois de l'équilibre qu'elle s'écroula dès qu'un moineau vint s'y poser : c'est une pure chimère* »³. Le débat entre *idéalisme* et *réalisme* détermine encore aujourd'hui les catégories conceptuelles en théorie des relations internationales - bien que de nouvelles perspectives critiques tentent de se dégager du conflit théorique confrontant ces deux courants, elles doivent néanmoins se démarquer à partir d'eux et demeurent assujetties, en quelque sorte, aux paradigmes qu'ils imposent⁴. De façon générale, le *réalisme* d'obédience hobbesienne⁵ consiste à affirmer un état de nature interétatique radical, une anarchie insurmontable qui pose les États souverains en situation d'hostilité permanente (effective ou virtuelle), dans la poursuite conflictuelle de leurs intérêts égoïstes et de leur sécurité individuelle. L'antagonisme naturel et généralisé entre les États dans leurs rapports mutuels ne peut être équilibré que par le mécanisme régulateur de la balance des pouvoirs ou par le jeu d'une diplomatie prudente. Au-delà de cet équilibre précaire qui détermine la dynamique fondamentale des relations internationales, aucune norme transnationale éthique ou juridique ne peut ni limiter ni coordonner la souveraineté absolue des États en vue d'une justice et d'une finalité communes. Moralité et politique appartiennent à des sphères

³ Kant, *Théorie et pratique*, Ak.VIII, 312,

⁴ Voir l'ouvrage de K. Hutchings, *Kant, Critique and Politics*, Routledge, London & New York, 1996, chap. 7, pour une analyse éclairante de l'état des débats en théorie des relations internationales.

⁵ Les sources philosophiques de l'école réaliste comprennent également Thucydide et Machiavel. Les principaux théoriciens qui ont imposé la suprématie du réalisme pendant la guerre froide sont H. Morgenthau, G. Kennan, D. Acheson et H. Kissinger. Cf. K-G Giesen, *L'éthique des relations internationales. Les théories anglo-américaines*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1992, p.71.

radicalement dissociées, à l'image de la dichotomie entre justice domestique et politique internationale⁶.

En revanche, l'inspiration kantienne au fondement de l'*idéalisme* consiste en une compréhension téléologique de l'histoire. La reprise idéaliste de l'idéal kantien du souverain bien politique, c'est-à-dire l'avènement d'un état de paix et d'un ordre moral transcendant les frontières nationales, s'appuie sur le postulat du progrès historique et de la moralisation continue des rapports politiques. La perspective idéaliste s'objecte ainsi à trois présupposés réalistes, qu'elle considère comme des inconsistances épistémologiques et normatives, ayant trait à l'égoïsme souverain des États, à la dichotomie entre sphère domestique et relations internationales, et à la séparation radicale entre politique et moralité. Allant dans le sens de la critique idéaliste, il nous semble évident que le soi-disant agnosticisme de l'école réaliste est une position normative qui s'ignore.

Selon les idéalistes, l'indépendance naturelle des États ne signifie pas que leurs intérêts propres soient inconciliables, qu'ils ne puissent converger d'aucune façon et qu'il faille par suite se borner à une conception exclusivement étatiste de la politique internationale. La particularité du cosmopolitisme kantien, par opposition au nationalisme commercial de Fichte par exemple, aura été d'envisager la possibilité d'échanges économiques et intellectuels entre les États, et par conséquent la création d'institutions transnationales, comme une condition nécessaire du progrès politique et culturel de l'humanité. À cet égard, il est vrai que le point de vue réaliste parvient mal à cerner la nature et le rôle des acteurs non-étatiques qui interviennent, plus que jamais dans les domaines économique, technologique, humanitaire, écologique (etc.) de coopération internationale. La contribution originale de Kant dans la tradition idéaliste et au sein de l'école rationaliste de son époque (telle que représentée par les Grotius, Pufendorf et Vattel), a également consisté à critiquer et à mettre en doute l'égoïsme radical des États souverains, érigé comme principe constitutif de la politique internationale. Selon la lecture de A. Linklater, la nécessité de devoir dépasser le principe d'égoïsme, restreignant la portée des obligations de l'État à la seule sphère interne, et l'élargissement de la notion d'obligation

⁶ « *A crucial objection to realism is that the morality/politics divide has become mapped onto the distinction between the domestic politics of the sovereign state and international relations between states. Although, through law, moral progress may be possible within the domestic sphere, international relations are presumed to be amoral and unchanging. [...] The realist theorist is effectively blind to questions about the nature of states and the relevance of the domestic to the international.* » K. Hutchings, op.cit., p.151, p.152.

morale et juridique à l'ensemble des rapports externes de l'État ont caractérisé l'apport de Kant⁷. En effet, la reconnaissance d'obligations mutuelles liant les États souverains se trouve au coeur du confédéralisme international (*foedus pacificum*) que prône Kant et du contractualisme qui le fonde.

Mais c'est l'opposition de Kant contre Hobbes, concernant l'affirmation d'une relation intrinsèque entre les conditions juridiques internes et externes, qui illustre le mieux le débat entre idéalisme et réalisme en études internationales. Selon Kant, le progrès interne des constitutions juridiques vers l'idéal républicain est lié au progrès des conditions externes de légalité. Si le principe de sécurité fonde l'institution de la société civile pour Hobbes, il explique également, aux yeux de Kant, pourquoi la sécurité publique, c'est-à-dire la finalité même de l'État, dépend des conditions de sécurité externe. Il serait incohérent de prétendre assurer de façon péremptoire la sécurité et la stabilité juridique de la société civile dans un contexte d'anarchie et de violence perpétuelle. Inversement, la possibilité de légaliser et de pacifier progressivement les rapports interétatiques repose sur la supériorité morale de la constitution républicaine et de son influence dynamique sur les autres États. Contrairement à l'indifférence des réalistes à l'égard des régimes domestiques, l'école idéaliste d'inspiration kantienne affirme une interaction fondamentale entre la nature des constitutions internes et l'ajustement réciproque des États dans leurs rapports externes.

Malgré une autonomie relative de la politique à l'égard de la morale dans la philosophie kantienne, l'idéalisme de Kant consiste néanmoins à soumettre les conditions a priori de la justice domestique et du droit international à une sphère normative de principes éthiques. Le républicanisme et le confédéralisme kantien ne peuvent être amputés de leur fondement éthique en regard des fins rationnelles et universelles de l'humanité, en vue de la protection des droits inaliénables de l'homme considéré comme être libre et rationnel, sujet de moralité et fin en soi. Le principe contractualiste déterminant l'adhésion volontaire des États aux structures juridiques et politiques d'une confédération ne peut être concevable, d'ailleurs, que sur la base d'une acceptation commune de certains principes fondamentaux, d'une compréhension rationnelle de la justice (en dépit des différences culturelles et des divergences d'intérêts), déterminant les obligations réciproques entre les États et entre les individus de tous les peuples. Pour Kant, comme pour les idéalistes, ce sont à la fois la

⁷ Cf. A. Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, Londres, MacMillan Press Ltd. & London School of Economics, 1982., chap. 6.

portée des prescriptions normatives, l'amélioration graduelle des régimes et des institutions politiques, le développement de la culture et le progrès de l'histoire qui se portent garants d'un tel consensus.

L'influence de Kant dans la tradition idéaliste ne fait aucun doute. L'approfondissement systématique de certaines *intuitions* kantienne constitue le legs de sa pensée dans le développement contemporain du droit international et des droits de l'homme. Néanmoins, la réhabilitation actuelle de la philosophie politique de Kant ne reflète-t-elle pas un certain travestissement idéologique voué à la défense de la démocratie libérale et à la promotion d'un cosmopolitisme beaucoup plus radical qu'il n'en était, en réalité, selon les *intentions* de Kant?

En fait, un retour aux sources, c'est-à-dire une analyse plus orthodoxe des écrits kantien, peut également témoigner d'une certaine ambivalence chez Kant, oscillant entre un cosmopolitisme beaucoup plus moral que politique et une conception essentiellement étatiste du droit international. Une interprétation plus mitigée de cette sorte a été exposée par A. Hurrell de manière convaincante⁸. A. Hurrell reconnaît la dimension idéaliste de la philosophie politique de Kant mais présente également d'autres aspects plaidant en faveur d'une interprétation réaliste. Le premier argument corroborant cette lecture peut être déduit du rejet du gouvernement mondial, que Kant identifiait en 1784 comme le résultat ultime et logique de l'unité cosmopolitique de l'humanité, au profit de la souveraineté inaliénable des États qu'il consacra à partir de 1795 comme le principe fondamental du droit international⁹. Deuxièmement, l'analyse du caractère limité du confédéralisme kantien, dépourvu d'organe centralisateur et de mécanisme de coercition assujettissant effectivement la puissance souveraine des États, a fait dire à des lecteurs avertis tels que W.B. Gallie¹⁰ et B. Buzan¹¹ qu'il ne s'agissait en somme que d'une alliance interétatique de sécurité

⁸ Cf. A. Hurrell, «Kant and the Kantian Paradigm in International Relations», *Review of International Studies*, 16, 1990.

⁹ Le développement plus systématique de la doctrine kantienne du droit des gens correspond en effet à des modifications importantes apportées à sa vision initiale du cosmopolitisme. Le relâchement progressif de la fédération cosmopolitique (ou du gouvernement mondial) au profit d'une structure confédérative peut être observé dans l'ensemble du corpus politique de Kant (*Idée d'une histoire universelle* 1784, *Théorie et Pratique* 1793, *Projet de paix perpétuelle* 1795, *Doctrine du droit* 1796).

¹⁰ W.B. Gallie, *Philosophers of War and Peace*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

collective et de non-agression, reposant sur un remaniement sophistiqué du principe de l'équilibre des forces. Kant, proche de Hobbes sur ce point, admettait d'emblée l'état de nature interétatique, défini par l'absence d'une puissance souveraine absolue, comme un fait incontournable. Il n'aurait espérer rien de moins, mais rien de plus, qu'une forme d'anarchie civilisée («*mature anarchy*»)¹². Sous cet angle, il est vrai que la conception kantienne du droit cosmopolitique, limité aux conditions de l'hospitalité et du commerce international, peut paraître ténue. D'autant plus qu'en contrepartie, Kant institue le principe de non-ingérence, tel que stipulé dans le cinquième article préliminaire du *Projet de paix perpétuelle* comme le corollaire nécessaire de la souveraineté inviolable des États dans sa formulation systématique du droit international¹³. À cet égard, la structure même de l'opuscule kantien laisse planer un doute quant à la priorité lexicale et le statut des articles préliminaires par rapport aux articles définitifs. Pour certains, les six articles préliminaires constituent les principes normatifs du droit international selon Kant, tandis que pour d'autres, ils ne représentent que les préconditions nécessaires mais non suffisantes en vue d'instituer un ordre cosmopolitique conforme aux trois articles définitifs. L'analyse substantielle de F. R. Teson relève de façon percutante les sources textuelles de cette ambiguïté : « *Thus, a reading of Perpetual Peace that emphasizes the Preliminary Articles leads to a realist or statist interpretation that gives primacy to states and governments over individuals; whereas a reading that relies on the Definitive Articles leads to an interpretation that gives the priority to human rights over the power of the state as a foundation of international law.* »¹⁴ Sans doute faut-il concéder qu'une interprétation réaliste de la pensée politique de Kant peut affirmer, sans provoquer trop de heurts, qu'il souhaitait en effet raffiner le système des États mais non pas le dépasser. Toutefois, le pacifisme kantien fondé sur le postulat éthique d'obligations mutuelles liant tous les individus en regard des fins de l'humanité atteste tout de même d'une visée cosmopolitique consciente des limites de la conception étatiste du droit. Sous ce double éclairage, les

¹¹ B. Buzan, *People, States and Fear : the national security problem in international relations*, Brighton, Wheatsheaf, 1983.

¹² B. Buzan, op. cit., pp.96-97. Aux yeux de W.B. Gallie, op. cit., p.20 : «*Kant, the first systematic internationalist, was thus one of the most steadfast "statists" in the history of political thought.*» Propos de W.B. Gallie et B. Buzan cités par A. Hurrell, art. cit., p.184 et p.200.

¹³ *Projet de paix perpétuelle*, Ak.VIII, 346; *Doctrine du droit* §54.

¹⁴ F. R. Teson, « The Kantian Theory of International Law », *Columbia Law Review*, vol.92, n°53, 1992, p.58.

intentions de Kant semblent partagées entre un idéalisme moral et un réalisme politique.

Selon A. Hurrell :

« [...] Whilst the statist view of Kant is more broadly correct, the reaction against Kant's universalism and cosmopolitanism has been carried too far; and whilst Kant did believe in the state system, he believed in more than the state system. [...] Kant was statist in that he was aware of the positive functions of the state system and the practical difficulties of trying to reform, let alone transcend, it. But he was a cosmopolitan in that he was also very much aware of the limits of the state system and of the existence of rights and obligations that bound all individuals as individuals and not as citizens of particular states. »¹⁵

Il va sans dire que notre propre interprétation du cosmopolitisme kantien se distancie de la lecture, néanmoins percutante, des penseurs réalistes¹⁶ dont il ne sera pas question ici. En dépit du fait qu'une ambivalence manifeste marque les écrits politiques de Kant (en ce qui concerne, notamment, la condamnation kantienne du droit de résistance au profit d'une conception de l'État fortement teintée d'absolutisme¹⁷), il convient de rappeler que notre propos n'est pas tant de restituer le sens original des *intentions* réelles de Kant (quoique notre lecture prétend toutefois se conformer à l'esprit général du projet de paix kantien) mais bien plutôt d'exploiter le potentiel conceptuel de ses *intuitions* cosmopolitiques au profit des développements contemporains en éthique internationale. Il est à noter également que la réception réaliste des écrits politiques de Kant a longtemps été déterminée par le fait que l'on prenait pour acquis que la position idéaliste était nécessairement vouée à l'idéal ultime d'un gouvernement mondial que le philosophe de Königsberg désavouait sans équivoque. Or, un des aspects essentiels de notre interprétation du paradigme cosmopolitique contemporain consiste à affirmer que celui-ci n'implique pas du tout l'hypothèse d'un super État, garant de l'ordre mondial, dans la mesure où la structure d'interdépendance propre au phénomène de la globalisation nous permet

¹⁵ A. Hurrell, art.cit., p.185 et p.205.

¹⁶ En particulier R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962 et K. N. Waltz, *Man, the state and war : a theoretical analysis*, New York, Columbia University Press, 1959; « Kant, Liberalism, and War », *The American Political Science Review*, vol.LVI, n°2, juin 1962.

¹⁷ Ce qui fait dire à K. R. Westphal, non sans raisons : « For all his moral idealism, Kant was a political realist. » K.R. Westphal, « Kant on the State, Law, and Obedience to Authority in the alleged "Anti-Revolutionary" writings », *Journal of Philosophical Research*, vol. XVII, 1992, p.410.

d'envisager d'autres mécanismes d'autorégulation et de démocratisation en relations internationales. Sur quoi repose une des articulations maîtresses de notre reconstruction du *foedus pacificum* kantien.

L'objection selon laquelle le système des États ne peut être véritablement dépassé que par la création d'un gouvernement mondial, à défaut de quoi il ne s'agit que d'une position *néo-réaliste* qui s'ignore¹⁸, reflète les présupposés traditionnels de l'école réaliste. À cela nous répondons que les caractéristiques empiriques de la globalisation entraîne un *changement de paradigme*¹⁹ en relations internationales, appelant à bouleverser nos paramètres conceptuels usuels en théorie politique et permettant, par le fait même, l'élaboration des modèles institutionnels cosmopolitiques en fonction de nouvelles perspectives philosophiques. De plus, l'on doit garder à l'esprit une distinction épistémologique fondamentale afin de distinguer clairement les approches idéaliste (cosmopolitique) et réaliste. Si au terme de notre exposé de la démocratie cosmopolitique, fondée sur le modèle institutionnel de la souveraineté différenciée, un lecteur voudra faire valoir que cette théorie ne propose qu'une version améliorée du système des États, on peut, à la rigueur, lui concéder que certaines théories néo-réalistes (à l'image du néo-médiévalisme de H. Bull²⁰) semblent converger, à première vue, vers les mêmes résultats d'un point de vue purement descriptif. Mais il ne s'agit que d'une apparente similitude de conséquences émanant d'une analyse superficielle qui manque d'apercevoir que, sur le plan normatif, les approches sont radicalement différentes.

En effet, au niveau épistémologique, les constructions théoriques de l'école réaliste prennent pour point de départ l'analyse de la réalité factuelle et les prescriptions qui peuvent en découler relèvent de considérations purement instrumentales. L'amoralisme caractéristique de la posture réaliste écarte d'emblée (prétend-on) toute finalité normative. Par contraste, ce qui distingue la position cosmopolitique consiste précisément en l'effort de concilier les dimensions descriptive et prescriptive sur la base de préoccupations fondamentalement éthiques en regard de la justice, de la paix et du respect des droits de

¹⁸ Nous devons cette remarque à la critique constructive de Jean-Jacques Roche.

¹⁹ Cette notion est développée au chapitre IV.

²⁰ Que certains libéraux cosmopolitiques, tels que Linklater (et dans une moindre mesure D. Held), reprennent à leur compte – ce qui a pour effet d'embrouiller les pistes aux yeux de certains lecteurs. Cf. H. Bull, *The Anarchical Society : a Study of Order in World Politics*, New York, Columbia University Press, 1977.

l'homme. La nécessité de soupeser les idéaux régulateurs en vertu de leur plausibilité historique²¹ ne représente pas une concession dissimulée à la préséance des faits mais bien plutôt une exigence de probité intellectuelle qui nous empêche de sombrer dans de pures illusions métaphysiques. L'on néglige parfois de rendre suffisamment compte du fait que chez Kant l'idéal régulateur du projet de paix perpétuelle s'appuie sur une interprétation complexe de l'histoire en vue de démontrer son caractère plausible. De même, le désaveu kantien de l'idéal superétatiste, que de nombreux lecteurs ont compris comme une sorte de défense conservatrice du statu quo et du *modus vivendi* dans la sphère internationale, repose en vérité sur la justification normative de la séparation des États eu égard à la question du pluralisme. Vu sous cet angle, le parcours qui nous mène du *système des États* à la *société cosmopolitique des États* (*foedus pacificum*) ne doit nullement être assimilé à un travestissement intellectuel des termes, mais illustre réellement la distance qui sépare les deux pôles de réflexion en éthique internationale.

II. Les sources kantiennes du paradigme cosmopolitique

Comment peut-on caractériser l'essentiel de l'héritage kantien sur lequel nous nous appuyons pour développer une conception libérale du paradigme cosmopolitique? Huit idées déterminantes nous servent de fil conducteur et de paramètres philosophiques. Premièrement, l'approche cosmopolitique telle que développée par Kant est éminemment *déontologique* (1°) au sens où la primauté du juste sur le bien constitue une caractéristique essentielle de la théorie kantienne de la justice politique. La neutralité de l'État face aux diverses conceptions du bien, qui n'appartient qu'aux individus eux-mêmes de poursuivre chacun librement, constitue un gouvernement juste par opposition au paternalisme bienveillant d'un gouvernement qui s'en remet à une conception uniforme du bien commun. Aux yeux de Kant, une telle ingérence induite dans la sphère des conceptions individuelles du bien représente une usurpation de pouvoir sur la liberté des hommes :

« [...] Un tel gouvernement, dis-je, est le plus grand despotisme que l'on puisse concevoir [...]. Personne ne peut me contraindre à être heureux d'une certaine manière (celle dont il conçoit le bien-être des autres hommes), mais il est permis à chacun de chercher le bonheur dans la voie qui lui semble, à lui, être

²¹ Ce dernier aspect est traité au chapitre IV.

la bonne, pourvu qu'il ne nuise pas à la liberté qui peut coexister avec la liberté de chacun selon une loi universelle possible. »²²

Une perspective déontologique de la justice s'oppose également aux théories *utilitaristes* en éthique internationale. On ne peut réduire l'idéal cosmopolitique kantien à des fins utilitaristes ou eudémonistes (ce serait là commettre une confusion inadmissible en regard de la philosophie pratique de Kant). Bien qu'une conception déontologique, qui ne pèche pas par excès de rigorisme, doit demeurer sensible à l'évaluation des conséquences, l'idéal de la paix n'est pas visé en vue de maximiser les conditions optimales du bonheur des hommes (quoique le bonheur des hommes, en tant que finalité sensible de l'existence humaine, doit pouvoir en découler). Sa philosophie pratique s'inscrit dans une perspective déontologique qui consiste essentiellement à prescrire des contraintes morales universelles qui limitent nos possibilités d'action (quelles que soient, par ailleurs, les conceptions individuelles du bien qui peuvent coexister librement). De ce point de vue, il est absolument proscrit de parvenir à nos fins subjectives par le recours à la violence (l'antinomie conceptuelle du droit), car la coercition injuste représente toujours une spoliation du droit des hommes.

« ...La raison moralement pratique énonce en nous son veto irrésistible : Il ne doit y avoir aucune guerre; ni celle entre toi et moi dans l'état de nature, ni celle entre nous en tant qu'États [...] car ce n'est pas ainsi que chacun doit chercher son droit »²³ « ...La raison, du haut du trône du pouvoir moralement législatif suprême, condamne absolument la guerre comme voie de droit, et fait, à l'inverse, de l'état de paix, le devoir immédiat... »²⁴

Cette première idée constitutive du legs kantien nous permet de clarifier davantage la distinction entre idéalisme et réalisme. En effet, en regard de la problématique guerre et paix qui constitue, en quelque sorte, l'objet d'étude en théories des relations internationales, l'opposition familière entre l'école réaliste d'obédience hobbesienne et l'école cosmopolitique d'inspiration kantienne repose précisément sur l'intégration – ou non – d'un troisième terme à la relation guerre-paix, soit le concept de justice. Dans une optique

²² Kant, *Théorie et pratique*, Ak.VIII, pp. 290-291.

²³ Kant, *Doctrine du droit*, Ak. VI, 354.

²⁴ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ak. VIII, 356.

kantienne, l'adéquation entre l'idéal de la paix et le *souverain bien politique* ne renvoie nullement à l'état de paix résultant de la soumission de tous sous un pouvoir despotique. Tandis que pour Hobbes, la finalité des institutions politiques est d'instituer l'ordre civil sous le joug du Léviathan, pour Kant, la constitution républicaine étant naturellement pacifique, la paix résultera de l'avènement d'un ordre juste, c'est-à-dire conforme aux droits de l'homme.

Le problème de la guerre sera donc appréhendé de façon complètement différente sous l'angle d'une analyse réaliste ou d'une perspective cosmopolitique. D'un point de vue réaliste, la guerre est l'expression exacerbée des conflits politiques entre des États souverainement indépendants coexistant dans un état de nature international. Les considérations normatives de justice ou de démocratie ne conditionnent nullement les moyens par lesquels nous chercherons à atteindre l'état de *non agression* en relations internationales. Les modèles de l'équilibre des forces et, à certains égards, de la sécurité collective seront donc exploités de façon purement utilitariste. Mais pour les héritiers de Kant, le problème de l'ordre international revêt une autre dimension en raison des considérations de justice qui déterminent à la fois la légitimité des moyens et de la fin. Autrement dit, une approche déontologique selon laquelle la fin ne justifie pas les moyens, et selon laquelle des contraintes proprement morales limitent nos possibilités d'action, aura pour principe de subsumer la finalité de la paix sous le concept prévalant de la justice.

Cette dernière considération nous conduit à la deuxième idée constitutive du cosmopolitisme kantien suivant laquelle le primat de la justice fonde l'impératif de la *constitution républicaine* (2°), seule garante d'une paix juste. Bien que Kant ait pris soin de distinguer la constitution républicaine de la constitution démocratique suivant le critère des *formes de représentation*, ravalant la démocratie au rang du despotisme (parce que, affirmait-il, la démocratie confond le pouvoir exécutif et législatif), tandis que la constitution républicaine monarchique lui semblait supérieure (en cela, la philosophie politique de Kant demeure historiquement datée), la tradition libérale a revendiqué l'*esprit du républicanisme* à son compte pour promouvoir une conception moderne de la justice démocratique. La contribution de Kant se mêle ici à l'héritage des penseurs contractualistes en général, mais c'est un lieu commun d'associer les fondements de sa philosophie pratique à l'essor de la théorie moderne de la démocratie libérale. En effet, les thèmes kantien du contrat social et de la volonté générale, la préséance de l'état de droit, l'importance politique de la raison publique, le respect de l'autonomie et de la liberté individuelles ainsi

que l'égalité morale des citoyens posent les balises conceptuelles de la démocratie libérale. Les constitutions démocratiques affirment que la justice publique repose, en leur sein, sur des principes et des institutions plus stables – en vertu d'une corrélation entre *légitimité* et *efficacité*²⁵ - ainsi que sur des fondements véritablement moraux en raison de leur engagement constitutionnel envers le respect des libertés individuelles. C'est en vertu du respect fondamental des droits des hommes, qui ne peuvent jamais être traités simplement comme des moyens, que Kant louange la nature pacifique des constitutions républicaines dans lesquelles les tendances belliqueuses inhérentes à la raison d'État (ou à l'ambition des princes) sont contenues en laisse par le consentement factuel des citoyens aux déclarations de guerre dont ils auront à payer les frais²⁶

La troisième idée que notre essai voudrait réhabiliter, dans le contexte des développements actuels en éthique internationale, concerne la position essentiellement *réformiste* du *pacifisme juridique* (3^o) de Kant. En vertu de la priorité lexicale de la justice sur la paix (qui doit émaner d'un ordre juste), il se peut qu'en des circonstances extrêmes, dans le contexte d'un monde non idéal, l'usage de la force internationale soit justifiée au nom des droits fondamentaux de l'homme. Mais suivant le pacifisme juridique de Kant (auquel nous souscrivons entièrement), la violence demeure *a priori* un moyen illégitime et irrationnel de progrès. L'évolution des institutions politiques doit s'appuyer sur des leviers proprement légaux et sur la convergence favorable des facteurs socioculturels – quitte à reporter l'avènement de la démocratie cosmopolitique dans un avenir plus lointain. À cet égard, dans l'esprit de la position kantienne au sujet des moyens politiques d'initier le progrès des institutions politiques, notre défense du cosmopolitisme contemporain soutient un parti pris pacifiste, c'est-à-dire réformiste et non révolutionnaire.

En effet, Kant condamne toute forme de résistance (même au nom d'une cause juste) qui entraîne nécessairement, à ses yeux, l'annihilation du droit et une régression inadmissible dans l'état de nature et le chaos²⁷. Si on peut déplorer le fait que la position

²⁵ G. Negretto, « Kant and the Illusion of Collective Security », *Journal of International Affairs*, 46, n°2, 1993, pp.501-523.

²⁶ Kant, *Projet de paix*, Ak.VIII, 351.

²⁷ La prohibition de l'insurrection est clairement soutenue dans *Théorie et pratique* (1795), *Projet de paix perpétuelle* (1795) et *Doctrine du droit* (1796). Il faut rappeler toutefois que ce que Kant proscriit au nom du jugement déterminant qui légifère dans les domaines du droit et de la moralité, est néanmoins analysé sous un autre angle, celui du jugement réfléchissant, qui rend compte de la positivité des révolutions dans le processus

kantienne au sujet du droit de rébellion soulève, à première vue, plus de questions qu'elle n'en résout, elle n'en demeure pas moins philosophiquement cohérente dans la mesure où, selon le pacifisme juridique de Kant, la violence est, a priori, l'expression exacerbée de l'irrationalité. Pour Kant, le progrès politique ne doit être réalisé que par la voie de la réforme (ou de la *désobéissance civile*) qui n'implique aucun renversement de l'état de droit et produit néanmoins, par les moyens de la constitution juridique – aussi entachée d'injustice soit-elle – les progrès de la légalité et de la justice publique²⁸. Bien que le légalisme de Kant apparaît conservateur et obsolète à bien des égards, la position réformiste qui en découle doit être fermement soutenue au sein des sociétés démocratiques (aussi imparfaites soient-elles) car l'amélioration des structures politiques et la force de mobilisation de l'opinion publique offrent à la société civile des moyens pacifiques d'action qui ont un impact réel. Le mouvement féministe (à portée internationaliste) et la lutte pour les droits civils (dans le cas précis de la revendication d'égalité de la minorité afro-américaine aux Etats-Unis) sont des exemples remarquables, parmi d'autres, du pouvoir

dialectique de l'histoire. Ces jugements favorables sont consignés dans une série de *Reflexionen* (regroupées dans le tome XIX de l'*Akademie-Ausgabe*, vraisemblablement datées entre 1789 et 1795) et surtout dans l'hommage dithyrambique à la Révolution française, considérée comme « *le signe historique du progrès de l'humanité* », dans la seconde section du *Conflit des facultés* (1798).

²⁸ Nous souscrivons entièrement à l'interprétation d'un devoir éthique de désobéissance civile qui peut se concilier à la condamnation sans réserve de l'insurrection violente. Le critère de l'action coercitive et de l'abstention d'agir nous permet de distinguer un mode actif de rébellion et un mode passif de résistance négative qui consiste à ne pas obéir à des lois immorales. En cas de conflit entre des devoirs juridiques et éthiques, une telle interprétation plaide en faveur de l'obéissance à la loi morale qui s'exprime dans l'intimité de notre conscience. L'exemple du faux témoignage dans *Critique de la raison pratique* [Ak. V, 30] ainsi que certains passages dans la *Religion* [Ak. VI, 99] et dans la *Doctrine du droit* [Ak. VI, 371] confortent cette piste de lecture. Mais l'objection de conscience, qui se caractérise d'emblée par une justification individuelle, se distingue encore de la dimension proprement publique et politique de la désobéissance civile. On ne saurait trop insister sur l'idée kantienne qu'une constitution républicaine est naturellement pacigène en vertu du fait que le consentement du peuple doit ratifier les déclarations de guerre, par contraste avec les régimes despotiques dans lesquels les tyrans traitent leurs sujets comme de simples moyens en vue d'assouvir leurs propres fins. Il faut également souligner que le consentement des citoyens co-législateurs implique davantage qu'un critère de justice simplement hypothétique car il s'agit en propre d'un consentement explicite et factuel puisqu'en dernière instance, il incombe aux citoyens de contribuer aux ressources économiques des efforts de guerre et de se présenter à la conscription [*Projet de paix*, Ak. VIII, 351]. Dans le contexte d'un État imparfait, face à une déclaration de guerre considérée injuste, il semble que les citoyens conservent donc un droit de réserve et par conséquent le droit de ne pas se soumettre aux velléités de l'État. Le cas échéant, toutefois, un seul mode de résistance leur est permis, soit de ne pas coopérer et d'accepter les sanctions légales qui répriment leur désobéissance passive. Cette voie d'interprétation permet donc de résoudre certains problèmes éthiques soulevés par le principe kantien de non-résistance tout en sauvegardant la cohésion générale de son argumentation. Elle parvient également à préserver la dimension politique des obligations imparfaites envers les fins de l'humanité et de raffermir la responsabilité morale des citoyens face aux autorités politiques illégitimes et aux lois injustes. Cette lecture est également partagée par plusieurs commentateurs : S. Anderson-Gold (1988), R. Hancock (1975), P. Nicholson (1992), A. Rosen (1993), W. Schwarz (1963-64). Références complètes en bibliographie.

d'émancipation de la société civile et de la portée politique des mouvements réformistes non-violents - qui pourront être renforcés par la mise en forme d'une sphère publique transnationale et l'émergence d'une citoyenneté cosmopolitique.

À cet égard, notre défense de la démocratie cosmopolitique fait appel à un quatrième aspect de la philosophie pratique de Kant, soit l'idée cruciale que le progrès des institutions politiques et la plausibilité des idéaux régulateurs doivent être mesurés en fonction de la *convergence des circonstances historiques et des finalités normatives* (4°). Notre analyse de la globalisation cherche à démontrer que les conditions actuelles nous ouvrent précisément une fenêtre dans l'histoire et nous offrent l'occasion inespérée de procéder à une refonte intégrale des normes éthiques du droit international.

En ce qui concerne plus précisément la théorie de la démocratie cosmopolitique que nous soutenons, celle-ci puise abondamment dans la notion kantienne de la *raison publique*, intimement associée au concept de *citoyenneté cosmopolitique* (5°). Le républicanisme et le cosmopolitisme kantien s'appuient, de façon substantielle, sur la nécessité proprement morale d'instituer une sphère publique de critique et de délibération qui incarne le forum des libertés politiques des citoyens au sein des communautés nationales et transnationale. L'émergence d'une société civile cosmopolitique de plus en plus mobilisée sur la scène internationale, grâce aux progrès technologiques qui caractérisent la révolution informatique, laisse croire qu'une nouvelle force politique – essentiellement pacifiste – sera en mesure d'incarner un des véhicules principaux de la démocratisation internationale. En quoi consiste le cinquième élément déterminant de l'héritage kantien que nous développerons.

Mais plus fondamentalement encore, la théorie de la démocratie cosmopolitique repose sur l'*individualisme normatif* et l'*universalisme moral des droits de la personne* (6°) qui constituent le propre de la philosophie pratique de Kant. Les droits inaliénables de l'humanité découlent de l'acceptation kantienne de la personnalité morale. Seuls les êtres rationnels, capables de moralité, ont une valeur intrinsèque à laquelle on ne peut mettre aucun prix, en quoi réside leur *dignité*. La notion kantienne de la personnalité renvoie à la nature intelligible de l'humanité qui réside en chaque personne, ce par quoi l'homme est à la fois auteur et sujet de la loi morale. «*L'autonomie est donc le principe de la dignité de la*

nature humaine.”²⁹ L'idée de la personnalité commande le *respect* de tous les hommes en tant qu'êtres rationnels et libres, c'est-à-dire en tant que fins en soi.

L'impératif catégorique décrit selon la formule de la loi universelle énonce le principe de la réciprocité inconditionnelle, autrement dit de la nature universelle, de la loi morale parmi les êtres raisonnables. La formule de la fin en soi nous enjoint de respecter la dignité de l'humanité en toute personne. Elle exprime également l'idée, lourde de conséquences politiques, que toute action morale a pour fin objective la dignité humaine et que par conséquent, l'humanité ne peut jamais être ravalée au rang d'objet, traitée comme un simple moyen sans être considérée en même temps comme fin en soi. La formule de l'autonomie explicite le concept crucial du principe de la législation morale. De cette formule découle le sens plénier de la liberté humaine, entendue comme volonté législatrice universelle. L'autonomie de la volonté, notion partiellement inspirée de la pensée politique de Rousseau, est rapportée par Kant dans le monde moral et fonde le concept de la liberté de l'homme, c'est-à-dire «*l'obéissance à la loi que l'on s'est soi-même prescrite*». Nul doute que ces attributs inaliénables de l'homme, considéré comme personne, doivent se traduire en droits politiques. La doctrine juridique et la pensée politique de Kant sont les prolongements certes autonomes, mais systématiques, de ses postulats pratiques.

L'homme, en tant qu'être libre et rationnel, a le droit d'exercer sa liberté dans les limites de la coexistence possible avec le libre-arbitre d'autrui. En sa qualité d'être *son propre maître (sui iuris)*, il doit accéder à un statut juridique. La notion kantienne de la *personnalité juridique* recouvre le sens et les attributs de l'autonomie d'action au plan de la liberté extérieure. Dans la *Religion*, Kant assimile la notion de personnalité à l'aptitude d'être *responsable*³⁰. Sur le plan juridique, la personnalité est définie par la compétence d'être à soi-même, et face à autrui, l'auteur de ses propres actions et par conséquent d'en être *imputable*³¹. Pour Kant, la liberté est le seul *droit inné*, «*revenant à l'homme de par son humanité*», critère suprême et métapositif de tous les droits de l'homme. *L'égalité*

²⁹ Kant, *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, Ak. IV, 436. Cf. *Critique de la raison pratique*, Ak. V, 87-88.

³⁰ Kant, *Religion*, Ak. VI, 26.

³¹ Kant, *Doctrine du droit*, Ak. VI, 223.

inaliénable des hommes est également déduite du concept de liberté puisqu'il s'agit par là de reconnaître le droit inné à la *liberté égale* de tous les hommes³².

Le sens fondamental de l'association civile (domestique ou internationale) est de permettre aux individus de recouvrer une liberté entière, grâce à la contrainte légale et commune, de sorte que chacun puisse être à l'abri de la coercition violente et de la volonté arbitraire d'autrui, afin de garantir ses droits naturels par des titres positifs de valeur péremptoire, suivant une norme rationnelle et universelle du droit public. Autrement dit, le postulat du droit public énonce l'impératif catégorique de la constitution civile qui seule permet à l'homme d'accéder à une personnalité juridique.

«Tu dois, en raison de ce rapport de coexistence inévitable avec tous les autres hommes, sortir de l'état de nature pour entrer dans un état juridique»; «l'état juridique est ce rapport des hommes entre eux, qui contient les conditions sous lesquelles seules chacun peut jouir de son droit»³³.

Si tant il est vrai, suivant l'intuition kantienne de la *co-dépendance des conditions internes et externes du droit public* (7°), que le progrès de la constitution civile dépend d'un ordre international stable et juste, le point de départ de la position cosmopolitique consiste à affirmer qu'une constitution civile mondiale est la condition nécessaire du progrès des droits de l'homme et de la démocratie domestique. Dans une perspective libérale d'obédience kantienne, l'individualisme normatif se traduit par le concept politique de l'*autonomie*. Or, c'est en regard des deux aspects du principe d'autonomie que la théorie de la souveraineté différenciée se déploie. Dans un premier temps, la démocratie cosmopolitique doit faire en sorte que tout individu autonome puisse exercer un droit de regard au niveau des instances décisionnelles dont dépend la protection de ses droits fondamentaux. À cette fin, la création d'institutions plus larges que les gouvernements nationaux et la centralisation des pouvoirs au niveau supranational, concernant des enjeux transnationaux bien définis, s'avère nécessaire. Dans un second temps, l'autonomie des communautés politiques – qui dérive de l'autonomie des individus et ne la précède pas (*contra* une certaine conception communautarienne des droits collectifs) - doit être protégée

³² Suivant la formule de O. Höffe, *Principes du droit*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p.198. Cf. Kant, *Doctrine du droit*, Ak. VI, 237-238

³³ Kant, *Doctrine du droit*, Ak. VI, 307; Ak. VI, 306.

en vertu de la reconnaissance d'un pluralisme raisonnable en relations internationales et en raison du fait qu'une certaine mesure de décentralisation (au sein même des États) aura pour effet de rapprocher les instances décisionnelles à la portée des individus.

Dans ce contexte de réflexion, nul doute que *l'idéal kantien du foedus pacificum, s'opposant à l'idéal superétatiste* (8^o), nous apparaît comme le huitième aspect constitutif du cosmopolitisme kantien. En effet, loin de représenter une concession philosophique au réalisme, la conception kantienne d'un ordre international sans gouvernement mondial, reposant sur le consensus volontaire des États libres, illustre le point culminant de la pensée contractualiste projetée dans la sphère internationale en conformité à des finalités idéales. C'est cette dernière articulation névralgique du projet de paix kantien que nous analyserons de façon plus minutieuse dans le chapitre suivant.

Chapitre II

Le droit cosmopolitique kantien : la communauté juridique sans État

Un des aspects les plus originaux – et des plus ambivalents - du projet de paix kantien consiste sans aucun doute en l'idée que le droit cosmopolitique n'implique pas l'institution d'un super État. Or, le désaveu du gouvernement mondial chez Kant doit-il être interprété comme une concession lucide au nom du réalisme politique? Doit-on comprendre le rejet de l'idéal *superétatiste*¹ comme la reconnaissance explicite, chez Kant, de la suprématie des États-nations souverains qu'aucune instance extérieure ne peut subordonner? Cette lecture mérite d'être prise en considération, non seulement parce qu'elle apparaît plausible, mais parce qu'elle entraîne de nombreuses implications philosophiques. En effet, si cette interprétation s'avère la bonne, force serait d'admettre que l'État national représente, dans son esprit, la forme exclusive, achevée et indépassable de la constitution juridique et de la souveraineté politique (la coexistence internationale ne représentant une forme de communauté politique que par une analogie de second ordre). Par conséquent, le droit cosmopolitique kantien, se limitant à de simples prescriptions de savoir vivre ayant trait au respect des conventions de guerre, aux règles de l'hospitalité et du commerce internationaux, ne serait, en vérité, qu'un simulacre de juridiction internationale (c'est-à-dire un *équivalent compensatoire négatif*², au sens péjoratif que certains lecteurs sceptiques prêtent aux termes de Kant) en l'absence d'une constitution commune et d'un appareil de coercition capable d'assujettir, effectivement, tous les États. Autrement dit, on aurait fait grand cas pour si peu de la rhétorique cosmopolitique vernissant le point de vue fondamentalement réaliste de Kant.

Nous ne contestons pas le fait qu'une certaine ambivalence caractérise la pensée politique de Kant, à tel point que sa réception contemporaine en est toujours marquée (comme en fait foi l'interprétation ralswienne du *foedus pacificum* qui, comme nous aurons l'occasion de le constater au prochain chapitre, ne s'élève pas au-delà de la conception étatiste de l'ordre international). Cependant, notre analyse corrobore l'interprétation

¹ Par commodité, nous désignerons l'idéal du gouvernement mondial par cette expression.

² Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ak. VIII, 357.

idéaliste des écrits politiques de Kant qui décèle, à juste titre, l'esprit réellement cosmopolitique de son projet de paix, bien que celui-ci semble parfois davantage suggéré par la teneur de ses intuitions que par le sens littéral de ses propos. En effet, la force innovatrice de la conception kantienne du droit cosmopolitique réside précisément dans l'argumentation philosophique ayant mené au désaveu du gouvernement mondial et nous a légué en héritage un modèle conceptuel des plus percutants pour appréhender les conditions de possibilité d'un idéal cosmopolitique plausible. De sorte que les développements contemporains d'une perspective cosmopolitique en éthique internationale, en particulier le projet d'une *gouvernance globale sans gouvernement* tel qu'étayé par la théorie de la souveraineté différenciée, sont grandement tributaires de certaines idées kantienne qui, à la lumière des caractéristiques actuelles de l'ordre international, se révèlent éminemment pertinentes et profondément originales (ce en quoi consiste la thèse qui sera développée tout au long de cet essai). Non seulement la critique kantienne de l'idéal superétatiste est-elle dûment fondée sur la défense normative de la séparation des États au nom de la valeur intrinsèque du pluralisme, mais elle consiste également à se démarquer, au niveau de la sphère internationale, du préjugé hobbesien selon lequel seule l'institution de l'État est garante d'une constitution juridique.

Nous commencerons par aborder cette dernière articulation afin de dégager l'apport véritablement singulier de Kant dans la genèse philosophique du paradigme cosmopolitique. La seconde section de ce chapitre portera plus spécifiquement sur une critique contemporaine de la dimension utopique de l'idéal superétatiste qui ne tient pas compte du critère de plausibilité. Il y aura lieu, dans un troisième temps, d'indiquer vers quelle direction une perspective alternative, à même de concevoir une communauté cosmopolitique sans État, peut se déployer.

I. L'idée du gouvernement mondial et le piège de Hobbes

Pour mieux mesurer la portée innovatrice de la position kantienne, il convient de rappeler brièvement que depuis les traités de Westphalie qui mirent fin à la guerre de Trente ans (1648), les principes de la souveraineté inviolable et de l'intégrité territoriale de

l'État constituent le pivot central de notre conception moderne du droit international³. Contemporain de cette époque, Hobbes posait les assises philosophiques de la souveraineté interne de l'État, défini comme le monopole de force légitime garant de l'ordre civil. Il va sans dire que le postulat de la souveraineté interne et externe de l'État constitue une des balises conceptuelles les plus profondément ancrées de la modernité. Mais un point de vue cosmopolitique, attentif aux possibilités de changement que le phénomène de globalisation contient en germe, remet en cause ces catégories conceptuelles dont, en particulier, l'idée selon laquelle seule l'institution d'un État mondial peut résoudre le problème de l'anarchie internationale. En ce sens, la position superétatiste ne parvient pas à s'affranchir de la doctrine hobbesienne de la prépotence du souverain en tant que source exclusive de droit, qu'elle ne fait que reconduire à l'échelle mondiale pour remédier à l'état de nature entre les États.

La doctrine hobbesienne de l'État semble inadéquate pour appréhender la complexité des multiples aspects qui caractérisent la nouvelle dynamique politique émergeant de la globalisation, car elle nous confine dans une sorte de cloisonnement conceptuel qui constitue ce que l'on pourrait appeler le « *piège de Hobbes* », pour emprunter l'expression de G. Negretto⁴. Le piège consiste à poser le problème de l'ordre et de la sécurité en termes radicalement dichotomiques: soit l'anarchie totale, soit l'autorité absolue. À bien des égards, les réalistes et les superétatistes partagent en commun un même cadre d'analyse, mis en forme par l'analogie domestique, pour répondre à la question de l'ordre international, de sorte que l'opposition résiduelle ne concerne que la faisabilité ou non d'un gouvernement mondial⁵.

³ Il va de soi que l'ordre westphalien, issu des guerres de religion qui ravageaient l'Europe au 17^e siècle, ne peut à lui seul offrir une explication exhaustive de toutes les caractéristiques socio-politiques et théoriques qui ont façonné les conceptions du droit international aux époques du colonialisme, des guerres de conquête, de l'impérialisme et des guerres mondiales du vingtième siècle jusqu'à la création de l'ONU. Mais il a posé le principe de la souveraineté des États comme un droit inaliénable qui, à travers les âges et les divers contextes, a profondément déterminé les théories du droit international, compris en termes de *jus ad bellum* et de *jus in bello*.

⁴ « *Realism and idealism are often presented as polar opposites in international politics, yet both are products of the same philosophy. Realists and federalist alike have fallen into what may be termed as the 'Hobbesian Trap', the belief that a monopoly of violence is the necessary and sufficient condition for peace and order within a given community.* » G. Negretto, « Kant and the Illusion of Collective Security », *Journal of International Affairs*, 46, n°2, 1993, pp. 501-523.

⁵ T. Pogge adopte également la même grille d'analyse. « *The standard question of whether or not there should be a world government is misleading. Presenting the issue in stark either/or terms reflects a deep and historically very influential mistake. The traditional form of this mistake might be called the dogma of*

Pour les réalistes, l'état de nature est insurmontable parce qu'il ne sera jamais possible d'investir une instance internationale d'une autorité suprême assujettissant les États. Du point de vue des idéalistes, deux arguments essentiels plaident en faveur d'un gouvernement mondial. La première prémisse consiste à affirmer que l'état de nature entre les États ne peut être dépassé qu'à la condition expresse que *tous* les membres de la communauté internationale se soumettent à une constitution juridique. De même qu'il est inconcevable au sein de la société domestique de tolérer les resquilleurs qui veulent tirer profit des bénéfices de la coopération sociale sans être prêts à assumer le prix des obligations correspondantes (le phénomène des *free-riders*), les idéalistes croient qu'un ordre juridique viable implique la soumission de tous à une instance et à des règles communes, sans quoi le problème de l'anarchie internationale demeure insoluble. D'autre part, le point de vue idéaliste stipule qu'aucune constitution juridique ne saurait perdurer en l'absence d'une autorité supérieure, investie d'un pouvoir de sanction, habilitée à punir les contrevenants et, par conséquent, apte à maintenir le respect du droit et la sécurité de tous. Suivant la doctrine hobbesienne de l'État, l'adéquation entre ordre et pouvoir fait en sorte que l'on ne peut concevoir un droit international qui n'aurait *pas de dents*, ou autrement dit, une instance législative suprême qui ne serait pas dotée d'un organe exécutif muni d'un mécanisme de coercition, d'où la nécessité d'envisager une structure verticale de pouvoir à l'échelle mondiale.

La nécessité d'instituer l'équivalent d'un gouvernement mondial pour contrer la menace permanente de désintégration sociale au niveau des relations internationales, plus promptes que les interactions civiles à sombrer dans l'anarchie ou dans la confrontation violente, explique l'attrait qu'exerce l'idéal superétatiste aux yeux de certains. Suivant une extrapolation rigoureuse de l'analogie domestique dans la sphère internationale, l'on peut soutenir, du moins en théorie, qu'une réforme des structures déjà existantes au sein de l'ONU pourrait accomplir un tel but (vers quoi le projet de sécurité collective peut tendre de façon naturelle⁶). Il s'agirait dès lors d'unifier le processus décisionnel au niveau des

absolute sovereignty - the belief that a juridical state (as distinct from a lawless state of nature) presupposes an authority of last resort. This view arises (in Thomas Hobbes and Immanuel Kant, for example) [...] ». Nous soulignons pour mieux marquer notre désaccord sur ce point, dont il sera question dans les prochains développements. T. Pogge, « Moral Progress », *Problems of International Justice*, Steven Luper-Foy (dir.), Westview Press, Boulder et Londres, 1988, p.284.

⁶ Le concept de sécurité collective, au fondement des modèles institutionnels de la Société des nations et de l'ONU, se distingue des alliances purement militaires de défense collective (telles que l'OTAN ou le feu

instances législative et exécutive (au sein du secrétariat général et du conseil de sécurité), de consolider la sécurité internationale par la formation d'une force policière mondiale (impliquant la démilitarisation des armées nationales), et de doter la cour internationale d'un pouvoir de juridiction ultime pour trancher les litiges en dernier appel. Un tel projet cosmopolitique repose, en dernière analyse, sur une conception traditionnelle de la démocratie constitutionnelle, fondée sur la séparation des trois pouvoirs. Le programme superétatiste comporte certainement des aspects très intéressants qui méritent d'être explorés davantage. Néanmoins, outre la question problématique du caractère plausible d'un tel idéal (question sur laquelle nous reviendrons), et le problème du risque inhérent de glisser dans le despotisme (étant donné l'ampleur de la force coercitive qu'un gouvernement mondial serait obligé de déployer pour assurer son emprise), il y a lieu de se demander si le projet d'une démocratie cosmopolitique doit nécessairement se conformer aux structures institutionnelles de l'autorité étatique, et s'il ne serait pas souhaitable de défricher d'autres pistes théoriques.

Or, la conception kantienne du droit cosmopolitique a ceci de remarquable qu'elle projette dans la sphère internationale l'idéal d'une communauté juridique sans État. Le désaveu du gouvernement mondial (*Völkerstaat*) est incontestablement significatif en regard des conditions de possibilité que Kant envisage pour le droit international. En effet, le cosmopolitisme kantien échappe, en quelque sorte, au piège de Hobbes en stipulant que la société juridique au niveau international doit prendre forme de manière purement consensuelle, c'est-à-dire sans la contrainte d'un monopole de force, contrairement à la

Pacte de Varsovie) qui ciblent leurs stratégies et concertent leurs efforts en fonction de l'identité prédéterminée d'un ennemi commun. Par contraste, le concept de sécurité collective implique que *tous* les membres de la coalition doivent se tenir prêts à sanctionner l'agression d'un membre délinquant dont l'identité n'est pas connue d'avance. Selon la formule de J. Joffe, empruntée à Alexandre Dumas, le mot d'ordre « *tous pour un et un pour tous* » énonce éloquentement le principe de sécurité collective. Mais son acception commune nous est plus clairement donnée par la définition de L. Gordenker et T.G. Weiss : « *Although some of the authors detail their own definitions, generally they accept the historical core of the concept of collective security : coercion by an international community against any government that transgresses the peace.* » La tendance inhérente au modèle de sécurité collective à la centralisation des instances décisionnelles est également relevée par ces auteurs : « *Whether a collective use of force or a collective effort to forestall the use of force is envisaged, practicality raises the eternal international discomfort with centralized decisionmaking in a decentralized set of relationships among governments.* » L. Gordenker & T.G. Weiss, « *Whither Collective Security? An Unsettled Idea in a Changing World* », *Collective Security in a Changing World*, T.G. Weiss (dir.), Boulder & Londres, Lynne Rienner Publishers, 1993, p.209 et p.214. Cf. J. Joffe, « *Collective Security and the Future of Europe : Failed Dreams and Dead Ends* », *Survival*, vol.34, n°1, printemps 1992, pp.36-50.

société civile. Ce que bon nombre de commentateurs ont manqué d'apercevoir dont notamment T. Pogge, qui ne relève pas la distinction cruciale entre la doctrine kantienne du droit civil et du droit cosmopolitique⁷, et la lecture de O. Höffe qui interprète le rejet du gouvernement mondial comme un défaut de logique systématique dans le prolongement de l'analogie domestique au niveau du droit international⁸. Dans un autre ordre d'argumentation, d'aucuns décèlent une sorte de laxisme injustifié dans la vision confédérative de Kant, comme certains propos de Habermas semblent le suggérer :

« Dans la mesure où son alliance des peuples n'est pas conçue comme une organisation acquérant à travers des organes communs une qualité étatique et par là une autorité impérative, Kant ne peut pas penser ici à une obligation juridique. C'est pourquoi il lui faut se fier au seul engagement moral des gouvernements; or, c'est là une perspective incompatible avec les descriptions que Kant donne de la politique de son époque et qui sont caractérisées par un réalisme sans fard. »⁹

Le « réalisme sans fard » de Kant nous pousse certes à nous demander comment les États, jaloux de leur souveraineté incessible, seront en mesure de respecter leurs engagements mutuels sans la contrainte irrésistible d'une autorité supranationale. Doit-on convenir avec Habermas qu'une forme d'incohérence mine le projet de paix kantien en regard du fait que Kant refuse de conférer une « *qualité étatique* » à l'alliance confédérative des peuples (*Völkerbund*), alors qu'il ne peut concevoir d'autre part le maintien de l'ordre civil sans l'« *autorité impérative* » d'une force coercitive suprême? Il y a lieu de relever, sans aucun doute, une *asymétrie* fondamentale entre la conception kantienne du droit civil et celle du droit international, qui limite considérablement la portée de l'analogie

⁷ Nous faisons allusion aux propos de T. Pogge (« Moral Progress », op. cit., p.284) cités à la note 5.

⁸ O. Höffe, *Principes du droit*, Éd. du Cerf, Paris, 1993, p.191. Voir aussi S. Axinn qui soutient une interprétation semblable à celle de Höffe selon laquelle, en toute cohérence, Kant devait envisager l'institution d'un gouvernement mondial. S. Axinn, « Kant on World Government », *Proceedings : Sixth International Kant Congress*, G. Funke & T.M. Seebohm (dir.), Washington, University Press of America, 1985, pp.243-251. L'article de G. Cavallar donne un bon aperçu du débat entre les exégètes de la philosophie politique de Kant et présente, de façon convaincante, l'alternative critique aux positions de Höffe et Axinn. Cf. G. Cavallar, « Kant's Society of Nations : Free Federation or World Republic? », *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, pp.461-482.

⁹ J. Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Éd. du Cerf, Paris, 1996, pp.21-22. Il convient de préciser, toutefois, que les derniers écrits de Habermas témoignent de l'influence des travaux de D. Held et ne peuvent être assimilés à une position superétatiste. Au contraire, nous classons Habermas, sur la base de son récent ouvrage en éthique internationale (*Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000), parmi les théoriciens de la démocratie cosmopolitique. Mais les implications philosophiques de la critique kantienne du gouvernement mondial semblent avoir échappé à certains commentateurs tels que T. W. Pogge et J. Habermas.

domestique à l'échelle mondiale. Il ne s'agit cependant pas d'un prolongement inconsistant ni d'un défaut de logique systématique, mais bien plutôt d'une distinction conceptuelle importante qui nous intéresse surtout en regard des conclusions que l'on peut en tirer pour le bénéfice d'une compréhension contemporaine de l'héritage kantien en éthique internationale.

L'asymétrie de la doctrine juridique de Kant découle du fait qu'il reconnaît une nature distincte et une réalité politique autonome à l'état de nature international, qui l'empêche de concevoir le postulat du droit public de manière parfaitement identique à l'avènement de la société civile. Mais comment Kant conçoit-il, dans un premier temps, l'institution de l'ordre juridique civil? Une analyse attentive de ce premier volet de la philosophie kantienne du droit nous révèle une compréhension plutôt conservatrice de la constitution juridique interne qui nous permet, par contraste, de mieux apprécier la dimension réellement progressiste du droit cosmopolitique. La genèse du droit public interne nous est expliquée par Kant comme un impératif catégorique qui oblige les individus à se constituer en une communauté de droit pour échapper à l'anarchie absolue, assimilé à un pur *vacuum juridique*. Il en va de leur sécurité, de leur personnalité morale transmuée en personnalité juridique et de la valeur péremptoire de leurs biens. Le postulat du droit public (« *exeundum e statu naturali* »¹⁰) correspond à la nécessité rationnelle de garantir, dans un rapport de coexistence inévitable entre les hommes, le respect de la sécurité, de la liberté et de la propriété de chacun.

Mais parallèlement à l'argument formel qui engendre le postulat du droit public, la compréhension kantienne de la genèse empirique de la société civile rejoint celle de Hobbes. « *La soumission inconditionnée de la volonté du peuple (qui est en soi sans unité et par conséquent sans lois) sous une volonté souveraine (unissant tous les individus par une loi) est un fait qui ne peut commencer que par la prise de pouvoir suprême et qui ainsi fonde d'abord un droit public.* »¹¹ Dans l'état de nature, représentant un état de guerre de tous contre tous, la prise de pouvoir par les uns extirpant la soumission des autres constitue

¹⁰ « 'Tu dois, en raison de ce rapport de coexistence inévitable avec tous les autres hommes, sortir de cet état pour entrer dans un état juridique, c'est-à-dire dans un état de justice distributive.' On peut en développer analytiquement le principe à partir du concept de droit, dans son rapport extérieur, par opposition à la violence. » Kant, *Doctrine du droit*, Ak. VI, 307.

l'origine de toute communauté politique. Suivant la formule de A. Tosel, la « *genèse antinomique du droit* » procède d'un acte de violence, d'un coup de force¹². L'institution du droit civil est inconcevable, selon la doctrine juridique de Kant, sans la contrainte réciproque, mais cette dernière dépend encore d'une autorité coercitive suprême pouvant seule contenir les libres arbitres sous une législation commune, d'abord apte à s'imposer et par la suite capable de se maintenir.

Par conséquent, la nécessité d'un *maître* détermine la structure verticale de la communauté politique aux yeux de Kant. Si la réciprocité de contrainte établit une égalité horizontale parmi les sujets, tous étant égaux devant la loi, l'axe vertical de l'autorité politique confère une situation d'*exlex* au souverain, situé pour ainsi dire en dehors du pacte social¹³. Le droit du *summus imperans* à l'obéissance inconditionnelle de ses sujets n'est pas discutable (*jus controversum*), car il est seul garant de l'union civile. À quoi correspond, comme son corollaire nécessaire, la doctrine controversée du pouvoir *irrésistible* du souverain, d'où découle une des conséquences les plus coûteuses à la pensée politique de Kant, c'est-à-dire la condamnation du droit de rébellion au nom d'arguments juridiques et moraux¹⁴. Il va sans dire que l'incapacité de Kant à concevoir l'origine et les conditions du droit civil autrement que par la voie d'une instance suprême de coercition couve l'*aporie du maître*, c'est-à-dire la faillibilité inhérente du pouvoir irrévocable¹⁵.

¹¹ Kant, *Doctrine du droit*, Ak. VI, 372.

¹² A. Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, P.U.F., pp.13-16.

¹³ Il n'y a pas comme telle de « *communauté* » entre le sujet et le souverain, « *ils ne sont pas associés: ils sont subordonnés l'un à l'autre et non coordonnés* ». Kant, *Doctrine du droit*, Ak. VI, 307.

¹⁴ On peut identifier, à l'aide d'une analyse minutieuse des écrits politiques de Kant, une dizaine d'arguments distincts justifiant l'interdiction du droit de résistance (qu'il n'y pas lieu ici de décrire plus exhaustivement). Considérée du point de vue de la logique interne, la position de Kant ne s'avère pas incohérente avec sa conception du pouvoir étatique, compris en tant qu'instance suprême d'autorité législative, exécutive et judiciaire, à laquelle il serait littéralement contradictoire d'opposer un contre-pouvoir encore plus puissant. L'argument constitutionnel, fondé sur la maxime de publicité, rejette l'idée d'enchaîner le droit d'insurrection - que Kant comprend en termes de mutinerie secrète plutôt que dans sa nature profondément sociale et publique - dans une constitution donnée (comme celles des déclarations américaines et françaises de 1791 et 1793), car il serait proprement absurde, à ses yeux, de stipuler une clause d'exception, dans l'institution même du contrat social, garantissant au peuple le droit de dissoudre l'union civile. Outre l'objection pragmatique du désordre social (qui se conforme à la vision réformiste - et non révolutionnaire - du progrès historique selon Kant), la condamnation morale de la révolution s'avère des plus intéressantes car elle procède du postulat du droit public, entendu comme un impératif catégorique. En effet, parce que la législation rationnelle du droit repose sur la prohibition absolue de la force, en quoi consiste l'essence du pacifisme juridique de Kant, un peuple ne peut mener la révolution (même en vue d'un ordre politique plus légitime), car la finalité morale de son action ne justifie jamais l'illégalité de son moyen, proprement anti-juridique.

Problème rendu d'autant plus insoluble par les insuffisances de la théorie politique de Kant qui ne rendent pas suffisamment compte du pouvoir d'émancipation de la raison publique et des structures institutionnelles mettant en place des garde-fous capables de contenir le pouvoir souverain, c'est-à-dire, en bref, les mécanismes auto-régulateurs de la démocratie constitutionnelle¹⁶.

En définitive, Kant tombe à plein pied dans le piège de Hobbes sur le plan de la constitution civile, ce que l'analyse de G. Negretto passe sous silence. En dépit du républicanisme fondamental qui imprègne la philosophie politique de Kant, des relents d'autoritarisme caractérisent sa conception de l'État. Vu sous cet angle, Kant se situe à mi-chemin entre l'absolutisme de Hobbes et le contractualisme de Rousseau. Si l'Idée du contrat originaire constitue le principe normatif du républicanisme, déterminant « *la pierre de touche de la légitimité de toute loi publique* »¹⁷, il ne faut cependant pas perdre de vue que c'est en vertu du statut simplement régulateur de l'idée du contrat originaire que Kant proscrit toute interprétation *historique* du contrat social, et se défend de le considérer comme un « *fait* ». « *Le contrat social est la règle et non pas l'origine de la constitution de l'État; il n'est pas le principe de sa fondation, mais celui de son administration...* »¹⁸ Kant n'entend jamais par le concept a priori du contrat originaire une réalité empirique limitant *de facto* la législation du souverain, appelée à se traduire par le consentement *factuel* du peuple. Car il n'existe pas une telle adéquation absolue entre la conception *critique* du contrat originaire et l'État historique dans l'esprit de Kant. La sphère normative des principes a priori du droit est distinguée, en vertu de sa nature idéale, des conditions empiriques du pouvoir politique.

De plus, le concept du contrat originaire n'est pas exclusivement défini par l'acceptation large et commune de la constitution républicaine idéale. Dans une certaine

¹⁵ Voir Kant, *Réfl.* 7953. Ak. XIX, 563 [traduction française de L. Guillermit]; *Idée d'une histoire universelle*, Ak. VIII, 23.

¹⁶ Par exemple, K.R. Westphal relève de façon percutante la fonction minimale de la compétence judiciaire dans la pensée politique de Kant, n'étant jamais envisagée comme un tribunal arbitral lors des conflits entre les pouvoirs législatif et exécutif quant à l'interprétation légitime des lois et des décrets. Ce qui l'empêche évidemment de reconnaître dans la cour constitutionnelle, le tiers arbitre manquant entre le peuple et le chef de l'État. Cf. K.R. Westphal, « Kant on the State, Law, and Obedience to Authority in the Alleged 'Anti-Revolutionary' Writings », *Journal of Philosophical Research*, vol. XVII, 1992, p.410.

¹⁷ Kant, *Théorie et pratique*, Ak.VIII, 304-305.

¹⁸ Kant, *Réfl.* 7734, Ak.XVIII ou XIX, 503 [traduction française de L. Guillermit].

mesure, la position kantienne face au droit de rébellion fait plus de sens dès lors que l'on assimile le concept du contrat originaire au sens plus restrictif, mais plus fondamental, du postulat du droit public. Pour rendre justice à la cohérence de la philosophie pratique de Kant, il importe de signaler que la condamnation du droit de résistance n'équivaut pas à l'acceptation résignée de la prépotence de l'État, mais relève d'un argument moral au fondement de la doctrine kantienne des droits de l'homme. En effet, le premier droit de tous les hommes est la citoyenneté, consistant au fait de posséder une personnalité juridique les habilitant à posséder des droits positifs, ce en quoi le postulat du droit public (exhortant les individus à quitter l'état de nature pour entrer dans un schème de justice distributive) relève de l'impératif catégorique. C'est en ce sens qu'il vaut mieux tolérer une constitution imparfaite plutôt que de sombrer dans l'anarchie, c'est-à-dire dans un vide juridique, de même qu'il vaut mieux, aux yeux de Kant, sacrifier des libertés civiles plutôt que de renoncer à toute personnalité juridique. L'on voit par là que l'idée du contrat originaire recoupe ainsi le sens fondamental de l'institution originaire de la communauté juridique entre les hommes, autrement dit de l'*Idée a priori d'une constitution civile en général*. Pour Kant, c'est le postulat du droit public lui-même qui est *irrévocable* et *irrésistible*, de sorte qu'une fois sorti de l'état de nature, on ne doit jamais y revenir. Suivant cette ligne d'argumentation, l'autorité irrésistible de l'État devient en quelque sorte une condition nécessaire du progrès moral et politique, d'où la condamnation a priori de toutes les révolutions. Dès lors, Kant sera aux prises avec la tâche périlleuse de justifier la légalité de l'État à n'importe quel prix, et certes au prix des droits civils et de la légitimité politique.

Au terme de cette analyse de la genèse empirique de la société civile et de la conception de l'autorité étatique qui la soutient chez Kant, il nous est plus facile d'apprécier l'apport réellement original du droit cosmopolitique dans sa pensée politique. Pour Kant, la constitution de la société civile, c'est-à-dire l'institution de l'État, représente un schéma de coopération sociale nécessaire a priori permettant aux individus d'acquérir une personnalité juridique et de protéger leurs appropriations par des droits positifs dans le cadre public, légal de la justice distributive¹⁹. Cet argument purement formel n'exclut certainement pas la possibilité d'élargir le cadre légal de justice distributive à un schéma

¹⁹ Voir J. Waldron qui articule ce point de façon particulièrement claire et concise dans: "Special Ties and Natural Duties", *Philosophy & Public Affairs*, vol.22, n°1, hiver 1993, p.14-15.

multinational ou mondial de coopération sociale (en quoi réside, précisément, la finalité du cosmopolitisme kantien), mais il appert qu'un tel élargissement ne repose pas sur la même justification puisque la division du monde en États séparés garantit en soi un cadre public de justice distributive pour tous les individus et que par conséquent, la réalisation de l'ordre cosmopolitique ne peut s'appuyer sur une analogie parfaitement symétrique du droit de contrainte que les individus, dans le pur état de nature, peuvent exercer les uns sur les autres en vertu du postulat du droit public (contrairement aux États)²⁰. C'est pourquoi le postulat du droit public interétatique n'est pas pensé dans les termes de l'analogie domestique, mais consiste plutôt en une extension originale de la doctrine juridique de Kant dans la sphère internationale en fonction de sa nature distincte et qui, de façon étonnante, envisage la genèse d'un cadre légal commun autrement que par le schéma hobbesien, c'est-à-dire sans compter sur un monopole de force.

Etant donné qu'aucun droit de contrainte ne peut s'exercer contre les États récalcitrants et par suite leur imposer par la force la nécessité d'un ordre juridique mondial, il nous semble suffisamment démontré qu'il n'existe aucun devoir de soumission de leur part à l'égard d'un État mondial. Si la réalisation d'une *République universelle* ne semble plus souhaitable pour Kant, au tournant de 1795, le projet innovateur d'une alliance *fédérative* de républiques vise, du moins en son Idée, de comprendre éventuellement tous les États. Dès lors, Kant conçoit clairement que l'institution d'un ordre juridique international ne dépend pas d'une autorité supranationale, ni d'une structure verticale de pouvoir, mais d'un « *congrès permanent des États, auquel il est permis à chaque État voisin de se joindre. [...] Par le mot de congrès on n'entend ici qu'une union arbitraire et en tout temps révocable de différents États* »²¹. Le caractère *révocable* du congrès indique sans aucun doute qu'il s'agit d'une convention mutuelle *libre*, reposant sur l'adhésion purement *volontaire* des États (la lucidité politique de Kant saisissait très bien la nécessité d'un consensus entre les États, sans lequel aucune stabilité ne saurait perdurer dans l'ordre mondial). Dans la mesure où l'égalité horizontale des États dans leurs rapports mutuels se démarque radicalement de la structure verticale de la société civile, la conception kantienne du droit cosmopolitique comporte une dimension nouvelle car elle repose, en dernière

²⁰ Lire à ce sujet l'article éclairant de P. Laberge, « L'application du principe '*exeundum e statu naturali*' aux relations interétatiques », Actes du congrès kantien de Memphis, 1995.

²¹ Kant, *Doctrine du droit*, Ak. VI, 351.

analyse, sur l'idée d'un *contractualisme intégral* en relations internationales. Par contractualisme intégral, l'on désigne non seulement la dimension normative du contrat social en tant qu'idée régulatrice, mais bien la réalisation empirique d'un consensus traduit dans les faits. À cet égard, nous souscrivons entièrement à l'interprétation de G. Negretto qui nous exhorte à explorer davantage le potentiel conceptuel du paradigme kantien en éthique internationale qui s'affranchit du piège de Hobbes, non seulement en regard du dogme réaliste de l'équilibre des forces, mais également en regard de l'idéal superétatiste. D'une certaine façon, le cosmopolitisme kantien nous conduit aussi au-delà du modèle de sécurité collective (qui implique inéluctablement la concentration du pouvoir exécutif en une seule instance supranationale)²². C'est à ce titre que l'apport profondément original de Kant s'avère déterminant dans l'élaboration contemporaine du paradigme cosmopolitique.

Mais avant de conclure notre analyse du cosmopolitisme kantien, il y a lieu d'examiner de plus près une série d'arguments substantiels, relevant d'un autre ordre de considérations, qui nous permettent de mieux comprendre pourquoi Kant rejette l'idéal superétatiste en raison de la justification normative de la séparation des États. Il est incontestablement significatif que l'idéal cosmopolitique de Kant se dissocie radicalement d'un gouvernement mondial en vertu de la pertinence morale qu'il reconnaît à l'existence des États séparés. L'union confédérative ne représente pas une concession négative au nom du réalisme politique mais bien plutôt une prescription normative dans l'ordre interétatique. Le péril d'un despotisme mondial signifie à la fois le danger de subjuguier toute liberté civile et politique²³ et le risque d'un impérialisme culturel homogénéisant toute forme de vie sociale et d'existence humaine²⁴. C'est en regard de la liberté fondamentale de tout

²² « *Between the maintenance of a balance-of-power system and the creation of a world-state, the contemporary concept of collective security stands in an uncertain point. Collective security clearly denies the use of war as an instrument of international policy, but it does not offer a better solution than the gradual evolution toward an international military force in the hands of an executive international body. Realists and federalists are both correct in their critique of collective security: there is a contradiction between the existence of a multistate system and the requirement of an international authority capable of imposing collective security measures by force.* » G. Negretto, art. cit., p.521.

²³ En effet, l'existence d'un monde d'États séparés comporte au moins la possibilité théorique pour les individus de pouvoir fuir un gouvernement totalitaire, tandis que l'hypothèse d'un gouvernement mondial exclut a priori tout droit d'exit. Il est à remarquer que la conception kantienne du droit cosmopolitique à l'hospitalité, même s'il se limite *stricto sensu* à un droit de visite, peut aménager un droit d'asile politique dans le contexte du système des États.

²⁴ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ak.VIII, 367.

individu de poursuivre sa propre conception du bien que la séparation des associations politiques en de multiples communautés culturelles semble préférable à l'alternative d'un État mondial qui, étant donné les difficultés empiriques de gouverner sur une si vaste échelle et les tendances subséquentes de resserrer l'étau pour mieux asseoir son pouvoir, risque d'imposer une conception uniforme et exclusive des options culturelles et politiques de l'existence humaine. Suivant une perspective kantienne, le pluralisme culturel se présente d'abord comme un obstacle à la réalisation d'une constitution juridique cosmopolitique mais constitue ultimement le gage d'une délibération rationnelle légitime lorsqu'un tel consensus universel sur les principes fondamentaux sera conclu.

«La diversité des langues et des religions [...] entraîne, il est vrai, avec elle le penchant à des haines réciproques et des prétextes de guerre, mais conduit d'autre part, avec les progrès de la civilisation et le rapprochement graduel des hommes vers une harmonie plus grande dans les principes, et une entente dans un état de paix qui n'est point produit et garanti comme le précédent despotisme (sur la tombe de la liberté) par l'affaiblissement de toutes les forces, mais au contraire, par leur équilibre et leur émulation la plus vive.»²⁵

Par ailleurs, l'état du monde étant ainsi constitué, le réalisme politique de Kant ne questionne pas la division *de facto* des ressources naturelles en systèmes distincts de justice distributive découpés en territoires nationaux. Aucun argument n'exclut a priori la possibilité de critiquer et de corriger le partage inéquitable des ressources à un niveau transnational, mais en l'absence d'un schéma cosmopolitique de justice distributive, la condition empirique conforte (sans la fonder) la séparation des États chez Kant.

Il se trouve que ces systèmes distincts de justice distributive délimitent des enclaves culturelles, religieuses ou linguistiques. Cette considération est avant tout d'ordre anthropologique et ne permet pas d'assimiler l'argument formel de la nécessité des schémas de coopération sociale à l'existence des communautés naturelles préétablies. Autrement dit, le postulat du droit public désigne l'obligation d'instituer la communauté juridique rationnelle (*de jure*) et celle-ci n'est pas à confondre avec la communauté nationale empirique (*de facto*) - ce serait là commettre une adéquation abusive et réductrice, particulièrement fallacieuse concernant la méthodologie critique de Kant. La formation de l'État-nation comme tel est un phénomène contingent aux yeux de Kant. Cependant,

²⁵ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ak.VIII, 367.

l'observation empirique que les États regroupent en leur sein des communautés culturelles homogènes fournit a posteriori un bon argument pour défendre la séparation des États, même au sein d'un ordre cosmopolitique, si tant il est vrai que la diversité culturelle s'avère mieux protégée et peut mieux s'épanouir en de telles conditions. Cet argument anthropologique en faveur de la séparation des États présente une défense kantienne du pluralisme culturel au nom des fins de l'humanité. Sous l'angle téléologique du jugement réfléchissant que le philosophe est amené à porter sur le progrès de l'histoire, la diversité des expressions culturelles de l'existence humaine contribue au plein développement des dispositions naturelles de l'humanité, exprimant les diverses capacités de l'homme et lui permettant d'envisager et de se donner à lui-même, en tant qu'être libre et raisonnable, ses propres fins²⁶.

La pertinence philosophique de cette argumentation kantienne est d'une étonnante actualité, comme si Kant avait intuitivement anticipé le problème du pluralisme dont toute perspective cosmopolitique doit pouvoir rendre compte. Dans la foulée de l'œuvre magistrale de Rawls, quelques deux siècles plus tard, il nous semble évident qu'une théorie libérale cosmopolitique doit être en mesure de répondre aux préoccupations légitimes des communautariens. Cependant, si les considérations relatives au fait du pluralisme justifient la critique de l'idéal superétatiste, cela ne signifie pas *ipso facto* que la conception étatiste du droit international représente la seule alternative plausible et désirable en vue de protéger l'indépendance morale des communautés culturelles contre la menace d'un despotisme universel. Dans la mesure où le prochain chapitre sera entièrement consacré à l'analyse critique de l'interprétation rawlsienne du projet de paix kantien, nous laisserons cette question en suspens pour le moment, quoique les prochains développements auront pour effet de défricher le terrain et d'indiquer d'ores et déjà vers quelle direction une perspective cosmopolitique doit se tourner.

II. La critique de l'idéal superétatiste d'un point de vue pragmatique

Suite à la conception kantienne du rôle positif et de la justification normative de la séparation des États dans un ordre cosmopolitique, une autre série d'arguments discrédite

²⁶ Kant, *Critique de la faculté de juger*, §83, Ak. V, 430-434.

l'hypothèse du gouvernement mondial dans le contexte des débats contemporains à ce sujet. Dans cette prochaine section, il y aura lieu de critiquer l'utopie superétatiste en fonction du critère de plausibilité auquel une approche pragmatique en éthique internationale doit se conformer.

D'aucuns prétendent que dans le contexte des réformes inéluctables, qui auront pour tâche d'adapter le droit international et les institutions politiques au gré du phénomène de globalisation, le projet normatif d'ensemble devrait viser la concentration des pouvoirs décisionnels en une structure globale unifiée, tandis que d'autres affirment au contraire qu'il n'est guère vraisemblable ni même souhaitable d'avaliser le projet d'un gouvernement mondial. On peut dénombrer au moins quatre positions ayant trait à cette question. Comme on sait, la position réaliste s'avère radicalement sceptique non seulement sur la base de considérations historiques et de prévisions extrapolées à partir d'elles, quant à la poursuite irréconciliable des intérêts égoïstes qui guident les comportements des États, mais également sur la base de prémisses épistémologiques qui prescrivent le scepticisme en tant que posture amoral et agnostique face aux relations internationales. Du point de vue des juristes et des politologues réalistes, l'hypothèse d'un gouvernement mondial capable de contenir la liberté naturelle irréductible des États relève d'une pure chimère métaphysique qui ne mystifie que les philosophes.

Mais il n'est pas vrai pour autant que tous les philosophes partagent un tel parti pris idéaliste. Le propos du prochain chapitre démontrera de façon plus explicite comment la position communautarienne, à laquelle Rawls concède beaucoup de terrain philosophique, s'engage de façon cohérente dans une perspective étatiste du droit international en revêtant le principe de souveraineté nationale (entendu comme le garant ultime de l'identité culturelle des peuples) d'une plus-value morale. C'est en vertu de ce postulat éthique, et non pas en raison du pessimisme réaliste, que Walzer prône la coexistence des États séparés en une « *communauté des communautés* », arguant dans la foulée des Aristote, Herder et Hegel qu'il en va de l'essence même de la vie politique que de se déployer dans un espace clos - historiquement, géographiquement et culturellement délimité - prenant forme, texture et substance à partir de cette matière brute et organique qui constitue la *Sittlichkeit* d'une communauté donnée²⁷.

²⁷ Michael Walzer, « The Moral Standing of States », *International Ethics*, C. R. Beitz (dir.), Princeton, Princeton University Press, 1985, pp.217-237.

Vu sous cet angle, l'institution d'un gouvernement mondial représente une menace perpétuelle et, à proprement parler, un crime de lèse-liberté contre l'identité culturelle des communautés distinctes. En effet, les risques de devoir constamment aplanir les différences pour résorber les tensions dues au pluralisme axiologique (comme au sein de certains États multinationaux contemporains), ou de nier la spécificité distincte de certaines minorités au nom du principe d'isonomie (tous étant égaux devant la loi selon une conception stricte du fédéralisme symétrique), ou encore d'imposer de façon plus ou moins coercitive une conception uniforme du bien (par le biais d'un impérialisme économique ou culturel), constituent le vice structurel endogène d'un tel système politique unifié à l'échelle mondiale. Il n'est pas besoin, par ailleurs, de spéculer sur les dangers hypothétiques d'un gouvernement mondial pour constater à partir d'exemples actuels l'ampleur des difficultés de gérer ordre et pluralisme au sein des structures politiques élargies. D'où le soupçon, apparemment fondé, que l'institution d'un État mondial est non seulement ingouvernable mais que pour gouverner, il devra être despotique.

Les positions réaliste et communautarienne désavouent à la fois la plausibilité et la légitimité d'implanter une superstructure mondiale dans un système, par nature, trop hétérogène pour la supporter. Au contraire, à l'autre bout du spectre, la position cosmopolitique ou *supranationaliste* ne récuse pas la possibilité de coordonner les rapports entre les États selon des normes éthiques qui présupposent et projettent des intérêts communs universels au-delà et en deçà des différends culturels et politiques. Cependant, au sein même du paradigme cosmopolitique, un clivage persiste au sujet des moyens à adopter. D'une part, un certain courant souscrit à l'idéal d'un gouvernement mondial, le moyen institutionnel étant ici assimilé à la fin elle-même, tandis que d'autre part, certains tenants d'une réforme progressive des relations internationales s'en dissocient pour deux raisons fondamentales²⁸. La première a trait au fait du pluralisme qu'une perspective cosmopolitique doit pouvoir intégrer dans ses modèles institutionnels. Sous cet angle, et suivant un point de vue kantien, le risque inhérent à l'existence d'un gouvernement mondial

²⁸ Le débat confrontant Kai Nielsen et Thomas W. Pogge à ce propos, vers la fin des années 1980, illustre de façon caractéristique l'opposition entre ces deux points de vue cosmopolitiques - quoiqu'il est important de signaler que K. Nielsen a, depuis lors, sensiblement changé de point de vue et soutient désormais le nationalisme cosmopolitique. Néanmoins, nous faisons implicitement référence à la position antérieure de Nielsen dans la mesure où elle nous offre une défense exemplaire de l'idéal superétatiste. Voir Kai Nielsen, « World Government, Security, and Global Justice » et Thomas Pogge, « Moral Progress », *Problems of International Justice*, Steven Luper-Foy (dir.), Westview Press, Boulder et Londres, 1988, pp.263-282; pp.283-304.

de conduire vers une uniformisation coercitive des conceptions culturelles du bien et de la justice rend cette hypothèse moins désirable que d'autres modèles institutionnels à même de concevoir un ordre cosmopolitique dans le contexte de la séparation des communautés politiques (que l'on doit promouvoir, par ailleurs, en vertu de la valeur intrinsèque du pluralisme et du principe d'autonomie). La seconde raison est résolument pragmatique. En effet, l'avènement d'un super État mondial qui pourrait se réaliser de façon pacifiste (dans la mesure où cette hypothèse doit se présenter comme une option *désirable*) s'avère plus ou moins *plausible*.

L'utopie superétatiste repose sur deux prémisses spéculatives excessives. Il faudrait d'abord admettre que 1°) les États renoncent à leur souveraineté de *plein gré*, et 2°) qu'ils cèdent leur liberté d'action sur la base de *mobiles moraux*. Or, contrairement à la première prémisses, il serait plus raisonnable d'admettre que l'institution d'un gouvernement mondial résulterait vraisemblablement d'une lutte de pouvoir et d'ambition entre des aspirants rivaux ou serait imposée par une puissance hégémonique de façon coercitive, soumettant les autres membres de la communauté internationale *contre leur gré*. De ce point de vue, il faut donner raison à la critique de T. Pogge, selon qui : « [...] *it is a minimal demand upon political ideal theory that it develops an ideal of a future world, of a world that is connectible to the status quo by a morally admissible route (one that does not pass through World War III, for example.* »²⁹ Un des soupçons les plus fréquemment émis par les critiques du superétatisme, depuis Rousseau contre l'abbé de Saint-Pierre jusqu'à Walzer et Pogge contre Nielsen, consiste à présumer que l'idéal d'un gouvernement mondial est une utopie si périlleuse qu'il en coûterait plus aux hommes de la réaliser que de se contenter du présent statu quo, même si ce dernier représente un état d'animosité généralisé entre les États³⁰. Pour illustrer l'esprit de ces critiques, il n'y a qu'à citer le jugement de Rousseau (toujours actuel dans ce contexte de discussion) contre le projet de l'abbé de Saint-Pierre : « *Admirons un si beau plan, mais consolons-nous de ne pas le voir exécuter; car cela ne*

²⁹ T. Pogge, « Moral Progress », op. cit., p.292.

³⁰ Tous les cosmopolites ne partagent pas ce point de vue, comme en attestent les propos de Nielsen affirmant que tout compte fait, même un gouvernement mondial imparfait serait un moindre mal préférable au présent statu quo qu'il assimile, à bon droit, à un état de nature où règnent l'inégalité la plus odieuse et la menace perpétuelle de guerre. « *In fact, I think as bad as it would be, even an authoritarian and oppressive world state, unless (as is highly unlikely) on a world scale it became like the Nazis, would still be the lesser evil to the evil of the world order we have now.* » K. Nielsen, « World Government, Security, and Global Justice », op. cit., p.278.

peut se faire que par des moyens violents et redoutables à l'humanité. On ne voit point de liges fédératives s'établir autrement que par des révolutions, et sur ce principe, qui de nous oserait dire si cette Ligue européenne est à désirer ou à craindre? Elle ferait peut-être plus de mal tout d'un coup qu'elle n'en préviendrait pour des siècles. »³¹

Or, l'histoire a donné tort à l'argument de Rousseau dans la mesure où la *Ligue européenne* s'est finalement constituée de manière consensuelle. Est-ce que cet exemple historique plaide en faveur de l'idéal superétatiste en invalidant une de ses principales critiques? Oui et non. Il n'est pas exclu de l'ordre des possibilités que les conjonctures historiques favorisent un jour la création d'un gouvernement mondial sans qu'il ne soit nécessaire d'user de la force pour convaincre les membres de la communauté internationale de s'y soumettre. Mais même si un tel état de choses pouvait se produire, il ne serait certainement pas le fruit de la seule force morale des motivations désintéressées et des idéaux régulateurs. De ce point de vue, la seconde prémisse de l'utopie superétatiste exige trop du caractère moral des acteurs politiques. Par contraste, une perspective cosmopolitique intelligemment pragmatique doit être en mesure d'incorporer, dans l'élaboration de ses modèles institutionnels, l'analyse des contingences historiques et des enjeux ponctuels qui peuvent orchestrer l'harmonisation naturelle des intérêts de tous en vue de réaliser des finalités éthiques.

Il serait certainement abusif de prétendre, par exemple, que l'Union européenne est née d'une genèse purement morale et d'une tradition culturelle foncièrement pacifiste. Au contraire, la constitution de l'Union européenne doit être expliquée à la lumière des deux guerres mondiales et des crises socio-économiques qui ont considérablement affaibli la position des pays européens dans l'arène internationale par rapport aux nouveaux titans de la fin du vingtième siècle, soit les États-Unis, le Japon, les dragons du sud-est et les acteurs non-étatiques que sont les multinationales et les grandes banques. L'écroulement du rideau de fer a certainement contribué à évacuer des tensions géopolitiques qui tenaient en otage le projet d'une Europe unie, mais la ratification du traité de Maastricht ne consolide pas tant une vision morale et cosmopolitique de l'identité européenne qu'une compréhension pragmatique de la coopération industrielle et de l'espace économique qui assure à la région

³¹ J.-J. Rousseau, « Jugement sur le projet de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre » dans *Oeuvres complètes*, T.III, Paris, Gallimard (Bibliothèque La Pléiade), 1964, pp.599-600.

européenne, considérée en bloc, une plus grande part du marché mondial dans le contexte d'une compétition tous azimuts. L'absence d'un agenda social rigoureux témoigne sans doute des priorités explicites de l'union européenne visant davantage une concertation efficace des politiques industrielles et des stratégies financières à l'ère de la globalisation. Néanmoins, ces motivations économiques ont permis d'envisager l'architecture institutionnelle d'une nouvelle sorte d'entité politique (dotée d'un parlement, d'une cour de justice, et d'une conception embryonnaire de la souveraineté partagée) offrant présentement un terrain fertile d'innovations sur le plan constitutionnel. De sorte qu'il n'est pas interdit d'entretenir quelques espoirs sur l'avenir d'une vision plus substantielle de l'Europe, impliquant des normes véritablement éthiques de coopération sociale.

L'exemple de l'union européenne sert ici à démontrer que l'amélioration des institutions politiques ne dépend pas nécessairement de la bonne volonté des hommes. Faisant écho à la lucidité politique de Kant, une bonne constitution est à la portée « *même d'un peuple de démons* »³², pourvu qu'il existe suffisamment de raisons prudentielles et d'intérêts convergents pour convaincre les hommes de l'*utilité* des idéaux régulateurs. Autrement dit, les finalités morales purement abstraites ne serviront à rien, du point de vue de la mobilisation effective des actions, si les conditions psychologiques et les structures politiques contextuelles ne peuvent offrir en retour aucune incitation concrète aux yeux des principaux acteurs. Mais par une étrange conversion de la rationalité instrumentale et des conjonctures historiques, l'amélioration des institutions aura pour effet, en dernière instance, de moraliser les acteurs sociaux, tandis que les idéaux régulateurs donneront sens et direction au progrès politique.

Cette référence implicite au mécanisme dialectique de l'histoire ou au *dessein de la Providence* selon Kant nous conduit à la jonction de sa philosophie politique et de son interprétation téléologique de l'histoire. L'imbrication complexe de ces deux niveaux de réflexion, afin de rendre compte de l'emploi légitime des idéaux régulateurs selon la nature et l'exercice distincts du jugement réfléchissant, sera analysée de façon plus approfondie au moment opportun³³. Mais il importe de signaler qu'une approche pragmatique en éthique

³² Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ak. VIII, 366.

³³ Dans le cadre de l'économie générale de notre argumentation, nous réservons ces éclaircissements pour plus tard en vue d'étayer des propos ultérieurs (chapitre IV) lorsqu'il s'agira de démontrer en quoi le phénomène de la globalisation entraîne un changement de paradigme en éthique internationale qui s'avère favorable, d'un point de vue historique, à l'avènement de la démocratie cosmopolitique.

internationale doit s'appuyer sur le critère de plausibilité historique au sens où une interprétation particulière de la compréhension kantienne de l'histoire nous permet de le concevoir. En toute probité intellectuelle, la distinction méthodologique entre la théorie idéale et la théorie non-idéale ne nous autorise pas, même au niveau de la recherche spéculative, à creuser un fossé incommensurable entre les domaines du désirable et du possible, a fortiori lorsqu'il s'agit de prescrire des actions dans le domaine du politique³⁴.

C'est pourquoi une perspective cosmopolitique pragmatique doit relever le défi (considérable) d'explicitier les conditions de possibilité de l'idéal régulateur. Loin d'évacuer la dimension normative de la théorie idéale, il s'agit plutôt de concilier ses visées avec nos jugements bien pesés et d'ajuster, en vertu du critère de plausibilité, les prétentions de la théorie en fonction des conditions socio-politiques contemporaines. L'enjeu théorique principal de cette thèse consiste à démontrer la plausibilité d'une théorie normative, vouée à la promotion d'une finalité cosmopolitique, en fonction des aspects essentiels qui caractérisent l'état actuel des relations internationales et des changements structurels qui annoncent les nouvelles règles du jeu de l'ordre mondial. Ce n'est pas à dire que les prescriptions normatives sont à la remorque des conditions empiriques et que la théorie n'est que le reflet du réel, car il nous apparaît clair que le domaine des idées constitue non seulement un point de vue réflexif sur la réalité, mais un véritable moteur de changement dans le processus historique. En ce sens, l'affirmation hégélienne selon laquelle « ce qui est, est rationnel » occulte le fait que dans la nature du politique, deux ordres de rationalité se juxtaposent, quoique de manière plutôt conflictuelle, l'une émanant de la raison instrumentale (ou de la prudence technique) et l'autre de la raison pratique au sens kantien du terme. Cependant, une théorie normative qui prescrit des fins idéales doit également prendre en considération la rationalité autonome de la réalité politique et se greffer à son mouvement. De sorte que parmi les conditions de possibilité de l'idéal cosmopolitique, il doit exister des mécanismes structurels propres aux circonstances empiriques ou historiques qui puissent, de façon *indépendante* selon une logique autonome, orienter les phénomènes

³⁴ Nous faisons allusion à une affirmation surprenante de Nielsen (dans le contexte précis de son argumentation) : « [Ideal theory] does not ask how we get from here to there but asks what it is, ideally and generally, we would like to see achieved, forgetting, for the moment, about how we would achieve it [...] as if we were gods, all wise, all good, all powerful, and could just bring it about like that [...] » K. Nielsen, op. cit., p.270.

politiques vers des fins morales convergentes - en quoi consiste une des caractéristiques conceptuelles du critère de plausibilité.

De nombreuses raisons, sur lesquelles nous reviendrons, prêtent à croire que le phénomène de globalisation est porteur d'un « changement de paradigme » en relations internationales qui nous permet d'envisager aujourd'hui ce qui était impensable à l'époque de Kant, et même inconcevable il y a à peine quelques décennies, c'est-à-dire le projet de la démocratie cosmopolitique. Mais un tel projet n'avalise pas nécessairement l'idéal superétatiste. Ce n'est pas simplement en raison de son aspect utopique qu'il faut rejeter cette voie, mais bien plutôt en vertu d'arguments substantiels qui orientent la dimension normative du projet cosmopolitique vers d'autres avenues. En effet, dans la mesure où les changements de paradigmes, évoluant au gré des conjonctures historiques, déterminent en retour les paramètres théoriques et l'ensemble de nos jugements réfléchis, le phénomène de globalisation porte un nouvel éclairage sur la conception étatiste du droit international et sur la notion même de la souveraineté nationale. L'intérêt philosophique de notre perspective cosmopolitique consiste précisément à s'affranchir du postulat de la souveraineté nationale, en cette époque d'États multinationaux et de mondialisation, en vue d'explorer la notion de souveraineté partagée (aussi bien sur le plan interne qu'au niveau international). Il est important de souligner, toutefois, que le désaveu du superétatisme n'abonde pas dans le sens d'une position anarchiste, car il faut reconnaître d'emblée la justification normative de l'existence des États souverains, mais il s'agit incontestablement de réfuter l'idée que la solution enviable au problème de l'anarchie internationale se trouve dans l'extension du concept de l'État à l'échelle mondiale.

III. La critique du *modus vivendi* d'un point de vue réaliste

La quatrième position au sujet de l'hypothèse du gouvernement mondial représente donc un point de vue cosmopolitique *pragmatique*, qui ne peut être assimilé ni au réalisme ou au communautarisme, ni à l'utopie superétatiste. Cette position, dont on peut retracer la genèse dans les écrits politiques de Kant, a été soutenue par Thomas Pogge (dans le contexte du débat l'opposant à Nielsen). L'attrait particulier de l'argumentation de Pogge consiste à invoquer des arguments réalistes à la fois pour rejeter l'idée d'un super État et pour défendre le caractère plausible d'une vision alternative du projet cosmopolitique. Si

l'utopie du gouvernement mondial est à rejeter en raison de son caractère invraisemblable (les États ne se plieront pas de façon consentante à une instance supranationale), il n'en demeure pas moins que le présent statu quo entre les États se réduit à un simple *modus vivendi* qui comporte un vice structurel fondamental et reflète l'échec du réalisme politique. Face au problème de la coopération internationale, la position réaliste nous conduit inévitablement à une impasse dans la mesure où le système des États, qui structure présentement leurs relations réciproques, nous emprisonne dans le dilemme du prisonnier. En l'absence d'un consensus international sur un ensemble de valeurs fondamentales communes qui limiterait la liberté d'action des États, ceux-ci sont livrés à une compétition féroce pour la survie. De sorte que la méfiance mutuelle est prescrite en tant que règle élémentaire de la prudence politique et justifie l'égoïsme rationnel qui voit à la protection des intérêts nationaux de chaque État, coupant court à toute forme de coopération qui pourrait causer préjudice à une des parties si l'autre se dérobaient de ses engagements³⁵

Mais l'argument de Pogge consiste précisément à nous convaincre, à l'aide d'une démonstration négative, qu'il faut substituer un nouveau schème de comportements pour remédier aux failles du présent *modus vivendi* parce que le système actuel s'engage dans un cercle vicieux qui nuit à l'émancipation véritable des intérêts nationaux des États. En effet, dans un tel contexte d'insécurité et d'instabilité régi par la logique de l'équilibre des forces, toutes les énergies des États sont canalisées en vue d'assurer leur pouvoir de négociation (politique, économique et militaire) dans l'arène internationale. Cependant, les États faibles sont à la merci de la loi du plus fort et nul n'est véritablement à l'abri des transferts de pouvoir qui peuvent perturber l'équilibre des forces à son désavantage. Si le présent *modus vivendi* représente un fragile compromis minimisant les risques de guerre totale, il s'avère être néanmoins un état latent de guerres qui perpétue l'injustice et l'inégalité³⁶.

De plus, un tel système est par nature amoral puisque selon la raison prudentielle, ou autrement dit selon un calcul conséquentialiste des coûts et bénéfices, aucun État ne saurait mettre en péril son impératif de survie au nom d'un progrès moral au niveau international, a fortiori si aucun d'eux ne sait si les autres seront prêts à encourir les mêmes

³⁵ C'est pourquoi le concept de sécurité collective, s'il se limite à un simple pacte de non-agression nécessairement accompagné d'une réserve mentale de la part de tous les joueurs dans un tel contexte d'incertitude, s'avère fondamentalement conditionné par la psychologie et la dynamique de l'équilibre des forces.

³⁶ T. Pogge, « Moral Progress », op.cit., p.288.

risques et à payer le même prix. Un tel vice structurel explique, par exemple, l'ampleur des difficultés de mener à terme un plan concerté de désarmement (car ce qu'il en coûte présentement aux États d'investir autant de ressources dans leur défense militaire, au détriment de programmes sociaux, ne pèse rien dans la balance par rapport au risque incommensurable de prêter le flanc à l'ennemi potentiel). Parce que le *modus vivendi* actuel repose sur l'impératif de survie, tous les États ont donc intérêt à démontrer la puissance de leur autorité souveraine en vue d'accroître ou de garantir leur pouvoir de négociation dans leurs rapports mutuels. Mais ceci a pour conséquence perverse de paralyser toute volonté morale au sein même des régimes domestiques, puisque la reconnaissance et la mesure de la souveraineté externe dépendent en grande partie de la stabilité de la souveraineté interne. Dans les cas fréquents où le progrès moral d'une constitution interne risque d'affaiblir l'emprise de l'autorité étatique, et par suite d'affecter la position de force de l'État dans l'arène internationale, l'évolution des droits civils et des institutions domestiques est également tenue en otage par les préceptes prudentiels du présent système. Aux dires de T. Pogge, à qui nous donnons raison ici :

« Even if the parties to a modus vivendi have deep and sincere value commitments, it is likely that their values will not have a significant impact upon their (external) conduct - that is, their values will not figure prominently in their decisions about compliance or in their efforts to shape the terms of the scheme. Given that each participants cares primarily for its relative position, the terms of a modus vivendi will essentially reflect a dynamic bargaining equilibrium that is based upon the participants' power and strategic interests and is largely independant of what the participants' particular values may be. The inconstant terms of a modus vivendi are likely (at least over time) to violate any ethical conception - except possibly a belief in 'the right of the stronger'. »³⁷

En dernière analyse, le *modus vivendi* fondé sur la logique de l'équilibre des forces ne répond pas aux attentes de sécurité et de stabilité internationales. Pour Pogge, l'explicitation des limites du réalisme constitue une défense négative militant en faveur d'un schéma structurel alternatif en relations internationales. Ayant réfuté la plausibilité de l'idéal superétatiste, la thèse positive de Pogge repose sur l'acceptation lucide d'un pluralisme irréductible, culturel et politique, dans l'ordre mondial plaidant en faveur d'un schéma institutionnel qui promeut et protège un système d'États distincts poursuivant

³⁷ T. Pogge, « Moral Progress », op. cit., p.289.

chacun librement leur propre conception du bien sans être constamment entravés par le soupçon réciproque de malveillance. Il va sans dire que dans un tel contexte de diversité institutionnalisée, le principe de tolérance face au fait du pluralisme constitue une des vertus cardinales du libéralisme cosmopolitique. Cela étant posé, Pogge affirme qu'une réforme du système des États doit passer par l'institution d'un forum public de dialogue entre juristes et philosophes en vue de dégager un ensemble de valeurs morales communes au fondement du droit international - par analogie avec les États bien ordonnés qui fonctionnent sur la base d'une constitution démocratique, enchâssant le fondement éthique du contrat social, sans nécessiter pour autant un appareil étatique plus lourd pour assurer la cohésion³⁸.

L'attrait majeur de la proposition de Pogge consiste à présenter deux arguments réalistes à la défense d'un ordre international pluraliste. La peur de l'annihilation politique étant ainsi considérablement tempérée, de l'avis de Pogge, un tel schéma institutionnel permet l'émancipation réelle des intérêts nationaux de chaque État en éliminant, à la source, les tensions principales à l'origine de nombreux conflits armés. L'argument de *sécurité* fait donc appel à l'intérêt bien compris de tous les États, peu importe par ailleurs leurs différents idéologiques ou religieux :

*« Widespread acceptance of the idea of international pluralism would make possible a world in which certain value clusters, with their coordinate national forms of regime, are **morally** accepted and permanently protected against violent extinction. [...] The realist argument for accepting international pluralism has then, at bottom, a moral character; it appeals to those who reject the option of fighting it out and are concerned about the long-term danger of global war. The realist argument appeals to those who prefer to revise their vision of a just global order to the point where it can be implemented, rather than insist on an 'ideal' vision that will exist only on paper in a world pervaded by violence and injustice. In the realist argument, it is then **for the sake of our values themselves** that we should modify these values in the direction of greater tolerance. »³⁹*

³⁸ « My central hypotheses are (1) that current international relations are in essence a *modus vivendi* and (2) that the crucial reason why international institutions are so much less successful than are the institutions of well-governed national societies is that the latter enshrine shared values (not that they include more central government). These two hypotheses suggest the program: through international ethical dialogue to initiate institutional reforms toward a world order that reflects some shared ultimate values. » T. Pogge, « Moral Progress », op. cit., p.287.

³⁹ Pogge, « Moral Progress », op. cit., p.293.

Le second argument réaliste que nous propose Pogge souligne le caractère *plausible* d'une telle vision cosmopolitique, se portant garant en quelque sorte de la *stabilité* politique d'un tel ordre. Car contrairement à l'idéal superétatiste, le projet d'une société internationale pluraliste n'exige pas l'adhésion à une conception uniforme de la justice mondiale (qui serait vraisemblablement imposée de manière plus ou moins coercitive et provoquerait de nombreuses dissensions). Dès lors, on peut plus facilement concevoir un consensus possible entre les positions réaliste, communautarienne et cosmopolitique qui pourront s'entendre en dernière instance (malgré la divergence initiale de leurs points de vue philosophiques), sur la base d'une multitude de bonnes raisons (alors même qu'elles seraient tout à fait différentes), pour avaliser le principe de tolérance mutuelle dans un système d'États séparés. Par conséquent, non seulement la vision d'une société internationale pluraliste paraît plus plausible que l'utopie superétatiste, mais si un tel ordre mondial se réalisait effectivement, il serait vraisemblablement plus stable que l'équilibre précaire et inconstant du présent *modus vivendi*.

Mais ce qu'il faut retenir de la confrontation opposant les deux interprétations de l'idéal cosmopolitique, c'est que le projet de Pogge tient compte du critère de plausibilité dès le point de départ (tandis que l'idéal superétatiste nous enjoint de se projeter d'emblée au niveau de la théorie idéale sans aucun égard à la réalité empirique). Ce qui a pour conséquence d'orienter le modèle institutionnel de la démocratie cosmopolitique en fonction des caractéristiques structurelles du présent système. Partageant une certaine similitude avec l'approche kantienne, l'intérêt de son argumentation consiste à mettre en lumière un processus dialectique par lequel l'argument de sécurité vient à coïncider avec la justification éthique d'un système pluraliste, faisant appel à l'intérêt prudentiel des États en vue de modifier leurs comportements indépendamment de la raison morale, qui aura néanmoins pour effet de réaliser des finalités normatives. Une approche pragmatique en éthique internationale doit donc se conformer aux deux dimensions du critère de plausibilité que nous avons tenté de dégager soit, premièrement, l'idée que les modèles théoriques doivent être mesurés en fonction d'un *test institutionnel*, en tant que norme minimale de validité, consistant à éprouver le caractère plausible des mondes futurs possibles en fonction des conditions politiques et institutionnelles de la réalité non-idéale. Deuxièmement, le critère de plausibilité doit également rendre compte des conjonctures historiques favorables (ou non) qui nous rapprochent (ou nous éloignent) des approximations empiriques des idéaux régulateurs.

En conclusion, les développements de ce chapitre ont cherché à mettre en place trois idées centrales. Premièrement, la contribution profondément originale du projet de paix kantien nous permet d'envisager l'avènement de la communauté cosmopolitique sans passer par l'institution d'un gouvernement mondial. Deuxièmement, une approche résolument pragmatique en éthique internationale doit critiquer l'utopie superétatiste en vertu du critère de plausibilité (entendu au sens de la plausibilité des idéaux régulateurs mesurée à l'aune des conjonctures historiques favorables). Troisièmement, suivant le critère de plausibilité (entendu au sens de la plausibilité des modèles institutionnels mesurée à l'aune des structures politiques existantes) une alternative cosmopolitique, telle que soutenue par Pogge, peut être élaborée en fonction des caractéristiques actuelles d'un système pluraliste d'États séparés⁴⁰.

Il nous reste cependant à explorer une autre interprétation de l'héritage kantien en éthique internationale, se dissociant également de l'idéal superétatiste en vertu du fait du pluralisme et au nom du principe de tolérance qui justifient la division des États. Le prochain chapitre sera entièrement consacré à l'analyse critique de la conception rawlsienne du droit des peuples. Mais il s'agira pour nous de démontrer pour quelles raisons une perspective cosmopolitique libérale et d'obédience kantienne doit également se démarquer des positions de Rawls.

⁴⁰ Ainsi, tout le propos de ce chapitre va à l'encontre d'une certaine interprétation sclérosée de la perspective cosmopolitique telle que soutenue par D. Bienen, V. Rittberger, W. Wagner : « *If individuals are indeed the subjects of democracy and if human rights do render political borders meaningless, then the representation of states at the United Nations cannot be justified from a cosmopolitan point of departure. [...] As Kant did two hundred years ago, today's cosmopolitans suffer from their inability to justify why states should continue to be important actors in international affairs and thus remain represented at the United Nations.* » Bienen et co., « Democracy in the United Nations System: Cosmopolitan and Communitarian Principles », *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, D. Archibugi, D. Held, M. Köhler (dir.), Oxford, Polity Press, 1998, p.300.

Chapitre III

Critique de la théorie rawlsienne du droit des peuples d'un point de vue cosmopolitique

Il va sans dire que l'œuvre magistrale de Rawls est profondément constitutive de la philosophie politique contemporaine, mais il faut souligner que dans le champ spécifique de l'éthique internationale, sa contribution est également incontournable à plusieurs titres. Dès la parution de *A Theory of Justice*¹ en 1971, un lecteur attentif était en mesure de déceler l'extraordinaire potentiel conceptuel du libéralisme rawlsien dans le domaine des relations internationales. Les quelques réflexions de Rawls à ce sujet, consignées dans le paragraphe 58, pointaient déjà en cette direction, quoiqu'il ait lui-même laissé ce volet en suspens pendant une vingtaine d'années. Dans sa plus récente monographie, *The Law of Peoples*², qui constituera sans doute (malheureusement) le dernier ouvrage de l'auteur, Rawls nous présente une version remaniée plus approfondie de la première ébauche de sa théorie de la justice internationale qui fut présentée dans le cadre des *Oxford Amnesty Lectures*³ en 1993.

En un certain sens, l'émergence de ce que nous pouvons appeler un *modèle rawlsien* en éthique internationale, est le fait de ses commentateurs tels que Barry, Beitz, Teson et Pogge qui, par le biais d'une reconstruction originale de certaines idées rawlsiennes dans leurs interprétations critiques, ont dégagé la portée potentielle de la méthode constructiviste et de la position originale, de l'individualisme normatif et du principe de justice distributive dans la sphère internationale. Il est indubitablement significatif de relever que le modèle rawlsien a été d'emblée exploité dans le cadre d'un paradigme cosmopolitique de source kantienne (puisque'il s'agissait, pour ces libéraux cosmopolites, de démontrer la pertinence

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1971.

² J. Rawls, *The Law of Peoples. With the « Idea of Public Reason Revisited »*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1999.

³ J. Rawls, "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, 20, automne 1993 (version tirée de *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, S. Shute, S. Hurley (dir.), Basic Books, 1993). Il faut également signaler le très intéressant article de Rawls consacré au *jus in bello* à l'occasion du cinquantième anniversaire du bombardement de Hiroshima, « 50 Years After Hiroshima », *Dissent*, vol.42, n°3, été 1995, pp.323-327. Par souci de clarté, nous désignerons désormais la version de 1993 par *Amnesty Lecture*, afin de la distinguer de l'ouvrage principal que nous commenterons, *The Law of Peoples* (1999). Cela dit, notre appareil critique repose en partie sur la littérature secondaire, toujours pertinente à l'égard du plus récent ouvrage, qui concerne la version initiale des *Amnesty Lectures*.

et la possibilité d'étendre la théorie rawlsienne de la justice au-delà de la sphère domestique en vue d'élaborer l'idéal régulateur d'un ordre supranational). Ceci nous aide à mieux comprendre pourquoi les écrits ultérieurs de Rawls à ce sujet ont été reçus de façon particulièrement critique et ont été principalement commentés par des libéraux cosmopolitiques fort déçus dans leurs attentes.

En effet, au grand désarroi de nombreux lecteurs, Rawls abandonne, dans le cadre de sa théorie de la justice internationale, les deux principes fondamentalement constitutifs de sa conception de la démocratie libérale, soit l'individualisme normatif et le principe de différence. Bien que nous aurons à expliciter l'argumentation complexe que Rawls déploie en vue d'étayer ses positions, signalons rapidement que sa compréhension du droit des peuples est de part en part déterminée par les remaniements conceptuels qui caractérisent le *second Rawls* au tournant de *Political Liberalism*⁴, paru durant la même année que les *Amnesty Lectures* (1993). Comme on sait, les débats entre libéraux et communautariens ont laissé une empreinte indélébile dans la pensée politique de Rawls. Dans la foulée des nouvelles articulations philosophiques qui caractérisent *Political Liberalism*, la prise en compte véritablement lucide du problème du pluralisme axiologique oriente la construction rawlsienne du droit des peuples, en quoi consiste, par ailleurs l'apport majeur de Rawls en éthique internationale. Mais la reconnaissance d'un pluralisme irréductible détermine, à ses yeux, les limites de l'universalisme moral et correspond à une dissolution substantielle des principes normatifs du libéralisme politique. Or, il est à se demander si le sacrifice de l'individualisme normatif et l'abandon du principe de justice distributive à l'échelle internationale sont suffisamment justifiés sur le plan philosophique ou s'ils ne représentent pas plutôt une concession excessive en vue d'accommoder certaines critiques communautariennes aussi légitimes soient-elles⁵.

⁴ J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, (1993) 1996 (édition citée).

⁵ Telles que brillamment formulées par les Taylor, MacIntyre, Sandel et Walzer. À l'instar de C. Beitz, il faut reconnaître l'importance philosophique du communautarisme et une perspective cosmopolitique plausible doit effectivement tenter d'en rendre compte. «*It is important not to misunderstand the communitarian position. It does not celebrate a vulgar, mindless patriotism or endorse an unthinking acceptance of prevailing patterns of moral belief in a community. [...] Nor is the view equivalent to what has sometimes been called the principle of national egoism or raison d'État. [...] Particularism of the sort I have described is neither obtuse nor complacent.*», C. Beitz, "Sovereignty and Morality in International Affairs", *Political Theory Today*, D. Held (ed.), Stanford University Press, Stanford, 1991, p.251-252. Néanmoins, d'un point de vue cosmopolitique, il appert crucial de tempérer la tendance naturelle (mais non pas logiquement nécessaire) du communautarisme à surinvestir la signification morale de l'État et de la partialité nationale.

Dans le cadre de ce chapitre, nous tenterons de démontrer que l'interprétation rawlsienne du *foedus pacificum* reflète l'ambivalence caractéristique de l'héritage kantien, donnant lieu soit à une conception étatiste, soit à une vision cosmopolitique originale de l'ordre international. En ce qui concerne Rawls, celui-ci invoque le legs de Kant pour critiquer, avec raison, l'idéal superétatiste et pour soutenir, à bon droit, l'indépendance morale des peuples en regard de la diversité culturelle des conceptions du bien contre l'imposition coercitive d'une vision hégémonique du libéralisme occidental.

« The basic idea is to follow Kant's lead as sketched by him in Perpetual Peace (1795). I interpret this idea to mean that we are to begin with the social contract idea of the liberal political conception of a constitutionally democratic regime and then extend it by introducing a second original position at the second level, so to speak, in which the representatives of liberal peoples make an agreement with other liberal peoples [...] and again later with nonliberal though decent peoples. [...] Here I follow Kant's lead in Perpetual Peace (1795) in thinking that a world government – by which I mean a unified political regime with the legal powers normally exercised by central governments – would either be a global despotism or else would rule over a fragile empire torn by frequent civil strife as various regions and peoples tried to gain their political freedom and autonomy. »⁶

Mais contrairement aux théoriciens contemporains de la démocratie cosmopolitique, qui cherchent à adapter le système des États en fonction d'une conception cosmopolitique des droits individuels fondamentaux dans le cadre d'une théorie de la souveraineté partagée entre diverses instances, supranationale, régionale, nationale et locale, Rawls avalise une compréhension traditionnelle des attributs de la souveraineté nationale qui a pour effet de conférer une préséance indue aux droits des États sur les droits des hommes. Ce dénouement philosophique est dû au fait que Rawls renonce à l'individualisme normatif au profit d'une interprétation discutable des droits collectifs inhérents au statut moral des peuples, assimilé au statut moral des États nationaux. Or, d'un point de vue éthique, l'essentiel de notre thèse consiste à affirmer que l'universalisme moral kantien auquel se conforme une certaine interprétation libérale de l'individualisme normatif, selon laquelle la personne humaine doit être considérée comme l'unité fondamentale des multiples formes de coexistence politique, justifie l'extension des obligations mutuelles entre les hommes, les peuples et les États en vue d'instituer un ordre cosmopolitique juste, c'est-à-dire

⁶ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.10 et p.36.

conforme au respect des droits fondamentaux. Suivant ces prémisses, la logique argumentative de cette analyse critique poursuit cette interrogation en guise de fil conducteur : en quoi la théorie rawlsienne du droit des gens peut-elle décevoir un libéral cosmopolite?

Ce présent chapitre sera divisé en sept sections. Après un bref survol de la théorie rawlsienne du droit des peuples (I), nous tenterons de dégager l'importance de sa contribution en éthique internationale eu égard à la nécessité de tempérer un certain triomphalisme libéral face au fait du pluralisme (II). Toutefois, la reconnaissance de l'indépendance morale des peuples revient à légitimer la conception étatiste du droit international chez Rawls (III) s'appuyant, en outre, sur une analogie domestique pernicieuse au niveau de la seconde position originelle qui consiste à personnifier les communautés au détriment d'une représentation directe des individus (IV). L'appropriation difficile d'une perspective communautarienne dans la pensée de Rawls se paie au prix d'une dissolution importante du libéralisme politique (V). La conséquence la plus coûteuse de ce compromis philosophique est incontestablement l'abandon de l'individualisme normatif qui entraîne une réduction problématique des droits de l'homme (VI). Dans la foulée de ces remaniements conceptuels, Rawls en vient également à renoncer au principe de justice distributive dans la sphère internationale sans parvenir à justifier cette position de façon satisfaisante (VII). Le but de notre analyse critique consiste à démontrer pour quelles raisons la perspective cosmopolitique doit se distancier de l'interprétation rawlsienne du *foedus pacificum* kantien.

I. Le droit des peuples selon Rawls

Rawls présente sa théorie de la justice internationale sous le titre du *droit des peuples*, en référence à la notion classique du *ius gentium* ou le droit des gens, que l'on ne doit pas confondre, de prime abord, avec le droit des nations⁷. Son ouvrage illustre de manière exemplaire une

⁷ Suivant la mise en garde percutante de M. Seymour, "Rawls et le droit des peuples", *Philosophique*, vol.26, n°1, printemps 1999, p.110, note 1. L'argumentation de l'auteur consiste à récuser l'interprétation individualiste du libéralisme rawlsien, arguant que la théorie internationale de la justice selon Rawls justifie des droits collectifs qui dès lors fondent un véritable droit des peuples. Notre propre lecture atteste sans détour l'analyse de M. Seymour quant au fait que Rawls renonce à l'individualisme normatif caractéristique de sa théorie de la justice comme équité. Cependant, nos conclusions divergent en ce que l'auteur considère cette nouvelle orientation du deuxième Rawls (au tournant de *Political Liberalism*) comme un acquis positif d'un point de vue communautarien, tandis que nous soutenons qu'il s'agit d'avantage d'une concession théorique

démarche constructiviste en éthique internationale. Dans sa forme la plus dépouillée, le squelette de l'argumentation consiste à appliquer la fiction méthodologique de la position originelle, en tant que mécanisme de représentation, suivant l'analogie domestique du modèle contractualiste projeté dans l'arène internationale, afin de construire les principes fondamentaux de la justice qui ne découlent pas, chez Rawls, d'une pure déduction a priori. Toutefois, contrairement à ce qui se passe au sein de la société domestique libérale, les parties contractantes qui délibèrent dans cette seconde position originelle ne sont pas les individus – c'est-à-dire des personnes considérées comme des citoyens libres et égaux – ni non plus les délégués des gouvernements nationaux, mais les représentants légitimes des peuples (considérés comme des entités collectives distinctes, territorialement délimitées, caractérisées par leur adhésion à des conceptions particulières du bien et par l'ensemble de leurs institutions et de leurs propres paramètres culturels). Placés derrière un voile d'ignorance, faisant abstraction des considérations contingentes ayant trait à la dimension de leur territoire, à la quantité de leurs ressources naturelles, au degré de leur développement économique, à la densité démographique (etc.), les parties contractantes délibèrent au sujet des principes de justice internationale en toute impartialité.

Cependant, la construction rawlsienne de la justice internationale comprend deux rondes distinctes de délibération et se déploie en trois séquences. Dans la première séquence de la théorie idéale (qui se situe au niveau des principes de justice entre les *sociétés bien ordonnées*), la première ronde n'implique que les sociétés libérales partageant une conception commune de l'individualisme normatif. Dans la deuxième séquence de la théorie idéale, la seconde ronde de délibération convie, cette fois-ci, ce que Rawls appelle les *sociétés décentes* qu'il considère comme des sociétés bien ordonnées, au même titre que les peuples libéraux, dans la mesure où existe en leur sein une *structure hiérarchique de consultation* permettant aux membres de ces sociétés de participer de façon significative à la vie politique de la communauté. Au terme de ces deux séquences, Rawls affirme que les peuples libéraux ainsi que les sociétés décentes non libérales avaliseront ces huit principes suivants, en tant que fondements légitimes du droit international : 1) la reconnaissance de la liberté et de l'indépendance des peuples; 2) le respect des traités; 3) l'égalité des peuples; 4) le devoir de non-ingérence; 5) le droit à la légitime défense; 6) le respect des droits de l'homme; 7) le respect des contraintes fondamentales du *jus in bello*; 8) le devoir d'entraide envers les sociétés désavantagées par des conditions défavorables qui les empêchent d'instituer un régime juste⁸.

coûteuse et plus ou moins justifiée qui, en dernière instance, renforce l'adéquation suspecte entre les droits collectifs des peuples et les droits des États, reconduisant *ipso facto* une conception non critique du "droit des nations".

⁸ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.37.

La troisième et dernière séquence de la théorie rawlsienne du droit des peuples se situe au niveau de la théorie non idéale qui doit rendre compte de l'existence des trois types de sociétés qui ne sont pas bien ordonnées, soit les États hors-la-loi [*outlaw states*] dont les régimes injustes violent les droits fondamentaux de leurs membres et poursuivent des politiques agressives d'expansion ou d'annexion, soit les sociétés entravées par des conditions défavorables [*societies burdened by unfavorable conditions*] et, finalement, les sociétés caractérisées par des régimes absolutistes bienveillants [*benevolent absolutisms*]⁹. Bien que ces derniers conservent le droit à la légitime défense, selon Rawls, en vertu du fait qu'ils ne poursuivent pas leurs rapports extérieurs de façon agressive et veillent aux intérêts fondamentaux de leurs membres, ils sont néanmoins considérés injustes dans la mesure où les membres de ces sociétés n'ont pas accès à une participation politique significative. Deux séries de considérations découlent de cette troisième séquence, ayant trait aux principes de justice que les sociétés bien ordonnées doivent respecter dans le contexte d'une coexistence imparfaite et conflictuelle avec les sociétés injustes. Dans un premier temps, Rawls entreprend de décrire les contraintes fondamentales du *jus ad bellum* et du *jus in bello* (précisant les clauses permissives du droit d'intervention, qu'il proscrit, par ailleurs au niveau de la théorie idéale), et dans un second temps, Rawls explicite la justification et les limites du devoir d'entraide¹⁰.

II. La critique du triomphalisme libéral face au fait du pluralisme

Il importe de souligner, avant tout, les aspects profondément positifs de la contribution rawlsienne en éthique internationale. Outre le potentiel théorique de son modèle contractualiste, son plus grand attrait consiste sans doute à conceptualiser le fait du pluralisme et des désaccords raisonnables entre des agents rationnels comme des phénomènes inhérents au libre exercice de la raison caractérisant les circonstances modernes de la justice¹¹. À cet égard, O. O'Neill a raison d'affirmer que l'enjeu contemporain le plus important en éthique internationale est d'affronter le problème du "*pluralisme sans coordination*"¹². Depuis Rawls, il n'est plus permis aux libéraux

⁹ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.63.

¹⁰ En quoi consiste la matière de la troisième partie de l'ouvrage, *The Law of Peoples*, op. cit., pp.89-120.

¹¹ Voir J. Rawls, "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", in *The Idea of Democracy*, D. Copp, J. Hampton, J.E. Roemer (dir.), Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp.246-269 (version tirée de 64 *N.Y.U. L. Rev.* 2, mai 1989, pp.233-55).

cosmopolites d'ignorer cette question, de sorte que le défi philosophique consiste désormais à défricher de nouvelles pistes de réflexion, dans le cadre théorique de l'universalisme moral et de la démocratie libérale, qui tiennent réellement compte de la reconnaissance et des limites d'un pluralisme acceptable à l'échelle mondiale. Pour Rawls, le fait du pluralisme ne correspond pas simplement à un réalisme moral et descriptif, mais fonde également des prescriptions normatives de l'*utopie réaliste* qu'il nous propose en vue de contrer la menace d'une uniformisation des expressions culturelles de l'existence humaine et des diverses conceptions du bien qui les incarnent. C'est pour cette raison fondamentale que Rawls, fidèle à Kant sur ce point, s'oppose à l'hypothèse d'un gouvernement mondial qui peut, à tout moment, basculer dans une conception impérialiste de l'ordre international et dans un despotisme sans possibilité d'exit.

*« To show that reasonable pluralism is not to be regretted, we must show that, given the socially feasible alternatives, the existence of reasonable pluralism allows a society of greater political justice and liberty. [...] This account of realistic utopia shows us, in the tradition of the late writings of Kant, the social conditions under which we can reasonably hope that all liberal and decent peoples may belong, as members in good standing, to a reasonable Society of Peoples. »*¹³

L'héritage du cosmopolitisme kantien dans la pensée de Rawls se mesure également sous d'autres aspects. Les hypothèses, initialement formulées par Kant dans *Projet de paix perpétuelle*, concernant les vertus pacificatrices du commerce international et l'influence dynamique que les constitutions démocratiques peuvent exercer dans leur politique extérieure représentent, aux yeux de Rawls, les moteurs de la démocratisation progressive des relations internationales. Ces prémisses fondent la thèse de la *paix démocratique* qui repose également sur une constance empirique appelée la *loi de Doyle*, selon laquelle, depuis deux siècles les États libéraux, s'ils font parfois la guerre contre des États non

¹² "Rawls has always seen ethical pluralism as (in part) constitutive of modern circumstances of justice. [...] Plurality without coordination is the classic condition in which the problems both of order and justice arise; modern plurality is more radical because we cannot assume a homogeneous *Sittlichkeit* either within or beyond boundaries." O. O'Neill, "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism", *Ethics* 98, juillet 1988, pp.705-722.

¹³ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.12; p.126.

libéraux, ne se font pas la guerre entre eux¹⁴. Bien que Rawls invoque cette thèse en tant que fervent démocrate¹⁵, il a raison de limiter la prétention de ces vues à des observations socio-historiques réconfortantes, certes, mais qui ne peuvent justifier à elles seules un principe d'exclusion fondé sur l'argument de l'homogénéité politique défendu par certains libéraux radicaux.

Cette dernière position insiste correctement sur l'intuition kantienne que l'instabilité de l'ordre international est causée par la différence des régimes domestiques¹⁶. Mais elle fait un pas de plus en revendiquant la condition exclusive de la démocratie libérale parmi les critères d'adhésion du *foedus pacificum*. Rawls s'inscrit en faux, en quelque sorte, contre une certaine *présomption libérale* qui identifie les conditions de la justice et de la paix à la seule nature interne des régimes libéraux. Car les conséquences perverses d'une telle prétention de supériorité morale peuvent aller jusqu'à justifier, selon les termes de A. Hurrell, « *les croisades idéologiques en vue de convertir les hérétiques* »¹⁷. On peut démontrer à peu de frais que de Woodrow Wilson à Bill Clinton, la politique extérieure des États-Unis a adopté cette rhétorique libérale afin de prôner une conception unilatérale de la sécurité collective qui a tenu, plus souvent qu'autrement, les initiatives de l'ONU en otage¹⁸. Au lendemain de la guerre froide, il n'en fallait pas plus pour brandir un *triomphalisme libéral* dans l'anticipation de nouveaux conflits. Dans sa formulation la plus caricaturale, l'adresse du président Bush à l'Assemblée générale des Nations Unies en octobre 1990

¹⁴ Cf. M.W. Doyle, "Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs", Part I & II, *Philosophy and Public Affairs*, 12, n°3: pp.205-235 / n°4: pp.323-353.

¹⁵ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., pp.44-54.

¹⁶ Cf. F. R. Teson, « The Kantian Theory of International Law », *Columbia Law Review*, vol.92, n°53, 1992, p.79.

¹⁷ Traduction libre de A. Hurrell, « Kant and the Kantian Paradigm in International Relations », *Review of International Studies*, 16, 1990, p.202.

¹⁸ Sans doute, cette remarque ne rend-t-elle pas suffisamment justice au rôle du président Wilson, ainsi que de ses inspirations kantiennes, à l'origine de la Société des Nations, prodrome de l'ONU. Néanmoins, d'aucuns prétendent que Wilson prônait le critère de l'homogénéité politique au sujet de l'admission des États-membres de la SdN, faisant inscrire à l'article 4.1. de la convention: "*Membership in the United Nations is open to all other peace-loving states...*", induisant délibérément une certaine ambiguïté quant aux qualifications requises pour être considéré tel (notamment par les démocraties libérales dans le contexte de l'après-guerre et de la révolution bolchevique). Pour ce qui est du président Clinton, son discours présentant la *Déclaration d'Entebbe* (26 mars 1998) fait valoir une conception apparemment plus tolérante et pluraliste de la démocratie, n'étant plus assujettie sous "*un modèle unique*", mais propose en contrepartie une vision de la coopération internationale en termes de partenariat commercial fondé sur un modèle économique exclusivement libéral. De sorte que la soi-disant diversité des expressions politiques de la démocratie est tenue en laisse par l'imposition unilatérale des règles du jeu selon le libéralisme économique.

exprime le vœu de réformer le "nouvel ordre mondial", invoquant la doctrine du *bellum justum* au nom de la supériorité morale de la démocratie libérale¹⁹.

Or, toute l'entreprise de Rawls cherche à démentir cette présomption libérale au nom d'un pluralisme irréductible qui caractérise l'ordre international et qu'il faut reconnaître comme tel. Non seulement le réalisme politique donne raison à la dissension de Rawls, mais sa position se conforme davantage à l'esprit du cosmopolitisme kantien contre l'interprétation abusive de certains libéraux. En effet, Kant invoque les *lois permissives de la raison*, eu égard aux conditions imparfaites de la réalité empirique, suivant lesquelles le critère de la constitution républicaine détermine une finalité régulatrice mais non pas un critère d'exclusion de l'alliance confédérative. Dans le premier appendice du *Projet de paix*, Kant affirme que: «*relativement aux relations extérieures des États, on ne peut exiger d'un peuple de renoncer à sa constitution encore que despotique [...] aussi longtemps qu'il court le risque d'être absorbé aussitôt par d'autres États.*» «*Ces lois sont des permissions de la raison, autorisant à laisser en vigueur un droit public entaché d'injustice jusqu'à ce que tout soit spontanément devenu mûr pour une révolution complète ou bien se soit rapproché de la maturité grâce à des moyens pacifiques.*»²⁰ De même, le titre du deuxième article définitif stipule que «*le droit des gens doit être fondé sur un fédéralisme d'États libres*», auquel «*il est permis à chaque État voisin de se joindre*»²¹, pourvu qu'il soit considéré comme une entité juridique autonome et souveraine, c'est-à-dire un *État libre* - non pas nécessairement libre au sens de *républicain*. De façon similaire chez Rawls, la démocratie libérale représente sans doute une finalité régulatrice, mais une telle construction culturelle de la justice domestique (aussi rationnelle soit-elle) ne saurait être imposée de manière coercitive à toutes les communautés sans commettre un crime de lèse-liberté envers l'autonomie des peuples, de sorte qu'en vertu même du principe libéral de tolérance, une

¹⁹ "President Bush's vision of a new world order, while not fully articulated, seems to entail U.S. leadership of the United Nations in the systematic enforcement of the rule against aggression. [...] The world wants a Great Somebody to maintain order. The Great Somebody turns out, to our chagrin, to be us. "Let the United Nations do it" means, in translation, "let the United States do it, with authorization from the United Nations and with such support and assistance as it can muster." Voir à ce sujet le commentaire critique de Inis L. Claude qui traite cependant de questions fort différentes des nôtres. I.L. Claude, "The Gulf War and Prospects for World Order by Collective Security", *The Persian Gulf Crisis. Power in the Post-Cold War World*, R.F. Helms II & R.H. Dorff (dir.), Praeger, Londres, 1993, p.34.

²⁰ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ak. VIII, 373.

²¹ Kant, *Doctrine du droit*, Ak. VI, 350.

conception permissive de la justice internationale doit tolérer et reconnaître le bien-fondé des diverses conceptions raisonnables de la justice.

« If it should be asked whether liberal societies are, morally speaking, better than decent hierarchical and other decent societies, and therefore whether the world would be a better place if all societies were required to be liberal, those holding a liberal view might think that the answer would be yes. But this answer overlooks the great importance of maintaining mutual respect, between peoples and of each people maintaining its self-respect [...]. These relations are not a matter of the internal (liberal or decent) basic structure of each people viewed separately. Rather, they concern relations of mutual respect among peoples, and so constitutes an essential part of the basic structure and political climate of the Society of Peoples. [...] With confidence in the ideals of constitutional liberal democratic thought, it respects decent peoples by allowing them to find their own way to honor those ideals. »²²

On comprend mieux sous cet angle, l'intérêt et le soin que Rawls dévoue à expliciter l'étendue du principe de tolérance envers tous les peuples bien ordonnés, libéraux ou non, qui sont à juste titre [*in good standing*], des membres égaux *bona fide* de la Société des peuples. Au niveau de la théorie idéale, le respect absolu du droit à l'autodétermination des peuples en vertu de leur indépendance morale, le rejet de toute doctrine de la guerre juste (nonobstant le seul cas de la légitime défense) et la prohibition de l'intervention sont autant de principes que Rawls prescrit pour tous les peuples s'élevant à un seuil minimal de décence, indépendamment de leur régime interne, en vue de contrer les prétentions abusives du triomphalisme libéral.

Il faut effectivement saluer l'humilité de la position rawlsienne contre une interprétation libérale excessive du cosmopolitisme kantien. Par contraste, l'interprétation de F. R. Teson, selon qui le principe kantien de non-ingérence, tel que stipulé au cinquième article préliminaire du *Projet de paix perpétuelle*, ne s'applique que si la condition républicaine est satisfaite conformément au premier article définitif, conforte de manière exemplaire l'idée du primat de la démocratie libérale²³. Il nous semble cependant que cette

²² J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.122.

²³ « A reading more consistent with the rest of Kant's views [...] is that the nonintervention principle is dependant upon compliance with the First Definitive Article. Internal legitimacy is what gives states the shield of sovereignty against foreign intervention. [...] The question of internal legitimacy must be resolved prior to the question of nonintervention. [...] Sovereignty is to be respected only when it is justly exercised. » F. R. Teson, art. cit., p.92. Selon ce juriste, la primauté des droits individuels, émanant de la philosophie pratique de Kant, justifie le droit d'intervention contre les gouvernements despotiques et l'exclusion des

lecture demeure insuffisamment étayée sur le plan exégétique, de sorte qu'à nos yeux, l'ambivalence des écrits politiques de Kant demeure entière. Ce qu'il nous est permis d'affirmer toutefois, pour les besoins de notre propos, c'est que le réalisme politique de Rawls face au fait du pluralisme s'avère salutaire en éthique internationale dans la mesure où elle tempère considérablement les tentations potentiellement perverses d'un *paternalisme* libéral (pour emprunter l'expression de K.-G. Giesen²⁴), à deux poids, deux mesures, en ce qui a trait à la justification problématique du droit d'intervention. Rawls croit fermement que la stabilité d'un ordre cosmopolitique n'est possible qu'en vertu du consentement réfléchi de tous les peuples (tant l'hypothèse d'imposer une conception univoque de la coopération libre et pacifique des États, de façon coercitive, renferme une contradiction dans les termes et représente une absurdité aussi bien théorique que pratique). En ce sens, seul un contractualisme intégral en relations internationales peut épouser l'esprit du cosmopolitisme, d'où une connivence philosophique réelle entre Kant et Rawls.

S'il faut donc saluer l'esprit de tolérance qui anime la compréhension rawlsienne du droit des peuples en vertu du respect authentique que l'on doit aux sociétés non libérales bien ordonnées, le libéral cosmopolite est quand même en droit de remettre en cause l'orientation particulière que Rawls impose à son propre cadre conceptuel. Car afin de ne pas commettre une usurpation illégitime sur le plan métaphysique face au fait du pluralisme, Rawls restreint sa conception *politique* de la justice libérale à des exigences minimales qui engendrent, à leur tour, des conséquences perverses. Le premier faux pas de l'argumentation rawlsienne consiste sans doute à concevoir la notion de peuple de telle façon qu'elle reconduit, de façon sous-jacente, l'acception traditionnelle de l'État national.

III. Des droits des peuples aux droits des États

À première vue, une des différences notables qui distingue le texte des *Amnesty Lectures* de la seconde version de *The Law of Peoples*, est la prise en compte explicite des droits des *peuples*, plutôt que ceux des *États*, au fondement de la justice internationale²⁵.

régimes non démocratiques de l'alliance libérale cosmopolitique. Il s'agit sans doute d'une interprétation cohérente mais qui témoigne d'un militantisme libéral un peu abusif.

²⁴ K.-G. Giesen, « Charité paternaliste et guerre juste : La justice internationale selon John Rawls », *Les Temps modernes*, n°604, mai-juin-juillet 1999, pp.40-62.

²⁵ J. Rawls, *The Law of Peoples*, pp.23-27.

Fidèle à lui-même, Rawls n'a pas ignoré les critiques incisives que certains commentateurs lui ont adressées lors de la parution de la première ébauche qui présentait une vision franchement étatiste du droit international. Ainsi, en position originelle ce ne sont plus les délégués des gouvernements nationaux qui délibèrent au nom des intérêts de la collectivité, mais bien plutôt les représentants légitimes des peuples. Ce faisant, Rawls a certainement raison de distinguer les intérêts prudentiels de la raison d'État qui ne coïncident pas nécessairement avec les intérêts fondamentaux des diverses communautés humaines. De plus, Rawls prend bien soin de marquer ses distances avec la conception westphalienne du droit international en limitant les attributs de la souveraineté des États sous deux aspects. Premièrement, il n'existe pas de *droit* à la guerre. À ce sujet, Rawls s'oppose à la doctrine réaliste du *jus ad bellum* fondée sur la compréhension clausewitzienne de la guerre en tant que l'expression naturelle et exacerbée des conflits politiques. Deuxièmement, Rawls affirme que le statut d'État ne confère pas *ipso facto* une personnalité juridique en droit international et que la reconnaissance externe de l'égalité morale et de la souveraineté politique des États dépend de la légitimité interne de leur régime. De ce point de vue, les normes universelles des droits de l'homme – que tout État légitime doit respecter – conditionnent les attributs de la souveraineté étatique. Cependant, en dépit des efforts manifestes de Rawls de se dissocier d'une compréhension historiquement datée de la souveraineté absolue des États, force est d'admettre que ses remaniements n'ont rien de révolutionnaire et qu'ils correspondent simplement aux intuitions réfléchies, communément admises, auxquelles les théories actuelles du droit international doivent s'ajuster selon un processus d'équilibre réflexif²⁶.

L'unité fondamentale en éthique internationale n'est donc pas l'État mais bien les *personnes* qui constituent les communautés politiques. Cependant, dans la seconde position originelle, les personnes ne sont pas représentées en tant que citoyens égaux et rationnels, ni non plus comme des individus capables de développer une conception du bien et possédant un sens de la justice, tels qu'ils sont définis par ces deux attributs comme des agents moraux autonomes selon la théorie rawlsienne de la justice libérale au niveau

²⁶ A. Buchanan relève ce dernier point fort à propos : « *Moreover, the traditional view of the state that Rawls wishes to avoid has already been successfully challenged in the decades since World War II, at least in international legal doctrine, if not always in practice. States are now conceived as not having the kind of unlimited sovereignty that Rawls associates with that term.* » A. Buchanan, « Rawls's Law of Peoples : Rules for a Vanished Westphalian World », *Ethics*, juillet 2000, p.699.

domestique²⁷. Au niveau international, les personnes sont représentées en tant que membres de collectivités par le biais des délégués des *peuples*. Rawls soutient donc l'idée que les intérêts fondamentaux des personnes sont *d'ores et déjà* pris en charge par les collectivités suivant les termes de leur propre conception commune du bien et par l'ensemble des institutions politiques qui les sous-tendent²⁸.

Mais qu'est-ce qu'un peuple dans l'esprit de Rawls? Les peuples sont rassemblés dans des sociétés closes²⁹, c'est-à-dire des schèmes de coopération sociale circonscrits par des bornes qui définissent ceux qui en sont membres et ceux qui n'en font pas partie. Trois aspects caractérisent davantage l'identité morale des peuples en tant qu'unités fondamentales de l'éthique internationale. Premièrement, les peuples sont dotés d'un régime politique (qu'il soit juste, c'est-à-dire libéral, injuste ou décent) en quoi consiste son aspect *institutionnel*. Deuxièmement, les membres d'un peuple sont liés par des sympathies réciproques [*common sympathies*³⁰] que Rawls refuse de réduire au seul fait d'une histoire, d'une langue, d'une origine ethnique ou d'une religion communes (en regard des États multinationaux³¹). Néanmoins, ces sympathies réciproques, qui motivent la solidarité nationale, déterminent l'aspect *culturel* d'un peuple. À cet égard, Rawls affirme explicitement qu'il pense la notion de peuple en tant que nation, c'est-à-dire en termes de structure de valeurs culturelles³². Troisièmement, l'identité d'un peuple se distingue par la conception de la justice qu'il promeut, en quoi réside son caractère *moral*.

²⁷ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.71.

²⁸ « Rawls will maintain that his idealisation shows the following: (1) if peoples were to always conscientiously protect their members' rights, and (2) if all persons are members of peoples, then (3) all rights claims would be fully accounted for and protected. No one is left out; therefore persons would in no way be disadvantaged by starting from societies and not from persons. » Voir le commentaire pénétrant de A. Kuper, « Rawlsian Global Justice : Beyond *The Law of Peoples* », *Political Theory*, vol.28, n°5, octobre 2000, p.646.

²⁹ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op.cit., p.26, p.86.

³⁰ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.23, note 17.

³¹ Ce qui soulève, par ailleurs, une autre série d'objections critiques que relève A. Buchanan, art. cit.

³² « Here I think of the idea of nation as distinct from the idea of government or state, and I interpret it as referring to a pattern of cultural values [...] » J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.25, note 20. Voir aussi J. Rawls, « 50 Years After Hiroshima », art. cit., note 1 : « I sometimes use the term 'peoples' to mean much the same as nations, especially when I want to contrast peoples with states and state's apparatus. »

Dans la foulée des critiques qui lui avaient été précédemment adressées, Rawls tente de rendre compte, mais de manière décevante, de la dimension arbitraire des frontières nationales qui délimitent les sociétés closes et qui, d'un point de vue historique, peuvent nous paraître tout à fait injustes dans la mesure où la constellation géopolitique du monde reflète simplement, dans d'innombrables cas, l'histoire des guerres d'annexion, des conquêtes colonialistes et des conflits ethniques. À cette importante question, Rawls répond tout simplement que les conjonctures hasardeuses déterminent, à ses yeux, un état de fait insurmontable, laissant en plan le problème de la contingence moralement arbitraire que la notion même du voile d'ignorance était censée filtrer. « *It does not follow from the fact that boundaries are historically arbitrary that their role in the Law of Peoples cannot be justified. On the contrary, to fix on their arbitrariness is to fix on the wrong thing. In the absence of a world-state, there must be boundaries of some kind, which when viewed in isolation will seem arbitrary, and depend to some degree on historical circumstances.* »³³

Soutenant la thèse de la séparation immanente des sociétés closes territorialement délimitées, Rawls poursuit en justifiant le rôle et l'administration coercitive légitime des gouvernements nationaux, en tant qu'agents mandatés par leur peuple, dans la gestion responsable 1°) de la *propriété territoriale*, 2°) de *l'environnement naturel* et 3°) du *contrôle démographique* de la communauté. Autrement dit, à chaque peuple son État. Qui plus est, selon la compréhension rawlsienne des *responsabilités* et du pouvoir coercitif légitime des gouvernements nationaux, ceux-ci correspondent aux attributs traditionnels de la souveraineté des États-nations, de sorte qu'en dernière instance, les droits des peuples sont les droits des États. En quoi consiste la conception foncièrement étatiste de l'ordre international que Rawls reconduit dans sa vision du droit des peuples³⁴.

³³ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.39.

³⁴ L'analyse de A. Kuper abonde dans le même sens : « *Rawls endorses the existence of sovereign states and of international state system, with the important caveat that such sovereignty is not absolute. [...] In Rawls' theory, the law of peoples reasonably constrains what a state may rightly do to its own people and other states; this exemplifies what I shall call 'thin statism'.* » A. Kuper cherche à contraster la conception étatiste plus nuancée que Rawls soutient par opposition à la conception réaliste de la souveraineté absolue du pouvoir étatique (vestige obsolète de l'ordre westphalien). Cependant, le propos de A. Kuper consiste bien à démontrer qu'en dépit de la substitution *rhétorique* du rôle central de l'État par la reconnaissance primordiale des droits de peuples, Rawls n'en demeure pas moins fondamentalement étatiste. « *Rawlsian peoples have moral conceptions of justice and regimes that 'limit their basic interests as required by the reasonable', but they are still states. Indeed, as we have seen, they are nation-states, each with a single independently derived system of law and a 'so-called monopoly of power' on the enforcement of that law and on the pursuit of persons' politically important interests in a particular territory.* » A. Kuper, art. cit., p.644.

En un certain sens, Rawls semble souscrire à l'idée d'une division morale des sphères de droits et d'obligations qui s'apparente, à première vue, à la thèse de la division des tâches morales (par quoi nous traduisons « *the division of moral labor* » tel que formulé par H. Shue³⁵). Mais à la différence essentielle que pour ce dernier, mû par des considérations conséquentialistes en vue d'appréhender le problème de la surenchère des obligations individuelles [*overload of obligations*], la répartition des tâches morales correspond à l'assignation institutionnelle des obligations corrélatives aux droits fondamentaux universels en plusieurs sphères distinctes³⁶. Il nous semble, à cet égard, que toute théorie plausible de la démocratie cosmopolitique se dissociant de l'idéal superétatiste et qui reconnaît la justification normative d'une société internationale de communautés distinctes doit intégrer, d'une façon ou d'une autre, la thèse de la division des tâches dans l'élaboration de ses modèles institutionnels. Mais à l'opposé de Shue, Rawls défend la division morale des sphères de droits et de devoirs au nom d'une séparation soi-disant immanente des schèmes de coopération sociale telle qu'institutionnalisée dans le système actuel des États. De ce point de vue, en quoi le fait de substituer l'État par la notion de peuple permet-il d'envisager des réformes progressistes dans l'acception traditionnelle du droit international fondé sur les attributs de la souveraineté nationale qui sont caractérisés, comme chacun sait, par :

- 1°) l'inviolabilité de l'intégrité territoriale (art. 2.4 de la charte onusienne) et le principe corollaire de non-ingérence (art. 2.7),
- 2°) la possession exclusive des ressources naturelles (Résolution de l'Assemblée générale de l'ONU 1,803/XVII) et
- 3°) le contrôle absolu sur les politiques d'immigration.

L'ensemble des prérogatives de l'État et de ses droits inaliénables constitue ce que M. Walzer appelle le *paradigme légaliste* au fondement du modèle onusien depuis 1945³⁷. Il va sans dire que d'un point de vue cosmopolitique, les attributs de la souveraineté de

³⁵ H. Shue, « Mediating Duties », *Ethics*, vol.98, juillet 1988, pp.687-704. Voir aussi à ce sujet R. E. Goodin, « What Is So Special about Our Fellow Countrymen? », *Ethics*, vol.98, juillet 1988, pp.663-686.

³⁶ « *Universal rights, then, entail not universal duties but full coverage. Full coverage can be provided by a division of labor among duty-bearers. All the negative duties fall upon everyone, but the positive duties need to be divided up and assigned among bearers in some reasonable way.* » H. Shue, art.cit., p.690.

³⁷ Cf. M. Waltzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York, 1977, pp.58-63.

l'État créent des frontières nationales juridiques étanches qui bloquent d'entrée de jeu la possibilité d'une coordination plus efficace et contraignante de la coopération internationale. En effet, les questions concernant la protection des droits individuels (dont notamment les droits des femmes et des minorités), la sanction ou la réforme des gouvernements despotiques, l'inégalité flagrante des conditions de vie, l'exploitation abusive des ressources naturelles et la protection de l'environnement, la complexité vicieuse des facteurs socio-économiques ou politiques à l'origine des phénomènes d'émigration et de l'exode des réfugiés à travers le monde, exigent des modifications importantes face aux prérogatives traditionnelles des gouvernements nationaux et sans doute une perméabilité plus grande des frontières. Pour bien marquer notre propos, le libéralisme cosmopolitique remet précisément en cause les cloisons juridiques des frontières nationales, la pertinence morale des bornes géographiques qui limitent la portée des obligations mutuelles de justice distributive entre les hommes impliquant un partage beaucoup plus équitable des ressources naturelles globales, ainsi qu'une compréhension plus extensive de la citoyenneté cosmopolitique et de la liberté de circulation.

Ces remarques nous permettent dès lors de mieux définir la distance qui sépare Rawls du paradigme cosmopolitique en ce que selon le premier, les prescriptions de la justice internationale ne déterminent que les principes de légalité devant guider les peuples dans leurs *politiques extérieures* [*foreign policy*]³⁸, tandis que l'idéal régulateur d'un ordre cosmopolitique implique une théorie substantielle de la justice commune qui ne se limite pas simplement à la coexistence respectueuse des peuples et à la conformité légale de leurs politiques extérieures mais justifie l'extension des obligations supranationales dans le contexte émergent d'une imbrication de plus en plus complexe des structures politiques et des intérêts fondamentaux. De ce point de vue, une perspective cosmopolitique libérale d'allégeance kantienne doit partir d'un individualisme normatif, au fondement de l'universalisme moral, comme point de départ de la construction des principes de justice. Ce n'est pas à dire que les droits individuels doivent toujours, en toutes circonstances, avoir préséance sur les droits collectifs, mais les droits collectifs doivent, cependant, dériver des

³⁸ « I emphasize that, in developing the Law of Peoples within a liberal conception of justice, we work out the ideals and principles of the foreign policy of a reasonably just liberal people. [...] The reason we go on to consider the point of view of decent peoples is not to prescribe principles of justice for them, but to assure ourselves that the ideals and principles of the foreign policy of a liberal people are also reasonable from a decent nonliberal point of view. » J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.10.

droits fondamentaux de l'individu à l'égalité morale, à l'autonomie et à l'appartenance communautaire. Mais comme nous aurons l'occasion de le constater, Rawls adopte une approche diamétralement opposée qui confère une priorité lexicale aux droits collectifs des peuples qui sont représentés en position originelle, au détriment des individus, comme des personnes morales douées d'une volonté unifiée. De sorte que chez Rawls, la représentation des peuples et de leurs intérêts collectifs implique réellement une médiation coûteuse reléguant au second plan les intérêts fondamentaux des individus qui les constituent.

IV. L'analogie domestique dans la construction rawlsienne de la justice internationale

Les dés sont joués, en quelque sorte, dès la mise en scène de la position originelle. C'est par *analogie* au contrat social qui fonde la société domestique libérale que Rawls projette une seconde position originelle dans l'arène internationale. La conception rawlsienne du droit des peuples est traversée de part en part par une des formes les plus pernicieuses de l'analogie domestique. Suivant la grille d'analyse de H. Suganami³⁹ (à qui nous empruntons les outils conceptuels pour l'appliquer chez Rawls), l'emploi de cette analogie en théorie des relations internationales peut être double: l'analogie domestique désigne à la fois une *analogie institutionnelle* (c'est-à-dire l'idée que les institutions de la société civile peuvent être réalisées dans l'ordre international), et désigne également une *analogie personnaliste* (c'est-à-dire l'idée que les États peuvent être comparés aux individus qui constituent la société civile). Les deux emplois de l'analogie domestique sont conceptuellement distincts l'un de l'autre au sens où ils ne s'impliquent pas réciproquement. Une perspective idéaliste, caractéristique de l'idéal superétatiste, peut s'en remettre au double usage de l'analogie domestique, par exemple, tandis qu'une position réaliste réfutera nécessairement l'analogie institutionnelle tout en personnifiant, de façon plus ou moins cohérente, les États comme des individus égoïstes dans l'état de nature interétatique⁴⁰.

³⁹ H. Suganami, *The Domestic Analogy and World Order Proposals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

⁴⁰ De façon générale, l'analogie institutionnelle tient mieux la route que l'analogie domestique qui repose, dès le départ, sur un argument fallacieux – quoique nous sommes enclins à penser qu'une analyse approfondie de la valeur heuristique et de la justification épistémologique de l'analogie domestique dans le domaine de l'éthique internationale aurait pour effet de limiter son emploi légitime et sa pertinence conceptuelle. Mais une telle analyse dépasse largement le cadre de notre propos.

Il faut remarquer, suite à la précision théorique de Suganami, que le raisonnement analogique ne peut être assimilé à une déduction logique qui nous permet, par exemple, d'appliquer des normes également valables aussi bien au niveau international qu'au niveau domestique dans la mesure où elles découlent justement d'axiomes universels. Par contraste, précisons ce que Suganami entend par analogie domestique:

"The 'domestic analogy', then, may broadly be defined as presumptive reasoning (or a line of argument embodying such reasoning) about international relations based on the assumption that since domestic and international phenomena are similar in a number of respects, a given proposition which holds true domestically, but whose validity is at yet uncertain internationally, will also hold true internationally. [...] It also asserts that a certain other proposition is valid with respect to the domestic sphere. And, without being able as yet to demonstrate the truth of the proposition with regard to the international sphere, it concludes, presumptively, that the proposition will hold true internationally also."⁴¹

Cette distinction nous permet de mieux comprendre en quoi la démarche de Rawls s'oppose à celle de Beitz, par exemple. Car en dépit de ses formulations parfois ambiguës, ce dernier procède par déduction logique et s'avère être, en dernière instance, un fervent critique de l'analogie personnaliste⁴². Aux yeux de Beitz, les réquisits de la justice s'appliquent à tout homme et à toute forme de société politique, par conséquent nul besoin de s'embarrasser d'un tel dédoublement conceptuel, une seule position originelle représentant tous les hommes en tant qu'individus (et, doit-on ajouter, en tant que citoyens de peuples distincts) devrait déterminer les principes de justice civile et internationale. *"The intuitive idea is that it is wrong to limit the application of contractarian principles of social*

⁴¹ Cf. H. Suganami (1989), op. cit., p.24. Voir aussi H. Suganami, "Reflections on the domestic analogy: the case of Bull, Beitz and Linklater", *Review of International Studies*, 12, 1986, pp.145-68.

⁴² C'est parce que les deux sens de l'analogie domestique sont conceptuellement autonomes que Beitz peut enchaîner deux types d'affirmations telles que: (1°) *"As a critique and reinterpretation of Rawls's theory of justice, the argument explores more in detail the observation...that international relations is coming more and more to resemble domestic society in several respects relevant to the justification of principles of (domestic) social justice."* (2°) *"It is unrealistically romantic to characterize states qua states as expressing their separate identities by forming and pursuing projects and commitments; we have no conception of national agency, analogous to our conception of personal agency, that could give sense to something like ' the independence of the national point of view ' ; and, in any case, it is a mystery why we should regard the national point of view as having the kind of significance for morality that attaches naturally to the personal point of view."* C. Beitz, "International Distributive Justice", art. cit., p.28; "Cosmopolitan Ideals and National Sentiments", art. cit., p.598.

justice to the nation-state; instead, these principles ought to apply globally", affirme-t-il⁴³. Il nous semble effectivement cohérent de procéder ainsi dans le cadre d'un paradigme cosmopolitique qui maintient la nécessité de promouvoir l'universalisme moral tout en soutenant la reconnaissance explicite du fait du pluralisme et de la nature distincte de la sphère internationale.

Mais à l'encontre de Beitz, Rawls projette un second contrat social entre les peuples. Il importe toutefois de souligner que Rawls ne reproduit pas tout à fait, en dépit de ses formulations ambiguës, une véritable analogie institutionnelle puisqu'il admet d'emblée que les institutions libérales de la justice comme équité ne conviennent pas, à son avis, à la nature distincte de la réalité internationale (partageant ici une certaine posture sceptique propre aux réalistes). En effet, celle-ci est déterminée par un pluralisme axiologique *inconciliable*, par contraste avec la société pluraliste domestique, précisément en raison du fait que la représentation des droits collectifs des peuples transforme, aux yeux de Rawls, la nature du contrat social qui met en scène des entités nationales et non pas des individus (qui, en dépit de leurs diverses appartenances culturelles et croyances métaphysiques, sont appelés au niveau domestique à atteindre un consensus par recoupement au sujet de leurs institutions politiques communes en tant que citoyens libres et égaux). Sous cet éclairage, le dédoublement de la position originelle dans la sphère internationale doit être davantage assimilée à la démarche constructiviste elle-même qu'à une forme d'analogie domestique qui serait, dans l'esprit de Rawls, triplement asymétrique⁴⁴. Quoique ceci ne nous aide pas à élucider pour quelles raisons la procédure constructiviste doit exclure, a priori, la possibilité de construire les principes de justice domestique et internationale, aussi distincts soient-ils, à partir d'une seule position originelle (suivant la critique notoire de B. Barry⁴⁵); et pour

⁴³ C. Beitz "International Distributive Justice", art. cit., p.28. Voir aussi C. Beitz, « Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, 110, juillet 2000, pp.669-696.

⁴⁴ Dans la seconde position originelle, 1°) les peuples libéraux n'avalisent aucune doctrine compréhensive du bien et 2°) leurs intérêts fondamentaux sont déjà, pour ainsi dire, pris en compte dans une conception politique de la justice. De plus, 3°) les représentants des peuples sont appelés à interpréter les huit principes normatifs de la justice internationale en fonction de leur conception respective de la justice domestique plutôt que de les construire ad nihil. Cf. J. Rawls, *The Law of Peoples*, op.cit., p.40.

⁴⁵ "To sum up: [...] Rawls does not and cannot defend the assumption that principles will be chosen in the original position by men as members of pre-existing societies rather than by men as men who may wish to form sovereign states or may wish to set up an overriding international state." B. Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p.133.

quelles raisons peut-on se permettre de faire l'économie d'une délibération originelle entre les représentants des peuples qui, chez Rawls, n'ont qu'à avaliser, ou non, les huit principes de justice internationale qui nous sont d'ores et d'emblée prescrits d'un point de vue libéral, délimitant a priori, sans justification suffisante, la gamme des possibilités conceptuelles et institutionnelles⁴⁶.

Si Rawls résiste à l'analogie institutionnelle au niveau international, il succombe néanmoins à la conception la plus dogmatique de l'analogie personnaliste. Il s'agit sans doute ici d'une personnification plus subtile que chez certains penseurs classiques du contractualisme, mais elle attribue néanmoins un statut moral distinct aux peuples qui sont représentés par leur gouvernement national dans l'exercice des prérogatives traditionnelles réservées aux États selon l'acception familière du droit international, et représentés par leur délégué, à la table ronde originelle, comme des volontés morales unifiées. L'intégration difficile d'une perspective communautarienne dans sa théorie du libéralisme politique conduit Rawls à *anthropomorphiser* les peuples comme des entités monolithiques, caractérisées par une conception homogène de la justice, qui sont douées, en outre, d'un *amour-propre*⁴⁷. En dépit de tout le respect que l'on doit aux peuples, la reconnaissance des droits collectifs ne doit pas dépendre d'une fausse présomption analogique qui invalide, en grande partie, la justification et la construction des principes de justice qui en découlent.

De plus, d'un point de vue purement méthodologique, la personnification des peuples ne manque-t-elle pas de consistance rigoureuse dans l'emploi rawlsien de l'analogie domestique? Car une fois placés derrière le voile d'ignorance, tout comme c'était le cas dans la position originelle de la société domestique, ces délégués des peuples ne doivent-ils pas ignorer en quoi leur conception collective du bien consiste? Or, force est d'admettre que le voile d'ignorance est moins opaque au niveau international car la distinction même des deux rondes de délibération entre les peuples libéraux et les peuples décents suppose que les délégués ne délibèrent pas complètement aveugles mais bien au

⁴⁶ Le commentaire de T. Pogge abonde dans notre sens : « *In the domestic case, the parties are to adopt a public criterion of justice which in turn is to guide the design, reform and adjustment of the national institutional order within variable natural, historical, cultural and economic circumstances. In the international case, the parties are asked to endorse a particular international institutional order directly. [...] The members of Rawls' society of peoples are locked into a particular set of rules which may well prove too rigid to fulfil their interests as peoples under diverse global circumstances.* » T. W. Pogge, « Rawls on International Justice », *The Philosophical Quarterly*, vol.51, n°203, avril 2001, p.249.

contraire selon les intérêts des sociétés libérales ou non-libérales qu'ils cherchent à promouvoir. L'interprétation de R. Paden va dans notre sens: "*However, the veil of ignorance for the international original position differs significantly from that for the domestic original position in that, although the delegates are to be denied knowledge of the particular society they represent (so that they deliberate fairly), they are to know that they represent liberal societies.*"⁴⁸. Une objection sérieuse peut être soulevée contre cette critique adressée à Rawls. D'aucuns prétendent, vraisemblablement à juste titre, que l'emploi de l'analogie domestique doit être comprise dans la foulée des remaniements conceptuels que Rawls a effectués au tournant de *Political Liberalism*, et non pas en fonction de *A Theory of Justice*. À cet égard, il est vrai que même au sein de la position originelle domestique, les individus savent qu'ils appartiennent à une société libérale, sans connaître toutefois leur propre conception du bien. De sorte que la discrimination entre les deux rondes de délibération impliquant d'une part les sociétés libérales, et d'autre part les sociétés bien ordonnées, n'invalide pas le processus de délibération suivant l'analogie domestique puisque le voile d'ignorance laisse filtrer, dans tous les cas, le type de société auquel on appartient. Toutefois, il est à remarquer que les individus qui délibèrent au niveau domestique savent qu'en dépit de la diversité des doctrines compréhensives du bien, le cadre institutionnel de leur société est d'allégeance libérale et comprend une charte fondamentale de droits individuels beaucoup plus substantielle que Rawls ne le concède au plan international. Or, comment expliquer une telle asymétrie dans l'analogie domestique si la conception rawlsienne du droit international, qui se veut explicitement libérale, se réduit au seul principe de tolérance sans impliquer les garde-fous contre les dérives pluralistes que les principes de justice domestique instituent? Rawls n'aurait pas dû séparer les deux rondes de délibération parce que les sociétés décentes ne délibèrent pas en fonction d'un contexte

⁴⁷ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.34, p.44 : « *As I have said, peoples (as opposed to states) have a definite moral nature [...]. This nature includes a certain proper pride and sense of honor; they may be proud of their history and achievements, as a proper patriotism allows.* »

⁴⁸ Au sujet de *Amnesty Lecture* mais toujours à propos, voir R. Paden, "Reconstructing Rawls's Law of Peoples", *Ethics and International Affairs*, vol.11, 1997, pp.219. Dans une autre veine d'argumentation, K.-C. Tan soulève d'autres asymétries importantes entre les domaines civil et international, quoique son analyse tend à réfuter la validité de l'analogie domestique elle-même. "*As we have seen, Rawls holds tolerating well ordered hierarchical societies to be analogous to tolerating reasonable nonliberal comprehensive views within liberal society. But this is a deeply flawed analogy. There are important differences between comprehensive views and state regimes, which Rawls forgives. [...] The main flaw in Rawls's global thesis is his belief that the global overlapping consensus between different political societies is morally equivalent to a domestic overlapping consensus between different comprehensive views.*" K.-C. Tan, "Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples", *Ethics*, vol.108, n°2, janvier 1998, p.282; p.289.

institutionnel libéral, en quoi consiste la difficulté méthodologique qui biaise la nature du consensus par recoupement entre les peuples (par rapport au consensus qui s'établit dans la société pluraliste entre les individus)⁴⁹.

Deux problèmes essentiels découlent de l'emploi dogmatique de l'analogie personnaliste chez Rawls. Premièrement, la prémisse est fautive. Il n'y a pas d'adéquation, autrement que métaphorique, entre un peuple et un individu, par conséquent l'emploi légitime de l'analogie personnaliste doit être justifié par des contextes d'argumentation précis s'il ne s'agit pas d'invoquer un sophisme fallacieux. Deuxièmement, la conception holistique de la communauté politique, transcendant les individus qui les constituent, est elle-même une construction métaphysique, culturellement surinvestie et historiquement datée. L'analogie personnaliste comme telle coïncide avec l'avènement de l'État-nation en occident et l'émergence de la pensée contractualiste au tournant du 17^e siècle, de sorte qu'elle ne peut être dissociée de ces paramètres socio-historiques qui lui ont donné sens. À cet égard, ni la représentation personnaliste des peuples, ni la conception étatiste du droit international à laquelle elle conduit nécessairement, ne constituent des paradigmes conceptuels culturellement, métaphysiquement et moralement neutres, ce que Rawls a manqué d'apercevoir. Dans la mesure où Rawls rejette l'individualisme normatif, au fondement de la démocratie libérale, en tant que doctrine métaphysique culturellement déterminée, il s'avère d'autant plus impératif de dénoncer l'admission non critique de l'analogie personnaliste. L'on pourrait donc conclure de façon cynique que s'il faut choisir entre deux préjugés culturels, il est préférable d'opter en faveur d'un certain individualisme normatif plutôt que d'avaliser aveuglément une conception étatiste de l'ordre international qui a pour conséquence perverse d'accorder préséance aux droits collectifs des peuples, représentés sur la scène internationale par le biais de leur gouvernement national, au détriment des individus qui les constituent.

⁴⁹ Il me semble que le commentaire critique de Kok-Chor Tan (à propos de *Amnesty Lecture*) relève précisément cette asymétrie et dégage les mêmes conclusions. "To sum up the points made in this section, the main flaw in Rawls's global thesis is his belief that the global overlapping consensus between different political societies is morally equivalent to a domestic overlapping consensus between different comprehensive views. This is a seriously flawed belief because, as pointed out, comprehensive views are unlike political societies in two important ways: the former does not insist on political diversity and, moreover, it operates within a larger liberal democratic framework. The global overlapping consensus Rawls presents in "The Law of Peoples" is more a political compromise worked out between liberal and nonliberal state delegates than a consensus about genuinely liberal values." K.-C. Tan, art. cit., p.289.

V. La dilution de la perspective libérale dans la théorie rawlsienne du droit des peuples

La conception rawlsienne de la justice internationale reflète l'appropriation problématique des critiques communautariennes contre les prétentions universalistes du libéralisme déontologique et de sa neutralité axiologique. Une approche cosmopolitique libérale doit certainement prendre en considération la thèse de l'*enracinement* («*embeddedness*»⁵⁰) du sujet moral dans le contexte historique et socioculturel qui détermine son point de vue particulier dans la délibération pratique, si elle ne veut pas prêter flanc aux critiques légitimes adressées contre un universalisme abstrait et désincarné. Rendre compte des conditions subjectives - qui, aussi contingentes soient-elles, n'en informent pas moins l'identité particulière des agents - témoigne sans doute d'un réalisme moral avisé qui, une fois reporté à la sphère internationale, doit également attester l'identité culturelle distincte des communautés sous l'aspect des diverses *Sittlichkeit* qui caractérisent le monde moral contemporain. Mais l'admission du particularisme moral qui détermine l'identité des agents et la diversité des *points de départ* de la délibération doit-elle nécessairement constituer quelque chose de plus qu'une donnée de base à prendre en considération en vue d'une anthropologie et d'une phénoménologie morales? Du reste, une telle observation fondamentale quant à la nature psychologique des agents moraux ne ruine pas *a priori* la possibilité d'une délibération impartiale (même si celle-ci doit être limitée par ces conditions subjectives), et n'invalide pas la nécessité d'accéder à un point de vue moral proprement universel, grâce à la faculté d'abstraction qui caractérise le jugement rationnel en dépit des contextes particuliers dans lesquels il s'exerce et auxquels il doit se rapporter (en quoi consiste précisément l'attrait du libéralisme déontologique et la spécificité d'une approche constructiviste contextualiste selon O'Neill)⁵¹. Cette position, incontestablement kantienne, par opposition à une approche hégélienne, est caractéristique d'une défense cosmopolitique de l'universalisme moral.

Par contraste, une perspective communautarienne en relations internationales abonde généralement dans le sens d'une conception étatiste qui conforte le relativisme et le scepticisme des réalistes (alors que cette corrélation n'est pas logiquement nécessaire). De

⁵⁰ Cf. A. MacIntyre, "Is Patriotism a Virtue?", *The Lindley Lecture*, Department of philosophy, University of Kansas, 26 mars, 1984.

⁵¹ Cf. O. O'Neill, "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism", art. cit.

ce point de vue, le particularisme moral fonde la partialité nationale au détriment d'une compréhension plus large des obligations transnationales qui n'ont de sens qu'en vertu d'un principe d'universalité. Il n'y aurait plus qu'un pas à franchir pour plaquer un cadre nozickien à la société internationale épousant les contours d'une structure juridique minimale de coexistence entre les diverses communautés, conçue sur le modèle d'une association volontaire de phanlanstères⁵². Mais en deçà de notre caricature extrême, il n'en demeure pas moins qu'à trop concéder aux objections communautariennes selon son interprétation particulière, la démarche de Rawls ne dépasse guère le système des États et le *modus vivendi* qu'il s'agissait précisément de réformer (d'où l'espèce de circularité qui semble vicier son argumentation). Si Rawls a raison de traiter le problème du «pluralisme sans coordination» comme l'enjeu crucial de la stabilité de l'ordre international, doit-on se résigner d'emblée à une telle dissolution du libéralisme face au fait d'un pluralisme inconciliable au-delà d'une simple coordination instrumentale? Si tel est le cas, en quoi réside la spécificité d'une approche libérale, déontologique et kantienne de la justice internationale alors qu'une optique purement conséquentialiste, par exemple, aurait abouti aux mêmes résultats en justifiant l'utilité des règles de tolérance, de coopération et de non-agression afin de maximiser la stabilité politique face au fait du pluralisme? Car, comme dirait O'Neill: «*It may be that utilitarianism (like Coca-Cola) travels worldwide only because it is plastic enough to be accommodated to any Sittlichkeit.*»⁵³

En définitive, Rawls opte pour une position médiane de compromis philosophique. En vertu d'une conception politique de la justice libérale qui doit gagner l'assentiment de tous par le biais du consensus par recoupement, Rawls pratique la *méthode de l'évitement* consistant à évacuer toute doctrine métaphysique, telle que la théorie de la justice comme équité en présuppose selon Rawls. À ce titre, il rejette la thèse de l'individualisme moral et des aspects égalitaires de la justice comme équité considérés comme une interprétation culturellement déterminée du libéralisme, impropre à une théorie strictement politique de la justice qui doit également rendre compte des sociétés non libérales qui ne dérivent pas d'un

⁵² Cf. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, en particulier chapitre 10 "A Framework for Utopia", Basic Books, New York, 1974. Dans un autre contexte d'argumentation, R. Paden affirme que la conception rawlsienne de la justice internationale, en l'absence de toute considération de justice distributive, converge vers un ordre économique nozickien. Cf. R. Paden, "Reconstructing Rawls's Law of Peoples", *Ethics and International Affairs*, vol.11, 1997, pp.215-232.

⁵³ O. O'Neill, art. cit., p.710, note 18.

contrat social originel et ne partagent pas la doctrine, éminemment occidentale, de la personne en tant que citoyen libre et égal⁵⁴. Par suite, peut-on s'interroger, que reste-t-il de proprement libéral dans la conception rawlsienne du droit des gens? Rawls invoque le *principe de tolérance* et de ses *limites raisonnables* comme la clef de voûte de sa construction libérale de la justice internationale.

Or, quel critère normatif du jugement raisonnable peut-on encore soutenir devant le fait du pluralisme tel qu'incarné par la figure exemplaire de la société décente non libérale? À l'instar de McCarthy qui articule une réflexion critique percutante à ce sujet (et à qui nous donnons raison ici), on peut constater que Rawls déploie beaucoup de bonne volonté pour élargir le critère du raisonnable au-delà du triomphalisme libéral, mais que celui-ci subit en contrecoup une dévaluation considérable de sens une fois appliqué dans l'arène internationale⁵⁵. En effet, de l'aveu même de Rawls, les critères du raisonnable doivent être relâchés à mesure que la règle de tolérance doit être étendue dans sa portée. «[...] *Whenever the scope of toleration is extended: the criteria of being reasonable are relaxed.*»⁵⁶ S'il faut donc s'en remettre à la ductilité du principe de tolérance, rendu d'autant plus extensible qu'il s'applique à la sphère internationale, force est de constater que Rawls nous conduit ainsi aux limites extrêmes du non-déraisonnable (qui tracent la frontière entre les jugements pleinement raisonnables et pleinement déraisonnables). Comme en atteste cette affirmation significative de Rawls :

*« The question might arise here as to why religious or philosophical doctrines that deny full and equal liberty of conscience are not unreasonable. I do not say that they are reasonable, but rather that they are not fully unreasonable; one should allow, I think, a space between the fully unreasonable and the fully reasonable. »*⁵⁷

McCarthy prétend, non sans intérêt, que la conception raisonnable du droit des gens reflète, dans la pensée de Rawls, la dissolution progressive de l'héritage kantien et de la rationalité critique en tant qu'idée régulatrice face au problème du pluralisme. En d'autres

⁵⁴ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., pp.70-71.

⁵⁵ À propos de *Amnesty Lecture*, lire T. McCarthy, "On the Idea of a Reasonable Law of Peoples", *Perpetual Peace*, J. Bohman & M. Lutz-Bachmann (eds), MIT Press, 1997, p.201-218.

⁵⁶ Comme dit Rawls beaucoup plus explicitement dans *Amnesty Lecture*, art. cit., p.66.

termes, le principe de tolérance se substitue au sens plénier du principe d'universabilité. Selon le commentaire de McCarthy, cette substitution opère un glissement conceptuel tel qu'il n'est plus du tout exclu, en dernier lieu, que le fait du pluralisme raisonnable recouvre, en relations internationales, *toutes* les différences culturelles et politiques, abstraction faite *qu'elles résultent ou non* du libre exercice de la raison⁵⁸. Mais cet argument de la pente glissante n'est pas décisif dans la mesure où la distinction rawlsienne entre la théorie idéale et non-idéale doit pouvoir discriminer et circonscrire la diversité culturelle dans les limites légitimes de ce qui constitue le pluralisme raisonnable aux yeux de Rawls (qui souhaitait, assurément, prévenir un tel dérapage dans le relativisme tous azimuts). Cependant, à défaut de critères plus substantiels, ne s'agit-il pas d'une simple réserve mentale qui ne peut suffire à tracer une démarcation conceptuelle claire?

VI. Le désaveu de l'individualisme normatif et la conception minimale des droits de l'homme

En guise de critérium des limites acceptables du pluralisme raisonnable, Rawls tente de déterminer le seuil minimal de décence qualifiant les sociétés bien ordonnées. Ce faisant, la conception minimale des droits de l'homme qui en résulte représente la conséquence la plus coûteuse du désaveu de l'individualisme normatif dès lors assimilé à une conception métaphysique des doctrines occidentales du bien. Au niveau de la théorie idéale, Rawls caractérise les peuples décents non libéraux à l'aide de trois critères de décence : 1°) il s'agit de sociétés qui ne poursuivent pas de politique extérieure expansionniste; 2°) leur régime politique respecte les droits fondamentaux; 3°) les sociétés décentes bien ordonnées sont également caractérisées comme des communautés *associationnistes* dotés d'un régime politique qui, tout hiérarchique soit-il, demeure consultatif. Le respect d'un ensemble minimal des droits de l'homme constitue en effet une des normes nécessaires du critère de décence et conditionne également la reconnaissance internationale de la souveraineté légitime d'une société qui implique, de facto sur le plan

⁵⁷ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.74.

⁵⁸ «One cannot help but ask, then, what remains of the original idea of the reasonable beyond toleration? [...] Now it seems to cover all political-cultural differences, whether they are due specifically to the burdens of reason or not (that is, whether or not they result from, or could stand up to, the free use of reason).» T. McCarthy, op. cit., p.207.

externe, le principe corollaire de non-ingérence⁵⁹. Or la substance de la charte rawlsienne des droits de l'homme s'avère bien tenue. Il s'agit bien entendu, dans l'esprit de Rawls, d'une liste initiale des droits fondamentaux qui n'exclut pas, a priori, la possibilité d'une extension plus substantielle⁶⁰, mais même à ce premier stade de construction, la démarche rawlsienne aurait dû maximiser les exigences minimales d'une telle charte fondamentale.

La justification politique (non métaphysique) des droits fondamentaux comprend principalement, selon Rawls, 1° les droits à la sécurité et à l'intégrité physique de la personne, 2° le droit à la liberté (définie ici en tant que liberté d'asservissement), 3° le principe d'isonomie, c'est-à-dire l'égalité formelle de tous devant la loi et 5° le droit à l'émigration⁶¹. Au-delà de ces catégories fondamentales, les droits tels que stipulés par la charte onusienne (notamment les articles 1, 2, 19-21, 22-30) impliquent un cadre culturel, métaphysique illégitime qu'il n'est pas raisonnable d'imposer à toutes les communautés qui ne souscrivent pas à la doctrine kantienne de la dignité et de l'égalité inaliénables des personnes humaines. Concernant les droits socio-économiques (tels que prônés dans la troisième génération des articles 22 à 30), Rawls a sans doute raison d'affirmer (dans le cadre de *Amnesty Lecture*) que la réalisation de ces droits impliquent des formes institutionnelles beaucoup trop liées à des contextes culturels spécifiques⁶². Il importe toutefois de relever, ce qui n'aura échappé à aucun lecteur, que la reconnaissance d'une certaine mesure de liberté de conscience et d'expression ainsi que l'égalité formelle ne signifient pas, aux yeux de Rawls, l'égalité politique des citoyens.

« [...] *This liberty of conscience may not be as extensive nor as equal for all members of society : for instance, one religion may legally predominate in the state government, while other religions, though tolerated, may be denied the right to hold certain positions. I refer to this kind of situation as permitting 'liberty of conscience, though not equal liberty'.* »⁶³

⁵⁹ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.80.

⁶⁰ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.65, note 1.

⁶¹ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.65 et p.74 (concernant le droit à l'émigration).

⁶² Voir J. Rawls, *Amnesty Lecture*, art. cit., p.59 note 45. Dans le cadre de ce texte, on ne peut s'empêcher de se demander en vertu de quelle justification idéologiquement impartiale Rawls récuse-t-il le droit à la liberté d'expression, tout en soutenant le droit à la propriété privée qui s'avère tout aussi culturellement déterminé par l'individualisme libéral.

⁶³ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.65, note 2. Nous soulignons.

Au sein de ces sociétés hiérarchiques consultatives, qui n'avalisent pas la conception métaphysique des droits des individus en tant que citoyens libres et égaux, la participation politique des membres ne se traduit pas par le droit de vote selon les principes constitutifs de la représentation démocratique. « [...] *All persons in a decent hierarchical society are not regarded as free and equal citizens, nor as separate individuals deserving equal representation (according to the maxim: one citizen, one vote) [...]* »⁶⁴ À cet égard, Rawls a peut-être raison de moduler le principe de tolérance en fonction de la pluralité des modèles institutionnels qui reflète la diversité culturelle des conceptions de la justice. Nous laissons cette réflexion en suspens, mais il vaut la peine d'attirer l'attention sur le fait que dans le contexte de la globalisation, l'élaboration d'un modèle cosmopolitique plausible aura à composer avec le problème du déficit de représentation politique au-delà de la démocratie électorale. De ce point de vue, l'esprit du principe rawlsien de tolérance peut nous aider à envisager une plus grande diversité culturelle des modèles de démocratie (pouvant peut-être, dans certaines sphères décisionnelles et en fonction des types d'enjeux qui en relèvent, admettre des structures consultatives au lieu de la représentation électorale). Mais dans le cadre de la conception étatiste du droit des peuples, en l'absence de normes supranationales substantielles, il est à craindre que les structures hiérarchiques consultatives ne puissent suffire à garantir une authentique liberté d'expression et un véritable droit de dissension que nous considérons comme des droits politiques (non métaphysiques) fondamentaux.

Pour Rawls, le droit de dissension signifie simplement le droit de se faire entendre et l'obligation de la part des officiels de répondre aux objections critiques⁶⁵. Mais en dépit du fait que selon l'idéalisation de Rawls, les officiels de ces régimes décents sont présumés de bonne foi, non corruptibles et soutiennent de façon sincère, c'est-à-dire de façon désintéressée, la conception de la justice qui prévaut au sein de leur communauté, l'obligation qui leur incombe de justifier publiquement la légitimité de leurs politiques

⁶⁴ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.71.

⁶⁵ « *Persons as members of associations, corporations, and estates have the right at some point in the procedure of consultation (often at the stage of selecting a group's representatives) to express political dissent, and the government has an obligation to take a group's dissent seriously and to give a conscientious reply.* » J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.72.

revient tout simplement à un exercice d'auto-légitimation. L'aspect purement rhétorique de ce fameux droit de dissension - qui ne confère aucune égalité politique aux membres des minorités - s'avère d'autant plus pathétique qu'il est admis d'emblée, au sein de ces sociétés, que les positions d'autorité ne sont pas accessibles à tous.

De plus, les peuples décents sont organisés selon un modèle associationniste (et non pas selon le contractualisme libéral). Suivant une perspective hégélienne, les individus ne sont pas représentés en tant que personnes autonomes (ou en termes péjoratifs, en tant que monades titulaires de libertés négatives et de droits de propriété) mais bien en tant que membres de diverses corporations exprimant collectivement des intérêts de groupes conformément à une conception commune du bien⁶⁶. De sorte que la représentation des

⁶⁶ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., pp.72-73.

intérêts fondamentaux de l'individu doit subir une *double médiation*. D'abord au sein de la société domestique par le biais des intérêts collectifs du groupe social auquel il appartient et qui le représente, et ensuite au sein de la société internationale par le biais des intérêts collectifs du peuple dont il est membre. Cette double médiation soulève inéluctablement cette lancinante question : peut-on être sûr que les intérêts fondamentaux d'une femme qui souscrit à des valeurs laïques et libérales et qui, par le hasard de la loterie naturelle est propulsée, une fois le voile d'ignorance levé, au sein d'une communauté profondément religieuse dont les valeurs fondamentalistes sont avalisées par tous les membres, incluant toutes les autres femmes de sa catégorie sociale, peut-on être véritablement certain que ses intérêts légitimes seront adéquatement protégés? Selon la conception tenue de la justice internationale selon Rawls, tout nous porte à croire que non, y compris ses efforts manifestes de rendre compte de la situation des femmes en tant que figure emblématique du sort des minorités⁶⁷. Car en bout de ligne, ses tentatives ne font que souligner les tensions et les contradictions latentes en laissant transparaître, chez lui, un individualisme normatif qui s'ignore ou mal assumé.

*« Once that inequality and subjection are overcome, and women are granted equal political participation with men and assured education, these problems can be resolved. Thus religious freedom and liberty of conscience, political freedom and constitutional liberties, and equal justice for women are fundamental aspects of sound social policy for a realistic utopia. »*⁶⁸

Les droits individuels à la pleine liberté de conscience et d'expression (en tant qu'ils représentent, suivant les termes kantien, l'unique palladium des libertés politiques face à l'oppression⁶⁹) et à l'égalité politique (impliquant l'égalité d'accès aux positions d'autorité en vue de garantir aux minorités un véritable droit à la participation politique) constituent des droits *politiques* fondamentaux. L'obstination plus ou moins cohérente de la part de Rawls à vouloir à tout prix les stigmatiser comme des relents métaphysiques du libéralisme occidental le fait échouer, selon la formule percutante de F.R. Teson, *en deçà de nos*

⁶⁷ Les réflexions au sujet du statut des femmes sont glanées à travers l'ouvrage, en particulier p.75 et suivantes (concernant la représentation fictive et idéale d'une société décente non libérale, soit le Kazanistan), et pp.109-110.

⁶⁸ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.9.

⁶⁹ Kant, *Théorie et pratique*, Ak. VIII, 304-305.

intuitions morales réfléchies, telles que représentées par la charte onusienne des droits de l'homme, reflétant une inadéquation problématique et régressive entre son modèle théorique et les normes actuelles du droit international⁷⁰.

VII. L'abandon du principe de différence au niveau international

Quelques dernières remarques s'imposent concernant l'abandon du principe de différence dans la sphère internationale. En effet, Rawls considère ce principe constitutif de la justice comme équité comme une interprétation culturellement déterminée de la dimension égalitariste des droits individuels selon une doctrine libérale et, par le fait même, impropre à la société pluraliste des peuples. Néanmoins, une des innovations principales que Rawls introduit dans la version finale de sa théorie de la justice internationale consiste en l'ajout d'un huitième principe normatif à la liste précédente des sept principes énoncés dans *Amnesty Lecture*. Il s'agit du *devoir d'assistance* qui incombe à tous les membres de la société des peuples de pourvoir une aide économique ou autre (par le transfert des technologies, par exemple) aux peuples lourdement entravés par des conditions défavorables. Dans les circonstances *non idéales* de notre monde imparfait, certains peuples sont dépourvus des moyens nécessaires pour instituer un régime politique juste. En regard de ce fait, la compréhension rawlsienne du devoir d'assistance constitue une obligation stricte de justice et non simplement un devoir imparfait de charité. Cela dit, nous sommes bien loin du principe de différence qui, au sein de la société domestique libérale, fonde la théorie profondément originale de la justice distributive selon Rawls.

Le principe d'un partage équitable des ressources globales à l'avantage des plus démunis ne peut s'appliquer dans la sphère internationale puisque le monde, selon Rawls, est divisé en de multiples sociétés closes délimitant les bornes légitimes des schèmes de coopération sociale. Or, Rawls reconduit ici une vision obsolète de la communauté

⁷⁰ «[...] Rawls's system of international ethics fails to meet the considered moral judgments of the international community. The range of human rights that is now recognized by international law considerably exceeds the modest requirements of legitimacy proposed by Rawls.» (À propos de *Amnesty Lecture*) F. Teson, "The Rawlsian Theory of International Law", *Ethics and International Affairs*, vol. 9, 1995, p.91. A. Kuper abonde dans le même sens : « Moreover, the theory and practice of international law increasingly, and rightly, invokes such democratising imperatives. Since the initial United Nations endorsement of those imperatives in Article 19 of the 1966 'International Covenant on Civil and Political Rights', full free speech and democracy requirements have been increasingly crisply and demandingly formulated in broad African, American, and European conventions on human rights and are now to be found in most such charters. » A. Kuper, art. cit., p.665.

politique et économique autarcique, qui ne tient absolument pas compte des changements structurels substantiels engendrés par la globalisation. Contre Rawls, on doit donner raison à la critique de Beitz qui conteste précisément la compréhension rawlsienne de la société domestique close en élargissant les critères de la coopération sociale qui ne se limitent pas seulement aux avantages mutuels que les membres en retirent, mais recouvrent l'ensemble des activités sociales qui lient tous les acteurs concernés et affectés. Par conséquent, l'émergence des structures complexes d'interdépendance économique et politique ne coïncident plus avec les bornes nationales.

« International interdependence involves a complex and substantial pattern of social interaction, which produces benefits and burdens that would not exist if national economies were autarkic. In view of these considerations, Rawls's passing concern for the law of nations seems to miss the point of international justice altogether. "If social cooperation is the foundation of distributive justice, then one might think that international economic interdependence lends support to a principle of global distributive justice similar to that which applies within domestic society. »⁷¹

À cela Rawls répond, de façon déroutante, qu'en vérité l'état de pauvreté des peuples démunis ne dépend pas fondamentalement de la quantité de leurs ressources naturelles, mais bien plutôt de leur gestion irresponsable. Autrement dit, la pauvreté est un phénomène essentiellement endogène au sens où les conditions socio-économiques d'une communauté sont entièrement tributaires des compétences de son gouvernement, de sa propre culture et de ses vertus internes. *« I believe that the causes of the wealth of a people and the forms it takes lie in their political culture and in the religious, philosophical, and moral traditions that support the basic structure of their political and social institutions, as well as in the industriousness and cooperative talents of its members, all supported by their political virtues. »⁷²*

En définitive, un présupposé tenace de l'école réaliste sous-tend la conception rawlsienne des relations internationales, soit l'idée plus ou moins explicite d'une séparation radicale entre la société domestique et la sphère internationale. Or, l'école idéaliste

⁷¹ C. Beitz, "International Distributive Justice", *Problems of International Justice*, S. Luper-Foy (dir.), Westview Press, Londres, 1988, p.37; p.35.

⁷² J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p.108.

d'inspiration kantienne s'oppose farouchement à cette prémisse en affirmant, au contraire, l'interaction imbriquée des conditions domestiques et des facteurs externes propres à l'environnement international. En ce qui a trait à l'analyse du phénomène complexe et multidimensionnel de la pauvreté, il faut plutôt souscrire à l'analyse plus raffinée des O. O'Neill, A. Sen, T. Nagel et T. Pogge selon lesquels un ordre économique mondial qui engendre de telles privations *systématiques, prévisibles et inévitables* est un système déficient, non seulement d'un point de vue structurel, mais plus fondamentalement d'un point de vue moral. Force est de constater que notre monde actuel reconduit une *inégalité radicale* et systémique entre l'opulence des uns et l'indigence des autres⁷³. Bien que les causes endogènes soient importantes, c'est l'ensemble des principes de justice et des institutions, le système de propriété et de production qui sous-tendent l'ordre économique global que l'on doit questionner, et dénoncer, de fond en comble.

Or chez Rawls, la justification du devoir d'assistance demeure complètement aveugle à ces considérations macroéconomiques et ne relève pas non plus des arguments (caractéristiques d'une défense cosmopolitique) relatifs à la satisfaction des besoins fondamentaux des individus en vue de pouvoir exercer une autonomie minimale en tant qu'agents moraux. Chez Rawls, l'aide internationale doit cesser aussitôt qu'un peuple parvient à s'organiser de façon minimalement décente (c'est-à-dire bien en deçà de la démocratie libérale) du point de vue de ses institutions politiques, et non pas du point de vue du bien-être des individus. En quoi consiste par ailleurs, la distinction fondamentale, dans l'esprit de Rawls, entre une perspective cosmopolitique et la sienne :

« Once that end is reached, the Law of Peoples prescribes no further target such as, for example, to raise the standard of living beyond what is necessary to sustain those institutions. Nor is there any justifiable reason for any society's asking for more than is necessary to sustain just institutions, or for further reduction of material inequalities among societies.

These remarks illustrate the contrast between the Law of Peoples and a cosmopolitan view. The ultimate concern of a cosmopolitan view is the well-being of individuals and not the justice of societies. According to that view

⁷³ Pour reprendre l'expression de T. Nagel, "Poverty and Food: Why Charity is Not Enough", *Food Policy. The Responsibility of the United States in the Life and Death Choices*, P.G. Brown, H. Shue (dir.), The Free Press, New York, 1977, pp.54-61.

there is still a question concerning the need for further global distribution, even after each domestic society has achieved internally just institutions. »⁷⁴

Mais suivant les remarques pertinentes de A. Kuper, si Amartya Sen a raison d'établir une corrélation intrinsèque, tirée de ses recherches exhaustives, entre les régimes non-démocratiques, la violation des droits fondamentaux et l'appauvrissement systématique, prévisible et inévitable des conditions d'existence⁷⁵, ne tient-on pas là un argument de plus en faveur d'une conception plus substantielle de la justice internationale justifiant l'extension des obligations mutuelles de justice distributive? En dernière analyse, l'apparente innovation du devoir d'entraide chez Rawls, ne fait que reconduire une compréhension conservatrice des politiques internationales d'aide au développement et ne fait que conforter la conscience morale des peuples riches dans leur sentiment d'avoir accompli leurs responsabilités puisque au-delà des limites prescrites par Rawls, donner plus relèverait d'un acte surrogatoire et non pas d'un principe de justice. Mais encore faut-il se demander si l'on peut, en toute probité intellectuelle, liquider aussi rapidement le problème de la justice distributive internationale sans questionner en profondeur les principes de base qui soutiennent les structures institutionnelles de l'ordre économique et politique mondial. À l'instar de Pogge, encore faut-il se rappeler qu'aucun modèle économique, encore moins notre système actuel du *laissez-faire*, ne repose sur un ordre naturel immanent, culturellement, métaphysiquement et politiquement neutre comme Rawls semble pourtant le supposer⁷⁶.

Conclusion

Au terme de cette analyse, nous avons tenté de démontrer que l'interprétation rawlsienne du *foedus pacificum* travestit l'esprit cosmopolitique du projet de paix kantien. Par une sorte de réflexe philosophique conditionné par le piège de Hobbes, Rawls suppose que le désaveu légitime de l'idéal superétatiste face au fait du pluralisme doit nécessairement conduire vers une conception étatiste des relations internationales. Comme

⁷⁴ J. Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., pp.119-120.

⁷⁵ Voir A. Kuper, art. cit., pp.663-664.

⁷⁶ T.W. Pogge. « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy & Public Affairs*, vol.23, n°3, été 1994, p.211.

si, en définitive, il ne pouvait exister que ces seules alternatives. Afin de rendre compte de certaines critiques communautariennes légitimes, Rawls commet l'erreur (qu'il n'est pas le seul à reproduire) de surinvestir la souveraineté de l'État au nom de l'indépendance morale des peuples, qui sont ici personnifiés comme des unités morales monolithiques suivant une anthropomorphisation douteuse, reconduisant une vision de la partialité nationale qui limite d'emblée l'extension possible et nécessaire des principes de justice cosmopolitique.

Ce faisant, en vue d'atteindre un consensus par recoupement entre les peuples, Rawls renonce à l'individualisme normatif sous prétexte que la démocratie libérale implique une doctrine métaphysique des droits de la personne culturellement déterminée. Mais nous avons tenté de suggérer qu'à ce titre, le système actuel des États et l'ordre économique mondial qu'il avalise de façon non critique ne sont pas non plus historiquement, culturellement, politiquement et moralement neutres. Plus fondamentalement encore, la représentation des droits individuels fondamentaux doit subir une double médiation puisqu'ils sont représentés, à l'échelle domestique, par le biais des intérêts de groupe dans le cas des sociétés associationnistes et, à l'échelle internationale, par la médiation des droits du peuple. De sorte que la préséance des droits collectifs suivant la théorie rawlsienne de la justice internationale entraîne une réduction moralement perverse des droits de l'homme.

Dans *Amnesty Lecture* Rawls semblait plus ou moins indifférent aux conséquences du dédoublement de la position originelle dans la sphère internationale, mettant en scène les communautés politiques plutôt que les individus, arguant que la délibération aurait vraisemblablement abouti, dans les deux scénarios, aux mêmes conclusions.

« As mentioned earlier, the law of peoples might have been worked out by starting with an all-inclusive original position with representatives of all individual persons of the world. When proceeding this way, the question whether there are to be separate societies at all, and what the relations are between them, is to be settled by the parties behind a veil of ignorance. Offhand it is not clear why proceeding this way should lead to different results than proceeding, as I have done, from separate societies outward. All things considered, one might reach the same law of peoples in either case. »⁷⁷

⁷⁷ J. Rawls, *Amnesty Lecture*, art. cit., pp.54-55.

Il nous semble évident que Rawls se trompe et que les conséquences sont coûteuses. À cet égard, suivant une perspective cosmopolitique, c'est-à-dire résolument individualiste dans la genèse fondatrice des principes de justice, Rawls aurait dû s'en tenir à une seule position originelle plutôt que de reconduire, à un second niveau de justice, une compréhension étatiste du droit des peuples. En cela, la conception rawlsienne de l'éthique

internationale semble plutôt conservatrice par rapport aux nombreuses propositions institutionnelles qui ont été élaborées dans le sens d'une représentation plus directe des individus au niveau international. Certains juristes, et non les moindres, comme Clark et Sohn prônaient dès 1966 une forme de démocratie parlementaire au sein même de l'ONU, en vue de laquelle les représentants de l'assemblée générale (dont le nombre représenterait proportionnellement le poids démographique des populations) seraient élus par suffrage populaire et voteraient à titre d'individus, et non pas en tant que délégués nationaux⁷⁸. De même, les théoriciens tels que Galtung et Falk croient nécessaire de s'affranchir du système actuel des États afin de représenter aussi bien les individus et les acteurs non-étatiques que les gouvernements au sein d'une démocratie confédérative⁷⁹. De telles propositions institutionnelles illustrent de quelle façon l'hypothèse méthodologique d'une position originelle, mettant en scène des individus et non seulement des nations, pourrait prendre forme dans le cadre d'un forum international. Mais, en définitive, Rawls poursuit une autre voie qui le mène vers des conséquences diamétralement opposées.

Pourtant, on comprend mal pourquoi des individus caractérisés par les deux critères de la personnalité morale, c'est-à-dire capables de développer une conception du bien et de posséder un sens de la justice, ne seraient pas en mesure d'atteindre un consensus par recoupement au sujet des principes fondamentaux de la justice domestique et internationale dans le contexte d'un système d'États séparés. Car derrière le voile d'ignorance, leurs jugements réfléchis parviendront à les convaincre de l'importance de l'appartenance communautaire et de l'indépendance morale des peuples dont ils sont membres. Toutefois, la reconnaissance de la légitimité des droits collectifs ne se fera pas au détriment de leurs propres droits fondamentaux (tels que l'égalité politique et la liberté d'expression) car ils raisonneront selon le principe psychologique du maximin, c'est-à-dire en fonction de maximiser la position minimale, au cas où, une fois le voile d'ignorance levé, ils se retrouveraient dans une position désavantagée en tant que membre d'une minorité.

⁷⁸ "As to the method of selection of the Representatives, it is proposed that a system of full popular election shall be gradually introduced. This would be done under a three-stage plan providing: (a) that in the first stage all the Representatives would be chosen by the respective national legislatures of the member Nations; (b) that in the second stage at least half the Representatives would be chosen by popular vote of those persons qualified to vote for the most numerous branch of the national legislature; and c) that in the third stage all Representatives would be chosen by the same sort of popular vote." G. Clark & L.B. Sohn, *World Peace Through World Law*, Harvard University Press, Cambridge, 1966, xxi.

⁷⁹ Cf. H. Suganami, *The Domestic Analogy and World Order Proposals*, op. cit., p.185.

Face au fait du pluralisme, la notion même de souveraineté doit être plurielle afin de recouvrir à la fois l'autonomie des individus et l'autonomie des communautés politiques auxquelles ils appartiennent (qui revêtent également des formes plus diversifiées que celles définies en termes de peuples ou de nations). C'est dans la foulée de cette approche qu'une perspective cosmopolitique libérale doit développer une théorie de la souveraineté différenciée (ou, selon la formule de A. Kuper, « *a system of functionally plural sovereignty* »⁸⁰) qui intègre réellement des préoccupations communautariennes dans le cadre d'une défense non équivoque de l'universalisme moral et de la démocratie. En quoi consiste la troisième option qui défie les alternatives superétatiste et réaliste conditionnées par le piège de Hobbes. À la vue du phénomène contemporain de la globalisation et du changement de paradigme qu'il entraîne en éthique internationale, de bonnes raisons nous poussent à croire que le projet kantien du *foedus pacificum*, c'est-à-dire de la communauté cosmopolitique sans État mondial, nous mène plus loin que la défense rawlsienne du *modus vivendi* et du statu quo.

⁸⁰ A. Kuper, art. cit., p.658.

Chapitre IV

Le phénomène contemporain de la globalisation : nouveau paradigme et nouveaux enjeux

Une seconde interprétation du *foedus pacificum* kantien revêt la forme de la théorie de la démocratie cosmopolitique qui, par rapport à la théorie rawlsienne du droit des peuples, marque davantage ses distances avec le présent statu quo du système des États et explore plus profondément les possibilités conceptuelles et institutionnelles de la justice internationale. Un des aspects les plus séduisants de cette perspective consiste précisément à analyser de plus près les conditions empiriques de l'ordre international, caractérisé par le phénomène contemporain de la globalisation (qui n'est jamais appréhendé comme tel chez Rawls). Il est important de souligner que le plus grand avantage conceptuel et pratique de cette approche est d'opérer une transition fluide entre l'analyse descriptive des caractéristiques empiriques et l'élaboration des prescriptions normatives. Autrement dit, les projets de réforme sont pensés à la lumière des changements structurels qui se produisent déjà. Théorie et praxis s'ajustent dans un rapport plus imbriqué de sorte que le projet de la démocratie cosmopolitique, au lieu de verser dans l'utopie, poursuit une voie résolument pragmatique.

Dans la seconde partie de ce chapitre, il y aura lieu d'exposer une analyse descriptive de la globalisation et d'identifier plus précisément le nouveau paradigme ainsi que les nouveaux enjeux qui s'en dégagent en éthique internationale. Mais quelques réflexions préliminaires s'imposent afin de mieux jauger l'intérêt d'une approche pragmatique qui éprouve la validité des théories normatives à l'aune des critères de plausibilité institutionnelle et historique mentionnés au chapitre II. Dans la mesure où le premier aspect sera illustré au chapitre V, lorsqu'il sera question des propositions de réformes institutionnelles découlant de la théorie de la souveraineté différenciée, la première partie de ce chapitre explicitera davantage la dimension historique du critère de plausibilité. En effet, notre reconstruction de l'héritage kantien en éthique internationale cherche à faire valoir l'intérêt philosophique de l'intuition kantienne selon laquelle les circonstances historiques concourent parfois à la réalisation des finalités régulatrices. Il sera d'autant plus aisé de démontrer, pour les fins de notre propre hypothèse, en quoi le contexte historique de la globalisation engendre un changement de paradigme favorable à la démocratie cosmopolitique, une fois que cette articulation initiale sera posée.

Partie I : Une interprétation kantienne du critère de plausibilité historique

I.1. : La philosophie kantienne de l'histoire

Afin mieux étayer l'idée d'une certaine connivence philosophique entre notre approche pragmatique et celle empruntée par Kant dans l'élaboration de son idéal cosmopolitique, il convient d'exposer méthodiquement l'importance de la compréhension kantienne de l'histoire au sein de sa pensée politique. Comme il est bien connu, sa vision de l'histoire¹ repose sur un principe de lecture téléologique qui postule une finalité naturelle du monde sensible. Kant fait appel au concept d'une *ruse de la nature* oeuvrant dans le processus de civilisation (pour emprunter l'expression de E. Weil², moins tendancieuse que ne l'est la formule kantienne du *dessein de la Providence* qui évoque de façon embarrassante, selon Kant lui-même, le vocabulaire théologique³). Dans l'opuscule de 1784, *Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*, Kant affirme que le mécanisme dialectique et irrationnel des actions humaines produit à l'insu des hommes des schémas intelligibles d'un point de vue réflexif, c'est-à-dire lorsque l'interprète de l'histoire en position de distanciation projette un sens aux mouvements naturels de l'histoire empirique. Cette ruse de la nature est réductible à la dialectique fondamentale de l'insociable sociabilité de la nature humaine qui, par analogie à la mécanique newtonienne dont Kant s'est amplement inspiré à titre de métaphore conceptuelle, procède par « *la loi de l'égalité de l'action et de la réaction dans l'attraction et la répulsion réciproques* »⁴.

¹ Les éléments de la théorie kantienne de l'histoire sont contenus dans les ouvrages suivants : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), *Compte rendu de l'ouvrage de Herder : Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* (1785), *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* (1786), *Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie* (1788), *Critique de la faculté de juger* (1790), *Théorie et pratique* (1793), *Projet de paix perpétuelle* (1795), *Conflit des Facultés* (1798).

² E. Weil, *Problèmes kantien*s, chap. III « Histoire et politique », Paris, Vrin, 1963, p.118.

³ « *L'emploi du mot : nature, quand il s'agit simplement, comme ici, de théorie (et non de religion) convient également davantage aux bornes de la raison humaine (qui doit, si l'on considère le rapport des causes et des effets, se tenir à l'intérieur des limites de l'expérience possible) et est plus modeste que l'expression Providence, Providence qui est reconnaissable pour nous et qui permet de s'attacher présomptueusement des ailes d'Icare pour se rapprocher du secret de son insondable dessein.* » *Projet de paix*, Ak. VIII, 362. « *Dans la téléologie, pour autant qu'on la rapporte à la physique, on parle à bon droit de la sagesse, de l'économie, de la prévoyance, de la bienfaisance de la nature, sans pour autant en faire un être intelligent (ce qui serait absurde); mais aussi sans s'enhardir à vouloir mettre au-dessus d'elle un autre être intelligent comme démiurge, car ce serait une prétention démesurée.* » *Critique de la faculté de juger*, §68.

⁴ Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, 465.

Vu sous cet angle, Kant affirme que la genèse « *antinomique* » du droit est la violence⁵, tout comme la guerre et la paix constituent les deux pôles de l'évolution des institutions politiques⁶. En effet, l'état de nature dans lequel règnent la loi du plus fort et l'anarchie révèle la nécessité rationnelle de se soumettre à une instance commune d'autorité, les hommes par nature insociables se sont regroupés en sociétés civiles puis en États sous la menace des forces extérieures pour assurer leur survie⁷, l'institution du droit public a été rendu nécessaire pour contenir la compétition sociale et se protéger de la guerre de tous contre tous⁸, la violence et l'injustice du despotisme ont révélé les fondements rationnels de la démocratie républicaine et les forces obscures de la révolution ont engendré de nouvelles constitutions politiques plus conformes à l'impératif de la justice publique⁹. De même, l'état permanent et virtuel de guerre entre les États, qui n'est autre chose que l'expression de l'insociabilité conduite à son paroxysme, nous démontre, au prix des souffrances et des plus grandes tragédies de la condition humaine, que la réalisation d'un ordre juridique mondial est une exigence de la raison, un impératif catégorique¹⁰. De ce point de vue, même la guerre – l'expression la plus irrationnelle de la nature qui soit, aux yeux de Kant – revêt un sens et constitue un des véhicules du progrès en vue du souverain bien politique, c'est-à-dire la paix cosmopolitique, selon sa conception téléologique de l'histoire.

⁵ Expression empruntée à A. Tosel : « *La 'duplicité' kantienne est alors la reconnaissance réaliste de l'antinomie dramatique de l'histoire elle-même. Le droit ne vient pas à l'existence avec les moyens du droit. Le fait sur lequel il commence et s'appuie n'est pas un fondement juridique.* » A. Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, P.U.F., 1988, p.13.

⁶ Voir le commentaire de P. Hassner, « Les concepts de guerre et de paix chez Kant », *Revue française de science politique*, vol. XI, n°3, 1961, pp.642-670.

⁷ Kant, *Projet de paix*, Ak. VIII, 365.

⁸ Kant, *Doctrines du droit*, §44, Ak. VI, 312-313.

⁹ Kant, *Théorie et pratique*, Ak. VIII.

¹⁰ « *Ainsi, par le moyen des guerres, des préparatifs excessifs et incessants en vue des guerres et de la misère qui s'ensuit intérieurement pour chaque État, même en temps de paix, la nature, dans des tentatives d'abord imparfaites, puis finalement après bien des ruines, bien des naufrages, après même un épuisement intérieur radical de leurs forces, pousse les États à faire ce que la raison aurait aussi bien pu leur apprendre, sans qu'il leur en coûtât d'aussi tristes épreuves, c'est-à-dire à sortir de l'état anarchique de sauvagerie, pour entrer dans une Société des Nations.* » Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Ak. VIII, 24.

La notion d'un mécanisme de la nature permet donc à l'interprète de l'histoire d'organiser le chaos de façon cohérente aux yeux de la raison, de suivre un fil conducteur intelligible à travers la succession hasardeuse des conjonctures empiriques. Ce qui doit particulièrement retenir notre attention est la consistance avec laquelle Kant s'applique à démontrer que de pures conjonctures obéissant à d'autres lois que celles de la raison pure pratique peuvent néanmoins converger vers des finalités rationnelles qui sont prescrites indépendamment de la nature. Il faut bien évidemment prendre en compte que les réflexions de Kant s'inscrivent dans un système téléologique de la nature qui postule une narration linéaire de l'histoire factuelle et miroite une *Weltanschauung* caractéristique des débuts de la modernité. Pour Kant, la fin dernière de la nature (*der letzte Zweck*) est le développement de la culture et des institutions humaines, le progrès du droit étant assimilé au règne de la légalité conduisant au seuil de la moralité, c'est-à-dire le règne des fins qui représente l'accomplissement de la nature morale de l'homme, entendu comme but final de la création (*der Endzweck*). Il faut bien admettre que l'interprétation téléologique de l'histoire selon Kant semble aujourd'hui caduque en cette ère de critique post-moderne¹¹. De plus, l'entreprise herméneutique peut re-décrire indéfiniment la vision de l'histoire afin qu'elle se conforme avec les clés de lecture pré-désignées. Mais pour mieux cerner le but de la démarche kantienne, soulignons que l'application du principe téléologique dans le domaine de l'histoire ne sert qu'à des fins heuristiques et ne prétend jamais déterminer une connaissance objective¹².

¹¹ Le concept de finalité occupe d'ailleurs une position particulière dans le système critique de Kant. Le philosophe l'avait lui-même exclu des catégories de l'entendement dans sa première *Critique*. Mais il ne pouvait se résoudre à abandonner l'idée de finalité et ce n'est que dans le contexte d'une distinction conceptuelle systématique entre le jugement déterminant et le jugement réfléchissant qu'il parvient enfin à réintégrer le principe téléologique dans la *Critique de la faculté de juger*. « *It always seemed to Kant that by completely abandoning the notion of purpose, the razor of his critique had cut too deep.* » Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p.156.

¹² « *Croire que j'ai voulu, avec cette idée d'une histoire du monde qui possède dans une certaine mesure un fil conducteur a priori, évincer l'étude de l'histoire proprement dite comprise de façon empirique, ce serait se méprendre sur mon intention; j'ai simplement été guidé par la pensée de ce qu'une tête philosophique (qui, par ailleurs, devrait être très avertie des problèmes historiques), pourrait encore tenter de faire en se plaçant à un autre point de vue.* » (Nous soulignons.) Kant, *Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*, Ak. VIII, 30. Dans *Conflit des facultés*, Kant affirme que : « *Peut-être aussi que, si le cours des choses humaines nous paraît insensé, cela tient au mauvais choix du point de vue sous lequel nous le considérons. Les planètes, vues de la terre, tantôt vont en arrière, tantôt s'arrêtent et tantôt vont en avant. Mais si le point de vue est pris du soleil, ce que la raison seule peut faire, elles suivent, selon l'hypothèse de Copernic, régulièrement leurs cours.* » Ak. VII, 83. Le commentaire percutant de Y. Yovel souligne que ce déplacement de perspective dans l'interprétation de l'histoire témoigne de l'impact de la révolution copernicienne qui ne se

D'où l'importance cruciale de distinguer la nature et la sphère de législation propres au jugement *réfléchissant* et au jugement *déterminant*. Le jugement déterminant légifère dans le domaine des objets qui peuvent être rapportés à des concepts de l'entendement, tandis que le jugement réfléchissant n'a pas d'objet comme tel et ne légifère que sur soi, pour ainsi dire, en dévoilant de façon réflexive les structures subjectives a priori de la raison¹³. Dans le domaine de l'histoire, cela signifie que l'interprète de l'histoire est en mesure de projeter sa propre rationalité sur le cours naturel des événements et de constater une concordance intelligible, sans pour autant attribuer une valeur objective à son jugement, quoique ce jugement réfléchissant ait une portée universellement valable pour tout observateur rationnel. Suivant le commentaire de Arendt, le jugement réfléchissant exprime le point de vue rétrospectif et désintéressé du *citoyen* et du *spectateur* du monde, placé en retrait et impartial, non pas celui de l'acteur immergé dans le phénomène et obnubilé par ses propres intérêts subjectifs¹⁴. Kant en vient donc à superposer deux interprétations de l'histoire, une naturelle et l'autre rationnelle (conformément à la dualité de la nature humaine à la fois sensible et intelligible), qui ne doivent pas se heurter en pleine contradiction. L'opération est pour le moins délicate et il faut concéder que Kant ne parvient pas toujours à résorber toutes les tensions conceptuelles qui résistent à ces efforts¹⁵.

limite pas simplement au domaine de la philosophie théorique chez Kant mais se prolonge également dans le domaine de la philosophie de l'histoire et de l'action. Cf. Y. Yovel, op. cit., pp.136-137.

¹³ Voir *Critique de la faculté de juger* (qui développe de façon systématique le concept de *l'usage hypothétique de la raison* présenté dans l'« Appendice à la dialectique transcendantale. De l'usage régulateur des idées de la Raison pure », *Critique de la raison pure*, Ak. III, 429 [A 647/B 675]).

¹⁴ H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1982 (Ninth Session, pp.51-58).

¹⁵ En réalité, la causalité mécaniste du processus historique en vient à revêtir tant d'importance que Kant se heurte, en dernière instance, à la question de l'unité problématique entre le déterminisme naturel et la liberté humaine. Comme le mentionne L. Ferry : « Force est de constater que dès le premier texte important consacré par Kant à ce sujet, l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, se manifeste une certaine ambiguïté dans la détermination de ce qui constitue l'élément moteur du processus historique, tant il est parfois difficile de savoir s'il doit être imputé, ne serait-ce que partiellement, à la volonté libre des hommes, ou exclusivement rapporté à l'hypothétique 'dessein de la nature'. » L. Ferry, *Philosophie politique II : Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, P.U.F, 1984, p.147. Comme éléments de réponse, il importe de souligner à nouveau la fonction simplement régulatrice du jugement réfléchissant pour mieux jauger le rôle secondaire de la causalité naturelle dans l'interprétation kantienne de l'histoire. De plus, il appert évident que l'enjeu fondamental, en regard de la cohérence de la philosophie pratique en général, consiste à rendre compte de la préséance de la causalité intelligible. Le progrès moral devant être l'œuvre de la liberté, l'explication mécaniste de l'histoire est limitée au progrès des institutions politiques et du droit. Pour Kant, l'époque charnière des Lumières constitue un tournant historique au sens où le développement

L'entreprise kantienne est fondamentalement motivée par un souci de cohérence systématique qui permette de relier les deux domaines distincts du monde phénoménal et du monde intelligible, de la nature et de la liberté. L'enjeu philosophique essentiel de la théorie kantienne de l'histoire, qui doit être mesuré à sa juste valeur en regard de la philosophie pratique de Kant, est de justifier l'usage légitime des idéaux régulateurs. Pour Kant, il s'agissait de démontrer que les postulats de la perfectibilité humaine et du progrès ne sont pas de pures chimères de la raison et qu'à cet égard, même le cours naturel de l'histoire n'atteste pas du contraire. Ce n'est pas à dire que le *devoir être* (*Sollen*) est réductible à ce qui *est* (*Sein*) – toute la philosophie pratique de Kant consiste à élever le devoir moral au-delà des considérations empiriques – mais il n'en demeure pas moins que la relation problématique entre le *devoir* et le *pouvoir* l'obsédait, sinon il aurait été vain de postuler que la liberté humaine peut effectivement légiférer sur la nature¹⁶. Au fond, c'est par souci de probité intellectuelle que l'interprétation philosophique de l'histoire phénoménale s'imposait à Kant pour démontrer que celle-ci n'est pas absurde, que la condition humaine ne peut être celle de Sisyphe¹⁷. Le jugement réfléchissant permet de *parier* que l'histoire et la liberté humaines font sens¹⁸, et à défaut d'une certitude théorique dans le domaine des connaissances objectives, le pari du sens justifie la certitude pratique que nos actions doivent être ordonnées par l'idéal régulateur du progrès¹⁹. Ici, Kant affirme que du point de vue pratique, le fardeau de la preuve incombe à l'adversaire :

naturel de la culture a permis l'émancipation de la raison humaine, parvenue à maturité, qui s'affranchit dès lors, en partie, du déterminisme naturel (notamment, par un acte de conscience réflexive au niveau de l'histoire). Le progrès de l'histoire incombe, fondamentalement, à la volonté humaine et à la raison pratique. Mais le problème de l'unité problématique entre nature et liberté ne peut être que simplement évoqué ici et dépasse largement notre propos.

¹⁶ « Dès lors la formule 'Tu dois, donc tu peux' prend toute sa signification : elle s'adresse à un être raisonnable, à un être sensé qui vit dans un monde qui n'est pas absurde. Car à l'arrière plan de cette déduction de la liberté, c'est toute la question du sens qui se profile, la question du sens de ce monde, du sens de la destinée humaine et du bon sens de l'être humain. » B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p.98. Concernant le rapport entre *devoir* et *pouvoir*, voir Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ak. VIII, 370; *Théorie et pratique*, Ak. VIII, 287-288; *Critique de la raison pratique*, Ak. V, 37.

¹⁷ Kant, *Théorie et pratique*, Ak. VIII.

¹⁸ Lire les très belles pages de P. Hassner : « [...] *Nature et expérience apparaîtraient comme hostiles à la paix perpétuelle exigée par la morale et la raison; sur le plan pratique, nous déciderions d'agir en sa faveur par une sorte de pari, dont la théorie aura seulement pu démontrer la possibilité. Mais Kant ne s'en tient pas là. Quittant le terrain sûr de la séparation des deux mondes, il s'aventure sur celui, plus incertain, des signes, des reflets et correspondances entre les deux. Une fois le pari fait, il faut bien qu'il n'apparaisse plus comme un pur pari...* », art. cit., pp.660-661.

« [...] Puisque le genre humain est, au point de vue de la culture, qui est sa fin naturelle, en progrès constant, il faut le concevoir également en progrès vers le mieux au point de vue de la fin morale de son être, progrès qui peut bien connaître de temps à autre des interruptions, mais jamais une rupture définitive. De cette hypothèse, je n'ai pas à faire la preuve, c'est à l'adversaire que cela incombe »²⁰.

I.2. De Kant à Falk : la plausibilité historique de la démocratie cosmopolitique

Il serait trompeur de laisser croire que Kant, et les défenseurs du projet de la démocratie cosmopolitique par la même occasion, souscrivent aveuglément à une conception volontariste de l'histoire qui dépend exclusivement de la bonne volonté et de la liberté des hommes. Chez Kant, le problème des motivations morales est abordé de façon profondément originale dans le cadre de sa conception de l'histoire. Loin d'évacuer les considérations utilitaristes (les impératifs hypothétiques) qui sont inhérentes à l'agir humain, Kant les intègre dans la ruse de la nature qui se sert des mécanismes du monde sensible pour convaincre les hommes de poser des actions (l'institution du droit) que la raison pure pratique (l'impératif catégorique) commande indépendamment des bénéfices empiriques qu'ils pourraient en tirer. Comme nous avons essayé de le démontrer, la philosophie politique de Kant doit s'appuyer de quelque façon sur une vision de l'histoire nous permettant d'établir des correspondances significatives entre les circonstances historiques et la plausibilité des idéaux régulateurs. C'est pourquoi Kant se met en peine d'inclure dans son traité de 1795, le *Premier supplément : de la garantie de la paix perpétuelle* (concernant le mécanisme de la nature) pour démontrer à ses lecteurs que le projet d'une constitution juridique mondiale n'est pas simplement justifié par l'impératif catégorique mais également soutenu par une interprétation plausible du processus historique. De sorte que l'appel au principe d'une ruse de la nature qui œuvre dans l'histoire et opère au sein de la société humaine comme un mécanisme aveugle d'autorégulation, atteste du fait que pour Kant la liberté et la rationalité humaines ne

¹⁹ « *Que le monde progresse sans cesse vers le mieux, c'est ce qu'aucune théorie n'autorise l'homme à admettre, mais bien la raison pure pratique qui lui demande dogmatiquement d'agir selon une telle hypothèse, et il se forme ainsi d'après ce principe une théorie à laquelle il ne peut sans doute à ce point accorder rien de plus que la concevabilité, ce qui ne suffit pas, tant s'en faut, à prouver la réalité objective de cet idéal au point de vue théorique, mais donne pleine satisfaction à la raison au point de vue moralement pratique.* » « Progrès », XX, 7, 307 in *Œuvres philosophiques de Kant*, T.III, Paris, Gallimard (Bibliothèque de La Pléiade), 1986, p.1259.

²⁰ Kant, *Théorie et pratique*, Ak. VIII, 308-309.

constituent pas les seuls moteurs du progrès : il faut encore compter sur des conditions historiques naturelles qui sont propices à l'émancipation de la raison (en quoi la lucidité politique de Kant nous empêche de le ravalier au rang des volontaristes utopistes).

Les utopies partagent en commun une espèce d'indifférence anhistorique sous prétexte que le clivage entre la théorie idéale et la théorie non-idéale autorise les fabulations les plus fantasques (en quoi réside une des faiblesses de l'utopie superétatiste). Ce qui n'est guère le cas des théoriciens contemporains de la démocratie cosmopolitique, particulièrement soucieux de formuler leurs prescriptions normatives en fonction de nos intuitions réfléchies et de nos jugements bien pesés conformément au processus de l'équilibre réflexif (par quoi l'on constate l'influence déterminante du pragmatisme rawlsien dans ce courant). Reste que les promoteurs du changement sont plus souvent appelés à justifier la plausibilité de leurs idéaux en regard de l'histoire, par contraste avec les conservateurs qui se contentent simplement du statu quo et des observations recueillies par le passé pour se débarrasser de la justification normative (les réalistes, par exemple, prétendent que leur position épistémologique est fondée sur l'analyse objective des conditions empiriques alors qu'en réalité l'amoralisme politique qu'ils prescrivent constitue une position normative qui s'ignore).

Cette question est relevée par R. Falk²¹ qui aborde directement le problème de la plausibilité historique d'une globalisation à visage humain (« *humane governance* »). Selon Falk, un aspect distinctif du projet de la démocratie cosmopolitique consiste en ce que cette théorie se veut à la fois analytique et normative et relève d'un « *pari de l'espoir* »²² qui se croit autorisé en vue des conditions historiques actuelles qui témoignent d'un changement de paradigme. À la lumière des nouvelles structures d'interdépendance qui jaillissent de la globalisation, le paradigme réaliste paraît de plus en plus obsolète au lendemain de la guerre froide et ne parvient pas à conceptualiser dans son modèle théorique l'importance cruciale d'envisager les relations internationales sous le nouveau jour de la coopération plutôt que sous le mode de la confrontation. Dans la mesure où la rapidité du démantèlement du bloc soviétique et la fin de l'antagonisme bipolaire, ayant surpris tout le

²¹ R. Falk, *On Humane Governance. Toward a New Global Politics*, Pennsylvanie, Pennsylvania State University Press, 1995.

²² R. Falk, op. cit., p.4.

monde, témoignent de la faillibilité des prédictions de l'école réaliste²³, le cours de l'histoire à venir demeure un champ ouvert à toute interprétation possible dans les limites des spéculations raisonnables. L'interprétation de l'histoire, surtout dans les conjonctures actuelles, n'invalide pas la perspective cosmopolitique – à cet égard, le fardeau de la preuve incombe à l'adversaire. De sorte que, suivant une formulation curieusement kantienne, les limites de ce qu'il nous est permis de prédire ouvrent la voie à ce qu'il nous est permis d'espérer. Vu sous cet angle, toute interprétation historique en vue de fonder la légitimité des prescriptions relève d'une orientation normative – ce que les réalistes refusent d'admettre sous prétexte de leur neutralité, ou plutôt de leur indifférence, morale en théorie politique. Selon Falk :

« Since we do not know enough to explain or predict political behavior, reliance on interpretation of historical circumstances is unavoidable, as is choice with respect to normative direction. » « To be normative is not to ignore obstacles, constraints, and past failures. It is a posture toward choice and decision that seeks to clarify alternatives and their probable effect. »²⁴

Aux yeux de nombreux observateurs, le projet d'élaborer un nouvel ordre mondial n'aurait aucun sens si l'actualité contemporaine n'attestait pas elle-même d'un changement de paradigme - dont l'impact est comparable aux révolutions agricole et industrielle aux yeux de Falk²⁵. *« The Peace of Westphalia (1648), the Peace of Utrecht (1712), the Congress of Vienna (1814), the Congress of Paris (1919), the Yalta Conference (1944) and the Charter of San Francisco (1945) all defined an international order. [...] There is general agreement that we are now experiencing the transition from one international system to another. We are well acquainted with the characteristics of the order we are leaving behind – the Cold War – but the shape of the coming world order has still to be defined. »²⁶* Pour les théoriciens de la démocratie cosmopolitique, il s'agit de saisir cette

²³ R. Falk, op. cit., pp.43-44.

²⁴ R. Falk, op. cit., p.43; p.207.

²⁵ R. Falk, op. cit., p.45.

²⁶ D. Archibugi, « Principles of Cosmopolitan Democracy », *Re-Imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, D. Archibugi, D. Held, M. Köhler (dir.), Oxford, Polity Press, 1998, pp.198-199.

occasion exceptionnelle, ouvrant une fenêtre dans l'histoire, pour amorcer des réformes qui sont cruellement nécessaires afin d'instituer un ordre international plus juste et équitable²⁷.

« The efforts noted [...], especially those associated with UNDP as expressed in recent Human Development Reports and with the Stockholm Initiative as carried forward by the Independent Commission on Global Governance, confirms the judgment that now is the best time since the founding of UN to put forward bold and comprehensive ideas about institutional change at the regional and global levels. A mere decade ago such proposals would have seemed hopelessly out of touch with the prevailing geopolitical mood of preoccupation with the nuances of bipolarity. »²⁸

Au fond, ce qui distingue la démarche cosmopolitique de l'approche réaliste consiste en ce que pour les uns, les principes normatifs guident l'esprit des réformes et l'analyse des conditions factuelles doit corroborer la plausibilité d'un tel programme, tandis que pour les autres, l'analyse de la réalité empirique précède et fonde les prescriptions normatives. Il va sans dire que le projet de la démocratie cosmopolitique s'assimile davantage à l'esprit de la philosophie pratique et politique de Kant qui, contrairement aux Machiavel et Hobbes (les effigies de l'école réaliste), refuse de subordonner le monde intelligible aux considérations empiriques, bien qu'il soit nécessaire en retour de démontrer que la raison pratique peut effectivement agir dans le monde sensible.

L'idée que des conjonctures historiques fortuites, mais nécessaires au progrès des institutions politiques, convergent vers des fins normatives rationnelles est une hypothèse régulatrice fascinante chez Kant (*« par cette voie, un accord pathologiquement extorqué [...] peut se convertir en un tout moral »²⁹*). Une interprétation contemporaine de l'héritage

²⁷ Bien que les tournants historiques ne sont généralement pas vécus et identifiés comme tels parce qu'ils ne résultent pas exclusivement d'une volonté réfléchie, certaines époques se distinguent par une conscience aiguë de soi, aussi illusoire soit-elle aux yeux des sceptiques post-modernes, qui se transforme elle-même en mobile d'action. M. Foucault interprétait ainsi l'époque des Lumières, le siècle qui s'est lui-même nommé et prescrit sa propre devise en vue de l'émancipation de la raison humaine par rapport à la nature. M. Foucault, « Sur Kant : Was ist Auklärung? », *Magazine littéraire*, n 207, mai 1984, pp. 35-39. Dans le domaine de la *théorie politique*, il semblerait à première vue que la génération de la globalisation – du moins, l'école de la démocratie cosmopolitique – partage en commun avec les penseurs contractualistes des Lumières une thématique de l'histoire caractéristique de la Modernité.

²⁸ R. Falk, op. cit., p.230.

²⁹ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Ak. VIII, 21.

philosophique de Kant n'a pas besoin d'avaliser une conception téléologique de l'histoire pour apprécier l'idée que le critère de plausibilité des idéaux régulateurs doit être mesuré à l'aune des circonstances historiques. Pour Kant, l'idéal d'une constitution cosmopolitique reposait en partie sur l'évaluation des transformations possibles que les conditions empiriques de son époque pourraient engendrer à long terme. Le *Projet de paix* met donc en corrélation le développement du commerce international avec la nécessité éventuelle de poser les jalons théoriques et institutionnels d'un véritable droit cosmopolitique. De même, l'émancipation remarquable d'une opinion publique informée, tributaire du progrès technologique de l'imprimerie au dix-huitième siècle transforme la perception spatiale de l'espace mondial, divisé en communautés géographiques, en une sphère mondiale de la raison publique. L'émergence d'une pensée universaliste des droits de l'homme au dix-huitième siècle (à laquelle l'œuvre philosophique de Kant est si fondamentalement associée) a grandement contribué à l'éducation d'une sensibilité morale de plus en plus outrée par les abus du colonialisme, de plus en plus réceptive au projet cosmopolitique et à l'idéal d'une justice commune. La naissance d'États républicains donnait également à penser qu'une alliance naturelle entre eux pourrait constituer le noyau d'une fédération d'États pacifiques. Si une commune allégeance de la part des États aux principes du républicanisme représente certes une condition naturelle plus propice à l'épanouissement d'une fédération cosmopolitique, la logique des intérêts peut également persuader les États non républicains des avantages réels d'arbitrer les conflits par des moyens juridiques plutôt que par le recours à la guerre, d'autant plus que l'argument de l'équilibre des forces en viendrait à dissuader les États non membres de se confronter, seuls, contre une alliance. Après tout, conformément à l'interprétation kantienne des causes hétérogènes du progrès historique, le problème d'une juste constitution n'est-elle pas à la portée même d'un « *peuple de démons (pourvu qu'ils aient quelque intelligence)* »³⁰? À bien des égards, les observations politiques de Kant nous parlent encore et en définitive, il n'y avait rien de loufoque à ébaucher l'esquisse d'un projet cosmopolitique à la vue des circonstances historiques de son temps, même si un tel idéal ne devait vraisemblablement pas se réaliser de son vivant³¹.

³⁰ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ak. VIII, 366.

³¹ Il faut mentionner, cependant, que le cosmopolitisme kantien n'est pas né d'une génération spontanée et s'inscrit, de façon originale, dans une filiation philosophique de Grotius à l'Abbé de Saint-Pierre, en passant

1.3. L'évolution historique des projets cosmopolitiques au 20^e siècle

L'évolution du droit international au vingtième siècle témoigne éloquemment de la force des intuitions kantiennes en regard de la nécessité morale et politique d'envisager une société juridique mondiale dans laquelle les États et les hommes pourraient interagir librement à l'abri de la coercition injuste et dans le respect universel des droits fondamentaux. Mais l'exemple de la Société des Nations nous permet de mieux comprendre l'importance des contraintes historiques qui ont conduit à son échec. Au lendemain de la première guerre mondiale, le modèle de la Société des Nations avait à composer avec le paradigme étatiste du droit international et du *jus ad bellum* (conférant aux vainqueurs un droit quasi illimité de sanction qui justifiait, par exemple, l'abdication totale de l'Allemagne et son exclusion des délibérations du traité de Versailles, nourrissant par ailleurs de violents ressentiments). On cherchait à maintenir une politique d'apaisement dans le contexte d'une compréhension clausewitzienne de la guerre totale, l'impérialisme avait mué en colonialisme, l'antagonisme de plus en plus marqué entre les sociétés dites libérales et les défenseurs de la révolution bolchevique préfigurait déjà le système bipolaire. Le légalisme et le moralisme caractéristiques des artisans de la Société des Nations, sans sources culturelles profondes, devaient rompre violemment avec une longue tradition en relations internationales fondée sur la combinaison aléatoire des intérêts nationaux, des alliances et du jeu diplomatique. Nul doute que dans ces circonstances, le pacifisme juridique de l'entre deux guerres n'ait pu trouver un terrain fertile où s'implanter.

Né des cendres de la Société des Nations, le modèle onusien promet un avenir moins triste (du moins, faut-il l'espérer) mais il est lui-même traversé de tendances contradictoires. L'idéal d'une communauté cosmopolitique, en vue du respect fondamental des droits universels de l'homme, a d'abord été pensé en fonction du paradigme légaliste, c'est-à-dire étatiste, en droit international³². Dans le contexte de l'après-guerre, les normes fondamentales consistaient essentiellement à protéger la souveraineté des États contre toute

par Pufendorf, Vattel et, surtout, l'influence déterminante du contrat social de Rousseau. Témoin des deux révolutions républicaines de son époque, Kant a certainement considéré que les circonstances historiques et l'ambiance intellectuelle de son temps préparaient le terrain en vue de la publication de son *Projet de paix perpétuelle* (1795). À en juger par la réception enthousiaste du public français, Kant n'a pas eu tort de présumer que l'idéal cosmopolitique serait partagé par certains de ses contemporains.

forme d'agression externe et d'ingérence indue. Le primat de la souveraineté nationale, assimilée à l'autonomie et à la liberté des peuples, revêtait une signification morale accrue en cette ère post-colonialiste. Selon une analyse contextuelle de la création de l'ONU, les conditions historiques expliquent pourquoi les paramètres conceptuels du droit international étaient déterminés en fonction du système des États, laissant de côté l'individualisme normatif au fondement de la pensée des droits de l'homme.

Pourtant, dans la genèse philosophique du modèle onusien, l'individualisme normatif est tout aussi constitutif que le respect des droits des États puisque selon la Charte, censée incarner un pacte social international, la protection des droits de la personne doit prévaloir, dans le meilleur des mondes, sur les prérogatives des gouvernements nationaux. Suivant l'analyse de Bienen et al. (1998)³³, deux sujets coexistent au sein du modèle onusien, c'est-à-dire l'individu et l'État, d'où dérivent deux catégories de droits et d'obligations qui rentrent parfois violemment en conflit. Le malaise philosophique provient du fait qu'en de tels conflits, la préséance accordée aux droits des États demeure un dogme non questionné et bafoue sans cesse les droits individuels fondamentaux : que ce soit au niveau du droit de la guerre (lorsque la raison d'État ne tient aucunement compte des conventions internationales à l'égard des populations civiles), de la protection des droits civils (lorsque le principe de non-ingérence donne licence aux gouvernements corrompus), et des obligations d'entraide (lorsque le principe d'exclusivité sur les ressources naturelles a préséance sur les obligations de justice distributive), pour ne citer que ces exemples patents. Dans la mesure où, en théorie, la protection des droits universels de la personne doit avoir une priorité lexicale sur le respect des frontières nationales, il est difficile de concilier l'individualisme normatif avec le paradigme étatiste qui détermine le modèle onusien. Or, le système des États devait être renforcé dans le contexte de l'après-guerre et l'esprit cosmopolitique du modèle onusien tourné en ridicule par les théoriciens de la guerre froide qui souscrivaient entièrement à la doctrine réaliste en politique internationale. Le rôle de l'ONU se limitait dès lors au mandat de sécurité collective, ayant fort à faire simplement à gérer la diplomatie internationale sous la menace constante des puissances nucléaires.

³² Dont nous avons discuté au chapitre III.

³³ D. Bienen, V. Rittberger, W. Wagner, « Democracy in the United Nations System : Cosmopolitan and Communitarian Principles », *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, Oxford, Polity Press, 1998, pp.287-308.

Mais au tournant des années '90, l'évolution des circonstances historiques inaugure une deuxième phase du modèle onusien. La dichotomie est-ouest ne constitue plus la structure fondamentale des relations internationales. Bien évidemment, d'autres antagonismes font surface et les tensions potentiellement explosives perdurent, comme en témoignent la guerre du Golfe et le clivage nord-sud (ou encore, pour invoquer la thèse de Huntington, la rivalité entre les États cède maintenant le pas au conflit des civilisations³⁴). Pour les défenseurs de l'idéal cosmopolitique, la guerre du Golfe les a certainement mis en garde contre l'arrogance politique et idéologique d'une superpuissance qui n'est plus confrontée à un alter ego et qui ne peut être contenue par aucune instance supranationale (d'où l'importance cruciale de développer un système collectif de contrôle pour contrebalancer l'équilibre des forces). De même, le problème du pluralisme culturel figure désormais à l'agenda, comme il se doit, et oriente une approche plus sensible chez les théoriciens cosmopolitiques qui souscrivent néanmoins à une forme d'universalisme moral. Certes, les enjeux actuels sont de taille.

Cependant, la chute du mur de Berlin et la fin de l'apartheid coïncident avec une vague de démocratisation : selon les chiffres de *Freedom House 2000-2001*, on dénombre aujourd'hui 120 démocraties électorales, soit 63% de tous les États (quoique cette recension prend soin de distinguer les régimes électoraux et les pays où les droits civils et libertés politiques des individus et des minorités sont réellement protégés, ce qui ramène les chiffres à 86 pays libres et 59 pays partiellement libres à travers le monde selon leurs critères). Tandis que l'ère de la guerre froide se caractérisait par un antagonisme bipolaire constitutif, la globalisation contemporaine se distingue par une interdépendance structurelle. Que ce soit sur le plan de l'économie mondiale, des transferts technologiques, des enjeux liés à l'environnement ou de la gestion commune de projets scientifiques internationaux tel que le projet du génome humain, la mondialisation des responsabilités collectives face à ces problèmes transnationaux est désormais incontournable dans la mesure où tous les joueurs savent pertinemment que leurs intérêts domestiques dépendent et subissent l'impact des décisions politiques prises à l'extérieur. Il faut également souligner l'importance déterminante du facteur technologique à l'origine de la dimension spatio-temporelle du phénomène de la globalisation. En effet, la révolution informatique et l'explosion des médias ont permis de franchir les barrières physiques donnant naissance à

une opinion publique mondiale de plus en plus informée et à une société civile transnationale de plus en plus mobilisée.

Cette brève description en trois moments des circonstances historiques du vingtième siècle illustre l'évolution des projets cosmopolitiques selon une analyse contextuelle. Notre hypothèse consiste à affirmer que la globalisation contemporaine post-89, contrairement aux deux phases antérieures (SdN : 1920-1946; ONU : 1945-89), réunit un ensemble de conjonctures historiques qui engendrent un changement de paradigme favorable au projet de la démocratie cosmopolitique. Le *foedus pacificum* kantien, tel que présenté au dix-huitième siècle, prescrivait un idéal purement régulateur qui, de l'aveu même de Kant, ne devait pas se réaliser à son époque en l'absence de certaines conditions réunies. Deux siècles plus tard, le flambeau du cosmopolitisme kantien est rallumé par ses héritiers contemporains et offre quelques promesses d'espoir quant aux possibilités réelles d'initier des réformes progressistes en éthique internationale. Ce qui manquait au projet de paix kantien, mais détermine aujourd'hui les conditions de possibilité de la démocratie cosmopolitique, est précisément le phénomène de la globalisation.

³⁴ S.P. Huntington, « The Clash of Civilizations? », *Foreign Affairs*, vol. 72, n°3, 1993, pp.22-49.

Partie II : Le phénomène contemporain de la globalisation

La notion de « changement de paradigme » a été fréquemment invoquée jusqu'à présent, sans qu'il n'ait été question cependant d'explicitier en quoi les caractéristiques de la globalisation constituent un phénomène particulier dans l'histoire des relations internationales. Cette transition historique renvoie à l'émergence de formes nouvelles d'interactions et d'organisations socio-politiques entre les États appelant, de ce fait, des modifications importantes dans nos catégories conceptuelles traditionnelles en théorie politique. Le concept d'un changement de paradigme en relations internationales, tel qu'il est employé dans l'argumentation générale de cette thèse, implique à la fois un volet descriptif et une dimension normative qu'il faut soigneusement distinguer.

D'un point de vue normatif, le phénomène de la globalisation, s'il est attesté dans sa nature distincte, semble offrir une possibilité de changement au niveau des normes éthiques en relations internationales qui rompt à de nombreux égards avec la conception traditionnelle du droit international. Le paradigme cosmopolitique propose une refonte intégrale des principes de justice globale particulièrement attentive aux nouveaux enjeux philosophiques soulevés dans le sillage de ces transformations empiriques. Il a pour but d'orienter les réformes institutionnelles éventuelles en fonction d'une démocratisation des rapports non seulement entre les États, mais également entre la société civile transnationale et les divers paliers et instances de pouvoir qui prennent forme et se multiplient dans le contexte actuel. Nous tenterons lors des prochains chapitres d'exposer une synthèse originale du programme normatif défendu par les tenants de la démocratie cosmopolitique et de dégager l'héritage kantien à son fondement. Mais en ce qui concerne la matière de ce chapitre, nous nous attarderons principalement à l'analyse descriptive du phénomène de la globalisation en précisant, dans un premier temps, en quel sens nous affirmons qu'il entraîne un *changement de paradigme*. Deuxièmement, une analyse plus minutieuse de la mondialisation *économique* nous aidera à mieux comprendre, en troisième lieu, les enjeux *politiques* de la globalisation³⁵ qui semblent mettre en péril les fondements de la démocratie.

³⁵ En général, nous employons le terme *mondialisation* pour désigner l'aspect proprement économique du concept de *globalisation* qui renvoie au phénomène plus général et multidimensionnel d'une structure politique d'interdépendance entre les États.

II.1. La notion de changement de paradigme

D'un point de vue descriptif, il importe d'identifier les caractéristiques distinctes de la globalisation contemporaine si tant il est vrai que ce phénomène annonce un changement de paradigme en relations internationales qui engendre de nouvelles structures socio-économiques, détermine de nouveaux réseaux d'interactions entre les gouvernements nationaux et les acteurs non étatiques, et génère des problèmes inédits qui bouleversent les paramètres traditionnels du droit international et de la théorie politique. Une première analyse purement descriptive s'impose, aussi succincte soit-elle, dans la mesure où le phénomène de la globalisation est une notion controversée parmi les observateurs de l'actualité contemporaine. Personne ne contestera sans doute que la mondialisation des rapports économiques, grâce au développement foudroyant des nouvelles technologies de communication et de transport, atteint aujourd'hui une ampleur inégalée. Mais c'est le concept invoqué de *changement* qui fait problème parmi les théoriciens des relations internationales. En effet, ces derniers se divisent en deux camps quant à savoir si l'on assiste présentement à une transformation fondamentale du système traditionnel des États, ou si les aspects les plus spectaculaires de la mondialisation ne sont en dernière analyse que des modifications périphériques et superficielles, essentiellement quantitatives (et non pas qualitatives), d'un processus inhérent aux temps modernes³⁶. Autrement dit, aux yeux des sceptiques, la mondialisation telle qu'on la connaît n'est que l'épiphénomène d'un processus en oeuvre depuis l'essor de la modernité et ne constitue pas, à proprement parler, un changement de nature (ou *changement structurel*) dans l'évolution historique du capitalisme, du progrès technologique et du système international fondé sur l'État-nation.

Sans pour autant donner raison aux sceptiques, il y a lieu de soupeser sérieusement leurs réserves face aux implications conceptuelles que la notion de changement de

³⁶ La recension éclairante de R.J. Barry Jones fait état des problèmes épistémologiques et méthodologiques reliés à diverses écoles d'analyse du phénomène de globalisation et présente une typologie du concept de changement qui distingue: « 1) les changements omniprésents qui caractérisent les variations quotidiennes en des lieux communs (*ubiquitous changes*) - comme la fluctuation saisonnière des prix de certaines denrées alimentaires, par exemple; 2) les changements significatifs qui altèrent le mode de vie des individus concernés par les circonstances ponctuelles (*significant changes*) - comme dans le cas d'une guerre; 3) et les changements structurels qui affectent fondamentalement l'organisation sociale des individus et des communautés (*transformational changes*) - comme le passage du féodalisme au capitalisme en est une illustration éloquent » [traduction libre]. Il va sans dire que notre concept de changement de paradigme implique le dernier type de changement structurel. Cf. R.J. Barry Jones, « Overview. Globalization and change in the international political economy », *International Affairs*, 75, n°2, 1999, pp.357-367.

paradigme peut laisser entendre à première vue. Après tout, selon leur lecture historique, la globalisation ne semble pas témoigner d'un changement structurel profond par rapport aux périodes précédentes. Par exemple, en ce qui concerne le réseau d'interaction à travers le globe, dont on fait grand état aujourd'hui, il n'y a qu'à relire Kant lorsqu'il affirme, déjà à son époque, que: « *les relations (plus ou moins étroites ou larges), prévalant désormais communément entre les peuples de la terre, en sont au point qu'une violation du droit en un seul lieu est ressentie partout ailleurs...* »³⁷, pour constater que la compréhension cosmopolitique des relations internationales ne date pas d'hier, indépendamment du fait que les modes d'interaction se soient complexifiés au gré des possibilités technologiques. En d'autres termes, la constitution moderne du droit international n'a jamais souscrit au mythe de l'État autarcique et, pourrait-on même dire, les principes de la souveraineté nationale et de l'intégrité territoriale ont été pensés dans le contexte d'une interaction sans cesse croissante des rapports internationaux, contre quoi il était nécessaire de définir l'identité et de protéger l'autonomie des États. En ce sens, si la globalisation entraîne une érosion de certaines prérogatives de la souveraineté étatique, cela n'implique certainement pas la mort de l'État-nation, affirment les sceptiques à bon droit, mais devrait plutôt conduire, au contraire, à la consolidation des attributs de la souveraineté dans le droit international et à la résurgence des nationalismes en réaction contre les effets pervers de la puissance assimilatrice de la mondialisation.

Sous un autre angle, le principe d'impulsion commerciale et technologique inhérent à la révolution industrielle des temps modernes peut expliquer la nature commune de plusieurs vagues de mondialisation qui ont caractérisé les relations économiques sur le plan international. De ce point de vue, en quoi le concept de globalisation (qui désigne familièrement un phénomène d'ordre économique propre aux décennies '80-'90) se distingue-t-il de la vague de mondialisation qui marqua le début du siècle jusqu'en 1914, dans le contexte d'un élargissement du marché financier rendu plus accessible dû au fait du colonialisme? Que la révolution informatique ait substitué au colonialisme des conditions technologiques plus favorables à l'expansion des réseaux économiques, cela n'explique-t-il pas simplement des changements quantitatifs plutôt que structurels? La preuve (que rien n'a véritablement changé) en est qu'à travers les périodes successives de mondialisation les conditions d'accès à la compétition économique demeurent toujours aussi inégales,

pourrait-on avancer de manière cynique. En effet, comme le souligne R.J. Barry Jones, la déterritorialisation des marchés financiers et des lieux de production, caractéristique de la globalisation contemporaine, ne crée pas pour autant un espace économique géographiquement neutre, également accessible pour tous, dans la mesure où l'on peut identifier des enclaves rassemblant une concentration des compétences et des expertises supérieures, principalement situées dans l'hémisphère nord. Le clivage nord-sud perdure et résiste au changement à tel point qu'il est permis de douter que l'on se soit affranchi des avatars hérités du colonialisme compte tenu du fait, en outre, que parmi les dix économies nationales les plus importantes d'aujourd'hui, huit d'entre elles figuraient également au palmarès de 1820³⁸.

Mais c'est précisément en raison de cette *inégalité systémique*, pour reprendre l'expression de Nagel, que les défenseurs de la démocratie cosmopolite, tels que Falk et les théoriciens du WOMP, dénoncent les vices structurels du système traditionnel des États qui risquent de se perpétuer, de dégénérer et de corrompre les possibilités de changement contenues en germe dans le déploiement actuel de la globalisation. Le projet normatif d'une gestion globale plus équitable (*humane global governance*) plaide en faveur d'un changement de paradigme au niveau prescriptif. En effet, laissé à lui-même, sans direction normative, le phénomène de la globalisation tend à transformer le système traditionnel des États et le principe de l'équilibre des forces en une « géopolitique » gouvernée par la logique du capital et de la compétition économique. Mais selon le vocabulaire de Falk³⁹, la transition vers la géopolitique (*geogovernance*) conserve les stigmates du système traditionnel des États et se limite à une simple coordination *négative* entre les acteurs⁴⁰, par quoi l'on entend la déréglementation concertée du marché mondial en vue de garantir la plus grande liberté d'obstacle (et non pas la plus grande égalité d'accès). Étant donné la puissance assimilatrice de la mondialisation, l'on doit redouter à juste titre l'impact des conséquences perverses de la globalisation aveugle en ce qui concerne le risque des pouvoirs hégémoniques inhérent à la logique des intérêts géopolitiques, le fossé grandissant

³⁷ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ak. VIII, 360 [traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1988].

³⁸ Voir R.J. Barry Jones, art. cit., p.362-363.

³⁹ Voir R. Falk, *On Humane Governance*, op. cit.

⁴⁰ Voir J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000, p.112.

entre l'abondance et le dénuement, et l'absence des principes de justice distributive à l'échelle mondiale dont dépend la question des droits de l'homme.

Bien entendu, les analystes de la globalisation contemporaine ne partagent pas tous les mêmes conclusions. Certains accueillent la dissolution des pouvoirs de l'État et des frontières nationales comme une levée de boucliers qui entravaient l'expansion du marché mondial et l'exercice de la libre entreprise. Les « *entrepreneurs sans frontières* » représentent à cet égard les plus ardents défenseurs de l'économie cosmopolite. Mais il n'y a pas besoin d'approfondir davantage les raisons pour lesquelles il nous semble évident que la mondialisation économique laissée à elle-même, sans aucun souci de justice démocratique et d'équité entre les États, entre les citoyens d'un même État et entre les hommes en général, nous conduit vers un « *désastre moral* » (pour emprunter l'expression de Kai Nielsen⁴¹). D'aucuns font ressortir, certes avec raison, les dangers inhérents de la logique néo-libérale propre à la mondialisation économique contemporaine et, ce faisant, de conclure par un bilan moral particulièrement pessimiste en ce qui a trait aux problèmes de l'inégalité, de l'érosion de la souveraineté des États et du déficit de légitimité politique au niveau des instances internationales qui régissent l'économie mondiale (Nielsen, 2000). Mais un tel constat défaitiste laisse en suspens la question des prescriptions normatives qui peuvent néanmoins être pensées dans le contexte actuel. Sans vouloir minimiser l'importance capitale des mises en garde contre le danger que la mondialisation n'entraîne la fin de l'État social et que la logique néo-libérale ne le réduise à sa fonction minimale de veilleur de nuit au service du capitalisme le plus amoral (Nielsen, 2000), un discours trop alarmiste nous paraît prématuré. Même s'il faut concéder que les dangers du néo-libéralisme sont réels, les forces obscures de la mondialisation capitaliste ne nous apparaissent pas plus perverses ou invincibles que ne l'étaient les injustices et les inégalités du colonialisme et de la révolution industrielle que l'on a, en partie, réussi à surmonter. Si d'un point de vue descriptif on peut tirer des conclusions pessimistes tout à fait légitimes, elles doivent précisément indiquer l'urgence de réformer le cadre structurel économique et

⁴¹ Nous faisons allusion à une conférence de Kai Nielsen, « Are Nation-States and Multi-Nation States Obsolete? The Challenge of Globalization », présentée dans le cadre du colloque *États-Nations, Multi-Nations et organisation supranationales*, organisé par M. Seymour lors des *Treizièmes entretiens du Centre Jacques Cartier*, Montréal, octobre 2000. Dans ce chapitre, toutes les références à K. Nielsen (2000) renvoient à cette conférence, à paraître dans *États-Nations, Multi-Nations et organisation supranationales*, M. Seymour (dir.), Montréal, éditions Liber, 2001-2002.

politique de la globalisation en fonction des principes normatifs de la justice et de la démocratie.

Le défi éthique qui incombe aux observateurs contemporains de la mondialisation consiste donc à dénouer l'impasse morale à laquelle semblent conduire nos plus sombres diagnostics, autrement dit de résister à la tentation d'abdiquer au nom d'un déterminisme économique néo-libéral implacable. Il se peut que par une étrange conversion, certains aspects empiriques de la globalisation libèrent de nouvelles possibilités conceptuelles qui, tablant sur le fait que la globalisation entraîne un changement de paradigme en théorie politique, ouvrent de nouvelles perspectives normatives. C'est un pari théorique qui vaut la peine d'être relevé. À l'opposé, si nous persistons à analyser la globalisation en fonction des paramètres conceptuels qui ont déterminé notre compréhension traditionnelle de la souveraineté et de la démocratie dans le cadre exclusif de l'État-nation, il est évident que les transformations qui affectent les prérogatives des États dans notre présent contexte seront perçues comme une sorte de catastrophe morale. Dès lors, le défi théorique consiste à envisager la souveraineté et les structures institutionnelles de la démocratie internationale au-delà des paramètres conceptuels classiques.

Sur le plan normatif, une perspective cosmopolitique d'inspiration kantienne, c'est-à-dire animée par les problèmes moraux de la paix, de la justice et des droits fondamentaux, milite pour le changement. Mais un tel idéal régulateur a-t-il réellement prise sur la réalité, suivant le critère de plausibilité, et correspond-t-il de quelque façon à un changement véritable affectant les structures et les comportements dans l'arène internationale? Par souci de clarté, il faut maintenant préciser ce que l'on entend par changement de paradigme en théorie des relations internationales. La définition que nous proposons ici ne prétend guère être aussi exhaustive et raffinée que celles offertes par les Thomas Kuhn⁴² ou Michel Foucault⁴³ dans leur champ respectif de recherche, et se situe en périphérie des débats substantiels auxquels se livrent certains spécialistes des relations internationales, dont notamment B. Buzan et R.J. Barry Jones⁴⁴. Mais il suffit pour notre propos de stipuler clairement en quel sens nous appréhendons le phénomène de la globalisation comme un

⁴² T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

⁴³ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

tournant significatif dans l'histoire des relations internationales. Nous définirons d'abord les quatre aspects théoriques que nous entendons dans notre conception de paradigme avant de présenter une description plus narrative des caractéristiques socio-politiques de la globalisation.

1°) Un changement de paradigme consiste, sur le plan descriptif, en un *schéma d'explication* qui nous permet de procéder à des découpages historiques intelligibles de l'évolution socio-politique du droit international. On peut ainsi mieux comprendre le passage du féodalisme médiéval à la paix de Westphalie comme le processus par lequel le droit international moderne s'est constitué sur la base de la souveraineté et de l'intégrité territoriale des États et de la reconnaissance mutuelle de leur égalité juridique (à quoi s'ajoute les développements du *jus ad bellum* et du *jus in bello* qui confèrent aux États, considérés comme les seuls sujets légaux, le droit d'user de la force lorsque toute issue diplomatique des conflits échoue)⁴⁵. Ou encore le passage du paradigme westphalien au modèle onusien comme le processus par lequel le droit international évolue d'une conception traditionnelle du droit des gens - se limitant à la simple *loi de coexistence* - aux projets de sécurité collective, caractéristique du vingtième siècle, impliquant un *système de coopération* entre les États en ce qui a trait au développement économique et social de l'ordre mondial, reconnaissant en outre les droits des individus et des minorités dans la charte des droits de l'homme. Pour mieux rendre compte de cette transition historique, on peut démarquer de façon plus précise le passage du Congrès de Vienne en 1815, mettant fin aux guerres napoléoniennes, au traité de Versailles en 1915 comme la transition de l'impérialisme à l'affirmation contemporaine du droit des États-nations (inaugurant l'ère post-colonialiste de l'après deuxième guerre mondiale) telle qu'incarnée dans le projet normatif de la Société des Nations, prodrome théorique de l'ONU⁴⁶.

2°) De tels changements ne revêtent pas forcément des allures de révolution. Autrement dit, les changements de paradigmes n'apparaissent pas toujours sous forme de ruptures brutales mais oeuvrent de façon plus souterraine et parfois de manière inattendue

⁴⁴ Voir l'ouvrage collectif dirigé par B. Buzan, R.J. Barry Jones, *Change and the study of international relations: the evaded dimension*, London, Pinter, 1981.

⁴⁵ Pour une explication plus approfondie du modèle westphalien consulter D. Held, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press, 1995 (en particulier chapitre IV, pp.73-98).

⁴⁶ Sur ce dernier point, voir G. Graham, *Ethics and International Relations*, Oxford, Blackwell, 1997.

et imprévisible. Les changements de paradigmes résultant d'un *ensemble complexe de conjonctures* sont le plus souvent démarqués, par souci de commodité, par un événement spectaculaire cristallisant l'esprit des transformations en cours (comme par exemple la signature du traité de Westphalie en 1648 ou la chute du mur de Berlin en 1989 représentant dans l'imaginaire collectif la fin de la guerre froide et du système bipolaire).

3°) La notion de changement *ne repose pas sur une conception téléologique de l'histoire et de la causalité* nous permettant de délimiter des démarcations nettes entre les périodes ou encore de prédire avec certitude le cours des événements. La rapidité avec laquelle le bloc soviétique s'est démantelé, situation impensable il y a à peine 25 ans, est un bon exemple de la faillibilité des inférences réalistes en science politique qui procèdent parfois à partir d'axiomes dogmatiques. La globalisation n'est pas non plus le résultat d'un processus linéaire mais bien plutôt le résultat d'un phénomène multifactoriel⁴⁷ qui ne peut être entièrement réductible au déterminisme technologique et économique⁴⁸. C'est précisément cet amalgame des circonstances, parfois contingentes, d'ordre politique, économique, culturel et technologique (etc.) qui lui confère une nature propre en tant que phénomène distinct.

4°) Si la notion de changement de paradigme ne doit pas être assimilée à une conception naïve et romantique des bouleversements historiques révolutionnaires, ils n'impliquent pas moins des transformations substantielles, c'est-à-dire des *changements structurels*, non seulement en ce qui a trait aux institutions politiques et aux modes d'organisations socioculturelles des communautés humaines, mais également en regard des

⁴⁷ Suivant l'analyse de D. Held, à laquelle souscrit notre propre point de vue: « *Globalization is neither a singular nor a linear process. Rather, it is best thought of as a multidimensional phenomenon involving diverse domains of activity and interaction including the economic, political, technological, military, legal, cultural, and environmental. Each of these spheres involves different patterns of relations and activity. A general account of globalization cannot simply predict from one domain what will occur in another.* » D. Held, « Democracy and Globalization », *Global Governance*, 3, 1997, pp.251-267 (p.253).

⁴⁸ R.J. Barry Jones, que l'on peut qualifier à tout le moins de prudent dans l'analyse de la globalisation, fait remarquer à juste titre que des préjugés théoriques peuvent biaiser nos projections: « *The first problem is that of a general, often rather diffuse, sense that economic developments inevitably follow a clear and even pre-determined path: that current trajectories will be followed for the foreseeable future or that some basic characteristics of the prevailing situation will condition the path of future developments. [...] A more particular problem is created by the role and development of technology. Many contemporary discussions of globalization embrace a form of technological determinism, in which a number of potentially critical innovations are deemed to have inevitable consequences for the global political economy. [...] Such tendencies towards a monotonic form of technological determinism, however, fail to accommodate the variability of usage and implications of so many of the core technological innovations of human 'progress'...* » R.J. Barry Jones, art. cit., p.360.

paramètres conceptuels de la théorie politique et de l'ensemble des valeurs collectives (généralement celles des sociétés dominantes, faut-il préciser) qui suscitent le besoin de redéfinir les normes éthiques des relations internationales au gré des époques.

Un des aspects fondamentaux de la globalisation consiste en ce que, suivant l'analyse notoire de Giddens, les conditions technologiques de notre fin de siècle modifient considérablement notre rapport espace-temps, de sorte que la relation causale des événements se déploie désormais dans un réseau mondial d'interaction et à une vitesse inouïe :

« La mondialisation concerne essentiellement ce processus d'étirement, dans la mesure où les modes de relation entre différents contextes sociaux ou différentes régions forment peu à peu un réseau couvrant la surface du globe. La globalisation peut ainsi être définie comme l'intensification des relations sociales planétaires, rapprochant à tel point des endroits éloignés que les événements locaux seront influencés par des faits survenant à des milliers de kilomètres, et vice-versa. »⁴⁹

Mais la problématique de la « *distanciation spatio-temporelle* » constitue, selon Giddens, une des trois sources essentielles du dynamisme des temps modernes (au même titre que la dé-localisation et la réflexivité⁵⁰). De ce point de vue, la globalisation est un phénomène par lequel les formes latentes de la modernité sont devenues aujourd'hui exacerbées, mais ceci n'implique-t-il pas simplement des différences quantitatives et non pas une différenciation qualitative de paradigme? Deux remarques s'imposent. Dans un premier temps, le débat en sciences sociales demeure ouvert quant à savoir si les changements quantitatifs engendrent parfois des transformations qualitatives. Notre hypothèse consiste à affirmer qu'une des caractéristiques de la globalisation tient à ce que la compression du rapport espace-temps dans la relation causale des interactions internationales génère des conséquences quantitatives telles qu'elles conditionnent des modifications institutionnelles importantes dont les répercussions affectent même nos paramètres conceptuels. (La description subséquente des aspects empiriques de la présente

⁴⁹ A. Giddens, *Les conséquences de la modernité*, trad. O. Meyer, Paris, Éditions L'Harmattan, 1994, p.70.

⁵⁰ « Ce ne sont pas des types d'institutions en tant que telles, mais plutôt des conditions favorables aux transitions historiques [...] Sans elles, la démarcation de la modernité par rapport aux ordres traditionnels n'aurait pu survenir d'une façon aussi radicale, aussi rapide, et à un échelon mondial. Elles sont impliquées

vague de mondialisation doit pouvoir étayer cette hypothèse). Si ce n'était de ces changements structurels profonds impliqués dans la dynamique de la globalisation, il n'y aurait pas lieu d'identifier un processus de transition historique.

Deuxièmement, un changement de paradigme tel que défini précédemment ne signifie pas faire *tabula rasa*, en l'occurrence une rupture radicale d'avec la modernité au sens où certains analystes voudraient infléchir le mouvement de la globalisation en direction de la post-modernité. Aux yeux de ces derniers (sceptiques et/ou néolibéraux confondus), la globalisation sonne le glas de l'État-nation et annonce la *fin du politique* soit parce qu'il est désormais impossible de se référer aux catégories traditionnelles de l'ordre et de l'intégration sociale dans le contexte d'une dissolution anarchique des entités politiques classiques, soit parce que la logique inhérente de la mondialisation économique commande le retrait du politique⁵¹. Au contraire, à notre avis, la globalisation s'inscrit dans la mouvance de la modernité et n'en représente qu'une manifestation historique - quoique substantiellement originale. Il va sans dire que toute perspective cosmopolitique revendiquant la pertinence de l'héritage kantien en éthique internationale au nom de la justice globale, de la paix et des droits de l'homme souscrit à ce point de vue et se dissocie d'une interprétation post-moderniste. En d'autres termes, si la globalisation opère un changement de paradigme, les questions philosophiques de l'État, de la démocratie, de l'humanisme universaliste et du progrès moral ne sont pas liquidées pour autant en dépit du fait qu'elles se posent sans doute autrement à ce stade particulier de la modernité (en regard de l'érosion des attributs traditionnels de l'État-nation, du déficit de légitimité démocratique sur le plan international, du pluralisme axiologique et du scepticisme moral ambiants). On peut donc affirmer sans contradiction que le phénomène de la globalisation annonce un changement de paradigme en droit international, mais s'inscrit néanmoins dans la modernité.

Cela dit, peut-on identifier un critère par lequel la nature distincte de la globalisation, et les changements structurels profonds qu'elle produit, sont attestés par

dans, mais aussi conditionnées par, les dimensions institutionnelles de la modernité. » A. Giddens, op. cit., p.69.

⁵¹ « Pour les postmodernes, la flexibilité nouvelle des sociétés naguère organisées sous la forme de l'État national entraîne une 'fin du politique', en laquelle le néolibéralisme, qui, autant que possible, souhaite confier toutes les fonctions de régulation au marché, place d'ailleurs lui aussi ses espoirs. » Habermas, op. cit., p.88.

rapport aux autres vagues de mondialisation⁵²? Selon l'analyse de D. Held, que nous suivrons de près ici, la globalisation contemporaine se caractérise par l'*impact* socio-politique de la conjonction de deux phénomènes, soit l'*extension* du réseau d'interactions et d'interdépendance entre les États atteignant aujourd'hui une portée mondiale, et l'*intensification* des échanges entre différents acteurs dans de multiples domaines. De sorte que trois critères nous permettent de jauger la nature singulière de la globalisation par rapport aux formes antérieures de mondialisation. « *It is possible to distinguish different historical forms of globalization in terms of: (1) the extensiveness of networks of relations and connections, (2) the intensity of flows and levels of enmeshment within the networks, and (3) the impact of these phenomena on particular communities.* »⁵³ Gardant cela en vue, la partie suivante présente une brève description des principaux aspects de la globalisation contemporaine que nous souhaitons relever aux fins de notre propos concernant la notion de changement de paradigme. Il s'ensuit inévitablement qu'une telle interprétation linéaire et sélective d'un phénomène aussi complexe et multidimensionnel ne peut prétendre à l'exhaustivité, mais notre reconstruction, aussi incomplète soit-elle, vise plus modestement à rendre ce découpage historique intelligible.

II.2. La mondialisation économique

Le fil conducteur de notre analyse est d'observer une des conséquences les plus importantes de la globalisation en ce qui a trait à l'érosion des attributs classiques de l'État-nation. En quoi consiste l'impact socio-politique le plus significatif, à nos yeux, de l'extension et de l'intensification des réseaux d'interactions et d'interdépendance qui se nouent à travers le globe. Partant de la distinction conceptuelle posée par D. Held entre *autonomie* et *souveraineté* - par quoi il entend l'autonomie comme la capacité de poser des actions (aussi bien sur le plan interne qu'au niveau international) indépendamment de contraintes externes, et la souveraineté comme la capacité effective de l'État de gouverner

⁵² Il nous semble indispensable, par souci de rigueur, de répondre aux questions épistémologiques suscitées par R.J. Barry Jones: « *Distinguishing between ubiquitous, significant and transformational instances of change thus requires prior criteria - criteria based upon an existing notion of the importance of different kinds of developments for conditions past and present, and their varying implications for future possibilities. Such discriminating forms of reflection are, however, all too often lacking within the contemporary discussions of globalization.* » R.J. Barry Jones, art. cit., p.358.

⁵³ D. Held, « Democracy and Globalization », art. cit., p.253.

sur un territoire donné conformément aux politiques domestiques qu'il a lui-même édictées⁵⁴ - on peut constater que la mondialisation entraîne une perte d'autonomie. En effet, l'interdépendance croissante entre les États (principalement sur le plan économique) fait en sorte qu'aucun d'eux ne peut prétendre pouvoir agir sans tenir compte des pressions internationales, à moins qu'il ne soit prêt à payer lui-même le prix des conséquences, tant les structures institutionnelles de leurs interactions sont imbriquées dans un réseau inextricable d'intérêts mutuels dont les siens dépendent en premier lieu. Ce n'est pas tellement cette perte d'autonomie qui est perçue comme un préjudice, dans la mesure où elle fait partie intégrante des règles du jeu, mais bien plutôt la perte de souveraineté qui en découle. La dynamique de la globalisation vient à affecter les politiques domestiques des États au sens où les modalités de contrôle échappent à leur autorité exclusive suivant le principe de territorialité. Dans ce qui suit, nous tâcherons de démontrer en quoi la mondialisation, sur les plans économique et politique modifie fondamentalement notre conception traditionnelle de la souveraineté nationale.

Sur le plan économique, la décennie des années '80 marque le début de la troisième vague de mondialisation au vingtième siècle⁵⁵. La première vague se déploie durant la seconde moitié du 19e siècle jusqu'à la première guerre mondiale, dans le contexte du colonialisme qui favorise le commerce international. Au lendemain du deuxième conflit mondial, une seconde vague a lieu durant les années '50-'60 fortement caractérisée par l'émergence des corporations multinationales à l'origine de l'augmentation remarquable de l'investissement étranger. Le début des années '70, marqué par la crise du pétrole et l'écroulement du système des taux de change fixes de Bretton Woods, annonce la fin d'une certaine vision de la libéralisation économique typique de l'après-guerre encore soucieuse de s'harmoniser avec les économies nationales (du moins celles des pays industrialisés).

⁵⁴ « *For I take sovereignty to mean the political authority within a community which has the undisputed right to determine the framework of rules, regulations and policies within a given territory and to govern accordingly. Sovereignty should be distinguished from state 'autonomy', or the state's actual capacity to act independently in the articulation and pursuit of domestic and international policy objectives. In effect, autonomy refers to the ability of nation-states to act free of international and transnational constraints, and to achieve goals once they have been set (for in an interconnected world all instruments of national policy may be less effective).* » D. Held, « Democracy, the Nation-State and the Global System », *Political Theory Today*, D. Held (dir.), Stanford, Stanford University Press, 1991, p.213.

⁵⁵ Selon la classification périodique de C. Oman (directeur du centre de recherches de l'Organisation de coopération et de développement économiques - OCDE). C. Oman, « Globalization, Regionalization and Inequality », *Inequality, Globalization, and World Politics*, A. Hurrell, N. Woods (dir.), Oxford, Oxford University Press, 1999, pp.36-65.

La présente vague de mondialisation prend véritablement son essor dans les décennies '80-'90 suite à la conjonction de plusieurs facteurs. Conjuguée avec le développement foudroyant des technologies de communication et de transport tributaire de la révolution informatique (à l'origine de la dimension spatio-temporelle de la mondialisation), la dérégulation massive du marché et l'organisation mondiale du crédit caractérisent les conditions contemporaines du libre-échange. L'avènement de l'économie mondiale s'explique non seulement par la déterritorialisation de l'espace commercial, mais également par celle des lieux de production (conséquence directe de l'émergence des sociétés multinationales) qui engendre une nouvelle division internationale du travail⁵⁶. Comme il a été mentionné précédemment, la globalisation économique présente une lame à double tranchant dans la mesure où la dislocation géographique des lieux de production et de la main d'oeuvre permet à certaines économies nationales de second ordre d'exploiter de nouvelles avenues dans l'arène internationale et de tirer profit de ces ressources, comme dans le cas des dragons du sud-est, mais ce sont principalement les pays de l'OCDE qui bénéficient des gains de la mondialisation, renforçant davantage l'infrastructure « hiérarchique » et les conséquences « inégales » de l'ordre international en imposant les règles du jeu selon leur propre agenda géopolitique⁵⁷.

Dans le présent contexte de la concurrence mondiale, le risque d'exclusion des pays défavorisés est en quelque sorte aggravé par la logique des régionalismes qui constitue également une caractéristique propre de la globalisation contemporaine, suivant l'analyse percutante de Oman⁵⁸. En effet, les intégrations économiques régionales telles que l'UE, l'ALENA et l'APEC (qu'elles soient nées *de facto* d'un ensemble de facteurs microéconomiques ou qu'elles soient constituées par un processus *de jure* mû par une volonté politique), ont pour but d'unir et de coordonner les actions collectives de plusieurs pays, même si cela a pour conséquence de limiter les prérogatives nationales de chacun d'eux, en vue de contrer le raz-de-marée de la globalisation et de consolider leur autonomie et souveraineté respectives dans l'espace économique mondial. Cependant, les blocs

⁵⁶ Selon Giddens: « *La quatrième dimension de la mondialisation concerne le développement industriel. L'aspect le plus évident de ce phénomène est l'expansion de la division internationale du travail, qui comporte des différenciations entre zones plus ou moins industrialisées du monde.* » A. Giddens, op. cit., p.82.

⁵⁷ Voir R. Falk, *On Humane Governance*, op.cit.

régionaux ainsi constitués déterminent une nouvelle répartition des forces dans l'échiquier politique et délimitent des enclaves économiques dont sont exclus les non membres. De sorte qu'un « *régionalisme dégénéré* » peut conduire à une fragmentation du marché mondial, en plusieurs blocs hostiles, devenu d'autant plus inaccessible pour les pays satellites du tiers-monde. Les pays non membres de l'OCDE peuvent également former à leur tour des régionalismes, à l'exemple du MERCOSUR, mais les régionalismes *de jure* constitués par des pays vulnérables impliquent à leur tour le risque de cautionner des gouvernements corrompus (souvent responsables de la faible santé économique de leur régime) et entraînent, par conséquent, le danger d'un « *déficit de légitimité démocratique* » au niveau domestique. En d'autres termes, la mondialisation économique a pour effet pervers de limiter dangereusement à la fois l'autonomie et la souveraineté des États, mais le pari du régionalisme consiste précisément à céder une part de souveraineté dans le cadre d'un espace politique plus restreint pour mieux l'affermir en retour dans l'arène internationale. En dépit du fait que mondialisation et régionalisme apparaissent mutuellement nécessaires dans la dialectique de la globalisation contemporaine, en certaines circonstances plus précaires, il n'est pas certain que les régionalismes représentent une alternative enviable lorsque la démocratie sur le plan domestique est sacrifiée au nom de la souveraineté nationale sous prétexte que la globalisation implique un danger d'annihilation politique. Il appert donc de toute importance d'assortir les stratégies économiques de survie d'une véritable analyse politique des coûts sociaux afin d'évaluer si le jeu en vaut la chandelle. En raison de quoi le projet de la démocratie cosmopolitique doit ajouter une dimension normative au changement de paradigme que le phénomène de globalisation opère aujourd'hui.

Sur le plan de l'économie réelle, la déréglementation du commerce international explique l'intensification et l'expansion du libre échange. Mais un des aspects les plus importants de la mondialisation contemporaine consiste en ce que, parallèlement, la déréglementation du marché financier stimule une libre circulation des capitaux qui atteint des proportions jusqu'à présent inégalées. Le mouvement des flux financiers est caractérisé par les conditions extrêmement versatiles de la spéculation, par la rapidité des transactions et par l'importance des capitaux impliqués (on estime présentement que le montant total des transactions s'élève à un billion de dollars par jour). Dans la mesure où l'intégration

⁵⁸ Voir C. Oman pour une synthèse éclairante des enjeux reliés au régionalisme dans le contexte de la

mondiale du système financier crée une chaîne de dépendance aux formes inextricables, toutes les économies nationales sont vulnérables aux fluctuations brusques et rapides des mouvements de capitaux (comme en témoignent le comportement des taux de change flexibles ou les répercussions d'une crise boursière sur les marchés financiers qui sont de plus en plus perméables les uns aux autres). Or ce sont principalement les sociétés multinationales et les grandes banques qui investissent les capitaux, déterminent par leurs transactions financières le cours des taux de change et tiennent en otage les politiques monétaires et les initiatives économiques des gouvernements nationaux. On peut relever deux problèmes majeurs soulevés par les conséquences directes de la mondialisation sur les compétences traditionnelles des gouvernements nationaux.

Premièrement, face à la rapidité des transferts de capitaux, les modalités de contrôle des politiques monétaires et des ressources fiscales échappent aux gouvernements nationaux qui doivent subir et s'ajuster aux pressions des marchés financiers en vue de conserver leurs avantages compétitifs sur la scène internationale au détriment d'une économie sociale plus substantielle sur le plan domestique. Autrement dit, la gestion des ressources fiscales de l'État conditionne les modes de redistribution, de sorte que le problème de la justice distributive apparaît sous un nouvel éclairage, car non seulement soulève-t-il des questions philosophiques fondamentales au niveau des principes de distribution sur le plan de la constitution interne, mais dans le contexte de la mondialisation, l'État est aux prises avec un conflit de priorités. Soit maintenir des politiques sociales impliquant un contrôle fiscal plus rigoureux par le biais d'un prélèvement d'impôts sur les bénéfices, ou l'instauration d'une taxation pour limiter les flux de capitaux (sur le modèle de la « taxe Tobin »), par exemple - ce qui risque par contre de dissuader les investissements étrangers, d'affaiblir ainsi la position de l'État en regard de la compétition internationale et d'entraîner une diminution des ressources; soit consolider ses atouts concurrentiels sur le marché mondial en renonçant à certaines mesures fiscales pour empêcher la fuite des capitaux - ce qui a pour effet de transférer le coût de la concurrence internationale sur l'économie domestique par une hausse des taxes et des impôts sur les revenus ou par l'abandon des programmes sociaux⁵⁹. Ce qui se profile à

mondialisation, « Globalization, Regionalization, and Inequality », art.cit.

⁵⁹ Sur ce point, voir Habermas, op. cit., p.59. Falk souligne à propos du dilemme des gouvernements nationaux: « *No wonder the quality of political leadership has seemed to be deteriorating in governmental settings throughout the North. [...] It is evident that the constitutional side of governance pulls toward the*

l'horizon de la mondialisation économique (ou devrait-on dire, ce qui s'effectue présentement), c'est une redéfinition des prérogatives traditionnelles de l'État en ce qui concerne un des attributs de sa souveraineté, c'est-à-dire son rôle en tant qu'*État fiscal* (suivant l'expression de Habermas), puisque les modalités de contrôle des ressources fiscales, et par suite de l'économie sociale qui en dépend, lui échappent.

Dans la foulée de ces exemples, le contrôle de l'inflation pour maintenir la valeur concurrentielle de la monnaie ou pour offrir des taux d'intérêt alléchants pour les opérateurs financiers constitue une véritable obsession dans les pays de l'OCDE, tandis que parallèlement depuis les deux dernières décennies les budgets sociaux ont accusé un net recul, de sorte que l'ordre des priorités des politiques économiques nationales est manifestement déterminé par la mondialisation du système financier. Dans un autre contexte, plus désespérant encore, le niveau d'endettement des pays pauvres atteint des sommets astronomiques, tandis que les principaux créanciers du FMI et de la Banque mondiale imposent des mesures de recouvrement (se traduisant généralement par une hausse de l'inflation et des taux d'intérêts) qui ont des conséquences catastrophiques sur les économies locales et la qualité de vie des citoyens (comme en témoignent le gel du salaire minimum en Haïti, la hausse des frais de scolarité au Mexique, ou encore l'exemple tragique du Mozambique dont le quart de la population active est présentement décimée par l'épidémie du sida, forcé d'investir deux fois et demi de plus sur le remboursement de la dette qu'il n'en consacre à son budget de santé⁶⁰).

Ces remarques nous conduisent au second problème soulevé par la mondialisation économique en ce qui a trait à l'influence politique des principaux agents économiques que sont les grandes banques et les multinationales. Comme il a été dit précédemment, le premier problème renvoie à l'érosion des attributs de la souveraineté concernant, en particulier, la fonction de l'État en vue de contrôler les ressources fiscales et de déterminer les modes de redistribution selon ses propres politiques publiques. Or, l'infrastructure et la dynamique de la mondialisation font en sorte que ces compétences domestiques sont de plus en plus limitées et tronquées par des conditions externes dictées par des agents qui ne répondent d'aucune instance publique démocratiquement élue. L'essor des multinationales,

satisfaction of territorial priorities, while the market side of governance pulls toward the realization of nonterritorial or global objectives. », op. cit., p.19.

⁶⁰ *Globe and Mail*, 12 avril 2000, A13.

au tournant des années '70, constitue un des aspects saillants de la mondialisation contemporaine. Selon les études réalisées par D. Held, les profits des multinationales comptent pour le tiers des bénéfices mondiaux, les activités des sociétés multinationales représentent 70% du commerce mondial et 80% de l'investissement international⁶¹. Il faut concéder sans ambages que les multinationales, de même que les grandes banques, constituent les puissances économiques les plus importantes de nos jours : « *De nos jours, chacune des trente entreprises les plus importantes qui opèrent à l'échelle du globe produit un chiffre d'affaires annuel plus important que le produit national de chacun des quatre-vingt-dix pays représentés dans l'ONU.* »⁶² Or, force est d'admettre que les puissances économiques représentent des forces politiques réelles qui, sous l'apparence des institutions internationales supervisant les relations économiques (telles que l'OMC, la Banque mondiale et le FMI), dictent les règles du jeu, sanctionnent les mauvais joueurs, marquent le pas aux économies nationales, influent les politiques sociales des gouvernements et déterminent le sort des générations futures. Mais l'OMC et le FMI ne sont pas des institutions démocratiques. Pourquoi donc ne sont-elles pas considérées comme des agents imputables de leurs actions en regard d'un tribunal public et jouissent-elles, au contraire, d'une telle impunité politique? Ces interrogations sont de plus en plus fréquentes dans l'opinion publique comme peuvent en attester les mouvements de protestations civiles qui ont eu lieu lors des rencontres annuelles de l'OMC à Seattle (décembre 1999) et à Washington (avril 2000). Un tel déficit de légitimité démocratique est au fondement des critiques exprimées concernant le défaut de transparence et l'absence de processus démocratique au sein de ces institutions qui détiennent néanmoins les rênes du pouvoir à l'échelle mondiale, capables de plier les politiques nationales à leur gré, sans être tenues de rendre des comptes auprès d'un forum public. La nécessité d'engager des réformes institutionnelles s'inscrivant dans le projet normatif de la démocratie cosmopolitique mobilise aujourd'hui une frange de plus en plus importante et influente de l'opinion publique, comme en témoigne le propos de Gordon Smith, directeur du Centre de recherche en développement international du Canada (CRDI): « *The democratization of globalization is one necessary corrective. The virtue of democratic governments is not that they*

⁶¹ D. Held, « Democracy and Globalization », art. cit., p.256.

⁶² J. Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1996, p.36.

*invariably do the right thing, but that they are held accountable when they do the wrong thing. But in global politics, how accountable is the WTO? Nortel? Greenpeace? »*⁶³

Pour le moment, il nous suffit d'exposer les problèmes soulevés par la mondialisation économique qui seront traités de manière plus approfondie lorsqu'il sera question des enjeux impliqués par la globalisation des institutions politiques.

II.3. Les enjeux politiques de la globalisation et la démocratie mise en péril

Sur le plan des événements politiques qui ont marqué la génération du cap de l'an 2000, le phénomène de la globalisation coïncide avec des changements structurels qui ont profondément affecté le système bipolaire de la guerre froide. C'est un lieu commun de marquer l'année 1989 comme une date charnière pour procéder à un découpage historique plus intelligible. En effet, suite à la chute du mur de Berlin, qui a cristallisé de manière symbolique la fin d'une ère, une vague de libéralisme a déferlé sur des régions névralgiques du monde redessinant de fond en comble la carte géopolitique de l'après-guerre. De la révolution de velours à la fin de l'apartheid en Afrique du sud, dernier vestige du colonialisme, un souffle de démocratie a soulevé tous les espoirs à la lumière du succès des mouvements d'émancipation pacifistes menés par des leaders d'un nouveau genre et face à l'impact réel de l'opinion publique qui se mobilise désormais à l'échelle mondiale grâce au développement des nouvelles technologies de l'information. S'il faut célébrer à juste titre l'émancipation politique de certaines communautés nationales, encore faut-il rappeler que « *la libanisation des régions qui se décomposent sous l'effet de guerres civiles et de conflits ethno-nationalistes* » y est également pour beaucoup dans la nouvelle *constellation* géopolitique de la globalisation⁶⁴, comprenant son lot de misère et d'atrocités pour les populations civiles prises en otage dans ces conflits. Sans parler des confrontations armées (la guerre du Golfe) et des interventions ratées en Somalie, au Rwanda, au Kosovo (quoique ce dernier cas nous semble plus complexe) qui ont été menées sous l'égide de l'ONU ou de l'OTAN au nom d'un « nouvel ordre mondial ». En définitive, tout ce qu'on peut dire du bilan de cette fin de siècle c'est qu'il suscite un jugement des plus ambivalents.

⁶³ Propos recueillis dans *Globe and Mail*, 18 avril, 2000.

⁶⁴ Habermas, op. cit., p.45.

Il va de soi que la globalisation entraîne un cortège de nouveaux problèmes. L'intensification des interactions entre les États à tous les niveaux ainsi que l'interdépendance croissante de leurs intérêts nous obligent à envisager une mondialisation des responsabilités collectives en regard du bien-être de la communauté cosmopolitique. En ce sens, il devient de plus en plus difficile de délimiter des cloisons étanches entre la sphère des prérogatives nationales et la sphère des responsabilités mutuelles. Il semble pourtant qu'une partie considérable des pouvoirs traditionnels des États souverains ait été déjà transvasée dans des instances supranationales qui, dans les faits, en sont venues à contrôler des domaines aussi névralgiques que l'économie ou la défense nationale. En effet, parallèlement à la régionalisation des blocs économiques qui, lorsqu'il s'agit de régionalisme *de jure*, constituent des entités politiques d'une nouvelle espèce appelant en leur sein une redéfinition du rôle de l'État souverain, l'expansion des schèmes de sécurité collective tels que l'OTAN remet en cause un des aspects les plus fondamentaux de la souveraineté territoriale, soit la question de la défense nationale. Si l'analyse de D. Held a raison de signaler la mondialisation des technologies militaires, au niveau de la production et du commerce des pièces, de la confection et de la composition de l'armement, ainsi qu'une nouvelle conception du partage des tâches et des coûts de la sécurité collective au sein des alliances militaires⁶⁵, cela signifie que le concept moderne de la souveraineté de l'État entendue au sens de *puissance militaire*, c'est-à-dire en tant que « *contrôle monopolistique des moyens de la violence dans le contexte de l'industrialisation de la guerre* », selon les termes de Giddens, tend à se modifier⁶⁶. Nonobstant le cas des superpuissances (c'est-à-dire, en particulier, le cas des États-Unis), les pays membres des alliances militaires acceptent de céder une part cruciale de leur souveraineté, dans la mesure où ils renoncent à une certaine indépendance d'action en se soumettant à des stratégies collectives de défense et à une logistique commune, auxquelles leurs propres armées, arsenaux et budget militaires sont subordonnés.

Ce qui nous ramène au statut et au rôle des institutions transnationales, dont le foisonnement caractérise le phénomène de la globalisation. De la création du système mondial de la poste à l'institution de l'ONU (sans oublier l'ALENA, l'ANSEA, la CEE, le

⁶⁵ D. Held, « Democracy and Globalization », art. cit., p.260.

⁶⁶ Notre propos ne rejoint pas celui de A. Giddens sur ce point. A. Giddens, *Les conséquences de la modernité*, op. cit., pp.64-65; pp.80-81.

FMI, le G-7, le G-8, l'OMC, l'OMS, la ZLEA ...et toute la liste des abréviations), la multiplication des organismes internationaux et l'accroissement de leur pouvoir de juridiction dans divers domaines révèlent une tendance marquée au vingtième siècle vers la gestion mondiale des intérêts communs par le biais des traités et des accords multilatéraux de toutes sortes. Parallèlement au développement des institutions internationales au niveau étatique, l'essor formidable des organisations non gouvernementales constitue également un fait distinctif de la mondialisation contemporaine. Selon les chiffres de D. Held, on dénombrait 176 ONG en 1909, tandis qu'on n'en recensait pas moins de 4624 en 1989 (près de 4000 congrès internationaux ont lieu par année)⁶⁷. Ces derniers chiffres sont réconfortants dans la mesure où ils laissent croire qu'une société civile mondiale s'organise par-delà les frontières et trouve moyen de s'exprimer dans des forums publics à propos des enjeux qui la touchent de près.

Cela dit, les modes de la représentation politique à l'ère de la globalisation ne correspondent plus aux paramètres familiers de la démocratie telle qu'elle s'est développée dans les institutions de l'État-nation depuis la modernité. En quoi consiste le propos le plus percutant de l'analyse de Habermas exposée dans son récent ouvrage *Après l'État-nation*⁶⁸. En effet, la mondialisation instaure de nouveaux lieux et modes de pouvoir qui se situent en périphérie du cadre national et qui échappent par le fait même au processus de légitimation démocratique traditionnellement incarné dans les institutions de l'État libéral moderne. La source de la légitimité politique au sein des États démocratiques consiste en ce qu'au sein de la communauté, un pacte social confère au gouvernement un monopole d'autorité qu'il doit exercer au nom d'une conception publique du bien commun. L'État est tenu responsable et imputable de ses actions en regard de la volonté publique qui s'exprime par le biais des élections et par la capacité de destituer un gouvernement qu'elle juge inapte à la représenter. Une telle conception de la démocratie représentative repose sur un principe territorial qui circonscrit l'ensemble des membres constituants et le domaine de juridiction

⁶⁷ D. Held, « Democracy and Globalization », art. cit., p.259. Selon les chiffres de B. Boutros-Ghali, 200 ONG étaient présentes au moment de l'adoption de la charte onusienne en 1945 à San Francisco. Aujourd'hui, 1 600 ONG détiennent un statut consultatif auprès du conseil économique et social de l'ONU conformément à l'article 71 de la charte et quelques 1 500 ONG sont associées avec le département des informations publiques. B. Boutros-Ghali, « An Agenda for Democratization », *Global Democracy. Key Debates*, B. Holden (dir.), Londres, Routledge, p.112.

⁶⁸ Lire en particulier le chapitre II: « La constellation postnationale et l'avenir de la démocratie », op. cit., pp.43-125. Les citations renvoient à la traduction française parue chez Fayard en 2000.

de la souveraineté étatique. Or, la globalisation projette une organisation spatiale inédite des nouveaux lieux de pouvoir, aux contours plus flous et fluctuants, qui ne sont plus circonscrits par le principe de territorialité (autrement dit une nouvelle *constellation postnationale*) qui semble menacer, à première vue, l'institution même de l'État-nation et, par conséquent, l'avenir de la démocratie.

D'emblée, faut-il préciser deux choses afin de désamorcer les angoisses prématurées: 1°) la globalisation ne sonne pas le glas de l'État moderne et 2°) l'État-nation n'est pas l'unique refuge de la démocratie. Néanmoins, la question du déficit de légitimité démocratique soulève réellement des problèmes critiques. Suite à notre description succincte de certains faits saillants de notre époque, on peut affirmer que les structures multilatérales de gestion globale, le croisement des divers paliers de pouvoirs entre les niveaux national, régional et international, ainsi que l'enchevêtrement des sphères d'influence (comprenant l'influence politique de la société civile transnationale) comptent parmi les changements structurels profonds attribués à la globalisation. Cependant, il semble que le relais des pouvoirs d'un lieu d'autorité à un autre ne soit pas assorti d'un mécanisme de légitimation, autrement dit, d'une courroie de transmission assurant le passage du processus démocratique entre les diverses instances politiques. Au niveau supranational, les organismes non étatiques qui exercent un pouvoir réel sur les politiques domestiques ne sont pas des institutions démocratiques, de sorte qu'une solution de continuité doit être trouvée pour compenser les disjonctions invoquées. En effet, aucune responsabilité démocratique ne leur incombe actuellement, ni en ce qui concerne le processus par lequel leur pouvoir d'action reçoit caution, ni en ce qui a trait à l'imputabilité de leurs actions (dont l'impact et les conséquences sont parfois désastreux sur le plan de la justice sociale et des droits fondamentaux).

Par exemple, les politiques économiques nationales du Canada sont en partie conditionnées par les règles du jeu dictées par l'OMC ou par les sociétés multinationales qui contrôlent le marché des capitaux. À bien des égards, on peut considérer cet état de fait comme une usurpation illégitime de la souveraineté nationale et, ipso facto, comme un crime de lèse-liberté (dans la mesure où la destitution des fonctions de l'État n'est pas justifiée et limitée par un processus de démocratisation dans ce transfert de pouvoir). D'autre part, la société civile peut également souffrir de ne pas être représentée au sein des instances transnationales qui gouvernent le monde au nom des représentants étatiques (une frange de plus en plus importante de l'opinion publique au sein des pays riches et

industrialisés, comme le Canada, désavoue l'implication et la complaisance de leur propre gouvernement face aux politiques du FMI et de la Banque mondiale, par exemple). Ce qui explique, en partie, l'essor des ONG en tant que groupes de pression détenant une plus grande influence politique aujourd'hui (mais encore faut-il rappeler le risque de dérapage inhérent à ces groupes de pression, tels que Greenpeace, qui viennent à monopoliser le devant de la scène sans qu'ils ne répondent eux-mêmes à un processus de légitimation démocratique).

Tel que D. Held pose le problème⁶⁹, la globalisation contemporaine nous oblige à redéfinir les paramètres conceptuels fondamentaux de notre conception traditionnelle de la démocratie. En cela, nous assistons présentement à un véritable changement de paradigme structurel. La théorie libérale de la démocratie repose sur des prémisses communes qui sont désormais remises en cause. La première idée repose sur l'adéquation liant la constitution de la société démocratique avec le principe de territorialité, suivant la tradition contractualiste qui délimite les frontières du pacte social en discriminant les membres constituants (« *insiders* ») et les étrangers (« *outsiders* »). C'est dans le cadre de la délimitation territoriale de l'État démocratique que se développe la seconde idée d'une double relation conceptuelle de symétrie et de congruence entre: 1°) l'ensemble des citoyens-électeurs et leurs représentants législateurs, ces derniers étant imputables de leurs actions face aux premiers; et 2°) l'ensemble des politiques publiques édictées par les représentants législateurs qui s'appliquent à l'ensemble des membres constituants, soit la population, qui en bénéficient dans un territoire délimité⁷⁰. Le développement de la démocratie procédurale et représentative au sein des États libéraux modernes repose, en troisième lieu, sur le principe fondamental du consentement qui s'exprime par le droit de vote et la loi de la majorité. Le processus de légitimation démocratique dépend donc concrètement des modes de suffrage et des résultats du scrutin.

⁶⁹ Voir D. Held, « Democracy, the Nation-State and the Global System », op. cit.; D. Held, *Democracy and the Global Order*, op. cit.

⁷⁰ « Throughout the nineteenth and twentieth centuries there has been an assumption at the heart of liberal democratic theory concerning a 'symmetrical' and 'congruent' relationship between political decision-makers and the recipients of political decisions. In fact, symmetry and congruence are assumed at two crucial points: first, between citizen-voters and the decision-makers whom they are, in principle, able to hold to account; and secondly, between the 'output' (decisions, policies and so on) of decision-makers and their constituents - ultimately, 'the people' in a delimited territory. » D. Held, *Democracy and the Global Order*, op. cit., p16.

Mais la doctrine libérale de la démocratie prend pour acquis la notion de souveraineté, entendue comme la capacité effective d'une société politique close (contenant les relations de symétrie et de congruence entre les citoyens et ses représentants) d'édicter ses propres politiques nationales en matière de gestion domestique, d'économie, de politique extérieure, de défense militaire etc. Tels sont les attributs de la souveraineté des États-nations démocratiques. Or, comme nous avons été en mesure de le constater, la mondialisation des réseaux d'interactions et d'interdépendance entre les États, à tous les niveaux, rend cette conception de la souveraineté nationale quelque peu obsolète. Dans le contexte d'une multiplication des lieux de pouvoir et d'une diversification des instances d'autorité qui dépassent le cadre national, qu'en est-il des normes traditionnelles de la démocratie? Si les relations de symétrie et de congruence sont désormais éclatées entre, d'une part, les individus et les populations disséminés à travers le globe qui sont affectés par les décisions prises par, d'autre part, des instances outre frontières (ou simplement délocalisées) qui ne correspondent même plus aux structures de l'État, qu'advient-il des notions de consentement et d'imputabilité? À ce sujet, il faut céder la parole à D. Held:

« The very process of governance seems to be 'escaping the categories' of the nation-state. The implications of this are profound, not only for the categories of consent and legitimacy but for all the key ideas of democratic thought: the nature of a constituency, the meaning of accountability, the proper form and scope of political participation, and the relevance of the nation-state, faced with unsettling patterns of national and international relations and processes, as the guarantor of the rights and duties of subjects. »⁷¹

Au terme de ce chapitre, nous pouvons donc conclure que la globalisation correspond à un changement de paradigme qui, dans les faits, soulève des enjeux inédits concernant 1°) l'érosion des attributs traditionnels de la souveraineté de l'État-nation et 2°) la conception moderne de la démocratie représentative. Bien que notre traitement s'est limité à une analyse purement descriptive de la globalisation, en vue d'identifier les transformations caractérisant les circonstances historiques de notre époque, le propos philosophique de cette démarche consiste à illustrer comment une approche pragmatique, sensible au critère de plausibilité historique, doit prendre acte des conditions empiriques ou, en d'autres termes, des circonstances de la justice dans l'élaboration des prescriptions normatives. Le prochain

⁷¹ D. Held, « Democracy, the Nation-State and the Global System », op. cit., p.204.

chapitre se consacre exclusivement à l'explicitation du projet de la démocratie cosmopolitique, fondé sur la notion cruciale de souveraineté différenciée, qui articule la finalité normative du paradigme cosmopolitique en éthique internationale dans le sillage des changements engendrés par la globalisation.

Chapitre V

La démocratie cosmopolitique

En quoi consisterait une interprétation contemporaine de l'idéal régulateur kantien? Dans ce chapitre, nous exposerons une théorie particulière de la démocratie cosmopolitique qui esquisse les contours d'un modèle institutionnel plausible projetant l'idéal d'une communauté mondiale sans État. En effet, non seulement doit-on rejeter l'idéal superétatiste en raison de son caractère utopique (du moins, en regard de notre contexte historique), mais la justification normative de la séparation des États en vertu de la valeur intrinsèque de la diversité humaine plaide également en faveur d'une option alternative. Mais contrairement à l'interprétation rawlsienne du *foedus pacificum*, la théorie de la démocratie cosmopolitique n'abonde pas dans le sens d'une conception étatiste du système international qui confère une priorité lexicale aux droits collectifs des nations. Au contraire, la perspective libérale de la démocratie cosmopolitique promeut un individualisme normatif qui détermine les limites acceptables du pluralisme et subordonne les prérogatives des gouvernements nationaux au nom de l'universalisme moral des droits de l'homme qui caractérise le legs de la philosophie pratique de Kant. La démocratie cosmopolitique repose sur la notion fondamentale de la *souveraineté différenciée*, telle que développée par les T. Pogge et D. Held, qui constitue l'articulation névralgique d'une théorie innovatrice du partage des pouvoirs entre diverses instances décisionnelles qui, dans les faits, caractérise un phénomène se produisant déjà - quoique sans direction normative (en quoi réside le danger moral de la mondialisation néolibérale). Suivant notre analyse descriptive de la globalisation, l'érosion de la souveraineté nationale, tout aussi inquiétante soit-elle, annonce un changement de paradigme en relations internationales libérant de nouvelles possibilités conceptuelles telles qu'il n'est plus du tout exclu d'envisager le concept de souveraineté au-delà de la représentation étatique. Mais dans la mesure où la globalisation représente également certains dangers pour la démocratie, le paradigme cosmopolitique doit relever le défi substantiel d'indiquer les finalités normatives devant orienter les changements qui affectent présentement les structures institutionnelles en relations internationales. C'est dans cet esprit que nous aborderons les deux sections de ce chapitre, soit (I) l'explicitation de la notion de la souveraineté différenciée telle que présentée par ses deux théoriciens les plus importants et (II) une brève illustration des projets de réformes institutionnelles qui peuvent en découler afin de démontrer l'application plausible de notre

interprétation de la démocratie cosmopolitique au sein même du modèle onusien. Mais avant d'aborder ces points, il y a lieu de relever brièvement, en guise d'introduction, la résonance contemporaine de deux intuitions kantiennes qui, à la lumière de notre réalité historique, révèlent la grâce visionnaire du philosophe.

1. De la communauté mondiale sans État à la gouvernance globale sans gouvernement

Tandis qu'à l'époque de Kant et jusqu'à tout récemment, l'idéal d'une société cosmopolitique sans État était considéré soit comme une inconsistance philosophique ou une contradiction dans les termes (selon certains exégètes de Kant), soit comme une utopie loufoque, il revêt de nos jours l'aspect d'un ordre international plausible. En cela, l'héritage de Kant dans la genèse philosophique du paradigme cosmopolitique doit être mesuré à sa juste valeur puisqu'il permet notamment de contourner le « *piège de Hobbes* » au niveau international, c'est-à-dire le postulat selon lequel on ne peut surmonter l'anarchie que par l'institution d'une autorité absolue. Pour Kant, la légitimité et la stabilité de la société cosmopolitique dépendent, au contraire, d'un contractualisme intégral. Or, dans le milieu des académiciens et dans le langage des médias, le courant de la démocratie cosmopolitique est parfois associé au projet de « *global governance* ». Le choix des termes est destiné à représenter l'idée d'une *gouvernance globale sans gouvernement*. Bienen et al. décrivent ce concept central de façon particulièrement claire et succincte :

« At the international level we cannot refer to a particular constitutional system of rule. There is no world state with a world government to be democratized. However, to a large extent international politics does take place within international institutions. A network of international organizations and international regimes enables states to overcome collective action problems that are inherent in the anarchical structure of the international system. By coordinating their policies and thereby performing 'governance without government' states are able to achieve benefits that would not be possible if they relied on unilateral self-help strategies. »¹

Selon la définition présentée par la *Commission on Global Governance* :

« There is no single model or form of global governance, nor is there a single structure or set of structures. It is a broad, dynamic, complex process of interactive decision-

¹ D. Bienen, V. Rittberger, W. Wagner, « Democracy in the United Nations System : Cosmopolitan and Communitarian Principles », *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, D. Archibugi, D. Held, M. Köhler (dir.), Oxford, Polity Press, 1998, pp.289-290.

making that is constantly evolving and responding to changing circumstances. [...] This does not imply, however, world government or world federalism. »²

Pour mesurer l'ampleur et la force innovatrice du programme de « *global governance without government* », il faut également comprendre que le projet cosmopolitique conçoit la possibilité d'une gouvernance globale « *without teeth* », c'est-à-dire sans un organe exécutif qui, au sens familier de la conception traditionnelle de l'autorité politique, détiendrait un monopole de force légitime capable de contraindre les sujets par la 'violence' légitime des sanctions. En l'absence d'un État mondial et par conséquent d'un tel rapport de sujétion, le modèle théorique d'une autorégulation des relations internationales, générée par des structures démocratiques et l'imbrication de plus en plus inextricable des intérêts mutuels, doit compter sur les mesures dissuasives plutôt que sur les sanctions punitives afin de convaincre les acteurs de respecter les règles procédurales. À cet égard, pour reprendre la métaphore kantienne de la ruse de la nature, à défaut d'une volonté morale suffisante pour persuader les acteurs de se plier aux règles, le calcul utilitariste des bénéfices et des coûts peut parvenir au même résultat en démontrant aux acteurs les avantages (économiques, géopolitiques et technologiques etc...) de la coopération. L'exemple de l'Union européenne illustre la plausibilité d'une telle structure politique qui, en dépit de sa complexité organique et fonctionnelle, parvient à opérer de façon efficace sans s'appuyer sur un appareil de coercition que seul un État supranational serait en mesure d'exercer, tant il paraît clair à tous les membres que les avantages de demeurer dans l'union outrepassent les coûts de l'isolement. Par conséquent, la démocratisation cosmopolitique ne compte pas sur un appareil de coercition, ni sur une doctrine de la guerre juste en vue d'imposer, par la force, la justice de la démocratie. Le projet de la gouvernance globale sans gouvernement s'appuie plutôt sur le phénomène de la globalisation comme un véhicule naturel du progrès des institutions politiques, en vue de produire un consensus et de réaliser le contractualisme intégral en relations internationales.

² *Our Global Neighbourhood*, The Report of the Commission on Global Governance, Oxford, Oxford University Press, p.4, 1995. Cette commission a été fondée en 1992 par l'ex chancelier allemand Willy Brandt. Le mandat de la commission est né des propositions formulées lors du *Stockholm Initiative on Global Security and Governance* (1991) quant à la création d'un groupe d'experts qui produirait des recommandations en vue d'une meilleure gestion globale des relations internationales. Le rapport paru en

2. La nature pacificatrice de la mondialisation économique

Dans le contexte de la mondialisation économique, l'intuition percutante de Kant suivant laquelle l'extension du commerce international aurait pour effet d'entraîner une pacification des rapports interétatiques nous apparaît donc aujourd'hui sous un nouvel éclairage.

« C'est l'esprit de commerce qui ne peut coexister avec la guerre et qui tôt ou tard s'empare de chaque peuple. Comme en effet, parmi toutes les puissances (moyens) subordonnées à la puissance de l'État, la puissance d'argent pourrait bien être la plus fiable, les États se voient forcés (certainement pas sous l'effet des mobiles de la moralité) de promouvoir la noble paix, et où que la guerre menace d'éclater dans le monde, de protéger la paix par des interventions, exactement comme si les États se trouvaient engagés, pour cette raison, dans des alliances durables... »³

Il serait sans doute prématuré de conclure que la rivalité économique entre les grandes puissances ne sera jamais la source de futurs motifs de guerre (la guerre du Golfe est un exemple significatif des enjeux économiques en cause derrière le paravent des justifications politiques), mais il serait également fantaisiste de souscrire, à l'instar de Fichte⁴, à une doctrine ultra-nationaliste fondée sur des justifications protectionnistes pour exhorter les États à se replier sur eux-mêmes en invoquant le mythe de l'autarcie économique. Pour Kant, les vertus pacificatrices du libre échange révèlent une des manifestations du mécanisme naturel d'autorégulation dans le processus historique, dans la mesure où l'appétit du gain permet de canaliser autrement les tendances belliqueuses des États et que la simple raison instrumentale en vient à persuader les joueurs des avantages mutuels de la coopération économique. L'idée du mécanisme autorégulateur de l'économie constitue un des axiomes fondamentaux de la tradition libérale depuis la thèse notoire de la main invisible selon Adam Smith. De sorte que l'intuition kantienne peut tout autant conforter l'esprit cosmopolitique des néo-libéraux que le projet de la démocratie cosmopolitique. En quoi consiste la distinction conceptuelle fréquemment invoquée par les observateurs de l'actualité politique entre une forme de globalisation « *from above* », qui

1995 est le fruit de ces recherches. Sans être officiellement affiliée à l'ONU, la commission explore des voies de réformes dans le cadre du modèle onusien.

³ Kant, *Projet de paix*, Ak. VIII, 368.

⁴ Fichte, *L'État commercial fermé*, 1800.

serait le fruit d'une mondialisation néo-libérale orchestrée par les élites économiques, et une forme de globalisation « *from below* » bénéficiant aux intérêts de la société civile transnationale⁵.

Mais ce que les théoriciens de la démocratie cosmopolitique ne manquent pas d'apercevoir est que la mondialisation économique engendre des structures d'interdépendance qui débordent le marché mondial des capitaux en générant de nouvelles formes de coexistence politique (une réalité que les néo-libéraux ne thématisent pas suffisamment). De la mondialisation économique émerge donc le phénomène beaucoup plus complexe de la globalisation qui, à certains égards, peut également couvrir en son sein d'autres types de mécanismes autorégulateurs qui résorbent la violence des litiges, notamment sur les plans juridique et politique puisque le droit international et les constitutions des États doivent être pensés de plus en plus dans le cadre de rapports imbriqués. Les théoriciens de la démocratie cosmopolitique partent de ce constat pour procéder à une refonte des principes normatifs de l'éthique internationale. Autrement dit, la mondialisation économique ne représente pas une fin en soi en vue de laquelle les relations internationales doivent être pacifiées, tels que certains penseurs néo-libéraux le conçoivent : « *Globalization realizes the ideals of mid-nineteenth century free-trade liberals like Cohen and Bright : that is, a demilitarized world in which business activity is primary and political power has no other task than the protection of the world free-trading system.* »⁶ Ce point de vue confine les principes du droit à un rôle subalterne et purement instrumental. Par opposition, sous l'angle cosmopolitique la mondialisation économique est simplement un *moyen*, une circonstance historique favorable, par lequel une plus grande démocratisation de la communauté globale peut être atteinte sans recourir à des bouleversements violents. Il va sans dire que l'intuition de Kant allait dans ce sens.

Ainsi, la défense contemporaine du paradigme cosmopolitique peut table sur certaines caractéristiques empiriques de la globalisation pour soutenir l'hypothèse d'une pacification, à long terme, des relations internationales favorable à la démocratisation

⁵ La tenue simultanée en janvier 2001 du forum économique annuel qui s'est déroulé à Davos et du forum social mondial ayant eu lieu à Porto Alegre a illustré ce contraste de façon particulièrement éloquent aux yeux de l'opinion publique et des medias.

⁶ Hirst P., Thompson G., *Globalization in Question : The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge, Polity Press, 1996, p.176. Passage cité dans K. Nielsen, « Are Nation-States and

progressive des institutions jusqu'à ce que leur progrès engendre imperceptiblement une forme de gouvernance globale sans gouvernement, conforme à l'esprit du *foedus pacificum* kantien. Il s'agit, bien entendu, d'un idéal régulateur vers lequel l'évolution des relations internationales doit tendre mais ne sera jamais qu'une approximation. Cela dit, il nous semble qu'en regard du critère de plausibilité, l'approche pragmatique de la démocratie cosmopolitique démontre suffisamment la validité de son modèle théorique et justifie, à ce titre, la légitimité des espoirs et la mobilisation des efforts.

I. La théorie de la démocratie cosmopolitique et le concept de souveraineté différenciée

Il nous reste cependant à expliciter le modèle théorique de la démocratie cosmopolitique que nous souhaitons défendre et à exposer le concept de souveraineté différenciée qui l'étaie. Notre intérêt porte principalement sur les travaux respectifs de D. Held et de T. Pogge qui, à eux seuls, ont défriché un vaste terrain en vue de poser les assises du cosmopolitisme libéral. Dans l'économie générale de notre argumentation, il n'est pas nécessaire d'analyser en profondeur toutes les articulations de leur théorie (en effet, un tel mandat justifierait à lui seul un autre projet de thèse entièrement dévolu à l'œuvre magistrale de Held, par exemple, et aux nombreuses critiques qu'elle suscite). Mais le but de cet exposé est d'indiquer vers quelle direction une interprétation contemporaine du cosmopolitisme kantien, qui s'oppose à l'interprétation rawlsienne, doit s'engager.

Les travaux de Held et de Pogge s'inscrivent effectivement dans une filiation kantienne et ont été sensiblement imprégnés, à plusieurs égards, de cette source philosophique. L'individualisme normatif kantien, dont ils se réclament en tant que libéraux, sous-tend la théorie de la souveraineté différenciée. Elle est, en quelque sorte, l'émanation politique du concept d'autonomie au fondement de la doctrine personnaliste des droits de l'homme chez Kant. Le libéralisme cosmopolitique s'appuie sur une justification normative qui place l'individu (dénué de tout autre attribut contingent rattaché à l'appartenance nationale, culturelle, religieuse, ethnique etc...) au centre des préoccupations morales. D'un point de vue cosmopolitique, une réforme fondamentale des principes normatifs du droit international doit se conformer à la priorité des droits de

l'homme sur les droits des États. Comme le relève Pogge, l'individualisme normatif, l'universalisme moral et l'extension générale des obligations mutuelles entre tous les hommes (par opposition à la thèse de la partialité nationale) déterminent les trois composantes caractéristiques de toute position cosmopolitique⁷ d'inspiration kantienne.

Dans la foulée des débats de fond qui ont confronté libéraux et communautariens, une conception critique et nuancée de la démocratie libérale ne négligera pas de rendre compte des aspects culturels et socio-économiques qui sont constitutifs de l'identité de l'agent moral, mais les droits collectifs des communautés politiques seront considérés, à l'instar de Kymlicka⁸, comme dérivant des droits fondamentaux de tout individu de choisir et de promouvoir la conception du bien qu'il avalise en tant qu'être libre et raisonnable. De sorte que le respect de l'autonomie des communautés, contre toute violation indue de sa souveraineté, est le principe corollaire du respect de l'autonomie des individus qui les constituent. Dans le cadre théorique de la démocratie cosmopolitique, le phénomène de l'imbrication complexe des lieux de pouvoir fait en sorte que le concept même de souveraineté doit être repensé à l'aune de l'individualisme normatif et en fonction de l'exercice effectif de l'autonomie dans le contexte d'une délimitation nouvelle des espaces et des communautés politiques. Dans les termes de Held, « *The international form and structure of politics and civil society must be built into the foundations of democratic theory. The problem of democracy in our times is to specify how the principle of autonomy can be enshrined and secured in a series of interconnected power and authority centers.* »⁹

Pour Held, le principe d'autonomie constitue la clé de voûte de sa conception de la souveraineté : « *persons should enjoy equal rights and, accordingly, equal obligations in the specification of the political framework which generates and limits the opportunities available to them; that is, they should be free and equal in the determination of the conditions of their own lives, so long as they do not deploy this framework to negate the*

⁷ T. W. Pogge, « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics*, 103, octobre 1992, p.48 [désigné ci-après 1992].

⁸ Cf. W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989; *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

⁹ D. Held, « Democracy, the Nation-State and the Global System », *Political Theory Today*, D. Held (dir.), Stanford, Stanford University Press, 1991, p.232 [désigné ci-après 1991]. Le compte rendu qui suit au sujet du principe d'autonomie s'appuie principalement sur ce texte qui indique les grandes articulations reprises par Held dans ses ouvrages postérieurs.

rights of others. »¹⁰ Suivant une perspective déontologique du libéralisme rawlsien, Held soutient que le principe d'autonomie est « *political, not metaphysical* » et désigne fondamentalement la capacité de tout individu de poursuivre librement sa conception du bien dans un cadre institutionnel commun qui garantit à tous les êtres (en particulier les plus vulnérables et les minorités), la protection constitutionnelle de leurs droits fondamentaux contre toute usurpation arbitraire. D'un point de vue purement normatif, les conditions de possibilité de l'autonomie impliquent un ensemble de droits négatifs et positifs selon Held (c'est-à-dire non seulement des libertés formelles mais des droits socio-économiques, sans lesquels la capacité effective d'autodétermination serait tout à fait illusoire¹¹). L'entreprise de Held étant explicitement orientée aux fins d'un programme institutionnel de la démocratie cosmopolitique, ces droits ne désignent pas une liste infinie de biens premiers mais les conditions fondamentales de la participation politique également accessible pour tous les individus¹².

Le principe d'autonomie détermine le critérium de la légitimité politique aux yeux de Held en ce que les décisions démocratiques doivent être le fruit du consentement des individus qui prennent part aux délibérations publiques. Partageant en commun avec Kant l'idée que le progrès de la démocratie repose sur la co-dépendance intrinsèque des conditions internes et externes de son développement, Held propose une théorie de la souveraineté différenciée, en fonction de la nouvelle constellation des lieux de pouvoir émergeant de la globalisation, afin qu'une structure institutionnelle commune au niveau international puisse garantir les conditions fondamentales de la participation politique aux individus et aux communautés qui subissent l'impact local de la globalisation ou les conséquences transnationales des décisions locales. C'est ainsi que l'héritier le plus innovateur du cosmopolitisme kantien interprète l'essence du *droit à l'hospitalité*, ou autrement dit de la coexistence hospitalière des hommes et des communautés dans le

¹⁰ D. Held, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press, 1995, p.147 [désigné ci-après 1995].

¹¹ À cet égard, Held affirme que le modèle intégral de la démocratie cosmopolitique doit faire en sorte que sept ensembles de droits et obligations ayant trait aux soins de santé, aux droits sociaux, culturels, civiques, économiques, pacifiques et politiques constituent le cadre légal supranational (« *common structure of political action* » selon le vocabulaire de l'auteur.) Cf. D. Held (1995), op. cit., chapitre III.

¹² D. Held (1991), op. cit., p.231.

contexte d'un monde caractérisé par la relation de moins en moins congruente et symétrique entre les instances décisionnelles et les populations affectées.

« Universal hospitality must involve, at the minimum, both enjoyment of a certain autonomy and respect for the necessary constraints on autonomy. [...] Universal hospitality is not achieved if, for economic, cultural, or other reasons, the quality of the lives of others is shaped and determined in near far-off lands without their participation, agreement, or consent. The condition of universal hospitality [...] is not cosmopolitan law narrowly conceived – following Kant – but rather a cosmopolitan democratic public law in which power is, in principle, accountable wherever it is located and however far removed its sources are from those whom it significantly affects. »¹³

La théorie de la souveraineté différenciée propose donc une extension cosmopolitique des principes de la démocratie, fondés sur l'individualisme normatif et le principe d'autonomie, qui implique cependant, en regard du changement de paradigme que la globalisation semble introduire, une révision des catégories conceptuelles de la théorie politique et une réforme des structures institutionnelles au niveau international. Ceci distingue les démarches de Held et de Pogge par rapport à celle de Rawls qui, comme nous avons eu l'occasion de le démontrer au chapitre III, subordonne l'individualisme normatif, au fondement de sa théorie de la justice comme équité, au profit d'une conception conservatrice du droit international qui ne questionne pas le paradigme légaliste de la souveraineté des États. Or, la notion de souveraineté *différenciée* renvoie à l'idée d'un partage multilatéral des pouvoirs entre diverses instances décisionnelles, au-delà et en deçà des États, plus conforme à l'individualisme normatif qui sous-tend le principe d'autonomie, et remet fondamentalement en cause la compréhension traditionnelle que nous avons de la souveraineté en tant que structure verticale et unitaire d'autorité suprême. Mais comment peut-on concevoir l'hypothèse d'une gouvernance globale sans une instance législative suprême, sans un monopole de force légitime, c'est-à-dire sans le glaive d'une autorité coercitive capable d'assujettir la souveraineté des États?

Le projet d'une gouvernance globale sans gouvernement repose de façon cruciale sur le développement d'une théorie de la souveraineté différenciée. L'attrait distinctif de cette théorie consiste à affirmer que le concept de souveraineté ne se réduit pas à la figure

¹³ D. Held, « Cosmopolitan Democracy and the Global Order : A New Agenda », *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, J. Bohman, M. Lutz-Bachmann (dir.), Cambridge, MIT Press, 1997, p.244 [désigné ci-après 1997].

exclusive d'une instance monolithique et indivisible de pouvoir telle que reconduite dans notre compréhension de l'État. Dans le contexte de la globalisation, c'est la nature des enjeux – qu'ils soient locaux, nationaux, régionaux ou transnationaux - qui détermine la configuration des instances décisionnelles, la délimitation de leurs constituants et la portée de leur juridiction souveraine. Autrement dit, le pouvoir souverain recouvre effectivement le sens d'une autorité suprême en tel domaine de juridiction, mais l'exercice de cette souveraineté n'est pas le monopole d'une seule instance. À ce sujet, les réflexions de Pogge (qui représente, à notre avis, un auteur aussi important que Held dans le développement contemporain du paradigme cosmopolitique) sont remarquablement originales et pénétrantes.

Pogge défend, tout comme Held, un *cosmopolitisme institutionnel* qui met l'accent sur les réformes structurelles, c'est-à-dire les principes de second ordre qui doivent s'appliquer aux institutions, plutôt que sur la justification morale des obligations mutuelles entre tous les hommes, c'est-à-dire les principes éthiques de premier ordre, qui doivent s'appliquer directement aux comportements des individus¹⁴. Pour bien cerner la démarche de Pogge, il convient de situer brièvement le cadre de son argumentation. Comme nous avons eu l'occasion de le mentionner précédemment (au chapitre II), l'approche institutionnelle de cet auteur est fondamentalement motivée par un pragmatisme explicite qui élève le critère de plausibilité au rang d'une épreuve de validation des théories philosophiques. À ses yeux, l'idéal superétatiste correspond tout simplement à une utopie¹⁵, de même l'œcuménisme moral ou le cosmopolitisme interactionnel s'avèrent moins plausibles en tant que programmes institutionnels.

Sur le plan de la justification normative des obligations cosmopolitiques, Pogge s'appuie sur l'individualisme et l'universalisme moraux qui fondent la préséance des droits de l'homme, mais fait également appel à des arguments conséquentialistes, à mi-chemin

¹⁴ T.W. Pogge (1992), art. cit., p.50. À la lumière de cette distinction, l'on saisit mieux la particularité du cosmopolitisme institutionnel des Pogge et Held par rapport à la perspective historique et éthique de M. Nussbaum, par exemple. Voir M. Nussbaum, « Kant and Cosmopolitanism », *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, J. Bohman, M. Lutz-Bachmann (dir.), Cambridge, MIT Press, 1997, pp.25-57. Mais la distinction invoquée par Pogge cherchait en fait à marquer ses distances avec le *cosmopolitisme interactionnel* de H. Shue, *Basic Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

¹⁵ T. Pogge, « Moral Progress », *Problems of International Justice*, Steven Luper-Foy (dir.), Westview Press, Boulder et Londres, 1988.

entre la conception libérale des devoirs simplement négatifs et la défense utilitariste des obligations surrogatoires. Le cosmopolitisme institutionnel permet, selon Pogge, d'élargir le spectre des devoirs collectifs tout en contournant le problème de la surenchère des obligations individuelles (*overload of obligations*) caractéristique de certaines approches utilitaristes¹⁶. Partant de l'article 28 de la Déclaration des droits de l'homme : « *Toute personne a droit à ce que règne, sur le plan social et sur le plan international, un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet* », Pogge adopte une analyse conséquentialiste pour déterminer l'injustice des schèmes institutionnels. Ceux-ci sont évalués en fonction des effets directs, des effets secondaires et des effets prévisibles qu'ils produisent. Partageant une certaine similitude avec Nagel¹⁷ dans sa démarche, Pogge affirme que d'un point de vue normatif, l'on doit opter pour le schéma institutionnel qui, parmi tous les modèles plausibles, n'aura pas pour effet d'engendrer des inégalités systémiques et des obstacles endémiques entravant la réalisation des droits de l'homme.

*« These arguments reaffirm my broadly consequentialist assessment of social institutions, which leads us to aim for the feasible global institutional scheme that produces the best pattern of human rights fulfillment, irrespective of the extent to which this pattern is established or engendered. We thus consider the existing global institutions scheme unjust insofar as the pattern of human rights fulfillment it tends to produce is inferior to the pattern that its best feasible alternatives would tend to produce. »*¹⁸

Le projet de Pogge intègre, cela est bien connu, une défense normative de la justice distributive internationale qui ne concerne pas, toutefois, les modes de partage d'un bassin de ressources communes, mais porte plutôt sur les structures économiques fondamentales qui précèdent et déterminent la production et la distribution de ces ressources. Dans la mesure où l'on conteste la thèse selon laquelle la partialité nationale est la condition de possibilité de la justice distributive, ou encore l'idée que la délimitation des schèmes de

¹⁶ T.W. Pogge (1992), art. cit., p.51. Cependant, une telle critique nous semble plus pertinente à l'endroit d'un P. Singer, par exemple, qu'envers H. Shue qui, selon notre lecture, reconnaît le problème de la surenchère des obligations et adopte précisément, pour cette raison, une approche institutionnelle.

¹⁷ Cf. T. Nagel, "Poverty and Food: Why Charity is Not Enough", *Food Policy. The Responsibility of the United States in the Life and Death Choices*, P.G. Brown, H. Shue (dir.), The Free Press, New York, 1977, pp.54-61. Voir chapitre III.

¹⁸ T. W. Pogge (1992), art. cit., p.54.

coopération sociale reflète une division immanente du monde en communautés autarciques, le cosmopolitisme institutionnel de Pogge milite en faveur d'une réforme globale plus équitable des structures économiques arguant que nous sommes moralement responsables des effets globaux de la coexistence internationale caractérisée par une interdépendance structurelle accrue.

Tout comme Held, Pogge justifie sa théorie de la souveraineté différenciée sur la base d'un individualisme normatif qui prescrit le droit fondamental de tout individu à la participation politique (ce qu'il appelle le « *equal-opportunity requirement* »¹⁹). Dès lors, il s'agit pour Pogge de réviser notre conception traditionnelle de la souveraineté et de penser autrement l'axe vertical de la pyramide étatique afin que les individus puissent effectivement avoir un droit de parole au niveau des instances décisionnelles qui concernent de multiples aspects de leur vie.

*« [...] Persons have a right to an institutional order under which those significantly and legitimately affected by a political decision have a roughly equal opportunity to influence the making of this decision – directly or through elected delegates or representatives. Such a human right to political participation also supports greater local autonomy in matters of purely local concern than exists in most current states or would exist in a world state, however democratic. In fact, it supports just the kind of multilateral institutional scheme I have proposed. »*²⁰

L'hypothèse d'un schéma institutionnel multilatéral est au cœur de la théorie de la souveraineté différenciée. Il s'agit en somme de distribuer l'axe vertical de la souveraineté, traditionnellement incarnée par la figure d'une autorité suprême (soit l'État), en plusieurs instances décisionnelles afin d'empêcher une concentration de pouvoir au niveau des hautes sphères auxquelles les individus ne peuvent accéder. Un tel programme institutionnel s'oppose à l'idée d'un gouvernement mondial (potentiellement despotique), non seulement en regard du critère de plausibilité, mais en vue du pluralisme constitutif des relations internationales qu'un système démocratique légitime devrait être mesure d'accommoder et

¹⁹ Conformément à l'article 21 de la Déclaration des droits de l'homme : « 1° Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants librement choisis. 2° Toute personne a droit à accéder, dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays. 3° La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics; cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel égal et au vote secret ou suivant une procédure équivalente assurant la liberté du vote. »

²⁰ T. W. Pogge (1992), art. cit., p.64.

en raison d'une critique fondamentale de la logique étatiste. La logique étatiste prend pour acquis que les États représentent les seules unités politiques sur la scène internationale. Or, il semble de plus en plus manifeste, dans le contexte de la globalisation, que l'État ne constitue pas nécessairement le seul vecteur légitime des intérêts de la société civile qui peuvent, au contraire, être mieux défendus au niveau des municipalités, des régionalismes, des institutions non gouvernementales ou des instances transnationales selon la nature des enjeux concernés. Pogge propose donc un concept de souveraineté *différenciée* par opposition à l'acception familière de la souveraineté *monolithique* et élargit par le fait même le spectre des unités politiques qui doivent coexister dans un schéma institutionnel multilatéral.

« [...] The proposal is that governmental authority – or sovereignty – be widely dispersed in the vertical dimension. What we need is both centralization and decentralization, a kind of second-order decentralization away from the now dominant level of the state. Thus, persons should be citizens of, and govern themselves through, a number of political units of various sizes, without any one political unit being dominant and thus occupying the traditional role of state. And their political allegiance and loyalties should be widely dispersed over these units : neighborhood, town, county, province, state, region, and world at large. People should be politically at home in all of them, without converging upon any one of them as the lodestar of their political identity. »²¹

L'explicitation du programme institutionnel de la théorie de la souveraineté différenciée est principalement tributaire de l'œuvre magistrale du politologue D. Held. On peut affirmer sans provoquer trop de heurts que le modèle conceptuel de Held est aussi constitutif pour la fondation contemporaine du paradigme cosmopolitique que la théorie rawlsienne de la justice l'a été pour le renouvellement philosophique de la démocratie libérale. Les recherches de Held comportent deux volets majeurs, intrinsèquement liés en regard de la cohérence générale de son œuvre, soit une analyse descriptive approfondie des caractéristiques de la globalisation à laquelle se greffe une théorie normative de la démocratie cosmopolitique.

Nous avons déjà exposé, au chapitre précédent, les points importants que nous souhaitons retenir de son analyse descriptive de la globalisation. Par souci d'économie, nous ne reprendrons ici que deux idées maîtresses afin de mieux comprendre les prémisses de sa théorie normative. Premièrement, le phénomène multidimensionnel de la

²¹ T. W. Pogge (1992), art. cit., p.58.

globalisation ne se réduit pas à la mondialisation économique (quoique celle-ci révèle certainement un des aspects les plus importants) et se caractérise par une interdépendance structurelle des relations internationales dans plusieurs domaines. Ce réseau d'interdépendance et l'apparition de nouvelles puissances non étatiques entraînent une série de *disjonctions externes* (c'est-à-dire provoquées par des facteurs internationaux plutôt que domestiques) entre les attributs formel de la souveraineté des États et l'incidence concrète de leur autorité dans le contexte des conditions et des pratiques réelles qui réduisent leur capacité effective d'action²². La globalisation implique donc l'érosion de la souveraineté des États.

Deuxièmement, la prise en compte des enjeux transnationaux (*cross-border issues*) doit mesurer l'impact local des décisions globales et, réciproquement, les conséquences transnationales des décisions locales²³. L'analyse des enjeux transnationaux, selon Held, nous révèle que 1°) la relation entre les instances décisionnelles et les membres constituants qu'elles sont censées représenter, ainsi que 2°) la relation entre les politiques de ces instances décisionnelles et les populations qui en sont affectées, ne se conforment plus à un rapport de congruence et de symétrie (géographiquement délimité) tel que présumé dans la théorie classique de la démocratie. En fait, la globalisation nous oblige à réexaminer nos paramètres conceptuels usuels en ce que l'idée d'intégrité territoriale, contenue dans la notion de souveraineté, ne correspond plus à la réalité. Lorsque l'on envisage le phénomène de la globalisation dans sa dimension proprement spatiale, une nouvelle configuration des lieux de pouvoir émerge (la *constellation postnationale*, pour reprendre l'expression de Habermas), brouillant ainsi les contours de la délimitation traditionnelle du système des États. Selon Held :

²² Par souci de clarté, citons Held : « *The precise scope and nature of the sovereign authority of individual nation-states can be mapped by looking at a number of 'internal' and 'external' disjunctures between, on the one hand, the formal domain of political authority they claim for themselves and, on the other, the actual practices and structures of the state and economic system at the national, regional and global levels.* » D. Held (1991), op. cit., p.212.

²³ Les enjeux transnationaux relèvent, notamment, de la régulation (ou de la dérégulation) de la mondialisation économique, de l'utilisation des ressources naturelles en regard d'un partage équitable, de la responsabilité collective de l'environnement, de la réglementation planétaire des nouvelles technologies informatiques (comme l'internet), de la maîtrise des conflits régionaux, des programmes de désarmement, du contrôle international du narco-trafic, de la protection collective du patrimoine de l'humanité (naturel, culturel ou génétique) etc... Parmi les exemples les plus souvent cités d'une décision locale ayant des répercussions transnationales, on peut penser au cas de figure d'un État qui veut construire une centrale nucléaire à

*« The spatial reach of the modern nation state did not fix impermeable borders for other networks, the scope and reach of which have been as much local as international or global. Political communities are locked into a variety of processes and structures that range in and through them, linking and fragmenting them in complex constellations. »*²⁴

Les caractéristiques empiriques de la globalisation remettent en cause un des principes fondamentaux de la démocratie, soit la norme du consentement en tant que critère de la légitimité démocratique. En effet, dans un monde où la délimitation territoriale des États ne correspond plus à la nouvelle topographie des lieux de pouvoir qui s'enchevêtrent dans un réseau imbriqué, il devient de plus en plus difficile de définir précisément les modes de la représentation et de la participation politiques. Si au sein des démocraties libérales le consentement des citoyens se traduit par le suffrage populaire, les structures complexes d'interdépendance entre les États et les divers acteurs sociaux, ainsi que l'importance croissante des enjeux transnationaux font en sorte que la globalisation bouleverse également les repères de la représentation électorale. Dans les termes de Held : *« In a world where transnational actors and forces cut across the boundaries of national communities in diverse ways, and where powerful states make decisions not just for their peoples but for others as well, the question of who should be accountable to whom, and on what basis, do not easily resolve themselves. »*²⁵

La démarche de Held, de même que celle de Saward²⁶ et des Bienen et al., consiste donc à redéfinir les paramètres de la représentation et de la participation démocratiques au-delà et en deçà de l'État-nation. Partant de l'analyse descriptive de la nouvelle constellation politique émergeant de la globalisation, Held propose un partage de la souveraineté, dans le cadre d'un schéma institutionnel multilatéral, selon le critère des individus ou des groupes affectés par l'impact des décisions (*« all-affected principle »*²⁷). Autrement dit, le critère

l'extrémité de ses frontières et aux répercussions potentielles qu'une telle décision peut avoir sur les populations des pays contigus.

²⁴ D. Held (1997), op. cit., p.241.

²⁵ D. Held, « Democracy and Globalization », *Global Governance*, 3, 1997, p.261 [désigné ci-après par son titre].

²⁶ M. Saward, « A Critique of Held », *Global Democracy. Key Debates*, B. Holden (dir.), Londres, Routledge, 1999, pp.32-46.

²⁷ Voir le commentaire critique très éclairant de M. Saward, op. cit., p.33.

des populations affectées détermine les membres constituants des instances décisionnelles. Cependant, cette façon de formuler le critère de détermination des instances décisionnelles en fonction de deux réquisits : 1°) la plus petite unité décisionnelle possible rassemblant 2°) les individus qui auront à subir les conséquences de ces décisions, doit également préciser que l'impact des politiques publiques doit affecter les *droits* fondamentaux des individus et non pas simplement leurs *intérêts*²⁸. Ceci nous permet de délimiter de façon plus précise (du moins, théoriquement) la configuration des instances décisionnelles et le type d'enjeux qui en relèvent en fonction des droits fondamentaux qui sont en cause²⁹. Ainsi, selon Held :

*« Deliberative and decisionmaking centers beyond national territories are appropriately situated when those significantly affected by a public matter constitute a cross-border or transnational grouping, when 'lower' levels of decisionmaking cannot manage and discharge satisfactorily transnational or international policy questions, and when the principle of democratic legitimacy can only be properly redeemed in a transnational context. »*³⁰

Nous tenterons de démontrer dans le chapitre suivant que le concept d'une *sphère publique transnationale*, extrapolé d'une notion kantienne, en tant que lieu d'expression de la société civile et de la citoyenneté cosmopolitiques, nous permet d'envisager les critères de la légitimité démocratique au-delà de la représentation électorale. Cette hypothèse de recherche mérite d'être poursuivie et s'appuie sur une interprétation de la démocratie qui admet d'emblée l'évolution, la pluralité et la *complémentarité* de ses modèles théoriques en fonction des conditions historiques et socioculturelles. Mais l'idée d'une sphère publique supranationale ne saurait, évidemment, constituer à elle seule le programme institutionnel de la démocratie cosmopolitique fondée sur le principe d'autonomie, c'est-à-dire le droit

²⁸ Nous devons cette précision à une observation percutante de Simon Caney.

²⁹ En effet, certains enjeux environnementaux, par exemple, peuvent nécessiter des instances décisionnelles régionales (voir même mondiale), plutôt que simplement nationales, en vertu du droit des individus (et des générations futures) à un environnement sain qui ne représente pas une menace à leur vie ou à leur bien-être. Une réglementation locale de certaines politiques d'environnement peut cependant aller à l'encontre des intérêts économiques de certains groupes d'individus (voir même de certains gouvernements nationaux), à la tête d'entreprises lucratives, qui tout en étant exclus de ces instances décisionnelles ne seront pas moins directement affectés par ces réglementations limitant considérablement leur liberté d'action. Pourtant, l'incidence de ces décisions sur leurs intérêts immédiats ne suffit pas à leur octroyer un droit de regard. Si tant il est vrai (comme nous le croyons) que la protection de ces intérêts économiques ne constituent pas un droit fondamental au même titre que le droit à des conditions minimales de sécurité environnementale, le critère des populations *affectées en ce qui a trait à leurs droits* nous permet de mieux comprendre en quel sens (inclusif ou exclusif) il peut être appliqué.

des individus à la participation politique au niveau des instances décisionnelles, de sorte qu'elle doit être abordée comme une des formes complémentaires d'une théorie de la souveraineté différenciée à plusieurs strates qui confère réellement des *droits politiques* aux citoyens. En quoi consiste le sens fort de la citoyenneté cosmopolitique, c'est-à-dire le fait de posséder des droits qui sont protégés dans un cadre public légal commun. Un individu serait donc représenté à plusieurs niveaux pour traiter des enjeux qui le concernent, soit à titre de membre d'une communauté locale, soit à titre de citoyen national, soit en tant que membre d'une région géopolitique, ou encore à titre de citoyen cosmopolitique - ce qui aurait peut-être pour effet salutaire de multiplier ses liens d'appartenance et de le convaincre que l'identité morale des individus ne dépend pas exclusivement de l'identité nationale.

La théorie de la souveraineté différenciée, telle que menée par Held, a pour objectif premier de démontrer la nécessité d'implanter des institutions juridiques et politiques communes dans la sphère internationale. Il s'agit d'instituer un cadre public cosmopolitique (« *cosmopolitan law* ») qui englobe le schéma multilatéral des souverainetés partagées. À cet égard, la création d'institutions supranationales sera nécessaire dans certains domaines de juridiction, notamment en ce qui concerne la protection universelle des droits fondamentaux, et devront avoir préséance sur la souveraineté des États. C'est en cela que les travaux de Held s'inscrivent dans le projet de la démocratie cosmopolitique.

Cela dit, ce serait une erreur grossière de prétendre qu'une perspective cosmopolitique, en dépit de l'individualisme et de l'universalisme moraux qui la fondent, ne peut intégrer le point de vue communautarien. Il est important de souligner que ce dernier paradigme tient compte du pluralisme, non seulement à titre de caractéristique constitutive mais également à titre de principe normatif des relations internationales. La preuve en est que l'autre versant de la justification de la centralisation des pouvoirs en certains domaines, ayant trait à des enjeux transnationaux, consiste bien en la défense normative de la décentralisation des pouvoirs lorsqu'il s'agit des questions publiques locales qui relèvent de la juridiction des plus petites communautés politiques et culturelles. Une nouvelle configuration des lieux de pouvoir, selon le modèle de la souveraineté différenciée, peut donc très bien admettre, en théorie, un droit de sécession en vertu du

³⁰ D. Held, « Democracy and Globalization », art. cit., p.262.

principe d'autonomie (quoique la reconnaissance internationale d'un tel droit – aussi complexe et controversé – doit assurément exiger une justification normative substantielle que nous n'aurons guère le loisir de discuter ici). La question du droit de sécession est abordée par Pogge³¹ et Held sous cet angle commun :

*« The cosmopolitan model of democracy is the legal basis of a global and a divided authority system – a system of diverse and overlapping power centers, shaped and delimited by democratic law. In this context, secession could take on a new meaning – the break up of old political entities within a common framework of politics, that is, the reshaping of traditional political communities, on the one hand, while, on the other, establishing the possibility of new communities within the framework of transnational structure of democratic action. »*³²

Ainsi peut-on interpréter le '*processus dialectique*' de la globalisation et de la fragmentation³³ qui entraîne dans son sillage un certain morcellement des corps politiques (pour le meilleur ou pour le pire : que l'on songe au démantèlement du bloc soviétique, à la division ethnique des Balkans, au divorce de velours entre la Tchéquie et la Slovaquie, à l'affranchissement du Timor Oriental (etc.)). Cette fragmentation géopolitique n'est pas à proscrire a priori, pourvu qu'elle ne soit pas le symptôme des conflits ethniques et d'un repli pathologique sur soi, pourvu que des normes internationales vigilantes puissent contenir les dérives perverses des revendications autonomistes tous azimuts (et le problème corollaire de la sécession) telles qu'illustrées par la métaphore de la poupée russe qui se décoiffe à l'infini et qui sont pertinemment décrites, par D. Weinstock, comme « *le problème de la boîte de Pandore* »³⁴. Bien que la logique de la fragmentation inhérente à la

³¹ Voir T. W. Pogge (1992), art. cit., pp.69-75.

³² D. Held (1995), op. cit., p.234-235.

³³ Faisant écho à une idée de Giddens, reprise par D. Held (1995, op. cit., p.278), quoique nous interprétons cette idée dans un sens particulier qui n'est pas celui de Held. Par souci de clarté, il entend par là : « *Globalization is, to borrow a phrase, a dialectical process ; local transformation is as much an element of globalization as the lateral extension of social relations across space and time (Giddens 1990, p.64)* » D. Held (1997), op. cit., p.249. Cf. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Oxford, Polity, 1990.

³⁴ Selon l'argumentation de l'auteur, la défense libérale des droits collectifs au nom des revendications culturelles des groupes minoritaires, telle que soutenue par Kymlicka, soulève non seulement des difficultés pragmatiques d'application mais une objection philosophique de fond concernant la démarcation non arbitraire entre les revendications légitimes qui conduisent à l'attribution de droits collectifs (et éventuellement au droit à l'autodétermination) et celles qui n'en font pas partie. « [...] *Ce résultat ne pourrait-il pas être considéré comme une sorte de réduction ad absurdum de la théorie elle-même, qui semble nous conduire à une fragmentation potentiellement illimitée de l'espace politique, ce que ne devrait pas permettre une théorie plausible de la justice? Si non, quels critères pouvons-nous avancer pour distinguer de*

théorie de la souveraineté différenciée soulève de vastes questions philosophiques qui doivent être appréhendées sérieusement (mais que nous n'aurons pas la prétention de débattre ici quitte à les reprendre dans d'autres contextes de recherche), nous soutenons l'hypothèse – jusqu'à preuve du contraire – que la délimitation normative d'un droit de sécession en vertu de critères plutôt restrictifs que permissifs est logiquement possible et qu'à cet égard les difficultés d'ordre pragmatique telles que suggérées par diverses formes de l'argument de pente glissante ne suffisent pas à invalider cette présomption. Les objections normatives, du reste, demeurent intégralement valables.

Cependant, l'hypothèse de recherche qui nous guide ici consiste à affirmer que la théorie de la souveraineté différenciée remet profondément en cause le caractère sacro-saint de la souveraineté étatique et de son intégrité territoriale. Autrement dit, l'on doit cesser de penser le concept de souveraineté exclusivement en fonction des bornes territoriales qui sont considérées soit inviolables, soit à redéfinir car là n'est pas l'enjeu véritable. Selon les termes de A. Kuper : « *It may thus be more appropriate to think of sovereignty as legitimate power over kinds of human practice and resources. In this way, we could imagine a universalist account of global justice that avoids assuming territorial boundaries while still taking the particularity of human practices into account.* »³⁵ Ce point de vue tempère considérablement les réticences morales à admettre un droit de sécession mais modère davantage les revendications nationalistes à l'autodétermination qui surinvestissent la figure de l'État-nation comme l'emblème du salut du peuple. Cela dit, suivant une conception conséquentialiste de la division des tâches (telle que précédemment évoquée au chapitre III), le rôle de l'État en tant qu'unité de gestion sociale demeure essentiel en ce qu'il doit veiller à la coexistence juste et respectueuse des communautés culturelles en son sein, ce qui implique, bien entendu, la gestion équitable de la relation entre l'identité culturelle d'une majorité d'individus et les droits collectifs des minorités. Si dans l'état actuel des choses le processus dialectique de fragmentation et de globalisation peut susciter un questionnement véritable au sujet de la pertinence des bornes géographiques parfois

manière non arbitraire les groupes minoritaires qui peuvent au moins en principe être porteurs de droits culturels et ceux qui, quelle que soit la précarité de leur statut, ne peuvent pas l'être? » D.M. Weinstock, « Le problème de la boîte de Pandore », Nationalité, citoyenneté et solidarité, M. Seymour (dir.), Montréal, Liber, 1999, p.20.

³⁵ A. Kuper, « Rawlsian Global Justice : Beyond *The Law of Peoples* », *Political Theory*, vol.28, n°5, octobre 2000, p.657.

moralement problématiques (comme dans les cas de figure Indonésie/Timor oriental, Chine/Tibet etc...), le droit à l'autodétermination peut permettre une configuration plus saine des unités politiques en vue de préserver l'autonomie des individus et des communautés distinctes. D'un point de vue plus général, une certaine mesure de fragmentation politique peut être désirable afin de protéger les droits et les intérêts individuels fondamentaux qui risquent d'être engloutis par les effets centralisateurs de la globalisation si aucune répartition équitable de la souveraineté politique ne vient freiner une telle lame de fond.

Sous cet angle, la théorie de la souveraineté différenciée vise une constellation politique *postnationale* qui prend sérieusement en compte l'importance croissante de nouveaux acteurs non étatiques comme les *municipalités*, par exemple, dans la gestion responsable des effets localement subis de la globalisation. Galtung, Kuper et Boutros-Ghali abondent dans le sens d'une compréhension fonctionnaliste de la division des tâches en promouvant une reconnaissance plus grande du rôle crucial des autorités métropolitaines au niveau de l'implémentation et, par conséquent, de l'adoption de certaines politiques internationales (environnementales, par exemple)³⁶. En effet, des recherches plus approfondies doivent être menées dans cette direction tant il est vrai que les mégapoles sont des microcosmos en soi, c'est-à-dire des lieux de coexistence et d'intégration sociales, appelées à gérer le problème du pluralisme, moins enclines par nature à militariser les conflits³⁷, plus propices à pratiquer des formes de démocratie directe, douées de compétences administratives particulières, capables de s'adapter à des structures complexes d'instances décisionnelles à plusieurs niveaux, qui méritent d'être plus attentivement analysées³⁸.

³⁶ « *Following the Earth Summit, a Local Agenda 21 initiative was launched by the International Council for Local Environmental Initiatives, whose members are cities and towns actively promoting participatory development processes at the local level.* » B. Boutros-Ghali, « *An Agenda for Democratization. Democratization at the International Level* », *Global Democracy. Key Debates*, B. Holden (dir.), Londres, Routledge, 1999, pp.114-115.

³⁷ Voir les commentaires de J. Galtung, selon qui : « *Civil society is meaningless without the municipal framework...* ». J. Galtung, « *Alternative Models for Global Democracy* », *Global Democracy. Key Debates*, B. Holden (dir.), Londres, Routledge, 1999, p.148-149.

³⁸ Selon A. Kuper, le principe de subsidiarité (tout à fait conforme à la théorie de la souveraineté différenciée) doit également s'appliquer au niveau des municipalités. « *One model for such a world order is to be found in the literature on polyarchy, which looks to smaller, diverse metropolitan areas such as New York or Los Angeles as a guide to a more cosmopolitan vision. [...] In such a world order, the dispersal of jurisdictional*

En définitive, face au problème du pluralisme, le schéma multilatéral de la démocratie cosmopolitique rend tout à fait compte des besoins et des droits des communautés culturelles en rapprochant les structures de la représentation politique plus à la portée des individus qui les constituent. Il va sans dire que notre thèse consiste à soutenir cette option plutôt que celle de Rawls qui commet l'erreur de confondre la reconnaissance du pluralisme axiologique en relations internationales avec la justification du système des États. En définitive, ce qui distingue la perspective cosmopolitique de la position nationaliste, c'est que les arguments communautariens ne sont pas assimilés à une défense de la primauté de l'État-nation. L'État représente, certes, une structure fonctionnelle cruciale dans la division institutionnelle des diverses sphères de droits et d'obligations qui stabilisent et protègent les droits constitutionnels des individus, mais non pas une instance exclusive et absolue. De même, selon le point de vue cosmopolitique, le salut de la démocratie et la protection des droits collectifs culturels ne dépendent pas uniquement de la souveraineté des États.

La notion de souveraineté différenciée, au coeur de la démocratie cosmopolitique, revêt des allures d'utopie lorsqu'elle est exprimée en termes de prescription normative. Pourtant, elle décrit une dimension factuelle de la réalité internationale dans la mesure où l'actualité témoigne de tels transferts multilatéraux de souveraineté. On n'a qu'à penser au principe de subsidiarité illustrant le partage des pouvoirs au sein de l'Union européenne (qui représente, par ailleurs à de nombreux égards, un formidable laboratoire d'innovations constitutionnelles). Vaclav Havel de passage au Canada (en mai 1999) prononçait un discours au Parlement faisant état d'une même logique de démocratisation cosmopolitique, prônant le transfert multilatéral de la souveraineté étatique à la fois vers la société civile et vers des instances transnationales : *"The state will be transformed from cult-like objects, which are charged with emotional contents, into much simpler and civil administrative units."*³⁹ Le divorce de velours entre la Tchéquie et la Slovaquie, ou encore la lucidité politique du gouvernement travailliste de Tony Blair (peu importe ici que l'on souscrive ou non à ses allégeances politiques) ayant concédé des formes d'autonomie politique à l'Irlande du Nord, au pays de Galles et plus récemment à l'Écosse sont autant d'exemples qui

authority over a plurality of agencies would of course be limited, on functional grounds, by a need for effective coordination. Each will operate 'on the lowest possible level' ... » A. Kuper, art. cit., p.658.

³⁹ Propos de Vaclav Havel cités dans *Globe and Mail*, 11 mai 1999.

illustrent un processus de démembrement d'États nationaux s'étant déroulé dans un contexte démocratique de réformes constitutionnelles. En contrepartie, l'existence des régionalismes et des institutions supranationales telles que l'OTAN et l'ONU démontrent, en dépit de toutes les réserves que l'on peut ressentir face aux imperfections de ces structures politiques, une certaine volonté de la part des États d'assujettir une partie de leurs prérogatives sous la tutelle d'une instance internationale.

Si la finalité d'une perspective cosmopolitique consiste bien en la défense du transfert des pouvoirs étatiques vers certaines institutions supranationales, il convient de rappeler à nouveau que la théorie de la souveraineté différenciée permet également, par le biais d'un rapport complexe de centralisation et de décentralisation, de mieux affermir la souveraineté des communautés politiques contre toute ingérence indue en ce qui a trait aux questions qui ne relèvent de que de leur propre juridiction interne. Non seulement le schéma multilatéral doit-il protéger la souveraineté des États contre l'intrusion illégitime des instances supranationales, mais encore faut-il admettre, de façon cohérente, que le processus de décentralisation doit également octroyer plus de pouvoir à des communautés civiles au sein des États eux-mêmes⁴⁰.

⁴⁰ Le contrôle de l'immigration au sein d'une province, par exemple, peut illustrer une telle prérogative interne qui doit être protégée, dans le cadre d'un schéma institutionnel multilatéral, de l'ingérence indue des autorités fédérales. Nous ne citons cet exemple qu'à titre de cas de figure, bien qu'il nous apparaisse fondamentalement problématique. Pogge (1992) commente et critique la position de Walzer (1981) selon laquelle les politiques de contrôle et de sélection de l'immigration caractérisent un des attributs essentiels de la souveraineté de l'État et qu'elles doivent être du ressort des instances politiques plus larges afin de protéger la cohésion sociale et culturelle de la communauté entière, tandis que si de telles prérogatives étaient laissées entre les mains des provinces et des municipalités, cela ouvrirait la porte au foisonnement et à la ghettoïsation des petites enclaves fermées. Pogge réfute la position de Walzer en retournant contre lui l'argument de la cohésion sociale et culturelle qui serait, en vérité, mieux servie si les municipalités ou les provinces avaient un droit de regard sur la sélection de l'immigration en vue d'orienter plus pertinemment leurs propres stratégies d'intégration. [Cf. Pogge (1992), art. cit., pp.60-61.] Nous partageons la position de Pogge dans la mesure où une certaine décentralisation des pouvoirs au sein même des États fédératifs se conforme au principe d'autonomie qui fonde la théorie de la souveraineté différenciée. Cependant, il nous semble qu'une perspective cosmopolitique doit, en dernière instance, proscrire toute sélection de l'immigration autre que celle fondée sur le critère de la sécurité sociale en regard de considérations purement démographiques. En quoi consiste, à notre avis, le sens véritablement éthique (d'inspiration kantienne) du droit à l'hospitalité qui, en vertu d'une communauté originaire du sol de tous les hommes, justifie le droit de tout individu d'avoir la possibilité d'élire le lieu de sa résidence permanente. De ce point de vue, les critères d'accession à la citoyenneté nationale doivent exclure toute discrimination moralement arbitraire (relative à l'appartenance ethnique, religieuse, culturelle, linguistique ou à l'origine économique des individus) qui ne relève pas des considérations légitimes de cohésion sociale dans les pays d'accueil. Puisqu'il faut tenir compte de la protection de l'identité culturelle d'un État ou d'une communauté (d'autant plus que les identités culturelles vulnérables sont exposées à davantage de risques d'absorption ou d'annihilation dans le contexte de la globalisation), certaines mesures domestiques coercitives en matière d'éducation ou de politiques linguistiques (comme le cas notoire de la loi 101 au Québec) nous apparaissent justifiées dans la mesure où le droit à l'hospitalité est également assorti de l'obligation des immigrants de respecter les droits collectifs de

Section II : Quatre projets de réformes institutionnelles

Dans le cadre de ce chapitre, notre propos se limite à la justification normative et à l'explicitation du concept de souveraineté différenciée, non pas à l'approfondissement systématique de la théorie particulière de Held. Le but de notre démarche consiste à démontrer que le projet de la démocratie cosmopolitique, ou de la gouvernance globale sans gouvernement, repose sur une théorie féconde de la souveraineté partagée. Mais encore faut-il, conformément au critère de plausibilité qui doit valider la pertinence des modèles théoriques, entendu au sens de *test institutionnel*, donner un bref aperçu des projets de réformes qui en découlent. En vérité, le projet de la démocratie cosmopolitique est assorti d'une foule de propositions institutionnelles. Nous ne prétendons à aucune exhaustivité mais simplement à une présentation synthétique de quelques propositions élaborées par divers auteurs, regroupées ici en quatre thèmes principaux, pouvant nous donner une meilleure idée des réformes initiales, au sein même de la structure onusienne, qui doivent être amorcées en vue d'instituer, à long terme, un schéma multilatéral de souveraineté différenciée à l'échelle globale.

L'existence de l'ONU, c'est-à-dire d'un organe complexe de structures institutionnelles en relations internationales, fait partie intégrante des conditions empiriques à partir desquelles les théoriciens de la démocratie cosmopolitique projettent les implications de la souveraineté différenciée. En dépit de toutes les imperfections et de toutes les critiques que l'on peut reprocher à l'ONU, elle nous offre néanmoins une architecture institutionnelle de base qui pourrait accommoder certains remaniements. En accord avec Boutros-Ghali, la voie de la démocratisation internationale doit passer par une

leur communauté d'accueil. Dans le cadre d'une démocratie cosmopolitique, selon un principe du fardeau équitable de la justice distributive, tous les États riches auraient l'obligation morale envers les plus démunis d'accueillir au maximum de leur capacité territoriale et sociale les individus qui aspirent à leur citoyenneté. L'octroi de la citoyenneté doit être aveugle aux contingences moralement arbitraires de la loterie naturelle qui concernent le lieu de naissance, le sexe, l'âge, l'état de santé, l'origine ethnique, la classe socio-économique des individus; seul le statut de réfugié politique peut justifier une priorité lexicale accordée aux requérants placés derrière ce voile d'ignorance. En dernière instance, les déplacements massifs de populations et les problèmes liés à l'immigration clandestine représentent des dangers réels de crise sociale dans les pays aisés. Afin de contenir ces mouvements démographiques de façon préventive, des arguments purement conséquentialistes plaident en faveur d'une coopération internationale accrue en vue d'améliorer la situation politique et économique des pays les plus démunis. Cf. M. Walzer, « The Distribution of Membership », *Boundaries*, P. Brown, H. Shue (dir.), Totowa, Rowman & Littlefield, 1981. M. Walzer, *Spheres of Justice*, chapitre II, New York, Basic, 1983.

réforme plus démocratique de la structure onusienne elle-même⁴¹. Il importe de souligner, par ailleurs, que les ratés de l'ONU ne sont pas exclusivement tributaires de ses défauts structurels, mais doivent être bien souvent imputés à l'absence de volonté politique et de coopération de la part des États membres parmi les plus puissants de ce monde. À ce titre, l'ONU représente donc un organe de coordination incontournable. De plus, conforme à l'esprit du projet de gouvernance globale, le secrétariat général de l'ONU soutient un mandat de coordination et de médiation diplomatique sur la scène internationale, non pas des velléités de gouvernement mondial que les États membres auraient tôt fait de contrer. Il sera donc question du Conseil de sécurité, de la Cour internationale de la justice, de l'Assemblée générale et des conditions restrictives qui délimitent le recours légitime à la force internationale.

1. Le Conseil de sécurité

Parmi les projets de réformes visant les plus hautes instances de la structure onusienne, le Conseil de sécurité représente le point de mire de tous les théoriciens de la démocratie cosmopolitique. Il en va du principe de l'égalité de tous les États membres, tel que stipulé à l'article 2(1) de la Charte de l'ONU, manifestement nié par la constitution même du Conseil de sécurité, composé de 5 membres permanents détenant un droit de veto. Même selon une interprétation stricte de la logique géopolitique au fondement de la composition originale du Conseil de sécurité, on pourrait contester la représentation biaisée qu'il reflète de l'échiquier politique actuel. À cet égard, l'intégration du Japon, de l'Allemagne, voire même d'un représentant de l'Union européenne⁴² parmi les membres permanents ferait en sorte d'équilibrer les intérêts géopolitiques au sein du Conseil. Cela dit, il faut souscrire entièrement à l'avis des Bienen et al. selon lesquels de tels remaniements ne remettraient aucunement en cause la structure oligarchique de l'ONU et ne représenteraient aucun gain démocratique réel⁴³. Seule l'abolition du droit de veto pourrait être considérée comme un progrès notable, quoiqu'il faille garder en tête que

⁴¹ B. Boutros-Ghali, op. cit., p.120.

⁴² Voir D. Archibugi, « Principles of Cosmopolitan Democracy », *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, D. Archibugi, D. Held, M. Köhler (dir.), Oxford, Polity Press, 1998, pp.198-228.

⁴³ D. Bienen, V. Rittberger, W. Wagner, op. cit., p.295.

l'enjeu du droit de veto, aussi important soit-il, ne constitue pas à lui seul le moyen et la finalité ultimes de la démocratisation de l'ONU. Il faudrait également revoir les modes de désignation et de la rotation des membres siégeant au Conseil de sécurité. Il serait sans doute invraisemblable, pour le moment, d'envisager l'abolition des sièges permanents et par conséquent de soumettre toutes les nominations aux élections de l'Assemblée générale, mais les réformes à moyen terme pourraient avoir pour but d'atteindre une représentation plus démocratique des acteurs politiques sur la scène internationale, comprenant les régionalismes *de jure* et les représentants de la société civile qui, à la suggestion de Archibugi, détiendraient un vote consultatif. Ce serait déjà un pas en direction d'une conception moins rigidement étatiste de la structure onusienne.

Pour reprendre une formule de Galtung, la démocratie n'est pas seulement une question de représentation mais aussi d'*articulation*⁴⁴, nous entendons par là l'articulation structurelle des relations entre les diverses instances de l'ONU afin que des mécanismes de contrôle empêchent une concentration des pouvoirs sur un seul palier, à quoi correspond, par ailleurs, l'idée d'un schéma multilatéral de souveraineté différenciée. Cette dernière avenue est particulièrement explorée par les Bienen et al. qui proposent un resserrement des liens entre le Conseil de sécurité, l'Assemblée générale et la Cour internationale de justice. Il s'agit en somme de rendre les décisions du Conseil de sécurité imputables face à l'Assemblée générale en créant, par exemple, une sorte de comité de surveillance et de consultation qui aurait un droit de regard sur les délibérations du Conseil. Mais leur proposition la plus remarquable concerne le mandat de la Cour internationale de justice qui, par analogie avec notre Cour suprême limitant le pouvoir du gouvernement exécutif sous la primauté des principes de la constitution, serait en position de juger la conformité légale des décisions du Conseil en vertu des principes édictés dans la Charte onusienne. Ceci en regard du fait que, présentement, le Conseil de sécurité qui, en théorie, doit se soumettre aux principes de la Charte et refléter le consensus de tous les membres, jouit d'une liberté d'action et d'une autorité problématiques.

« Decisions made by the Security Council are binding on all states (article 25 UN Charter) but these decisions must not be arbitrary : the Security Council 'shall act in accordance with the Purposes and Principles of the United Nations' (article 24 (2)). The problem is that the Charter itself does not say whether the International Court of Justice, the 'principal judicial organ' (article 92), is entitled to review whether

⁴⁴ « *Democracy by articulation, not by representation* », J. Galtung, op. cit., p.155.

decisions of the Security Council are indeed in accordance with UN purposes and principles. »⁴⁵

Bienen et al. nous rappellent que depuis la fondation de l'ONU à San Francisco, le principe de l'indépendance des organes a été réitéré dans d'autres circonstances, l'Assemblée générale et la Cour internationale de justice ayant préféré ne pas s'immiscer dans le domaine des compétences du Conseil de sécurité. Il nous semble que l'autonomie du Conseil de sécurité doit dépendre, en premier lieu, de l'assainissement de son fonctionnement, de sorte qu'à défaut de telles réformes fondamentales, une extension du mandat de la Cour internationale (au-delà du simple rôle de conseiller juridique tel que stipulé à l'article 96 de la Charte), dans le sens des suggestions proposées par ces auteurs, mérite d'être sérieusement étudiée en regard du déficit de légitimité démocratique qui entache le statut du Conseil. « *Therefore, the extension of institutionalized control of the Security Council through other main organs of the United Nations is a necessary first step to strengthening the democratic legitimacy of its decisions.* »⁴⁶

2. La Cour internationale de justice et le Tribunal pénal international

En définitive, la Cour internationale de justice devrait jouir d'un pouvoir de juridiction réellement contraignant, tandis que présentement les États ont le choix optionnel de se soumettre ou non à son verdict. Le projet de la démocratie cosmopolitique va dans le sens d'obliger les États membres de respecter la juridiction de la Cour internationale de La Haye en tant que condition sine qua none de leur adhésion à l'ONU. En dernière instance, la démocratie cosmopolitique vise la création d'une Cour permanente des droits de l'homme, habilitée à statuer sur les cas extrêmes de violations qu'il devient de plus en plus moralement répréhensible d'ignorer lorsqu'ils nous sont systématiquement rapportés dans la sphère publique transnationale par *Aministie Internationale*, *Human Rights Watch* et d'autres organismes semblables. Mais il va sans dire que la création d'une telle institution, capable de contraindre les États sous sa juridiction en raison de la préséance des droits de l'homme sur les droits des États, signifierait qu'un consensus moral universel aurait été atteint, que l'ordre légal cosmopolitique aurait été achevé et qu'en fait, nous aurions atteint

⁴⁵ D. Bienen et al., op. cit., p.296.

⁴⁶ D. Bienen et al., op. cit., p.296.

la fin de l'histoire. Nous n'en sommes malheureusement pas là. Néanmoins, au sein même du système actuel des États, l'extension du pouvoir et du mandat de l'organe judiciaire de l'ONU représente un des enjeux les plus importants des projets de réformes dans la mesure où la pacification des relations internationales dépend fondamentalement de la médiation légale des conflits qui seule peut dénouer les crises politiques sans le recours à la force.

De même, doit-on institutionnaliser de façon permanente la juridiction contraignante du Tribunal pénal international, mis en place par le Conseil de sécurité en 1993, sous le chapitre VII de la Charte, à l'occasion spéciale des conflits en Yougoslavie. Boutros-Ghali relève les efforts qui ont été faits dans ce sens depuis la création d'un comité en 1994, nommé par l'Assemblée générale, en vue d'étudier une telle possibilité. Selon ce dernier :

*« This momentum must not be lost. The establishment of an international criminal court would be a monumental advance, affording, at last, genuine international jurisdictional protection to some of the world's major legal achievements. The benefits would be manifold, enforcing fundamental human rights and through the prospect of enforcing individual criminal responsibility for grave international crimes, deterring their commission. »*⁴⁷

Le mandat du Tribunal international consiste notamment à sanctionner les infractions graves aux Conventions de Genève de 1949 (article 2), les actes de génocide (article 4), les crimes contre l'humanité (article 5) et à juger la responsabilité pénale individuelle (article 7). Il est de toute importance de mesurer la portée de ce dernier article qui, dans la foulée des principes du Tribunal international de Nuremberg (1950)⁴⁸, lève le voile de l'immunité des chefs invoquant la raison d'État et introduit la notion juridique de l'imputabilité individuelle. L'individualisme normatif au fondement des droits de l'homme se traduit également dans le droit international par la présence de la responsabilité individuelle en vue des fins de l'humanité qui, comme Held le relève pertinemment, relègue au second plan l'obéissance du citoyen ou du militaire aux lois des États.

⁴⁷ B. Boutros-Ghali, op. cit., p.123.

⁴⁸ Principle III : *The fact that a person who committed an act which constitutes a crime under international law acted as Head of State or responsible Government official does not relieve him from responsibility under international law.*

« [The International Tribunal at Nuremberg], laid down, for the first time in history, that when international rules that protect basic humanitarian values are in conflict with state laws, every individual must transgress the state laws (except where there is no room for 'moral choice'). The legal framework of the Nuremberg Tribunal marked a highly significant change in the legal direction of the modern state, for the new rules challenged the principle of military discipline and subverted national sovereignty at one of its most sensitive points : the hierarchical relations within the military. »⁴⁹

Du procès de Eichmann à Jérusalem au procès improbable du dictateur Pinochet, la seconde moitié du vingtième siècle témoigne de l'intégration difficile, mais néanmoins progressive, des droits de l'humanité dans la conception étatiste du droit international. À ce titre, il faut souligner le courage de la juge Arbour qui durant son office au Tribunal international, en plein cœur de la tourmente des conflits au Kosovo au mois de mai 1999, a réaffirmé avec force l'application rigoureuse de l'article 7 en inculpant personnellement le président yougoslave Milosevic de crimes de guerre. Il faut se rappeler qu'à ce moment-là, les membres de l'OTAN étaient divisés entre, d'une part, l'espoir de conclure des négociations avec Milosevic pour mettre un terme au conflit et, d'autre part, la nécessité de se conformer à des principes de justice pénale internationale. Or, l'incrimination de Milosevic semblait hypothéquer l'espoir d'un dénouement rapide dans la mesure où il devenait manifestement incongru de négocier avec un hors-la-loi, d'autant plus qu'il serait désormais impossible de le soudoyer par la garantie de l'impunité. Cet épisode des tragédies du Kosovo illustre non seulement un cas exemplaire du dilemme de la colombe et du faucon, mais a jeté un nouvel éclairage sur la question de la priorité lexicale de la justice ou de la paix en relations internationales. En dépit de toutes les réserves légitimes que l'on pourrait objecter à notre position et bien qu'il soit toujours plus facile de se prononcer rétrospectivement, il nous semble que la priorité lexicale de la justice au détriment de la paix, en cas de conflit extrême, constitue un principe *prima facie* (qui n'exclut pas toutefois la nécessité d'une approche casuistique) devant guider le projet de la démocratie cosmopolitique.

⁴⁹ D. Held (1991), op. cit., p.220. Ce dernier point nous ramène d'une certaine façon au malaise philosophique suscité par la condamnation kantienne du droit de résistance (même contre un État injuste). À ce sujet, nous affirmons qu'en dépit de la condamnation kantienne du droit de résistance au nom d'un devoir strict de respect envers l'état de droit, une lecture cohérente de la philosophie pratique de Kant justifie et ordonne le devoir passif de désobéissance civile qui incombe à tout individu en vertu des obligations larges qui nous lient

3. *L'usage de la force internationale*

Notre défense de la démocratie cosmopolitique épouse la doctrine pacifiste de Kant et proscrit la violence irrationnelle. Mais il va sans dire qu'une conception essentiellement réformiste (plutôt que révolutionnaire) du progrès des institutions politiques s'avère parfois difficilement conciliable avec le principe *prima facie* de la priorité lexicale de la justice. À cet égard, le problème du droit d'ingérence constitue, à nos yeux, un véritable nœud gordien (que nous n'aurons guère la prétention ni l'objectif de délier ici). Mais en regard du fait que les relations internationales sont de plus en plus imbriquées, de telle sorte qu'une crise locale peut allumer une poudrière de conflits régionaux bouleversant la stabilité des rapports économiques et politiques dont dépend la sécurité de la communauté internationale - et que les arguments éthiques promouvant le respect des droits fondamentaux militent en faveur d'une plus grande extension des obligations internationales - il nous apparaît évident que la défense de l'ingérence internationale pour cause humanitaire peut s'appuyer sur une justification philosophique suffisante. L'intervention de la communauté internationale dans le cas du Timor oriental illustre un paradigme exemplaire.

Cela dit, il n'en demeure pas moins que l'ingérence internationale dans un pays souverain constitue l'ultime recours et l'extrême limite des *clauses permissives* (par opposition à un authentique *droit d'intervention*) dans le droit international. Par conséquent, la plus grande prudence est de bon aloi lorsqu'il est question de définir les limites de la souveraineté nationale (et non de l'usurper) sous le couvert de la mondialisation de nos responsabilités collectives et de stipuler les conditions extrêmes en vertu desquelles la communauté internationale peut s'ingérer dans les affaires internes d'un pays souverain, au nom d'une justification normative des droits de l'homme (problématique, en soi, face au fait du pluralisme) qui outrepassent les droits des États. Dans cet esprit de sobriété, il s'avère inconditionnel de mettre en place un processus démocratique au niveau des instances décisionnelles (telles que le Conseil de sécurité ou les alliances régionales de sécurité collective comme l'OTAN) de la plus grande transparence aux yeux de tous les membres de la communauté internationale (incluant aussi bien les délégués des gouvernements nationaux que les représentants de la société civile) afin que toute ingérence soit justifiée selon les conditions restrictives et les procédures implantées à la lumière d'un consensus initial démocratiquement établi. En l'absence de telles réformes,

envers les fins de l'humanité. Une telle interprétation souscrit parfaitement à la notion de responsabilité

il est plus que probable que les interventions futures susciteront de grands malaises au sein de l'opinion mondiale et provoqueront des ratés désastreux qui, à la longue, risquent de conforter une politique d'indifférence (sous les dehors d'une politique d'apaisement couvant les erreurs de la « *leçon de Munich* ») plutôt qu'une authentique politique d'ingérence dûment ciblée et coordonnée.

Dans le cadre de la démocratie cosmopolitique, le seul emploi légitime de la force (outre l'exercice passif des forces militaires en mission de maintien de la paix) demeure la guerre défensive lorsqu'un État est injustement agressé ou lorsqu'un État belliqueux menace la stabilité et le progrès de l'ordre global. À cet égard, D. Held propose la mise en place d'une force militaire internationale, principalement défensive, ayant pour effet de rendre caduques les armées nationales et d'amorcer le processus à long terme de la démilitarisation. Plusieurs options peuvent être envisagées à cette fin, dont notamment la contribution obligatoire de tous les États d'une portion de leurs arsenaux et de leur corps militaire à la constitution d'une force armée soumise aux commandements d'une autorité centrale, ou encore, la formation d'une armée internationale indépendante sur la base de l'enrôlement volontaire des individus⁵⁰.

Pour Archibugi, l'action purement défensive d'une telle force internationale, à la disposition du Conseil de sécurité, se limite au mandat de maintien de la paix des casques bleus et, doit-on ajouter, des 'casques blancs' (c'est-à-dire les civils et les associations non gouvernementales recrutés en conséquence)⁵¹. Vraisemblablement, elle devra aussi s'étendre, en circonstances extrêmes, aux missions d'intervention lorsque les droits fondamentaux d'une population dépourvue de moyens de défense sont manifestement bafoués. Sur ce point, la position de ce dernier se démarque de son proche collaborateur, en ce que pour Held (s'en remettant ici à Hobbes) le rôle beaucoup plus important qu'il envisage pour cette police internationale fait partie intégrante du projet cosmopolitique et incarne ni plus ni moins le pouvoir coercitif nécessaire à toute structure politique viable. « *To this end, avenues could be established to meet the concern that 'covenants, without the*

morale individuelle au cœur des principes de Nuremberg.

⁵⁰ Voir D. Held (1995), op. cit., p.276.

⁵¹ D. Archibugi, op. cit., p.221.

sword, are but words'. »⁵² Ce dernier justifie cette nécessité par deux arguments principaux. Premièrement, un ordre cosmopolitique sans force de frappe s'exposerait dangereusement à la menace des États tyranniques et l'argument de sécurité commande donc une vigilance permanente qu'il serait imprudent de relâcher. Mais plus fondamentalement encore, Held affirme qu'en l'absence d'un monopole de force légitime, aux mains d'une autorité supranationale commune, le système des États et la logique de la guerre sont nécessairement appelés à perdurer. Si Held critique Archibugi de pécher par excès d'optimisme en prônant une vision cosmopolitique qui s'appuie essentiellement sur l'équilibre des mécanismes autorégulateurs, nous acceptons également d'essayer ce reproche.

En effet, en ce qui a trait à la position de Held, l'argument de sécurité ne suffit pas, à nos yeux, pour justifier la nécessité d'une armée *permanente*, de sorte que le litige porte davantage sur le second argument d'allégeance hobbesienne qui, lui, implique effectivement l'existence d'un monopole de force légitime capable de contenir l'état de guerre permanente et virtuelle entre les États sous le joug d'une puissance irrésistible qui les surpasse. Mais à ce propos, nous ne voyons pas de quelle façon Held pense contourner le risque inhérent à l'existence d'une puissance militaire mondiale, c'est-à-dire la menace d'un despotisme sans issue, ayant finalement eu gain de cause de l'idéal superétatiste. Ne pèche-t-il pas, lui aussi, d'un excès d'optimisme envers les mécanismes démocratiques de contrôle qui pourront mettre au pas l'exercice de cette force supranationale dans le contexte d'un monde non idéal? À choisir entre deux optimismes, nous soutenons contre lui une vision du projet cosmopolitique qui repose fondamentalement sur ses composantes pacifiste et réformiste. Le pari de la gouvernance globale sans gouvernement ne consiste-t-il pas en l'idée d'un contractualisme intégral impliquant une possibilité d'exit? Si un tel consensus ne peut être atteint autrement que par la voie d'une troisième guerre mondiale (pour reprendre l'image de Pogge), un nouvel ordre plus juste et équitable pourra, qui sait, émerger des cendres de notre ancien monde, mais il sera temps de réaliser que le pari pacifiste de la démocratie cosmopolitique aura déjà été perdu.

Le recours à la force ainsi qu'aux sanctions économiques aveugles (qui finissent par affamer les populations civiles ou leur couper l'accès aux soins de santé de base) sont autant de moyens moralement illégitimes pour contraindre les États récalcitrants de rentrer

dans les rangs. À ce propos, il faut envisager des moyens de rechange qui minimisent l'usage de la violence, allant de l'intensification des actions diplomatiques à l'intégration *conditionnelle* des membres à la coopération économique au sein des régionalismes, par exemple. Conformément aux clauses de démocratisation, les États aspirants seraient donc forcés d'atteindre un seuil minimal de démocratie domestique en vue de remplir ces conditions d'adhésion, celles-ci étant évaluées par des agents externes (des organisations non gouvernementales, notamment) selon les propositions de Archibugi⁵³.

La démocratie cosmopolitique doit compter sur les conséquences dissuasives qui découlent de l'isolement politique, dans un contexte international d'interdépendance, afin de convaincre les États récalcitrants des avantages réels de participer à la gestion globale des responsabilités collectives plutôt que de subir, inévitablement, l'impact des décisions auxquelles ils n'auront eu aucun droit de regard. Mais cette question nous conduit au cœur du problème de la coopération et doit, à ce titre, être appréhendé dans le cadre d'une théorie de l'action, quant à savoir comment on peut persuader des acteurs égoïstes des avantages mutuels de la coopération au prix des sacrifices réciproques. Notre compréhension de la démocratie cosmopolitique mise sur certains mécanismes régulateurs, que nous avons précédemment identifiés au niveau économique et politique, qui parviendront peut-être à convaincre les joueurs (ces « *démons intelligents* », pour paraphraser Kant) de se plier aux règles en raison d'arguments purement conséquentialistes qui pourront toutefois, par une étrange conversion du processus historique (la « *ruse de la nature* », en termes kantien), coïncider avec des finalités normatives. En effet, l'imbrication des intérêts économiques (qui, suivant l'intuition de Kant, peut s'avérer un puissant moteur de pacification) ainsi que l'interdépendance politique émergeant de la mondialisation économique, la globalisation des risques (au niveau de l'armement nucléaire, de l'environnement etc...), la mobilisation croissante d'une société civile transnationale et l'influence politique accrue des médias (c'est-à-dire l'entrée en scène des nouveaux contre-pouvoirs dans l'échiquier politique, capables d'exercer des pressions de plus en plus significatives auprès des États et des élites économiques), sont autant de facteurs sociaux réels qui, prudemment orchestrés en fonction des réformes progressives en relations internationales, sauront peut-être persuader les

⁵² D. Held (1995), op. cit., p.276.

⁵³ D. Archibugi, op. cit., p.210.

acteurs politiques de s'impliquer davantage dans la gestion collective des enjeux transnationaux.

4. L'assemblée générale

La structure onusienne a été échafaudée en fonction du système des États. La création de l'Assemblée générale réunissant, aujourd'hui, les délégués des 185 États membres (ils étaient 50 lors de la signature de la Charte à la Conférence de San Francisco en 1945⁵⁴), a cependant marqué un changement de paradigme en relations internationales mettant le cap sur le modèle théorique de la sécurité collective. Mais il est indéniable qu'au lendemain de la seconde guerre mondiale et des atrocités révélées, la volonté politique de pacifier les relations internationales était également mue par l'idéal moral du respect universel des droits de l'homme (comme l'indique clairement le préambule de la Déclaration de 1948). L'ONU est donc habitée d'une dualité, que l'on peut retracer dès la genèse philosophique du modèle onusien dans le projet de paix kantien – tension qui caractérise aussi la conception rawlsienne de la justice internationale – c'est-à-dire d'une double allégeance à la fois envers les droits des individus et envers les droits des États, ceux-ci étant considérés comme des sujets égaux et souverains suivant une analogie personnaliste (inappropriée, selon notre propre lecture, lorsque projetée dans l'arène internationale).

Mais il faut reconnaître que la constitution de l'Assemblée générale reflète la conception fondamentalement étatiste de la structure onusienne. En effet, chaque État est représenté par cinq délégués désignés par les gouvernements nationaux, par contraste avec la désignation plus démocratique des *parlementaires élus* représentant les 140 pays membres (et les 5 membres associés) de l'Union interparlementaire⁵⁵. Or, le paradigme cosmopolitique et la théorie de la souveraineté différenciée remettent en cause l'adéquation stipulée entre les intérêts nationaux et les intérêts de la société civile transnationale. Sous cet angle, la constitution de l'Assemblée générale, qui repose sur la représentation

⁵⁴ La Pologne était absente mais fait partie des 51 États membres fondateurs.

⁵⁵ L'Union interparlementaire, caractérisée par sa vocation pacifiste, a été fondée en 1889 par William Randal Cremer (Royaume-Uni) et Frédéric Passy (France). Indépendante de l'ONU, l'Union interparlementaire n'entretient pas moins des relations étroites avec elle et a joué un rôle de premier plan dans la création de la Cour internationale de La Haye.

territoriale des gouvernements nationaux, accuse un certain déficit de représentation démocratique à l'égard des intérêts des citoyens lorsqu'il s'agit de traiter de problèmes transnationaux dont les répercussions et les responsabilités sont difficiles à délimiter aussi bien sur le plan géographique que politique.

De plus, considérant que nous vivons dans un monde pluraliste non idéal dans lequel la coexistence internationale doit composer avec l'existence des États autocratiques, il est évident que les droits et les intérêts fondamentaux de certaines populations sont, en fait, lésés par leurs propres élites politiques. Or, non seulement la composition étatiste de l'Assemblée générale ne permet aucune voix d'expression aux griefs de la société civile contre leur gouvernement, mais le principe de la souveraineté nationale a parfois pour conséquence perverse de bloquer l'extension des obligations mutuelles entre les États en vue de promouvoir la protection des droits civils.

Le projet de la démocratie cosmopolitique cherche donc à réhabiliter l'individualisme normatif dans la sphère des relations internationales. Certains auteurs, tels que les Bienen et al., tentent de concilier l'individualisme normatif et les arguments communautariens se prêtant à la défense du rôle des États au sein de l'Assemblée générale (nous croyons que leurs efforts doivent être soutenus dans la mesure où notre critique de la conception étatiste du modèle onusien ne récuse absolument pas la nécessité de la fonction de l'État dans le cadre d'un schéma institutionnel multilatéral au niveau global). D'ailleurs, l'esprit général des propositions de réformes tend vers un accroissement des prérogatives de l'Assemblée générale, c'est-à-dire de tous les États membres réunis, en vue de contre équilibrer le pouvoir du Conseil de sécurité. Mais des remaniements importants doivent sûrement être envisagés en vue de démocratiser davantage l'Assemblée générale. Pour parvenir à cette fin, plusieurs stratégies peuvent être déployées.

À une échelle tout à fait vraisemblable, qui n'exigerait pas un bouleversement important de la perspective étatiste du modèle onusien, on pourrait commencer par exiger une désignation plus démocratique des délégués nationaux eux-mêmes en exigeant, par exemple, que le choix des cinq délégués représente aussi bien le gouvernement que les partis d'opposition domestiques, de même que quelques citoyens élus⁵⁶. Une autre stratégie de réforme se penche plutôt sur la question des modes de suffrage au sein de l'Assemblée. En effet, compte tenu que l'Assemblée générale reflète présentement une représentation

⁵⁶ D. Archibugi, op. cit., p.221.

territoriale des États fondée sur l'égalité stricte de tous les membres, les élections faites au sein l'Assemblée ne tiennent aucunement compte du poids démographique des populations. Par conséquent, l'Inde qui représente à elle seule près de 17% de la population mondiale en l'an 2000 et la Norvège, qui ne compte que pour 0,07%, possèdent chacun un vote. Pour Bienen et al., si la représentation des États s'appuie sur une justification communautarienne légitime, il n'en demeure pas moins que l'individualisme normatif serait mieux exprimé, en termes de pouvoir politique, par un mode de scrutin proportionnel - qu'il faudrait, toutefois, prudemment équilibrer afin que les voix des petits États et des minorités ne soient pas éclipsées⁵⁷. Bien que la notion d'une *représentation différenciée* (territoriale, démographique et proportionnelle) doit être approfondie dans le cadre d'un modèle de *démocratie électorale* au niveau global (particulièrement appropriée à la fonction de l'Assemblée générale), nous nous contentons ici simplement d'illustrer la diversité des options plausibles qu'il nous reste encore à explorer.

Mais le projet de réforme le plus ambitieux consiste certainement à créer une *seconde assemblée* véritablement intégrée dans la structure de l'ONU. Suivant l'individualisme normatif au cœur de la théorie de la souveraineté différenciée, l'esprit général des réformes institutionnelles cherche à restituer le principe d'autonomie plus à la portée de la société civile. Ceci nous conduit inévitablement à envisager la création d'une tribune politique où siègeraient les députés directement élus par les citoyens du monde (et non pas simplement nommés par les gouvernements nationaux) qui seraient mandatés pour s'engager dans des délibérations démocratiques au sujet des enjeux globaux qui concernent la société civile cosmopolitique. À certains égards, l'idée d'une seconde assemblée incarne, d'un point de vue métaphorique, la fiction méthodologique de la position originelle que Rawls refusait pourtant de projeter à l'échelle mondiale, arguant que les individus préféreraient d'eux-mêmes la séparation des États. Soit, mais ceci ne signifie pas pour autant que le système des États constitue la structure immanente et exclusive des

⁵⁷ Par souci d'économie, nous renvoyons les lecteurs à cet article pénétrant. « *A broad consensus can be found regarding the necessity of balancing two tasks. On the one hand, a state's voting power should be dependent on the size of its population. Hence a large state's voting power should be bigger than that of a small state. On the other hand, the political, social and cultural diversity of even the smallest states should be represented. Differentiated voting powers can be achieved by either weighting representation or weighting votes. While the former refers to endowing states with different numbers of representatives, the latter means that equally sized delegations are equipped with different numbers of votes.* » Bienen et al., op. cit., p.298.

institutions politiques et qu'il ne puisse s'adapter avec des formes plus complexes, mais peut-être plus justes, de coexistence internationale.

Il est intéressant de noter que Boutros-Ghali, en tant qu'analyste expert du modèle onusien, admet la nécessité d'un palier intermédiaire entre les États et les populations civiles. À ses yeux, le rapprochement entre l'ONU et l'Union interparlementaire doit certainement être encouragé à cette fin. « *Parliamentarians, as the directly elected representatives of their constituents, are for international organizations an essential link to international public opinion. [...] Situated between citizens of States and the community of States, and by definition committed to dialogue, discussion and agreement, parliamentarians are a direct and motive force for democratization at the international level.* »⁵⁸ Cependant, les réflexions de Boutros-Ghali n'abondent pas dans le sens d'une véritable intégration organique d'une seconde assemblée dans le corps de l'ONU.

Nous souscrivons, au contraire, à l'idée d'incorporer cette seconde assemblée des citoyens dans l'architecture structurelle de l'ONU (sans pour autant désavouer le rôle de l'Assemblée générale), sur le modèle de la coexistence fonctionnelle du Conseil des ministres et du Parlement européen qui, en vertu du principe de codécision, partagent tous deux les pouvoirs législatif et budgétaire de l'Union européenne. Cette seconde assemblée devrait-elle se limiter à un statut purement consultatif ou devrait-on lui conférer des pouvoirs législatifs? À ce propos, les avis divergent parmi les théoriciens de la démocratie cosmopolitique. Nous n'aurons pas la prétention de trancher le débat, mais il nous paraît, du moins pour le moment, plus ou moins plausible d'investir cette seconde assemblée d'autant de pouvoirs que le Parlement européen en exerce (comme le souhaite Galtung⁵⁹). Cela dit, l'idée d'instituer une seconde assemblée ne devrait pas se limiter à un statut purement consultatif. Nul doute que la création d'une sphère de délibération publique jouissant d'un véritable statut politique et la capacité de cette dernière de créer des commissions, d'examiner les rapports du Conseil de sécurité, d'indiquer les priorités à l'agenda (etc.) représenterait, en soi, un progrès notable. Mais il nous semble que l'influence politique de cette assemblée civile doit, en qualité d'ombudsman, se traduire par

⁵⁸ B. Boutros-Ghali, op. cit., p.113.

⁵⁹ Selon J. Galtung : « *Being the ultimate sovereign, there is no substitute for direct elections to a United Nations People's Assembly (UNPA), which should not be limited to a consultative capacity. The UNPA would*

un droit de regard sur les activités du Conseil de sécurité et de l'Assemblée générale, c'est-à-dire par une autorité politique réelle qui prendrait la forme d'un droit de veto, en recours ultime, ayant juridiction sur toutes les autres instances décisionnelles dans des conditions précisément définies (lorsqu'il s'agit, par exemple, de bloquer des politiques internationales qui vont à l'encontre de la Déclaration des droits de l'homme – incluant, notamment, le respect des droits socio-économiques tels que stipulés dans les articles 22, 25, 26 et 28 en particulier).

Dans un récent ouvrage⁶⁰, Kymlicka critique la conception cosmopolitique de la citoyenneté telle que développée par Held, beaucoup trop abstraite et désarticulée à son avis, arguant que la vigueur des délibérations publiques et de la participation politique des citoyens dépend d'une compréhension mutuelle et collectivement partagée des paramètres socioculturels qui déterminent la nature des débats et des enjeux qui les concernent. Selon Kymlicka, ces paramètres socioculturels mutuellement partagés seront nécessairement définis à l'intérieur des délimitations territoriales et linguistiques des diverses communautés dialogiques. Autrement dit, et la thèse de Kymlicka partage ici les présupposés de la perspective nationaliste, les unités politiques *territorialement* et *linguistiquement* circonscrites demeurent les lieux appropriés de l'exercice véritable de la citoyenneté. De sorte qu'à ses yeux, la représentation nationale au sein des institutions internationales demeure le meilleur véhicule des intérêts bien compris des citoyens.

« It seems to me that there is no necessary reason why international institutions should be directly accountable to (or accessible to) individual citizens. To be sure, if international institutions are increasingly powerful, they must be held accountable. But why can we not hold them accountable indirectly, by debating at the national level how we want our national governments to act in intergovernmental contexts? »⁶¹

Dans la foulée de cette argumentation, Kymlicka interroge la pertinence d'envisager un accroissement des pouvoirs du Parlement européen, alléguant l'indifférence généralisée des citoyens (toutes nationalités confondues) à l'égard des délibérations parlementaires, en grande partie due au fait que la diversité linguistique et socioculturelle limite la force de

function like any other parliament, making laws, budgets, and appointments. The United Nation General Assembly would head the executive organ. » J. Galtung, op. cit., p.156.

⁶⁰ W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, « Citizenship in an Era of Globalization : Commentary on Held », Oxford, Oxford University Press, 2001, pp.317-326.

⁶¹ W. Kymlicka, op. cit., p.324.

mobilisation et d'implication des individus au niveau transnational. Par contraste, ce qui intéresse vivement les citoyens danois (pour reprendre l'exemple de Kymlicka), et ce dont ils peuvent discuter entre eux en danois, est la position du Danemark face aux politiques de l'Union européenne, dont les intérêts sont le mieux défendus par le gouvernement danois. Certes, il en est probablement ainsi pour les citoyens italiens, les citoyens espagnols, les citoyens britanniques etc... Le fait que les décisions prises par le Parlement ne soient pas assujetties au droit de veto des gouvernements nationaux inquiète également Kymlicka (qui craint que la soi-disant démocratisation de l'Union européenne n'entraîne éventuellement la disparition du droit de veto national au sein du Conseil)⁶². Ceci aurait comme effet pervers que les députés danois siégeant au Parlement, en situation hypothétique de minorité, devront tenter de persuader tous les autres parlementaires du bien-fondé de leurs propres intérêts nationaux - ce qui, en regard de l'incommensurabilité des références socioculturelles et linguistiques, apparaît comme une tâche titanesque et, par conséquent, comme une menace à la démocratie.

Or, il nous semble que l'analyse de Kymlicka au sujet du Parlement européen, que l'on cherche évidemment à transposer au niveau de la création d'une seconde assemblée parlementaire au sein de l'ONU (qui ne serait pas assujettie au droit de veto des délégués nationaux de l'Assemblée générale), repose sur deux confusions initiales. Premièrement, il faut préciser que selon les critères d'assignation de la théorie de la souveraineté différenciée, les instances décisionnelles légitimes sont désignées en fonction de la nature des enjeux (locaux, nationaux, régionaux, transnationaux). De sorte que les problèmes reliés à des questions de coopération intergouvernementale doivent être assignés, en bonne et due forme, aux délégués nationaux en tant que représentants étatiques pour défendre les intérêts de leur gouvernement respectif au sein de l'Assemblée générale. À cet égard, il s'avère sans doute nécessaire de soupeser la pertinence politique du droit de veto national à ce palier de pouvoir décisionnel entre les États (que le projet d'une seconde assemblée ne remet pas du tout en cause). Par souci de clarté, il faut donc démentir la présomption implicite de Kymlicka selon laquelle l'institution d'une seconde assemblée parlementaire au sein de l'ONU impliquerait un affaiblissement anti-démocratique de l'Assemblée générale en tant que forum spécifiquement conçu pour les délibérations intergouvernementales.

Deuxièmement, il faut également préciser que, dans l'hypothèse où une seconde assemblée parlementaire serait intégrée dans la structure onusienne, les députés directement élus par suffrage populaire n'agiraient pas à titre de représentants étatiques, mais bien plutôt en leur qualité propre d'individus démocratiquement élus (en quoi consiste, par ailleurs, l'individualisme normatif – par opposition à la conception étatiste - qui anime l'esprit du Parlement européen et que l'on voudrait instituer au niveau international). Il nous apparaît curieux que cette précision conceptuelle ait échappé à Kymlicka, car il est évident que si l'on perd ce détail crucial de vue, la pertinence du principe de codécision devient plus nébuleuse. Rapportée à l'échelle mondiale, l'idée de créer ce forum réunissant tous les représentants de toutes les communautés civiles a pour but de rendre compte de la diversité et du pluralisme constitutifs de la société civile cosmopolitique lors des délibérations démocratiques au sujet des enjeux globaux concernant l'humanité.

En dernier lieu, en qualité d'ombudsman, cette tribune civile devrait être habilitée à exercer un droit de veto pouvant abroger toute décision provenant de toute autre instance décisionnelle en vertu de son pouvoir de juridiction suprême sur les questions touchant la protection universelle des droits de l'homme. Il va sans dire qu'un tel droit de veto, vraisemblablement conditionné par des clauses particulières, dont notamment l'exigence d'une très forte majorité (à défaut de l'unanimité), ne sera sûrement pas abusivement exercé, précisément en raison du pluralisme axiologique. Néanmoins, l'impact positif d'une telle sphère de délibération détenant une influence politique réelle ne saurait être sous-estimé. Car les décisions prises en fonction des seuls intérêts gouvernementaux sont parfois motivées, plus qu'elles ne le devraient être, par des considérations purement économiques, stratégiques, géopolitiques ou par la simple logique de la compétition et de l'ambition. De ce point de vue, les délibérations engagées entre de simples citoyens du monde, qui ne sont pas psychologiquement conditionnés par la seule raison d'État, pourront contre équilibrer les instances intergouvernementales en donnant plus de poids à des considérations éthiques de justice, d'équité et de valeurs démocratiques.

Ne serait-ce qu'à une échelle régionale, les bénéfices démocratiques de l'existence du Parlement européen et du principe de codécision peuvent être illustrés à l'aide de deux exemples tirés de l'actualité récente. Ces exemples sont invoqués ici pour démentir l'analyse de Kymlicka et démontrer la pertinence d'envisager d'une assemblée

⁶² W. Kymlicka, *op. cit.*, p.325.

parlementaire civile au niveau international ainsi que pour donner un bref aperçu des types de problèmes globaux qui relèveraient d'une telle instance cosmopolitique.

Ceux qui s'intéressent aux problèmes de bioéthique, et en particulier à ceux reliés au projet scientifique international du génome humain, connaissent l'ampleur du débat au sujet de la brevetabilité des gènes. Les revendications en faveur de la reconnaissance de la propriété intellectuelle et commerciale rattachée à la découverte des séquences d'ADN humain sont fondamentalement motivées par les intérêts économiques substantiels générés par l'essor foudroyant de l'industrie biotechnologique. Le débat en Europe s'est déroulé de façon très particulière, durant les années 1988-1998, dans le contexte de la mondialisation économique et d'un vide juridique au sujet de la propriété intellectuelle et commerciale sur le vivant. Dans un premier temps, soucieuse de consolider son attrait compétitif dans cette nouvelle industrie lucrative caractérisé par des investissements massifs, la Commission européenne a tenté d'autoriser les brevets sur le vivant en 1988. Or, cette proposition a été bloquée d'entrée de jeu par le Parlement européen en raison, notamment, de considérations éthiques. De sorte que ce n'est qu'en 1994 que la Commission européenne a été en mesure de soumettre une nouvelle proposition devant le Parlement, reflétant un compromis entre les intérêts économiques des gouvernements et la clause de l'article 53a de la Convention sur les brevets européens faisant état des réserves éthiques qui justifient les exceptions à la brevetabilité. Mais au terme du débat en 1995, la proposition fut à nouveau rejetée au sein du Parlement, à la grande joie du parti européen des Verts qui avait mené la campagne au nom de la protection de la dignité humaine⁶³. Mais finalement, en 1998, le Parlement européen céda aux pressions des intérêts économiques (reliés à la création de centaines d'emplois dans l'industrie biotechnologique) et autorisa l'initiative de la Commission permettant les brevets sur les séquences partielles d'ADN, moyennant des clauses restrictives importantes sur la brevetabilité du vivant. Cela dit, il faut noter que la directive européenne sur les biotechnologies est désormais assortie d'un volet éthique substantiel qui constitue, en soi une première mondiale, ainsi que d'une recommandation formelle en vue de mettre en place une supervision permanente du *Groupe européen d'éthique pour les*

⁶³ Les Verts ont argué à ce propos : « *Nous estimons que le Parlement, ayant voté précédemment contre des brevets sur des parties du corps humain, y compris les gènes, sous n'importe quelle circonstance, est moralement obligé de rejeter ce compromis. Ce n'est pas une question de dignité individuelle, mais de dignité humaine collective.* » Propos de Linda Bullard, du parti européen des Verts, cités dans l'excellent article de D. J. Kevles, « La montée en puissance de l'éthique », *La Recherche*, 332, juin 2000, p.38.

sciences et les technologies. Cet exemple illustre à peu de frais le clivage réel qui peut exister entre les intérêts strictement gouvernementaux et les intérêts de la société civile, ainsi que les conséquences politiques qui découlent de l'existence effective d'une assemblée parlementaire transnationale qui est mieux placée pour embrasser la dimension globale et éthique de certains enjeux afin de contrebalancer les considérations purement instrumentales des États.⁶⁴

Dans le même esprit, il est tout à fait significatif, à nos yeux, que ce soit le Parlement européen (et non la Commission européenne ou le Conseil des ministres) qui se soit clairement prononcé, à l'occasion du procès se déroulant à la Haute cour de Pretoria (mars 2001), contre les 39 firmes pharmaceutiques qui accusent le gouvernement sud-africain de violer le droit international et les conventions de l'OMC au sujet de la propriété intellectuelle et commerciale des médicaments brevetés pour le traitement du sida. En effet, le gouvernement sud-africain a autorisé une loi en 1997 (mais qui, en réalité, n'a jamais pu entrer en vigueur) permettant l'importation parallèle et la production locale de médicaments génériques à bas prix en vue de traiter la population présentement décimée par l'épidémie du sida. Il est tout à fait caractéristique du phénomène contemporain de la globalisation, qui élargit le spectre des nouveaux acteurs politiques, que ce litige juridique à portée internationale implique des États (Afrique du Sud et Kenya), des corporations multinationales (les 39 firmes pharmaceutiques), des organisations non-gouvernementales (*Treatment Action Campaign, Médecins sans frontières*) et des instances supranationales (telles que l'OMC et l'OMS - dont on doit reprocher la passivité dans ce cas-ci). Tel que nous le concevons, l'initiative du Parlement européen illustre le rôle qu'une seconde

⁶⁴ Un dernier mot au sujet de la brevetabilité des gènes. Il nous semble évident que, suivant la *Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'Homme* de l'UNESCO (1997), le concept de « patrimoine commun de l'humanité » ne doit pas désigner un sens seulement symbolique lorsqu'il s'agit du patrimoine génétique humain mais doit faire appel à la même protection légale en droit international que celle qui recouvre le patrimoine naturel et culturel de l'humanité. L'article 12 de la Déclaration de l'UNESCO, ainsi que l'article 27 de la Déclaration des droits de l'homme de l'ONU (1948) militent tous les deux pour l'accessibilité universelle de tous les individus au progrès scientifique et technologique, et par conséquent contre la brevetabilité des gènes pour des fins commerciales. Pour avoir un aperçu plus approfondi de la dimension éthique et juridique du projet génomique, dans le contexte actuel de la globalisation qui met en scène des acteurs politiques aussi variés que des États, des corporations multinationales et des instances supranationales, voir l'ouvrage de B. M. Knoppers (présidente du Comité d'éthique international de la *Human Genome Organization*) qui conclut sur cette phrase : « *Il appartient donc aux citoyens [nous soulignons] de voir à ce que les États assument leur responsabilité de solidarité en matière de génétique humaine et leur obligation d'universalité et d'équité internationale en matière du génome humain comme 'patrimoine de l'humanité' tout entière.* » B.M. Knoppers, *Le génome humain : Patrimoine commun de l'Humanité?*, Québec, Les Éditions Fides, 1999, p.41.

assemblée au sein de l'ONU devrait être en mesure de jouer sur la scène internationale, c'est-à-dire affirmer clairement les principes normatifs qui doivent déterminer la priorité lexicale des obligations internationales d'entraide et de coopération ayant préséance sur les considérations juridiques de propriété commerciale lorsqu'elles sont en conflit dans des circonstances aussi extrêmes. Encore une fois, c'est en raison d'arguments éthiques et d'une certaine conception de la justice cosmopolitique que, seul, le Parlement européen représentant le point de vue de la société civile, non entravé par des mobiles économiques et partisans, était en mesure de se prononcer ainsi⁶⁵.

En dernière instance, l'on doit retourner la question à Kymlicka : en quoi le fait d'être danois, de ne pas habiter le même territoire, de ne pas parler la même langue, de ne pas souscrire aux mêmes croyances que les non-danois, empêche-t-il a priori d'appréhender ces enjeux globaux d'un point de vue individuel et d'atteindre un tel consensus dans le cadre de délibérations démocratiques? En quoi la démocratisation de l'ONU par le moyen de l'institution d'une seconde assemblée parlementaire menacerait-elle la représentation étatique, si ce n'est que pour contrer les politiques intergouvernementales qui semblent clairement préjudiciables aux intérêts de la société civile cosmopolitique?

L'objet de ce chapitre consistait à présenter une interprétation contemporaine de l'idéal cosmopolitique kantien. Dans le contexte de la globalisation, le projet d'une gouvernance globale sans gouvernement semble désormais plausible. Notre défense de la démocratie cosmopolitique s'appuie sur une théorie profondément innovatrice de la souveraineté différenciée. Celle-ci correspond à un changement de paradigme au niveau des paramètres conceptuels en théorie politique. L'érosion de la souveraineté nationale caractérisant un phénomène inhérent à la globalisation, les théoriciens de la démocratie cosmopolitique récupèrent, en quelque sorte, cette situation au profit d'une refonte intégrale des prescriptions normatives en éthique internationale. Dans la mesure où les attributs

⁶⁵ Sous la pression de l'opinion publique mondiale, les 39 compagnies pharmaceutiques ont finalement abandonné leur poursuite judiciaire. Était-ce en vue, également, d'éviter un cas de jurisprudence en droit international qui aurait pu leur causer préjudice? Dans la foulée de cette affaire publique, le groupe américain pharmaceutique Pfizer (qui ne faisait pas partie du consort des 39 compagnies) a décidé, au mois de mai 2001, de distribuer gratuitement le médicament Diflucan (traitant certaines infections causées par le virus) dans les cinquante pays les plus démunis atteints par cette épidémie. Il faut souhaiter que d'autres répondent aussi à l'appel de Kofi Annan en attendant que de véritables réformes institutionnelles soient amorcées sur la base des obligations éthiques et juridiques qui militent en faveur d'une justice distributive internationale dans le domaine des soins de santé, considérés comme des droits fondamentaux.

traditionnels de la souveraineté étatique limitaient d'emblée l'extension possible des principes de justice supranationale et dans la mesure où le concept de souveraineté tel que territorialement délimité par les frontières nationales ne parvient plus à appréhender la nature des enjeux transnationaux qui émergent de la globalisation, n'y a-t-il pas lieu de repenser à nouveau le système des États, voir même le rôle de l'État?

En regard du déficit de démocratie qui représente effectivement le danger moral de notre époque, une perspective nationaliste risque de faire fausse route dans le contexte d'une interdépendance structurelle de plus en plus complexe entre de multiples acteurs et de nombreuses sphères de pouvoir. Nous devons plutôt chercher à redéfinir une théorie de la souveraineté en fonction de cette nouvelle constellation des lieux de pouvoir qui désarticule les délimitations territoriales. La théorie de la souveraineté différenciée remet donc en cause l'idée d'une instance verticale et monolithique d'autorité absolue contenue dans les bornes de l'État. Au lieu de cela, le concept de souveraineté partagée rend compte des multiples instances décisionnelles qui doivent coexister à tous les niveaux (au-delà et en deçà de l'État) en fonction des types d'enjeux qui en relèvent. Cela dit, la démocratie cosmopolitique ne questionne pas la justification normative de la séparation des États, face au fait du pluralisme, ni le rôle crucial de l'État, en tant qu'unité de gestion sociale, selon une conception fonctionnaliste de la division des tâches.

Mais plus fondamentalement, la théorie de la souveraineté différenciée repose sur deux principes normatifs kantien, soit l'individualisme normatif et le principe d'autonomie. Tout individu doit pouvoir exercer son autonomie en ayant un droit de regard au sujet des décisions politiques qui concernent ses droits fondamentaux (comprenant, par ailleurs, le droit à l'identité culturelle). Le principe d'autonomie recouvre également le sens du droit à l'autodétermination des communautés politiques dans la mesure où la théorie de la souveraineté différenciée cherche à restituer les instances décisionnelles, selon un processus de décentralisation, plus à la portée des individus. Sous cet angle, le projet de la démocratie cosmopolitique rend compte des préoccupations communautariennes. Cependant, l'individualisme normatif au fondement du paradigme cosmopolitique justifie également l'institution nécessaire des instances supranationales, suivant un processus de centralisation, afin de garantir la protection des droits fondamentaux et leur priorité lexicale sur les droits collectifs (en cas de conflit extrême) reconduisant, par le fait même, un universalisme moral sans équivoque. Ce qui, du reste, nous permet de marquer nos distances par rapport à la compréhension rawlsienne de la justice internationale.

Il va sans dire que la théorie de la souveraineté différenciée, du moins celle exposée dans les écrits de Held, soulève de nombreuses questions qui se dévoilent au fur et à mesure que les débats critiques relèvent ses aspects problématiques. Il s'agit, sans aucun doute, d'une théorie complexe dont les ramifications conceptuelles restent à définir et dont l'application concrète relève, pour le moment, d'une approche parfois intuitive. Mais nous avons tenté d'indiquer vers quelle direction les projets de réformes institutionnelles doivent s'orienter en tenant compte du cadre structurel du modèle onusien afin d'illustrer le caractère plausible de cette perspective. Les critiques les plus acerbes doivent prendre en considération que cette théorie n'en est qu'à ses balbutiements et se confronte à des problèmes inédits dans le contexte nouveau de la globalisation. Cela étant dit, il ne s'agit pas d'une admission de faiblesse car les prémisses de cette théorie sont suffisamment substantielles pour justifier sa validité philosophique et la nécessité d'exploiter son potentiel conceptuel. En ce qui nous concerne, la théorie de la souveraineté différenciée présente le mérite inestimable de défricher des avenues inexplorées jusqu'à présent, de réhabiliter le projet de paix kantien de façon aussi percutante dans le contexte de notre époque et de poser le paradigme cosmopolitique contemporain en éthique internationale sur des bases aussi fertiles.

Après avoir exposé un cadre institutionnel plausible de gouvernance cosmopolitique, il nous reste à démontrer en quoi l'héritage kantien demeure profondément pertinent en ce qui a trait à la problématique contemporaine de la citoyenneté cosmopolitique.

Chapitre VI

La citoyenneté cosmopolitique

Le projet de la démocratie cosmopolitique propose les structures générales d'un cadre institutionnel international plausible fondé sur la notion maîtresse de souveraineté différenciée. Or, nous n'avons pas encore abordé la question de la nécessité d'envisager un tel modèle institutionnel à l'échelle globale. Bien que cela nous semble aller de soi, il convient de justifier, sur le plan normatif, la nécessité d'envisager la démocratisation des relations internationales comme la condition externe, mais indissociable, de la démocratisation interne des régimes domestiques. Conforme à l'esprit du projet de paix kantien, l'hypothèse de la co-dépendance des conditions externes et internes du processus de démocratisation nous permet, par ailleurs, de mieux comprendre pourquoi une perspective nationaliste, aussi cosmopolitique soit-elle dans ses visées, nous semble moins féconde dans sa portée. En effet, l'idée selon laquelle la démocratie globale sera la somme des démocraties nationales peut laisser croire que les efforts doivent être mobilisés, d'abord et avant tout, au niveau de la justice domestique. Or, un tel angle d'approche ne risque-t-il pas de reconduire une analyse incomplète d'un phénomène beaucoup plus complexe et multifactoriel? C'est à cette première problématique que nous consacrerons les prochains développements.

D'autre part, une fois que nous aurons tenté de démontrer pour quelles raisons le processus de démocratisation doit s'effectuer, simultanément, sur deux paliers, nous tâcherons d'identifier de quelle façon on peut concevoir l'idéal régulateur de la citoyenneté cosmopolitique au-delà de la citoyenneté nationale et dans le contexte particulier de la globalisation. À cette fin, nous verrons comment les sources intarissables de la philosophie kantienne peuvent encore nous abreuver aujourd'hui en ce qui a trait à la notion d'une sphère publique transnationale.

I. L'ordre lexical des conditions internes et externes de la démocratie

Un aspect du projet de la démocratie cosmopolitique pouvant révéler un point de dissension parmi les théoriciens en éthique internationale porte sur la relation causale entre les conditions internes et externes de la démocratisation. À l'instar de Bobbio, la question

se pose quant à savoir si la démocratisation au niveau international dépend, au premier chef, de la démocratisation des régimes domestiques ou si elle peut résulter d'un processus plus autonome. Telle que Bobbio formule la question : « *For the time being, I shall simply make a few preliminary observations on the general issue of the relations between domestic and international order. This is often framed as a dilemma : does the first have primacy over the second or vice versa?* »¹. À prime abord, il peut paraître inconcevable, et dès lors inutile, d'envisager l'émergence d'un ordre mondial juste composé d'États autocratiques, en raison d'une incompatibilité fondamentale de nature et d'aspirations, de sorte que le projet d'une démocratie cosmopolitique doit alors reposer sur la priorité lexicale des conditions internes de la démocratie au niveau des régimes domestiques.

Or, tous les théoriciens de la démocratie cosmopolitique ne partagent pas ce point de vue et il est important de souligner que la pensée politique de Kant ne l'avalise pas non plus. Car les enjeux qui découlent de cette question sont de taille. En effet, si l'on adopte cette position, elle aura pour conséquence de limiter considérablement la portée du projet cosmopolitique sous au moins trois aspects. Si l'on suppose une telle priorité lexicale des conditions internes, le programme institutionnel d'un cadre international apparaît soit *inutile* ou *implausible* (en vertu du fait que tous les États ne sont pas démocratiques et ne partagent pas la même conception culturelle des valeurs substantielles de la démocratie); soit qu'il implique et justifie l'imposition coercitive d'une vision homogène de la démocratie (telle que la *présomption libérale* – discutée au chapitre III - le laisse parfois entendre). Une troisième option consisterait également à mettre en veilleuse le projet cosmopolitique jusqu'à ce que, dans un avenir lointain, tous les États deviennent effectivement et par eux-mêmes des régimes démocratiques. Mais une telle position justifie une attitude passive face aux possibilités de réformes institutionnelles sur le plan international qui se présentent même dans le contexte non idéal d'un monde hétérogène et, surtout, elle manque d'apercevoir que le développement de la démocratie interne dépend lui aussi des conditions externes de son épanouissement. En quoi consiste le sens profond et percutant de l'analyse kantienne au sujet de la co-dépendance des conditions internes et externes du projet de paix.

¹ N. Bobbio, « Democracy and the international system », *Cosmopolitan Democracy : An Agenda for a New World Order*, D. Archibugi, D. Held (dir.), Cambridge, Polity Press, 1995, p.32.

Notre compréhension du cosmopolitisme kantien s'oppose à celle de Bobbio qui part d'une interprétation si rigide du primat de la démocratie libérale et de l'argument de l'homogénéité qu'elle conduit d'elle-même à une sorte d'aporie revêtant la forme d'un cercle vicieux. Ainsi selon Bobbio :

« I am well aware that my whole argument is based on conjecture inspired by the Kantian idea that perpetual peace is feasible only among states with the same form of government – republican government (the form in which collective decisions are made by the people) – supplemented by the idea that the union of all states must also be republican in form. [...] The vicious circle may be formulated as follows : states can become democratic only in a fully democratized international society, but a fully democratized international society presupposes that all states that compose it are democratic. The completion of one process is hindered by the non-completion of the other. »²

Admettant d'emblée le caractère indissociable des deux conditions du projet de paix kantien, soit 1°) l'institution de la constitution républicaine au sein des régimes civils et 2°) l'établissement de relations légales entre les États, la priorité lexicale de l'une ou de l'autre peut faire l'objet d'interprétations divergentes. Suivant l'ordre chronologique des écrits de Kant à ce sujet, nous pouvons rendre compte de deux interprétations possibles. Il semble qu'à un premier niveau de lecture, c'est-à-dire dans l'opuscule de 1784, *Idée d'une histoire universelle*, Kant laisse entendre que ce n'est qu'au sein d'un ordre international réformé (il soutenait, à cette époque, l'idéal superétatiste) que les individus et les communautés pourront pleinement jouir de leurs droits. La république mondiale représente donc littéralement le souverain bien politique. Tandis qu'à un second niveau d'interprétation, celle suggérée par l'opuscule de 1795 et confortée par les lectures de plusieurs commentateurs, dont notamment les Doyle et Bobbio, la constitution républicaine est la condition préalable de la pacification des relations internationales.

Nous soutenons que selon l'esprit du *foedus pacificum* kantien, l'interdépendance de ces conditions signifie deux choses. Premièrement, il est vrai que pour Kant l'avènement de la paix cosmopolitique repose sur l'existence des constitutions républicaines (démocratiques) et sur leur influence dynamique en relations internationales. Comme il en a été précédemment discuté (au chapitre III), la portée du premier article définitif du *Projet de paix* stipulant que « dans tout État la constitution civile doit être républicaine » a

² N. Bobbio, op. cit., pp.38-39.

profondément marqué le développement contemporain du paradigme cosmopolitique dans la tradition libérale. Mais la finesse philosophique de Kant nous empêche de verser dans une interprétation trop rigoriste de ce postulat. En effet, si la constitution républicaine représente une condition nécessaire au progrès du droit en relations internationales, celle-ci n'édicte pas en retour une condition exclusive du projet cosmopolitique.

En deuxième lieu, la co-dépendance des conditions internes et externes du projet de paix signifie chez Kant que le progrès des régimes domestiques vers une plus grande justice ne peut se réaliser en l'absence d'un ordre international pacifié. Dans un contexte international d'anarchie où règnent l'état de nature et la loi du plus fort, l'évolution des constitutions civiles sera constamment entravée par la menace perpétuelle de guerre (effective ou virtuelle) puisqu'elle oblige les États à canaliser leurs ressources et énergies publiques dans la politique extérieure plutôt que de les concentrer dans les réformes internes. D'où la composante pacifiste essentielle au cosmopolitisme kantien.

De ce point de vue, l'analogie systématique de l'état de nature entre les individus et entre les États conduit Kant à appliquer le postulat du droit public (*ex eudum e statu naturali*) à tous les paliers de coexistence sociale et à dégager l'articulation nécessaire qui relie le progrès des constitutions civiles au progrès de l'ordre international. Si pour Hobbes la création du *Léviathan* doit pouvoir résorber les conflits entre les individus au sein de la société civile, Kant se distingue de ses contemporains en refusant de limiter les problèmes de la guerre et du droit à la seule sphère interne. A. Hurrel relève également cet apport particulier de la pensée politique de Kant : « *Kant thus stands in sharp contrast to Hobbes who does not follow through the logic of the analogy between international anarchy and the condition of individuals in the state of nature by suggesting the need for some wider political organization or some kind of international contract.* »³ De plus, en intégrant le volet cosmopolitique dans sa doctrine tripartite du droit, Kant parvient à contourner un paradoxe qui ruine, en quelque sorte, les raisons d'être de la constitution civile du point de vue des motivations initiales (sécurité et permanence des droits positifs) menant les hommes à se constituer en société sous une autorité commune. Car, en effet, si la création de l'État doit permettre la résolution pacifique et rationnelle des conflits entre les individus, comment peut-on assurer aux citoyens de cet État que leurs droits ne seront pas usurpés par

³ A. Hurrel, « Kant and the Kantian Paradigm in International Relations », *Review of International Studies*, 1990, 16, University of Cambridge Press, p.187.

la coercition injuste des autres États dans un monde de violence et de liberté sans freins? Le commentaire de P. Hassner conforte ce propos : « [Hobbes] dit bien que les États sont entre eux dans l'état de nature et donc de guerre virtuelle permanente, mais il n'envisage pas la possibilité de surmonter cet état de nature, comme celui des individus, par un pacte social; or, les conséquences pour sa doctrine de sa limitation à l'ordre interne sont ruineuses, puisque le phénomène de la guerre suffit à mettre en cause les fondements mêmes de l'adhésion du citoyen à la communauté. »⁴

Qui plus est, comment la liberté et la justice pourraient-elles s'épanouir au sein d'une société vulnérable si celle-ci doit constamment subir l'intrusion et l'obstruction systématique des puissances extérieures, avides de consolider leurs propres intérêts géopolitiques ou économiques au détriment des valeurs démocratiques que certains de ces États hypocrites soutiennent néanmoins dans leur propre constitution? Il est donc clair qu'aux yeux de Kant, « le problème de l'établissement d'une constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement de relations régulières entre les États, et ne peut pas être résolu indépendamment de ce dernier. »⁵ Par conséquent, la démocratisation des régimes domestiques s'avère considérablement limitée en l'absence d'une constitution juridique internationale au moins minimale, à défaut d'être parfaite, qui seule peut garantir la sécurité suffisante et la protection des droits des États afin qu'ils poursuivent, chacun librement, leur propre finalité interne.

En soulignant l'influence des conditions externes du développement de la démocratie au niveau interne, notre propre lecture ne cherche pas à démontrer une quelconque priorité lexicale, mais plutôt à dégager une véritable co-dépendance. L'hypothèse de Bobbio, également soutenue par les Bienen et co⁶, suivant laquelle *la démocratie internationale sera la somme des démocraties internes* suscite, à notre avis, de sérieuses réserves en ce qu'elle ne tient pas suffisamment compte de l'imbrication de plus

⁴ P. Hassner, « Les concepts de guerre et de paix chez Kant », *Revue française de science politique*, vol. XI, n°3, 1961, pp.649-650.

⁵ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Ak. VIII, 24.

⁶ « Thus our argument confirms Bobbio's thesis that democracy at the international level is not possible if its subjects – that is, states – are not democratic themselves. » D. Bienen, V. Rittberger, W. Wagner, « Democracy in the United Nations System : Cosmopolitan and Communitarian Principles », *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, D. Archibugi, D. Held, M. Köhler (dir.), Oxford, Polity Press, 1998, p.304.

en plus inextricable de la politique extérieure et intérieure des États dans le contexte contemporain de la globalisation, révélant ipso facto le caractère indissociable de ces deux conditions. Il semble que cette considération motive la plupart des théoriciens de la démocratie cosmopolitique à marquer leur distance à l'égard de cette thèse⁷, dont notamment Boutros-Ghali qui soutient également le point de vue contraire.

*« The new world environment has strengthened this fundamental link between democratization nationally and internationally. Once, decision-making in global affairs could have only a limited effect on the internal affairs of States and the daily lives of their peoples. Today, decisions concerning global matters carry with them far-reaching domestic policy. In this way, unrepresentative decisions on global issues can run counter to democratization within a State and undermine a people's commitment to it. Thus, democratization within States may fail to take root unless democratization extends to the international arena. »*⁸

L'objection la plus convaincante contre la thèse de la priorité lexicale des conditions internes repose sur l'asymétrie des fins poursuivies au sein des États démocratiques entre leur politique extérieure et les valeurs constitutionnelles promues au sein de leur régime domestique. Autrement dit, les États peuvent bien se constituer en démocraties nationales, cela ne veut pas dire pour autant qu'ils se comporteront sur la scène internationale conformément aux valeurs emblématiques du consensus, du respect des droits individuels, de la liberté et de la justice publique. De nombreux exemples attestent du fait que tant qu'ils demeureront emprisonnés dans une logique réaliste de rivalité et de confrontation, les États démocratiques poursuivront leurs propres ambitions égoïstes, s'engageront dans des politiques annexionnistes et pratiqueront des formes insidieuses, sinon carrément brutales, d'interventionnisme. Pour Galtung, *« the sum of state democracies is not necessarily global democracy : the world system is still feudal/hierarchic-anarchic with excess military and political power being held by 'big powers' »*⁹ Aux yeux de Falk, l'analyse de la guerre du

⁷ Dans le cas de D. Archibugi: *« It is, in my view, simplistic to believe that the democratization of international relations would evolve exclusively as a result of states' domestic regimes. It is, first and foremost, difficult to establish a causal nexus between domestic regimes and international system. »* D. Archibugi, « Principles of Cosmopolitan Democracy », *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, D. Archibugi, D. Held, M. Köhler (dir.), Oxford, Polity Press, 1998, p.208.

⁸ B. Boutros-Ghali, « An Agenda for Democratization. Democratization at the international level », *Global democracy. Key Debates*, B. Holden (dir.), London, Routledge, 1999, p.106.

Golfe fait voler en éclats la présomption libérale (de laquelle Rawls se dissocie également) conférant une soi-disant supériorité morale à la démocratie libérale. « *It is now evident that democracy, at least as constituted in liberal democratic societies, is not by itself a sufficient precondition for a peaceful and just world order.* »¹⁰ À notre avis, il est tout simplement faux de prétendre que les États démocratiques pourront exercer une influence dynamique tant qu'ils seront conditionnés par un contexte international vicié qui pervertit également leur politique extérieure.

Cette objection est la mieux articulée chez Archibugi qui fait état des « *incohérences* » au sein des États démocratiques entre leur constitution interne et leurs comportements externes¹¹. Contrairement à ce que soutient l'école réaliste selon Archibugi, ce dernier affirme que la nature des régimes domestiques ne détermine pas l'orientation de leur politique extérieure. Celle-ci révèle parfois des incohérences patentes comme dans le cas des États-Unis qui, au lendemain de la seconde guerre mondiale, ont activement promu les valeurs substantielles de la démocratie dans la reconstruction de l'Europe et du Japon et, d'autre part, ont bafoué sans vergogne les principes fondamentaux du droit international en s'immisçant de façon sournoise dans les affaires internes des gouvernements démocratiquement élus du Chili d'Allende (1973) et des sandinistes au Nicaragua (durant les années '80), par exemple. Il est significatif de relever que Rawls invoque lui-même ces exemples qui ont pour effet d'atténuer considérablement la présomption libérale et la récupération idéologique de la loi de Doyle. « *Though democratic peoples are not expansionists, they do defend their security interest, and a democratic government can easily invoke this interest to support covert interventions, even when actually moved by economic interests behind the scenes.* »¹²

Le 'cercle vicieux' dont parle Bobbio soulève un problème réel mais non pas forcément une aporie insurmontable. À la vue des arguments présentés ci-dessus, il appert légitime de penser qu'un processus relativement autonome peut entraîner la

⁹ J. Galtung, « Alternative models for global democracy », *Global Democracy. Key Debates*, B. Holden (dir.), Londres, Routledge, 1999, p.145.

¹⁰ R. Falk, *On Humane Governance. Toward a New Global Politics*, Pennsylvanie, Pennsylvania State University Press, 1995, p.24.

¹¹ Voir D. Archibugi, op. cit., p.208.

démocratisation progressive des relations internationales, *autonome* au sens où celui-ci ne dépendrait pas exclusivement de la démocratisation des constitutions civiles. Peut-être faut-il d'emblée appréhender les processus de démocratisation aux niveaux interne et externe de façon parallèle, en raffinant une compréhension *différenciée* de la démocratie qui procède par paliers, par degrés en admettant des modèles variés de démocratisation qui doivent s'appliquer soit au niveau des structures institutionnelles sur le plan international, soit au niveau des valeurs substantielles qui déterminent la culture politique des communautés. Par conséquent, une telle compréhension admet la nature distincte des relations internationales et limite significativement la pertinence conceptuelle de l'analogie institutionnelle entre la sphère domestique et la sphère internationale. Ici, la distinction entre les formes *procédurales* de la démocratie et les théories portant sur son contenu *substantiel* nous permet de mieux cerner à la fois l'extension possible de la démocratie dans la sphère internationale du point de vue des réformes institutionnelles, mais aussi les limites de son application au niveau des valeurs substantielles qui ne peuvent évoluer qu'au sein des communautés politiques et culturelles.

Puisque nous vivons dans un monde hétérogène, miser sur la priorité lexicale de la démocratisation interne comme mécanisme exclusif de la démocratisation des relations internationales risque de tenir le projet cosmopolitique en otage. De plus, à l'instar de Rawls, ne vaut-il pas mieux aborder le fait du pluralisme en relations internationales comme une des circonstances de la justice avec laquelle il faut composer a priori? Sous cet angle, la position des Bienen et co.¹³ surprend car une approche cosmopolitique sensible aux arguments communautariens, mais qui ne sombre pas dans une critique sceptique de l'universalisme moral, doit nécessairement soutenir qu'un processus de démocratisation au niveau international peut se réaliser parallèlement à l'évolution continue des régimes domestiques selon des conceptions culturelles diverses de la justice. Dans la mesure où l'imposition coercitive de la démocratie nous apparaît comme une contradiction dans les termes et le pire danger guettant un certain impérialisme libéral, on doit compter sur le développement des *forces endogènes* de la démocratie, pour emprunter l'expression de

¹² J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge & Londres, Harvard University Press, 1999, p.53.

¹³ D. Bienen, V. Rittberger, W. Wagner, op. cit., p.304.

Archibugi¹⁴, au sein des communautés évoluant à leur propre rythme, selon leurs propres repères culturels et leur propre histoire.

Il s'agit bien évidemment d'une question de principe, mais aussi d'une considération importante à prendre en compte en regard du critère rawlsien de stabilité. Le projet cosmopolitique consiste donc à instaurer au niveau international des conditions favorables au développement des forces endogènes de la démocratie. Dès lors, les projets de réformes institutionnelles dans le contexte de la globalisation doivent permettre l'expression équitable de la souveraineté (conforme à la théorie de la souveraineté différenciée), la résolution pacifique des conflits, la mise en place d'une sphère publique transnationale, l'émergence d'une éthique consensuelle au sein de la culture politique internationale, l'institution d'obligations mutuelles au niveau du développement et la protection des droits fondamentaux. Ces projets de réformes reflètent, bien entendu, des valeurs substantielles qui les fondent d'un point de vue normatif. Mais au niveau des mécanismes institutionnels qui les incarnent, on n'a pas besoin de faire appel à une armature métaphysique trop lourde pour persuader les acteurs qui se laisseront davantage convaincre par les conséquences positives qu'ils pourraient en tirer. De sorte qu'ici, rejoignant Rawls, une perspective déontologique de l'éthique internationale doit d'une certaine façon pratiquer la méthode de l'évitement en regard de la pluralité des conceptions individuelles du bien et des conceptions culturelles de la démocratie que les structures institutionnelles doivent, en retour, être assez souples pour accommoder. Nous n'irons pas aussi loin que Saward selon qui les idéaux moraux de la démocratie cosmopolitique doivent être séparés du modèle fonctionnel de ses structures et mécanismes pouvant se prêter à une variété de théories substantielles¹⁵. Car peut-on jamais dissocier le programme institutionnel de ses fondements normatifs sans courir le risque d'autonomiser les mécanismes à tel point qu'ils

¹⁴ D. Archibugi, op. cit., pp.200-201.

¹⁵ « [...] *It makes sense to separate out the ideal moral content of Held's conception of cosmopolitan democracy – centering on factors underpinning autonomy and a range of civic, political, social, economic and other rights – from my primary concern, the structure and mechanisms of cosmopolitan democracy. [...] Autonomy and rights are about content, while the cosmopolitan model of democracy is about structures and mechanisms. In principle, those structures could defend and produce different content, still perhaps a 'common structure of political action', as Held puts it, but not necessarily the particular common structure defended in Democracy and the Global Order.* » M. Saward, « A critique of Held », *Global Democracy. Key Debates*, B. Holden (dir.), Londres, Routledge, 1999, p.33.

en viennent à produire des résultats structurellement cohérents, tout en étant moralement contre-intuitifs¹⁶?

Il faut toutefois apprécier à sa juste valeur la pertinence de l'approche fonctionnaliste de Saward. En effet, au niveau international, on ne peut pas imposer de façon coercitive le contenu intégral d'une théorie substantielle de la démocratie sans mettre en jeu la coopération des acteurs qui ne partagent pas de tels présupposés axiologiques. Il faudra composer, pour le moment, avec un dénominateur commun assez large pour recouper diverses conceptions culturelles du bien. On peut cependant envisager l'institution d'une forme de démocratie procédurale qui gagnerait l'adhésion des autres en raison des bénéfices qu'ils pourraient en soutirer d'un point de vue purement conséquentialiste. Faisant écho à la ruse de la nature selon Kant, les justifications utilitaristes font partie intégrante du progrès des institutions politiques jusqu'à ce que les principes normatifs de l'idéal régulateur suffisent d'eux-mêmes à mettre en mouvement les forces endogènes de la démocratie. Ce n'est pas à dire que la démocratie cosmopolitique se réduit à une théorie purement fonctionnaliste, mais en vertu du critère de plausibilité, il faudra miser d'abord sur la possibilité d'implanter les formes procédurales de la démocratie et sur sa flexibilité institutionnelle (ce qui représenterait, en soi, tout un accomplissement) afin que les conditions externes soient favorables à la réalisation progressive de son contenu substantiel.

Après avoir exposé une justification normative de la nécessité d'implanter un cadre institutionnel international afin d'encourager le développement des forces endogènes de la démocratie au sein des communautés elles-mêmes, il nous reste cependant à expliciter en quel sens des individus de diverses citoyennetés nationales peuvent, en dépit de leur

¹⁶ Les conséquences perverses d'une approche 'légaliste' de la démocratie, qui se contente de respecter la conformité des procédures sans pour autant réfléchir sur la légitimité de leurs résultats, peuvent être illustrées, à peu de frais, à l'aide d'un exemple particulier. On connaît la particularité du régime démocratique en Suisse qui pratique des formes inusitées en Occident de démocratie directe. Or, en mars 2000, les citoyens de la ville d'Emmen, dans la banlieue industrielle de Lucerne, ont été appelés à se prononcer par référendum sur le sort d'une cinquantaine d'individus ayant soumis une demande de citoyenneté. Au moment du référendum, une grande quantité d'informations concernant le statut social et professionnel, les sources de revenus, l'âge, le sexe et l'origine ethnique, de même que des photographies de ces requérants ont été publiquement diffusées afin d'*éclairer* la décision des voteurs. Au terme du référendum, seules quatre familles d'origine italienne sur les 56 requérants ont été considérées dignes de naturalisation. Parmi ceux dont la demande a été rejetée, certains étaient nés en Suisse, mais malheureusement de mauvaise catégorie ethnique ou économique au goût des électeurs. Depuis juin 2000, les citoyens d'Emmen, en accord avec les partis d'extrême droite, ont convenu que dorénavant l'octroi de la citoyenneté suisse dans leur commune serait décidé par suffrage direct populaire. Cet exemple honteux révèle à quel point il est parfois dangereux d'assimiler la démocratie à ses seules procédures institutionnelles sans tenir compte de ses fondements normatifs.

identité culturelle particulière, développer une allégeance commune et partager des espaces publics transnationaux qui constitueront la sphère de la citoyenneté cosmopolitique.

II. La citoyenneté cosmopolitique

Dans l'élaboration contemporaine du paradigme cosmopolitique en éthique internationale, on peut mesurer l'influence déterminante du legs kantien par l'impact des concepts de *citoyenneté cosmopolitique* et de *sphère publique*. De ces notions kantiennes dépend l'articulation de deux problématiques essentielles du projet cosmopolitique: comment concevoir le sens et la portée politique de la citoyenneté mondiale et comment concevoir l'expression de la démocratie au-delà des modes de la représentation électorale? Ces deux questions peuvent être abordées de façon relativement autonome (et seront traitées séparément, par souci de clarté, dans les deux prochaines sections) mais se recoupent aussi de manière intrinsèque en ce que l'exercice de la citoyenneté cosmopolitique implique l'existence d'une sphère publique transnationale. Mais il convient d'aborder en premier lieu la notion kantienne d'une citoyenneté cosmopolitique qui nous appelle à dépasser les bornes traditionnelles de la citoyenneté nationale.

En dépit de la perspective étatiste que Kant véhicule dans sa doctrine du droit international, reflétant les conditions historiques et les paramètres conceptuels de son époque, l'*esprit* cosmopolitique de sa philosophie pratique en général, ayant si profondément marqué la tradition libérale jusqu'à nos jours, est à trouver dans l'universalisme moral qui transcende, en quelque sorte, le système des États. Le cosmopolitisme kantien appelle tous les hommes à se reconnaître comme égaux, en droits et en dignité, en tant que personnes morales, co-législateurs du royaume des fins et par conséquent, en tant que citoyens du monde. La citoyenneté cosmopolitique trouve donc son fondement et sa substance dans l'idée d'une communauté morale de sujets qui précède et surplombe la division empirique du monde en États séparés. De ce point de vue, les frontières nationales qui délimitent l'exercice de la citoyenneté politique apparaissent comme des données anthropologiques contingentes (qui plus est, résultant d'injustices et d'usurpations passées) qui ne doivent pas oblitérer nos obligations imparfaites envers les fins de l'humanité. À cet égard, notre thèse propose une interprétation de la philosophie pratique de Kant qui restitue la portée *politique* des *obligations imparfaites*, à l'instar des

Linklater et O'Neill dont les contributions sont incontournables à ce titre dans l'élaboration contemporaine de l'héritage kantien en éthique internationale.

Pour Linklater, si l'on doit concéder que Kant n'articule pas comme telle une théorie de la démocratie cosmopolitique selon une lecture orthodoxe de ses écrits¹⁷, il n'en demeure pas moins que la compréhension kantienne des obligations imparfaites envers l'humanité libère tout un champ de réflexion critique qui remet en cause le système des États ainsi que nos conceptions familières des attributs de la citoyenneté. Depuis la modernité, la tradition contractualiste présuppose qu'il n'existe *d'obligations strictes* et de *droits positifs correspondants* qu'au sein des communautés politiques qui se sont constituées par un pacte social et qui ont délimité l'horizon moral de la solidarité sociale et de l'identité politique du citoyen en opérant une distinction fondamentale entre les membres du pacte (*insiders*) et ceux qui n'en font pas partie (*outsiders*)¹⁸. La conception moderne du droit international s'est développée parallèlement à l'émergence des États-nations, dans le contexte philosophique du contractualisme, et prend pour acquis que le système des États configure une division immanente des sphères de droits et de devoirs parfaits (stricts) en plusieurs communautés distinctes et, pour ainsi dire, moralement autarciques. Il s'agit là d'un des présupposés les plus tenaces du droit international contre lequel s'élèvent les voix cosmopolitiques qui questionnent, d'un point de vue éthique, le bien-fondé de cette assertion. En effet, l'essor d'une pensée universaliste des droits de l'homme, essentiellement tributaire de la philosophie morale de Kant, devait nécessairement aboutir à formuler des critiques fondamentales, car il va sans dire que sous un angle cosmopolitique la question demeure en suspens : *en vertu de quels arguments les obligations envers nos co-nationaux doivent-elles avoir préséance sur nos devoirs envers l'humanité?*¹⁹

¹⁷ A. Linklater, « Cosmopolitan Citizenship », *Cosmopolitan citizenship*, K. Hutchings, R. Dannreuther (dir.), London, MacMillan Press Ltd.; New York, St-Martin's Press, 1999, p.42 [désigné ci-après 1999].

¹⁸ « [...] Contractarianism was employed by political theorists to account for political obligations and to justify the primacy of obligations among fellow-citizens. [...] Because a universal political association was unnecessary and unobtainable, contracts were concluded not by the whole of humanity collectively but separately within emergent political groups. Individuals left the state of nature by granting one another determinate rights and duties, the rights and duties of citizens. [...] Since individuals were not parties to contracts with outsiders, they were free from international moral responsibilities; states, moreover, owed obligations only to those who had consented to their establishment. By their contract, individuals specified the nature of obligations between citizens within associations whose sovereignty expressed the closed nature of moral life. » A. Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, London, MacMillan Press Ltd. & London School of Economics, 1982, p.42.

Comme nous avons eu l'occasion de le constater précédemment (voir chapitre I), on peut déceler les tensions suscitées par la juxtaposition d'une conception étatiste du droit international et de l'universalisme moral dans les écrits politiques de Kant lui-même. C'est par souci de probité intellectuelle et de cohérence que Kant devait donc s'engager à résorber ces tensions (parfois avec difficulté, mais toujours avec courage) en approfondissant une compréhension plus large de la citoyenneté cosmopolitique et des espaces politiques (nous conduisant à l'idée d'une sphère publique transnationale), capable de réintégrer la nature des obligations imparfaites qui échappent au cadre conceptuel de l'État, en vertu d'une *communauté originaire du sol*²⁰ et d'une communauté globale des fins qui indique, à ses yeux, la destination finale de l'humanité. Il y aura lieu d'examiner plus attentivement le prolongement de ces réflexions kantienne en éthique internationale, mais pour mieux cerner la nature des enjeux philosophiques, un bref aperçu des débats contemporains suscités au sujet de la citoyenneté cosmopolitique s'impose.

De nombreuses discussions se livrent présentement au sujet de la notion de citoyenneté telle que comprise par les libéraux cosmopolitiques, d'une part, et par certains théoriciens nationalistes, d'autre part. Nous ne pouvons rendre compte, de manière exhaustive, des enjeux complexes de ces débats. Mais on peut évoquer brièvement, à titre de figure emblématique de la perspective nationaliste, la position de Miller qui critique le caractère éthéré et abstrait de la citoyenneté cosmopolitique²¹. Aux yeux de Miller, la question est mal posée. Ce n'est pas que les obligations envers nos semblables n'ont aucun poids moral, mais elles ne prennent consistance que dans le cadre d'une communauté politique soudée par des liens identitaires, par une histoire et une destinée communes, une loyauté patriotique qui constituent le socle de la solidarité sociale et cimentent une culture publique homogène capable d'engendrer à son tour des vertus civiques telles que la

¹⁹ Pour une synthèse des débats concernant les nombreuses articulations de cette question, voir l'ouvrage collectif *The Morality of Nationalism*, le chapitre II « Nationalism and the Demands of Impartiality », R. McKim, J. McMahan (dir.), Oxford, Oxford University Press, 1997. Ainsi que l'ouvrage collectif, *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, M. Seymour (dir.), Montréal, Liber, 1999.

²⁰ Kant, *Projet de paix*, Ak. VIII, 358.

²¹ D. Miller, « Bounded Citizenship », *Cosmopolitan Citizenship*, K. Hutchings, R. Dannreuther (dir.), London, MacMillan Press, 1999, pp.60-80. Les objections de Miller contre Linklater font écho aux critiques communautariennes contre une perspective déontologique qui déploie, à leur avis, un libéralisme 'désincarné'.

motivation et le sens de la responsabilité, qui seules donnent une réalité substantielle à la pratique politique de la citoyenneté.

Contrairement au libéralisme cosmopolitique qui, de l'avis de Miller, défend une conception trop ténue de la citoyenneté, reposant sur un individualisme moral qui ne peut résoudre les problèmes d'action et de coordination collectives puisque le citoyen est conçu comme une simple monade détentrice de droits, un certain courant nationaliste prône une conception républicaine de la citoyenneté mettant l'accent sur les notions d'obligations réciproques et de responsabilités communes qui ne peuvent prendre corps que dans un contexte socioculturel qui promeut une conception du bien relativement homogène et consolide, par conséquent, les sentiments de fraternité. Miller reproche aux libéraux cosmopolitiques de ne pas prêter suffisamment d'attention aux préconditions empiriques (culturelles, sociologiques, psychologiques etc...) d'une citoyenneté active qui s'investit réellement dans les débats publics concernant les enjeux sociaux de la communauté. De plus, nous n'avons d'autres expériences historiques de la citoyenneté que celle de la *citoyenneté délimitée* par les bornes territoriales de la communauté. « *All our experience of citizenship, then, has so far been of bounded citizenship : initially citizenship within the walls of the city-state, later citizenship within the cultural limits of the nation-state.* »²² Par contraste, la position cosmopolitique s'enlise dans la construction fictive de la citoyenneté plurale aux allégeances multiples et à l'expression confuse de sa souveraineté différenciée à plusieurs niveaux. Comment une telle citoyenneté, proprement désarticulée, peut-elle s'exercer au-delà de la topographie traditionnelle des espaces politiques?

Certes, l'idée d'une citoyenneté plurale et différenciée est fort complexe et nous pousse à réexaminer de fond en comble nos paramètres conceptuels en théorie politique. La critique de Miller n'est pas dénuée de valeur et présente, au contraire, des objections redoutablement percutantes. Mais celles-ci, loin de nous encourager à abandonner l'idée de la citoyenneté cosmopolitique, permettent d'articuler les difficultés de façon plus nuancée et de défricher de nouvelles pistes de réflexion (en introduisant la portée politique de la sphère publique transnationale, par exemple) tout en dévoilant sous un nouveau jour les présupposés inquestionnés de la position nationaliste elle-même.

Un bref survol des préjugés qui vicient l'argumentation de Miller doit relever la présomption trop rapide de certains républicains qui invoquent le témoignage de l'histoire

en affirmant plus ou moins explicitement que l'évolution de la Cité à l'État-nation est une histoire close. Comme si l'État-nation constituait désormais la forme immuable des entités politiques et, en d'autres termes, la fin de l'histoire. Il nous semble présomptueux de tirer des conclusions aussi hâtives d'autant plus que dans le contexte de la globalisation, les États-nations (qui ne représentent qu'une minorité des États actuels, rappelons-le), devenus multinationaux et cosmopolitiques en leur sein, semblent apparemment en voie de transition vers un monde dans lequel la correspondance symétrique entre l'identité culturelle et politique devient de plus en plus éclatée et où l'institution de l'État représente de plus en plus un vecteur intermédiaire de pouvoir et de souveraineté parmi une multiplicité d'acteurs et d'instances politiques.

Le parcours historique de la Cité à l'État-nation, des fédérations aux régionalismes, ne témoigne-t-il pas au contraire des contours changeants des corps politiques et de l'extension progressive de la notion de citoyenneté au fil de l'évolution parallèle des théories de la démocratie? Le témoignage de l'histoire n'atteste-t-il pas au contraire de l'élargissement des attributs de la citoyenneté démocratique qui ont progressivement intégré les esclaves exclus de la cité grecque, les non propriétaires exclus du capitalisme naissant, les femmes exclues des régimes sexistes, les noirs exclus des régimes d'apartheid, les immigrants et les minorités exclus des régimes xénophobes? En vertu de quels arguments devrait-on maintenant s'interdire de penser une citoyenneté cosmopolitique qui s'exercerait, certes, de façon différente mais dans le contexte changeant de nouvelles structures politiques émergentes? On pourrait objecter que la détermination des attributs de la citoyenneté fondée sur le critère exclusif de l'identité nationale ne représente pas une discrimination injuste ou immorale au même titre que les exemples précédents. Mais il s'agit précisément d'un point de litige aux yeux des libéraux cosmopolitiques qui contestent la pertinence morale de la division inéquitable du monde, des biens naturels premiers, des sphères de droits et d'obligations, en autant de cloisons étanches entre les communautés politiques sous prétexte que la composante culturelle est constitutive des vertus civiques. Afin de ne pas verser dans le sophisme de la caricature, il faut concéder que le propos de Miller cherche plutôt à nous convaincre que la compréhension élargie de nos obligations transnationales présuppose une conception républicaine de la citoyenneté qui doit d'abord être cultivée dans le giron des États.

²² D. Miller, op. cit., p.69. Nous soulignons.

Mais notre hypothèse consiste à avancer que la souplesse institutionnelle du libéralisme déontologique, admettant d'emblée la coexistence d'une pluralité de conceptions raisonnables du bien en son sein, permet d'envisager l'élargissement de nouveaux schèmes de coopération sociale qui, en retour, engendrent une culture publique proprement politique à laquelle les individus et les communautés culturelles peuvent, à certains égards, s'identifier. Autrement dit, contrairement à Miller qui présuppose qu'une conception substantielle de la citoyenneté précède et détermine les délimitations des espaces politiques, il nous semble plutôt que ce sont les structures institutionnelles configurant les sphères de droits et d'obligations, en voie constante d'extension selon notre interprétation de l'histoire, qui définissent les attributs de la citoyenneté.

Soit, la composante culturelle est une dimension infiniment importante de la question identitaire dont les répercussions en philosophie morale et politique demeurent incontournables. Mais, à nos yeux, l'identité culturelle ne représente pas une condition exclusive de la *motivation* du point de vue d'une théorie de l'action qui rend compte des phénomènes sociaux de mobilisation politique et de coopération (à titre d'exemple, l'analyse marxiste, en dépit de sa vision réductrice, a quand même révélé la force de mobilisation politique que l'on peut attribuer aux revendications d'égalité socio-économique qui transcendent les frontières nationales et culturelles, appelant par le fait même des aspirations internationalistes). On pourrait également tirer des observations similaires de l'analyse des mouvements féministe et des droits civils qui, tout en prenant racine dans les cultures occidentales, expriment des finalités universalistes fondées sur des arguments moraux²³. Dans le contexte de la globalisation, le phénomène nouveau de la *globalisation des risques* et des dommages transnationaux, au niveau de l'environnement planétaire et de l'armement par exemple, peut également rendre compte des motivations suffisantes qui poussent les individus, voir même les États, à se mobiliser sur la scène internationale, peu importe par ailleurs la diversité des conceptions culturelles du bien que ces acteurs peuvent promouvoir dans d'autres espaces politiques.

²³ Ces exemples peuvent évidemment susciter de nombreuses objections du point de vue communautarien qui conteste précisément l'aspiration universaliste de ces arguments moraux culturellement biaisés. Mais il ne s'agit pas ici de trancher le débat, simplement d'invoquer des exemples de mouvements sociaux qui ne sont nullement motivés par l'appartenance nationale ou la loyauté patriotique. On peut également objecter que le mouvement féministe n'est qu'une émanation de la question identitaire, mais le féminisme incarne plutôt, à nos yeux, une expression particulière de la revendication égalitaire des droits civils.

Ce qui frappe l'observateur contemporain de la globalisation, c'est le fait que ces mouvements de mobilisation politique au sujet d'enjeux transnationaux se forment essentiellement au niveau de la société civile²⁴. À cet égard, Miller ne prend pas suffisamment en considération l'émergence des ONG dont l'augmentation et la visibilité croissantes témoignent d'une culture publique de plus en plus autonome des structures étatiques, ainsi que de la multiplication des points de diffusion d'informations et des forums de discussion que la révolution informatique rend possible. Nous assistons donc à la création de nouvelles agoras publiques, qui se situent au-delà des espaces politiques traditionnels, et dont l'impact social constitue un nouvel objet de réflexion que Miller semble pourtant ignorer. En fait, Miller considère ces diverses associations civiles comme autant de groupes de pression visiblement *motivés* par leurs intérêts particuliers, mais qui manquent d'un sens de *responsabilité* envers le bien commun (définissant la seconde condition de la citoyenneté républicaine). Or, il faut comprendre que pour ce dernier, ces deux vertus civiques doivent converger vers les mêmes finalités (le bien commun) et ne seront véritablement intégrées que par l'individu imprégné de l'ethos de sa communauté.

*« Unfortunately these two conditions of citizenship – motivation and responsibility – may work against each other. The person who is willing to take up a public role regardless of personal cost may also be the person who is single-mindedly committed to a particular ideal or interest and is therefore not responsible in my sense. [...] Responsibility involves a collective action problem too : there is an obvious temptation to **free ride** on others' willingness to moderate their demands in the course of public deliberation. [...] So to act as a responsible citizen, you must have a reasonable assurance that a large majority of your fellow citizens are going to do the same. »²⁵*

Miller invoque le phénomène des resquilleurs (*free riders*) qui, sans partager la loyauté patriotique, risquent de profiter des avantages de la coopération sociale tout en refusant d'assumer les coûts de la réciprocité et tendent à se comporter de manière *irresponsable* dans les débats publics. Nous devons admettre ne pas très bien saisir son

²⁴ Selon D. Held : « *These are the 'new' voices of an emergent 'transnational civil society' heard, for instance, at the Rio Conference on the Environment, the Cairo Conference on Population Control, and the Beijing Conference on Women. In short, there are tendencies at work seeking to create new forms of public life and new ways of debating regional and global issues.* » D. Held, « Democracy and Globalization », *Global Governance*, 3, 1997, p.263.

²⁵ D. Miller, op. cit., pp.65-66. Nous soulignons.

propos. La question du resquillage renvoie plus fondamentalement au problème de l'égoïsme moral, non pas à la question de l'identité culturelle. Au sein d'une communauté nationale homogène, il y a tout lieu de croire que la population pourrait être divisée en ce qui a trait, par exemple, aux obligations de justice distributive et certains individus se prononceront dans ces débats en fonction des coûts individuels du financement des programmes sociaux. Il nous semble qu'une critique communautarienne plus convaincante du problème du resquillage aurait dû s'en prendre contre l'individualisme libéral (dans le sens des arguments percutants de Taylor), mais l'angle sous lequel Miller envisage la question en insinuant qu'elle relève à prime abord d'une conception identitaire de la citoyenneté paraît plus obscur. Dans cette ligne de pensée, en poursuivant ici une forme d'analogie domestique dans la sphère internationale en guise d'hypothèse méthodologique, si l'on assimile le comportement de certains États parmi les plus puissants - qui refusent de concevoir des obligations de réciprocité, au nom de leurs intérêts nationaux, tandis qu'ils profitent outrageusement des avantages de la mondialisation économique - comme une forme exacerbée de *'free riding'*, on peut penser que la partialité nationale est une des manifestations perverses de l'égoïsme moral au même titre que l'individualisme néolibéral. Il ressort de cet argument que pour mieux appréhender ce problème, un des défis conceptuels de la théorie de la démocratie cosmopolitique est de dépasser le néolibéralisme et l'individualisme atomiste qui le sous-tend. Les courants du républicanisme et de la démocratie délibérative ont certes beaucoup à apporter à ce sujet, mais contrairement à Miller, nous ne croyons pas que les attributs de la citoyenneté républicaine (motivation et responsabilité) appartiennent à la seule citoyenneté nationale.

Suite à cette digression, en quoi consisterait donc une conception de la citoyenneté cosmopolitique d'inspiration kantienne? L'héritage kantien nous a légué une vision de la citoyenneté fondée sur l'idée d'une communauté humaine sans frontières, qui se superpose à la société des États, et sur un ensemble d'obligations imparfaites liant tous les hommes envers les fins de l'humanité. Sur le plan empirique, une telle société cosmopolitique peut d'abord prendre la forme d'une communauté d'intérêts qui motive une *solidarité négative* face à la globalisation des risques, mais qui doit aussi donner lieu à des obligations positives de justice internationale. Selon Linklater, ces devoirs larges ne se limitent pas simplement aux vertus morales de compassion et d'entraide envers nos semblables, mais fondent l'obligation de créer une *communauté dialogique* en raison de la communauté des

fins que tout sujet moral, indépendamment de son identité nationale, doit chercher à réaliser, ne serait-ce dans un premier temps que par un effort d'imagination dans la délibération morale ou, en d'autres termes, par un acte réflexif de conscience sociale. « *Building on Kant's thought, [...] cosmopolitan citizenship involves more than compassion towards outsiders, namely efforts to create universal frameworks of communication.* »²⁶

Comment peut-on concevoir l'exercice politique de la citoyenneté cosmopolitique qui se pratiquerait au-delà des espaces nationaux et des structures étatiques? Il faut préciser d'emblée que la citoyenneté cosmopolitique complète la citoyenneté nationale et ne recouvre pas tout à fait les mêmes attributs, de sorte que la protection constitutionnelle des droits politiques et des libertés civiles relève des fonctions de l'État selon une théorie de la souveraineté différenciée qui s'appuie également sur une conception conséquentialiste de la division des tâches (voir chapitre précédent). La structure de l'État joue donc un rôle important dans une théorie plausible de la citoyenneté différenciée à plusieurs niveaux, mais il faut souligner que la protection étatique des droits civils dépend, en retour, d'un contexte international qui garantit aux États une certaine stabilité, d'où l'interdépendance des conditions internes et externes de la démocratie et, par conséquent, la complémentarité des deux types de citoyenneté.

Ceci n'exclut pas la possibilité d'envisager éventuellement, lorsque les circonstances historiques s'y prêteront plus naturellement, une instance supranationale d'autorité qui assumerait la protection universelle de certains droits fondamentaux (sous le mode d'une cour internationale ayant des pouvoirs réels de juridiction ou d'une seconde assemblée populaire se dotant d'une charte au sein de l'ONU, par exemple). Mais en l'absence d'une telle instance commune d'autorité, l'impact politique de la citoyenneté cosmopolitique se révèle d'autant plus crucial qu'elle permet d'envisager un contre-pouvoir supranational contre les abus de pouvoir ou les injustices des États qui ne s'engagent que partiellement envers le progrès des droits politiques et des libertés civiles dans leur régime domestique. Il s'avère d'autant plus impératif d'envisager de nouveaux lieux de pouvoir et de nouveaux modes d'expression politique au-delà de la représentation électorale si l'on veut restituer le sens plénier de la souveraineté démocratique au niveau de la société civile dans le contexte de la globalisation qui, comme nous le rappelle Linklater, se caractérise

par 1°) l'érosion de la souveraineté étatique; 2°) le déficit de légitimité démocratique au niveau des nouvelles instances non étatiques de pouvoir; et 3°) la globalisation des dommages transnationaux²⁷.

« [...] Under conditions of complex interdependence, citizens cannot expect to exercise control over their individual and collective lives if they rely exclusively on national democratic arrangements. The achievements of national citizenship are at risk without new structures of transnational co-operation. [...] Second, the vast number of international organizations which have been established for the purpose of managing a more interdependent world face a democratic deficit because their decisions do not require popular assent. Encouraging the development of a transnational citizenry which ensures the popular control of international organizations is imperative for the theorists of cosmopolitan democracy. Third [...] the sovereign state cannot claim to be the only relevant moral community when the opportunities for and the incidence of, transnational harm continues to rise alongside increasing interdependence. »²⁸

C'est dans la foulée de ces réflexions que nous abordons, dans la dernière section, l'idée kantienne de la sphère publique et l'extrapolation de sa dimension cosmopolitique.

III. La sphère publique transnationale : L'expression de la démocratie au-delà de la représentation électorale

Dans la théorie de la démocratie cosmopolitique, la notion de citoyenneté est intrinsèquement liée à celle d'une sphère publique transnationale qui consisterait en un ensemble enchevêtré de divers forums de discussion, de critique et de délibération. À cet égard, l'héritage kantien s'avère constitutif. Les exégètes de la pensée politique de Kant connaissent l'importance du concept de raison publique et ses ramifications théoriques dans de nombreux écrits : *Qu'est-ce que les Lumières?* (1784), *Critique de la faculté de juger* §39-40 (1790), *Théorie et pratique*(1793), *Projet de paix* (1795). Mais à la lumière des questions soulevées, une reconstruction originale de l'apport kantien s'impose ici.

L'idée d'une sphère publique critique représente une articulation centrale dans la théorie kantienne du républicanisme qui compense, en quelque sorte, un déficit de représentation démocratique par voie d'élection que Kant, à vrai dire, n'envisageait même

²⁶ A. Linklater (1999), op. cit., p.37.

²⁷ Voir notre analyse des nouveaux enjeux de la globalisation au chapitre IV.

²⁸ A. Linklater (1999), op. cit., pp.47-48.

pas (il favorisait, au contraire, une représentation indirecte dans le cadre de la monarchie constitutionnelle). Par conséquent, s'il est sensé d'invoquer l'idéal régulateur du contrat social et de la volonté générale devant guider l'esprit de la législation selon Kant²⁹, il doit prendre forme autrement que par l'expression du suffrage populaire. L'impact de cette idée se révèle sous un nouveau jour dans le contexte actuel de la globalisation qui crée de nouveaux vecteurs de pouvoirs n'étant plus contrôlés par les mécanismes de la démocratie électorale. Pour Kant, l'esprit du républicanisme s'incarne précisément dans la liberté d'expression et de jugement critique du public, « *tel est l'unique palladium des droits du peuple* »³⁰.

Chez Kant, l'idéal d'une communauté dialogique repose sur la notion de *sensus communis*, telle que développée dans la *Critique de la faculté de juger* (§40) qui consiste en :

*« L'Idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire d'une faculté de juger, qui dans sa réflexion tient compte en pensant (a priori) du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière et échapper, ce faisant, à l'illusion, résultant de conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, qui exercerait une influence néfaste sur le jugement. »*³¹

Un tel sens commun correspond à des conditions universelles purement rationnelles, non pas à une nature sensible commune (comme l'entendaient les philosophes du *moral feeling*), et désigne pour Kant la capacité de juger en toute impartialité, de délibérer de façon désintéressée suivant les trois maximes du sens commun, c'est-à-dire la maxime de la pensée autonome et *sans préjugés*, la maxime de la pensée *élargie* (capable de s'élever à une perspective universelle en tenant compte du point de vue d'autrui), et la maxime de la pensée *conséquente* qui demeure cohérente avec elle-même en vertu des deux conditions précédentes³². Les maximes du *sensus communis* s'opposent aux jugements partiels et partiaux qui s'assimilent à ce que Kant appelle, dans l'*Anthropologie du point de vue*

²⁹ Kant, *Théorie et pratique*, Ak. VIII, 297.

³⁰ Kant, *Théorie et pratique*, Ak. VIII, 304-305.

³¹ Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, 293.

³² Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, 294.

pragmatique, l'égoïsme logique, moral et esthétique. À toutes ces formes d'égoïsme « on ne peut opposer que le pluralisme : cette manière de penser qui consiste à ne pas considérer ni se comporter comme si on enfermait en soi tout le monde, mais comme un simple citoyen du monde. »³³

La notion kantienne du sens commun, telle que développée dans la *Critique de la faculté de juger* en particulier, renvoie au problème de l'intersubjectivité et s'enracine dans la réalité plurale de la communauté des hommes. En fait, ce n'est que dans la troisième *Critique* que la sociabilité humaine est véritablement considérée par Kant dans sa condition plurale et son existence publique (ce qui n'est pas le cas dans les domaines de la connaissance et de la moralité où l'homme est considéré en tant que sujet autonome, quasi autarcique). Contrairement à ce que peut laisser entendre l'interprétation de Gadamer, le fait que Kant évacue la notion de *sensus communis* du domaine de la philosophie morale, en le reléguant plutôt dans la sphère esthétique, ne représente pas une dévaluation de la portée pratique et politique de ce concept car il parvient à restituer, au niveau du jugement de goût, la dimension proprement communautaire du sens commun en relation avec la communicabilité intersubjective et la sociabilité naturelle des hommes que Kant cherchait précisément à conceptualiser dans le cadre de son système critique³⁴.

La sociabilité humaine ne consiste pas en une simple dépendance mutuelle des hommes exclusivement déterminée par leurs besoins naturels. L'exercice même et le développement de la pensée nécessitent un dialogue permanent, un lieu public d'échange entre les hommes. Kant affirme, dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, « [...] qu'elles seraient l'ampleur et la justesse de notre pensée, si nous ne pensions pas en quelque sorte en communauté avec d'autres à qui nous communiquerions nos pensées et

³³ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Ak. VII, 130.

³⁴ Dans la première partie de son ouvrage monumental, *Truth and Method*, Gadamer critique la réduction kantienne du *sensus communis* au seul jugement esthétique, c'est-à-dire à un principe subjectif qui évacue, à son avis, le sens communautaire et intersubjectif antérieurement lié au sens commun. Dans cette dissolution de la portée politique et morale du sens commun, c'est également la notion de « goût » qui subit une perte puisque Kant lui retire toute valeur cognitive. « *Thus when Kant calls taste the true common sense, he is no longer considering the great moral and political tradition of the concept of sensus communis [...] the universality of this 'sense' is defined negatively by being contrasted to that from which it is abstracted, and not positively by what grounds commonality and creates community.* » (p.43) Aux yeux de Gadamer, Kant occupe une position intermédiaire entre la tradition humaniste et le romantisme. Il va sans dire que son interprétation limite significativement la pertinence d'une lecture politique de la troisième critique telle que nous soutenons, à l'instar de Arendt, contre lui. Gadamer, *Truth and Method*, New York, Crossroad, 1990 (seconde édition révisée).

qui nous communiqueraient les leurs!»³⁵ L'interprétation de Arendt s'attarde longuement sur cet aspect public de la pensée, qui n'a de portée universelle que si elle parvient à embrasser (par l'effort de l'imagination et de la réflexion) la communauté universelles des points de vue.

*« Critical thinking is possible only where the standpoints of all others are open to inspection. Hence, critical thinking, while still a solitary business, does not cut itself off from 'all others'. To be sure, it still goes on in isolation, but by the force of imagination it makes the other present and thus moves in a space that is potentially public, open to all sides; in other words, it adopts the position of Kant's world citizen. »*³⁶

La notion kantienne du *sensus communis* conduit véritablement, selon la lecture de Arendt, au sens de la communauté et, pourrait-on préciser, de la *communauté dialogique*. Dans la mesure où ce sens commun à tous les hommes est ce qui rend possible la communicabilité universelle (autrement dit, la possibilité d'un accord intersubjectif), il est au fondement d'un *contrat originaire* de l'humanité (corollaire à la sociabilité inhérente de l'homme). Ainsi, d'après Kant, « *chacun attend et exige de chacun qu'il tienne compte de cette communication universelle en raison d'un contrat originaire pour ainsi dire, qui est dicté par l'humanité elle-même* »³⁷ C'est ce contrat originaire qui exige par la suite la réalisation de la sociabilité légale et de la société politique des hommes à travers le progrès de la civilisation. Le §60 de la troisième critique illustre de façon plus explicite la dimension politique de la communauté dialogique des hommes lorsque Kant fait allusion aux Lumières, « *ce siècle et ces peuples [qui] devaient tout d'abord inventer l'art de la communication réciproque des Idées* » pour réaliser « *la tendance active à une sociabilité légale* » qui se manifeste dans la réalisation du droit et la création d'institutions politiques conformes à la volonté générale des hommes. Pour Kant, le siècle des Lumières révèle le pouvoir d'émancipation de la société civile en tant que seul contre pouvoir légitime, pourvu que l'usage public de la raison puisse s'exercer librement dans les forums civils au sein des constitutions républicaines³⁸.

³⁵ Kant, *Qu'est-ce que signifie s'orienter dans la pensée?* Ak. VIII, 144.

³⁶ H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p.43.

³⁷ Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, 297. (Notre soulignement).

Notre propos se limite ici à dégager l'importance de l'idée kantienne de la sphère publique dans le cadre d'une théorie de la citoyenneté cosmopolitique. Mais il va sans dire que la notion de raison publique a donné lieu à des interprétations philosophiques aussi riches et denses que celles des Rawls et Habermas dans d'autres contextes de discussion³⁹. Une perspective de recherche qui mériterait sans doute d'être poursuivie, en d'autres circonstances, consisterait à analyser de façon plus approfondie les conditions de possibilité de la sphère publique en regard des travaux réalisés dans les courants de l'éthique communicationnelle et de la démocratie délibérative. Mais en ce qui a trait à notre propos, c'est l'interprétation de Bohman qui s'avère la plus instructive et que nous suivrons de très près ici⁴⁰.

En effet, Bohman pense que la création d'une sphère publique transnationale représente le *substitut négatif* du projet de paix que Kant avait en tête au lieu de la république mondiale⁴¹. Or, une des caractéristiques de la globalisation est le progrès inouï des moyens technologiques d'information et de communication, de sorte qu'aujourd'hui, l'idée kantienne de la sphère publique trouve un support logistique réel. De nombreux espoirs sont investis dans l'émergence d'une communauté dialogique mondiale qui constituerait, en quelque sorte, le socle de l'identité cosmopolitique et qui, en s'accroissant sans cesse, nourrirait une culture publique de plus en plus importante à laquelle les citoyens du monde porteraient leur allégeance (sans désavouer, en retour, leurs autres loyautés). Ces *citoyens sans frontières* (« *citizen pilgrims* » selon l'expression de Falk⁴²) aux appartenances multiples (ethnique, religieuse, culturelle, économique etc...) revendiqueront une identité plurale qui ne serait pas exclusivement déterminée par leur citoyenneté

³⁸ Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?* Ak.VIII, 36-37.

³⁹ Voir en particulier J. Habermas, J. Rawls, *Débats sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

⁴⁰ J. Bohman, « The Public Spheres of the World Citizen », *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, J. Bohman, M. Lutz-Bachmann (dir.), Cambridge, MIT Press, 1997, pp.179-200 [désigné ci-après 1997]. Voir aussi « The Globalization of the Public Sphere : Cosmopolitan Publicity and Cultural Pluralism », *The Modern Schoolman*, LXXV, janvier 1998, pp.101-117. Nos remerciements les plus sincères aux membres du groupe de l'ERES (Université du Québec à Montréal), en particulier Jocelyne Couture, André Duhamel et Simon Chamberland, pour leurs commentaires éclairants lors de nos discussions sur les textes de J. Bohmann.

⁴¹ J. Bohman (1997), op. cit., p.180.

⁴² R. Falk (1995), op. cit., p.95.

nationale et s'investiront davantage dans les débats au sujet de problèmes transnationaux concernant les intérêts de la société civile en général, par opposition aux intérêts des gouvernements et des élites non-étatiques qui ne coïncident pas nécessairement avec les leurs.

La *capacité d'innovation*⁴³ de la sphère publique transnationale, tributaire de la circulation et du débat des idées, représenterait également un moteur de changement. Ce dernier aspect est explicitement reconnu par Pogge qui met de l'avant la nécessité d'envisager un 'dialogue éthique international' parmi les cercles informés des juristes, des analystes des sciences sociales ou de la communauté scientifique en vue d'établir, dans le contexte du pluralisme, un consensus au sujet des valeurs fondamentales pouvant guider les projets de réformes institutionnelles au niveau du droit international, de l'économie mondiale, de l'environnement, des transferts technologiques ou du partage des connaissances scientifiques (etc.)⁴⁴. Boutros-Ghali souligne aussi l'influence croissante du public des académiciens (comme en atteste la fonction du Conseil universitaire pour le système des Nations Unies, fondée en 1987) dans le processus de démocratisation internationale et affirme que les réformes au sein de l'ONU devraient faciliter le dialogue entre l'élite politique et les représentants de la société civile⁴⁵. De même faut-il reconnaître l'entrée en scène de nouveaux acteurs proprement politiques que sont les medias (le 'public des lecteurs' kantien selon l'analogie de Bohman) et protéger, sous l'article 19 de la déclaration universelle des droits de l'homme sur le chapitre de la liberté d'expression, l'indépendance de ces zones libres de toute ingérence indue.

« [...] In this age of instant information and near total communication, the media has become not only the major venue for dialogue and debate within and among States, but also, definitively, an international actor with a distinct role

⁴³ J. Bohman (1997), op. cit., p.188.

⁴⁴ « *Value-based institutional fixed points might also develop, more formally, through an international ethical dialogue specifically set up for the purpose of identifying and extending value commitments that might guide the appraisal and gradual reform of the present global order. Just as teams of nuclear-weapons experts are asked to negotiate a draft agreement on arms control, so teams of outstanding political philosophers and international lawyers might be asked to develop mutually acceptable ideas toward a just world order.* » T. Pogge, « Moral Progress », *Problems of International Justice*, S. Luper-Foy (dir.), Boulder & London, Westview Press, 1988, p.301.

⁴⁵ « *By expanding the flow of ideas, academia has become increasingly powerful in encouraging public participation in national and international dialogue on the future and, more importantly, in shaping that dialogue. Thus, by its very nature, academia also contributes to democratization.* » B. Boutros-Ghali, « An Agenda for Democratization », op. cit., p.116.

*on the international stage. The media can help keep international politics open, responsive and accountable. »*⁴⁶

Ce qui n'est pas nécessairement relevé par tous les théoriciens de la démocratie cosmopolitique, mais nous apparaît d'une importance capitale, c'est que l'idée d'une sphère publique transnationale, qui existe déjà de manière informelle en notre ère technologique, comporte en son sein de nouvelles possibilités d'envisager les structures démocratiques de la société internationale au-delà de la représentation électorale. Bien que cette hypothèse demeure encore à l'état embryonnaire et qu'elle soulève pour le moment autant de questions que de promesses, la sphère publique transnationale doit en venir à représenter l'émanation de la volonté générale de la société civile dans le contexte d'une 'gouvernance globale sans gouvernement' qui mise sur une conception de la souveraineté sans appareil de coercition. En dépit du vaste terrain qui reste à défricher à ce sujet, quelques éléments de réflexion nous indiquent des pistes à explorer. Comment une telle sphère publique peut-elle réellement incarner un contre pouvoir dans l'échiquier des forces politiques qui mènent actuellement le jeu? Il faut compter sur la force de mobilisation politique des divers groupes sociaux qui expriment leurs jugements critiques concernant des enjeux globaux. La critique publique constitue, en soi, un mécanisme de contrôle démocratique effectif⁴⁷.

Ici, un retour aux sources s'avère des plus fertile lorsque l'on réhabilite la pertinence contemporaine des maximes de publicité telles que développées chez Kant. Comme chacun sait, le principe négatif de publicité consiste en l'obligation politique de transparence. « *Une maxime, en effet, que je ne peux pas divulguer, sans faire échouer par là mon propre dessein, une maxime qu'il faut absolument garder secrète, pour qu'elle réussisse et que je ne peux pas avouer publiquement, sans susciter par là, inmanquablement, la résistance de tous à mon propre projet...* »⁴⁸ est a priori un critère d'injustice. Dans la sphère publique transnationale, le principe négatif de publicité se traduit par l'obligation de *tous* les acteurs politiques de rendre des comptes auprès d'un forum civil. Le principe d'imputabilité (*accountability*) des instances supérieures - en tant

⁴⁶ B. Boutros-Ghali, op. cit., p.118.

⁴⁷ Le dénouement du procès de Pretoria (printemps 2001) qui s'est terminé par une sorte de non-lieu, c'est-à-dire par le retrait de l'action juridique intentée par le consort des industries pharmaceutiques (voir chapitre précédent), révèle à bien des égards la force politique et le pouvoir d'émancipation de la critique publique.

que critère de légitimité aux yeux du public ou cause possible de la destitution de leur pouvoir par la force des protestations civiles – représente une articulation névralgique de la théorie de la démocratie cosmopolitique qui détermine aussi son corollaire, c'est-à-dire le droit des citoyens d'avoir voix au chapitre en ce qui a trait au contrôle démocratique des instances qui gouvernent de multiples aspects de leur vie. Le potentiel politique de ce droit de regard et de la critique sociale, en tant qu'instances publiques de légitimité, pourraient éventuellement constituer l'expression de la souveraineté de la société civile⁴⁹.

Il faut se garder cependant de croire que le principe négatif de publicité ne s'applique que pour les États ou les puissances économiques. *Tous* les acteurs politiques, y compris les ONG et les diverses associations civiles doivent se plier à la politique de la transparence afin que le jugement public puisse aussi exercer une critique informée lorsqu'il s'agit, par exemple, de considérer les revendications discriminatoires de certains groupes extrémistes ou celles des groupes qui prétendent parler au nom de la volonté générale. Cette dernière remarque fait écho à une observation percutante de Bohman qui parle en terme de « *communicative accountability* » dans le contexte du pluralisme axiologique qui caractérise la société internationale : « [World citizens] *must make their reasons publicly accessible and answerable to others, particularly to those who do not (yet) share their opinions and judgments. Such pluralism must then be built into any account of the public point of view that is adequate to the cosmopolitan ideal.* »⁵⁰ À quoi correspondent également les exigences de la maxime de la pensée élargie, au fondement du *sensus communis*, selon Kant.

D'autre part, le principe positif de publicité détermine le critérium ultime de la justice en ce qu'il implique que tous les membres de la communauté dialogique avalisent des politiques communes pour qu'elles puissent être efficaces. Selon les termes notoires de Kant : « *Toutes les maximes qui exigent (pour ne pas manquer leur fin) la publicité*

⁴⁸ Kant, *Projet de paix*, Ak. VIII, 381.

⁴⁹ Parmi les exemples récents tirés de l'actualité, les protestations civiles contre les rencontres privées des élites économiques de l'OMC à Washington et à Seattle illustrent bien le défaut de transparence qu'un nombre considérable d'acteurs sociaux non étatiques perçoivent, à juste titre, comme une usurpation de pouvoir illégitime. Selon les termes de Falk, « *transparency is the obverse of secrecy, and secrecy is the mantle that state and market forces throw over a range of activities which could not easily withstand the impact of moral, political, and legal scrutiny.* » R. Falk, *op. cit.*, p.239.

⁵⁰ J. Bohman (1997), *op. cit.*, p.183.

s'accordent avec le droit et la politique réunis. »⁵¹ Il s'agit en propre, comme le relève Bohman, des politiques publiques de *coopération*⁵². Il va sans dire que le projet cosmopolitique a pour finalité ultime d'implanter de telles actions collectives, en concertation publique, dans les domaines de l'environnement, du désarmement, des partages technologiques, des sciences biomédicales, de l'entraide mutuelle au développement et de la justice distributive internationale.

Par souci de clarté, une précision s'impose en ce qui a trait à la notion de sphère publique. Celle-ci peut-être désignée de façon plus ou moins rigoureuse en tant que lieu d'expression de la *raison publique*. Cependant, dans le contexte du pluralisme à l'échelle mondiale, cette raison publique ne recouvre pas le sens d'une *opinion publique* monolithique qui ne peut exister que dans le cadre restreint d'une communauté culturelle homogène. Notre concept de sphère publique est davantage déterminé par les conditions procédurales de la démocratie que par une théorie substantielle de la raison publique. Ceci ne signifie pas pour autant qu'il nous semble impossible a priori d'atteindre, dans un second temps, un consensus international au sujet des valeurs substantielles qui étaièrent un ensemble de droits fondamentaux universels. À notre avis, de telles normes substantielles, fondées en raison, préexistent au consensus lui-même et leur justification ne dépend pas des seules conditions procédurales de la délibération. Mais en vertu des critères de plausibilité et de stabilité devant valider les théories en éthique internationale, un tel consensus au sujet de valeurs universelles qui, *concrètement*, serait avalisé par tous les membres (selon notre idée du contractualisme intégral) ne sera le fruit que d'une intégration complète des structures procédurales de la démocratie dans le développement progressif d'une culture cosmopolitique de délibération qui doit donc faire l'objet préalable de nos recherches théoriques et des réformes institutionnelles.

Si le problème du pluralisme limite, dans les présentes circonstances historiques, une théorie plus substantielle de la raison publique à l'échelle cosmopolitique, l'imperfection des structures politiques et l'absence d'une sphère publique dûment organisée y sont pour beaucoup. Mais ces considérations relèvent de difficultés empiriques, certes importantes mais non pas insurmontables. Le pluralisme caractéristique des États

⁵¹ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ak. VIII, 386.

⁵² J. Bohman (1997), *op. cit.*, pp.182-183.

multinationaux n'empêche pas, par ailleurs, l'émergence de forums publics qui parviennent néanmoins à composer avec les difficultés inhérentes à la création d'une communauté dialogique cosmopolitique. Sur ce point, nous souscrivons entièrement au point de vue de Bohman :

« Viewed ahistorically, the problems of establishing a just set of international institutions and a free and open world public sphere seem intractable and overcomplex. However such difficulties seem less overwhelming in view of the fact that cosmopolitan public spheres already exist. At a certain scale, and as a consequence of certain historical processes of globalization, all public spheres eventually become so pluralist that they are as a matter of fact already cosmopolitan. The 'negative substitute' that Kant proposes can then perform its function in maintaining peace, once each civic public sees itself as a part of the web of interconnected public spheres that includes all of humanity and begins to reshape itself and its institutions accordingly. »⁵³

À l'instar de Dewey⁵⁴, il semble plus fructueux d'imaginer l'organisation d'un espace public transnational, non pas à l'image de la place publique où s'assemblent les citoyens de la démocratie directe, mais comme un réseau enchevêtré de communication, favorisant la création de liens et de lieux d'échange entre de multiples sphères publiques locales ou nationales, et qui prend pour acquis la pluralité des modèles miroitant la diversité culturelle des forums publics. Pourvu que les conditions procédurales de la démocratie structurent cette sphère publique transnationale, les points de désaccord doivent être considérés, à l'instar de Rawls, comme des désaccords raisonnables entre des êtres rationnels et non pas, à l'instar de Miller (et Kymlicka⁵⁵), comme la preuve d'un fossé identitaire irréductible. Il est tout à fait significatif, à nos yeux, des nouvelles caractéristiques d'une culture publique de la société civile transnationale que les récentes protestations organisées à Porto Alegre, réunissant divers groupes sociaux de tous les horizons culturels, n'aient pas voulu se donner pour mandat de produire une déclaration commune. Le pluralisme détermine aujourd'hui une donnée incontournable de notre réalité politique qui n'empêche pas, toutefois, l'expression d'une opinion publique qui ne se

⁵³ J. Bohman (1997), op. cit., p.198.

⁵⁴ J. Dewey, « The Public and Its Problems », *The Later Works of John Dewey, 1925-53, vol.2*, cité et commenté par J. Bohman (1997), op. cit., pp.194-195.

⁵⁵ Voir chapitre V. Cf. W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, « Citizenship in an Era of Globalization : Commentary on Held », Oxford, Oxford University Press, 2001, pp.317-326.

conçoit pas comme une volonté homogène, mais comme une force de mobilisation politique qui cherche à défendre, en dépit de la diversité culturelle des points de vue qui ont voix au chapitre, une communauté d'intérêts transnationaux.

La sphère publique représente donc un espace dialectique de réflexion critique qui est cosmopolitique au sens d'*inclusif*⁵⁶. En quoi consiste, selon la formulation heureuse de Bohman, le sens véritable de l'acception kantienne du troisième article définitif du projet de paix, c'est-à-dire le *droit à l'hospitalité* dont doit jouir tout citoyen du monde:

*« In this public sphere, all citizens have rights of equal access to deliberative forums in which their reasons and goals will be acknowledged to the extent that they are consistent with the normative demands of publicity. Furthermore, the 'right to hospitality' is ensured by 'cosmopolitan law' and accords to strangers and noncitizens the right to be heard in national public spheres. »*⁵⁷

Les critères *d'exclusion* de la communauté dialogique doivent être rigoureusement définis en fonction des conditions procédurales de démocratie qui déterminent les caractéristiques d'une délibération rationnelle, équitable et impartiale. Le *principe négatif de publicité*, c'est-à-dire l'obligation de rendre compte de nos raisons auprès d'un forum public, et son *principe corollaire d'imputabilité* déterminent d'ores et déjà les exigences minimales, parmi d'autres conditions nécessaires, de la justice des débats. On ne doit pas se leurrer, cependant, en ce qui a trait au principe d'inclusion qui anime l'esprit cosmopolitique de la sphère publique lorsque l'on sait pertinemment bien que la participation des citoyens à ces forums de discussion est conditionnée par les moyens technologiques d'accès. L'inégalité des ressources, qui empêche la vaste majorité de la population mondiale de participer à ces débats démocratiques et de faire valoir leurs points de vue au sujet des problèmes globaux, milite d'ailleurs en faveur d'un meilleur partage des technologies dans le cadre d'une théorie plus substantielle de la justice distributive internationale⁵⁸. Néanmoins, le caractère démocratique de la sphère publique transnationale

⁵⁶ J. Bohman (1997), op. cit., p.184.

⁵⁷ J. Bohman (1997), p.186.

⁵⁸ Le problème complexe de la *fracture numérique*, c'est-à-dire de l'inégalité d'accès aux technologies informatiques, commence à être pris en compte par l'ONU, comme en témoigne ce communiqué de presse de l'Assemblée générale AG/EF/326 (24 octobre 2000): *Concernant le domaine des technologies de l'information et des communications (TIC), il est urgent de mener à bien une lutte efficace contre la fracture numérique, comme l'a recommandé le dialogue de haut niveau du Conseil économique et social (ECOSOC).*

ne se mesure pas en termes quantitatifs ni selon les critères de la démocratie directe. Certaines pratiques culturelles de forum public peuvent bien se conformer à l'idéal de la démocratie directe (à l'image de la population assemblée à l'agora), mais nous exprimons des réserves sceptiques quant à la possibilité empirique et à la pertinence normative d'appliquer ce modèle à l'échelle internationale, inversement, les arguments fondés sur une vision nostalgique de la démocratie directe nous semblent insuffisants pour réfuter la plausibilité d'une sphère publique transnationale. L'esprit de la démocratie ne consiste pas tant en la participation physique de tous les membres d'une communauté, ni à la conformité purement légale du suffrage populaire qui peut, dans certains cas, engendrer des résultats moralement douteux (comme en témoigne le cas d'Emmen précédemment discuté). De ce point de vue, l'idée de la sphère publique transnationale en tant que réseau enchevêtré de diverses tribunes civiles, structuré par des conditions procédurales qui reflètent des valeurs normatives fondamentales, nous permet de concevoir l'exercice politique de la citoyenneté cosmopolitique au-delà de la démocratie directe et de la représentation électorale (qui demeurent, toutefois, selon les contextes distincts de pratiques et d'institutions politiques, des modèles de démocratie incontournables lorsque l'on se penche sur le problème des conditions de possibilité de la souveraineté différenciée).

À notre sens, le principe d'inclusion implique un sens négatif et positif. Exprimé de façon *négative*, le principe d'inclusion signifie avant tout qu'aucune discrimination induite ne peut justifier l'exclusion d'un point de vue particulier dans la délibération publique. Notre interprétation de la sphère publique kantienne doit ajouter que le principe *positif* d'inclusion signifie que la parole des plus démunis doit se faire entendre et que les citoyens privilégiés de la communauté mondiale ont l'obligation de faire valoir le point de vue de

Ceci suppose d'améliorer la connectivité et renforcer les capacités en infrastructures de base des pays en développement; de favoriser le transfert de technologie; assurer un meilleur niveau d'alphabétisation et d'éducation tout au long de la vie de leurs populations. Dans un souci de préservation de la diversité culturelle, l'Union européenne estime nécessaire que les contenus de l'Internet dans les pays en développement et en particulier dans les PMA soient enrichis et développés. Le partage des connaissances est essentiel à une participation efficace des pays en développement à l'économie mondiale, et la mobilisation de l'ensemble de la communauté internationale est nécessaire : acteurs internationaux, régionaux et locaux, sans oublier une participation dynamique de la société civile. L'action des Nations Unies dans la lutte contre la fracture numérique, déjà importante, doit être accrue. L'Union européenne encourage le renforcement des actions entreprises au niveau du système de l'Organisation des Nations Unies, et à cet égard, soutient la création de la «Task force» proposée par la résolution du Conseil économique et social (ECOSOC) à cet égard, et qui devrait être placée auprès du Secrétaire général. Le segment de coordination de la session de fond de l'ECOSOC de 2001 pourrait contribuer à la cohérence et à la complémentarité des actions du système de l'Organisation des Nations Unies, de même que le prochain rapport du PNUD sur le développement humain. Voir : <http://www.un.org/News/fr-press/docs/2000/20001023.agef326.doc.html>.

leurs congénères les plus désavantagés lorsque ces derniers ne jouissent pas d'autant de moyens d'expression. Il faudra sans doute toujours se méfier des perceptions culturelles d'injustice et de violations des droits qui peuvent confondre les *citizens pilgrims* les mieux intentionnés se portant à la défense des plus démunis qui, paradoxalement, ne partagent pas nécessairement les mêmes repères moraux et culturels, mais ceci indique simplement l'importance de limiter les prétentions à la vérité dans le cadre d'un pluralisme raisonnable contenu par les procédures démocratiques de la délibération publique. De plus, ces enjeux révèlent précisément la nature des débats qui doivent avoir lieu dans cet espace dialectique de discussion au sujet des valeurs substantielles pouvant faire l'objet d'un consensus. Le principe d'inclusion, consistant à garantir la plus grande diversité des points de vue, implique donc le principe corollaire de *l'égalité d'accès* pour tous à cette sphère publique cosmopolitique qui justifie, à son tour, un ensemble d'obligations positives en regard d'un plus grand partage des biens naturels premiers et des ressources technologiques à l'échelle internationale au bénéfice des plus désavantagés.

Si notre reconstruction de l'héritage kantien a raison de souligner la co-dépendance des conditions internes et externes du processus de démocratisation, cela justifie par le fait même un cadre institutionnel cosmopolitique garant de la stabilité et de la justice d'un ordre international permettant aux communautés politiques d'explorer leur propre conception substantielle de la démocratie. La nécessité d'élargir les sphères publiques et de les munir d'une protection constitutionnelle, en tant que forums libres de discussion, d'échange et de réflexion critique, aussi bien au niveau domestique que transnational, s'impose comme un moteur essentiel de démocratisation. Au-delà de la représentation électorale, dans le contexte de la globalisation, les citoyens du monde pourront se faire entendre au sujet des enjeux fondamentaux qui les concernent, indépendamment des délimitations territoriales fixées par les États. Certes, les attributs de la citoyenneté nationale demeurent incontournables pour la représentation et la consolidation des droits démocratiques, mais dans le cadre conceptuel de la souveraineté différenciée, la notion d'une citoyenneté plurale doit être prise au sérieux. C'est en vertu des obligations imparfaites en vue des fins de l'humanité, dont le spectre dépasse largement l'ensemble des obligations strictes envers nos concitoyens nationaux, que la notion d'une citoyenneté cosmopolitique prend forme et substance. À l'instar de certains kantien contemporains, l'on doit souligner que la portée morale des obligations imparfaites n'est pas moins contraignante que les devoirs juridiques.

Le défi de la démocratie cosmopolitique et de son approche institutionnelle consiste cependant à leur donner une dimension politique. Sans doute faudra-t-il compter sur l'évolution des mœurs et sur le développement d'une culture politique publique en relations internationales afin de rendre l'idée d'une identité cosmopolitique plus tangible, mais notre approche table sur le fait que l'élargissement des structures et des unités politiques auxquelles les individus pourront se rapporter détermineront en retour, de façon plus concrète, les critères, les droits et les responsabilités rattachés au concept de citoyenneté cosmopolitique.

Conclusion

Le problème de la justice distributive internationale

Le but de notre démarche consistait à présenter une reconstruction originale de l'héritage kantien en vue d'explicitier les fondements philosophiques d'une interprétation innovatrice du paradigme cosmopolitique. Il nous reste cependant à esquisser, ne serait-ce qu'à grands traits, une dernière problématique dont l'analyse plus approfondie est réservée à des projets futurs de recherches afin de compléter un cycle de travaux que nous avons dédiés à la pertinence contemporaine des études kantiennes dans le domaine de l'éthique internationale. Quoique ce dernier volet n'ajoute rien à la thèse substantielle qui a été défendue au fil de ces pages, il convient néanmoins d'indiquer vers quelles directions nous souhaitons orienter les conclusions auxquelles nous sommes parvenus.

En effet, le problème de la justice distributive à l'échelle internationale constitue une des préoccupations initiales qui ont motivé notre réflexion en vue d'établir, en tout premier lieu, les conditions de possibilité d'un ordre cosmopolitique juste. Autrement dit, les questions de la justification normative et des possibilités d'applications institutionnelles des obligations internationales de justice distributive constituaient, en arrière plan, à la fois le point de départ et le point de mire de notre entreprise. Comment peut-on appréhender le problème moral de l'inégalité abyssale entre l'opulence des mieux nantis et l'indigence la plus cruelle des laissés pour compte de ce monde? À l'égard des problèmes de pauvreté endémique, de famine, de manque d'éducation, d'absence totale de soins de santé minimaux en certaines régions¹, peut-on parler d'injustice et de violations des droits de

¹ Il est inconcevable que la communauté internationale puisse laisser mourir 1.1 million de personnes atteintes de la malaria par année, dont la plus grande majorité des victimes sont des enfants en deçà de 5 ans, alors que des moyens de prévention, à la fois simples et efficaces (la confection et la distribution de moustiquaires imprégnés d'insecticide), ont réussi à enrayer l'épidémie à 98% au Vietnam. Le coût des moustiquaires (7\$) est dérisoire par rapport au coût exorbitant des soins médicaux qu'il faudrait dispenser pour endiguer le flot de l'épidémie du SIDA en Afrique. Pourtant, au Mozambique, le prix est hors de portée pour l'ensemble de la population. Une projection réaliste de l'OMS (mai 1999) a estimé que les toiles pourraient être vendues au coût plus accessible de 2.30\$. Faute de subventions gouvernementales suffisantes, le projet n'a pu être mené à terme au Mozambique. D'autre part, en ce qui a trait à la tragédie du sida qui frappe le tiers-monde (88% des personnes porteuses du virus VIH, c'est-à-dire plus de 30 millions de personnes selon les chiffres de l'OMS, vivent dans les pays les plus défavorisés), on ne saurait rester insensible face à l'ampleur du désastre. À peine peut-on imaginer ce que représente, en termes de souffrances humaines, le fait que 20 à 25 millions de personnes séropositives habitent l'Afrique sub-saharienne et n'ont pas accès aux traitements médicaux appropriés en raison de leurs coûts exorbitants. Les conséquences désastreuses de cette épidémie comprennent également des répercussions socioéconomiques qui ne feront que détériorer la situation politique des pays les plus démunis, que l'on songe au phénomène complexe des orphelins du sida et au fait que 30% de la

l'homme? Ou doit-on penser que la division des sphères de droits et d'obligations en plusieurs communautés politiques distinctes justifie, en quelque sorte, le partage inéquitable des ressources comme une des conséquences déplorables, certes, mais moralement neutres de la loterie naturelle qui prédestine les individus à leur lot d'avantages ou de handicaps au hasard de leur naissance? N'y a-t-il pas plutôt lieu de croire que le système des États contribue, de quelque façon, à la mise en place d'une inégalité *systemique* entre les hommes? Quelle est la nature de notre responsabilité morale et collective face à cet état des choses, quelle doit être la portée de nos obligations?

On peut sans doute traiter cette problématique de façon relativement autonome. Mais selon notre angle d'approche (peut-être ne s'agit-il que d'une question de méthode), il nous est apparu très tôt que le problème de la justice distributive à l'échelle internationale ne peut faire l'économie – et demeure intrinsèquement dépendant – d'une réflexion préliminaire et plus fondamentale concernant un modèle plausible de gouvernance cosmopolitique. Car comment peut-on condamner le fait de l'inégalité internationale sans présupposer, au préalable, les normes d'une justice cosmopolitique qui nous permettent d'envisager d'autres modèles institutionnels de l'ordre mondial pouvant garantir un partage plus équitable des ressources? Dès lors, nous avons mobilisé nos efforts en vue d'articuler une justification fondamentale des arguments normatifs qui soutiennent l'obligation proprement éthique d'instituer la société cosmopolitique des États sur la base d'un principe de justice globale. Ayant exploré le potentiel conceptuel du projet de paix kantien en dégagant les articulations maîtresses qui exercent, de façon durable et pertinente, une influence constitutive dans les développements contemporains du cosmopolitisme libéral et ayant identifié le modèle institutionnel qui nous apparaît le plus substantiel, nous croyons détenir à présent les prémisses théoriques à partir desquelles nous pourrions désormais réfléchir sur la question de la justice distributive internationale.

population active est présentement décimée au Botswana, par exemple (comment peut-on envisager la reconstruction de ce pays et l'idéal d'une constitution démocratique dans un tel contexte?). Or, selon une estimation réaliste (encore plus conservatrice que celle de l'ONUSIDA), un budget de 5 milliards (US) pourrait assurer un traitement médical adéquat couvrant les besoins des 5 millions d'individus qui ont développé la maladie et la mise sur pied de mesures préventives efficaces dans le continent sub-saharien. Or, « *c'est aussi le montant des allègements d'impôts dont bénéficient actuellement les Français, dans la perspective de l'élection présidentielle* » (Cf. O. Postel-Vinay, *La Recherche*, n°342, mai 2001). Lorsque l'on contemple ces chiffres, que doit-on penser de leur signification vertigineuse? Ces exemples parmi tant d'autres indiquent la nécessité et l'urgence morale de repenser l'état du monde actuel à la lumière des obligations humaines qui nous incombent, au-delà des frontières nationales, en vue d'explorer toutes les possibilités institutionnelles de l'entraide et du développement international.

L'éthique des obligations imparfaites selon O'Neill

Dans la foulée de nos recherches en études kantienne en vue d'approfondir leur impact en éthique internationale, ce fil conducteur nous a mené vers les travaux de O. O'Neill², considérée à juste titre comme une des figures de proue en ces domaines. Il convient de présenter les grandes lignes de ses recherches, afin de compléter notre tableau de l'héritage kantien en éthique internationale, quoique nous exprimerons certaines réserves face à ses conclusions. L'intérêt particulier de son angle d'approche consiste à dégager la portée politique des obligations imparfaites qui constitue un des aspects les moins traités de la philosophie pratique de Kant³. L'éthique des obligations imparfaites représente la contribution inestimable de O'Neill en regard du problème de la justice distributive internationale. Cette dernière problématique a beaucoup évolué depuis l'opposition classique de deux positions inconciliables à ce sujet, soit l'approche utilitariste de P. Singer⁴ (selon qui les mieux nantis ont l'obligation de distribuer leur surplus de ressources jusqu'à ce qu'ils atteignent la fine ligne de partage qui les démarque des plus démunis) et celle de G. Hardin⁵ (selon qui les mieux nantis n'ont aucune obligation de secourir les plus démunis en vertu du fait que le partage des ressources limitées risque d'entraîner un commun naufrage).

O'Neill, pour sa part, soutient un principe de justice distributive qu'elle ne justifie pas, cependant, à l'aide d'arguments conséquentialistes, ni en faisant appel à un modèle rawlsien, ni en s'appuyant sur le discours des droits de subsistance⁶. C'est en regard de

² Ses ouvrages les plus importants sont : *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, New York, Columbia University Press, 1975; *Faces of Hunger. An Essay on Poverty, Justice and Development*, Londres, Allen & Unwin, 1986; *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

³ A. Linklater a également poursuivi cette ligne de pensée quoique pour servir d'autres fins, voir chapitre précédent.

⁴ P. Singer, « Famine, affluence and morality », *Philosophy and public affairs*, 1 (1972), pp.229-43. « Reconsidering the famine relief argument », *Food Policy. The Responsibility of the United States in the life and death choices*, P. G. Brown, H. Shue (dir.), New York, The Free Press, 1977, pp.36-53.

⁵ G. Hardin, « Living on a Lifeboat », *BioScience*, 24 (10), 1974; « Lifeboat ethics : the case against helping the poor », *Psychology Today*, 8 (1974), pp.38-43.

⁶ Voir le texte de O. O'Neill, « Transnational Justice », qui présente une synthèse éclairante de ses travaux, dans *Political Theory Today*, D. Held (dir.), Stanford, Stanford University Press, 1991, pp.276-304.

cette dernière démarcation que se révèle l'originalité de sa démarche dans le cadre d'une perspective déontologique et libérale qui repose, traditionnellement, sur la défense des droits fondamentaux. Une telle justification des droits de subsistance⁷ peut être illustrée par les travaux de H. Shue ou par ceux de A. Gewirth. Le libéralisme repose sur un postulat classique de la philosophie du droit selon lequel la notion de droit implique une corrélation symétrique avec une obligation correspondante. Cette relation de réciprocité entre droit et obligation guide l'entreprise de Shue, mais cette perspective procède ici à une révision critique des catégories de la justice et de la bienfaisance. Selon Shue, la justification des droits de subsistance repose sur la discrimination entre les droits grandement *désirables* (ou intrinsèquement *valables*) et les droits absolument *nécessaires*, dont la satisfaction est logiquement requise en priorité puisque la jouissance des autres droits en dépend⁸. Il ne s'agit pas ici de pourvoir à des biens additionnels grandement désirables (ce qui peut, à la rigueur, définir un devoir large de bienfaisance) mais de satisfaire des besoins fondamentaux. Aux droits fondamentaux traditionnels que représentent les droits à la sécurité et à la liberté, Shue adjoint les droits de subsistance. Si la finalité de la communauté politique, du moins selon le libéralisme classique, consiste à assurer la *sécurité* et la *liberté* de tous, il s'ensuit que la satisfaction des besoins vitaux, c'est-à-dire la protection d'une intégrité physique minimale, est absolument nécessaire pour garantir à chacun la capacité même d'exercer ses droits.

Selon l'approche de Alan Gewirth, qui s'en remet à une interprétation particulière du principe kantien d'universalité, la déduction des droits fondamentaux procède d'une analyse conceptuelle des conditions de possibilité de l'action humaine (par quoi l'on entend le pouvoir d'agir des êtres rationnels limités qui poursuivent des fins). Les droits de l'homme désignent l'ensemble des droits aux conditions génériques de l'action ("*generic rights*"). La liberté et le bien-être constituent les conditions nécessaires et universelles de toute capacité d'action. La liberté consiste en la capacité d'agir de façon autonome sans être

⁷ Les droits de subsistance désignent de façon générique l'ensemble plus ou moins déterminé des ressources matérielles et sociales de base garantissant un bien-être minimal décent. Afin d'éviter toute confusion, nous entendons par «droits de subsistance» l'acception plus restreinte d'une sécurité économique minimale, comprenant le droit à la nourriture, à l'hébergement, à l'habillement et l'accès à des soins médicaux de base - plutôt que l'ensemble des conditions énumérées à l'article 25 de la Déclaration universelle des Nations Unies.

⁸ "*Intrinsically valuable rights may or may not also be basic rights, but intrinsically valuable rights can be enjoyed only when basic rights are enjoyed. Clearly few rights could be basic in this precise sense.*" H. Shue, *Basic Rights, Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton University Press, Princeton, 1980, op. cit., p.20.

vulnérable à la coercition d'autrui, tandis que le bien-être désigne un ensemble hiérarchique de biens indispensables, c'est-à-dire les conditions empiriques essentielles pour toute action possible (comprenant notamment la vie et l'intégrité physique). Les ressources matérielles de base sont ainsi comprises, par voie de déduction, dans la catégorie générique du bien-être. L'analyse conceptuelle de l'action humaine détermine les conditions génériques auxquelles tous les hommes ont droit. Suivant le *principe de consistance*, tous les agents rationnels doivent reconnaître, sous peine de contradiction, les droits génériques de tous les autres et agir conformément au respect de ces droits universels.

*“Every agent is logically committed, on pain of inconsistency, to accept the following precept: Act in accord with the generic rights of your recipients as well as of yourself. I shall call this the Principle of Generic Consistency (PGC), since it combines the formal consideration of consistency with the material consideration of the generic features and rights of agency.”*⁹

À ces droits génériques correspondent des obligations corrélatives. Ainsi les droits de subsistance, qui relèvent des droits au bien-être selon les termes de Gewirth, sont des droits stricts. La réciprocité entre les droits de subsistance et les devoirs corrélatifs découle de l'épreuve formelle et logique du PGC qui constitue, selon Gewirth, le «principe suprême de moralité». Suivant le principe de consistance, les êtres rationnels limités ne peuvent, sans contradiction, refuser de reconnaître les droits de subsistance d'autrui s'ils admettent en même temps qu'ils constituent les conditions génériques de toute possibilité d'action autonome auxquelles ils aspirent eux-mêmes¹⁰.

Les critiques les plus percutantes de O'Neill s'adressent contre les théories des droits de subsistance (*welfare rights*) avec lesquelles, pourtant, elle partage à peu de choses près les mêmes conclusions. Ce qu'elle reproche en général à leur angle d'approche c'est que la validité du discours des droits est conditionnelle à sa capacité de s'incarner dans des relations juridiques qui établissent une correspondance absolument symétrique, une

⁹ A. Gewirth, «Starvation and Human Rights», in *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, University of Chicago Press, Chicago, 1983, p.200.

¹⁰ “The main point, put succinctly, is that what for any agent are necessarily goods of action, namely, freedom and well-being, are equally goods to his recipients, and he logically must admit that they have as much right to these goods as he does, since the ground or reason for which he rationally claims them for himself also pertains to his recipients.” A. Gewirth, *Human Rights*, op. cit., p.201.

réciprocité stricte entre un droit et son devoir corrélatif. De cette corrélation fondamentale entre le droit et l'obligation dépendent les formes légales qui déterminent les structures institutionnelles et les instances à même d'incarner les principes de la justice, de définir leur contenu et d'exercer un pouvoir de contrainte et de sanction envers les agents concernés.

Toutefois, O'Neill repère une autre faiblesse dans le mode de délibération fondé sur la préséance des droits. En effet, la corrélation fondamentale entre le droit et l'obligation suppose une double perspective de l'action, soit le point de vue de l'acteur à qui incombe l'obligation et le point de vue du bénéficiaire de cette action. Le discours des droits, par l'effet de sa propre logique interne, place l'emphase sur la perspective passive du bénéficiaire à partir de laquelle procède la revendication des droits. Le point de départ du discours des droits consiste donc à justifier la légitimité des requêtes. La réciprocité symétrique entre le droit et son devoir corrélatif décide, en quelque sorte, du statut et de la validité des revendications. Le critérium du discours des droits cause toutefois préjudice à certains types de requêtes qui ne se conforment pas strictement à ce rapport de corrélation.

Des conséquences coûteuses découlent de cette stratégie, selon O'Neill. De façon générale, ceux qui critiquent le discours des droits signalent le caractère purement rhétorique de certaines revendications dont les obligations correspondantes ne peuvent être assignées (c'est ce que J. Feinberg désigne par l'expression «*manifesto rights*»). L'indétermination de ces requêtes ne discrédite pas nécessairement la *justice de la cause* (surtout si elles reposent sur la reconnaissance de besoins réels) et comme le souligne J. Feinberg, ces revendications moralement légitimes contiennent en germe la possibilité conceptuelle de futurs droits¹¹. Mais dans la mesure où elles n'impliquent aucun devoir corrélatif déterminé (soit par leur contenu, soit par la désignation des agents concernés), de telles requêtes risquent de réduire le discours des droits de l'homme à une vaine rhétorique de manifeste hors de portée de toute action politique.

Dans la mesure où le discours des droits s'adresse davantage à ceux qui revendiquent des droits qu'à ceux auxquels incombe la responsabilité d'agir en vue de les

¹¹ "I am even willing to speak of a special "manifesto sense" of "right", in which a right need not be correlated with another's duty. [...] A person in need, then, is always "in a position" to make a claim, even where there is no one in the corresponding position to do anything about it. Such claims, based on need alone, are "permanent possibilities of rights", the natural seed from which rights grow." J. Feinberg, «The

promulguer, un tel mode de délibération a pour effet paradoxal de limiter son incidence concrète sur les actions politiques qu'il ne parvient pas à mobiliser. De plus, la multiplication des chartes, des déclarations et des manifestes tendent à banaliser la portée normative du discours des droits de l'homme qui ne sont pas respectés. C'est un lieu commun de constater que l'inflation des revendications entraîne une surenchère d'obligations («*overload of obligations*») et qu'étant donné leur nature indéterminée dans certains cas, il est de moins en moins possible de toutes les honorer.

*"Because it speaks first to those who claim their rights, and not to those who have the power to meet or spurn their obligations, rights discourse often carries only a vague message to those whose action is needed to secure respect for rights. Widespread acceptance of the abstract rhetoric of rights coexists with widespread failure to respect rights."*¹²

L'articulation théorique de ces droits ne parvient pas à assigner proprement leur attribution, ni à déterminer à qui incombent les devoirs corrélatifs. Autrement dit, elle ne parvient pas à énoncer clairement «*qui doit quoi à qui*». De nombreux droits de créance sont constitués ainsi, c'est-à-dire que leur justification échoue à établir un rapport strict de corrélation selon la double perspective des débiteurs et des bénéficiaires des prestations. Par conséquent, le libéralisme fondé sur la préséance des droits et sur une conception institutionnelle de la justice qui ne reconnaît que les droits parfaits (stricts) doit éprouver des difficultés conceptuelles importantes à reconnaître le statut juridique des obligations *imparfaites*.

Les obligations larges sont aussi considérées imparfaites dans un deuxième sens, soit lorsque l'attribution de ces prestations ne parvient pas à désigner les bénéficiaires, c'est-à-dire les individus titulaires d'un droit contraignant (qui seuls peuvent s'en dessaisir ou y renoncer)¹³. L'attribution des droits et l'assignation des devoirs stricts doivent établir des relations *universelles* ou *spécifiques* de correspondance. À défaut d'une telle structure de réciprocité, qu'elle soit universellement valable ou seulement en vertu de responsabilités

Nature and Value of Rights», in *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1980, p.153.

¹² O. O'Neill, *Faces of Hunger*, op. cit., p.117.

¹³ "On this account obligations are imperfect if no right-holders have been defined and nobody can claim or waive a right. [...] From the perspective of recipience there is no ethical claim. From the perspective of

spécifiques, les obligations qui ne tombent sous aucun de ces modes d'allocation constituent des prestations dont la performance ne peut être réclamée par aucun sujet avec force de contrainte. Inversement, du point de vue de la revendication des droits, une requête qui ne parvient pas à assigner les devoirs corrélatifs à des agents désignés en vertu d'une relation universelle ou spécifique de responsabilité s'assimile à une vaine auto-proclamation d'un droit. Aucun titre juridique ne coiffe de telles revendications, aucune force exécutoire n'en découle¹⁴.

Dans le cadre d'une réflexion sur le libéralisme déontologique, ces caractéristiques conceptuelles de l'obligation imparfaite suffisent pour dégager la force des conclusions de la critique de O'Neill. Un tel point de départ, exclusivement centré sur la préséance des droits, ne peut rendre compte des obligations qui ne se conforment pas à un rapport strict de corrélation puisqu'en dernière instance, elles ne fondent aucun droit institutionnel et n'auront aucune portée politique. Une force exécutoire, un pouvoir contraignant manquent à ces obligations auxquelles ne correspondent aucune instance institutionnelle de revendication, de grief et de sanction juridique représentant la partie requérante. Les obligations imparfaites, en périphérie du domaine juridique, excèdent la sphère de la justice et relèvent par conséquent des actions surrogatoires.

Les développements théoriques des conceptions de la justice et du droit conduisent le libéralisme face à un dilemme stérile selon O'Neill. La charité représente l'alternative de la justice, mais elle occupe un rang subordonné suite à la marginalisation des obligations imparfaites, subalternes en regard des droits. Pour les penseurs du libéralisme contemporain, la charité ne concerne que la vertu morale des hommes, la qualité particulière des caractères, les inclinations et les préférences personnelles. Les devoirs de charité nous obligent *coram foro interno*, mais non pas *coram foro externo* (suivant les expressions de Kant¹⁵). Solliciter la bienveillance d'autrui constitue une demande qui excède le droit de réclamer son dû. Concernant certaines espèces de préoccupations, dont

agency, however, the claim is clear enough, although its allocation is undetermined." O. O'Neill, *Constructions of Reason*, op. cit., p.225.

¹⁴ "Obligatory action which neither can be performed for all, nor is based on any special relationship, remains unallocated, so cannot be claimed: for it is not specified against whom any particular claim should be lodged. Reasoning which begins from rights can take no account of obligations which are neither universal nor special, where no connection is made between (universal or specified) bearers of obligations and holders of rights." O. O'Neill, « Transnational Justice », op. cit., p.286.

¹⁵ Kant, *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p.355.

relèvent les problèmes éminents de la justice sociale, de la sécurité économique, du niveau minimal de bien-être, les libéraux se retrouvent acculés face aux catégories inconciliables de la justice ou de la charité. En ce qui a trait, en particulier, aux droits de subsistance le dilemme libéral consiste à admettre cette revendication comme un principe de justice ou à reléguer l'obligation générale *d'aider autrui* parmi les devoirs de charité. Mais l'option libérale qui tend à reconnaître certains droits de subsistance y parvient à la condition de faire valoir que certaines maximes de charité constituent, en fait, des principes de justice¹⁶. Aux yeux de O'Neill, le déploiement conceptuel qui fonde cette stratégie argumentative des "*welfare liberals*" peut conduire à certains résultats politiques fructueux, mais demeure fondamentalement insuffisant du point de vue de la délibération éthique. En dernière analyse, une telle alternative reste confinée à la perspective sclérosée du discours des droits et ne saura rendre compte des obligations imparfaites qu'au prix d'entorses théoriques à ses propres présupposés.

Afin d'échapper au cercle vicieux de la logique des droits institutionnels, O'Neill propose un changement fondamental de perspective. La préséance du devoir - plutôt que celle du droit - doit fonder le point de départ d'une théorie constructiviste et contextuelle de l'obligation. Une telle approche doit réhabiliter l'importance éthique des devoirs larges et assurer une plus grande cohésion au niveau de la délibération pratique (débarrassée des entraves conceptuelles de la dichotomie radicale entre obligations strictes et imparfaites). Car de ce point de vue les obligations, aussi imparfaites soient-elles, demeurent invariablement des obligations. L'omission à leur égard ne constitue pas moins un mal, même si par ailleurs aucun droit n'a été lésé.

*"Deliberation in which obligations rather than rights are taken as fundamental would not need to draw so sharp a distinction between obligations with and without assignable bearers and claimants. [...] Here imperfect obligations remain obligations."*¹⁷

O'Neill élabore une méthode *constructiviste* de délibération qui opère sur le mode kantien de l'universabilité des principes d'action; l'épreuve formelle de l'universalisation,

¹⁶ "It is not surprising that liberals who think they face this dilemma often try to show that much used to be thought charity is really a matter of justice." O. O'Neill, *Constructions of Reason*, op. cit., p.225. Malheureusement pour nous, elle décrit parfaitement notre point de vue.

¹⁷ O. O'Neill, *Faces of Hunger*, op. cit., p. 103 et cf. p.145.

qui rejette la maxime d'une action ne pouvant être partagée par tous, détermine ainsi le principe de l'obligation subséquente de ne pas agir sous son impulsion. Le noeud de l'éthique kantienne repose sur la fonction opératoire de l'impératif catégorique qui détermine les principes *fondamentaux* de la justice. Les principes fondamentaux des obligations sont certes *universels*, mais peuvent néanmoins *varier* dans leurs formes selon les circonstances dans lesquelles ils se présentent et qui déterminent le contexte spécifique de leur *application*. Les maximes d'action *auxiliaires* qui découlent de l'application des principes fondamentaux aux circonstances particulières ne constituent pas, en propre, des impératifs catégoriques et ne sont pas assujetties, par conséquent, à la règle de l'universalisation stricte¹⁸. De sorte que la liste des maximes auxiliaires, qui dépendent de l'application concrète des principes aux contextes spécifiques d'action, ne peut jamais être établie d'emblée ni de façon exhaustive. Selon cette approche contextuelle de la délibération pratique, dont les notions kantienne de jugement déterminant et réfléchissant explicitent le *modus operandi*, les requêtes spécifiques de la justice varient selon les circonstances et les conditions empiriques de leur réalisation¹⁹.

Si la délibération pratique kantienne ne devait prendre en compte que des agents rationnels idéalisés et autarciques, il n'y aurait pas lieu de formuler des obligations imparfaites. Pour ce qui est des principes purement formels de la justice, tout être raisonnable serait en mesure de les déduire. Mais un tel ordre de justice, à la portée même d'un «peuple de démons» parfaitement rationnels et autosuffisants, serait foncièrement incomplet et inadéquat pour la société des hommes. Les devoirs parfaits de la justice ne peuvent constituer l'ensemble des obligations qui s'adressent à des êtres limités, faillibles et mutuellement interdépendants en regard de la satisfaction des besoins essentiels. La

¹⁸ "The Kantian starting point insists only that fundamental principles of action be internally consistent, and does not forbid action conforming to ancillary principles that cannot consistently be adopted by all agents and agencies. [...] Universalizability is a requirement on maxims, and not on specific implementations of maxims." O. O'Neill, *Faces of Hunger*, op. cit., p.135.

¹⁹ "The construction determines only a set of principles: Their application is a matter for deliberation and judgment. There are no algorithms for applying principles to cases. It follows that the exact demands of justice must vary with circumstances." O. O'Neill, *Constructions of Reason*, op. cit., p.229. "There is no reason to think that justice under human conditions has the same content as justice among devils, and no reason to think that the specific rules of justice are timelessly the same under all human circumstances. Justice in conditions of scarcity may be quite unlike justice in conditions of abundance." O. O'Neill, *Faces of Hunger*, op. cit., p.138.

finitude humaine implique des capacités rationnelles et une autonomie d'action limitées, un mode fondamental de vulnérabilité déterminé par les conditions sensibles de l'existence²⁰.

L'interprétation que nous offre O'Neill d'une éthique kantienne de l'obligation tient compte de l'interdépendance des devoirs stricts et des obligations imparfaites, de sorte que la complémentarité des devoirs de droit et des devoirs de bienfaisance est ainsi attestée dans une conception globale de la justice. Les devoirs parfaits de la justice concernent les principes de *non-coercition* et de *non-tromperie*. À ces principes de justice correspondent des droits négatifs de ne pas être victime de coercition et de tromperie en vue de jouir de la plus grande liberté et autonomie d'action. Mais la finitude humaine est telle que certains individus, privés de la satisfaction de leurs besoins essentiels (par quoi l'on entend les ressources sociales et matérielles de base qui permettent une capacité d'action autonome et soutenue), sont plus vulnérables à la coercition et à la duperie d'autrui. Étant donné les conditions particulières et contingentes de l'existence humaine, la protection de ces droits négatifs implique nécessairement certaines mesures spécifiques et des actions positives. Les obligations imparfaites de respect, de bienfaisance (d'entraide) et de développement des capacités constituent, en quelque sorte, les principes auxiliaires de la justice. Dans le contexte particulier de l'existence des hommes, c'est-à-dire des êtres limités aussi bien dans leurs capacités rationnelles que physiques, aucune justice fondamentale ne serait même possible en l'absence des principes de bienfaisance. L'indigence, la privation des ressources de subsistance coupent court à toute liberté et sécurité effectives. Le devoir de subvenir aux besoins matériels de base est une obligation inhérente à toute théorie de la justice qui prend en considération ses propres imperfections structurelles et institutionnelles. De sorte que suivant l'argumentation de O'Neill, il faut juxtaposer à la justice *institutionnelle* ce qu'elle appelle une justice *matérielle*. Un ordre global juste doit comprendre des structures économiques de production et de distribution des ressources afin de satisfaire les besoins de

²⁰ "Human vulnerability also entails that justice cannot be the only human obligation. There are also principles of imperfect duty to others for finitely rational beings who are limited in various other ways. For disembodied, mutually invulnerable rational beings who did not depend on one another either physically or psychologically, there might be no principles of imperfect duty. Provided that they acted justly, they could not infringe on one another's autonomy." O. O'Neill, *Faces of Hunger*, op. cit., p.141.

subsistance. Une éthique de l'obligation conduit par conséquent, selon l'approche de O'Neill, à une conception articulée de la justice distributive²¹.

En dernière analyse, O'Neill croit que certaines obligations imparfaites doivent se soumettre à un processus d'institutionnalisation - en effet, si elles doivent posséder quelque force exécutoire que seules les institutions peuvent leur conférer. En fait, l'allocation spécifique des prestations à des bénéficiaires désignés est indispensable en vue de produire des résultats concrets. Car, pour reprendre les termes de O'Neill, quelle sera la portée réelle des obligations imparfaites auxquelles personne n'a droit? À quoi peuvent servir des obligations d'entraide et de bienfaisance si les individus dans le besoin ne peuvent les revendiquer, les exiger avec quelque force de contrainte? À cela O'Neill répond que l'assignation institutionnelle des obligations imparfaites à des agents et à des bénéficiaires désignés est possible et nécessaire en vertu des relations spécifiques qui s'établissent dans les contextes d'action. L'attribution des droits est essentielle pour toute théorie de la justice. Seulement, du point de vue de la délibération éthique, toute l'entreprise de O'Neill consiste à démontrer que la perspective du devoir est plus fructueuse (car elle peut ainsi rendre compte des devoirs imparfaits) et que l'établissement des principes de l'obligation précède la construction des droits²².

La refonte intégrale des principes de bienfaisance et la réhabilitation des maximes de charité au sein du libéralisme contemporain apparaissent nécessaires aux yeux de O'Neill, «en particulier si la stratégie argumentative des *"welfare liberals"* ne parvient pas à démontrer que le devoir de subvenir aux besoins d'autrui constitue, en fait, une obligations parfaite de la justice»²³. Mais suivant les objections que O'Neill anticipe elle-même, en quoi le devoir de subvenir aux besoins d'autrui ne constitue-t-il pas une obligation stricte entraînant un droit corrélatif? Pourquoi O'Neill ne reconnaît-elle pas, au sens strict, des «droits» de subsistance en regard d'êtres limités dont la privation des ressources essentielles menace les conditions mêmes de toute action autonome? Si l'éthique de l'obligation mène à

²¹ Cf. O. O'Neill, *Faces of Hunger*, op. cit., pp.149-150.

²² "It follows that the allocation of recipients to agents - a process of institutionalization - is indispensable; but it is a separate and further move, which can be made only when principles of obligation have been established. Obligations here are clearly prior to rights, since the identification of rights to be helped awaits the allocation of recipients to agents, which itself presupposes the identification of principles of obligation." O. O'Neill, *Constructions of Reason*, op. cit., p.231.

²³ O. O'Neill, *Constructions of Reason*, op. cit., 231. [Traduction libre].

une conception de la justice *matérielle*, pourquoi ne pas admettre le devoir de limiter les conditions d'indigence extrême comme une obligation parfaite?

*“Why could we not come to the conclusion that rejecting coercion and deceit is a matter of perfect obligation among all possible sorts of rational beings, and that help to those in need is a matter of perfect obligation among rational and needy beings?”*²⁴

Pour O'Neill les obligations d'entraide et de charité ont une incidence politique réelle mais demeurent invariablement des obligations imparfaites. C. Jones relève aussi ce fait qui le rend également perplexe : « *O'Neill maintains that positive obligations to assist others fall into the realm of beneficence rather than justice.* »²⁵ Ici, O'Neill reconduit fidèlement la distinction kantienne entre devoir parfait et imparfait afin de rendre compte des catégories de la justice et de la bienfaisance. Dans la *Métaphysique des moeurs*, Kant répartit en deux doctrines les devoirs de droit et les devoirs de vertu. Les devoirs de droit découlent des principes universels de la justice qui ne concernent que les conditions formelles de la liberté extérieure rendant possible la coexistence des libres arbitres. Les devoirs de droit déterminent la forme légale des *maximes d'action* (principe d'action ou d'omission) et sont en cela considérés comme des devoirs stricts, parfaits qui supposent la contrainte d'autrui, c'est-à-dire une législation extérieure. *“À tout devoir correspond un droit, considéré comme une faculté; mais on ne peut pas dire qu'à tous les devoirs correspondent des droits au nom desquels autrui peut exercer une contrainte sur quelqu'un; ceci ne vaut que pour les devoirs de droit.”*²⁶

En ce qui regarde les devoirs de vertu, ceux-ci relèvent de l'éthique, c'est-à-dire des lois de la liberté intérieure et ne peuvent admettre - apparemment selon Kant, mais là réside une certaine ambiguïté - aucune autre forme de contrainte que la libre contrainte personnelle. Les devoirs de vertu concernent la *fin* que l'on se propose comme règle universelle de conduite et constituent des obligations larges dans la mesure où les actions

²⁴ O. O'Neill, *Constructions of Reason*, op. cit., p.230.

²⁵ C. Jones, *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p.97. Dans son chapitre consacré aux travaux de O'Neill, les commentaires critiques de Jones abondent dans le même sens que les nôtres.

²⁶ Kant, *Métaphysique des moeurs. Doctrine de la vertu*, Ak. VI, 383.

elles-mêmes (les modes de leur exécution) demeurent indéterminées. L'analyse de O'Neill²⁷ fait intervenir un deuxième palier théorique afin de dissiper certaines zones grises de la distinction kantienne. Les devoirs stricts et larges peuvent être répartis selon la nature de leur *obligation* (concernant des *actions* ou des *fins*); ils doivent également être distingués selon la nature de leurs *exigences* ou *conditions* (concernant les actions-omissions *spécifiques*, ou non, que les obligations requièrent comme moyens). En regard de cette double distinction, tous les devoirs de droit représentent des obligations parfaites, impliquent des conditions strictes (des actions et omissions spécifiques) et une législation externe qui s'incarne dans les formes juridiques et institutionnelles de la justice. Le statut des devoirs de vertu doit cependant se soumettre à une double analyse. Dans la mesure où ils sont déterminés par des *fins*, les devoirs éthiques constituent tous des obligations larges. Néanmoins, certaines règles de conduite impliquent des conditions particulières en regard de leur fin, c'est-à-dire des *omissions* spécifiques qui seules, aux yeux de Kant, comptent pour des obligations étroites; ces devoirs éthiques peuvent donc être considérés stricts en ce sens. De telles exigences strictes des obligations imparfaites peuvent être soumises à une contrainte extérieure et légale²⁸. Pour O'Neill, la présomption commune que les obligations imparfaites échappent à toute forme de législation externe - et par conséquent, ne peuvent être intégrées dans aucune théorie de la justice - n'est pas vraiment significative, du moins, selon une approche kantienne. L'approche contextuelle qu'elle adopte remet en cause l'idée que seuls les principes négatifs d'omission ("ne pas agir sous les principes nonuniversalisables") peuvent être soumis à une contrainte légale. Les devoirs de bienfaisance peuvent requérir, suivant les circonstances, des actions positives (c'est-à-dire des conditions strictes) en regard d'une certaine fin. Mais ils demeurent des obligations larges dans la mesure où les principes de bienfaisance concernent des fins, des règles générales de conduite. De ce point de vue, le fait que certains aspects des devoirs de bienfaisance se prêtent à une contrainte institutionnelle (dans certains contextes spécifiques

²⁷ O. O'Neill, *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, «Ethical categories», Columbia University Press, New York, 1975, pp.43-58.

²⁸ "These duties, in fact, require omissions which could be externally legislated [...] could be exacted from us by others. [...] Those ethical duties of omission which can be externally legislated can, like duties of justice, also be internally legislated. But they are not the same as duties of justice since they are always of wide obligation. Odd as it may sound, they are legal duties of virtue." O. O'Neill, *Acting on Principle*, op. cit., p.52, note 26.

d'action) ne mène pas à la conclusion que les principes de charité constituent a priori des droits (au même titre que les principes de justice).

À nos yeux, l'argumentation de O'Neill reconduit le postulat classique du libéralisme, en partie tributaire de la philosophie kantienne, que seuls les devoirs exprimés négativement (les principes d'abstention, d'omission) peuvent correspondre à des droits stricts (de non-ingérence dans la sphère individuelle des libertés). Toute délibération pratique d'obédience kantienne qui fonctionne sur le mode opératoire de l'impératif catégorique consiste à proscrire les maximes nonuniversalisables. "*Here obligations are a matter of refraining from action whose fundamental principles others cannot share*"²⁹. Pour Kant, les devoirs parfaits expriment des obligations de s'abstenir: ne pas contraindre injustement, ne pas tromper autrui, de sorte que les principes formels et fondamentaux de la justice reposent sur des requêtes essentiellement négatives³⁰. Suivant ce point de départ de la délibération, les obligations "*exprimées négativement [...] (par la défense du contraire)*"³¹ ont-elles préséance dans la mesure où elles s'avèrent plus susceptibles d'être universellement observées? Par exemple, parmi les devoirs imparfaits, seul le devoir de respect, qui consiste essentiellement en un devoir négatif d'omission (ne pas manquer de respect), peut être universellement observé³². Tout individu peut remplir l'obligation universelle envers tous les autres hommes de ne pas contraindre injustement autrui, de ne pas manquer de respect. Au contraire, la bienfaisance et le développement des talents, qui impliquent nécessairement dans leur exécution des actions positive, constituent des obligations *sélectives* selon O'Neill - en quoi réside une autre caractéristique des obligations imparfaites. L'obligation de bienfaisance, par exemple, ne peut combler *tous* les besoins de *tous* ceux qui sollicitent notre aide. Étant donné les besoins illimités et les circonstances variées qui déterminent l'indigence des hommes, aucun agent (individu ou institution) ne peut satisfaire tous les besoins. "*Nobody can feed all the hungry, so the obligation to feed*

²⁹ O. O'Neill, *Faces of Hunger*, op. cit., p.134.

³⁰ "*The central demand of Kantian justice is negative: that action, policies and institutions not be based on or conform to fundamental principles of coercion or deception.*" O. O'Neill, *Faces of Hunger*, op. cit., p.146.

³¹ Kant, *Métaphysique des moeurs. Doctrine de la vertu*, Ak.VI, 464-465.

³² "*Respect, since it is mainly a matter of omission, can be universally accorded; beneficence and development of talents and other capacities cannot.*" O. O'Neill, *Faces of Hunger*, op. cit., p.160.

the hungry cannot be a universal obligation."³³ L'obligation de bienfaisance et d'entraide à autrui ne peut qu'offrir une aide sélective, et par suite ne peut être universellement acquittée.

*"The asymmetry between obligations not to coerce or deceive (and their like) and obligations to help those in agency-threatening need is in fact an obvious one (and incidentally one much stressed by libertarians). It is just this. We can refuse to coerce or deceive any others; but we could not meet a universal demand for help for those in agency-threatening need. Helping others needs time, presence, effort and resources. Nobody can offer more than selective help. Hence obligations to help those in agency-threatening need cannot be owed to all in need."*³⁴

Ceux qui critiquent les droits socioéconomiques soulignent aussi l'aspect incongru des revendications qui reposent sur des obligations sélectives. À ce sujet, O'Neill critique l'incapacité du discours des droits de reconnaître l'importance éthique de la bienfaisance sélective qui complète les principes de justice. Mais ne reconduit-elle pas elle-même un préjugé conceptuel fondé sur l'exigence de correspondance, puisqu'à ses yeux le devoir de subvenir aux besoins d'autrui ne constitue pas une obligation universelle? La structure de corrélation qui détermine un droit strict et son devoir corrélatif repose sur l'idée d'une réciprocité *universelle*. Mais que doit-on entendre par là? Que l'observation d'une obligation stricte repose sur sa *performance* universelle? S'il en est ainsi, il est évident que les devoirs d'omission (ou de non-ingérence) sont universellement exécutés par l'abstention même d'une action. Or les droits de subsistance impliquent nécessairement plus qu'une abstention et aucun individu, en réalité, ne peut accomplir son devoir de subvenir aux besoins d'autrui à l'égard de tous les hommes. Comme le relève Jones :

*« O'Neill says that there is no human right to food because we cannot show 'that there is a counterpart obligation to provide food to which everybody has a right'. She asks, 'Who has the obligation to supply food to all those who need it?' and I answer 'All of us'. The obvious fact that no one person can ensure that everyone can meet their subsistence needs does not imply that those needs lack strong claims to be met. »*³⁵

³³ O. O'Neill, *Faces of Hunger*, op. cit., p.102.

³⁴ O. O'Neill, *Constructions of Reason*, op. cit., p.230.

Il nous semble que O'Neill a tort de conclure que la détermination *imparfaite* d'une obligation, au niveau conceptuel, découle de son indétermination empirique. Le fait que les obligations de bienfaisance doivent être sélectives dans leur exécution n'entraîne pas forcément qu'elles ne constituent pas des obligations universelles d'un point de vue formel. Il y aura lieu de commenter comment H. Shue parvient, de façon satisfaisante, à rendre compte de cette difficulté. Mais l'enjeu de notre observation consiste ici à questionner, chez O'Neill, la pertinence de cette caractéristique conceptuelle à l'endroit des obligations d'entraide, qui ne représente pas à nos yeux un argument suffisant pour les considérer comme des obligations imparfaites.

Une autre distinction conceptuelle déterminée par le *principe de consistance* nous permet de discriminer les obligations parfaites et imparfaites selon O'Neill. Les devoirs parfaits de la justice concernent les maximes d'action que tout être raisonnable doit adopter selon ce critérium, c'est-à-dire les principes de non-coercition et de non-tromperie. Les devoirs imparfaits concernent les fins universelles que tous les hommes doivent adopter en regard du respect d'autrui, du développement des dispositions et du bonheur d'autrui (la bienfaisance). Mais ces obligations universelles sont toutefois *imparfaites* en regard du principe de consistance: elles peuvent, contrairement aux devoirs parfaits, être rejetées par tout être raisonnable *sans inconsistance* - quoique des êtres rationnels vulnérables et interdépendants ne sauraient *sans défaut de rationalité* souhaiter qu'il en soit ainsi.

*"However, in this case the principles are not defined by the demand that we avoid fundamental principles that cannot be universally shared. That is the Kantian account only of principles of perfect duty. Principles of imperfect duty are principles which could be rejected by all partially rational beings without inconsistency, but which such beings could not, whatever their specific desires, rationally aim for."*³⁶

Ce dernier aspect de l'argumentation de O'Neill nous semble également problématique. Car en dernière instance, si l'analyse des conditions de possibilité de l'autonomie humaine doit (comme l'auteur l'affirme elle-même) prendre en considération des êtres limités et vulnérables, il nous semble cohérent selon le principe de consistance (tel

³⁵ C. Jones, op. cit., 94.

³⁶ O. O'Neill, *Faces of Hunger*, op. cit., p.159.

que développé par A. Gewirth) d'admettre le devoir de subvenir aux besoins matériels de base comme un principe fondamental de la justice humaine. Mais c'est du côté de H. Shue que l'on doit se tourner pour démontrer pourquoi, au fond, une théorie des droits nous semble finalement plus féconde qu'une éthique de la bienfaisance.

L'intérêt original de la position de Shue consiste à questionner radicalement la pertinence de la distinction entre les droits *positifs* et *négatifs* - que le clivage entre les droits de créance, d'une part, et les droits formels, d'autre part, reconduit de façon problématique. À ses yeux, l'opposition entre l'action et l'omission n'a pas vraiment de signification morale³⁷. Cette distinction est d'autant plus stérile que la garantie et la protection des libertés négatives (l'assurance d'une non-ingérence de la part d'autrui) impliquent toujours et nécessairement des actions positives que nous sommes en droit d'exiger au même titre. Par là, Shue adresse une critique fondamentale contre le libéralisme classique et ses dérivés libertaires. Le précepte de ne pas intervenir dans la vie d'autrui propage un poison social dont l'indigence des uns et l'indifférence des autres est le symptôme le plus paradoxal et le plus injuste.

*"The infant and the aged do not need to be assaulted in order to be deprived of health, life, or the capacity to enjoy active rights. The classical liberal's main prescription for the good life - do not interfere with thy neighbor - is the only poison they need. To be helpless they need only to be left alone."*³⁸

Les devoirs parfaits de la justice ne se limitent pas à des devoirs d'abstention. Les requêtes de la justice ne sont pas seulement négatives, elles exigent également certaines prestations (qui ne sont pas seulement des maximes auxiliaires). En vertu de sa conception des droits fondamentaux, il est rationnellement justifié selon Shue d'exiger une protection universelle contre les *menaces standard* des moyens de subsistance, c'est-à-dire la garantie fondamentale que les structures sociales protègent les individus de l'indigence. Les droits de subsistance impliquent des *garanties sociales* effectives, s'ils ne doivent pas être considérés comme de simples droits auto-proclamés («*manifesto rights*»). Ces garanties sociales incombent aux institutions et de façon plus générique à la responsabilité des États.

³⁷ Cf. H. Shue, *Basic Rights*, op. cit., pp.36-37.

³⁸ H. Shue, *Basic Rights*, op. cit., p.19.

À la défense des droits de subsistance, Shue annexe une théorie des devoirs corrélatifs qui, comme le relève O'Neill, consiste essentiellement à assigner les obligations, de manière plus spécifique, aux agents sociaux (individu ou institution) et aux bénéficiaires concernés. À tous les droits fondamentaux correspondent trois niveaux d'obligation reflétant l'interdépendance mutuelle des devoirs positifs et négatifs. Appliqués au cas des droits de subsistance, ces obligations désignent le devoir *d'éviter* de priver autrui de ses moyens de subsistance; le devoir de *protéger* les individus de l'indigence; et le devoir *d'aider* les victimes des imperfections sociales et des désastres naturels. Le devoir d'éviter de nuire à autrui incombe à tous les individus (envers tous les autres) et se limite à un devoir d'abstention ("ne pas priver autrui de ses moyens de subsistance en poursuivant ses propres intérêts"). Cependant, le rôle des institutions occupe une fonction centrale dans l'argumentation de Shue. Ceci n'entraîne aucune marginalisation des devoirs individuels mais suppose une compréhension implicite de la faillibilité des hommes. La protection des droits incombe aux institutions parce que les individus, qui ne sont ni des «saints ni des génies» ni parfaitement vertueux, peuvent faillir à leurs obligations. Une instance coercitive est par conséquent nécessaire pour contraindre les hommes à accomplir leurs devoirs. S'il était possible de compter sur l'accomplissement volontaire des devoirs, il n'y aurait pas besoin de contrainte institutionnelle³⁹.

À ce sujet, O'Neill affirme que l'approche institutionnelle de Shue, tout en étant importante, doit être reléguée au second plan dans la mesure où ce qui importe, au premier plan, est l'identification précise des droits considérés fondamentaux. À quoi répond Jones par deux objections. Premièrement, l'approche de Shue (et de Gewirth à cet égard) déduit les droits fondamentaux de subsistance à partir des conditions minimales de bien-être qui sont aisément identifiables du point de vue de celui qui les revendique, a fortiori, dans des conditions d'indigence. Deuxièmement, si tant il est vrai que la reconnaissance d'un droit dépend de l'assignation d'une obligation correspondante, il devient de toute importance d'adopter l'approche institutionnelle afin que ces droits soient dûment protégés⁴⁰.

³⁹ "If everyone could be counted upon voluntarily to fulfil duties to avoid, duties to protect would be unnecessary. But since it would be naive to expect everyone to fulfil his or her duties to avoid, and since other people's survival is at stake, it is clearly necessary that some individuals or institution have the duty of enforcing the duty to avoid. The duty to protect is, then, in part a secondary duty of enforcing the primary duty of avoiding the destruction of people's means of subsistence." H. Shue, *Basic Rights*, op. cit., p.53.

⁴⁰ C. Jones, op. cit., p.95.

En dernière analyse, une des zones grises de l'éthique de l'obligation telle que proposée par O'Neill concerne l'incidence réelle des obligations imparfaites au niveau de la mobilisation des actions. Par contraste, malgré les impasses théoriques auxquelles mènent parfois le discours libéral des droits, l'établissement de droits contraignants fondent des structures institutionnelles qui déterminent nos actions politiques. En contrepartie, comment peut-on établir un processus d'institutionnalisation en regard des obligations imparfaites et assurer leur portée politique? La question est relevée par O'Neill elle-même. *"The missing element in the argument here is that nothing has been said about the legitimacy or otherwise of institutionalizing imperfect obligations in forms that rely in part on legal enforcement."*⁴¹ Le problème n'est pas insoluble a priori mais soulève des difficultés supplémentaires considérables.

La nécessité de confier la protection des droits fondamentaux aux institutions doit par ailleurs soulager les individus d'une surenchère d'obligations (*«overload of obligations»*). En quoi l'approche institutionnelle de Shue se distingue, par exemple, de la défense utilitariste des obligations individuelles de P. Singer (qui nous exhorte, ni plus ni moins, à l'héroïsme moral⁴²). La protection des droits de subsistance implique notamment 1°) l'institutionnalisation des mécanismes sociaux et juridiques servant à décourager la violation de ces droits et 2°) à assurer des conditions minimales de sécurité économique par le biais de diverses formes de prestations sociales; 3°) le devoir d'aider garantit, en dernier recours, une certaine assistance aux individus lésés par les imperfections structurelles de la société et par les ratés survenus aux niveaux précédents. Cette conception tripartite des devoirs présente un intérêt en soi au plan de la délibération pratique. Les droits de subsistance constituent des droits stricts et universels selon Shue. Cependant, il élabore une théorie des devoirs corrélatifs qui ne tombe pas sous l'emprise d'une acception univoque. La division tripartite des devoirs permet d'aborder la notion d'obligation corrélatrice selon une approche contextuelle qui assigne les devoirs requis aux agents et aux bénéficiaires concernés selon les circonstances et la nature des besoins en jeu. Une telle conception diversifiée et contextuelle de l'obligation peut rendre compte des devoirs universels qui incombent à tous les individus, des obligations institutionnelles de créance, de certains

⁴¹ O. O'Neill, *Constructions of Reason*, op. cit., p.232.

⁴² Voir P. Singer, articles cités.

devoirs particuliers en vertu de relations spécifiques de responsabilité. Dans ce cadre théorique, le devoir de subvenir aux besoins d'autrui se débarrasse de la connotation "péjorative" d'aide sélective. L'acquittement de cette obligation peut, sans contradiction, revêtir plusieurs formes d'exécution, l'allocation des prestations peut être attribuée à certains bénéficiaires plutôt qu'à d'autres, des actions partielles en vue de subvenir aux besoins d'autrui peut incomber à certains agents particuliers en vertu de leurs ressources et de leurs responsabilités (etc.). Bref, le droit aux moyens de subsistance implique un devoir corrélatif parfait et universel qui peut cependant, dans son exécution, se diversifier en plusieurs modes et relations d'obligation selon les différents points de vue qui déterminent le contexte d'action.

Une dernière objection sérieuse peut néanmoins contester la légitimité des droits de subsistance et leur reconnaissance institutionnelle. Elle mérite ici d'être brièvement exposée. En effet, on peut toujours discuter du bien-fondé d'une telle revendication si la privation de certaines ressources vitales résulte de conjonctures économiques, démographiques, géographiques ou climatiques apparemment incontrôlables et arbitraires. Une distinction mise de l'avant par Shue peut nous aider à contourner cette objection. Il s'agit de déterminer si les privations des ressources sont purement *accidentelles* ou au contraire *essentiels*⁴³. Les privations essentielles sont les conséquences des structures économiques fondamentales qui engendrent des inégalités de ressources telles que la privation extrême et récurrente des moyens de subsistance est inhérente au système social lui-même. En contrepartie, les privations accidentelles peuvent être remédiées ou compensées par des modifications superficielles des stratégies économiques qui les produisent. Dans certains cas patents de privations accidentelles, comme par exemple lors des catastrophes naturelles, il peut suffire de faire appel à la bienveillance et aux actions charitables pour subvenir aux besoins d'autrui. Suivant une remarque de Thomas Nagel, il est certainement plus probant que l'aide bienfaisante et les dons de charité affluent en ces circonstances, car celles-ci ne remettent pas en question la légitimité même des structures socio-économiques⁴⁴. Mais en ce qui a trait aux privations essentielles ou *systémiques*, elles

⁴³ Cf. H. Shue, *Basic Rights*, op. cit., p.47.

⁴⁴ "For this reason people are especially happy to donate help to the victims of a flood, tornado, or earthquake, since the needs created by such natural disasters cannot possibly be taken to cast doubt on the

remettent radicalement en cause les conditions politiques et sociales qui les engendrent. Les situations d'indigence extrême, prévisibles et inévitables, lèvent le voile sur les imperfections structurelles fondamentales des systèmes économiques. Elles ne concernent pas simplement les questions périphériques de ce qui est non-souhaitable et non-désirable, mais conduisent au coeur des enjeux essentiels de la justice.

La simple légalité des rapports d'appropriation, d'échange et de distribution ne suffit pas à fonder la légitimité des transactions, ni des droits de propriété sur lesquels le système global s'appuie. Observation qui fait écho à la distinction que Kant établissait également entre la simple *légalité* et la *justice* d'un ordre politique.

« Bien que nous puissions ne pas être injustes du point de vue des lois civiles et de l'organisation sociale, nous pouvons néanmoins participer à l'injustice générale. En dispensant nos bienfaits à un miséreux, nous ne lui faisons pas vraiment cadeau, mais nous lui redonnons plutôt ce dont il a été privé par l'injustice générale des hommes. »⁴⁵

Les conclusions de O'Neill concernant la division des principes de justice et de bienfaisance déroutent d'autant plus qu'elle partage l'opinion de Nagel en affirmant qu'un système économique juste, fondé sur les consentements libres et la non coercition des individus dans leurs rapports réciproques, doit assurer une égalité minimale des conditions d'échange, si l'on veut éviter qu'un individu soit *contraint de consentir* aux termes exclusifs d'un autre⁴⁶. Un contrat établi dans un contexte d'indigence et d'inégalité, où les parties en négociation se retrouvent dans une relation radicalement asymétrique, peut être considéré légal mais non pas moralement légitime. Un système économique qui laisse perdurer un état de privation essentielle témoigne d'une imperfection fondamentale au niveau des principes de justice qui déterminent l'ensemble des institutions. Dans la mesure où l'on *concède* que la *justice* implique une *égalité* minimale (dont le seuil minimal reste cependant à déterminer), les principes de la justice doivent assurer une distribution adéquate des ressources essentielles afin d'instaurer les conditions d'égalité pour garantir des rapports et des échanges fondamentalement équitables entre des agents autonomes. Si la privation

legitimacy of possession of those who have not suffered a comparable calamity.” T. Nagel, «Poverty and food: why charity is not enough», in *Food Policy. The Responsibility of the United States in the Life and Death Choices*, P. G. Brown, H. Shue (eds), The Free Press, New York, 1977, p.56.

⁴⁵ Kant, *Leçons d'éthique*, op. cit., p.332.

systémique des besoins matériels de base est l'indice d'une inégalité radicale et d'un ordre global injuste, la revendication des droits de subsistance peut être justifiée en regard d'une théorie substantielle de la justice distributive.

Pour expliciter notre propos, notre critique de O'Neill ne cherche pas à diminuer de quelque façon l'importance de ses travaux en éthique internationale. Notre objection contre O'Neill consiste simplement à affirmer que l'opposition entre l'éthique des obligations imparfaites et la théorie des droits de subsistance n'est pas aussi significative qu'il n'y paraît à première vue. En dernière analyse, nous n'acceptons pas que les devoirs d'entraide puissent être considérés comme des obligations de bienfaisance et non pas comme des devoirs stricts de justice distributive. À l'instar de Shue, la distinction entre les droits négatif et les droits positifs nous semble dogmatique et nous pensons que l'assignation institutionnelle des obligations, conformément à une théorie fonctionnelle de la division des tâches, détermine, de manière corrélative, l'attribution légitime des droits de subsistance (qui préexistent, d'un point de vue moral, à leur reconnaissance juridique). Si tant il est vrai que la démarche de O'Neill aboutirait vraisemblablement aux mêmes résultats, d'un point de vue empirique, en quoi se démarque-t-elle fondamentalement? Cela dit, il faut concéder sans réserve que le plus grand acquis philosophique de la perspective de O'Neill est de nous permettre de concevoir et d'articuler les obligations imparfaites d'entraide internationale dans le contexte de notre monde non idéal caractérisé par l'absence des structures institutionnelles nécessaires aptes à conférer d'authentiques droits (au sens juridique du terme).

On peut, par ailleurs, greffer les travaux magistraux de T. W. Pogge dans cette perspective. En effet, Pogge ne cherche pas non plus à fonder la validité de ses modèles institutionnels de justice distributive sur la base d'une théorie initiale des droits de subsistance. Dans la mesure où nos institutions collectives déterminent un ordre économique caractérisé par la reproduction systématique d'une inégalité radicale, nous partageons une responsabilité commune envers les effets pervers qu'il produit. Nul besoin d'élaborer une théorie des droits à partir du point de vue de celui qui les revendique pour être en mesure d'identifier, assez précisément, les agents collectifs à qui incombent les obligations de justice distributive. Fort de cette prémisse initiale, Pogge développe une

⁴⁶ Cf. O. O'Neill, *Faces of Hunger*, op. cit., p.148.

approche résolument institutionnelle et pragmatique consistant, par exemple, à imaginer un système de redistribution globale sous le mode d'une taxe mondiale prélevée à même la consommation des ressources naturelles (*Global Resources Dividend*) en vue de répartir ces fonds (potentiellement substantiels) dans le développement international⁴⁷. Une telle avenue est des plus intéressantes. L'hypothèse générale que nous souhaitons d'ailleurs approfondir dans de prochaines recherches consiste à élaborer de tels modèles institutionnels dans le cadre conceptuel de la démocratie cosmopolitique. N'y a-t-il pas lieu de redéfinir le rôle et les mandats des divers organes de l'ONU, dont en particulier la fonction de l'OMS, à partir des articulations théoriques de la souveraineté différenciée, afin de lui conférer une autorité supranationale dans son domaine de juridiction, habilitée à coordonner les actions et les obligations internationales de justice distributive en vertu d'une justification fondamentale des droits universels aux soins de santé?

Conclusion

Par cette longue digression au sujet des travaux de O'Neill, nous voulions simplement indiquer vers quelles voies un paradigme cosmopolitique d'allégeance kantienne peut encore nous mener au sujet de la justice distributive. Mais en ce qui regarde les articulations maîtresses qu'il faut dégager de cette thèse, la motivation initiale de ces recherches consistait à présenter la réception anglo-américaine du projet de paix kantien. Or, nous avons constaté qu'une certaine communauté d'esprit et de direction conduisait les héritiers contemporains de Kant à élaborer le projet de la démocratie cosmopolitique. En dépit d'une certaine ambivalence qui caractérise les écrits de Kant, oscillant entre réalisme politique et idéalisme moral, nous avons tenté de démontrer que la justification kantienne du système des États contient en germe les prémisses d'un nouvel ordre global. En effet, le désaveu kantien de la république mondiale n'abonde pas dans le sens d'un réalisme sceptique mais nous dévoile, au contraire, l'horizon moral d'une communauté cosmopolitique sans État, particulièrement sensible à la diversité humaine. Kant, l'idéaliste,

⁴⁷ Voir en particulier T. W. Pogge, « Relational Conceptions of Justice : Responsibilities for Health Outcomes », *Health, Ethics, and Equity*, S. Anand, F. Peter, A. Sen (dir.), Oxford, Clarendon Press [à paraître en 2001]; « A Global Resources Dividend », *Ethics of Consumption : The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, D. Crocker, T. Linden (dir.), Lanham, Rowman & Littlefield, pp.501-536, 1998.

s'oppose donc à Hobbes, le réaliste, en projetant dans la sphère internationale l'idéal régulateur d'un contrat social qui nous libère du joug conceptuel du Léviathan.

Mais la signification profonde de cette intuition kantienne semble avoir échappé à Rawls qui reconduit une interprétation limitée du *foedus pacificum*. Pour des raisons internes à sa propre conception du libéralisme politique, Rawls croit à tort que la justification kantienne du système des États limite a priori la portée de l'universalisme cosmopolitique. Mue par des considérations communautariennes, la théorie rawlsienne du droit des peuples finit par conférer une préséance morale indue aux droits collectifs sur les droits individuels, légitimant de façon plus ou moins consciente la conception étatiste du présent statu quo. Bien que l'interprétation de Rawls ait raison de limiter, face au fait du pluralisme, les prétentions d'un certain triomphalisme libéral idéologiquement dangereux, il est à se demander si une telle dissolution des principes substantiels de la démocratie libérale, au prix du sacrifice de l'individualisme normatif et de l'égalité politique des citoyens, doit nécessairement s'ensuivre. Nous croyons, au contraire, que Rawls commet l'erreur, guettant certaines théories communautariennes en éthique internationale, de glisser sur une pente savonneuse qui conduit du respect de l'indépendance morale des peuples à la défense de la souveraineté des États-nations. Or, aucune relation logiquement nécessaire n'engage une position communautarienne à avaliser une conception étatiste de l'ordre international ou une justification morale de la partialité nationale qui risque de bloquer, d'entrée de jeu, l'extension de la justice cosmopolitique.

Les défenseurs de la gouvernance cosmopolitique proposent en échange une théorie de la souveraineté différenciée qui reconnaît à la fois le fait du pluralisme et l'importance constitutive du principe kantien d'autonomie (individuelle et collective). Ce pourquoi, par ailleurs, ce mouvement se dissocie à l'instar de Kant de l'idéal superétatiste. L'individualisme normatif qui fonde le principe d'autonomie implique le droit à l'autodétermination des communautés politiques comme le principe corollaire de l'autonomie individuelle. L'expression politique de l'autonomie des individus est mieux servie, pourrait-on dire, lorsque les instances décisionnelles sont plus à leur portée. L'idée que les instances décisionnelles doivent représenter les plus petites unités politique possibles qui sont concernées par un enjeu public (local, municipal, provincial etc...) justifie un processus de décentralisation qui peut accommoder certaines préoccupations communautariennes. Mais la reconnaissance des droits collectifs des communautés ne peut se faire au détriment des droits individuels qui doivent jouir d'une protection universelle.

De sorte que la portée réellement cosmopolitique de la théorie de la souveraineté différenciée réside dans la justification normative d'un processus de centralisation au niveau des instances régionales ou supranationales et des limites que celles-ci doivent imposer, au nom des droits de l'homme, à la souveraineté des États. Ce qui ne revient pas à nier l'importance cruciale du rôle de l'État, mais signifie plutôt qu'il faut intégrer sa fonction dans le cadre d'une division des sphères de droits et d'obligations qui ne sera plus exclusivement déterminée par le seul critère des bornes territoriales.

L'érosion de la souveraineté des États est une caractéristique empirique de la globalisation qui, dans le contexte actuel (c'est-à-dire amoral) de la mondialisation économique, représente certainement un danger pour la démocratie. Le concept de souveraineté et l'exercice de la démocratie étant traditionnellement conçus dans les bornes territoriales de l'État, l'émergence de nouvelles puissances non étatiques qui reconfigurent les lieux de pouvoir ainsi que la globalisation des enjeux et des risques traversant les frontières nationales, bouleversent nos paramètres conceptuels. C'est en ce sens que la globalisation entraîne dans son sillage un changement de paradigme en relations internationales. Mais au lieu de se cantonner dans une position fataliste et passive face à la globalisation, ne vaut-il pas mieux travailler avec ces transformations et tenter d'envisager un nouvel ordre mondial qui irait dans le sens de ces mouvements historiques? Suivant une approche pragmatique, sensible aux critères de plausibilité historique et institutionnelle, le courant de la démocratie cosmopolitique propose un idéal régulateur de gouvernance globale sans gouvernement et de souveraineté partagée. À certains égards, malgré les dérives potentiellement perverses de la mondialisation économique, on peut penser que son impact fondamentalement positif aura été de nous affranchir du système traditionnel des États. De sorte que par une étrange convergence des circonstances historiques et des motivations purement utilitaristes, certaines finalités normatives peuvent être atteintes. Par exemple, l'intensification de la mondialisation économique ne pourrait-elle pas finir par nous persuader, éventuellement, que les bénéfices à retirer de l'interdépendance structurelle des intérêts mutuels compensent les coûts reliés aux obligations de justice distributive? Une telle approche purement conséquentialiste ne constitue pas, toutefois, le propos de notre démarche. Si les hommes pouvaient se laisser convaincre par leur seule raison que l'inégalité extrême viole les droits fondamentaux des individus, nous n'aurions pas besoin de faire appel à la ruse de la nature selon Kant. Mais étant humains trop humains, peut-être

avons-nous raison de donner créance à l'interprétation kantienne de la pensée de Sénèque : *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*⁴⁸.

En définitive, l'obligation d'instituer un cadre structurel cosmopolitique est une nécessité rationnelle en vertu de l'imbrication intrinsèque des conditions internes et externes du processus de démocratisation. L'essor d'une sphère publique transnationale en tant que forum du jugement critique constitue sans doute un des plus puissants véhicules de la démocratie. Dans la mesure où notre époque accuse un déficit de démocratie, puisque certains nouveaux lieux de pouvoir échappent au contrôle de la représentation électorale, la liberté de la critique publique incarne réellement *le palladium des libertés politiques* et, à juste titre, le premier attribut de la citoyenneté cosmopolitique. Si les fossés culturels, linguistiques ou identitaires représentent des obstacles réels au développement d'une culture publique cosmopolitique, ils ne sont pas insurmontables pour autant et ne remettent pas en cause, a priori, la possibilité d'entrevoir, au-delà de nos particularismes, une allégeance commune aux fins de l'humanité. À cet égard, le projet d'une gouvernance cosmopolitique devra miser sur le pouvoir d'émancipation des hommes. Tel est le pari de la démocratie cosmopolitique, à quoi l'on peut mesurer l'héritage de Kant.

⁴⁸ Cité par Kant, *Projet de paix*, Ak.VIII, 365.

Bibliographie

I. Œuvres citées de Kant :

La pagination des œuvres de Kant se conforme à celle de l'Académie de Berlin : Kant's gesammelte Schriften.

- 1775-
1780 *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Le Livre de Poche, 1997.
- 1781 *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige/PUF, 1986.
- 1784 *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. S. Piobetta, dans *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1990.
- 1784 *Qu'est-ce que les lumières?* trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 1991.
- 1785 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Librairie Delagrave, 1988.
- 1786 *Que signifie s'orienter dans la pensée?* trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 1991.
- 1788 *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Paris, Quadrige/PUF, 1985.
- 1790 *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1986.
- 1793 *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983.
- 1793 *Théorie et pratique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1988.
- 1795 *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1988; trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 1991
- 1797 *Métaphysique des mœurs : Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1988; trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994.
- 1797 *Métaphysique des mœurs : Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994.
- 1798 *Conflit des facultés*, trad. S. Piobetta, dans *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1990.
- 1798 *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1991.
- Œuvres philosophiques*, trois volumes, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, (I) 1980, (II) 1985, (III) 1986.

II. Ouvrages :

- Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1982.
- Aron, R., *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.
- Barry, B., *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Beitz, C., *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Bull, H., *The Anarchical Society : a Study of Order in World Politics*, New York, Columbia University Press, 1977.

- Buzan, B., *People, States and Fear : the National Security Problem in International Relations*, Brighton, Wheatsheaf, 1983.
- Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973.
- Clark, G. & Sohn, L.B., *World Peace Through World Law*, Harvard University Press, Cambridge, 1966
- Covell, C., *Kant, Liberalism and the Pursuit of Justice in the International Order*, Münster ; Hamburg, Lit Verlag, 1994
- Falk, R., *On Humane Governance. Toward a New Global Politics*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995.
- Feinberg, J., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1980
- Ferry, L., *Philosophie politique II : Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, P.U.F, 1984.
- Filkschuh, K., *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Foucault, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- Gadamer, H.-G., *Truth and Method*, New York, Crossroad, 1990.
- Gallie, W.B., *Philosophers of War and Peace*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Gewirth, A; *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.
- Giddens, A., *Les conséquences de la modernité*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1994; *The Consequences of Modernity*, Oxford, Polity, 1990.
- Giesen, K-G., *L'éthique des relations internationales. Les théories anglo-américaines*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1992
- Graham, G., *Ethics and International Relations*, Oxford, Blackwell, 1997.
- Habermas, J. & Rawls, J., *Débats sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.
- Habermas, J., *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.
- Habermas, J., *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.
- Held, D., *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press, 1995.
- Hirst P., Thompson G., *Globalization in Question : The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge, Polity Press, 1996.
- Höffe, O., *Principes du droit*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.
- Hutchings, K., *Kant, Critique and Politics*, London & New York, Routledge, 1996.
- Jones, C., *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 1999
- Knoppers, B.M., *Le génome humain : Patrimoine commun de l'Humanité ?*, Québec, Les Éditions Fides, 1999.
- Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

- Kymlicka, W., *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Kymlicka, W., *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press, 2001
- Linden (van der), H., *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1988.
- Linklater, A., *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, London, MacMillan Press Ltd. & London School of Economics, 1982.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.
- O'Neill, O., *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, New York, Columbia University Press, 1975
- O'Neill, O., *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- O'Neill, O., *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989
- O'Neill, O., *Faces of Hunger. An Essay on Poverty, Justice and Development*, Londres, Allen & Unwin, 1986
- O'Neill, O., *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, «Ethical categories», Columbia University Press, New York, 1975
- Orend, B., *War and International Justice : A Kantian Perspective*, Canada, Wilfrid Laurier University Press, 2000.
- Pogge, T. W., *Realizing Rawls*, Ithaca & Londres, Cornell University Press, 1989.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Rawls, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, (1993) 1996 (édition citée).
- Rawls, J., *The Law of Peoples. With the « Idea of Public Reason Revisited »*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1999.
- Rosen, A.D., *Kant's Theory of Justice*, Ithaca & Londres, Cornell University Press, 1993.
- Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes*, T.III, Paris, Gallimard (Bibliothèque La Pléiade), 1964
- Shue, H., *Basic Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Suganami, H., *The Domestic Analogy and World Order Proposals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Tamir, Y., *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Tosel, A., *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, P.U.F., 1988.
- Waltz, K.N., *Man, the State and War : a Theoretical Analysis*, New York, Columbia University Press, 1959.
- Walzer, M., *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Book, 1977.
- Walzer, M., *Spheres of Justice*, New York, Basic, 1983.
- Walzer, M., *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, New York, Simon & Schuster, 1970.

Weil, E., *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1963.

Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

III. Ouvrages collectifs :

Boundaries, P. Brown, H. Shue (dir.), Totowa, Rowman & Littlefield, 1981.

Change and the Study of International Relations: the Evaded Dimension, B. Buzan & R.J. Barry Jones (dir.), London, Pinter, 1981.

Civil Disobedience : Theory and Practice, H. A. Bedau (dir.), New York, Pegasus, 1969.

Collective Security in a Changing World, T.G. Weiss (dir.), Boulder & Londres, Lynne Rienner Publishers, 1993.

Cosmopolitan Citizenship, K. Hutchings, R. Dannreuther (dir.), London, MacMillan Press Ltd.; New York, St-Martin's Press, 1999.

Cosmopolitan Democracy : An Agenda for a New World Order, D. Archibugi, D. Held (dir.), Cambridge, Polity Press, 1995.

Essays on Kant's Political Philosophy, H. Williams (dir.), Chicago, Chicago University Press, 1992.

Ethics of Consumption : The Good Life, Justice, and Global Stewardship, D. Crocker, T. Linden (dir.), Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.

Food Policy. The Responsibility of the United States in the Life and Death Choices, P.G. Brown, H. Shue (dir.), New York, The Free Press, 1977.

Global democracy. Key Debates, B. Holden (dir.), London, Routledge, 1999.

Inequality, Globalization, and World Politics, A. Hurrell, N. Woods (dir.), Oxford, Oxford University Press, 1999.

International Ethics, C. R. Beitz (dir.), Princeton, Princeton University Press, 1985.

Kant and Political Philosophy, R. Beiner, W.J. Booth (dir.), New Haven & London, Yale University Press, 1983.

Nationalité, citoyenneté et solidarité, M. Seymour (dir.), Montréal, Liber, 1999.

On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993, S. Shute, S. Hurley (dir.), Basic Books, 1993.

Our Global Neighbourhood, The Report of the Commission on Global Governance, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal, J. Bohman, M. Lutz-Bachmann (dir.), Cambridge, MIT Press, 1997.

Political Theory Today, D. Held (dir.), Stanford, Stanford University Press, 1991.

Problems of International Justice, S. Luper-Foy (dir.), Londres, Westview Press, 1988.

Proceedings : Sixth International Kant Congress, G. Funke & T.M. Seebohm (dir.), Washington, University Press of America, 1985.

- Re-Imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, D. Archibugi, D. Held, M. Köhler (dir.), Oxford, Polity Press, 1998
- The Idea of Democracy*, D. Copp, J. Hampton, J.E. Roemer (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- The Morality of Nationalism*, R. McKim, J. McMahan (dir.), Oxford, Oxford University Press, 1997.
- The Persian Gulf Crisis. Power in the Post-Cold War World*, R.F. Helms II & R.H. Dorff (dir.), Londres, Praeger, 1993.
- Traditions of International Ethics*, T. Nardin, D.R. Mapel (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- IV. Articles :**
- Anderson-Gold, S., « War and Resistance : Kant's Doctrine of Human Rights », *Journal of Social Philosophy*, XIX, n°1, hiver 1988, pp.37-50.
- Archibugi, D., « Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace », *European Journal of International Relations*, 1, n°4, 1995, pp.429-456.
- Archibugi, D., « Models of International Organization in Perpetual Peace Project », *Review of International Studies*, 18, 1992, pp.295-317.
- Axinn, S., Kant, "Authority, and the French Revolution", *Journal of History of Ideas*, 32, juillet-septembre, 1971, pp.423-432.
- Barry, B., « John Rawls and the Search for Stability », *Ethics*, 105, juillet 1995, pp.874-915.
- Barry Jones, R.J., « Overview. Globalization and change in the international political economy », *International Affairs*, 75, n°2, 1999, pp.357-367.
- Beck, L., « Kant and the Right of Revolution », *Journal of the History of Ideas*, XXXII, juillet-septembre, 1971, pp.411-422.
- Beitz, C., « Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, 110, juillet 2000, pp.669-696.
- Bohman, J., « The Globalization of the Public Sphere : Cosmopolitan Publicity and Cultural Pluralism », *The Modern Schoolman*, LXXV, janvier 1998, pp.101-117.
- Buchanan, A., « Rawls's Law of Peoples : Rules for a Vanished Westphalian World », *Ethics*, juillet 2000, pp.697-721.
- Cavallar, G., « Kant's Society of Nations : Free Federation or World Republic? », *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, pp.461-482.
- Doyle, M.W., « Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs », Part I & II, *Philosophy and Public Affairs*, 12, n°3 : pp.205-235, n°4: pp.323-353.
- Evans M.B., McBride S., Shields J., « National Governance Versus Globalization : Canadian Democracy in Question », *Socialist Studies Bulletin*, n°54.
- Foucault, M., « Sur Kant : Was ist Auklärung? », *Magazine littéraire*, n°207, mai 1984, pp.35-39.
- Giesen, K.-G., « Charité paternaliste et guerre juste : La justice internationale selon John Rawls », *Les Temps modernes*, n°604, mai-juin-juillet 1999, pp.40-62.
- Goodin, R.E., « What Is So Special about Our Fellow Countrymen? », *Ethics*, 98, juillet 1988, pp.663-686.

- Hancock, R., « Kant and Civil Disobedience », *Idealistic Studies*, 5, n°1, janvier 1975, pp.164-176.
- Hardin, G., « Lifeboat Ethics : the Case Against Helping the Poor », *Psychology Today*, 8 (1974), pp.38-43
- Hassner, P., « Les concepts de guerre et de paix chez Kant », *Revue française de science politique*, XI, n°3, 1961, pp.642-670.
- Held, D., « Democracy and Globalization », *Global Governance*, 3, 1997, pp.251-267.
- Held, D., « Democracy : From City-states to a Cosmopolitan Order? », *Political Studies*, 40, 1992, pp.10-39.
- Hurrell, A., « Kant and the Kantian Paradigm in International Relations », *Review of International Studies*, 16, 1990, p.183-205.
- Huttington, S.P., « The Clash of Civilizations? », *Foreign Affairs*, 72, n°3, 1993.
- Joffe, J., « Collective Security and the Future of Europe : Failed Dreams and Dead Ends », *Survival*, 34, n°1, printemps 1992, pp.36-50.
- Kevles, D.J., « La montée en puissance de l'éthique », *La Recherche*, 332, juin 2000, pp.27-38.
- Kuper, A., « Rawlsian Global Justice : Beyond *The Law of Peoples* », *Political Theory*, 28, n°5, octobre 2000, pp.640-674.
- Linklater, A., « The Evolving Spheres of International Justice », *International Affairs*, 75, n°3, 1999, pp.473-482.
- Miller, D., « The Ethical Significance of Nationality », *Ethics*, 98, juillet, 1988, pp.647-662.
- Mulholland, L. A., « Kant on War and International Justice », *Kant-Studien*, 78, 1987, pp.25-41.
- Negretto, G., « Kant and the Illusion of Collective Security », *Journal of International Affairs*, 46, n°2, 1993, pp. 501-523.
- O'Neill, O., « Ethical Reasoning and Ideological Pluralism », *Ethics*, 98, juillet 1988, pp.705-722.
- Paden, R., « Reconstructing Rawls's Law of Peoples », *Ethics and International Affairs*, 11, 1997, pp.215-232.
- Pogge, T.W., « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy & Public Affairs*, 23, n°3, été 1994, pp.195-224.
- Pogge, T.W., « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics*, 103, octobre 1992, pp.48-75.
- Pogge, T.W., « Rawls on International Justice », *The Philosophical Quarterly*, 51, n°203, avril 2001, pp.246-253.
- Pogge, T. W., « The Moral Demands of Global Justice », *Dissent*, automne 2000, pp.37-43.
- Postel-Vinay, O., « Apartheid médical? », *La Recherche*, n°342, mai 2001, p.98.
- Rawls, J., « 50 Years After Hiroshima », *Dissent*, 42, n°3, été 1995, pp.323-327.
- Rawls, J., « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, pp.223-251.
- Schwartz, W., « The Right of Resistance », *Ethics*, 74, 1963-64, pp.126-134.
- Seymour, M., « Rawls et le droit des peuples », *Philosophique*, 26, n°1, printemps 1999, pp.109-137.

- Singer, P. « Famine, affluence and morality », *Philosophy and public affairs*, 1 (1972), pp.229-43.
- Shue, H., « Mediating Duties », *Ethics*, 98, juillet 1988, pp.687-704.
- Suganami, H., «Reflections on the domestic analogy: the case of Bull, Beitz and Linklater », *Review of International Studies*, 12, 1986, pp.145-68.
- Tan, K.-C., « Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, 108, n°2, janvier 1998, pp.276-295.
- Teson, F.R., « The Kantian Theory of International Law », *Columbia Law Review*, vol.92, n°53, 1992, pp.53-102.
- Teson, F.R., « The Rawlsian Theory of International Law », *Ethics and International Affairs*, 9, 1995, pp79-99.
- Waldron, J., « Special Ties and Natural Duties », *Philosophy & Public Affairs*, 22, n°1, hiver 1993.
- Waltz, K.N., « Kant, Liberalism, and War », *The American Political Science Review*, LVI, n°2, juin 1962, pp.331-340.
- Weinstock, D.M., « National Partiality : Confronting the Intuitions », *The Monist*, 82, n°3, 1999, pp.516-541.
- Weinstock, D.M., « Natural Law and Public Reason in Kant's Political Philosophy », *Canadian Journal of Philosophy*, 26, n°3, septembre 1996, pp.389-411.
- Westphal, K.R., « Kant on the State, Law, and Obedience to Authority in the alleged 'Anti-Revolutionary' writings », *Journal of Philosophical Research*, XVII, 1992, pp.383-426.