

Université de Montréal

**La responsabilité de protéger et l'intervention humanitaire :
de la reconceptualisation de la souveraineté des États à l'individualisme
normatif**

par
Louis-Philippe Vézina

Département d'études internationales
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M. Sc.
en études internationales

Avril, 2010

© Louis-Philippe Vézina, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**La responsabilité de protéger et l'intervention humanitaire :
de la reconceptualisation de la souveraineté des États à l'individualisme
normatif**

présenté par :

Louis-Philippe Vézina

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Marie-Joëlle Zahar

présidente-rapporteuse

Ryoa Chung

directrice de recherche

Daniel Weinstock

membre du jury

RÉSUMÉ

La recrudescence des conflits internes dans le contexte post-guerre froide a permis de propulser à l'avant-plan la préoccupation pour les individus. Alors que la paix et la sécurité internationales ont historiquement constitué les piliers du système institutionnel international, une porte s'ouvrirait pour rendre effectif un régime de protection des droits de l'homme par-delà les frontières. Pour les humanistes, l'intervention humanitaire représentait un mal nécessaire pour pallier aux souffrances humaines souvent causées par des divergences ethniques et religieuses. Pourtant, cette pratique est encore souvent perçue comme une forme de néo-colonialisme et entre en contradiction avec les plus hautes normes régissant les relations internationales, soit les principes de souveraineté des États et de non-intervention. La problématique du présent mémoire s'inscrit précisément dans cette polémique entre la préséance des droits de l'État et la prédilection pour les droits humains universels, deux fins antinomiques que la Commission internationale pour l'intervention et la souveraineté des États (CIISE) a tenté de concilier en élaborant son concept de responsabilité de protéger.

Notre mémoire s'inscrit dans le champ de la science politique en études internationales mais s'articule surtout autour des notions et enjeux propres à la philosophie politique, plus précisément à l'éthique des relations internationales. Le travail se veut une réflexion critique et théorique des conclusions du rapport *La responsabilité de protéger*, particulièrement en ce qui concerne le critère de la juste cause et, dans une moindre mesure, celui d'autorité appropriée. Notre lecture des conditions de la CIISE à la justification morale du déclenchement d'une intervention humanitaire – critères issues de la doctrine de la guerre juste relativement au *jus ad bellum* – révèle une position mitoyenne entre une conception progressiste cosmopolitique et une vision conservatrice d'un ordre international composé d'États souverains. D'une part, la commission se dissocie du droit international en faisant valoir un devoir éthique d'outrepasser les frontières dans le but de mettre un terme aux violations massives des droits de l'homme et, d'autre part, elle craint les ingérences à outrance, comme en font foi l'établissement d'un seuil de la juste cause relativement élevé et la désignation d'une autorité multilatérale à titre de légitimateur de l'intervention.

Ce travail dialectique vise premièrement à présenter et situer les recommandations de la CIISE dans la tradition de la guerre juste. Ensuite, il s'agit de relever les prémisses philosophiques tacites dans le rapport de la CIISE qui sous-tendent le choix de préserver une règle de non-intervention ferme de laquelle la dérogation n'est exigée qu'en des circonstances exceptionnelles. Nous identifions trois arguments allant en ce sens : la reconnaissance du relativisme moral et culturel; la nécessité de respecter l'autonomie et l'indépendance des communautés politiques en raison d'une conception communautarienne de la légitimité de l'État, des réquisits de la tolérance et des avantages d'une responsabilité assignée; enfin, l'appréhension d'un bouleversement de l'ordre international sur la base de postulats du réalisme classique. Pour finir, nous nuancions chacune de ces thèses en souscrivant à un mode de raisonnement cosmopolitique et conséquentialiste. Notre adhésion au discours individualiste normatif nous amène à inclure dans la juste cause de la CIISE les violations systématiques des droits individuels fondamentaux et à cautionner l'intervention conduite par une coalition ou un État individuel, pourvu qu'elle produise les effets bénéfiques désirés en termes humanitaires.

Mots clés : intervention humanitaire, responsabilité de protéger, guerre juste, droits de l'homme, souveraineté des États, conséquentialisme, cosmopolitisme, jus ad bellum

ABSTRACT

The increasing number of internal conflicts in the Post-Cold War era propelled to the foreground the concern for individuals. Though international peace and security historically constituted the pillars of the world institutional system, the opportunity arose to establish an effective and cross-boundary human rights protection regime. According to humanists, humanitarian intervention was the necessary evil to bring an end to the human sufferings caused by ethnic and religious differences. Nevertheless, this kind of interference is still nowadays perceived as a neo-colonialist action and goes against the highest international relations norms, namely the state sovereignty and the non-intervention principles. This thesis' issue lies within the controversy between states' rights and universal human rights, which are two conflicting ends the International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS) tried to reconcile along with elaborating its responsibility to protect concept.

The field of this paper is political science in international studies, but the focus is above all on political philosophy notions and stakes, particularly on ethics of international relations. The goal is to build a critical and theoretical thinking about the *Responsibility to Protect* conclusions, particularly regarding the just cause and appropriate authority criteria. In accordance with our interpretation of the ICISS moral justification conditions for humanitarian intervention – criteria derived from the just war theory's concern for *jus ad bellum* – the commission's stance is split into a progressive cosmopolitan view and a more conservative one that promotes a world order constituted by sovereign states. On one hand the commission separates itself from international law, putting forward an ethical duty to stop the massive human rights violations beyond borders. At the same time it is afraid of excessive interferences, as shown by the establishment of a relatively high just cause threshold and the appointment of a multilateral body in charge of legitimizing the intervention.

This dialectical paper's first objective is to describe and place the ICISS recommendations into the just war tradition. Then, the purpose is to sum up the tacit philosophical premises of the ICISS report in relation to its choice to preserve a firm non-intervention norm from which no derogation is permitted, except in case of exceptional circumstances. From that we identify three arguments: the acceptance of moral and cultural relativism; the requirement of respecting political communities' autonomy and independence on account of a communitarian conception of state sovereignty, the prerequisites for tolerance and the assigned responsibility advantages; finally, the fear of an international order disruption on the basis of classical realism postulates. Ultimately, we challenge each one of these ideas adopting a cosmopolitan and consequentialist reasoning. Adhering to the normative individualist discourse, we propose to broaden the ICISS just cause so that it includes systematic fundamental human rights violations and to support coalition or individual state intervention, insofar as it produces the desired humanitarian benefits.

Keywords: humanitarian intervention, responsibility to protect, just war, human rights, state sovereignty, consequentialism, cosmopolitanism, jus ad bellum

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	iv
TABLE DES MATIÈRES	v
DÉDICACE	vii
REMERCIEMENTS	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	8
LA RESPONSABILITÉ DE PROTÉGER ET LA DOCTRINE DE LA GUERRE JUSTE	8
1.1. LE BESOIN D'UNE ETHIQUE DU <i>JUS AD BELLUM</i>	8
1.2. L'INTERVENTION HUMANITAIRE CONDITIONNÉE À SIX CRITÈRES	10
1.3. GUERRE JUSTE : LES FONDEMENTS D'UNE LONGUE TRADITION	17
CHAPITRE II	28
LA SOUVERAINETÉ DES ÉTATS ET LE PRINCIPE DE NON-INTERVENTION	28
2.1. RELATIVISME MORAL ET CULTUREL	29
2.2. AUTONOMIE ET INDÉPENDANCE DES COMMUNAUTÉS POLITIQUES : AU NOM DE LA LÉGITIMITÉ, DE LA TOLÉRANCE ET DE LA RESPONSABILITÉ ASSIGNÉE	36
2.2.1. <i>Communautarisme walsérien et standing moral de l'État : des droits acquis pour la communauté politique</i>	37
2.2.2. <i>La tolérance des sociétés décentes comme réquisit de la coopération</i>	42
2.2.3. <i>Vers un partage des responsabilités</i>	47
2.3. STABILITÉ ET ORDRE INTERNATIONAL : LA PRÉVENTION DES RISQUES PAR LA PRUDENCE	50
CHAPITRE III	57
L'INDIVIDUALISME NORMATIF ET LE CONSÉQUENTIALISME APPLIQUÉ À L'INTERVENTION HUMANITAIRE	57
3.1. LA CONCEPTUALISATION DE STANDARDS UNIVERSELS	59
3.1.1. <i>Les incohérences du relativisme moral et culturel</i>	60
3.1.2. <i>Universalisme et droits de l'homme</i>	64
3.1.3. <i>Implications des droits humains individuels</i>	71
3.2. LA LÉGITIMITÉ DE L'ÉTAT RECONSIDÉRÉE	78

	vi
3.2.1. <i>La légitimité walzérienne : une carte blanche pour les tyrannies</i>	79
3.2.2. <i>Tolérer l'indécence dans une perspective rawlsienne</i>	87
3.2.3. <i>Pour des droits étatiques issus de la justice individualiste interne</i>	97
3.3. LES DROITS DE L'HOMME OU L'ORDRE INSTITUTIONNEL INTERNATIONAL : POUR UNE ÉTHIQUE CONSÉQUENTIALISTE	101
3.3.1. <i>Le comportement moral de l'État : une utopie?</i>	103
3.3.2. <i>Le conséquentialisme et les motivations mixtes : pour une approche centrée sur les droits de l'homme</i>	110
3.3.3. <i>Unilatéralisme et critères de légitimation ex post facto</i>	117
CONCLUSION	124
BIBLIOGRAPHIE	128

À ma mère

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier chaleureusement ma directrice de recherche, Ryoa Chung, pour son appui indéfectible tout au long de ce projet. Ses conseils précieux et ses critiques toujours des plus constructives se sont révélés bénéfiques et m'ont beaucoup apporté sur le plan intellectuel. Je lui suis également reconnaissant pour sa générosité, sa disponibilité et la confiance qu'elle m'a témoignée. J'ai grandement apprécié tous nos échanges ainsi que sa supervision du début à la fin.

Je souhaite aussi remercier ma conjointe, Anne-Marie, pour avoir enduré mes remises en question incessantes et mes angoisses. Sa présence, ses encouragements et son soutien m'ont beaucoup aidé à mener à terme la réalisation de ce mémoire.

INTRODUCTION

La fin de la Guerre froide, que plusieurs entrevoyaient comme le début d'une collaboration étroite et harmonieuse entre les membres du Conseil de sécurité des Nations unies (ONU) et l'opportunité d'enfin assurer la paix et la sécurité internationales, a donné le coup d'envoi à une nouvelle ère caractérisée par l'émergence et la multiplication des conflits internes. Ces derniers, souvent le résultat de différends ethniques et religieux, se sont parfois soldés par des catastrophes humanitaires telles que des massacres à grande échelle, des déplacements forcés et des famines qui ont affecté des centaines de milliers de personnes. À la suite de ces calamités causées dans bien des cas par l'action directe du gouvernement en place – par exemple au Rwanda lors du génocide en 1994 et au Kosovo en 1999, l'ONU se retrouve au cœur d'un dilemme sans précédent : d'une part l'organisation doit continuer à veiller à ce que la souveraineté des États, basée sur l'intégrité territoriale et l'indépendance politique, soit respectée (un principe fondateur codifié à l'article 2 (4) de la Charte) et, d'autre part, elle doit oeuvrer à déployer tous les efforts en vue de garantir la sécurité des individus en vertu de sa « foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine [et] dans l'égalité de droits des hommes et des femmes »¹.

Depuis leur consécration dans les traités de Westphalie (1648) et surtout grâce à leur réaffirmation dans la Charte onusienne (1945), les notions de souveraineté, en tant que doctrine de non-ingérence, et d'égalité souveraine se sont hissées à titre de plus hautes normes juridiques régissant les relations internationales. Il s'agissait, dans le processus d'édification d'un système interétatique pacifique et stable, de mettre un terme définitif au fléau que représentaient les guerres conventionnelles, ou en d'autres termes les guerres entre États. Les expériences passées, notamment celle de la Seconde guerre mondiale, ont à ce point marqué l'imaginaire collectif qu'une muraille, en l'occurrence la souveraineté politique et territoriale, s'imposait dans un contexte où la résurgence des appétits expansionnistes et de domination des grandes puissances était à redouter.

Or, il faut se rendre à l'évidence que le monde post-guerre froide n'est plus caractérisé par ce type de conflit, mais bien par des violences intranationales issues de la montée des nationalismes, de l'affirmation des particularismes, des divisions

¹ Nations Unies, *Charte de l'Organisation des Nations Unies* (1945), Préambule.

ethniques, des extrémismes religieux ou de la simple volonté d'accéder et de se maintenir au pouvoir. Trop souvent, ce sont les populations civiles qui paient le prix de ces exaltations violentes, ici se trouvant malencontreusement au mauvais endroit et là étant directement la cible des persécuteurs. Pourtant, alors même que bien peu de gens demeurent insensibles devant le sort hautement médiatisé des victimes de telles cruautés, force est de constater que le droit international continue de privilégier les droits de l'État – sur la base du respect de l'autonomie et l'indépendance politiques – au détriment des droits des individus. À moins d'être en présence d'une situation équivalente à une menace pour la paix et la sécurité internationales, un jugement laissé à la discrétion du Conseil de sécurité de l'ONU en vertu du chapitre VII de la Charte, peu de dispositions légales autorisent l'ouverture d'une brèche à la sacro-sainte souveraineté de l'État afin de prêter assistance aux personnes en détresse. Comment, à partir de ce panorama institutionnel, être conséquent avec le discours « humaniste » et le régime international des droits de l'homme qui se sont progressivement consolidés parallèlement à la formation de ce qui semble être un consensus autour de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* ? Les droits souverains et les droits humains sont-ils conciliables en théorie et en pratique ? Chose certaine, plus que jamais la tension entre les deux orientations idéologiques prévaut, et ce surtout depuis la multiplication des interventions militaires menées au nom de causes humanitaires qui se sont déroulées dans les années 1990. Dès lors, l'intervention armée à des fins de protection humaine faisait officiellement son entrée dans le vocabulaire du nouvel ordre mondial unipolaire, une pratique qui pour les uns se résume en une ingérence périlleuse, coûteuse, peu utile et enfin masquant des intérêts géostratégiques et paternalistes et, pour les autres, représentant la porte de sortie nécessaire afin de remédier aux violations endémiques des droits fondamentaux des individus. Le présent mémoire s'inscrit précisément dans ce débat au sujet de l'intervention humanitaire, lequel débat repose essentiellement sur la contradiction, s'il en est une, entre la préséance de la souveraineté de l'État et la préoccupation première pour les droits de l'homme universels.

Par intervention humanitaire, nous entendons une action coercitive, par une ou des parties étrangères, dans la sphère de juridiction d'un État souverain, entreprise partiellement ou exclusivement pour protéger le bien-être des membres de cet État.²

² Cette définition de l'intervention humanitaire s'apparente à la grande majorité des définitions proposées dans la littérature. Toutefois, nous avons retenu celle de Simon Caney. Voir: Simon

Si dans la pratique l'intervention humanitaire a généralement été perçue comme un droit que s'octroyaient les États, le discours normatif tend à convertir ce droit en une obligation, comme en témoigne l'adoption par l'Assemblée générale de l'ONU en 2005 d'un « devoir collectif de la communauté internationale de protéger les populations contre le génocide, les crimes de guerre, le nettoyage ethnique et les crimes contre l'humanité »³. Le texte du Sommet mondial faisait suite au rapport de la Commission internationale pour l'intervention et la souveraineté des États (ci-après CIISE), créée à l'initiative du gouvernement canadien à la demande du Secrétaire général de l'ONU de l'époque, Kofi Annan, avec pour mandat d'établir les modalités de l'intervention humanitaire. Son rapport paru en 2001, intitulé *La responsabilité de protéger*, est l'aboutissement de recherches et de consultations publiques tenues sous la bannière « pour qu'il n'y ait plus jamais d'autres Rwanda » et est présenté sous forme de recommandations décrivant une responsabilité tridimensionnelle eu égard aux conflits armés et à l'intervention militaire, soit la prévention, la réaction et la reconstruction.

Ce mémoire consiste en une exploration critique des conclusions tirées par la CIISE en ce qui a trait au volet « réaction » de son rapport, et plus spécifiquement en ce qui concerne l'ancrage du seuil de la juste cause légitimant la guerre (du latin *casus belli*) au-delà duquel l'intervention militaire à des fins de protection humaine est moralement justifiée. Bien que nous reconnaissons d'emblée la position progressiste de la CIISE à ce propos, puisqu'elle porte l'accent sur les souffrances humaines et s'inscrit à contre-courant du droit international axé sur l'État et de la tradition westphalienne, nous tenterons de dégager les prémisses qui sous-tendent le choix d'une juste cause qualifiée de « exceptionnelle et extraordinaire »⁴. Pour la commission, deux catégories de circonstances justifient le déclenchement d'une intervention humanitaire, à savoir « des pertes considérables en vies humaines [et] un “nettoyage ethnique” à grande échelle »⁵. Il s'agit là d'un seuil relativement élevé, en ce sens qu'il exclut les violations systématiques des droits de l'homme telles que la torture ou d'autres formes de répression politique. Selon notre interprétation du rapport, la détermination de ce que constitue cette juste cause provient de la position

Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 230.

³ Nations Unies, Assemblée générale, *Document final du Sommet mondial de 2005*, Document A/60/L.1, Adopté lors de la soixantième session de l'Assemblée générale, Septembre 2005.

⁴ Commission internationale de l'intervention et de la souveraineté des États, *La responsabilité de protéger* (Ottawa : Centre de recherches pour le développement international, 2001), p. 37.

⁵ *Id.*

a priori mitoyenne de la CIISE entre d'une part les courants de pensée relativiste, communautarien et réaliste faisant valoir l'importance de préserver une société internationale composée d'États souverains et, d'autre part, l'approche cosmopolitique qui, quant à elle, priorise l'individualisme normatif par-delà les frontières. En fait, les recommandations ne sont rien de moins que le prolongement de la doctrine de la guerre juste appliquée à l'intervention humanitaire, une théorie morale qui s'est historiquement développée en ayant pour but de proposer des modèles éthiques relativement au droit à la guerre (*jus ad bellum*), au droit dans la guerre (*jus in bello*) et plus récemment au droit post-conflit (*jus post bellum*).

En outre, il s'agira de mettre l'emphase sur les critères du *jus ad bellum*⁶ que promeut la CIISE, notamment celui de la juste cause, à l'intérieur d'une démarche visant dans un premier temps à situer *La responsabilité de protéger* dans la tradition de la guerre juste ; puis à faire ressortir les arguments philosophiques implicites dans le document qui sous-tendent le choix d'un seuil élevé de la juste cause ; et enfin à nuancer au meilleur de notre connaissance ces thèses en s'appuyant sur un raisonnement cosmopolitique conséquentialiste. La méthode à laquelle nous recourons en est donc une dialectique, en ce qu'après avoir positionné les recommandations de la commission au sein d'un courant théorique, en l'occurrence celui de la guerre juste, nous identifierons les thèses qui soutiennent l'attachement de la CIISE pour la souveraineté et la non-intervention – bref ce qui la retient de soumettre un argumentaire cosmopolitique – pour ensuite exposer leurs antithèses issues du discours normatif individualiste. Évidemment, nous aurions pu procéder inversement, c'est-à-dire en identifiant d'abord le raisonnement à l'origine des conclusions novatrices de la CIISE, question de cautionner théoriquement cette distanciation des notions traditionnelles de droit international liées au statut de l'État. Mais puisque intuitivement nous endossons les prescriptions cosmopolitiques, parmi lesquelles l'individualisme moral et l'universalisme des droits humains fondamentaux, nous optons pour l'élaboration d'une réflexion critique dirigée contre les préceptes étatistes présents dans le rapport de la CIISE.

Il nous faut ici indiquer que l'objectif premier de l'exercice consiste à énoncer une objection, ou du moins à faire part de nos réserves à l'égard de ces dits préceptes et que l'argumentaire positif que nous offrons, de manière succincte, n'a pour visée que

⁶ Bien qu'une réflexion critique au sujet du *jus in bello* et du *jus post bellum* apparaisse fort attrayante, puisqu'en lien d'une certaine manière avec le *jus ad bellum*, nous en éviterons l'élaboration dans le présent mémoire.

d'émettre un embryon de réponse à la suite et tout au long des contre-arguments invoqués. Par ailleurs, le fait de souscrire à un mode de raisonnement théorique cosmopolitique nous emmène à articuler toute notre étude selon un point de vue normatif plutôt qu'empirique et descriptif. Notre objet de recherche est de ce fait non seulement centré sur l'éthique des relations internationales mais présenté, dans une large mesure, d'une manière théorique. Certes, des objections de nature politique émergent inmanquablement d'un discours normatif, voire idéaliste, dont les prétentions d'instaurer un système global de protection des droits individuels peuvent sembler faire fi des différences culturelles, des quêtes pour le pouvoir ou des exemples historiques montrant la réticence de plusieurs communautés politiques à converger vers cette fin. Cependant, nous assumons notre choix de nous en tenir à une vision exclusivement normative et d'exclure, pour des raisons de temps et d'espace, la validation empirique de nos dires au moyen d'une analyse de cas. Cela requerra, en guise de méthodologie, de passer en revue un corpus d'ouvrages et de textes s'inscrivant dans divers courants de pensée et visions philosophiques et politiques, parmi lesquels la doctrine de la guerre juste, le relativisme moral et culturel, le communautarisme walzérien, le constructivisme rawlsien, le réalisme politique, l'individualisme libéral, le cosmopolitisme et enfin le conséquentialisme comme modèle éthique.

Malgré la prépondérance que nous accordons au champ de l'éthique des relations internationales dans le cadre de ce projet, il n'en demeure pas moins que notre démarche en est une issue du champ de la science politique en études internationales. Plus précisément, elle se situe à la croisée des chemins entre la philosophie politique, la science politique et même le droit international. Néanmoins, le domaine légal ne nous servira qu'à souligner au passage des références notionnelles de la situation internationale actuelle. Les concepts politiques, pour leur part, seront formulés afin de relever des idées du réalisme politique à la source de quelques recommandations de la CIISE, notamment celle relative à l'autorité multilatérale. Ainsi, il conviendra de focaliser notre attention sur les enjeux éthiques, lesquels jettent un éclairage fondamental sur les lois internationales en vigueur qu'il importe, de l'avis de Allen Buchanan, de contourner ou de réformer pour répondre aux exigences de la morale : trop d'abus ont été perpétrés en raison de la règle de non-intervention prévue à l'article 2(4) de la Charte onusienne, tandis que des interventions qualifiées d'illégales, entre autres l'Inde au Bangladesh (1971), le Vietnam au Cambodge (1978) et l'OTAN au Kosovo (1999), auraient vraisemblablement pu être

moralement justifiées sur le plan humanitaire et strictement en référence au *jus ad bellum*, c'est-à-dire à la justice du déclenchement de la guerre.⁷ Les lacunes du système institutionnel mondial en regard de la sécurité humaine, à commencer par la structure et le statut du Conseil de sécurité, jumelées à l'élargissement du fossé entre légalité et moralité font en sorte qu'il est un besoin urgent d'ériger un nouveau cadre théorique normatif légitimant les interventions armées afin d'agir face aux violations systématiques des droits humains. L'effort de la CIISE à cet effet représente sans contredit un pas dans la bonne direction, quoiqu'il reste quelque peu conservateur à bien des égards, comme nous tâcherons de le démontrer.

Dans le premier chapitre, nous présenterons de manière abrégée les recommandations du rapport de la CIISE eu égard à l'intervention militaire pour cause humanitaire, tout en montrant leur ancrage idéologique dans la doctrine de la guerre juste. Il s'agira dans un premier temps d'aborder la nécessité de penser, d'un point de vue éthique, le recours à la force armée, pour ensuite procéder à l'identification des critères légitimant l'intervention humanitaire, ce qui unit la CIISE et les théoriciens de la guerre juste d'après notre lecture du rapport. La brève rétrospective de la tradition de la guerre juste dans laquelle nous nous plongerons par la suite servira à cerner la provenance de ce discours éthique et de ces critères. Dans le second chapitre, nous chercherons à mettre en relief les principaux arguments philosophiques non dits dans la *Responsabilité de protéger* à la base du penchant étatiste de la CIISE qui se traduit par la résolution de maintenir un système international composé d'États souverains et, corollairement, de préserver une norme non-interventionniste ferme de laquelle il n'est permis de déroger qu'en cas d'urgence suprême. Notre interprétation des conclusions de la commission nous pousse à soumettre trois grands courants théoriques à l'origine de la réticence de la CIISE d'adhérer à une position cosmopolitique : le relativisme moral et culturel, la préservation de l'autonomie et l'indépendance politiques de l'État dans une perspective communautarienne walzerienne et constructiviste rawlsienne et, enfin, le réalisme politique. Il conviendra précisément d'approfondir chacun de ces thèmes en recourant aux principales prémisses théoriques qui les sous-tendent, ce qui permettra d'établir la provenance de certaines propositions de la CIISE. Finalement, nous remettrons en cause dans le troisième et dernier chapitre quelques postulats de ces courants énoncés, en s'appuyant sur les écrits de philosophes clés du libéralisme qui

⁷ Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law* (Oxford, Oxford University Press, 2003), p. 444.

expriment un discours individualiste normatif soutenu par des considérations cosmopolitiques. Plus précisément, nous exposerons la possibilité de conceptualiser des standards universels en ce qui a trait aux droits de l'homme individuels fondamentaux, lesquels droits devraient être l'objet d'une protection même si leurs violations se situent en deçà du seuil fixé par la CIISE. Ensuite, nous formulerons une critique du standing de l'État et de ses droits souverains en proposant que la légitimité soit tributaire du traitement interne – en termes de droits individuels – réservé aux membres de l'État. Enfin, nous questionnerons la validité de certains postulats du réalisme politique classique à la source des appréhensions de la CIISE advenant une prolifération des interventions humanitaires. Nous avancerons que l'adoption d'une éthique conséquentialiste, lorsque appliquée au problème des motivations mixtes, représente une solution recevable afin d'atteindre nos objectifs humanitaires, car elle permet de passer outre l'exigence stricte du multilatéralisme, à condition que les bénéfices nets en matière de protection des droits de l'homme surpassent les effets négatifs de l'intervention militaire.

CHAPITRE I

La responsabilité de protéger et la doctrine de la guerre juste

En vertu du paradigme légaliste, l'usage de la force est strictement prohibé lorsqu'il revêt la forme d'une agression armée, mais tout à fait légitime lorsqu'il a pour objet l'autodéfense d'une nation. Mais cette disposition légale, laquelle visait historiquement à minimiser les immixtions forcées dans les affaires d'un État souverain et autorisait l'entrée en guerre pour assurer sa propre sauvegarde à une époque encore caractérisée par les guerres interétatiques, apparaît de moins en moins adaptée au monde d'aujourd'hui. Les États jouissent toujours d'une protection immuable garantie par la norme de non-intervention tandis que les individus, pourtant les plus vulnérables face aux conflits interétatiques et aux injustices commises par des régimes oppressifs, sont souvent laissés à eux-mêmes. À tout le moins en est-il ainsi si leurs souffrances n'atteignent pas le statut de menace pour la paix et la sécurité internationales. Quelle solution s'impose si nous souhaitons être conséquents avec les obligations qui nous incombent en termes de promotion et de protection des droits humains tels que reconnus et/ou codifiés dans le régime international des droits de l'homme? Pour la CIISE, la réponse est on ne peut plus claire : il faut assouplir un tant soit peu la règle de non-intervention pour que soit incluse parmi les guerres légitimes l'intervention militaire menée au nom d'une cause humanitaire pressante. Dans ce chapitre, nous rendrons compte de l'objectif de la CIISE de redéfinir les notions traditionnelles propres au paradigme légaliste en s'appuyant sur un langage moral apparenté à celui de la doctrine de la guerre juste. Pour ce faire, nous montrerons que ses recommandations vont sensiblement dans le même sens que les théories de plusieurs penseurs de la guerre juste, puisqu'elles reposent sur l'idée que la guerre est parfois un mal nécessaire et que parmi elles se retrouvent les mêmes critères que ceux développés dans l'histoire de la théorie de la guerre juste. Nous validerons enfin cette interprétation de la *Responsabilité de protéger* en remontant aux sources de cette longue tradition philosophique.

1.1. Le besoin d'une éthique du *jus ad bellum*

Légitimer, d'un point de vue théorique, le recours à la force (*jus ad bellum*) dans l'objectif exclusif de mettre fin aux souffrances des individus constitue sans nul doute l'élément le plus audacieux et controversé figurant dans le rapport de la CIISE.

À cet effet, la commission emboîte le pas aux théoriciens de la guerre juste qui se sont donné pour tâche d'élaborer un cadre éthique à la guerre depuis l'Antiquité. Offrir un langage commun et dégager des concepts éclairant notre conception et influant notre acceptation du recours à la force, voilà l'entreprise qui unit les penseurs de la tradition de la guerre juste, y compris la CIISE. Cette dernière, à l'instar des théoriciens de la guerre juste, érige son analyse à partir du postulat selon lequel, pour reprendre les termes de Brian Orend, « *sometimes, it is at least morally permissible for a political community to go to war (et) there can be such a thing as a morally justified war* »⁸. Il importe de préciser qu'il ne s'agit pas d'une proposition donnant carte blanche aux États de s'en remettre à la force armée quand bon leur semble, mais bien de restreindre l'acte en question par des considérations morales tout en l'avalisant lorsque jugé nécessaire. D'emblée, la guerre est perçue comme une forme extrême de violence – une idée incarnée dans la célèbre formule « *War is hell* » du général Sherman – engendrant à coup sûr des dommages et des pertes en vies humaines. Cependant, il est des circonstances exceptionnelles qui nous imposent de mesurer les effets de l'inaction avec ceux résultant de la guerre, ou autrement dit de procéder à un calcul conséquentialiste, raisonnement qui sous-tend les théories de la guerre juste. En effet, « *the Just War tradition (...) acknowledges that war has evil consequences, principally the deaths of non-combatants, but there are some wrongs that are worse than the wrong of war itself* »⁹. C'est précisément de cette proposition que découle la démarche de la CIISE qui consiste à étendre les principes de la guerre juste à l'intervention humanitaire.

En fait, l'originalité du rapport de la CIISE réside dans cette distanciation – bien que limitée – face à la loi internationale en vigueur en fondant en partie son argumentaire sur un appel à l'individualisme normatif, lequel n'est rien de moins que le prolongement de la conception libertarienne du droit naturel, du latin *jus naturalis*, qui a définitivement pris racine au siècle des Lumières alors qu'on découvrait l'universalisme de la raison et de l'autonomie de l'individu. La loi naturelle, ou droit naturel, présuppose « l'existence et la permanence de certaines valeurs universelles (déduites) de la théologie, de la morale, de la justice et de la droite raison [...] pour affirmer que la volonté humaine ne peut contredire utilement les prescriptions du

⁸ Brian Orend, *The Morality of War* (Peterborough: Broadview Press, 2006), p. 31.

⁹ Alex J. Bellamy, *Just Wars: From Cicero to Iraq* (Cambridge: Polity Press, 2006), p. 3.

droit naturel »¹⁰. Certains théoriciens de la guerre juste, notamment Hugo Grotius, ont échafaudé leurs prescriptions en référence directe avec ces lois naturelles, les uns faisant valoir une perception séculière de ces dernières et les autres s'en remettant à une vision théologique. Nous reviendrons succinctement sur la substance des écrits de ces philosophes qui ont mis les bases de la doctrine de la guerre juste. Pour l'instant, établissons que la CIISE s'inscrit dans la résurgence de cette doctrine dans la période post-Guerre du Vietnam, un tournant dans la philosophie de la guerre après une ère dominée par le réalisme et le positivisme légal, où l'on s'appuyait de nouveau sur un argumentaire moral pour justifier des actions jugées illégales en regard du droit coutumier et des traités internationaux. La juste cause telle que définie par la CIISE, comme nous le verrons, provient de cette volonté d'outrepasser la loi positive qui restreint le recours à la force à la seule légitime défense (article 51 de la Charte onusienne), une volonté qui a pour but de promouvoir et de faire respecter les droits de l'homme universels. Cela étant, il convient de souligner que la CIISE, malgré sa requête consistant à porter un jugement à partir de préceptes moraux, détermine les principes légitimant l'intervention en fonction d'autres considérations, c'est-à-dire légales (positivistes) et politiques (réalistes). Selon Alex J. Bellamy, ces trois sous-traditions (loi positive, loi naturelle et réalisme) font partie intégrante de la tradition de la guerre juste et c'est leur interaction qui, aujourd'hui, façonne notre jugement de ce qui est juste et injuste.¹¹ Nous décelons, en ce sens, la présence d'éléments issus des trois sous-traditions dans la *Responsabilité de protéger*, répartis dans les principes proposés pour justifier l'intervention humanitaire.

1.2. L'intervention humanitaire conditionnée à six critères

Pour que l'intervention militaire revête le caractère d'un acte légitime, selon la CIISE, six critères du *jus ad bellum* doivent être observés : juste cause, bonne intention, dernier recours, proportionnalité des moyens, perspectives raisonnables et autorité appropriée. Ces critères, faut-il l'indiquer, ne constituent guère une nouveauté en soi ; ils se sont cristallisés au fil des siècles, sous des formes différentes, jusqu'à leur imbrication en tant que noyau dur de la tradition de la guerre

¹⁰ J.-Maurice Arbour et Geneviève Parent, *Droit international public* (Québec : Éditions Yvon Blais, 2006), p. 13.

¹¹ Alex J. Bellamy, *Just Wars: From Cicero to Iraq*, pp. 4-7.

juste.¹² La méthode de la CIISE se veut donc une transposition quasi-intégrale de ces prérequis de la guerre juste à l'intervention humanitaire, maintenant une balance entre les aspects moraux, légaux et politiques.

La détermination de la juste cause, première condition à satisfaire et peut-être la plus épineuse, procède de cette acception nouvelle donnée par la CIISE à la souveraineté de l'État. Celle-ci définit de manière très restrictive la juste cause relative à l'intervention humanitaire, la confinant à deux grandes catégories de circonstances : « des pertes considérables en vies humaines, effectives ou appréhendées (et) un nettoyage « ethnique » à grande échelle, effectif ou appréhendé ». ¹³ Permettre la dérogation à la règle bien établie de non-intervention se veut donc une mesure exceptionnelle, circonscrite à la réparation d'un « préjudice grave et irréparable », écartant par le fait même toute action motivée par la cessation des violations systématiques des droits de l'homme, par exemple l'emprisonnement arbitraire, la discrimination ou toute autre forme de répression. Il reste que, malgré ce seuil élevé de la juste cause, un appel sans équivoque est lancé en faveur d'une réforme des lois internationales actuelles pour permettre l'ouverture d'une brèche à la sacro-sainte souveraineté des États, suivant ainsi la ligne tracée par le droit des droits de l'homme depuis un demi-siècle et le discours individualiste dans sa version normative reposant sur cette foi dans l'universalisme et l'égalitarisme des droits et valeurs individuels. Le dilemme, s'il en est un, entre favoriser les droits de l'État et ceux des individus est, pour la CIISE, on ne peut plus désuet :

Les stratégies de l'ONU en matière de maintien de la paix [...] ne sont peut-être plus adaptées à la protection des civils pris dans les mailles de luttes sanglantes entre des États et des insurgés. [...] il est de plus en plus admis que la notion de sécurité s'étend aux individus comme aux États [et] la protection de la sécurité humaine, y compris le respect des droits de l'homme et de la dignité de la personne humaine, doit constituer l'un des objectifs fondamentaux des institutions internationales modernes.¹⁴

Si nous dénotons ce positionnement du côté des « humanistes » en ce qu'il y a cette possibilité d'intervenir pour sauver des individus victimes d'atrocités quand le seuil de la juste cause est atteint, il demeure néanmoins que la CIISE reconnaît les bienfaits de la souveraineté étatique et en souligne l'importance. De ce fait, il s'agit davantage d'une tentative de réconciliation entre les droits de l'État et les droits

¹² Pour un compte rendu sommaire de ces critères propres à la tradition de la guerre juste et de leur applicabilité à l'intervention humanitaire, voir : Mona Fixdal et Dan Smith, « Humanitarian Intervention and Just War », *Mershon International Studies Review* 42 (1998), pp. 283-312.

¹³ CIISE, *La responsabilité de protéger*, p. 37.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 6-7.

humains que d'un plaidoyer jusqu'au-boutiste en faveur des derniers. Et c'est d'abord en re-conceptualisant la notion de souveraineté, la faisant passer « d'une souveraineté de contrôle à une souveraineté de responsabilité de protéger »¹⁵, que les auteurs en arrivent à cette prise de position. La responsabilité de protéger, telle qu'ils l'entendent, incombe en premier lieu à l'État dont la population est touchée et, lorsqu'elle n'est plus assumée, une responsabilité subsidiaire – notamment celle de réagir en intervenant – qui incombe à la communauté internationale est activée.¹⁶ La souveraineté devient, en quelque sorte, un instrument au service des citoyens (une idée s'apparentant aux arguments cosmopolitiques comme nous le verrons plus loin) plutôt qu'une fin en soi, tout en conservant à la fois son statut de rempart contre toute intrusion ayant un motif autre que celui de la juste cause. Bref, jusqu'à ce que nous soyons en présence d'une situation aussi extrême que des pertes considérables en vies humaines et un nettoyage ethnique à grande échelle, la souveraineté et son corollaire, à savoir la règle de non-intervention, prévalent. Pour cette raison, la commission prétend que « la "responsabilité de protéger" est donc davantage un concept-lien qui jette un pont entre l'intervention et la souveraineté, alors que le discours du "droit ou responsabilité d'intervenir" est intrinsèquement axé davantage sur la confrontation »¹⁷.

Le changement terminologique de la notion de souveraineté, même s'il amoindrit significativement la portée du pouvoir étatique tel que susmentionné, reflète donc un attachement palpable de la CIISE envers le *statu quo* et la préservation du système international composé d'États souverains. En effet, le point de départ est la règle de non-intervention à laquelle l'on est tenu de justifier la dérogation, une dérogation qui, non sans rappeler l'« utilitarisme de l'extrémité » prôné par Michael Walzer, est permise seulement en des cas extrêmes et exceptionnels.¹⁸ Walzer, l'un des théoriciens à qui l'on doit la résurgence de la doctrine de la guerre juste, estimait que seuls la destruction imminente ou effective d'une communauté politique et les actes qui « choquent la conscience morale de l'humanité » peuvent donner lieu à l'intervention étrangère et, *ipso facto*, constituer une exception au paradigme légaliste.¹⁹ Nous reviendrons sur la thèse de Walzer, proche de celle de la CIISE, ultérieurement. Contentons-nous pour l'instant d'énoncer les prémisses émises par la

¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ *Ibid.*, pp. 35-37.

¹⁹ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Basic Books, 1977), chapitre VI.

commission qui nous apparaissent comme exprimant *a priori* un penchant pour l'égalité souveraine et les droits des États. Celles-ci, empreintes d'une volonté manifeste de sauvegarder la loi positive en vigueur, non seulement révèlent une peur pour les abus et l'instabilité que créerait l'instauration d'un droit d'intervention tous azimuts, mais nous montrent aussi une commission réfractaire à toute dénaturation des acquis juridiques en ce qui concerne l'identité nationale, la diversité culturelle et l'autodétermination des peuples. À cet effet, la CIISE avance que c'est par le respect de la règle de non-intervention que les peuples et les cultures peuvent s'affranchir et faire valoir leur différence et que rien, outre les situations extrêmes décrites plus haut, ne justifie d'y faire abstraction.²⁰ L'idée selon laquelle les peuples ont le droit à disposer d'eux-mêmes, que l'on retrouve dans la Charte de l'ONU (article 1, paragraphe 2), laisse supposer la présomption d'agencement réciproque entre les citoyens et le gouvernement au pouvoir, une idée bien incarnée dans ce que l'on appelle communément le « principe d'effectivité ». Notre lecture de *La responsabilité de protéger* nous amène donc à voir dans la position de la CIISE une défense de l'ordre interétatique, pour des raisons de stabilité et de préservation des particularismes, et parallèlement un souci pour les droits humains comme en fait foi l'entérinement de l'exception au principe de non-intervention lorsqu'un nombre considérable de vies est en jeu. Un tel équilibre proposé entre les droits de l'État et les droits de l'homme, une position mitoyenne entre, d'un côté, les approches cosmopolitiques et, de l'autre, les approches réalistes et positivistes légales, est rendu possible grâce à la redéfinition de la souveraineté, laquelle attribue d'abord à l'État la responsabilité de protéger ses citoyens et, dans un second temps, à la communauté internationale le rôle de releveur.

Bien que le respect du critère de la juste cause soit primordial afin d'enclencher l'opérationnalisation de l'intervention – une attention toute particulière lui est d'ailleurs accordée dans le rapport, la légitimité de l'acte est somme toute tributaire de la satisfaction d'autres critères, à commencer par la bonne intention. « Faire cesser ou [...] éviter des souffrances humaines »²¹, voilà le but exclusif autour duquel les efforts des intervenants devraient converger. À prime abord, cela ne représente pas en soi une source d'objection, à condition toutefois de nier l'existence d'intérêts nationaux qui guident toujours au moins partiellement les États, comme l'enseignement de l'école réaliste classique l'expose. La CIISE reconnaît d'entrée de

²⁰ CIISE, *La responsabilité de protéger*, p. 35.

²¹ *Ibid.*, p. 40.

jeu que les motivations des acteurs étatiques sont mixtes. Ceci dit, elle accepte cet état de fait, étayant sa pensée en affirmant qu'en bien des occasions il est dans l'intérêt des États de favoriser la stabilité à l'intérieur des frontières de chacun et que malgré tout le résultat souhaité peut largement valoir l'acte ; elle tente également de limiter l'intervention basée sur de mauvaises intentions, notamment en préconisant le multilatéralisme et en suggérant d'obtenir l'appui des populations visées.²² Ajoutons que la responsabilité de protéger telle qu'envisagée par la CIISE, comme elle demande subsidiairement à être assumée par la communauté des États, rejoint davantage l'idée d'un devoir collectif que d'un droit proprement dit d'intervention, ce qui réduit les probabilités d'actions entreprises individuellement dans une perspective de domination.

Le critère du dernier recours, quant à lui, signifie que l'intervention est permise si tous les moyens préventifs, par exemple la diplomatie, ont été tentés ou si l'on juge raisonnablement qu'ils ne donneront aucun résultat. Il est peu utile ici de s'étendre plus amplement sur cette condition tout de même essentielle, ni sur celle de la proportionnalité des moyens, laquelle exige de recourir au minimum nécessaire afin d'atteindre l'objectif humanitaire et demande le respect absolu des règles du droit international humanitaire.²³ Rappelons seulement qu'il s'agit de deux propositions ayant pour but d'éviter les dérapages pouvant être associés à l'intervention militaire.

Pour ce qui est des perspectives raisonnables de réussir l'intervention, la CIISE relate une série d'inquiétudes à l'origine de l'adoption de ce critère. De deux choses l'une : soit l'opération peut risquer de se solder par un échec en termes de stabilité, entre autres en ravivant des tensions entre groupes, soit les coûts pour l'intervenant peuvent s'avérer excessifs ; la probabilité de faire face à l'une ou l'autre de ces possibilités ne justifierait pas l'intervention militaire.²⁴ Il va de soi que ces deux craintes vont bien souvent de pair. Aussi, le calcul des coûts et bénéfices, tant pour la population dont l'intervention est censée bénéficier que pour l'intervenant, s'impose. En lien avec le critère de proportionnalité, ce principe nous permet de nous questionner à savoir si la soumission absolue aux normes régissant la conduite des hostilités ne mine pas, dans une certaine mesure, les chances de parvenir à une victoire et par le fait même d'atteindre l'objectif humanitaire visé au départ. Autrement dit, qu'en est-il si l'intervention dite proportionnelle génère du même

²² *Ibid.*, pp. 40-41.

²³ *Ibid.*, p. 42.

²⁴ *Id.*

souffle un danger jugé démesuré pour l'intervenant, que ce soit sur le plan des pertes en vies des soldats ou financier ? Ce genre de situation n'aurait-il pas comme incidence de dissuader l'État en question de fournir l'effort requis pour secourir une population en détresse ? Face à cette problématique, la CIISE se montre intolérante envers toute violation des règles du *jus in bello*²⁵, y compris celle de la proportionnalité. Elle penche plutôt, à nos yeux, vers une abstention de passer à l'action lorsque les coûts entrevus sont trop élevés, assortissant ainsi ses recommandations d'une exhortation à la prudence. La dimension prudentielle, comme il en sera question plus loin, est une exigence morale âprement défendue par les réalistes et les communautariens et qui provient de cette prescription étatiste, et même partialiste, selon laquelle le premier devoir de l'État doit obligatoirement être tourné vers ses propres citoyens et que d'aucune manière lui est-il moralement permis de sacrifier des vies ou des ressources pour des étrangers.²⁶ Sans étayer en profondeur les assertions à la base de la justification morale de la partialité nationale, soulignons que celles-ci sont de deux ordres : descriptives et normatives. Les premières font valoir la difficulté, voire l'impossibilité, de modeler les citoyens comme agents moraux évertués à juger et agir selon une morale impersonnelle universelle et, parallèlement, désignent les liens sociaux au sein d'une communauté comme seule condition à l'émergence de toute raison morale. Quant au point de vue normatif, il est soutenu par les assertions selon lesquelles la partialité à l'endroit des co-nationaux est justifiée non seulement par les bienfaits qui résultent des relations spéciales entre membres d'une même nation (le volet instrumental), mais aussi par l'histoire commune partagée qui, lorsqu'elle favorise la création du bien et non du mal, doit être honorée (le volet mettant l'emphase sur la valeur intrinsèque des relations objectives entre citoyens). Cette thèse s'oppose – nous nous y attarderons aux chapitres suivants – à celles défendues par les philosophes cosmopolites conséquentialistes qui optent pour la prédominance du bien-être général plutôt que de celle du bien-être de nationaux au détriment d'autres.

Enfin, la question de l'autorité appropriée demeure sans contredit un élément clé – la CIISE y consacre tout un chapitre – parmi les précautions envisagées pour atténuer les effets pervers de l'intervention militaire. Affichant sa conviction profonde envers le multilatéralisme, la commission opine qu'il revient au préalable à l'ONU, a

²⁵ Ces règles sont codifiées dans de nombreuses conventions, dont les quatre *Conventions de Genève de 1949* et leurs deux protocoles additionnels de 1977.

²⁶ Alex J. Bellamy, *Just Wars: From Cicero to Iraq*, p. 213.

fortiori au Conseil de sécurité, de jouer le rôle de leader quant à la détermination des modalités entourant l'intervention ; de par son caractère représentatif de la communauté internationale, sa compétence et sa marge de manœuvre d'un point de vue juridique, l'organe se veut l'autorité la plus légitime.²⁷ On privilégie ici l'action collective sur l'action unilatérale, prenant pour acquis que cette dernière est plus souvent qu'autrement menée en fonction de l'intérêt national. Une telle demande pour la norme collectiviste vise d'abord à amoindrir les dangers liés aux motivations mixtes et à s'assurer de la bonne intention – critère fondamental comme nous venons d'en rendre compte plus haut – des forces intervenantes. Il s'agit en fait de renforcer le processus décisionnel du Conseil de sécurité plutôt que de le contourner, et ce malgré que l'on convienne d'emblée qu'il existe certaines lacunes relativement aux droits de veto détenus par les cinq membres permanents, à commencer par la lenteur à obtenir l'approbation de tous les membres ou encore le blocage complet par un membre dont l'intérêt d'entériner telle ou telle résolution ne se fait pas sentir. Pour être en mesure de combler ces dites lacunes, la CIISE recommande que l'Assemblée générale ou les organisations régionales (respectivement sur la base de la procédure de « l'union pour le maintien de la paix » et du chapitre VIII de la Charte) prennent le relais, la première dans le but d'exercer une pression sur le Conseil de sécurité et les secondes pour ni plus ni moins entreprendre l'action.²⁸ Est-il utile de préciser que ce pouvoir de décider une intervention militaire n'est octroyé aux organisations régionales que si le seuil de la juste cause est atteint. Autrement, seul le Conseil de sécurité, en vertu du chapitre VII de la Charte, est toujours habilité à déterminer ce qui constitue une cause justifiant une intervention militaire et par le fait même à « entreprendre, au moyen de forces aériennes, navales ou terrestres, toute action qu'il juge nécessaire au maintien ou au rétablissement de la paix et de la sécurité internationales »²⁹. Cette intransigeance vis-à-vis de la norme collectiviste, entrée dans le vocabulaire des relations interétatiques depuis la création de la Société des Nations, reflète indéniablement une préoccupation positiviste mais aussi morale concernant la procédure, en ce sens qu'il faut justifier l'acte auprès de ses pairs et obtenir leur approbation. Mais qu'en est-il lorsque nous sommes en présence de violations graves des droits de l'homme se situant juste en deçà de la limite de tolérance fixée par la CIISE et que le Conseil de sécurité ne bouge pas ? Une organisation régionale ou un État individuel ne devraient-ils pas pouvoir intervenir,

²⁷ CIISE, *La responsabilité de protéger*, pp. 52-54.

²⁸ *Ibid.*, pp. 57-58.

²⁹ Nations Unies, *Charte de l'Organisation des Nations Unies*, article 42.

en dépit de l'inquiétude liée aux risques de dérapages abusifs, si l'on croit raisonnablement que l'action entreprise sera proportionnelle et engendrera des conséquences bénéfiques? Les réponses à ces questions ne seront pas approfondies dans le présent chapitre, mais offrons tout de même, en guise de réponse provisoire, une position largement partagée par les cosmopolites et livrée dans cette phrase de Orend : « *The moral balance, between certain massacre and possible imperialism, is obviously on the side of preventing, or stopping, the massacre* »³⁰. De ce point de vue, il serait préférable de poser le geste plutôt que d'assister passivement, par crainte de domination étrangère hypothétique, à des atrocités ayant cours, du moins si l'on estime que l'objectif premier de toute intervention demeure l'endigement et la prévention des souffrances humaines. Un tel raisonnement conséquentialiste semble toutefois être prôné de manière très circonscrite par la CIISE, qui voit dans toute action unilatérale une menace réelle de domination étrangère qui doit à tout prix être évitée, s'alignant ainsi sur la philosophie de l'ONU concernant l'impératif de préserver une protection, par la souveraineté, à des pays autrement vulnérables.

1.3. Guerre juste : les fondements d'une longue tradition

Les six critères du *jus ad bellum* que nous venons d'explicitier, dont l'observance est requise pour légitimer l'intervention humanitaire, proviennent de la tradition de la guerre juste, comme il en a déjà été fait mention. Incidemment, ils sont l'amalgame des dichotomies propres à cette tradition (séculier/divin, légal/moral et conséquentialisme/déontologisme) tirées des trois courants de pensée que sont le réalisme, le positivisme légal et le naturalisme. Dans ce qui suit, nous tâcherons de mettre en lumière les principaux événements et systèmes théoriques qui ont permis l'avancement du savoir relativement au *jus ad bellum* et qui sont à l'origine des réflexions à propos de la justice de la guerre telles qu'assimilées dans l'espace public aujourd'hui. La CIISE, pour en arriver à ses conclusions, a puisé à même les idées des courants propres à la tradition de la guerre juste, mixant des préoccupations ici cosmopolitiques et là positivistes et réalistes.

La tradition de la guerre juste remonte pour ainsi dire à l'Antiquité, d'abord chez les Grecs, mais de façon plus marquée chez les Romains. D'ores et déjà, un code régissant la guerre commençait à émerger. Dans la pratique, le *jus fetiale* exigeait du Sénat romain l'envoi d'émissaires dans les États ennemis dans le but de lancer un

³⁰ Brian Orend, *The Morality of War*, p. 92.

ultimatum à ces derniers avant l'entrée en guerre ; si on leur répondait par la négative, la guerre était alors légitimement déclarée et justifiée par l'approbation de Dieu et par l'existence d'une juste cause.³¹ Cela n'est pas sans rappeler, bien que de manière indirecte, le critère du dernier recours. Sur le plan théorique, Cicéron, considéré comme l'un des fondateurs de la doctrine de la guerre juste, insistait pour dire que la seule cause valable pour recourir à la force est la recherche de la paix, de la justice et de l'ordre, ce qui incluait, selon lui, la guerre conduite pour l'expansion et la gloire de Rome.³² Cicéron contribuait par le fait même à l'imposition du principe de la juste cause comme justification morale de faire la guerre. Il désapprouvait aussi tout acte de guerre non formellement déclaré par une autorité appropriée, en l'occurrence les dirigeants de Rome. Il est à spécifier que la légalité des actions était tributaire du *jus gentium* (droit des gens), c'est-à-dire « *the unwritten law evidenced by custom or the conscience of mankind ; the law common to all men* »³³, originalement développé par Aristote. Pour Cicéron, ce droit naturel faisait partie intégrante de la jurisprudence romaine, constat qu'il expliquait par des raisons de nécessités impériales. Certes les règles, tant morales que légales, élaborées à cette époque restaient somme toute primitives et, dans une certaine mesure, permissives. Quoi qu'il en soit, l'on posait tranquillement les jalons d'un cadre restrictif du recours à la force, cadre qui allait par la suite s'édifier parallèlement à la montée en puissance du christianisme.

Saint-Ambroise (340-397) et Saint-Augustin (354-430), les deux philosophes chrétiens qui ont sans doute le plus contribué à l'essor d'une théologie morale relativement à la guerre, ont chacun à leur façon tenté de réconcilier la pratique expansionniste des religieux et l'enseignement moral de l'Église. Suivant les traces de ses prédécesseurs gréco-romains, le premier conditionnait la légitimité de faire la guerre aux critères de l'autorité appropriée, de la déclaration publique, du dernier recours et de la juste cause. La guerre était juste, selon lui, non seulement en vertu du principe depuis longtemps accepté de légitime défense, mais également si elle était commandée par Dieu, un ajout non négligeable qui allait perdurer jusqu'aux Lumières. L'orthodoxie chrétienne devait être défendue, et même étendue, coûte que coûte, parce que l'ordre et la justice qu'elle créait permettaient le rapprochement

³¹ Jutta Brunnée et Stephen J. Toope, « Slouching Towards New 'Just' Wars : International Law and the Use of Force After September 11th », *Netherlands International Law Review* 51 (2004), p. 368.

³² Alex J. Bellamy, *Just Wars: From Cicero to Iraq*, pp. 19-20.

³³ Gordon E. Sherman, « Jus Gentium and International Law », *The American Journal of International Law* 12 (1918), p. 57.

avec Dieu.³⁴ L'idée se retrouvait aussi au cœur de la philosophie de Augustin. Celui-ci prétendait qu'il fallait nécessairement user de violence pour préserver la chrétienté, soit la cohabitation des pouvoirs temporel et spirituel, une conception de la légitime défense de la loi naturelle divine.³⁵ Plus spécifiquement:

*War may be justly waged, he explained, for the avenging of injuries suffered [...] yet never ought a war to be begun out of a craving for power or revenge; [...] war should only serve as a means for obtaining a tranquil peace (et) the outcome of the war may be a chastisement or a purification willed for higher purposes by Divine Providence.*³⁶

Dans cette optique, le *statu quo ante*, ou le rétablissement de l'ordre après un mal reçu, primait sur tout autre motif invoqué pour déclencher la guerre. La bonne intention, c'est-à-dire la restauration de la paix et de la justice, constituait ainsi un apport considérable dans la tradition de la guerre juste. Quant à l'autorité appropriée, Augustin désignait les monarques comme les seules personnes aptes, de par leur statut directement donné par Dieu, à déterminer ce qui justifiait l'entrée en guerre, reléguant du coup au second plan le critère de la juste cause puisque toute guerre décidée par l'autorité appropriée devait logiquement être juste. L'effort d'ériger un cadre normatif servant de guide au jugement moral en ce qui a trait à la légitimité de la guerre représentait certainement une avancée dans la tradition de la guerre juste. Cela dit, il ne s'est pas cristallisé en une doctrine complètement cohérente ni ses racines théologiques n'ont vraiment survécu à la consolidation des théories naturalistes séculières du XIII^e siècle. Il reste que les idées avancées par Augustin ont néanmoins servi de matière première aux doctrines qui ont émergé au Moyen-Âge.

La chute de l'Empire romain (V^e siècle) et les Croisades (1095 à 1272) ont significativement altéré la conception jusque-là répandue du *jus ad bellum*. Non pas que l'idée de la guerre juste (*bellum justum*) – la justification de la guerre par les pouvoirs séculiers – ait été évacuée, mais son invocation cédait le pas à celle de la guerre sainte (*bellum sanctum*), ou en d'autres mots la guerre commandée ou approuvée par Dieu par le biais du Pape. Il est à noter que l'Église cherchait par tous les moyens, donc faisant fi des prescriptions morales quant à la conduite des hostilités et minant assurément le besoin de justifier la légitimité de la guerre, à unifier un empire chrétien; par opposition, le nouveau système féodal de représentation favorisait la création d'entités politiques et amenait petit à petit les

³⁴ Alex J. Bellamy, *Just Wars: From Cicero to Iraq*, pp. 24-25.

³⁵ *Ibid.*, pp. 26-27.

³⁶ Arthur Nussbaum, « Just War – A Legal Concept? », *Michigan Law Review* 42 (1943-1944), p.455.

représentants de ces dernières à lutter pour la décentralisation du pouvoir et la préservation de leur particularisme.³⁷ De ces affrontements sanglants entre ces forces antinomiques est né un discours tantôt pacifiste, tantôt limitatif, de théoriciens qui essayaient tant bien que mal de minimiser les effets néfastes de la guerre. Par exemple, le *Decretum* de Gratien (paru autour de 1140), monument du droit canonique, proposait des lois astreignant le privilège de l'usage de la force au seul Pape pour ce qui est des guerres saintes et de façon plus floue aux autorités possédant le pouvoir et le matériel requis concernant les guerres justes.³⁸ S'agissant de la juste cause, une grande latitude était laissée au clergé à qui on attribuait le soin de déterminer ce qui devait être défendu pour l'orthodoxie religieuse, tandis qu'on limitait à la seule correction d'un mal infligé la justification que pouvaient invoquer les pouvoirs séculiers. Toutefois, c'est en ce qui a trait au *jus in bello* que le décret se démarquait, en développant le principe de l'immunité des non-combattants. Si la méthode scholastique, *i.e.* « [the] *use of reason* [...] *applied under urgent concern for transcendental values* »³⁹, était perceptible dans les textes du *Decretum*, elle était d'autant plus mise à contribution chez le moraliste Saint-Thomas d'Aquin (1225-1274). Celui-ci, en liant la raison humaine à la théologie, en est venu à exiger trois conditions pour qu'une guerre soit légitime : la juste cause, en l'occurrence la restauration de ce qui a injustement été pris et la punition réservée aux États malfaiteurs ; l'autorité appropriée, soit les dirigeants politiques de la cité ; et enfin la bonne intention, qui consistait à rechercher le bien et à éviter le mal.⁴⁰ C'est de la doctrine du double effet, implantée par d'Aquin, et de la croyance en la nécessité pour l'individu de s'auto-préserver que ces restrictions ont pris forme, une conception qui mettait l'accent sur la proportionnalité des conséquences et l'intention dans l'acte. Concernant le *bellum sanctum*, d'Aquin présentait une position qui remettait quelque peu en cause la carte blanche détenue par le clergé dans ses décisions guerrières, appelant à l'interdiction d'une guerre agressive déclenchée pour des motifs de conversion religieuse tout en permettant la défense des chrétiens. Parallèlement à l'exercice de l'autorité par les instances religieuses, la prolifération et le développement des communautés politiques laissaient présager une quête du pouvoir par les multiples chefs politiques, ce qui a amené d'Aquin à prendre parti

³⁷ Alex J. Bellamy, *Just Wars: From Cicero to Iraq*, p. 30.

³⁸ *Ibid.*, pp. 33-34.

³⁹ Horace Craig Longwell, « The Significance of Scholasticism », *The Philosophical Review* XXXVII (1928), p. 214.

⁴⁰ Thomas d'Aquin, dans A.P. D'Entrèves, dir., *Aquinas: Selected Political Writings* (Oxford: Basil Blackwell, 1959), pp. 159-161.

pour la centralisation du pouvoir aux mains d'un roi ou d'un prince et du coup à privilégier un système composé d'États-nations.⁴¹

La volonté incessante d'indépendance politique et la montée des nationalismes à l'époque de la Renaissance – l'on songe surtout à Venise et Florence dans le Saint Empire romain germanique mais aussi à l'affirmation de l'Angleterre, de la France et de l'Espagne – ont sans contredit précipité l'essor de la loi positive (le légalisme) eu égard aux relations entre les États. Si l'Église demeurait active dans la préservation de sa suprématie, philosophiquement les doctrines théologiques, particulièrement la loi canonique, cédaient progressivement le pas non seulement au positivisme mais aussi aux idées influencées par une loi naturelle séculière plutôt que divine. Pour leur part, les néo-scholastiques Francisco de Vitoria (1483-1546) et son successeur Francisco Suárez (1548-1617) ont significativement contribué à cette mutation théorique. Préoccupé par la question de savoir si la conquête espagnole en Amérique s'avérait légitime, Vitoria a tiré de ses observations des conclusions pour le moins importantes en ce qui concerne la juste cause et l'autorité appropriée. Selon lui, toute guerre entreprise à des fins religieuses devait être écartée sur-le-champ, si bien que les seules raisons valables demeuraient la réparation d'injustices, la légitime défense et la défense des autres, cette dernière n'étant pas sans s'apparenter au concept actuel d'intervention humanitaire. Il insistait également sur cette conviction que la cause ne pouvait être objectivement juste pour les deux parties au conflit – seul Dieu savait la véritable justice – mais l'impossibilité pour l'humain d'en arriver à un tel jugement excusait l'aventure guerrière lorsque perçue comme juste par un belligérant.⁴² Au sujet de l'autorité appropriée, Vitoria recommandait que le souverain consulte ses conseillers avant de déclarer la guerre. Somme toute, la désignation en des termes quasi-juridiques, qui découlent directement de la loi naturelle, des relations interétatiques ouvrait la voie à l'idée d'une société internationale universelle régulant les actions des États, une pensée aussi reprise par Suárez :

[...] la société des nations et États n'est pas un produit arbitraire de la volonté humaine, dont dépendrait de la faire cesser, mais une réalité fondée sur la nature de l'homme. La volonté intervient certes pour actualiser ce qui est une exigence de la raison, elle n'en est pas elle-même le fondement.⁴³

⁴¹ Brian Orend, *The Morality of War*, pp. 15-16.

⁴² Arthur Nussbaum, « Just War – A Legal Concept? », p. 460.

⁴³ Antonio Truyol Y Serra, *La conception de la paix chez Vitoria*, dans Paul Foriers et Antonio Truyol Y Serra, *Vitoria et Grotius* (Paris : Vrin-Reprise, 1987), p. 265.

La place de l'État au sein d'une communauté mondiale faisait ainsi son entrée au centre des problématiques philosophiques du XVI^e siècle, donnant un élan indubitable aux théories positivistes, dont celle de Alberico Gentili (1552-1608), qui allaient suivre. Gentili, en traçant une ligne étanche entre le légal et le théologique, arguait que les décisions des souverains devaient être soumises aux lois naturelles et internationales, y compris la décision d'entrer en guerre. Malgré cela, il attribuait au prince le rôle d'ultime décideur, car, reprenant cet aspect de Ayala, il croyait en la possibilité d'une justice objective des deux côtés et, partant, de la détermination par le souverain de ce que constituait une juste cause.⁴⁴ Il va de soi qu'un tel raisonnement n'allait pas sans éroder un tant soit peu le *jus ad bellum* jusque-là considéré comme un cadre à respecter dans la mesure du possible. Les restrictions juridiques offertes par Gentili n'étaient pas négligeables pour autant, mais sa philosophie recelait d'éléments empruntés aux réalistes, lesquels faisaient primer la nécessité sur tout le reste. C'est dans cet esprit qu'il soutenait qu'il s'avérait nécessaire, lorsque les tentatives d'arbitration étaient vaines, de recourir à la force armée, que ce soit pour se défendre, pour protéger une communauté politique ou encore pour punir les agresseurs.⁴⁵ La nécessité, jumelée à la prudence, avait auparavant été priorisée par Nicolas Machiavel (1469-1527) comme principe directeur des rapports entre États. Il ressortait des écrits de celui-ci un rejet absolu de la morale universelle, la raison d'État, en particulier la survie de la communauté politique dans un environnement anarchique, justifiant tout acte exécuté par le souverain s'il demeurait nécessaire et proportionnel ; la juste cause et la bonne intention, supplantées par le résultat, n'appartenaient plus, dans cette optique, au *jus ad bellum*.⁴⁶

L'influence de Machiavel s'est répercutée sur le discours de bon nombre de théoriciens réalistes, à commencer par Thomas Hobbes (1588-1679) qui, en réaction au retour des guerres saintes du XVI^e siècle et de la Paix de Westphalie qui s'en est suivie (scellant l'issue de la Guerre de Trente Ans en Europe), plaidait pour une illimitation du pouvoir du souverain sur le plan international. L'heure était à la consolidation d'entités souveraines auxquelles la nouvelle loi internationale conférait le statut d'ultime instance décisionnelle et coercitive. Hobbes, adoptant une approche basée sur la raison et l'histoire – la scholastique et l'appel au divin

⁴⁴ Joachim von Elbe, « The Evolution of the Concept of the Just War in International Law », *The American Journal of International Law* 33 (1939), pp. 676-677.

⁴⁵ Alex J. Bellamy, *Just Wars: From Cicero to Iraq*, p. 60.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 57-58.

disparaissaient définitivement de la tradition de la guerre juste – considérait que les relations interétatiques évoluaient dans un état ni plus ni moins anarchique. L'état de nature, prévalant à la fois à l'intérieur des communautés politiques et à l'extérieur, arrivait seulement à être endigué dans le premier cas de figure par un contrat entre les citoyens et le souverain, les premiers accordant les pleins pouvoirs au second :

*Men can escape the miseries of the state of nature by agreeing to accept obligations that restrict their natural right to all things; [...] the absolute right to all things possessed by all human beings in the state of nature is converted by means of covenants into the absolute right of a sovereign to adjudicate disputes, declare war, make laws, and do all other things he deems essential for the protection and contentment of his subjects.*⁴⁷

La nécessité naturelle de l'auto-préservation de la communauté politique exigeait de la part du souverain la maximisation sans contraintes de sa puissance dans un monde désordonné, ce qui, entre autres, se traduisait par la disposition à combattre. Certes les règles du *jus in bello* et du *jus ad bellum* s'en trouvaient affaiblies, mise à part celle de l'autorité appropriée (le souverain) dont les gestes posés pour le bien-être de sa communauté devaient naturellement être légitimes. Il reste que la dimension réaliste proposée par Hobbes permettait d'enrichir le débat sur la valeur accordée à la souveraineté, au contrat social, à la nécessité et à la prudence, éléments propres au discours actuel de la guerre juste comme en font foi certaines recommandations de la CIISE.

Les guerres sanglantes qui faisaient rage à cette période, si elles ont donné lieu à la formation d'une doctrine réaliste somme toute cohérente, ont, en contrepartie, favorisé l'émergence d'un légalisme empreint des lois naturelles et positives, dont Hugo Grotius (1583-1645) était la figure de proue. Grotius est sans doute l'auteur qui a le plus mis en relation, de manière parfois complexe faut-il l'indiquer, les lois naturelles (le juste) et humaines (le légal). Selon lui, la loi internationale, laquelle doit fournir un cadre légitimant la guerre, recelait d'éléments tirés de la loi naturelle tout en affichant des contradictions avec cette dernière.⁴⁸ Partant de ce point de vue, la justice morale ne rime pas nécessairement avec la justice légale. Il n'est pas impératif ici de se pencher plus en détails sur les axiomes desquels découle la théorie de Grotius. Soulignons néanmoins que sa conception de la loi naturelle, qui émane d'abord de la nature humaine universelle, est à l'origine du système normatif qu'il proposait. Ce système est composé d'États souverains qui demandent à être

⁴⁷ David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 41-45.

⁴⁸ Alex J. Bellamy, *Just Wars: From Cicero to Iraq*, p. 72.

défendus en vertu du principe de l'auto-préservation. Ainsi, « *it is man's first duty to preserve himself in the state of nature, his next being to retain what is in conformity with nature and reject all that is opposed to it* »⁴⁹. Dans cette optique, la guerre est juste si elle vise à défendre la communauté politique ou à punir un État malfaiteur (les deux justes causes dérivant de la loi naturelle) mais aussi pour renforcer des droits légaux et réparer des injustices (les deux justes causes issues de la loi volontaire).⁵⁰ À l'instar de Vitoria, Grotius était favorable à l'intervention militaire pour la défense de communautés politiques autres que la sienne. Enfin, il concevait comme légale toute guerre déclarée par l'autorité appropriée, soit le souverain, partant du postulat que la subjectivité morale rendait ostensible la justice pour chacun des belligérants; la juste cause, la bonne intention et la proportionnalité, quant à elles, permettaient dans un second temps de dégager une justice morale de la guerre.⁵¹ L'œuvre de Grotius apportait un regard nouveau sur le *jus ad bellum*, davantage procédural que substantif, qui allait subsister en raison de la cristallisation du pouvoir du souverain que le système westphalien favorisait. La mort ou l'inaccessibilité de Dieu allaient de pair avec l'exclusion de la juste cause et de la bonne intention pour justifier une guerre – on ne contestait plus la subjectivité de la justice, ce qui isolait le critère de l'autorité appropriée comme unique condition à respecter. Le souverain détenait de ce fait le pouvoir illimité de déclarer la guerre comme bon lui semblait, puisque nul n'était habilité à juger de ses actions. L'accent mis sur la procédure n'était pas étranger, d'une part, à la montée du positivisme légal et du besoin pressant d'adopter des lois à partir du consentement entre États et, d'autre part, au déclin de la philosophie basée sur la loi naturelle après Grotius et ses successeurs Samuel Pufendorf et Christian Wolff. Qui plus est, c'est la règle de non-intervention, au niveau juridique, qui primait et les guerres autres que celles déclenchées pour se défendre étaient vues comme illégitimes. La primauté de l'État allait, des Lumières jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale, donner lieu à une vaste littérature réaliste et positiviste, les uns prônant la doctrine de la raison d'État et les autres appelant à la codification de normes contraignantes issues de la volonté des États à être liés juridiquement entre eux.

⁴⁹ Hugo Grotius, *The Law of War and Peace*, dans Evan Luard, dir., *Basic Texts in International Relations: The Evolution of Ideas about International Society* (Londres: Macmillan, 1992 [1625]), p. 150.

⁵⁰ Alex J. Bellamy, *Just Wars: From Cicero to Iraq*, pp. 73-74.

⁵¹ *Ibid.*, p. 75.

Bien que le coup d'envoi à l'élaboration d'une véritable théorie positiviste ait été donné par Grotius, Emmerich de Vattel (1714-1767) a fortement contribué à en élargir la portée. Son plaidoyer pour l'égalité souveraine et l'instauration de règles enjoignant les États à réguler eux-mêmes leurs comportements s'inscrivait dans la même tendance factuelle de l'époque à proscrire toute ingérence, incluant l'intervention humanitaire. Discréditant l'argument voulant qu'une loi naturelle universelle puisse en elle-même servir à l'édification d'une communauté interétatique, Vattel fondait son propos sur l'existence d'accords entre États hétéroclites qui consentaient à ériger un cadre juridique international comprenant les lois de la guerre.⁵² En fait, à un degré moindre que ses prédécesseurs scholastiques il ne niait pas l'existence d'une loi naturelle, laquelle pouvait servir à combler les lacunes du droit des gens. Seulement, l'originalité de son approche résidait dans l'explicitation des trois lois qui forment la pierre angulaire de la loi positive des nations, soit la loi volontaire, les traités et les coutumes. La moralité ne faisait donc plus partie du discours relatif à la guerre, substituée par le légalisme et le besoin urgent de codifier des normes régissant le *jus in bello* et le *jus ad bellum*.⁵³

En contrepartie, le courant réaliste, qui a pris son envol surtout grâce à Machiavel et Hobbes, s'est établi en tant qu'idéologie dominante après la Révolution française (1789) avec Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) et Carl von Clausewitz (1780-1831). Pour ces deux penseurs, seule la raison d'État devait dicter le comportement des décideurs politiques, ce qui revenait *grosso modo* à déployer tous les efforts requis afin de préserver et même unifier la « communauté éthique »; la guerre, menée pour des raisons de nécessité et contrainte exclusivement par la prudence, représentait de ce point de vue l'aboutissement logique des doctrines nationalistes et militaristes auxquelles les souverains devaient idéalement souscrire.⁵⁴ Il va sans dire que la préséance des intérêts nationaux sur des règles morales universelles allait à l'encontre des principes jusque-là préconisés par les théoriciens de la guerre juste. Quoi qu'il en soit, il demeure que le réalisme a mis en relief toute une dimension politique, la *realpolitik*, dont on peut difficilement faire abstraction aujourd'hui.

⁵² *Ibid.*, pp. 79-81.

⁵³ Parmi les traités les plus importants adoptés à cette époque, nommons la *Déclaration de St-Pétersbourg* (1868) et les *Conventions de La Haye* (entre 1899 et 1907).

⁵⁴ Alex J. Bellamy, *Just Wars: From Cicero to Iraq*, pp. 89-92.

Si le pragmatisme politique a continué à progresser tout au long du XX^e siècle dans un contexte où la souveraineté régnait de manière absolue, il a été entrecoupé par des tentatives d'assujettir les États à des normes internationales strictes, notamment par la création de la Société des Nations (SDN) en 1918, par la signature du Pacte Kellogg-Briand (1928) et bien entendu par l'adoption de la *Charte de l'Organisation des Nations Unies* (1945), pour ne nommer que les plus significatives d'entre elles. L'objectif était de bannir toute guerre d'agression et de créer un climat propice à la coopération en mettant l'accent sur le multilatéralisme et la sécurité collective. Certes, la SDN s'est révélée être un échec en ce qu'elle n'a pu prévenir les événements qui se sont produits entre 1939 et 1945. Or, ces derniers, notamment l'Holocauste, ont marqué l'imaginaire collectif de telle sorte que le pouvoir de coercition aux mains des hommes politiques s'en est trouvé profondément ébranlé, les droits de la personne devenant une préoccupation première comme en témoigne l'adoption de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, de la *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide* de 1948 et des quatre *Conventions de Genève* de 1949. Pour les néo-réalistes, entre autres Hans Morgenthau (1904-1980) et Reinhold Niebuhr (1892-1971), cette montée en flèche du nombre de traités interétatiques n'était certes pas mauvaise en soi, puisqu'ils reconnaissaient (surtout Morgenthau) que les lois pouvaient remplir un rôle de modérateur dans les rapports entre États. Par contre, ils en minimisaient l'importance, car non seulement elles étaient mal adaptées à la nature de l'arène internationale mais elles ne pouvaient en tout état de cause véritablement servir d'obstacle à la volonté inhérente des États de faire valoir leur puissance, et ce plus que jamais à l'ère de la dissuasion nucléaire dans un contexte de guerre froide.⁵⁵ Pour les penseurs de la guerre juste, la codification sans précédent de l'après-guerre signifiait une réinterprétation des préceptes de la tradition en portant une attention toute particulière aux droits individuels. Les années 1970 se sont sans doute avérées les plus fertiles en la matière, alors que des penseurs, notamment Michael Walzer qui s'est brillamment illustré en défiant théoriquement et jusqu'à un certain point l'ordre légal, s'interrogeaient à savoir si la guerre du Vietnam était bel et bien justifiée d'un point de vue éthique. Plus précisément, on assistait au retour de la guerre juste et, de surcroît, à la croyance d'une morale universelle indépendante de la loi positive en vigueur. Mais cette remise en question des dispositions légales prohibant toute transgression de la règle de non-intervention a réellement pris de l'ampleur dans les

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 105-107.

années 1990, alors que faisaient rage des crises humanitaires (Bosnie, Somalie, Rwanda, Kosovo) qui, relayées par les médias dans le monde entier, ne laissaient personne indifférent. Il n'est guère étonnant que cette conjoncture ait permis à l'intervention humanitaire de se hisser dans le débat de la guerre juste relativement au *jus ad bellum* en tant qu'enjeu principal.

En somme, la démarche de la CIISE s'insère, selon l'interprétation que nous en faisons, dans cette longue tradition théorique de la guerre juste; il en est ainsi non seulement par sa tentative de fournir un cadre éthique à un type de guerre spécifique (l'intervention humanitaire) et par sa remise en cause de certaines dispositions légales par un appel aux principes moraux basés sur l'existence de droits humains universels, mais aussi par l'application de critères issus des sous-courants qui ont caractérisé cette tradition. Cautionner l'intervention armée en dépit de sa prohibition, défier la règle de non-intervention par une redéfinition de la souveraineté, voilà un effort innovateur qui n'est pas sans s'aligner sur la position commune des théoriciens conséquentialistes de la guerre juste, à savoir que la nécessité exige parfois le contournement des prescriptions légales pour satisfaire aux requêtes morales. Ce calcul des conséquences, les réalistes l'ont plaidé en vertu de la raison d'État, tandis que les défenseurs de l'édification d'un monde en fonction d'une morale et de valeurs universelles – les cosmopolites – l'ont considéré pour le bénéfice de tous les êtres humains, indépendamment de leur nationalité. La CIISE prône à cet effet, nous l'avons vu, que le principe de non-intervention puisse être outrepassé lorsque le seuil de la juste cause a été franchi. Cela dit, elle penche simultanément en faveur d'une limitation de l'action d'intervenir si on appréhende un investissement excessif pour l'intervenant ou une détérioration de la situation dans le pays ciblé, deux situations où la prudence doit avoir gain de cause mais qui, dans le premier cas de figure, peut sembler inappropriée si l'on croit raisonnablement qu'une intervention peut être menée à bien et qu'au bout du compte le bonheur général, et non exclusivement celui des citoyens de l'État intervenant, peut s'en trouver accru. Enfin, la désignation du Conseil de sécurité comme instance priorisée par la CIISE en ce qui a trait aux décisions d'intervenir et, pour ainsi dire, la conviction qu'il est de mise de justifier ses actions auprès de ses pairs reflètent l'attachement de la commission pour la dimension procédurale de la décision tel que prisé par les positivistes.

CHAPITRE II

La souveraineté des États et le principe de non-intervention

Dans le chapitre précédent, nous avons présenté, de manière succincte, les conclusions de la CIISE et montré en quoi elles s'enchaînaient dans la tradition philosophique de la guerre juste. La remise en cause des notions traditionnelles que la commission propose dans le champ de la sécurité humaine, qui se traduit par une redéfinition de la souveraineté des États dans une perspective humaniste, nous la concevons sans doute comme une avancée méritoire. Mais l'objectif de ce mémoire étant d'élaborer une critique de la CIISE précisément sur sa défense d'un ordre interétatique où la non-intervention est souhaitée sauf en quelques rares exceptions – cet argumentaire d'inspiration étatiste la confine à signer une position mitoyenne entre privilégier les droits de l'État et les droits des individus, il conviendra donc de mettre l'emphase sur ce volet des recommandations du rapport. Rappelons que l'exercice consiste non pas à louer la re-conceptualisation innovatrice des termes du débat souveraineté/intervention d'un point de vue humaniste – bien que nous aurions très bien pu procéder à une critique positive en ce sens – mais à apporter un bémol à son effort qui, d'après nous, demeure trop conservateur si l'on tient véritablement à agir pour prêter assistance à nos pairs, les êtres humains. Les pages qui suivent seront consacrées à identifier les arguments théoriques qui, suite à notre interprétation du document, sous-tendent les conclusions de la CIISE relativement au seuil que nous considérons élevé de la juste cause. Il s'agira en outre d'élucider les prémisses non dites ou implicites à la base des positions de la commission qui accordent une place prépondérante à la souveraineté et à son corollaire, la règle de non-intervention, lesquelles prémisses se manifestent à travers trois thèmes principaux : le relativisme moral et culturel, le respect de l'autonomie et de l'indépendance politiques et la stabilité internationale. L'orientation idéologique prêtée par la CIISE aux problématiques de chacun d'eux expliquerait l'adoption d'un seuil de la juste cause exclusif aux situations d'urgence suprême (pertes de vies humaines civiles et nettoyage ethnique à grande échelle), et incidemment le rejet de toute intervention dont le but serait de mettre fin aux violations systématiques, autres que celles susmentionnées, de droits de l'homme fondamentaux. En référence aux trois thèmes énumérés précédemment, le choix d'un seuil si élevé s'est assurément effectué pour, respectivement, des raisons conceptuelles, de tolérance des

particularismes et enfin prudentielles. En termes plus concrets, nous tâcherons de montrer en quoi la thèse relativiste de la signification et la portée des droits de l'homme, le discours normatif sur la légitimité de l'État dans l'optique de l'autodétermination ainsi que les craintes liées aux dérives impérialistes dues à la nature des relations internationales et aux acteurs qui en sont les composantes attestent de la réticence de la CIISE d'emboîter le pas aux défenseurs d'une position progressiste cosmopolitique.

2.1. Relativisme moral et culturel

Quiconque souscrit à l'action humanitaire internationale doit nécessairement endosser l'idée que les individus, indépendamment de leurs particularités identitaires, ont le droit de bénéficier d'un traitement au moins minimalement décent pour vivre une vie digne de ce nom, et donc de mériter la satisfaction de certains besoins primaires. Intervenir d'une manière ou d'une autre dans le but de promouvoir et de renforcer des droits présuppose que l'on accepte l'idée selon laquelle le droit de revendiquer certains objets des droits humains, tels la vie et la liberté, appartient à tous les individus. Il en est ainsi puisque ce qui sert de socle théorique aux droits de l'homme, en tant que « *[moral] reasons to treat persons in certain respectful ways* »⁵⁶ et non plus en tant que propriété naturelle dans une perspective métaphysique lockéenne⁵⁷, provient tantôt du statut moral et/ou rationnel conféré à l'individu, tantôt du projet conséquentialiste de la maximisation du bien-être ou encore des intérêts individuels tempérés par le raisonnable dans une optique rawlsienne.⁵⁸ Chose certaine, les droits auxquels nous référons ne désignent pas l'ensemble des codifications qui peuvent être invoquées selon leur adoption et effectivité dans tel ou tel État. Ils s'expriment non pas en des termes légaux, car dans ce cas leur contenu est souvent le produit de négociations politiques et de comptes rendus intéressés, mais bien en termes moraux, ou autrement dit en référence aux réclamations moralement et universellement valables de leurs objets.

⁵⁶ C'est cette définition du droit humain de Brian Orend que nous retenons. Voir: Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context* (Peterborough: Broadview Press, 2002), p. 19.

⁵⁷ Cette croyance largement partagée dans la Modernité de la préexistence de droits naturels chez l'Homme qu'il nous fallait découvrir par l'entremise de la raison n'est plus, ou moins, soutenue par les penseurs libéraux aujourd'hui. La précision de Orend est judicieuse à ce propos : les droits humains sont et doivent davantage être vus comme des valeurs (prescriptions) nous enjoignant à traiter nos semblables d'une certaine manière que comme des faits (descriptions) de la nature humaine. *Ibid.*, pp. 18-19.

⁵⁸ Diverses écoles de pensée ont tenté de faire accepter des prémisses sur lesquelles seraient fondés les droits de l'homme, entre autres le positivisme légal, la religion et les défenseurs de la « dignité humaine ». *Ibid.*, chapitre 3.

Or, il faut bien se rendre à l'évidence que l'étendue des conceptions de ce que représentent les droits de l'homme, l'objet de ces droits, leur justification fondatrice et de qui doit en être bénéficiaire et pourvoyeur est si vaste qu'elle révèle la complexité à atteindre un consensus en la matière. En fait, établir des standards moraux universels en ce qui concerne les droits de l'homme demeure une entreprise périlleuse, puisque la diversité des points de vue rend improbable une réelle entente. Même lorsque des accords de soi-disant portée universelle, comme les Conventions de Genève de 1949, se greffent aux cadres juridiques de l'ensemble des États et que la désignation de normes élevées au rang de *jus cogens* trouvent écho dans la communauté internationale, il y a lieu de se questionner sur l'interprétation de tels concepts dans certaines cultures et sur les motivations (peut-être politiques ou imposées par une pression étrangère) derrière leur adoption. Alors, pour plusieurs, seuls des standards minimaux, voire généraux et parfois même abstraits, peuvent être vus comme transcendant toutes les frontières, faute de quoi il serait préférable d'opter pour la tolérance et le respect des pratiques relatives aux sociétés qui composent un système interétatique hétéroclite.

Exception faite du « meurtre caractérisé (et du) nettoyage ethnique à grande échelle », actions considérées par la CIISE comme universellement condamnables et entrant en violation avec des droits de l'homme généraux universels (le droit à la vie et à l'intégrité physique)⁵⁹, il vaut mieux, de l'avis de la commission, ne pas s'ingérer par la force dans l'objectif de soumettre une population aux exigences de normes étrangères. Il ne fait aucun doute que la principale raison à l'origine de ce positionnement a davantage à voir avec la phobie d'une déstabilisation interne, régionale ou mondiale potentiellement néfaste. Ceci étant, une certaine sensibilité – pour ne pas dire l'endossement d'un relativisme modéré – à l'égard des diverses orientations données aux droits humains est aussi un déterminant, quoique de moindre ampleur, dans le choix de maintenir une norme non-interventionniste ferme : « La règle de la non-intervention protège non seulement les États et les gouvernements, mais aussi les peuples et les cultures, permettant aux sociétés de maintenir des différences religieuses, ethniques et civilisationnelles auxquelles elles tiennent beaucoup ».⁶⁰ En reconnaissant et en promouvant de cette façon la diversité

⁵⁹ En ce qui concerne les violations des droits de l'homme n'entrant pas dans cette catégorie, entre autres « la discrimination raciale systématique, l'emprisonnement systématique ou d'autres formes de répression politique », la CIISE privilégie l'imposition de sanctions tout en excluant l'intervention militaire. Voir : CIISE, *La responsabilité de protéger*, p.38.

⁶⁰ CIISE, *La responsabilité de protéger*, p.35.

culturelle, on peut difficilement déplorer les interprétations et implémentations multiples des concepts directeurs en ce qui a trait aux droits de l'homme, notamment ceux qui se retrouvent dans la *Déclaration universelle* de 1948. La différence culturelle implique la prise en forme de moralités différentes. À moins qu'une action commise soit tellement dégradante qu'elle « choque la conscience de l'Humanité », les sens variablement adaptés des expressions « liberté », « sûreté de la personne » et « traitement cruel »⁶¹, par exemple, ont intérêt à être non seulement tolérés mais respectés. Est-ce à dire que les actes scandaleux autres que le génocide et le nettoyage ethnique – nous songeons à toute forme d'oppression qui prive un bon nombre de citoyens de besoins essentiels ou qui touche leur intégrité en tant qu'individu – ne sont pas considérés comme assez graves pour justifier une intervention? Répondons que la ligne fixée par la CIISE pour déterminer ce qui constitue un abus incontestable aux yeux de l'Humanité est un moyen de prévenir la condamnation non universalisée, voire exclusivement occidentale, de telles actions. Autrement dit, on ne se serait pas compromis à intégrer des pratiques sujettes à une interprétation mince (relative), plutôt que large (universelle), de la part des sociétés dans l'enceinte « ciisienne » des interdits générateurs de jugements moraux spontanément négatifs.

Le cloisonnement des revendications morales (la vie et la liberté) dans une moralité minimale, pour reprendre l'expression de Michael Walzer, présuppose l'attachement sans bornes à des valeurs inhérentes à l'être humain. Dans l'explication du minimalisme moral de son portrait dualiste de la moralité où coexistent deux sphères morales, l'une relative et l'autre universelle, Walzer avance qu'une solidarité limitée pour défendre ces valeurs est tout à fait envisageable, dans la mesure où ces valeurs en tant que concepts sont enracinées au niveau local :

*Minimalism [...] is less the product of persuasion than of mutual recognition among the protagonists of different full developed moral cultures. It consists in principles and rules that are reiterated in different times and places, and that are seen to be similar even though they are expressed in different idioms and reflect different histories and different versions of the world.*⁶²

L'insistance sur la reconnaissance mutuelle de ces principes et valeurs conforte l'idée que seules les conventions morales rendent possible l'établissement de standards moraux universels, rejetant du coup l'appel naturaliste à La Seule Véritable Moralité.

⁶¹ Nations Unies, Assemblée générale, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Résolution 217 A (III), Document A/810 (1948), articles 3 et 5.

⁶² Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), p. 17.

Ce faisant, Walzer concède aux relativistes que la solidarité transfrontalière ne peut être que contingente et éphémère. Il ne peut en être autrement, puisque présumer que la seule moralité minimale valable repose sur l'adhésion à des principes en des circonstances particulières, *i.e.* en des temps et lieux différents, c'est en même temps lui attribuer une légitimité tributaire du caractère évolutif des codes moraux sociétaux. Le minimalisme auquel Walzer réfère n'est somme toute que très ténu en ce qu'il comprend la vie et la liberté (elle-même parfois définie de façon variée) comme valeurs partagées mais écarte toute possibilité de mobilisation au nom de la vérité et la justice; ce que les uns considèrent comme une oppression inadmissible, les autres la perçoivent d'une manière fort distincte, car il s'agit là de perceptions propres aux différentes moralités maximalistes.⁶³ De ce point de vue, l'essentiel des codes moraux ne font partie intégrante que de ces moralités maximalistes, lesquelles renferment, au sens large, les valeurs précises d'une communauté. Il en est ainsi, selon Walzer, des principes de justice distributive, en ce sens qu'ils sont relatifs aux significations sociales et, partant, idiomatiques. Cela dit, ces significations sociales « *must be shared across a society, among a group of people with a common life; and the sharing cannot be the result of radical coercion* »⁶⁴. C'est au sein d'une communauté politique réelle que l'application des principes de justice locaux s'effectuera, d'abord parce que la vision de ses membres de leurs besoins et des manières de les satisfaire diffèrera à bien des égards de celle des autres sociétés, et ensuite parce que des normes minimalistes feront inévitablement fi des spécificités complexes à l'intérieur de ladite communauté.

À l'instar de Walzer, Alasdair MacIntyre, penseur réputé pour son approche historiciste de la philosophie, croit que l'émergence de toute morale s'inscrit forcément dans un contexte précis et que, contrairement à ce que peuvent imaginer les kantistes et les utilitaristes, le projet consistant à abstraire l'individu de ses racines identitaires pour qu'il adhère à une morale impersonnelle, impartiale et universelle est chimérique. Il y va, dans l'un de ses textes sur le patriotisme, de l'affirmation suivante :

[...] les biens en référence et à l'égard desquels toute configuration de règles doit se justifier vont être [...] des biens particuliers et socialement situés. Ce qui fonde ces biens et ce qu'ils procurent, c'est la jouissance d'un type particulier de vie sociale, vécue au travers d'un ensemble de relations sociales. [...] D'une manière générale, ce n'est qu'au sein d'une communauté que les individus deviennent capables de moralité et sont soutenus dans leur moralité. Les individus se constituent

⁶³ *Ibid.*, p.16.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 27.

comme des agents moraux aussi bien sous l'effet du regard que d'autres portent sur eux [...] que sous l'effet du regard qu'ils portent sur eux-mêmes.⁶⁵

S'il rejoint Walzer au sujet du caractère contingent et localement situé des règles morales, MacIntyre s'en dégage cependant quelque peu en poussant plus loin son raisonnement relativiste et communautarien concernant les droits de l'homme. Sa critique virulente des modèles éthiques basés sur la rationalité qui se sont développés depuis les Lumières l'emmène à rejeter en bloc dans *Après la vertu* les prétentions, précisément celles de Alan Gewirth, voulant que la liberté et le bien-être (biens nécessaires à l'agent rationnel) génèrent naturellement le droit de revendiquer ces biens pour quiconque agit en ce sens. C'est le concept même de « droit de l'homme » qui pose problème, puisque, pour MacIntyre, non seulement historiquement il n'a pas été introduit de façon systématique à l'intérieur de règles sociétales – ces règles sont circonstancielles – mais n'a finalement rien à voir avec la nature de l'Homme; bref, ces droits n'existent tout simplement pas.⁶⁶ Recourir à la justification rationnelle, c'est-à-dire objective et impersonnelle, c'est, à ce chapitre, créer des fictions morales qui nient l'« usage émotiviste » des prescriptions morales de manière à instaurer un discours orienté, ou, en d'autres mots, « les principaux protagonistes des causes morales spécifiquement modernes [...] usent d'une rhétorique qui dissimule derrière le masque de la morale les préférences de la volonté et du désir arbitraires »⁶⁷. Somme toute, ce à quoi MacIntyre fait allusion lorsqu'il remet en cause l'universalisme des droits de l'homme, c'est l'incohérence, sinon l'inexistence, d'une prémisse rationnelle crédible pouvant leur servir de fondement. Ceci est vrai dans la mesure où « *the doctrine of human rights lacks a theoretical foundation because no doctrine can have a theoretical foundation [et] a foundationalist theory, not based on a secure foundation, appears dogmatic* »⁶⁸.

La quête d'une morale libérale impersonnelle est, suivant ce constat, utopiste. Mais elle est aussi à craindre jusqu'à un certain point, de l'avis d'auteurs qui ont exprimé à travers un discours normatif leur inquiétude vis-à-vis d'un déracinement identitaire. D'abord, la plupart des relativistes et communautariens s'entendent pour dire que l'identité de l'individu se forme à travers ses liens sociaux, et cette identité

⁶⁵ Alasdair MacIntyre, « Le patriotisme est-il une vertu? », dans André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois, dir., *Libéraux et communautariens* (Paris : PUF, 1997), p. 297.

⁶⁶ Alasdair MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* (Paris : Presses universitaires de France, 1997), pp. 67-70.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁸ Michael Freeman, « The Philosophical Foundation of Human Rights », *Human Rights Quarterly* 16 (août), 1994, pp. 495-96.

est assortie de valeurs morales définies et exprimées en actions en fonction d'un contexte social particulier. Ensuite, ces relations spéciales qu'entretient un individu doivent être valorisées, puisqu'elles contribueront à ce développement identitaire et moral et par le fait même faciliteront l'interaction sociale au sein de la communauté. L'identité ainsi perçue est, de ce fait, donnée naturellement :

*[...] the givens of life [...] are not "accidental" attributes of the individual. They are essential attributes. We do not come into the world as free-floating, autonomous individuals. We come into it complete with all the particular, defining characteristics that go into a fully formed human being.*⁶⁹

Il s'ensuit que l'extirpation forcée des individus de leurs composantes naturelles – souhaitée dans une certaine mesure par les cosmopolites radicaux – n'est non pas juste illusoire, mais attiserait l'intolérance généralisée vis-à-vis des cultures et, qui plus est, départirait ces individus des responsabilités qui leur incombent en tant qu'acteurs d'un groupe. « *Teach children [...] to be a "citizen of the world", and in all likelihood they will become [...] lovers of abstractions and ideology* »⁷⁰, pour emprunter les mots de McConnell qui émet des appréhensions s'il advenait une situation où tous se considéreraient comme citoyens de l'abstraction. Parmi les inquiétudes que l'on pourrait souligner, mentionnons l'érosion des engagements envers autrui que les relations spéciales engendrent, et en conséquence à cela la perte des responsabilités individuelles, lesquelles conditionnent la vie en société. En effet, selon une critique de l'universalisme éthique formulée par David Miller,

*In arriving at his most basic principles, the subject can disengage himself from commitments [...] and see himself simply as one member of a moral universe made up of symmetrically placed persons, each of whom likewise possesses only general human capacities.*⁷¹

Déposséder l'être humain de ses aspirations subjectives résulterait en la dégradation des capacités humaines et des obligations spéciales qu'elles génèrent, comme le prétend Miller, mais serait aussi incompatible avec l'émancipation de l'individu et l'essence même du bonheur. À ce chapitre, John Cottingham note que sans projet personnel l'individu n'est personne et que sans attachement affectif envers ses proches, les principales satisfactions de la vie humaine s'en trouvent négligées.⁷² Aussi faut-il, s'il en est ainsi, privilégier ces quêtes en optant pour la partialité à

⁶⁹ Gertrude Himmelfarb, « The Illusions of Cosmopolitanism », dans Martha C. Nussbaum et Joshua Cohen, dir., *For Love of Country* (Boston: Beacon Press, 2002), p. 77.

⁷⁰ Michael W. McConnell, « Don't Neglect the Little Platoons », dans *Ibid.*, p. 81.

⁷¹ David Miller, « The Ethical Significance of Nationality », *Ethics* 98 (juillet), 1988, p. 649.

⁷² John Cottingham, « Partiality, Favouritism and Morality », *The Philosophical Quarterly* 36 (no. 144), 1986, pp. 364-69.

l'endroit des projets de vie individuels (« *agent-related partialism* ») et des êtres chers à nos yeux (« *philophilic partialism* »). Bref, non seulement les affiliations personnelles au sein de petits groupes ou même au sein d'une nation créent une gamme d'obligations qui favorisent l'interaction sociale, mais elles représentent une condition *sine qua none* à l'accès à une certaine qualité de vie.

Pour terminer, rappelons que les bienfaits des relations spéciales inhérentes à l'activité humaine ont servi de fer de lance aux partisans de la partialité (nationale ou d'autres types) qui ont, tout comme Cottingham, clamé le favoritisme des pairs appartenant à un groupe au détriment des exclus dudit groupe. Sans rejeter complètement l'idée d'une justice distributive globale soutenue par des principes moraux objectifs et universels, les « partialistes » affirment qu'il est préférable de prioriser ses proches, dans bien des cas ses co-nationaux, en ce qui concerne l'acquiescement des devoirs moraux et l'aide en termes de ressources.⁷³ Il n'est pas nécessaire de s'étendre dans le détail sur ces réflexions dans le cadre du présent mémoire, car elles n'éclairent en rien l'une ou l'autre des positions de la CIISE quant à la reconnaissance et à la tolérance des différentes cultures. D'ailleurs, il serait sans doute erroné d'attribuer à la CIISE les mêmes prétentions que celles des défenseurs de la partialité nationale qui ont douté de la validité de l'appel libéral à l'égalité de tous les êtres humains en termes de valeur, indépendamment de leurs allégeances. Tout ce qui a été dit précédemment visait plutôt à identifier les assises issues de théories occidentales desquelles peut se dresser une position relativiste en ce qui concerne la moralité de manière générale et les droits de l'homme particulièrement. En recommandant la préservation et la protection des différences culturelles, la CIISE accepte donc une variété de points de vue conceptuels en ce qui a trait à la fois aux modes d'organisation des sociétés et aux droits de l'homme, ce qui constitue un argument de poids contre l'intervention orchestrée en réaction aux violations systématiques de droits humains autres que « graves ». Découlant de cette proposition relativiste, la CIISE consent à garantir le droit à l'autodétermination aux peuples (voire aux États), tel qu'il est codifié dans le droit international, et cette garantie repose sur un appel à la tolérance des pratiques jugées décentes, lequel appel se traduit par une légitimité accordée aux gouvernements effectifs dans un esprit de coopération et d'efficacité.

⁷³ Pour une discussion sur les raisons instrumentales et déontologiques justifiant l'adoption d'une attitude de partialité, voir les textes de Jeff McMahan, « The Limits of National Partiality » et de Thomas Hurka, « The Justification of National Partiality », dans Robert McKim et Jeff McMahan, dir., *The Morality of Nationalism* (New-York et Oxford: Oxford University Press, 1997).

2.2. Autonomie et indépendance des communautés politiques : au nom de la légitimité, de la tolérance et de la responsabilité assignée

Être conséquent à la reconnaissance d'un pluralisme des valeurs et des moralités consiste à laisser la marge de manœuvre voulue pour qu'elles puissent s'énoncer dans leur plénitude. Concrètement, cela doit se manifester en conférant une légitimité à un gouvernement qui *de facto* exerce un contrôle sur les affaires de son pays (principe d'effectivité⁷⁴) ou, autrement dit, en tolérant la manière dont un peuple s'autodétermine. C'est sans contredit dans cette direction que la CIISE s'oriente lorsqu'elle parle de la souveraineté des États, laquelle est « une reconnaissance de leur égalité en mérite et en dignité, une protection de leur identité spécifique et de leur liberté nationale et une affirmation de leur droit à façonner et à déterminer eux-mêmes leur destin »⁷⁵. Dans cette optique, intervenir militairement dans un pays où la ligne qui distingue les violations des droits humains graves des autres violations n'a pas été franchie se veut une intrusion inadmissible, en ce qu'elle reflèterait une attitude d'intolérance vis-à-vis de pratiques pas nécessairement idéales mais certainement dérivées des traits propres à une culture particulière. Il est utile ici de faire le point sur le type d'autodétermination abordé par la CIISE. Ses mises en garde multiples contre les risques d'une fragmentation du système interétatique nous laisse supposer, nous y reviendrons plus loin, qu'elle penche du côté de l'autodétermination des États en maintenant l'intégrité territoriale – les frontières existantes ne devant pas être dénaturées – et rejette l'autodétermination nationale qui aboutirait à des sécessions. L'argument à l'origine du respect de l'autonomie et de l'indépendance des communautés politiques est tridimensionnel : premièrement, l'État et le gouvernement qui le représente doivent être considérés comme légitimes parce qu'ils assoient leur autorité sur un accord tacite entre les dirigeants et les citoyens qui reflète leurs valeurs et traditions; deuxièmement, la légitimité externe de l'État, ou peuple bien ordonné dans le vocabulaire rawlsien, est octroyée comme protection *a priori* de l'indépendance collective, une exigence de la tolérance et du respect du pluralisme, en plus d'être conditionnelle à la coopération internationale;

⁷⁴ En droit international, ce principe a été consacré dans la *Convention sur les droits et devoirs des États*, qui définit l'État comme une personne de droit international s'il a : a) une population permanente; b) un territoire défini; c) un gouvernement et; d) la capacité d'entrer en relation avec les autres États (article 1). Qui plus est, l'article 3 va dans le sens de la théorie déclarative, en opposition à la théorie constitutive, en stipulant que « l'existence politique d'un État ne dépend pas de sa reconnaissance par d'autres États ». *Convention sur les droits et devoirs des États*, adoptée lors de la septième Conférence internationale des États américains, à Montevideo (1933), article 1.

⁷⁵ CIISE, *La responsabilité de protéger*, p. 8.

enfin, l'acceptation des États tels qu'institués au sein du système est le meilleur moyen pour assurer une répartition des responsabilités qui soit efficace.

2.2.1. *Communautarisme walzérien et standing moral de l'État : des droits acquis pour la communauté politique*

L'idée voulant que les étrangers soient inaptes à juger de la légitimité d'un gouvernement repose sur cette conception libérale d'un pluralisme des doctrines idéologiques et des formes que peut revêtir le pouvoir parmi les sociétés. Si cette prémisse théorique a servi à John Rawls pour bâtir son utopie réaliste – la Société des Peuples – à laquelle nous consacrerons la section subséquente, elle s'est également retrouvée au cœur de l'argumentaire communautarien, voire étatiste, de Michael Walzer. Ce dernier, dans son œuvre *Just and Unjust Wars*, désormais cataloguée parmi les classiques contemporains de la guerre juste, cautionne la thèse contractuelle qui suppose un consentement implicite entre les citoyens et les dirigeants d'un État. Cette présomption d'un « *fit* »⁷⁶, qui consolide le droit de l'État de défendre son territoire et sa souveraineté politique au nom de la vie commune et de la liberté de ses membres, requiert le respect des traditions et de l'histoire partagée de communautés dont l'arrangement constitutionnel se dissocie en bien des égards de celui des démocraties occidentales. Walzer y va de ce commentaire :

*Over a long period of time, shared experiences and cooperative activity of many different kinds shape a common life. "Contract" is a metaphor for a process of association and mutuality, the ongoing character of which the state claims to protect against external encroachment. The protection extends not only the lives and liberties of individuals but also to their shared life and liberty, the independent community they have made, for which individuals are sometimes sacrificed.*⁷⁷

À la lumière de ce propos, il importe de signaler qu'un acte d'agression à l'endroit d'un État, entendu comme incarnation des droits des membres d'une communauté historique, équivaut à une attaque contre tous les individus de cette communauté. De plus, le contrat en question, faut-il l'indiquer, peut tout à fait être sous-entendu ou implicite – il ne fait pas nécessairement allusion à l'approbation populaire manifestée par le biais d'élections, d'où l'attribution d'un statut moral même à des États aux prises avec un régime autoritaire. Dès lors, il serait inapproprié de la part d'étrangers, dépourvus du savoir nécessaire relativement au contexte historique

⁷⁶ Pour des raisons ergonomiques et de praticité ainsi que pour éviter la confusion qui naît parfois des traductions, nous emploierons le terme « *fit* » de Walzer pour parler d'agencement réciproque entre un gouvernement et ses citoyens.

⁷⁷ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, p. 54.

d'une communauté – prérequis à tout jugement sur l'exercice du pouvoir s'opérant en son sein – de nier catégoriquement l'union entre membres d'une communauté et leur gouvernement. En tout état de cause, il est fort probable que les membres accueillent favorablement la forme que prend l'organisation de leur communauté politique, celle-ci devant refléter leurs valeurs ainsi que leurs traditions. C'est du moins ce que la seconde présomption de Walzer renferme, à savoir que les citoyens valorisent leur propre communauté et seraient prêts à la défendre coûte que coûte, ou en d'autres mots « *it is the expectation of resistance that establishes the ban of invasion* »⁷⁸. Ainsi, la légitimité d'un gouvernement est reconnue si celui-ci est effectif, puisque cette légitimité ne dépend que très faiblement de sa légitimité dite interne, c'est-à-dire en rapport avec ses citoyens, qui elle demeure présumée. Aussi devons-nous, en tant qu'étrangers, agir « comme si » il y avait présence d'un « *fit* », ce qui se traduit par l'abstention presque absolue à s'ingérer dans un État qualifié pour l'indépendance et la non-intervention. Ceci prévaut à titre de norme régissant les relations internationales actuellement, une norme – et c'est là l'originalité de la pensée de Walzer quant au *jus ad bellum* – dont le caractère absolu doit être suspendu en quelques occasions spécifiques. L'amendement au paradigme légaliste ainsi préconisé aurait pour effet de soutenir les revendications de citoyens lorsque l'illégitimité interne d'un gouvernement est incontestable, et ce dans deux catégories de circonstances : quand une lutte pour la libération nationale (sécession) est en cours ou quand des violations extrêmes (massacres et asservissement) s'opèrent contre l'ensemble des membres de la communauté.⁷⁹

Avant d'aborder cette exception à la norme non-interventionniste, il requiert de rappeler que si la légitimité externe de l'État est acquise chez Walzer, le jugement légitimateur sur le plan interne, lui, doit être une prérogative de la population concernée. Règle générale, cette dernière s'efforcera d'entreprendre elle-même le processus qui mènera au renversement de son gouvernement pour, en quelque sorte, s'autodéterminer. La prémisse théorique de cette prescription nous vient de John

⁷⁸ Michael Walzer, « The Moral Standing of States: A Response to Four Critics », *Philosophy & Public Affairs* 9 (no. 3), 1980, p. 212.

⁷⁹ Walzer identifie une troisième situation qui justifierait l'intervention militaire, à savoir celle qui appelle à une contre-intervention visant à re-balancer les forces en présence dans une guerre civile, alors qu'une armée étrangère s'est préalablement immiscée dans le conflit. Or, même si Walzer établit un lien entre la contre-intervention et la sécession, nous laisserons de côté ce type d'intervention, car elle ne cadre d'aucune façon avec l'objet de notre mémoire. Pour de plus amples détails, voir : Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, chapitre 6 sur les interventions.

Stuart Mill qui, commentant la dynamique internationale dans le contexte de la construction du canal de Suez au XIX^e siècle, fait le constat suivant :

*It is during an arduous struggle to become free by their own efforts that these feelings [pour la liberté] and virtues have the best chance of springing up. Men become attached to that which they have long fought for and made sacrifices for, they learn to appreciate that on which their thoughts have been much engaged; and a contest in which many have been called on to devote themselves for their country, is a school in which they learn to value their country's interest above their own.*⁸⁰

Afin de savourer la liberté, nous devons nous battre pour elle; et afin de connaître le sentiment d'indépendance, nous devons lutter nous-mêmes pour y parvenir, sans quoi sa valeur s'en trouve nécessairement amoindrie. Cela va de soi, il peut s'agir là d'un long processus. Mais, un processus qui se couronnera par une satisfaction d'autant plus grande chez les protagonistes qui en auront élaboré les étapes. Pour Mill, le fait d'opter pour la passivité plutôt que pour l'insurrection est révélateur : il indique simplement que la valeur accordée à l'obtention de la liberté nationale est inférieure au prix à payer pour y arriver. Aussi, qu'une telle liberté soit imposée de l'extérieur ne ferait que désagréger l'arène, *i.e.* la communauté politique délimitée par des frontières étanches et permanentes, où elle est disputée, arène qu'il faut protéger à l'instar de l'intégrité individuelle, pour reprendre l'analogie domestique.

Si Walzer suggère, dans la même lignée, que l'intervention pour libérer un peuple opprimé brime les droits de celui-ci en ce que son « rythme » révolutionnaire, ses prévisions et son calcul prudentiel sont ignorés⁸¹, il croit en revanche que certains contextes bien précis appellent à la suspension de la règle de non-intervention. Partant du postulat selon lequel les frontières ont été instaurées arbitrairement et accidentellement, il met en doute l'affirmation de Mill voulant qu'une communauté politique formant un État s'autodétermine par défaut et se qualifie pour la non-intervention.⁸² Walzer rétorque donc qu'une ou plusieurs communautés politiques peuvent exister à l'intérieur des frontières d'un État et que l'intervention se justifie quand l'une de ces communautés fait valoir de façon non équivoque son désir de disposer d'elle-même. Plus précisément, l'assistance à un groupe rebelle sécessionniste – déjà engagé dans une lutte armée, faut-il le souligner – est admise parce qu'il n'y aurait dès lors plus de « *fit* » entre le gouvernement et la communauté

⁸⁰ John Stuart Mill, « A Few Words on Non-Intervention », dans John M. Robson, dir., *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXI – Essays on Equality, Law, and Education* (Toronto: University of Toronto Press, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1984 [1859]), p. 123.

⁸¹ Michael Walzer, « The Moral Standing of States: A Response to Four Critics », p.215.

⁸² Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, p.89.

en question et que l'État n'est plus présumé légitime.⁸³ Or, notre lecture des propos de Walzer nous montre une certaine réticence chez ce dernier à octroyer un tel privilège (le droit d'assistance) tellement il en restreint les conditions d'usage. Non seulement la rébellion armée doit atteindre une certaine proportion, mais « *the mere appeal to the principle of self-determination isn't enough; evidence must be proved that a community actually exists whose members are committed to independence and ready and able to determine the conditions of their own existence.* »⁸⁴ Walzer s'est défendu d'avoir adopté une vision trop axée sur l'État aux dépens des individus après que certains penseurs davantage progressistes (principalement Wasserstrom⁸⁵, Doppelt⁸⁶, Beitz⁸⁷ et Luban⁸⁸) lui aient reproché sa conception permissive de la légitimité. Il n'en demeure pas moins que, comme nous venons de le mentionner, sa position au sujet d'une aide à des mouvements sécessionnistes est si limitative qu'elle conforte l'idée voulant que la non-intervention doive primer sur la base de notre inaptitude à juger de la légitimité interne d'un gouvernement. Somme toute, Walzer et la CIISE partagent cette conception étatiste, à la différence près que la CIISE se montre plus conservatrice du fait de son rejet absolu de toute forme de fragmentation du système interétatique.

L'autre type de situation justifiant l'intervention, de l'avis de Walzer, renvoie à ce que la CIISE énonce, à savoir quand cette intervention se veut une réponse aux actes « *that shock the moral conscience of mankind* »⁸⁹. Sur ce point, lorsque des violations « graves » des droits humains se produisent, c'est-à-dire des massacres à grande échelle, c'est que la communauté politique supposée s'autodéterminer comme un tout n'est plus. La défense de la communauté visée par les gestes sanguinaires devient alors on ne peut plus pressante et l'appel à l'autodétermination de Mill en termes de « *self-help* » perd ainsi de sa pertinence, car « *That appeal has to do with the freedom of the community taken as a whole; it has no force when what is at stake is the bare survival or the minimal liberty of (some substantial number of) its*

⁸³ Michael Walzer, « The Moral Standing of States », p.217.

⁸⁴ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, p. 93.

⁸⁵ Richard Wasserstrom, « Review of *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* », *Harvard Law Review* 92 (décembre), 1978, pp. 536-544.

⁸⁶ Gerald Doppelt, « Walzer's Theory of Morality in International Relations », *Philosophy & Public Affairs* 8 (automne), 1978, pp. 3-26.

⁸⁷ Charles R. Beitz, « Bounded Morality : Justice and the State in World Politics », *International Organization* 33 (été), 1979, pp. 405-424.

⁸⁸ David Luban, « Just War and Human Rights », *Philosophy & Public Affairs* 9, (no. 2), 1980, pp. 161-181.

⁸⁹ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, p.107.

members »⁹⁰. Parce que les membres d'une communauté victimes d'atrocités aussi intenses sont incapables d'affronter leurs exécuteurs et que leur disparition est envisageable, sinon imminente, il est moralement requis d'agir pour renverser la situation. Le plaidoyer ainsi conçu par Walzer puise ses racines dans ce qu'il convient d'appeler l'utilitarisme de l'extrémité, un mode de raisonnement qui prône la suspension subite des règles établies pour prévenir à tout prix une issue d'une ampleur tragique, par exemple l'extermination d'une communauté politique. Dans cette optique, recourir à la force armée dans le but de venir en aide à une population demeure prohibé sauf en cas de menace extrême à l'endroit celle-ci. Voilà un mode de raisonnement caractéristique de la doctrine de la guerre juste, laquelle fonde la permission morale de tuer sans discrimination absolue, à condition d'être confronté à une situation d'urgence suprême dont les conséquences projetées sont à ce point catastrophiques qu'elles justifient l'usage de moyens reprochables mais somme toute indispensables. L'idée ne peut être mieux synthétisée que dans cette maxime : « *do justice unless the heavens are (really) about to fall* »⁹¹. Un tel argumentaire formellement communautarien reposant sur le concept d'urgence suprême et qui, à contre-courant du droit international humanitaire, met en relation le *jus in bello* et le *jus ad bellum* permet, dans une certaine mesure, de soutenir l'intervention humanitaire. Du moins en est-il ainsi si l'intervention armée, à titre de mission guerrière naturellement destructrice, représente la seule alternative véritablement la mieux à même de mener à bien l'opération de sauvetage (une nécessité) tant désirée d'une communauté. De ce fait, prendre part au combat et, surtout, le gagner, c'est pour prévenir l'effondrement des cieux, pour paraphraser Walzer, « *For the survival and freedom of political communities – whose members share a way of life, developed by their ancestors, to be passed on to their children – are the highest values of international society* »⁹². Encore une fois, le point de vue s'apparente à celui formulé par la CIISE, en ce sens que la non-intervention prévaut à moins d'être confronté à des circonstances exceptionnelles, voire extrêmes. Bref, comme il est indéniable qu'un pluralisme existe au niveau global en ce qui a trait aux valeurs et aux pratiques à l'œuvre, une mise en garde est lancée par la commission à destination des partisans des conceptions cosmopolitiques qui, tenant un discours parfois taxé d'intolérance à l'égard des traditions dites malsaines, seraient portés à intervenir militairement à qui mieux mieux. Le respect des modes de vie et des arrangements

⁹⁰ *Ibid.*, p.101.

⁹¹ *Ibid.*, p. 231.

⁹² *Ibid.*, p. 254.

politiques/constitutionnels des peuples intégrés au système interétatique est primordial, une attitude prônée par qui conçoit comme donnée la légitimité externe et comme soumise au seul jugement des membres la légitimité interne de leur gouvernement. Voilà pour le moins ce qui fait office de position clairement communautarienne dans les écrits de la CIISE, de Mill et de Walzer. La souveraineté, suivant ce postulat, se présente à titre de rempart contre toute intrusion visant à déstabiliser la dynamique intérieure – fondatrice de la réelle autodétermination, laquelle n'est finalement pas du ressort des étrangers si le seuil d'urgence suprême n'est pas franchi. Nous verrons maintenant que tolérer la décence, au sens large, des composantes du système global constitue dans une démarche rawlsienne le salut à la bonne coopération entre peuples et à la paix.

2.2.2. *La tolérance des sociétés décentes comme réquisit de la coopération*

De par la nature pluraliste du système interétatique, l'égalité souveraine a été proclamée haut et fort par qui se souciait le moins de l'épanouissement des particularités chères aux cultures diverses du monde, la CIISE emboîtant le pas comme nous en avons déjà fait mention antérieurement. La préconiser ne rime pas seulement avec l'espérance de remettre dans les mains des peuples les clés de leur destinée, mais également avec le désir de faciliter les relations entre États (véritables acteurs) qui composent la scène internationale. À long terme, les répercussions d'une coopération harmonieuse et d'égal à égal entre États sur les individus ont d'autant plus de chances de donner lieu à une avancée nette en termes de respect des droits de l'homme, d'où la nécessité de préserver un modèle basé sur le dialogue entre États. Aussi, pour la CIISE, « nous n'avons aucune chance de parvenir à une authentique égalité entre les peuples à moins de faire respecter la souveraineté des États et d'améliorer leur capacité de protéger leurs propres citoyens »⁹³. L'égalité entre sociétés, valorisée pour éviter les remous nuisibles, les isolements et les sentiments méprisables, passe donc par la tolérance des sociétés raisonnables, comme l'a fait remarquer avec brio John Rawls dans *Le droit des peuples*, ouvrage d'une importance capitale dans le courant libéral politique.

L'idée de tolérance – qui rend possible la coopération – chez Rawls signifie l'acceptation, au sein d'une Société des Peuples régie par le Droit des Peuples, des sociétés non libérales mais décentes « dont les institutions de base remplissent

⁹³ CIISE, *La responsabilité de protéger*, p. 82.

certaines conditions définies de la rectitude morale et de la justice en matière politique, et conduisent le peuple à respecter un droit raisonnable et juste de la Société des Peuples »⁹⁴. L'objectif est en fait de tendre vers un pluralisme raisonnable des doctrines englobantes au niveau global, de la même façon qu'il s'exerce dans les démocraties libérales. Lorsque Rawls parle de conditions définies qui demandent à être remplies chez les peuples décents, ou sociétés hiérarchiques décentes, il entend l'attachement à la paix, le respect des droits de l'homme « urgents », le maintien d'un système juridique qui impose des devoirs moraux et une justice interne visant le bien commun.⁹⁵ Certes, l'organisation de telles sociétés peut s'éloigner à bien des égards des démocraties, notamment en ce qui concerne le système de représentation et les doctrines véhiculées. Cela amène Rawls à désigner les échanges réciproques externes évoluant dans le respect comme préoccupation première et, partant, à exclure toute considération relative aux insuffisances internes des peuples décents. D'ailleurs, la valeur intrinsèque d'un peuple (et non d'un État⁹⁶) est-elle soulignée et, jusqu'à ce qu'elle devienne l'objet d'un fétichisme préjudiciable aux intérêts des autres peuples, doit pouvoir s'exprimer en termes de « fierté légitime et [de] sens de l'honneur »⁹⁷. Tout compte fait, il est impératif, si l'on se fie à ce schéma, d'opter pour la tolérance des pratiques décentes auxquelles les membres d'un peuple se sentent liés, car l'achèvement de ce projet permettra une meilleure coopération et même la paix entre les peuples vus comme acteurs (personnes morales) de l'arène mondiale.

Dans le but d'y parvenir, Rawls propose un processus des plus inédits, il va sans dire. Sa méthode consiste à reproduire la position originelle⁹⁸ d'une société libérale à l'ensemble des sociétés libérales et décentes, autrement dit aux sociétés bien ordonnées, pour modeler le Droit des Peuples au sein de sa théorie idéale, aboutissement ultime de son « utopie réaliste ». Pour ce faire, les représentants des

⁹⁴ John Rawls, « Le droit des peuples », dans *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. par Bertrand Guillarme (Montréal : Boréal, 2006), p. 77.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 82-85.

⁹⁶ La nuance réside dans les droits internes (la portée du pouvoir) et externes (la qualification juridique pour mener une guerre) accordés : des droits traditionnels très permissifs dans le cas des États et une souveraineté restreinte par les droits de l'homme dans le cas des peuples. Pour Rawls, ces derniers cherchent à satisfaire leurs intérêts fondamentaux dans les limites du raisonnable et en concordance avec les principes du Droit des Peuples, tandis que les États eux sont mus par les raisons d'État, telles le pouvoir et la domination, que la littérature réaliste a mises en évidence. Voir la définition d'un peuple de Rawls : *Ibid.*, pp. 37-44.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁹⁸ Dans *A Theory of Justice*, Rawls imagine un modèle de représentation à l'intérieur duquel les citoyens rationnels, libres et égaux choisissent, derrière le voile d'ignorance, des termes équitables et raisonnables de coopération.

peuples, masqués par un voile d'ignorance, établissent les règles de coopération dans une sorte de contrat social. Le rôle du voile d'ignorance est de masquer, l'instant de la procédure, les participants au contrat social des connaissances relatives aux attributs, aux intérêts, à la richesse, bref à l'identification de toutes les sociétés, y compris la leur, question d'être en mesure de déterminer de manière impartiale des principes équitables et raisonnables de justice globale, ne sachant pas dans quelle type de société ils se retrouveront après que le voile leur eut été retiré. À l'instar de la position originelle de premier temps, cela suppose une procédure établie sur une base équitable, les partenaires faisant valoir symétriquement et rationnellement les intérêts fondamentaux (indépendance, culture spécifique et fierté nationale) propres aux peuples, mais ces revendications étant contraintes par ce qu'ils conçoivent comme étant raisonnable.⁹⁹ Ce faisant, ils en viennent à adopter huit principes allant en ce sens, c'est-à-dire des principes qui garantiront l'égalité de tous les peuples (l'équivalent est codifié en droit international sous l'appellation « égalité souveraine » des États) et à la fois leur indépendance pour que chacun puisse être libre de déterminer ses propres objectifs sociétaux une fois les représentants renvoyés dans leur réalité respective, d'où l'acceptation d'inégalités entre les peuples. Parmi ces principes, notons le respect des droits de l'homme¹⁰⁰, un devoir de non-intervention et un devoir d'assistance aux peuples vivant dans des conditions défavorables. À l'évidence même, les deux premiers principes susmentionnés vont de soi dans la théorie idéale, puisque la Société des Peuples ne regroupe que des sociétés bien ordonnées qui n'ont pas de raison de se faire la guerre, comme la thèse de la paix démocratique le certifie.¹⁰¹

Pour ce qui est du devoir d'aide à l'endroit des sociétés dépravées par des conditions défavorables – une possibilité examinée dans le cadre de la théorie non idéale, c'est-à-dire dans une phase de transition, il ne doit s'effectuer que dans l'objectif de rendre ces sociétés dignes d'intégrer la Société des Peuples. Cela implique, de façon exclusive, la réforme de la culture politique afin d'édifier des institutions justes. Du même souffle, Rawls rejette les prétentions de Beitz et Pogge

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 47-48.

¹⁰⁰ Les droits de l'homme, qui servent de frein aux actions des décideurs, sont considérés en termes de « droits urgents », par exemple « la liberté vis-à-vis de l'esclavage et du servage, la liberté de conscience [...] et la sécurité des groupes ethniques par rapport aux meurtres de masse et au génocide ». Voir : *Ibid.*, p. 98. Ils ne sont pas à confondre avec les biens primaires assurés pour tous les citoyens à l'intérieur des sociétés libérales.

¹⁰¹ Pour un compte rendu de la version contemporaine de cette thèse, voir : Michael Doyle, « Kant, Liberal Legacies and Foreign Policy » (Parties I et II), *Philosophy & Public Affairs* 12 (été et automne), 1983, pp. 205-235 et 323-353.

selon lesquelles il faut, sur la base d'un principe égalitaire global, redistribuer charitablement pour sortir les individus de la misère et ajuster les niveaux de richesse entre sociétés. Pour Rawls, cette philosophie est difficilement conciliable avec le Droit des Peuples, car elle pose à tort que la performance de toute société est tributaire de la quantité de ses ressources disponibles et que les représentants opéreraient normalement pour un système de redistribution des plus généreux. Plus concrètement, elle s'inscrit en faux contre deux prémisses majeures à l'œuvre dans *Le droit des peuples* : a) la culture politique demeure la seule véritable variable influant sur les conditions de vie d'une société, ce qui explique l'exclusion d'une redistribution des ressources qui prendrait la forme d'un « flux continu d'imposition » et, b) l'indépendance politique et la poursuite d'une vision du développement propre à chaque société sont prisées par les représentants des peuples, si bien qu'il n'est plus de raison de procéder à l'égalisation des sociétés aux parcours fort différents puisque les bases de « l'équité fondamentale » ont déjà, et suffisamment, été mises en place lors de la seconde position originelle.¹⁰² L'auteur renonce en quelque sorte au principe de différence – l'admission d'inégalités si elles bénéficient aux plus démunis – inhérent à sa vision de la justice à l'intérieur des sociétés libérales puisqu'il était alors appliqué dans un contexte libéral d'égalité équitable des chances. Il fait remarquer que :

Dans une société libérale intérieure, l'écart ne peut pas être plus étendu que ce qu'autorise le critère de réciprocité, de manière à ce que les moins favorisés disposent de moyens polyvalents suffisants pour faire un usage éclairé et effectif de leurs libertés, et mener des existences raisonnables et dignes d'être vécues. [...] Lorsque c'est le cas, il n'est pas nécessaire de réduire l'écart.¹⁰³

Ce principe de différence justifiait dans le cadre de la première position originelle des différences de richesse dans la mesure où elles bénéficiaient ultimement aux moins nantis, dans une perspective de redistribution économique telle que le financement par les plus fortunés de services publics essentiels à la prospérité d'une société. Cependant, il n'en est rien au niveau global. Si à l'instar des partenaires du contrat intérieur « les peuples estiment raisonnable d'accepter des inégalités fonctionnelles variées une fois que le point de départ d'égalité est fermement établi »¹⁰⁴, la distinction de la base contractuelle des deux positions originelles est d'envergure. En fait, c'est précisément ce point de départ d'égalité qui diffère, en ce

¹⁰² Cette discussion au sujet des principes de justice distributive globale entre les peuples est abordée par Rawls dans « Le droit des peuples », pp. 138-146.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 139.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 59.

que dans le Droit des peuples il se limite au devoir d'assistance politique et institutionnel dont le but n'est rien de plus que de rendre juste les sociétés dépravées. Exit donc le rehaussement du niveau économique des sociétés les moins favorisées; c'est l'instauration d'un seuil minimal de justice qu'il faut viser. Bref, l'idée est qu'en débarrassant ces peuples d'une mauvaise gouvernance qui se veut la principale cause de la pauvreté (Rawls reprend ici à son compte les conclusions de l'étude empirique menée par Amartya Sen), on leur garantit une autonomie politique au moyen de laquelle ils auront le loisir de décider de leur sort futur et de la marge de manœuvre nécessaire à la réalisation de leurs intérêts raisonnables. Une fois cette autonomie atteinte, la responsabilité des choix devra entièrement être assumée par eux seuls, ce qui signifie que la justice distributive qui vise la diminution de l'écart entre sociétés riches et pauvres n'aura pas lieu d'être. En opposition à l'utilitarisme classique, l'important n'est pas la maximisation du bien-être des individus mais bien la justice et la stabilité pour les bonnes raisons. L'équité qui résulte de la « représentation égale »¹⁰⁵ de la démarche contractuelle produira forcément des divergences selon les orientations choisies par les sociétés aux aspirations multiples. C'est du moins ce qu'est censé engendrer la quête généralisée des réalisations raisonnables, possible grâce à l'indépendance politique conférée à chacun des peuples du pacte.

Enfin, les sociétés hors-la-loi, mues par leurs intérêts rationnels irraisonnables, voire expansionnistes, peuvent être ciblées militairement par les États bien ordonnés et les absolutismes bienveillants (non ordonnés, mais qui respectent les droits de l'homme), en autant que la guerre lancée contre elles constitue une guerre d'autodéfense « pour la sauvegarde de la liberté elle-même »¹⁰⁶. Rawls évoque également une situation où un État hors-la-loi non agressif viole impudemment les droits de l'homme. Dans ce cas, à l'instar de la CIISE, l'intervention armée deviendra souhaitable seulement dans la mesure où les violations en question sont considérées comme graves. Autrement, la pression diplomatique est suggérée, d'une part pour faire cesser de telles pratiques, et d'autre part pour chercher à intégrer, à long terme, ces sociétés au Droit des Peuples.¹⁰⁷

En définitive, le libéralisme rawlsien se traduit dans la Société des Peuples par la tolérance d'un pluralisme *de facto* et indéfectible. Il est ainsi élaboré pour parvenir à

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.116.

une meilleure coopération entre les peuples qui composent le système international. Ces peuples, ou États dans le vocabulaire de Rawls et de la CIISE, une fois qu'on leur ait garanti l'autonomie, voleront de leurs propres ailes à l'intérieur du cadre systémique institué. Il s'agit là d'un moyen, de l'avis de Rawls, de les rendre responsables de leurs choix politiques en ce qu'ils en assumeront les conséquences et, selon la CIISE, de veiller à ce que les responsabilités dérivées des normes internationales soient mieux remplies en ce qu'elles se mouleront aux spécificités de chacun.

2.2.3. *Vers un partage des responsabilités*

Les restrictions à l'intervention que la CIISE ordonne de prendre en considération, en plus de découler de la légitimité conférée à l'État et des réquisits de la coopération internationale, émanent en quelque sorte de l'adage voulant que « charité bien ordonnée commence par soi-même ». Un monde institué de frontières stables, gardiennes des entités souveraines, est plus à même d'insuffler un air de justice adapté à chaque culture que son antinomie, à savoir un centre décisionnel mondial opérant un système global de justice distributive. La CIISE exprime cette idée en ces mots :

Les autorités nationales sont les mieux placées pour prendre les mesures propres à empêcher que les problèmes ne dégèrent en conflit. Ces autorités sont aussi les mieux placées pour comprendre les problèmes qui surviennent et les régler. Quand des solutions sont nécessaires, ce sont les citoyens de l'État considéré qui ont le plus intérêt à ce que les solutions proposées réussissent, à veiller à ce que les autorités nationales soient pleinement responsables des mesures qu'elles prennent, ou ne prennent pas, pour régler ces problèmes, et à contribuer à faire en sorte que les problèmes passés ne se reproduisent pas.¹⁰⁸

En assignant aux gouvernements effectifs dotés d'institutions stables la responsabilité de traduire dans les faits les exigences pour une plus grande sécurité humaine, on fournit l'opportunité à la pluralité des sociétés, plus au fait de leur réalité que quiconque, de mettre en branle une redistribution élaborée en fonction des besoins des citoyens. Le bien-fondé d'un tel système réside dans l'efficacité accrue qu'il générerait. Une efficacité qui passe par la répartition des responsabilités, cette répartition étant assurée par une souveraineté maintenue, à condition que cette dernière ne serve plus de prétexte à des actions extrêmement déplorables et à un pouvoir illimité. Par ailleurs, il se dégage de cet emploi de la notion de responsabilité par la CIISE un double sens : d'une part, la responsabilité en tant que

¹⁰⁸ CIISE, *La responsabilité de protéger*, p. 18.

capacité, voire liberté, de façonner de manière autonome, dans les limites du raisonnable, un système de justice interne sur mesure duquel les décideurs assumeront les effets et, d'autre part, la responsabilité comme obligation de performer une action et ensuite de rendre des comptes.

Nous avisons le lecteur que nous ne réfuterons pas ce modèle de responsabilité partagée dans le chapitre suivant, car l'utilité de le faire serait minime, d'autant plus que nous ne sommes pas en parfait désaccord avec cette orientation. Il convient toutefois d'en rendre compte succinctement puisqu'elle participe à cette attribution de la CIISE d'un rôle d'agent responsable à l'État. Sans y faire référence, la CIISE penche pour une proposition similaire à celle livrée par Robert E. Goodin qui, dans un texte particulièrement éclairant sur la question, conçoit un « modèle de responsabilité assignée » (« *assigned responsibility model* »). Il part de la supposition que les devoirs spéciaux – devoirs moraux spécifiques créés par les relations spéciales entre individus – sont en grande partie dérivés des devoirs généraux, qu'ils soient naturels ou sociaux, propres à l'individu.¹⁰⁹ Ces devoirs généraux, lorsque conçus comme naturels, nous astreignent, tout un chacun, à arborer le rôle de bienfaiteur dans l'accomplissement de certaines tâches requises par quelque situation pressante. Dès lors, une situation impliquant un individu en train de se noyer exigerait que tous, mais personne en particulier, procèdent au sauvetage, ce qui au bout du compte ne ferait que nuire à l'objectif, puisque « *they would merely get in each other's way; the probable result of such a melee would be multiple drownings rather than the single one now in prospect* »¹¹⁰. Ce schème constitue le point de départ du modèle de responsabilité assignée : inversement à la situation précédemment décrite, si l'on désigne socialement un seul responsable, ou autrement dit que l'on distribue des responsabilités spéciales¹¹¹ parmi des personnes choisies, les devoirs généraux s'en trouveront mieux remplis. Goodin étend cette réflexion aux États vus comme agents chargés de satisfaire aux obligations générales (la sécurité humaine pour la CIISE) vis-à-vis de leurs citoyens via ces responsabilités spéciales. Seulement quand pour chaque territoire sera assigné un protecteur de ce

¹⁰⁹ Robert E. Goodin, « What Is So Special about Our Fellow Countrymen? », *Ethics* 98 (juillet), 1988, p. 679.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 680.

¹¹¹ Dans son approche non réductionniste sur la responsabilité individuelle, Samuel Scheffler émet l'hypothèse que les relations spéciales que les individus ont raison de valoriser (d'une manière non instrumentale) donnent naissance naturellement à ces responsabilités spéciales aux participants de ces relations. En d'autres mots, il n'est nul besoin de raisons autres que la seule valeur accordée à ces relations pour justifier les responsabilités que ces relations créent. Voir: Samuel Scheffler, « Relationships and Responsibilities », *Philosophy & Public Affairs* 26 (no. 3), 1997, pp. 189-209.

type « *will a system of universal special pleading lead to maximal fulfillment of everyone's general duties towards everyone else worldwide* »¹¹². Autrement, lorsque des citoyens seront aux prises avec un gouvernement incapable de jouer ce rôle ou non désireux de le faire, le même scénario que celui du noyé se produira : les autres États deviendront tous subsidiairement un peu responsables mais aucun ne le sera à part entière, ce qui réduira la responsabilité en une responsabilité imparfaite, diluée entre une panoplie d'acteurs et sujette aux intérêts de chacun.

Mais, est-ce à dire que cette spécialisation des tâches doit confiner chaque communauté politique à l'intérieur de ses frontières sans possibilité d'aider les plus démunies d'entre elles? À cette question, qui oppose une vision étatiste à une vision cosmopolitique, David Miller répond que la responsabilité collective, voire nationale, est acquise et demeure jusqu'à ce que les critères de la décence ne soient plus observés – cela n'est pas sans rappeler un certain Rawls. Partagé, en fait, entre subvenir aux besoins du vulnérable et respecter les peuples en tant qu'agents responsables, Miller soutient que pour considérer la responsabilité nationale nous devons avant toute chose nous assurer de la représentation, dans les décisions gouvernementales, des pratiques et valeurs partagées par la population. À cet effet, il fait remarquer que plus une communauté politique est libre et démocratique, plus nous lui apposerons le sceau de communauté responsable, ce qui ne signifie pas pour autant l'exclusion d'emblée des autocraties au cercle des sociétés responsables, car « *we may assume that members of the nation share a set of overarching values that are articulated in the public culture, notwithstanding the fact that they may disagree quite radically over many specific cultural questions* »¹¹³. La signification de la communauté politique telle que décrite par Miller se rapproche donc sensiblement de celle de Walzer, en ce qu'on ne peut simplement la dépeindre comme une entité accidentelle qui recèle d'individus dont l'adhésion à celle-ci serait arbitraire. Plutôt, ce sont les cultures distinctes qui façonnent et donnent lieu à des conceptions distinctes de la justice, d'où le rejet d'une justice distributive globale pour les individus et la préférence pour l'autonomie des nations quant aux choix politiques.¹¹⁴ Cependant, ce rejet d'une justice internationale n'est pas absolu, selon les dires de Miller. En effet, lorsque le niveau de vie des membres d'une nation n'atteint pas le

¹¹² Robert E. Goodin, « What Is So Special about Our Fellow Countrymen? », p. 684.

¹¹³ David Miller, « National Responsibility and International Justice », dans Deen K. Chatterjee, dir., *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 135.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 124-26.

seuil de la décence, *i.e.* quand une personne ne possède pas cette « *capability set that enables her to engage in each of the core activities* »¹¹⁵, et qu'il nous est impossible de concevoir la nation comme véritablement responsable de sa situation – principalement en raison de l'influence économique directe d'autres nations, une redistribution se doit d'être activée. Or, il est à noter que l'interdépendance économique qu'a engendré le phénomène de la mondialisation rend difficile l'attribution des manquements d'une nation à celle-ci exclusivement. Auquel cas, la ligne peut paraître assez floue entre, d'une part, considérer une nation comme seule responsable de sa situation pour la laisser assumer les effets de ses décisions et, d'autre part, montrer du doigt d'autres nations qui exercent une influence directe sur sa destinée.

En somme, si la CIISE s'est clairement positionnée en faveur de l'autodétermination des États, c'est pour être conséquente avec son appel à la tolérance. Cette dernière signifie, nous l'avons établi, l'acceptation des diverses formes d'organisations politiques et pratiques décentes de par le monde. Parce que la légitimité externe d'un État est acquise, parce qu'accueillir ce pluralisme facilite la coopération internationale et, enfin, parce que l'efficacité dans la mise en œuvre des principes généraux de justice s'en trouve mieux assurée, la tolérance de la décence doit primer. Maintenant, nous allons nous pencher sur le dernier argument, et non le moindre, à l'origine de l'attachement de la CIISE à la souveraineté des États : la stabilité internationale et les exigences de la prudence.

2.3. Stabilité et ordre international : la prévention des risques par la prudence

Il n'est plus à douter de l'importance de la stabilité politique pour accroître la prévisibilité des échanges, tant sur le plan diplomatique que commercial et économique. Surtout, elle contribue à long terme à pacifier les relations entre les acteurs évoluant au sein d'un système qui les lie dorénavant de plus en plus. C'est en partie sur cette observation que la CIISE fonde son plaidoyer pour la préservation de l'intégrité territoriale et sa condition, la souveraineté étatique :

Dans un monde dangereux, caractérisé par d'écrasantes inégalités de pouvoir et de ressources, la souveraineté constitue pour bon nombre d'États la meilleure ligne de défense, et parfois la seule qui semble exister. [...] Et en matière de sécurité, les chances de parvenir à l'instauration d'un système international cohérent et pacifique sont bien plus nombreuses dans le cadre d'une coopération entre des États efficaces, sûrs de leur place dans le monde, que dans un environnement

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 130.

constitué d'entités étatiques fragiles, ébranlées, en état de fragmentation ou, de manière générale, chaotiques.¹¹⁶

Sans conteste, un monde dans lequel on créditerait les ambitions ou vellétés sécessionnistes se transformerait ainsi en un champ de batailles perpétuelles où les quêtes de territoires, les rêves de domination et les alliances militaires stratégiques seraient à l'honneur. Qui plus est, endosser la fragmentation à outrance du système interétatique signifierait, de ce point de vue, remettre à des autorités nouvellement instituées dont on ne peut prédire les intentions (peut-être belliqueuses) et l'aptitude à gérer un territoire les clés du pouvoir. Il s'agit là du piège de l'incertitude, en ce que parfois il peut sembler bénéfique pour une population donnée de s'émanciper politiquement mais, somme toute, les risques de dérapage y étant associés sont tels qu'il vaudrait mieux – c'est ce que nous dit la CIISE – faire prévaloir un système international composé d'États dont les institutions sont stables et efficaces depuis longtemps. Ces risques se résument donc aux luttes de pouvoir et aux guerres de territoires qui sont le fait des guerres traditionnelles. Chercher à réduire les probabilités de leur résurgence équivaut non pas uniquement à condamner les tentatives de sécession mais aussi à contingenter les interventions militaires visant des objectifs humanitaires.

Immanquablement, ouvrir la porte *ad infinitum* à la désintégration des entités souveraines, que ce soit par le biais des guerres sécessionnistes ou des interventions étrangères, attiserait tôt ou tard les visées impérialistes des uns et propulserait les élans protectionnistes, dans une optique de survie, des autres. Voilà du moins ce que l'analyse politique, voire ici le réalisme politique dans sa forme classique, très présente dans *La responsabilité de protéger* amène comme assertion à la base de la proposition d'une règle non-interventionniste restrictive, comme en témoigne l'affirmation de la CIISE à l'effet qu'un État individuel est toujours motivé par des considérations personnelles.

La nature de l'arène internationale ainsi que les motivations guidant les dirigeants des États sont en cause dans la prohibition proclamée des interventions autres que celles menées au nom de la juste cause et, par-dessus tout, unilatérales. Les tenants de l'école réaliste dans sa version classique¹¹⁷ admettent, et ce depuis la réémergence

¹¹⁶ CIISE, *La responsabilité de protéger*, pp. 8-9.

¹¹⁷ Pour les besoins de la présente section, il n'est pas indispensable d'ériger toute la structure théorique du réalisme qui est vaste et hétérogène, ce pourquoi nous ne retiendrons que quelques éléments classiques communs aux réalistes qui viennent appuyer les positions elles-mêmes classiques de la CIISE au sujet du comportement égoïste de l'État en relations internationales.

du courant avec Hans Morgenthau en tant que théorie dominante des relations internationales, que le système international évolue dans un état incessant d'anarchie, c'est-à-dire en l'absence d'un gouvernement et/ou d'une force coercitive mondiale qui auraient comme fonction de réguler les comportements et de châtier les États récalcitrants. S'il existe bel et bien des normes juridiques internationales, tel que le reconnaissent les empiristes réalistes, elles ne sont que le produit de négociations politiques et, d'une manière ou d'une autre, vues comme *modus vivendi* puisque soumises aux volontés du moment (donc circonstancielle en plus d'être imparfaites). Les États, seuls acteurs d'influence des relations internationales, sont laissés à eux-mêmes et n'ont d'autres choix, à l'instar de l'individu dans l'état de nature pour emprunter l'analogie personnaliste hobbesienne, que de lutter pour leur survie dans ce contexte indéfiniment conflictuel. Ainsi, « *Sovereign states, even while they are at peace, nevertheless display a disposition to go to war with one another, inasmuch as they prepare for war and treat war as one of the options open to them* »¹¹⁸. L'indétermination des intentions et le manque d'informations quant aux capacités militaires des autres États, ou belligérants potentiels, mettent chacun des protagonistes sur un qui-vive permanent dont la course aux armements se veut la concrétisation la plus marquante du XX^e siècle. Ce faisant, les États envisagent soit de préserver le statu quo pour cristalliser leur place dans le monde, soit de le saper pour gagner en influence ou en territoire. Dans les deux cas, il est question d'aspirations pour le pouvoir qui mènent nécessairement à une configuration systémique désignée sous l'appellation de « balance des pouvoirs », ou équilibre des puissances.¹¹⁹ Chacun cherchant à faire sa loi dans une jungle où l'établissement d'une instance supra-étatique astreignante demeure impossible, l'option de la balance des pouvoirs en est une de survie qui, lorsqu'elle se traduit par des alliances stratégiques et la prolifération d'armes, engendre un certain ordre, une certaine stabilité.¹²⁰

¹¹⁸ Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* (New York: Columbia University Press, 1977), p. 46.

¹¹⁹ Hans Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New-York: Alfred A. Knopf, 1985 [1948]), p. 187.

¹²⁰ Kenneth Waltz, figure de proue du néoréalisme, a émis l'hypothèse notoire mais controversée selon laquelle la prolifération de l'arme atomique a contribué à pacifier les relations entre les grandes puissances dans la période de l'après-guerre. L'utilisation de la bombe nucléaire dans une guerre aurait eu des effets tellement dévastateurs pour les parties impliquées que les décideurs se seraient abstenus, par peur, d'y avoir recours. Pour en savoir plus sur la théorie de la dissuasion nucléaire (« *nuclear deterrence* »), voir: Kenneth Waltz, « The Spread of Nuclear Weapons: More May Better », *Adelphi Papers*, No. 171 (Londres: International Institute for Strategic Studies, 1981).

Qui plus est, les réalistes dénotent dans le tableau anarchique au sein duquel se dessinent les interactions entre États souverains une attitude indémodable que les actions de ces derniers doivent, selon la version normative du réalisme, refléter : la prudence. Calculer les coûts et bénéfices de chaque initiative prise dans le cadre de la politique étrangère et mesurer les effets des gestes posés dans une perspective d'optimisation de son pouvoir relatif (des composantes de la rationalité instrumentale) constituent autant d'applications de l'attitude prudentielle – la vertu suprême en politique – constatée empiriquement et prescrite par le réalisme, notamment le réalisme machiavélien. Pour Hans Morgenthau, l'un des fondateurs de l'école réaliste contemporaine, une telle pratique ne vise qu'un seul objectif : servir l'intérêt national défini en termes de pouvoir. Il précise que « *The idea of interest is indeed of the essence of politics and is unaffected by the circumstances of time and place* »¹²¹. Œuvrer à satisfaire cet intérêt est pour ainsi dire non seulement observable dans les faits mais universel. Dès lors, tous les moyens mis à la disposition des dirigeants pour réaliser cette fin deviennent permis, dans la mesure où la nécessité (la survie de l'État ou raison d'État) le commande ; et ce sont exclusivement les conséquences de l'acte eu égard au but politique précédemment décrit qui seront jugées par le politologue et non pas les principes moraux abstraits ou encore l'intention derrière l'action.¹²² Rien d'étonnant à ce que la morale, de ce point de vue, soit en quelque sorte écartée de l'équation, l'intérêt et la prudence se présentant comme les seules variables considérées en fonction desquelles se meuvent les États. Le scepticisme moral, dont Nicolas Machiavel s'est fait le porte-étendard, est prédominant dans la philosophie politique réaliste, une doctrine aux antipodes de l'idéalisme et du cosmopolitisme qui seront abordés dans le prochain chapitre. Effectivement, ce mode de pensée somme toute pessimiste procède d'une radicalisation des bases d'analyse des relations entre États pour ne s'intéresser qu'à l'action politique. En opposition aux théoriciens de la guerre juste, qui admettent la pertinence de normes morales, le réalisme attribue à la guerre, « continuation de la politique par d'autres moyens »¹²³, un rôle purement stratégique.

Sans l'ombre d'un doute, la CIISE se retient de poursuivre jusqu'aux observations froides et à la renonciation des idéaux le raisonnement réaliste. Néanmoins, une part des propositions de cette philosophie a présidé à l'établissement de certaines

¹²¹ Hans Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, p. 10.

¹²² *Ibid.*, p. 12.

¹²³ Carl von Clausewitz, *De la guerre*, trad. par Laurent Murawiec (Paris : Librairie académique Perrin, 1999 [1832]), p. 46.

recommandations, parmi elles le refus d'endosser l'intervention unilatérale et la désignation de l'Organisation des Nations unies à titre d'autorité appropriée. « Le désintéressement total – l'absence de tout intérêt égoïste – relève de l'idéal »¹²⁴, indique-t-elle. Par là, elle reconnaît la mixture des motivations, parfois humanitaires, mais plus souvent qu'autrement à forte propension politique, dans toute entreprise prétendument altruiste, et ce même lorsqu'une action est lancée par une coalition telle que le Conseil de sécurité. Or, il vaut mieux, selon ses propos, risquer d'agir pour sauver des populations victimes d'atrocités malgré ce type de lacunes que de rester immobile, pour autant que l'initiative provienne du grand forum réunissant la quasi-totalité des pays du monde ou, de façon subsidiaire, des organisations régionales. De par son caractère représentatif, l'ONU sera à même d'orchestrer une intervention militaire dont les abus s'en trouveront minimisés et la légitimité morale acquise. Le problème concernant les interventions unilatérales, quant à lui, est double : d'une part il est à craindre qu'elles ne soient pas effectuées pour les bonnes raisons – par exemple selon l'objectif d'étendre la mainmise sur des ressources naturelles – et que toutes les précautions ne soient pas prises en considération et, d'autre part, il est probable qu'elles contribuent à miner l'ordre légal international en outrepassant les orientations de l'ONU.¹²⁵ Soulignons que le dilemme entre préserver l'intégrité de l'ordre international et secourir des milliers d'individus dont la mort est imminente n'est pas résolu par la CIISE. Celle-ci maintient qu'il faut exercer toute la pression nécessaire afin de délier les mains du Conseil de sécurité, tout en interdisant le concours d'États individuels. Idem pour le premier problème identifié : la peur des ambitions impérialistes semble s'édifier comme un mur devant toute volonté interventionniste unilatérale de mettre fin à des massacres en cours ou sur le point de se produire, et ce indépendamment des résultats escomptés. De cette position non équivoque découle un parti pris en faveur de la souveraineté conçue comme une protection contre ce par quoi les États sont mus : l'intérêt national. Cet intérêt omniprésent, la CIISE s'en sert à titre d'argument pour valider son intransigeance quant au rôle de l'ONU comme instance la plus légitime à définir les modalités de l'intervention et pour amener les États membres à bouger en des circonstances qui l'exigent. Il doit inclure la stabilité globale à long terme pour tous, tant sur le plan économique et financier que migratoire ainsi que les avantages réciproques directs qu'entraîne une bonne réputation à l'échelle internationale.

¹²⁴ CIISE, *La responsabilité de protéger*, p. 41.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 60.

L'entreprise humanitaire deviendrait en cela partie intégrante de l'intérêt national des États. Hormis les inconvénients que l'on peut déceler dans l'appel à la stabilité globale comme incitatif à l'intervention humanitaire,¹²⁶ la CIISE s'évertue tant bien que mal à focaliser son attention sur les enjeux concrets des relations internationales – du moins à travers un regard plus ou moins réaliste – et à recommander en conséquence. Au fond, elle ne cherche qu'à redéfinir la notion de sécurité humaine de façon à ce que dans la menace pour la paix et la sécurité internationales (motif juridiquement reconnu dans la Charte de l'ONU pour lancer une intervention) soit désormais compris des pertes considérables en vies humaines et un nettoyage ethnique à grande échelle. Bref, consciente des dangers que provoquerait une modification trop radicale du paradigme légaliste en matière de recours à la force armée, la commission préfère rester sur ses gardes et encadrer de dispositions légales très restrictives toute intervention étrangère, l'ordre interétatique tel qu'il est institué dans le droit international risquant autrement de devenir obsolète.

Il est à espérer que la tentative de la CIISE d'introduire une acception renouvelée de la sécurité humaine ne restera pas lettre morte dans les processus internationaux de prise de décision éventuels, puisqu'elle tend à progresser vers une attention accrue accordée à l'individu et invoque une responsabilité de protéger pour assurer l'achèvement de la sécurité globale. Assez de tragédies humaines se sont déroulées sous les yeux de la communauté internationale et des citoyens, impuissants mais sans nul doute indignés, pour que l'on remette en question les vieux principes westphaliens concernant la souveraineté des États et que l'on s'intéresse davantage au sort de nos pairs, les êtres humains, de par le monde. La *Responsabilité de protéger* représente certes un pas en avant en ce sens, puisqu'elle s'appuie en partie sur des considérations morales pour établir un plan d'action inédit dont l'esquisse ravira les humanitaristes et écorchera au passage certaines dispositions du traditionnel paradigme légaliste au sujet de l'intervention. Il demeure que la propension de la CIISE à valoriser le statu quo, ou une règle de non-intervention limitative, quand la crise n'atteint pas les proportions voulues pour devenir une juste cause nous donne l'impression que l'effort, louable sur plusieurs plans, reste quelque

¹²⁶ Richard B. Miller relève l'insuffisance de cet argument, qu'il nomme « *indirect self-defense* » en le liant à la légitime défense prévue dans l'article 51 de la Charte de l'ONU, de la manière suivante : ce type de motivation engendrerait une asymétrie entre, d'une part, les pays les plus vulnérables face à l'instabilité globale, souvent les moins nantis, qui risqueraient davantage en s'impliquant dans des aventures humanitaires et, d'autre part, les pays dotés des ressources pour agir qui, ne se sentant pas réellement menacés, choisiraient l'abstention. Voir: Richard B. Miller, « Humanitarian Intervention, Altruism, and the Limits of Casuistry », *Journal of Religious Ethics* 28 (no. 1), 2000, pp. 3-35.

peu conservateur. Comme nous en avons fait état dans ce chapitre, pour que nous soyons en présence d'une juste cause légitimant l'intervention, des circonstances d'une extrémité rare doivent avoir cours. Il en est ainsi pour des raisons conceptuelles liées à la signification des droits de l'homme et aux moralités multiples ; de tolérance et de respect des particularismes dans une perspective étatiste dérivée de la légitimité de l'État, de la coopération entre peuples et de l'efficacité d'un système interétatique solide et stable ; et enfin prudentielles en ce que la nature de l'arène mondiale et surtout les intérêts égoïstes des États constituent des facteurs de risque en cas de brèche soudaine et étendue de ce qui cimente l'ordre légal international : la norme de non-intervention. La souveraineté des États fait donc office de forteresse face à ces dérives potentielles.

CHAPITRE III

L'individualisme normatif et le conséquentialisme appliqué à l'intervention humanitaire

La nature indéterminée des principes moraux universels, lesquels servent de fondement aux penseurs cosmopolites en vue de délégitimer un gouvernement qui se livre à des gestes répréhensibles systématiques tels que la répression abusive et l'oppression, s'insère fortement encore aujourd'hui parmi les raisons invoquées pour réaffirmer l'autonomie de type westphalien de l'État sur son territoire. La complexité à énoncer une condamnation morale des pratiques dérivées des multiples appartenances culturelles et religieuses, le standing moral et légal octroyé à l'État ainsi que les énoncés/mises en garde empiriques et normatifs du réalisme politique sont autant d'arguments qui appellent à la non-ingérence et qui réitèrent l'improbabilité d'en arriver à une norme interventionniste consensuelle. Nous avons déjà fait mention de la démarche estimable de la CIISE visant à tempérer ces thèses de façon à introduire une nouvelle terminologie relativement à la souveraineté et conséquemment à cautionner le recours à la force dans des situations extrêmes. Cependant, sa réticence à élargir le cercle de ce que constitue la juste cause atteste, comme il en a été question dans le chapitre précédent, de la ténacité et de toute la robustesse de l'argumentaire communautaire dans les discussions sur l'intervention humanitaire. Mais à la croisée des chemins du paradigme stato-centriste et de l'individualisme normatif, résultat des nouvelles menaces constatées du contexte post-guerre froide et de la mondialisation, s'impose l'implémentation de normes tenant compte du regard inédit porté sur la sécurité humaine, celle-ci se voyant désormais enchâsser en son giron toute menace qui pèse sur la vie des êtres humains, qu'elle soit de nature étatique ou non.¹²⁷ C'est ce à quoi la CIISE a tenté de répondre en re-modélisant les bases de l'intervention humanitaire, quoiqu'en surévaluant peut-être les bienfaits de la souveraineté de l'État et en minimisant la gravité et l'urgence de situations où les droits de l'homme sont systématiquement bafoués et où des êtres

¹²⁷ Le Groupe de personnalités de haut niveau sur les menaces, les défis et le changement fait référence à « tout événement ou phénomène meurtrier », en y incluant notamment les menaces d'ordre économique et social, les conflits internes et le terrorisme. Voir : Nations Unies, Groupe de personnalités de haut niveau sur les menaces, les défis et le changement, *Un monde plus sûr : notre affaire à tous*, Document A/59/565, Rapport présenté à l'Assemblée générale des Nations Unies, 59^e session (2 décembre 2004), p. 12.

humains vivent dans des conditions indécentes, parfois dans l'ombre des massacres à grande échelle et autres génocides davantage médiatisés.

Pour les cosmopolites, accorder une protection à des États non respectueux des droits de l'homme en vertu de leur différence et de leur droit à l'autodétermination devrait être une pratique surannée, dans la mesure où il s'agit là de droits individuels minimaux universels spécifiquement définis ainsi que de violations récurrentes et répandues au sein d'une population donnée. En fait, ce sont d'abord et avant tout les personnes, indépendamment de leur situation géographique et de leur appartenance culturelle, qui devraient bénéficier d'un support et d'une protection indéfectibles, entre autres de par leur statut moral, leur autonomie et leur aspiration à la dignité. L'égalitarisme dans le traitement réservé aux droits des individus issu de la doctrine déontologique nous servira dans le présent chapitre à émettre l'hypothèse que non seulement des principes moraux peuvent être universellement valides, mais aussi qu'une gamme de droits humains nécessitent d'être revendiqués et renforcés au niveau global. Autrement dit, c'est la valeur morale intrinsèque de l'individu qui justifie notre préoccupation première pour le respect des droits humains. L'éthique de l'action internationale, ayant pour objectif de tendre vers cette fin humanitaire à l'échelle planétaire, peut cependant être envisagée selon une approche conséquentialiste visant la maximisation des droits individuels, comme l'ont prétendu des auteurs clés du cosmopolitisme. Nous clarifierons la possibilité d'incorporer des éléments du déontologisme à une éthique conséquentialiste dans la dernière section portant sur le conséquentialisme appliqué à l'intervention humanitaire. Nous verrons notamment que l'évaluation morale de l'intervention aurait intérêt à être fondée sur un calcul des conséquences à partir d'une valeur préalablement définie devant être maximisée, en l'occurrence les droits humains individuels. Évidemment, l'action qui nous intéresse concerne l'intervention armée humanitaire qui, sur le plan normatif, sera perçue comme un devoir de protection et d'imposition du respect des droits de l'homme. Pour fonder un tel argument en faveur de l'intervention, il nous faudra au préalable remettre en question quelques éléments de la philosophie étatiste/communautarienne que nous avons exposés antérieurement, tout en l'entrecoupant de propositions positives afin d'offrir un cadre théorique embryonnaire légitimant l'intervention humanitaire lorsque, *a contrario* de ce qu'avance la CIISE, un gouvernement est responsable d'atrocités sur une base régulière même si elles n'atteignent pas des proportions aussi extrêmes qu'exceptionnelles.

Dans ce qui suit, nous tenterons d'abord de soutenir – dans le volet concernant la conceptualisation de standards universels – qu'il n'est pas utopique d'adhérer à une conception morale universaliste de principes généraux et à des standards transfrontaliers en ce qui a trait aux droits de l'homme; dans un second temps, nous défendrons l'idée que la légitimité de l'État doit dépendre du traitement interne réservé aux citoyens qui acceptent de s'en remettre à lui pour la défense de leurs droits, ce qui fait quelque peu défaut dans les théories de Walzer et de Rawls; enfin, il sera question de remettre en cause quelques postulats amoralistes du réalisme politique classique pour soumettre l'hypothèse qu'il peut y avoir des comportements désintéressés en relations internationales. Nous concluons en reconnaissant toutefois que ces derniers ne motivent que partiellement l'action internationale d'un État – l'autre type de motivation étant défini comme la poursuite de l'intérêt national – mais qu'une approche conséquentialiste axée sur les droits humains permettrait d'apaiser les craintes exprimées par la CIISE quant aux dérapages politiques et au choc que peut subir l'ordre international.

3.1. La conceptualisation de standards universels

La littérature qui a abondé parallèlement à l'édification progressive du système international des droits de l'homme abonde en remises en question du discours humaniste qui, souvent taxé d'idéaliste, ne renfermerait que des promesses pieuses. Nous nous sommes attardés dans le second chapitre à identifier quelques-unes de ces critiques relativistes (morales et culturelles), lesquelles constatent l'imposition de la contingence occidentale en matière de droits individuels et craignent les conséquences d'un impérialisme dans l'établissement de normes soi-disant universelles. Sans nier en bloc l'apport de ces thèses relativistes dans le débat sur l'universalisation de principes moraux et, par ricochet, de droits de l'homme, il importe à ce stade de nuancer certaines prémisses relativistes, ou autrement dit d'atténuer certaines croyances qui tendent à contester la validité de la théorie libérale au sujet de valeurs devant transcender les frontières. Ce faisant, il nous sera permis d'avancer l'idée que l'universalisme moral et la désignation de droits de l'homme universels à être promus et protégés sont tout à fait envisageables, une prise de position conditionnelle à l'élaboration d'un argumentaire en faveur de l'intervention humanitaire. Il est à noter que nous incluons dans la même section les réfutations/arguments de l'universalisme moral et des droits de l'homme, ces derniers faisant l'objet de critiques dépassant largement le cadre des théories

relativistes. Ce choix est assumé et effectué dans le but d'épurer l'étendue des controverses philosophiques entourant ce thème. Il s'agit d'être en mesure d'esquisser un argument montrant qu'il puisse exister des standards en termes de droits individuels – en adhérant d'abord à la reconnaissance de normes morales minimales universelles – qui ont avantage à être priorisés, protégés et renforcés peu importe l'endroit dans le monde et indépendamment de leur acceptation ou non de la part des dirigeants. Pour ce faire, nul besoin de livrer une liste exhaustive des justifications et fondements des droits de l'homme; nous nous concentrerons davantage sur les dimensions souveraineté/droits de l'homme et action internationale à l'instar de la *Responsabilité de protéger*, en offrant toutefois des préceptes théoriques davantage étayés que ceux de la CIISE pour identifier quels droits méritent une protection par le biais d'une action coercitive.

3.1.1. *Les incohérences du relativisme moral et culturel*

Il convient d'entrée de jeu de souligner quelques-unes des faiblesses ou incertitudes du relativisme dans son scepticisme à l'égard de l'universalisme moral. En premier lieu, plusieurs auteurs¹²⁸ ont relevé le caractère autocontradictoire, voire le *reductio ad absurdum*, de la version normative de la thèse relativiste en montrant que ce qu'elle défend n'est rien de moins qu'un principe universel. Plus précisément, elle nie l'existence de principes universels en affirmant que chacun doit agir conformément aux normes de son propre groupe culturel, cette dernière prescription étant elle-même un principe universel. Comme le fait remarquer Fernando Tesón, cette version normative du relativisme se discrédite d'elle-même à moins d'assumer qu'un seul et unique principe universel – le relativisme – puisse être défendu, auquel cas c'est l'aspect méta-éthique de la théorie qui en subit les contrecoups : soit l'on est fidèle au relativisme méta-éthique et l'on rejette du coup toute vérité absolue, y compris la sienne, soit l'on accepte la possibilité que des normes morales puissent être découvertes et dans ce cas il n'est plus plausible de croire à la validité de son seul principe relativiste.¹²⁹ Qui plus est, les relativistes exhortent les membres d'un groupe à adhérer à des normes locales qui, dans bien des cas, sont considérées comme absolues – par exemple sur le plan des valeurs morales

¹²⁸ Voir entre autres: Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*; Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Fernando R. Tesón, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality* (Ardsey: Transnational Publishers, 2005).

¹²⁹ Fernando R. Tesón, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, p. 42.

dérivées d'une croyance religieuse, ce qui amène Martha C. Nussbaum à ironiser sur leur directive : « *in asking us to follow the local, relativism asks us not to follow relativism* »¹³⁰.

Deuxièmement, si les tenants du relativisme avancent l'argument empirique selon lequel les valeurs morales émergent et trouvent leur signification exclusivement à l'intérieur d'une culture donnée et, selon l'argument normatif, qu'il doit en être ainsi pour les responsabilités spéciales qui en découlent, encore doivent-ils être en mesure de définir ladite culture ou ledit groupe en question. Cette tâche représente un défi immense, d'autant que l'identité complexe d'un individu, comme le souligne Simon Caney, se forge en fonction de ses appartenances multidimensionnelles qui peuvent se définir en termes de nationalité, religion, classe sociale, genre, ethnicité, etc.¹³¹ À cet effet, évaluer la conduite des individus eu égard au groupe auquel ils appartiennent s'avère ardu. Aussi, un flou ne peut faire autrement que de persister en ce qui concerne la désignation d'une culture X au sein de laquelle vivent des membres qui s'y identifient et y voient là une source de valeurs et croyances dictant les comportements. Même si l'on parvenait à définir les attributs d'une culture, la question se poserait à savoir combien de ses membres adoptent le même point de vue éthique et partagent le même système moral. Autrement dit, rarement une culture est homogène et statique. Elle se conçoit plutôt à partir d'un long processus historique (selon la conception de la communauté politique de Walzer) qui rend les valeurs représentatives de cette culture contingentes et en constante évolution, d'où l'erreur des relativistes qui en appellent trop souvent à la préservation de valeurs précises d'une culture X en soutenant qu'elles reflètent une tradition :

*“Culture” is constructed through selective appropriations from a diverse and contested past and present. Those appropriations are rarely neutral in process, intent, or consequences. Cultural relativist arguments thus regularly obscure often troubling realities of power and politics.*¹³²

Prétendre qu'un éventail de valeurs définies sont ancrées culturellement au sein d'une population définie et valent la reconnaissance intégrale de tous consiste à user d'un raccourci, lequel non seulement procède d'un catalogage grossier des cultures et valeurs correspondantes mais conduit à la légitimation de pratiques irrespectueuses des droits humains les plus fondamentaux.

¹³⁰ Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, p. 49.

¹³¹ Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, p. 31.

¹³² Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca et Londres: Cornell University Press, 2003), p. 102.

L'idée voulant que l'incompréhension des étrangers d'une culture et traditions spécifiques soit à l'origine de leur incapacité à juger des pratiques observées est à prendre avec un certain scepticisme. D'abord, il faut se rendre à l'évidence que s'il est vrai que nous ne sommes pas habilités à condamner des pratiques qui nous apparaissent comme étant répréhensibles de par notre méconnaissance de la culture où elles ont lieu, les relativistes sont aux prises avec la même difficulté : ils ne peuvent présumer de l'acceptation de ces mêmes pratiques chez la population visée, à moins bien sûr de sonder l'opinion publique de cette dernière, une entreprise plus souvent qu'autrement irréalisable dans des régimes autoritaires. Il convient ici de rappeler que le phénomène de globalisation qui tend à rapprocher les pays et cultures tant en ce qui a trait aux communications qu'au commerce et aux politiques, de même que la montée en nombre et en puissance d'organisations non gouvernementales telles que Human Rights Watch, Amnistie internationale et Médecins sans frontières permettent le décloisonnement des communautés politiques et par le fait même l'acquisition de connaissances sur celles-ci, à l'exception près peut-être de quelques pays comme la Corée du Nord. Dès lors, il serait exagéré d'affirmer qu'en aucun cas il est permis d'évaluer telle ou telle pratique prétendument traditionnelle sur la base de notre ignorance. Par ailleurs, l'argument de la tradition pour défendre des violations des droits individuels selon le vocabulaire occidental nous est couramment servi par les élites au pouvoir qui s'efforcent tant bien que mal de s'y maintenir. Or, ce type de discours est à la fois incongru et autoritaire en soi, de l'avis de Tesón :

A tradition is morally valuable when it is just, not just because it is a tradition. The only defense consistent with the principle of autonomy would be a showing that each pariah has consented to waive his rights. [...] Relativism tells us that if a particular society has always had authoritarian practices it is appropriate that it continue to have them. It works as a typical argument of authority: things have always been this way; this is our culture, so we should not change.¹³³

En d'autres mots, il ne suffit pas de masquer derrière les mœurs et coutumes d'une société des actions préjudiciables aux intérêts des individus. Encore faut-il montrer le fondement moral de ces actions en termes de justice et se questionner à savoir si les membres de la communauté accueillent favorablement la remise de leurs droits fondamentaux aux mains des dirigeants pour le bien commun. Accuser les humanistes occidentaux de vouloir imposer leur conception des droits de l'homme, aussi restrictive soit-elle, demeure une réaction parfois stratégiquement orientée de la

¹³³ Fernando R. Tesón, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, pp. 46-47.

part des élites soucieuses de leur statut privilégié.¹³⁴ De plus, en dénonçant la provenance du discours humaniste contemporain pour en discréditer l'usage, elles recourent à un sophisme communément appelé *argumentum ad hominem* ou fausseté originelle (« *genetic fallacy* ») qui consiste à diriger l'argument « contre la personne qui présente un point de vue plutôt que contre l'opinion elle-même [ou à faire valoir] la fausseté que l'on suppose attachée à une théorie ou à une affirmation parce qu'elles possèdent des origines répréhensibles »¹³⁵. Encore là, pour que la pertinence du propos soit notoire, il importe de justifier l'incohérence, s'il y a lieu, de la doctrine occidentale relativement aux droits de l'homme plutôt que de simplement faire appel à son origine pour en compromettre les préceptes.

Enfin, l'un des reproches qu'il nous est permis d'adresser aux relativistes concerne leur sous-estimation de la faculté d'adaptation de l'être humain. Effectivement, si MacIntyre et autres adeptes du relativisme communautarien figurent un monde découpé en plusieurs entités au sein desquelles les valeurs et jugements éthiques prennent tout leur sens et ne signifient plus rien au-delà de leurs contours, ils indiquent par-là même que l'individu ne pourra – et ne voudra – un jour avoir quelque considération impartiale envers les membres d'autres sociétés. Ceci est on ne peut plus faux, si l'on se fie à la psychologie morale évoquée par Tesón, puisque quiconque apprend un concept moral et le met en pratique dans son contexte social peut très bien l'appliquer à des situations encore jamais rencontrées.¹³⁶ C'est que le monde et ses composantes sont en constante évolution et, globalisation oblige, des normes se créent au fur et à mesure que les échanges interculturels progressent. La psychologie parle de l'adaptation de l'individu aux nouveaux contextes et la recherche empirique, quant à elle, parle d'un mouvement vers l'abolition des

¹³⁴ Le rejet d'éléments précis du vocabulaire occidental des droits humains s'est concrétisé lors de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme à Vienne en 1993. Quelques pays, entre autres asiatiques, se sont permis d'émettre une réserve sur la notion d'indivisibilité des droits de l'homme, voyant une occasion rêvée de « s'affranchir de l'obligation de respecter des principes internationaux décidément trop gênants pour leurs activités répressives », pour citer un observateur. Voir : Antoine Bernard, « Des droits indivisibles », dans *Courrier de l'UNESCO* (Paris, mars 1994), en ligne, <http://www.aidh.org/decla-vienne/bernard.htm> (page consultée le 29 avril 2009). Il en a résulté certains compromis pour en arriver à l'adoption de la déclaration finale, comme en témoignent des passages clés qui laissent la porte ouverte à toutes sortes de pratiques justifiables sur la base de la diversité culturelle, par exemple l'article 5 qui souligne « l'importance des particularismes nationaux et régionaux et la diversité historique, culturelle et religieuse ». Voir : Nations Unies, Assemblée générale, *Déclaration et programme d'action de Vienne*, Document A/CONF.157/23, Adopté lors de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme, à Vienne (juin 1993), art. 5.

¹³⁵ John R. Searle, « Rationalité et réalisme : qu'est-ce qui est en jeu? », paru dans *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* (automne) 1993, pp. 55-83, en ligne, http://peccatte.karefil.com/searler.html#* (page consultée le 26 février 2009).

¹³⁶ Fernando R. Tesón, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, p. 45.

divergences sur un bon nombre de questions morales, à commencer par celles touchant les droits de l'homme.¹³⁷ Il s'agit d'un apprentissage social constaté par Jack Donnelly, Thomas Pogge et Allen Buchanan, pour ne nommer que ceux-là, et qui leur sert de base empirique pour poser les jalons de leurs théories basées sur les droits individuels. Évidemment, les lacunes du relativisme qui viennent d'être présentées ne permettent en rien d'esquisser un argumentaire universaliste indispensable à l'établissement d'une norme morale interventionniste. Elles contribuent surtout à souligner quelques incohérences de la thèse relativiste, question de préparer le terrain à son antithèse et à amoindrir la force des critiques que l'on pourrait formuler à l'endroit de cette dernière. Dans ce qui suit, nous nous efforcerons de présenter une ébauche d'une position universaliste en termes de droits humains individuels, position qui nous servira d'assise à la justification morale de l'intervention humanitaire.

3.1.2. *Universalisme et droits de l'homme*

Pour en arriver à l'adoption d'une liste de droits précis devant être renforcés au niveau global, il convient de fournir, dans la mesure de ce qu'il nous est permis d'explorer dans le cadre du présent mémoire¹³⁸, les axiomes sur lesquels repose l'attribution de droits individuels. Pour ce faire, il s'agira de rendre vraisemblable une conception de la justification de ces droits fondée sur les composantes et aspirations communes, vues ici comme intérêts à mener une existence en dignité et à accéder à un bien-être minimalement décent. Sans contredit, il n'est pas aisé de formuler une définition uniforme de ce que constitue une vie minimalement décente, à tout le moins une définition qui engloberait en une seule conception de la décence toutes les caractéristiques de la vie humaine des lieux et temps fort différents. Néanmoins, la *Déclaration universelle* fait valoir à juste titre que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits [et] sont doués de raison et de

¹³⁷ À titre d'exemple, environ 150 pays ont au moins signé le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* et le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, ce qui leur donne assurément un caractère universel, du moins au niveau conceptuel de leur substance.

¹³⁸ La littérature au sujet des droits humains, particulièrement quant à leur fondement philosophique, leur contenu, leurs bénéficiaires et leurs « *duty-bearers* » correspondants, est vaste et abondante. Pour un aperçu des enjeux reliés à ces questions, voir : James W. Nickel, *Making Sense of Human Rights* (Malden/Oxford/Carlton : Blackwell Publishing, 2007); Henry Shue, *Basic Rights : Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy* (Princeton : Princeton University Press, 1980); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977); Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context*; Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*.

conscience »¹³⁹. C'est à partir de ce constat, c'est-à-dire sur la base des propriétés universelles de la nature humaine, que nous forgeons notre perception de la vie décente. Ces propriétés communes se traduiront ici par des besoins communs, lesquels sont indispensables à une vie en dignité et par conséquent à une vie minimalement décente. Sur le plan de ces besoins inhérents à l'être humains, nous les répartissons dans deux grandes catégories correspondant aux deux premières générations des droits de l'homme : les libertés fondamentales (assurées par le respect des droits civils et politiques) et la sécurité économique minimale ou biens de subsistance¹⁴⁰ (assurés par le respect des droits économiques). Sans la satisfaction de ces besoins primaires universels, la dignité peut difficilement se concevoir. Et comme cette dignité, ou à tout le moins l'intérêt à mener une bonne vie, serait naturellement ancrée chez l'individu, la liberté (l'exercice de son autonomie propre) et la subsistance (les biens économiques requis pour pouvoir survivre et même savourer la liberté) font partie prenante des quêtes communes aux êtres humains. Si la vie décente peut dépendre, selon les interprétations qu'on en fait, du respect de l'ensemble des droits contenus dans la *Déclaration universelle* et autres instruments internationaux, nous circonscrivons la liste des droits à être renforcés par l'usage de la force aux droits qui, lorsque protégés, assurent une vie minimalement décente. Vouloir incorporer davantage de droits parmi les raisons d'intervenir militairement nécessiterait que l'on montre de manière plus convaincante leur caractère universel et obligerait à justifier que leur protection par la force vaut plus que tous les coûts impliqués dans l'usage de la force. Nous n'endossons pas une telle position. À notre sens, seulement le renforcement des droits faisant l'objet d'un consensus international et participant à la vie minimalement décente doit servir de cause pour l'intervention humanitaire armée.¹⁴¹

¹³⁹ Nations Unies, Assemblée générale, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, article premier.

¹⁴⁰ Nous nous référons ici à la signification donnée par Henry Shue de la subsistance, c'est-à-dire l'accès à un air non pollué, à de l'eau non polluée, à de la nourriture adéquate, à des vêtements adéquats, à un logement adéquat et à un système de santé public préventif minimal. Voir : Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, p. 23.

¹⁴¹ Buchanan crée lui aussi sa liste – somme toute similaire à la nôtre quoique plus inclusive – des droits individuels à être protégés au niveau global en faisant valoir qu'ils sont conditionnels à l'accès à une vie minimalement décente et qu'il existe un consensus juridique international autour de leur subsistance. Voir : Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, p. 129.

La liste des droits civils et politiques¹⁴² indispensables à une vie minimalement décente inclut : le droit à la vie ; le droit à la sécurité de la personne, qui lui-même comprend le droit à l'intégrité physique, le droit de ne pas être soumis à la torture ou autres traitements cruels, inhumains ou dégradants et le droit de ne pas être arrêté ou détenu arbitrairement ; le droit de ne pas être tenu en esclavage ; le droit à l'égalité devant les tribunaux et les cours de justice ; le droit de ne pas être victime d'une forme systématique et dommageable de discrimination et de persécution ; le droit à la liberté de penser, de conscience et de religion ; et enfin le droit de propriété. Pour ce qui est des droits économiques¹⁴³, ils se résument comme suit : le droit à un niveau de vie suffisant, ce qui comprend l'accès à une nourriture, un vêtement et un logement adéquats et le droit à un système de santé et d'éducation minimal. Évidemment, cette liste est sujette à des débats interminables à savoir où tracer la ligne départageant les droits indispensables à une vie minimalement décente et les autres droits, de même que les interprétations peuvent diverger à propos de leur traitement sur le terrain. Mais comme le fait remarquer Shue, il importe de saisir l'idée centrale sur laquelle il nous est permis de bâtir le reste de la théorie, sans quoi il s'avérerait bien difficile de progresser dans les idées que nous souhaitons défendre.¹⁴⁴ Selon la conception individualiste de ce que représente une vie minimalement décente, le seuil de l'indécence au sein d'une société est franchi lorsque la privation, pour une grande partie des citoyens ou d'importants groupes minoritaires, d'au moins un des droits susmentionnés est systématique. Plus important encore, quand un gouvernement est directement responsable de ces violations endémiques des droits individuels fondamentaux, il devrait s'exposer à une intervention humanitaire armée. Cette définition de la juste cause est manifestement plus ambitieuse et plus progressiste que celle de la CIISE, d'abord parce qu'elle inclut quelques droits supplémentaires qui ne doivent pas être bafoués de façon systématique, tandis que la CIISE ne cherche qu'à mettre fin aux violations extrêmes du droit à la vie et à l'intégrité physique. Aussi, parce que c'est concevoir ces droits comme une fin prioritaire à atteindre, des droits davantage valorisés que les droits de la communauté politique vue comme un tout ainsi que les effets négatifs hypothétiques que risquent de provoquer les interventions humanitaires. Nous

¹⁴² Ces droits sont codifiés dans la troisième partie du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, adopté par l'Assemblée générale des Nations unies le 16 décembre 1966.

¹⁴³ Ces droits sont codifiés dans la troisième partie du *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, adopté par l'Assemblée générale des Nations unies le 16 décembre 1966.

¹⁴⁴ Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, p. 23.

commenterons plus loin les implications des droits de l'homme nécessaires à une vie minimalement décente. Préalablement, nous montrerons comment peut se conceptualiser une vision universaliste de la morale et, surtout, des droits de l'homme.

Dans sa défense d'une théorie politique globale cosmopolitique telle qu'explicitée dans *Justice Beyond Borders*, Simon Caney propose ce qui nous apparaît comme étant un bon point de départ pour formuler une thèse universaliste. Plus précisément, il fait valoir l'argument général pour l'universalisme moral (« *General Argument* ») qui s'exprime comme suit : a) il y a des principes moraux valides; b) ces principes s'appliquent à tous ceux qui sont moralement similaires et; c) toutes les personnes dans le monde sont moralement similaires, ce qui signifie que des principes moraux sont universellement valides et ne dépendent pas de leur acceptation de la part des individus.¹⁴⁵ En tenant pour vrai ce postulat, nous convenons que le lieu de naissance et le contexte social d'un individu sont le résultat de circonstances arbitraires et n'altèrent en rien la nature des droits à revendiquer; sa valeur morale et ses intérêts pour des besoins primaires ne dépendent pas de considérations historiques particulières. Encore nous faut-il montrer, afin d'introduire un tel propos, de quelle manière la prémisse c) susmentionnée prend forme. À ce chapitre, l'approche de la capacité (« *capability approach* ») développée par Amartya Sen et Martha C. Nussbaum pour mesurer le développement humain autrement que par des données économiques nous renseigne sur les propriétés communes aux personnes. Dépassant en quelque sorte la référence aux besoins dits primaires tels que se nourrir et se loger, nécessités que nul ne peut nier, les auteurs cherchent à mettre à l'avant-plan le concept même de capacité, celle-ci se définissant comme « *the opportunity to achieve valuable combinations of human functionings : what a person is able to do or be* »¹⁴⁶. Les libertés fondamentales de chaque individu, dont celle de choisir son mode de vie parmi plus d'une alternative, se conçoivent de cette façon en termes d'opportunités forcément variables d'un contexte à l'autre mais comparables de par les capacités communes de base qui les procurent. Parce qu'ils sont dotés de raison et aptes à effectuer des choix moraux, les êtres humains doivent pouvoir bénéficier de ces capacités et d'un traitement égalitaire quant au respect de leurs libertés fondamentales. Ainsi, Nussbaum établit une liste de dix capacités de base

¹⁴⁵ Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, pp. 35-36.

¹⁴⁶ Amartya Sen, « Elements of a Theory of Human Rights », *Philosophy & Public Affairs* 32 (no. 4), 2004, p. 332.

nécessaires à l'articulation des choix individuels et, incidemment, à une vie minimalement décente, parmi lesquelles l'on retrouve la vie, la santé, l'intégrité physique, l'imagination, les émotions, la raison pratique et le contrôle de son environnement politique et matériel.¹⁴⁷

La reconnaissance de l'autonomie de l'être humain fonderait en ce sens l'universalisme et l'égalitarisme du traitement accordé à chacun, puisque tous ont finalement la même valeur morale et aspirent à une vie de dignité. Ainsi, ce à quoi répond Nussbaum par sa proposition théorique, c'est à la question de savoir qui a la possibilité de pouvoir revendiquer les droits requis à l'expression d'un choix de vie, mais également à la question entourant la signification de la vie et de la nature humaine. Au fond, il ne s'agit pas ici de promouvoir des droits humains seulement en faisant valoir l'aspect biologique de l'Homme, mais plutôt en les enracinant dans une conception de la nature humaine entendue comme projet social. Jack Donnelly, ardent défenseur de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* et du prétendument consensus international la légitimant, évoque cette idée d'une nature humaine évolutive créée par l'entremise de l'action sociale et des droits individuels s'y rattachant naturellement:

[...] "*human nature*" is seen as a moral posit, rather than a fact of "nature", and a social project rooted in the implementation of human rights. [...] Having human rights is so important: they demand, as rights, the social changes required to realize the underlying moral vision of human nature.¹⁴⁸

Quelles que soient leurs racines identitaires, les êtres humains ont ce besoin (intérêt) vital de mener une vie minimalement décente, ceci étant le propre de la nature humaine. Tout le discours normatif des droits humains fait de plus en plus référence à cette nature humaine comme « *an essentially moral account of human possibilities* »¹⁴⁹, par opposition à la nature humaine décrite comme un fait naturel. Évidemment, cet intérêt général à un mode de vie particulier, qui ne peut être comblé que par la satisfaction de besoins plus spécifiques tels que la sécurité personnelle, la subsistance, l'égalité, la liberté et la reconnaissance des autres,¹⁵⁰ sert de base à l'introduction d'un propos universaliste conçu en termes d'aspirations individuelles, d'intérêts fondamentaux, de besoins nécessaires à une vie digne de ce nom. Mais la

¹⁴⁷ Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, pp. 78-80.

¹⁴⁸ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, pp. 15-16.

¹⁴⁹ Barbara de Mori, « What moral theory for human rights? Naturalization vs. denaturalization », *Etica & Politica*, Vol. II (no. 1), 2000, en ligne, http://www2.units.it/~etica/2000_1/, (page consultée le 4 mars 2009).

¹⁵⁰ Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context*, p. 64.

reconnaissance de besoins vitaux universels en soi est-elle suffisante à l'enchâssement de droits et de tout ce qu'ils impliquent ? Il faudrait, pour pouvoir répondre par l'affirmative, au moins survoler les justifications philosophiques aux droits de l'homme. Détailler ces dernières n'est guère suggéré dans le cas qui nous occupe, compte tenu de la diversité des points de vue et surtout de la complexité à établir un axiome indiscutable qui ne s'apparenterait pas à un dogme. Nous nous contenterons donc d'en énumérer quelques-unes.

Pourquoi permettre aux individus de revendiquer des droits visant à combler leurs besoins vitaux ? Voici une interrogation qui cherche à justifier les raisons morales pour lesquelles on voudrait conférer des droits à tous les membres de l'Humanité, surtout si l'on refuse d'entrée de jeu d'admettre la validité des justifications métaphysiques – religieuse ou naturelle – et positiviste, puisqu'elles aboutissent inévitablement à l'exclusion. La valeur accordée à l'individu lui donnant l'autorisation d'exprimer ses intérêts par le biais des droits n'est rien de moins qu'un construit social découlant des codes moraux. Certes, plus d'une justification aux droits de l'homme exprimée en ce sens, c'est-à-dire sans aucune allusion au divin, ont été élaborées et ardemment discutées. Or, il serait inopportun d'opter pour la parcimonie et de ne s'en tenir qu'à une seule d'entre elles, car cela conduirait fâcheusement à délester certains aspects précieux d'autres justifications : « *Simplicity is a valuable aspiration in some theoretical contexts, but if we adhere to it while trying to justify human rights the result may be that they seem less justifiable than they actually are* »¹⁵¹.

Retenons, pour les besoins de la cause, celles qui nous semblent les plus prometteuses et offrons un aperçu des forces et faiblesses de chacune. En premier lieu, l'appel à la prudence personnelle ou, formulé autrement, aux intérêts des individus en ce qui a trait à leur bien-être se veut un argument convaincant, à condition qu'il soit tempéré par une norme de réciprocité et de respect des autres. Parce que chacun possède des intérêts personnels fondamentaux, dont celle de mener une bonne vie, des droits individuels doivent en découler conséquemment et revêtir la forme d'un instrument visant cette fin purement individualiste.¹⁵² La règle de réciprocité dans le respect des droits des autres viendrait ici atténuer le danger posé par cette approche des intérêts prudentiels, danger qui se traduit par la surenchère de

¹⁵¹ James W. Nickel, *Making Sense of Human Rights*, p. 53.

¹⁵² Pour mieux saisir cette approche, voir : *Ibid.*, pp. 54-57.

ses propres droits au détriment de ceux de ses semblables. La méthode à laquelle Rawls a recours afin d'identifier une série de besoins primaires au sein d'une société libérale reprend en quelque sorte ce fondement des droits humains basé sur les intérêts personnels, mais en y ajoutant un volet « raisonnable ». Comme nous avons déjà discuté de la position originelle qui, s'effectuant derrière le voile d'ignorance, donne lieu à l'émergence d'un contrat entre les participants (agents rationnels et raisonnables poursuivant des intérêts personnels), contentons-nous d'établir que cette approche a le mérite de prioriser à la fois le respect des droits d'autrui et une forme d'universalisme dans les intérêts à défendre. Par contre, la prétention de Rawls à préconiser la coopération entre peuples et la stabilité internationale fait en sorte que la liste des droits individuels (droits urgents) au niveau global est quelque peu restreinte, puisque ce sont les représentants des peuples – parlant au nom des intérêts raisonnables de leur peuple respectif – et non pas leurs membres qui déterminent les termes de la coopération.¹⁵³ D'autres penseurs, notamment Alan Gewirth, ont plutôt appréhendé les droits humains dans une perspective liée exclusivement à la raison pratique, ou autrement dit selon l'observation que les êtres humains sont dotés de cette capacité à effectuer à tout instant des choix rationnels. Une telle justification – désignée par l'appellation d'agence humaine – place l'autonomie de l'individu au centre de ce que constitue véritablement l'Homme et l'établissement de droits, dans cette optique, représente le meilleur moyen pour l'individu d'user de la liberté à laquelle il aspire.¹⁵⁴ À l'instar des autres fondements philosophiques, des faiblesses sont décelables, particulièrement celle faisant ressortir l'exclusion des cas marginaux (enfants, handicapés) pour qui le raisonnement pratique n'est pas toujours constituant des choix de vie. Il demeure que l'accent mis sur l'autonomie de la personne consolide le besoin pour une plus grande liberté enchâssée dans un droit. Dans un autre registre, Henry Shue propose l'idée que puisqu'il existe des droits spéciaux, distincts selon les cultures mais assurément détenus par tous, il doit y avoir des droits généraux qui garantissent la possession de ces droits. Pour lui, les droits à la sécurité, à la subsistance et à la liberté précèdent nécessairement tout autre type de droits spécifiques à un contexte donné.¹⁵⁵ Finalement, les partisans de l'utilitarisme entrevoient les droits individuels selon une vision instrumentale, en ce que

¹⁵³ Cette critique à l'endroit de Rawls est bien étayée par Charles Beitz dans : Charles R. Beitz, « Rawls's Law of Peoples », *Ethics* 110 (juillet) 2000, pp. 669-696.

¹⁵⁴ Pour plus de détails, voir: Alan Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Applications* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

¹⁵⁵ Voir: Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*.

l'institutionnalisation de ces droits sert à maximiser l'utilité générale définie en termes de bien-être. Nous ne pouvons, ni ne souhaitons, s'attarder à ce modèle éthique multidimensionnel et abondamment employé pour aborder d'innombrables problèmes en éthique. Rappelons toutefois cet aspect typiquement utilitariste : le calcul des intérêts individuels agrégés permet de mesurer dans une certaine mesure le bonheur global, cependant que les actions envisagées afin d'augmenter le bien-être général peuvent mener à la privation de droits fondamentaux de minorités si cela est favorable à l'ensemble.

3.1.3. *Implications des droits humains individuels*

Si ces modèles de justifications philosophiques des droits humains, puisant dans maintes variantes épistémologiques, aident sans conteste à fonder l'acceptation de droits, il n'en demeure pas moins que leur participation à la consolidation du mouvement humaniste est minime, voire vaine de l'avis de penseurs comme Thomas Pogge et Jack Donnelly. Ces derniers conçoivent l'universalité et l'inaliénabilité des droits individuels fondamentaux comme un acquis de par leur ancrage dans la *Déclaration universelle*, document non contraignant mais représentatif de l'ensemble des valeurs partagées eu égard à la vie minimalement décente. L'absence d'un point de départ théorique n'est donc pas un problème pratique pour défendre des droits universels. En bref, la *Déclaration universelle* reconnaît « la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables »¹⁵⁶. Ce faisant, elle souscrit à une conception normative de la nature humaine axée sur la dignité, concept trop vague pour les uns, trop relatif et contingent pour les autres. Mais la dignité humaine peut être ramenée à l'essentiel des propriétés et besoins communs de l'être humain qui, lorsque respectés, permettent d'accéder à une vie minimalement décente. Ainsi, nous nous joignons à Nickel quand il affirme que la dignité d'une personne se trouve honorée si sa vie, sa capacité à raisonner, sa conscience, son intérêt à ne pas souffrir et son individualité font l'objet du plus grand respect.¹⁵⁷ Il s'agit donc d'établir une ligne délimitant ce que constitue des droits individuels fondamentaux généraux et des droits spéciaux contextuels en deçà de laquelle les violations des droits pourraient être condamnables. Certes seulement des droits généraux et minimaux, c'est-à-dire issus d'une vision fine (du « *thin* » walzérien) de la vie décente et exclusivement en référence au concept du droit,

¹⁵⁶ Nations Unies, Assemblée générale, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Préambule.

¹⁵⁷ James W. Nickel, *Making Sense of Human Rights*, p. 66.

peuvent être revendiqués indépendamment des cultures ; des droits qui confortent notre intuition morale et qui reflètent nos valeurs morales partagées. Enfin, des droits indispensables à la satisfaction de nos besoins vitaux et intérêts à non pas juste survivre, mais à mener à bien nos aspirations les plus basiques pour une vie minimalement bonne. Il importe de contenter ces intérêts contraints par le respect et l'égalité dans le traitement, de même que de permettre à l'être humain de profiter de l'autonomie qui le caractérise. Pour emprunter le propos de Orend, la constatation de ces besoins vitaux universels que sont la sécurité, la subsistance, l'égalité, la liberté et la reconnaissance suffisent à proclamer des droits en tant que « *high-priority moral claims on others and social institutions for them to do their fair part ensuring we possess the objects of our vital needs and fundamental interests* »¹⁵⁸. Du moins, ces droits s'avèrent conditionnels à la vie décente dans le monde tel qu'on le connaît aujourd'hui.

Il nous apparaît utile ici de discerner les droits individuels des droits collectifs, ces derniers servant couramment de prétexte afin de discréditer l'individualisme occidental préjudiciable aux valeurs communautaristes et collectivistes des sociétés asiatiques ou autres sociétés non occidentales. Ce que nous cherchons à renforcer par l'intervention armée, ce sont les droits individuels fondamentaux qui, croyons-nous, rendent viables les associations d'individus et dignes d'être valorisées. Non pas que les droits collectifs ne contribuent pas à favoriser l'état de respect de la dignité humaine telle que comprise dans la *Déclaration universelle*, mais sans la substance de ces droits minimaux des individus vus comme priorité *prima facie*, l'adhésion et surtout la participation réelle au sein des groupes ne sont guère envisageables. Un groupe, qu'il représente une nation, une minorité ethnique ou un genre, par exemple les femmes, n'est-il pas que l'agrégation de ses membres plutôt qu'une entité homogène dans lequel chacun perdrait son individualité? Bien qu'il soit difficile de nier l'apport des groupes sur les individus, ne serait-ce que pour combler le besoin d'identification collective, nous arguons tout comme Donnelly que la reconnaissance des droits des groupes est souhaitable à condition que les droits de leurs membres s'en trouvent *a priori* honorés : « *Identity is entitled to protection only where it is an autonomous expression of the rights and values of those who carry it* »¹⁵⁹. En fait, implanter un système global de droits individuels n'est rien de moins, de l'avis de Donnelly, qu'une stratégie sociale ayant pour but d'encourager les

¹⁵⁸ Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context*, p. 67.

¹⁵⁹ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 214.

interactions sociales et faciliter les revendications des multiples affiliations.¹⁶⁰ Ainsi, les droits individuels à la liberté d'expression, de religion et d'association permettent la création mais aussi l'évolution de groupes dont la raison d'être ne tient qu'à la satisfaction des individus les composant. Le groupe revêt en quelque sorte la fonction d'instrument au service des intérêts, qu'ils soient identitaires ou d'une autre nature, des individus. Sa constitution et sa valorisation sont en soi bénéfiques dans les sociétés d'aujourd'hui, mais dans bien des cas la complexité à lui allouer une série de droits (comment définir tel ou tel groupe et qui inclut-il en son giron ?) et l'exclusion générée par les qualificatifs trop souvent employés de « nous » et « eux » participent à notre scepticisme quant à la valeur intrinsèque du groupe justifiant la détention de droits.

Sur le plan conceptuel, nous avons antérieurement établi une série de droits individuels contenus dans les dispositions de loi du régime international des droits de l'homme commandant le strict respect. Nous avons également reconnu que leur substance est requise pour mener une vie minimalement décente et digne. Leur spécification au niveau local et leur implémentation varieront en fonction des contextes, mais celles-ci devront se conformer à l'essence même de la prescription ainsi qu'à son orientation incontestable. Plusieurs estiment que la protection des droits dits de première génération est moins coûteuse que la protection des droits de deuxième génération, par exemple le droit à un niveau de vie adéquat. Il est vrai que la garantie de ce type de droit passe inévitablement par la présence et la mobilisation de ressources de la part des institutions nationales, tandis que les droits civils et politiques peuvent peut-être mieux être assurés par la restriction de comportements abusifs. Quoi qu'il en soit, le droit humain à son objet ne devrait pas être tributaire de sa facilité ou sa difficulté à être implanté : « *Ease implementation is certainly irrelevant to determining moral paramountcy* »¹⁶¹.

Évidemment, dans le cas qui nous intéresse, à savoir l'intervention humanitaire, entreprendre une mission militaire à des fins de protection humaine signifie lancer une guerre juste au nom de la vie minimalement décente, cette vie minimalement décente étant possible si les libertés fondamentales et la sécurité économique minimale sont assurées. C'est le respect des droits fondamentaux – ceux que nous avons identifiés – des première et deuxième générations qui garantira l'accès à ces

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 208-224.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 30.

libertés et cette sécurité. Rappelons toutefois qu'un gouvernement doit être jugé coupable de ces privations pour que le déclenchement d'une intervention – le volet *jus ad bellum* – soit considéré comme moralement acceptable. Il ne serait pas donc justifié de renverser un gouvernement non abusif sur le plan des droits civils et politiques – c'est-à-dire qui respecte notamment le droit à la vie et à la sécurité de la personne – et qui s'efforce tant bien que mal de mettre en place une structure visant à satisfaire les intérêts économiques de base mais qui n'y parvient pas. Auquel cas, la coopération, l'assistance économique et le transfert de connaissances ont intérêt à être privilégiés. La responsabilité directe, donnée certainement mesurable dans certains cas¹⁶², des dirigeants à cet effet fournira l'un des critères afin de savoir si le déploiement de troupes dans un objectif d'application des normes économiques élémentaires peut avoir lieu. Sen s'est fait le chef de file de l'argument voulant qu'il y ait un lien de causalité entre la gouvernance interne et la famine.¹⁶³ Adhérer à ce point de vue nous pousse à admettre qu'il puisse y avoir une responsabilité directe des dirigeants dans la distribution de leurs ressources. Et un État trouvé responsable de priver ses citoyens des ressources utiles à un standard de vie minimal s'exposerait, selon notre approche cosmopolitique de l'intervention humanitaire, à des sanctions lourdes. Adhérer à cette position demande préalablement à ce que l'on reconnaisse que les violations systématiques des besoins dits économiques sont tout aussi dramatiques que les violations massives du droit à la vie, seule cause justifiant l'intervention pour la CIISE. Sans l'objet des droits de subsistance, il ne peut en tout état de cause y avoir un soupçon de sentiment de liberté. Après tout, l'observance des droits économiques, comme les défenseurs de la *Déclaration universelle* (Donnelly, Shue, Pogge) n'ont cessé de le prétendre, se veut une condition *sine qua none* à la revendication des droits civils et politiques. « L'affamé mène un combat

¹⁶² À titre d'exemple, nous pourrions à l'instar de Hillary Clinton tenir responsable le président du Soudan, Omar El-Béchar, pour le nombre de morts dans les camps au Darfour après qu'il eut expulsé les principales organisations humanitaires du pays à la suite de sa condamnation pour crimes contre l'humanité et crimes de guerre par la Cour pénale internationale. La survie de plus d'un million de déplacés dépendait directement de la distribution de vivres et de soins assurée par ces ONG. La décision de El-Béchar et de son gouvernement d'expulser ces organisations est à ce point un acte immoral et meurtrier qu'elle a amené la secrétaire d'État américaine à déclarer : « *they will be held responsible for every single death that occurs in those camps [...] by turning their backs on these refugees whom they created in the first place* ». Hillary Clinton, « Remarks With Northern Ireland First Minister Peter Robinson and Deputy First Minister Martin McGuinness », Allocution prononcée le 17 mars 2009 à Washington D.C. En ligne. États-Unis. U.S. Department of State. 2009 Secretary Clinton's Remarks. <http://www.state.gov/secretary/rm/2009a/03/120483.htm>. (Page consultée le 22 mars 2009).

¹⁶³ La thèse de Amartya Sen se retrouve dans son ouvrage *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (New York : Oxford University Press, 1981).

désespéré et permanent pour sa dignité »¹⁶⁴, confirme Jean Ziegler, rapporteur spécial des Nations unies pour le droit à l'alimentation, qui affirme que tous les êtres humains de la planète pourraient, avec une meilleure distribution globale des richesses, être nourris de façon à ne plus souffrir de sous-nutrition et de malnutrition. Le Comité des droits économiques, sociaux et culturels a abondé dans le même sens en affirmant que « le droit fondamental à une nourriture suffisante est d'une importance cruciale pour la jouissance de tous les droits »¹⁶⁵. Pour Thomas Pogge, le manque à gagner actuel en cette matière est dû aux carences du système institutionnel international. Suivant sa conception de la justice distributive globale, les droits économiques produisent des devoirs corrélatifs négatifs qui exhortent les responsables (les institutions et ceux qui les opèrent) à ne pas prendre part à ce système.

Une théorie basée sur les droits individuels nous convie aussi forcément à approfondir la question des devoirs corrélatifs aux droits humains, ne serait-ce que pour dégager un fondement moral à l'action internationale. Le respect même de ces droits n'est-il pas tributaire du traitement accordé aux individus ? Cependant, nous n'entreprendrons pas dans le présent mémoire cette tâche relativement complexe de rendre compte des diverses théories à ce sujet. Clarifions seulement que les droits humains demandent en contrepartie à ce que des obligations correspondantes soient mises en lumière et surtout auxquelles tous, individus et institutions politiques, se conforment. Nous faisons ici allusion aux devoirs négatifs parfaits axés sur l'omission dans l'optique déontologique kantienne dans laquelle les individus dotés de raison doivent être considérés comme « *free and rational sovereigns in the kingdom of ends* »¹⁶⁶, et aussi aux devoirs positifs imparfaits qui demandent la mise en œuvre d'actions concrètes de la part des détenteurs d'obligations.¹⁶⁷ Il nous faut ajouter que la performance d'une action conformément à un devoir positif, par exemple l'assistance étrangère, implique nécessairement des coûts pour qui s'y engage. Pour Peter Singer, nous devrions être tenus de nous acquitter de nos

¹⁶⁴ Jean Ziegler, *L'empire de la honte* (Paris : Éditions Fayard, 2005), p. 125.

¹⁶⁵ Nations Unies, Comité des droits économiques, sociaux et culturels, *Le droit à une nourriture suffisante (art. 11)*, Doc. E/C.12/1999/5, Observation générale No. 12, adoptée lors de la vingtième session le 5 mai 1999, paragraphe 1.

¹⁶⁶ Emmanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trad. par L. W. Beck (Upper Saddle River: Prentice Hall, 1989 [1795]), pp. 51-52.

¹⁶⁷ Carla Bagnoli, qui défend l'option d'un devoir d'intervention humanitaire parfait, explicite bien cette distinction entre les devoirs négatif parfait et positif imparfait chez Kant. Voir : Carla Bagnoli, « Humanitarian Intervention as a Perfect Duty: A Kantian Argument », dans Terry Nardin et Melissa S. Williams (dir.), *NOMOS XLVII: Humanitarian Intervention* (New-York: New-York University Press, 2006), pp. 117-140.

obligations morales outre-frontières, à condition toutefois que la signification des coûts entrevus pour soi-même soit inférieure au bien moral à créer : « *if it is in our power to prevent something very bad from happening, without thereby sacrificing anything of comparable moral importance, we ought, morally, to do it* »¹⁶⁸. Sa théorie morale universaliste et « impartialiste »¹⁶⁹ – la distance qui sépare les individus n’a pas vraiment d’influence sur la désignation des bénéficiaires de l’aide – fait valoir un devoir d’aide limité mais bien exigé moralement, en opposition à un acte de charité ou acte « surrogatoire »¹⁷⁰ qui par nature n’est pas encadré par des contraintes. Certaines objections en regard de l’extrapolation du modèle de Singer au cas spécifique de l’intervention militaire viennent toutefois à l’esprit, à commencer par la question des coûts très élevés, qu’ils se définissent en termes de vies humaines ou financiers. Doit-on obliger les États à intervenir afin de promouvoir et protéger les droits de l’homme même si cela compromet une partie des ressources destinées à leurs propres citoyens ? Cette problématique soulève toute la question entourant le rôle assigné à l’État. Pour ceux qui plaident en faveur d’une vision de l’État comme association discrétionnaire/arbitraire¹⁷¹, le rôle de l’État distributeur de ressources doit se limiter à la société à laquelle il est redevable. Pour d’autres, par exemple Buchanan, ce rôle doit s’étendre au-delà du territoire en partant du principe que l’État est tenu de porter une partie du fardeau de la justice mondiale. Buchanan relève l’incohérence de la version souple de la théorie normative associationniste, c’est-à-dire celle qui reconnaît l’importance de respecter des droits négatifs même à l’extérieur du territoire, en ce qu’elle se frotte d’entrée de jeu à l’hypothèse de l’interconnexion des droits/devoirs négatifs et positifs. Nier la légitimité d’une action étatique à des fins humanitaires tout en prêchant l’inaction pour ne pas contribuer à des injustices est arbitraire, selon lui, car bien souvent le

¹⁶⁸ Peter Singer, « *Famine, Affluence, and Morality* », *Philosophy and Public Affairs* 1 (printemps 1972), p. 231.

¹⁶⁹ Le point de vue impartialiste fait valoir une morale universelle de laquelle découlent une attitude et des actes impartiaux, c’est-à-dire qui ne sont pas arbitrairement influencés par nos relations privilégiées avec nos proches. Distinguant la capacité d’agir impartialement et le type d’action choisi dans les faits, Singer croit que « *impartialism is not beyond our physical power. [...] Each of us, individually, is capable of acting impartially, even if most of us, most of the time, choose not to do so. [...] “Ought” implies “can”, not “is likely to”* ». Voir : Peter Singer, « *Outsiders : our obligations to those beyond our borders* », dans *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 28.

¹⁷⁰ Singer définit l’acte surrogatoire comme « un acte qu’il pourrait être bon de faire, mais pas mal de ne pas faire ». Voir : « *Famine, Affluence, and Morality* », p. 235.

¹⁷¹ Cette vision du rôle de l’État provient de la théorie du contrat social. Elle circonscrit les obligations du gouvernement de l’État, vu comme agent de l’association des membres de la société, aux intérêts mutuels de ses citoyens. Voir : Allen Buchanan, « *The Internal Legitimacy of Humanitarian Intervention* », *The Journal of Political Philosophy* 7 (1999), pp. 71-87.

devoir d'agir est intimement lié au devoir d'abstention. À titre d'exemple, l'intention d'observer la norme de *jus cogens* au sujet de l'interdiction de torturer doit s'accompagner de mesures préventives telles que la supervision du traitement réservé aux prisonniers et la possibilité de recours juridique de ces derniers dans des cas de mauvais traitement.¹⁷² Partant de ce point de vue, la vision de l'État en tant qu'instrument pour la justice doit l'emporter sur une vision plus archaïque, voire renfermée, car non seulement l'État détient les ressources militaires et financières pour lancer une intervention humanitaire, mais parce que « *if the basic moral rights of persons are grounded in the morally important characteristics that all persons possess, then it is difficult to maintain a separation between respecting persons' rights and making some effort to see that their rights are respected* »¹⁷³.

Mais comme nous l'avons déjà indiqué, le devoir d'intervention humanitaire ne peut être moralement justifié que lorsqu'un gouvernement est jugé coupable de violations systématiques des droits fondamentaux nécessaires à la vie minimalement décente à l'endroit d'une grande partie de ses citoyens ou d'importants groupes minoritaires. Une telle position diffère de celle adoptée par la CIISE en ce qui concerne l'établissement de la juste cause pour justifier une intervention armée. C'est que nous plaçons l'individu au centre des préoccupations et diminuons la valeur conférée à l'État dans les relations internationales, la légitimité de l'État découlant exclusivement de son attitude en regard des droits individuels de ses propres citoyens. Pour qui souscrit à l'individualisme normatif, rien n'est plus crucial que la satisfaction des besoins vitaux universels individuels et la possibilité d'accéder à une vie minimalement décente. La justice devrait ainsi se concevoir en ces termes, comme le rappelle Allen Buchanan, et non en termes de paix et de stabilité mondiale. Buchanan élabore son argumentation en convenant que ce type de justice est non seulement le but premier à atteindre pour instaurer un ordre légal international valable, mais aussi moralement obligatoire : qu'il y ait interaction ou non entre les individus, le devoir naturel de justice nous oblige à mettre en place des institutions justes (c'est-à-dire qui respectent les droits de l'homme) pour que tous soient considérés justement et, par conséquent, également.¹⁷⁴ Les droits de l'État,

¹⁷² Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, p. 196

¹⁷³ Allen Buchanan, « The Internal Legitimacy of Humanitarian Intervention », p. 85.

¹⁷⁴ Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, pp. 86-88.

suivant cette logique, seront consacrés dès lors que les droits individuels seront protégés.

3.2. La légitimité de l'État reconsidérée

Nous venons d'avancer qu'entériner la transgression de la sacro-sainte règle de non-intervention pour cause humanitaire nécessite la reconnaissance *prima facie* de certains droits individuels à être protégés, pour lesquels l'action est envisagée. Cependant, une seconde condition se doit d'être satisfaite pour que l'intervention à des fins de protection humaine se qualifie parmi les raisons moralement justifiées d'entrer en guerre, au même titre que la guerre d'autodéfense : l'allégation d'illégitimité du gouvernement en place dans l'État ciblé. En fait, ce qu'il importe de saisir, ce sont ces interactions internes entre la classe dirigeante et les membres d'une société donnée qui, lorsque jugées malsaines, entraînent automatiquement la pulvérisation des droits de l'État à ne pas être victime d'une agression armée, ne jouissant donc plus de la protection légale du territoire garantie par le principe de non-intervention tel qu'enchâssé dans le droit international depuis la création du système westphalien. Quel est le seuil au-delà duquel il serait raisonnable de condamner un gouvernement pour son inconduite dont les conséquences sont des plus dramatiques pour les personnes placées malgré elles sous sa gouverne? Comment saper le standing de l'État dans l'arène internationale à partir de principes moraux universels et précisément sur la base de quelle orientation philosophique? Alors que le droit international ne se préoccupe pas de la question à savoir si un gouvernement est légitime ou non pour lui octroyer sans discernement ses droits étatiques en bonne et due forme – sa seule exigence est le contrôle effectif ou *de facto* sur sa population et son territoire, la CIISE et Michael Walzer cherchent à limiter l'exercice de la souveraineté par le traitement accordé aux citoyens. La position relativement progressiste de la commission et du philosophe de la guerre juste est louable dans un sens, puisqu'ils admettent la validité de l'universalisme de certains droits humains fondamentaux demandant à être renforcés. Malgré cela, nous sommes d'avis qu'ils situent leur seuil d'illégitimité trop haut : pour eux, un gouvernement perd ses droits souverains quand ses actes choquent la conscience de l'humanité, ou autrement dit lorsque les violations des droits individuels perpétrées atteignent des proportions extrêmes, voire exceptionnelles. Selon nous, l'acceptation d'un État comme étant légitime devrait être tributaire du respect de son gouvernement à l'endroit des principes de justice entendus comme le respect des

droits individuels civils, politiques et économiques de la grande partie de ses citoyens, question d'éviter de conférer un statut de gouvernement légitime à une classe dirigeante qui commet des atrocités inadmissibles sur une base régulière tout en se gardant de choquer cette conscience à laquelle réfèrent la CIISE et Walzer. Avant de clarifier notre position, voyons en quoi la légitimité chez Walzer fait défaut et dans un second temps pourquoi la décence telle que définie par John Rawls nous semble inappropriée dans une théorie politique ayant pour but de forger un monde autour de principes de justice.

3.2.1. La légitimité walzérienne : une carte blanche pour les tyrannies

Dans le chapitre précédent, nous avons suggéré que la vision de la CIISE s'apparente à celle de Walzer en ce qu'il serait utopique d'exiger que toutes les sociétés se conforment au modèle démocratique dans la procédure de désignation des dirigeants et que, pour faire suite à cette idée, la nature pluraliste du monde politique fait en sorte qu'il n'est pas adéquat de demander la participation citoyenne à l'occidentale pour qu'un État soit considéré légitime. Si Walzer reconnaît les droits de l'État à la souveraineté politique et à l'intégrité territoriale, c'est parce que l'État protège les droits à bâtir une vie commune et à l'indépendance, voire à l'autodétermination. Sa défense se fonde en partie sur l'analogie domestique, laquelle conçoit l'État comme autonome au même titre que l'individu, et en partie sur l'argument anti-paternaliste de John Stuart Mill. Il s'agit là d'une tentative de faire dériver les droits de l'État de ceux des individus, ce que proposent aussi les cosmopolites mais à un degré bien supérieur, tout en assoyant la légitimité de cet État sur le consentement tacite entre gouvernants et gouvernés. Voilà une démarche pour le moins audacieuse dont l'apport sur le plan théorique doit être salué au passage. Pourtant, nous prenons nos distances vis-à-vis de cette approche relativement permissive de la légitimité, car non seulement cette dernière profite aux régimes oppressifs au détriment des individus en bien des occasions terrorisés et maltraités, mais aussi parce que comme le prétend Gerald Doppelt : la conception de Walzer du consentement, de la communauté politique, des droits collectifs à l'autodétermination et de la doctrine du « *self-help* » est imprécise et faible philosophiquement pour en découler des droits étatiques.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Gerald Doppelt, « Walzer's Theory of Morality in International Relations », p. 11.

Un premier problème cerné dans la démarche de Walzer réside dans les préceptes théoriques dont il se sert pour proclamer la valeur morale de l'État : l'analogie domestique et la dérivation des droits et libertés individuels. Le premier – l'analogie qui consiste à considérer l'État comme personne morale pourvue de cette aptitude à poursuivre ses fins dans l'état de nature – a fait l'objet de maintes réflexions dans le domaine des relations internationales depuis la parution du *Léviathan*¹⁷⁶ de Thomas Hobbes. Malgré la persistance de cette stratégie visant à justifier le droit d'autodéfense aux États, il nous faut admettre que ses prémisses sont loin d'être aussi satisfaisantes que l'on serait porté à le croire à première vue, et ce à deux égards. D'abord, comparer l'État à l'individu en ce qui a trait au comportement rationnel avec pour but le contentement des intérêts égoïstes revient à recourir à la personnification d'un construit social inanimé, à percevoir la faculté de raisonner chez une entité sans âme. Charles Beitz traduit cette idée on ne peut plus simplement : « *states qua states do not think or will or act in pursuit of ends; only people (or perhaps sentient beings), alone or in groups, do these things* »¹⁷⁷. La question est ici de savoir ce qui justifie que l'on confère une valeur intrinsèque morale à l'État au même titre que l'on donne une valeur morale à l'individu. Le seul fait de voir l'État comme un corps évoluant aux côtés de ses pairs et possédant le droit de riposter à une agression, de la même manière qu'est en droit de le faire l'individu dans ses relations avec les autres, apparaît d'entrée de jeu comme une prémisse étant tout sauf très persuasive. Alors que la valeur morale de l'individu est on ne peut plus évidente à démontrer – les souffrances, les aspirations, les idéaux et la capacité à raisonner représentent à cet effet une amorce prometteuse – la valeur prêtée à l'État comme s'il était ni plus ni moins un être moral dont l'intégrité en elle-même mérite la protection absolue nous semble insensée sans justification préalable. Mais il nous faut justement concéder à Walzer cette tentative de justifier son analogie et, incidemment, la valeur de l'État par sa défense de l'intégrité communale conçue en tant que réceptacle et corps représentant des droits de l'homme. Nous y reviendrons plus bas. Enfin, cet illogisme voulant que l'État pense tout comme l'individu est confirmé par le second élément problématique de l'analogie, de nature morphologique, à savoir que l'État ne peut être considéré comme une unité au même titre que l'individu. Autrement dit, rarement peut-on voir une action étatique comme étant l'incarnation des désirs de toutes les parties qui composent l'État, considérant

¹⁷⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1651]).

¹⁷⁷ Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), p. 76.

qu'il existe une panoplie de groupes et sous-groupes – par exemple ethniques, religieux et régionaux – au sein de chaque État qui rendent improbable le ralliement général derrière toute décision gouvernementale.

En fait, ce que Walzer nous dit, c'est que les droits de l'État ne représentent ni plus ni moins que le prolongement des droits d'un peuple à s'associer dans l'objectif de bâtir une vie commune et que, conséquemment, le droit de l'État de défendre sa souveraineté et son territoire peut être revendiqué tout comme est autorisé à le faire l'individu pour sa vie et sa liberté. Toutefois, plusieurs lacunes émergent inmanquablement d'un tel postulat, à commencer par l'asymétrie entre les droits individuels supposés être à l'origine du statut moral de l'État et les droits de ce dernier. En effet, la présence d'institutions injustes qui briment les droits fondamentaux individuels, notamment la liberté si chère à Walzer de façonner une vie commune, n'affecte en rien les droits de l'État, lesquels ne reposent peut-être pas au fond sur les droits individuels comme le philosophe le prétend. Ce qui fait défaut, relève Beitz, c'est l'absence de caractéristiques définies que les institutions politiques doivent posséder pour être en mesure de déterminer si ce droit en question est respecté ou non : s'il y avait un critère d'évaluation du droit d'association pour bâtir une vie commune, par exemple la liberté d'expression ou un standard minimal du niveau de vie, « *there would presumably be some states that lack the appropriate characteristic and therefore whose territorial integrity and political sovereignty lack the special status claimed for them* »¹⁷⁸. Or, il n'en est rien pour Walzer, qui persiste à croire en l'autodétermination *de facto*, et ce peu importe les conséquences des injustices commises à l'interne sur les membres de la communauté politique, en autant que nous ne soyons pas confrontés à une forme de violence extrême telle que des massacres à grande échelle. À ce moment précis, c'est-à-dire au moment où le chaos s'est répandu au sein de l'État ou encore qu'une guerre civile des plus meurtrières se soit déclenchée, il n'est plus question de présumer la prise en charge commune du destin de la communauté politique. Mais encore ici, il semble y avoir une ambiguïté autour de l'exception au paradigme légaliste pour des fins humanitaires. Si tant il est vrai que les droits individuels de base importent à ce point qu'une intervention armée visant à les protéger se veut tout à fait justifiée dans un cas comme celui qui vient d'être décrit, alors pourquoi ne pas plaider en faveur d'une norme interventionniste qui aurait pour effet de sauver les individus des atrocités

¹⁷⁸ Charles R. Beitz, « Bounded Morality: Justice and the State in World Politics », p. 414.

commises systématiquement envers eux? Après tout, « *the lives of more citizens of any particular state would be better protected by the initiation of war than by the virtually unqualified respect for territorial integrity that Walzer favors [...] why should not each and every violation shock the conscience?* »¹⁷⁹⁻¹⁸⁰. Nul doute que la réticence de Walzer à recourir à toute forme de calcul conséquentialiste – il privilégie un utilitarisme de l’extrémité, *i.e.* la permission soudaine de violer des règles de droit lorsque l’enjeu est la survie, dans une optique communautarienne plutôt qu’un utilitarisme des droits – lorsqu’il est question des droits individuels, ainsi que sa propension à élever l’ordre institutionnel établi et l’autodétermination collective au-dessus de toute autre considération expliquent cette position. Cependant, nous croyons que quiconque s’affichant comme étant le moins soucieux de la condition humaine et préoccupé par le non respect récurrent des droits humains doit, à un moment ou à un autre, introduire un volet conséquentialiste dans son raisonnement. Voilà donc pourquoi nous émettons un bémol aux dires de Walzer lorsqu’il soutient que les droits de l’État découlent directement des droits individuels. La carence de contenu relativement à ces derniers fait en sorte qu’il nous est pratiquement impossible de juger de la performance des institutions en termes de justice. Qui plus est, et c’est là le point central de l’argumentaire du philosophe, la présomption d’un consentement tacite des citoyens au sujet de l’arrangement institutionnel et de la forme de gouvernance de leur État annihile tout espoir de désapprouver les pratiques injustes et condamnables du gouvernement au pouvoir.

Aussi attrayante qu’elle puisse paraître, l’idée selon laquelle la supposition d’un « *fit* », *i.e.* « *the politics of as if* »¹⁸¹, entre les dirigeants et les citoyens suffit pour établir les droits de l’État est loin d’être convaincante, et ce pour les trois raisons suivantes : la portée et la nature du consentement demeurent indéterminées, le test du « *self-help* » pour juger de la teneur dudit consentement est inapproprié et, enfin, même en acceptant la présomption susmentionnée, il n’est pas dit que des injustices graves n’auront cours et que, si cela s’avère, elle ne suffit pas à proclamer la légitimité d’un État. La première raison identifiée est couramment évoquée dans la

¹⁷⁹ Richard Wasserstrom, « Review of *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* », p. 543.

¹⁸⁰ Ironiquement, Peter Singer rappelle que cette conscience de l’humanité a, au fil du temps et en des lieux différents, été choquée par rien de moins que le sexe interracial, l’athéisme, l’homosexualité, etc. Prendre cette conscience, qui au fond n’est que contingente et sujette à des circonstances particulières, comme critère pour ouvrir une brèche à la règle de non-intervention pose donc problème. Voir: Peter Singer, *One World: the Ethics of Globalization* (New Haven et Londres: Yale University Press, 2004), pp. 122-23.

¹⁸¹ Michael Walzer, « The Moral standing of States », p. 216.

littérature portant sur le contrat social afin de tempérer les propos de ceux qui perçoivent les régimes des sociétés non démocratiques comme pouvant être le reflet d'une culture traditionnelle. Elle part de l'observation qu'il n'est jamais de consentement consensuel à l'intérieur même d'une nation et encore moins d'un État-multination. Nous avons précédemment fait allusion à la composition pluriethnique des sociétés d'aujourd'hui, un état de fait non négligeable puisqu'il rend bien compte de la complexité à atteindre une harmonisation des opinions et croyances divergentes, d'autant plus dans une communauté politique où l'expression explicite du consentement est absente. En d'autres mots, il y aura toujours un pan de la société, parfois parcellaire, d'autres fois d'une ampleur considérable, exclu de cette soi-disant représentation des us et coutumes locaux. L'exemple que nous fournit Doppelt illustre ce point à merveille : dans une communauté profondément divisée, « *while the activity (for example, the labor) of such "oppressed" groups gives shape to their respective societies [...] the oppressed groups has little, if any, real choice or control concerning the harsh terms of its social participation* »¹⁸². Bref, la vie commune telle que définie par Walzer, c'est-à-dire vue comme le résultat des expériences partagées et d'un long processus historique de coopération et de mutualité, ne peut être dans certains cas que l'imposition continue par une élite puissante de valeurs et normes ne faisant finalement pas l'unanimité. Le problème réside donc dans cette indétermination de la nature du consentement. Certes le contrat en question n'est que métaphorique aux yeux de Walzer en ce qu'il désigne ledit processus historique d'association et que l'on doit le prendre pour acquis jusqu'à ce que la désapprobation généralisée des citoyens se soit manifestée. Autrement, le refus de se rebeller ou de quitter le territoire compte pour un acte de consentement. Or, pour Buchanan, « *there is no such thing as a natural act of consent, at least not in the case of consent to political power* »¹⁸³. De l'avis de cet auteur, considérer comme naturellement donné un consentement sans processus légal préalable pour en établir la validité équivaut à penser, à tort, qu'un contrat ayant force de loi peut émerger de l'échange de paroles entre deux individus.¹⁸⁴ Doppelt pousse encore plus loin la discréditation de la théorie du consentement, en discernant l'identité nationale subjective et la loyauté subjective (consentement) :

¹⁸² Gerald Doppelt, « Walzer's Theory of Morality in International Relations », p. 20.

¹⁸³ Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination : Moral Foundations for International Law*, p. 244.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 245.

[...] *to identify oneself with the nation is often merely to express one's attachment to features of the common life which are logically and empirically independent of [...] the dominant social and political order itself. Such attachments may exist side by side with hostility or bitter opposition to certain practices, institutions, or groups characteristic of the nation. The attitude of the majority to the government or dominant institutions may be one neither of loyalty nor outright opposition.*¹⁸⁵

Suivant ce raisonnement, il ne faut d'aucune manière confondre l'appréciation de plusieurs aspects de la vie quotidienne – ce qui permet d'expliquer le refus de désertier sa patrie – avec la loyauté à l'endroit du gouvernement en place et de ses agissements. Qui plus est, comme le souligne Doppelt, il est tout à fait plausible de croire en l'attachement de la majorité des citoyens pour la nation et parallèlement à leur désapprobation de la classe dirigeante sans pour autant s'attendre à une révolte populaire, car bien souvent l'ignorance, le sentiment fataliste, la privation économique et l'impuissance politique les en empêchent.¹⁸⁶

Malgré tout, Walzer persiste et signe en supportant la doctrine du « *self-help* » dans la perspective d'autodétermination des communautés politiques : « *The members of a political community must seek their own freedom, just as the individual must cultivate his own virtue* »¹⁸⁷. En tant qu'étrangers, nous serons à même de constater l'absence d'un consentement des citoyens lorsque le gouvernement sera dans l'incapacité de réduire ceux-ci à l'obéissance, ou formulé autrement lorsque nous assisterons à une lutte réelle pour le pouvoir. La population lassée de leurs dirigeants serait la seule, à partir de son propre calcul prudentiel, à être capable d'orchestrer un changement sociétal qui répondrait à ses aspirations. Formellement, une telle proposition s'inscrit dans la tradition légaliste westphalienne que nous sommes tentés d'évacuer dans notre conception morale des relations internationales, essentiellement parce qu'elle circonscrit la légitimité au pouvoir effectif de contrôler sa population, et ce peu importe les moyens utilisés. Or, il appert que l'abstention de la population de prendre les armes peut s'expliquer par autre chose qu'un prétendu consentement à l'égard d'un gouvernement et/ou d'institutions injustes et indignes. Par exemple, la passivité peut être due à calcul du risque que représenterait un soulèvement. Si tel est le cas, cela ne signifie pas forcément que le gouvernement est légitime ou, contrairement à la pensée de Mill, que son renversement est moins désirable que la préservation d'un niveau de vie aussi misérable qu'il puisse être.

¹⁸⁵ Doppelt, « Walzer's Theory of Morality in International Relations », pp. 22-23.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸⁷ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, p. 87.

Seulement, mesurer ses chances de réussite et se précautionner contre les représailles attendues des détenteurs du pouvoir se veut un réflexe compréhensible, surtout devant, et c'est monnaie courante, une machine militaire puissante, bien rodée, nantie et soutenue par des gouvernements et intérêts étrangers.¹⁸⁸ Inutile d'ajouter que l'aide extérieure serait parfois requise afin de remédier aux injustices graves face auxquelles les citoyens souhaiteraient ardemment la chute de leurs auteurs, mais des citoyens impuissants faute de moyens, de structure ou de ressources pour même survivre. En résumé, malheureusement pour eux:

[...] *their internal foes-often military governments allied with privileged, powerful minorities – enjoy a substantial monopoly on the means of force and repression, often provided by foreign governments and groups interested in maintaining their own political influence, economic domination, or privilege in the nation in question.*¹⁸⁹

Enfin, l'autre argument évoqué par Walzer, tiré des écrits de Mill, en est un anti-paternaliste, c'est-à-dire qui vient de la supposition que la population d'une nation, à l'instar de l'individu, est l'unique connaisseur de ses besoins et seule pourvoyeuse des moyens pour les combler. Si l'idée peut sembler alléchante, en ce qu'elle reconnaît l'aptitude de déterminer ses propres intérêts et laisse la liberté de prendre en charge son destin, elle est aux yeux de Beitz mal fondée. Effectivement, présumer que nul n'est apte à identifier les besoins d'autrui, ne serait-ce que des besoins primaires, c'est d'abord nier la possibilité qu'une décision impartiale et bénéfique soit prise par des instances internationales au sujet d'une population donnée, et c'est ensuite généraliser à partir d'informations empiriques et contingentes l'idée que le bien n'émane que de l'intérieur.¹⁹⁰ Il resterait donc à prouver que ce bien ne peut venir d'ailleurs que de soi-même. Pour contrer les dires de Mill, rappelons qu'empiriquement des sociétés se sont émancipées avec l'aide de nations étrangères, par exemple le Japon après la Seconde guerre mondiale. Dans le même ordre d'idée, nous partageons avec les auteurs précités le point de vue selon lequel une intervention armée s'avèrerait plus souvent qu'autrement davantage bénéfique pour

¹⁸⁸ Le cas de la Corée du Nord est révélateur: l'État stalinien détient la quatrième armée au monde en termes de troupes actives (le nombre de soldats est évalué à plus de 1,2 million), entretient des conditions de terreur envers sa population sous un appareil de répression hors du commun et possède un arsenal militaire puissant. La population, vivant dans des conditions d'insalubrité lamentables, n'a évident pas le réflexe d'entamer une révolution du jour au lendemain. Pour une analyse des capacités militaires de la Corée du Nord, voir: John M. Sanford et Andrew Scobell, *North Korea's Military Threat: Pyongyang's Conventional Forces, Weapons of Mass Destruction, and Ballistic Missiles* (Carlisle: Strategic Studies Institute, 2007).

¹⁸⁹ Gerald Doppelt, « Walzer's Theory of Morality in International Relations », p. 12.

¹⁹⁰ Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, pp. 84-85.

une population que de demeurer sous l'emprise d'un gouvernement tyrannique et oppressif.

Il convient, pour bien clore cette section sur la légitimité walzérienne, d'y aller de quelques brefs commentaires sur la troisième difficulté soulevée dans la théorie du « *fit* », à savoir qu'à supposer que celui-ci est réel et incontestable, il n'est pas dit qu'aucune injustice ayant cette particularité de choquer les consciences (au sens polysémique où l'entend Peter Singer) ne sera commise, auquel cas la consolidation des droits de l'État s'en trouverait à notre sens moralement injustifiée. En effet, consentir à la prise du pouvoir par un gouvernement donné, et ce même en démocratie procédurale, n'a pas à engendrer l'obligation d'obéir à des demandes préjudiciables, puisque « *there are some things that no governments should require of anyone (namely, acts that are grossly immoral), and the fact that I have consented to government cannot change this* »¹⁹¹. Le choix de porter l'attention sur le seul consentement pour conditionner la légitimité est donc indéniablement erroné, compte tenu des répercussions extrêmes et injustes auxquelles il peut présider à l'endroit des minorités. Les propos de Jerome Slater et Terry Nardin sont à ce sujet très éclairants :

*There are any number of cases in which governments truly representative of the will of the majority [...] violently oppress despised minorities. In such cases there may be indeed "fit" between the government and the citizenry, and the behavior of the government may faithfully reflect significant aspects of its culture and traditions. Nor is it necessarily true that even wholesale massacre demonstrates the absence of "fit": the extermination of German Jewry [...] reflected an entrenched tradition of antisemitism.*¹⁹²

Faisant suite à cette idée émise par ces auteurs, posons la question suivante: est-ce que Walzer consentirait à accorder le droit d'autodéfense à un État/gouvernement qui, jouissant de l'aval de la grande majorité et se conformant à la culture traditionnelle, se donne à des actes extrêmes et violents à l'endroit d'une minorité ? Cela illustre toute la tension qui prévaut entre l'importance que revête l'autodétermination d'un peuple – en tant que droit collectif – et le discours humaniste de l'individualisme normatif. À notre sens, Walzer privilégie, voire idéalise, la première orientation. Mais l'effet pervers de cette position, partagée semble-t-il par la CIISE, nous apparaît irrecevable : les individus regroupés ou non en minorités au sein d'un État ne devraient pas avoir à souffrir pour des

¹⁹¹ Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, p. 246.

¹⁹² Jerome Slater et Terry Nardin, « Nonintervention and Human Rights », *The Journal of Politics* 48 (no.1), 1986, pp. 89-90.

traditions/valeurs figées dans un temps où des pratiques injustes n'ont plus de raison d'être aujourd'hui. La civilisation évolue et la valeur de la vie d'un être humain n'est certainement plus la même qu'il y a mille ans. Il est donc à notre humble avis antédiluvien de continuer à présumer qu'un peuple vu comme une unité homogène s'autodétermine alors qu'on assiste systématiquement à des violations des droits individuels fondamentaux. Le consentement ne devrait pas conséquemment servir de critère à la légitimité, et la légitimité ne pas être la seule variable à respecter pour maintenir le principe de non-intervention. La valeur de l'individu doit être reconnue, et ce indépendamment de l'appartenance culturelle et nationale. Et si l'on croit le moins en la valeur morale de l'individu, « *it is hard to see how the collection of individual moral autonomies can result in a shield of protection for a tyrannical government which, by definition, is violating the individual autonomy of its citizens* »¹⁹³.

3.2.2. Tolérer l'indécence dans une perspective rawlsienne

Nous avons déjà établi que la CIISE, emboîtant le pas à John Rawls, reconnaît le pluralisme et la diversité culturelle comme un fait historique et invariable et que, pour être conséquente à ce constat, demande à ce que soient admises de plain-pied dans la société des États les sociétés non démocratiques, pourvu que celles-ci se conforment à des principes minimaux de justice (droits de l'homme à la vie et à l'intégrité physique). L'égalité souveraine, garante de la paix et de la stabilité dans un monde fragilisé par les asymétries de pouvoir, se veut un moyen non seulement d'éviter les guerres destructrices mais de favoriser l'émancipation des populations aux visées diverses au sein même de leur nation. Dans le vocabulaire relativement complexe rawlsien, cela se traduit par la tolérance, au sens de respect et d'acceptation, des sociétés non libérales mais décentes parmi la Société des Peuples, tolérance fondée sur l'appréhension de voir des normes occidentales imposées aux peuples ayant leur propre vision de la forme que doit revêtir leur société. La base de l'argument, il en a été question antérieurement, provient de cette inférence, voire cette transposition méthodologique, de la position originelle pour la société libérale au niveau global dans le cadre de la théorie idéale :

¹⁹³ Fernando R. Tesón, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, p. 65.

[...] une société libérale doit respecter les doctrines englobantes [...] de ses citoyens, à condition qu'ils cherchent à réaliser ces doctrines d'une façon compatible avec une conception politique de la justice raisonnable et sa raison publique [de même que] un peuple libéral doit tolérer et accepter toute société non libérale dont les institutions de base remplissent certaines conditions définies de la rectitude morale et de la justice en matière politique, et conduisent le peuple à respecter un droit raisonnable et juste de la Société des Peuples.¹⁹⁴

Nous avons aussi vu à quels critères un peuple devait se conformer pour se classer dans la catégorie de société décente, par exemple celui du comportement non expansionniste, du respect des droits de l'homme minimaux au sens où Rawls l'entend et une conception commune de la justice prenant en compte les intérêts de tous, ce dernier critère étant possible grâce à l'existence d'une hiérarchie consultative dans la structure de base. Malgré cet effort incontestable et digne d'un certain mérite pour laisser libre cours aux aspirations politiques et de vie des différents peuples aux conceptions divergentes de la justice, nous prétendons que Rawls accorde une trop grande légitimité, au nom de la tolérance, aux gouvernements oppressifs soi-disant décents et déplorons son rejet de l'individualisme normatif dans le *Droit des Peuples* au profit des groupes et de la stabilité mondiale. Bien qu'à ce stade-ci nous soyons tentés d'étayer en profondeur notre désaccord en ce qui a trait à plusieurs conclusions de Rawls, par exemple celles concernant l'exclusion d'une justice distributive globale, nous préférons nous en tenir aux failles relevées au sujet de cette prétention à légitimer des régimes politiques qui commettent systématiquement des violations des droits humains fondamentaux civils, politiques et économiques. Pour ce faire, nous examinerons succinctement trois éléments cruciaux de la théorie du *Droit des peuples* : l'analogie entre le contrat hypothétique effectué par les membres de la société libérale et la coopération entre les peuples ; la signification de la décence, qui elle-même renvoie aux notions de droits de l'homme, de hiérarchie consultative et de conception commune de la justice ; et enfin la stabilité internationale.

Ce qui fait avant tout défaut dans l'approche de Rawls, c'est probablement cette extension, d'un point de vue méthodologique, de la négociation interne où les individus endossent des principes libéraux de justice qui recourent leurs valeurs doctrinaires à la négociation au niveau global, où ce sont les représentants des peuples censés défendre les intérêts de tous leurs membres et se rangeant derrière une conception commune de la justice, quelle qu'elle soit, qui participent à la coopération. Deux défaillances sont facilement perceptibles face à cette transposition : d'abord, Rawls semble surestimer cette représentation par la classe

¹⁹⁴ John Rawls, « Le droit des peuples », pp. 76-77.

dirigeante des intérêts de ses citoyens et, en lien avec cette idée, accepte comme légitime toute conception commune interne de la justice sans requérir l'abandon de doctrines englobantes inégalitaires dominantes, pour autant que cette conception de la justice se conçoive d'une manière « décente ». Nul besoin d'un droit politique d'expression ou de vote dans ces sociétés dites décentes, dit Rawls, sinon que les doctrines religieuses et philosophiques doivent permettre une part suffisante de liberté de conscience, de liberté de penser et de liberté religieuse.¹⁹⁵ Il se trouve que, comme nous l'avons souligné plus haut, un peuple n'est que très rarement homogène, ce qui suppose qu'à l'intérieur même d'un ensemble comprenant divers groupes hétérogènes et appartenances multiples il est des dissensions majeures quant à l'orientation que prend la société, qu'elles soient clairement formulées ou implicites. Dans bien des cas, il est à supposer que ces visions se dissociant de celles de la majorité en viennent à disparaître ou à se formuler clandestinement, faute d'espaces et de tribunes pouvant servir à les véhiculer, et ce même dans ces sociétés non libérales supposément décentes. Contrairement au principe de tolérance que Rawls promeut dans la société libérale, lequel est centré sur l'individu, le même concept de tolérance à l'échelle transnationale perd ainsi de son lustre en ce qu'il a pour effet de réduire au silence les conceptions particulières des individus et minorités dissidentes : le principe de tolérance « *respects groups rather than persons, and shows deficient respect for persons, allowing their entitlements to be dictated by the dominant group in their vicinity, whether they like that group or not* »¹⁹⁶. Énoncer un contrat hypothétique entre peuples faisant officiellement valoir leur conception commune de la justice respective plutôt qu'entre individus – cette dernière approche est celle privilégiée par Beitz et Pogge – implique donc peut-être plus de conséquences négatives pour les individus que Rawls ne l'aurait envisagé. Le choix en est un qui a pour objet de régir les relations entre peuples, une quête certainement louable mais qui, par son caractère typiquement westphalien¹⁹⁷, omet au passage de considérer les aspirations individuelles autres que la satisfaction d'une

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 93.

¹⁹⁶ Martha C. Nussbaum, « Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice », *The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 206.

¹⁹⁷ Allen Buchanan fait état de ce caractère westphalien dans le Droit des Peuples en en identifiant deux composantes : la présomption qu'un peuple est autosuffisant et qu'il est ni plus ni moins un acteur politique unifié et homogène. Selon lui, Rawls commet l'erreur de ne pas croire en une structure de base globale pouvant fortement influencer la justice et l'économie des peuples, alors que cette structure est empiriquement prouvée. De plus, cette même structure crée des inégalités et peut affecter la gouvernance interne des peuples, c'est pourquoi un principe de justice distributive serait adopté par les participants au contrat de second niveau, du moins s'ils prenaient en compte les influences que peut avoir la structure de base globale. Voir: Allen Buchanan, « Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World », *Ethics* 110 (juillet), 2000, pp. 697-721.

liste que trop restreinte de droits, contrastant de ce fait avec l'évolution récente du mouvement humaniste et de la nouvelle tendance à valoriser davantage l'être humain en droit international. Voyons quelques raisons qui nous poussent à relativiser les critères de décence élaborés dans *Le Droit des peuples* et en quoi ce peuple décent nous apparaît comme non méritoire de son statut légitime au sein de la communauté des États.

Les critères de la décence chez Rawls que nous considérons comme incongrus ou simplement insuffisants sont les suivants : le respect des droits individuels à la vie, à la liberté et à la propriété personnelle, la présence d'une hiérarchie consultative décente et, enfin, un droit guidé par une conception commune de la justice. Ces trois conditions répondent aux exigences de la décence telle que définie par Rawls, mais leur fondement et leurs conséquences posent problème. D'abord, dans la liste minimaliste des droits de l'homme ne sont pas mentionnés – mais possiblement inclus d'une manière implicite – plusieurs droits fondamentaux, tels que le droit de ne pas être torturé et le droit à un traitement égalitaire devant les tribunaux. Plus ostensiblement encore est exclu le droit de ne pas être victime d'une forme systématique et dommageable de discrimination, voire de persécution, ce qui tend à priver certains groupes minoritaires d'autres droits fondamentaux, par exemple le droit à un état de santé adéquat et à une éducation minimale. Martha Nussbaum souligne même que si le droit de propriété fait bel et bien partie des droits urgents de Rawls, tous n'y ont tout simplement pas accès au sein de certaines sociétés dites décentes – c'est le cas des femmes – lorsque la conception commune de la justice s'appuie sur une tradition inégalitaire.¹⁹⁸ Ainsi, l'on se retrouve fâcheusement en deçà des normes et conventions universelles en droit international en matière de droits de la personne ainsi que de la liste des droits fondamentaux identifiés plus haut. Certes Rawls justifie cette liste restreinte en arguant qu'elle suffit à maintenir un système de coopération dans la société en question, que cette coopération est l'objectif suprême de la décence. Toutefois, pour emprunter les propos de Simon Caney, pourquoi l'idéal de la décence doit obligatoirement être entendu en termes de coopération et non pas tendre vers un autre but, disons plus humaniste ?¹⁹⁹ Toujours selon Caney, le concept de coopération chez Rawls est trop indéterminé pour servir de justification à une sélection précise de droits, ce qui rend la liste des droits

¹⁹⁸ Martha C. Nussbaum, « Women and the Law of Peoples », *Politics, Philosophy & Economics* 1 (octobre), 2002, pp. 283-306.

¹⁹⁹ Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, p. 82.

minimaux de Rawls ad hoc.²⁰⁰ D'autant plus que l'interconnexion des droits individuels – pour être en mesure de revendiquer un droit X bien souvent nous devons déjà posséder l'objet de la revendication d'un autre droit – rend l'approche minimaliste des droits difficile à soutenir.

Ensuite, la référence aux droits civils et politiques enchâssés dans les conventions internationales est d'emblée écartée dans l'élaboration d'une société décente rawlsienne, ces droits appartenant aux aspirations libérales. Au lieu de plaider pour une transposition adaptée de ces droits aux sociétés non libérales, ils sont plutôt substitués par un système de consultation hiérarchique, lequel n'offre aucune garantie d'inclusion et peut parfois causer, voire perpétuer, de grandes inégalités. L'organisation politique prévoit en effet qu'une « famille de corps représentatifs »²⁰¹ joue le rôle d'objecteur/protestataire et de participant auprès du gouvernement, après que les membres de ces groupes eurent, au moment initial du processus, la possibilité de s'exprimer sur la désignation de leurs délégués. Ces groupes sont donc censés représenter les intérêts de leurs membres suivant les exigences d'une conception commune de la justice. Rawls adhère à cette procédure en s'appuyant sur la justification hégélienne suivante : dans une société libérale les individus exerçant leur droit de vote en viennent tôt ou tard à ne s'en tenir qu'à leurs propres intérêts égoïstes, tandis que dans une hiérarchie consultative les membres des différents groupes, ayant des valeurs plus communautaristes, « prennent en compte les intérêts plus larges de la vie politique »²⁰². Or il n'est pas fortuit ici de supposer ceci : peut-être Rawls sous-estime-t-il les aptitudes à la critique, les désirs véritables et l'autonomie des individus vivant dans ces sociétés décentes. Après tout, les droits individuels de base ne précèdent-ils pas les droits collectifs comme nous l'avons émis plus haut et, si cela est avéré, les individus ne devraient-ils pas avoir à se prononcer eux-mêmes directement sur leurs besoins plutôt que de le faire par l'entremise de délégués dont les revendications subséquentes risquent de ne pas représenter tous les intérêts des membres ? L'incertitude de la position de Rawls à cet effet n'en serait pas une si nous pouvions croire en la thèse d'un peuple, ou même un groupe, vu comme unité homogène. Or, il appert que la dissidence au sein de tout peuple est chose courante, si elle n'est pas tout simplement inévitable. Tout compte fait, une fois qu'une décision politique eut été prise et que le processus de

²⁰⁰ *Id.*

²⁰¹ John Rawls, « Le droit des peuples », p. 90.

²⁰² *Ibid.*, p. 92.

consultation eut tiré à sa fin, le dissident non seulement n'est plus entendu et perd toute possibilité de s'exprimer, mais peut devenir la cible de représailles.²⁰³ Le problème est bien cerné par Kok-Chor Tan : « *To say that the exercise of dissent is adequately allowed [...] seems paradoxical, for the structure of expressing dissent is constrained by the hierarchical values of the society that are themselves the very source of contention* »²⁰⁴.

Finalement, ces valeurs hiérarchiques contribuant à dissuader toute forme de dissidence auxquelles Tan fait allusion méritent le respect, de l'avis de Rawls, si elles sont conformes à la conception commune de la justice de la société décente. L'achèvement de cette vision du bien commun servira pour ainsi dire de preuve que les droits individuels urgents ne sont pas bafoués. Cela peut apparaître vertueux, mais il n'empêche que cette conception de la justice, même si elle s'inscrit de quelque manière que ce soit dans la tradition et vise le bien commun, peut se concrétiser dans les faits en des pratiques hautement discriminatoires, pénalisant les minorités qui, par malchance, se trouvent soumises au bon vouloir d'une majorité dictatrice de normes répressives. Que pour cette dernière le bien commun requiert l'assignation de rôles inférieurs à des groupes minoritaires, par exemple les femmes ou encore les noirs, ou qu'il en soit tout autrement, cela n'altère en rien la proposition conservatrice de Rawls, à savoir que la légitimité d'une société décente repose non pas sur des critères objectifs pour juger de la conception commune de la justice, mais bien sur la seule présence de celle-ci, et ce peu importe sa forme et sa substance, pour autant qu'elle soit minimalement raisonnable et qu'elle ne soit pas imposée par la force.²⁰⁵ Mais, pourquoi conférer un statut légitime quand certaines inégalités faisant partie intégrante de la vision du bien commun de la majorité ne sont autre chose que des généralisations empiriques indéfendables, c'est-à-dire des suppositions erronées sur les capacités intellectuelles inférieures des noirs ou sur les aptitudes des femmes à s'émanciper dans des rôles d'influence, pour reprendre notre exemple ? Pourquoi considérer comme digne de respect des coutumes arbitraires et

²⁰³ Fernando R. Tesón, « The Rawlsian Theory of International Law », *Ethics & International Affairs* 9, 1995, p. 82.

²⁰⁴ Kok-Chor Tan, « The Problem of Decent Peoples », dans Rex Martin et David A. Reidy, dir., *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* (Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing, 2006), p. 85.

²⁰⁵ Au sujet de ce critère concernant la force, nous émettons le bémol suivant: certains régimes n'ont guère besoin d'utiliser la méthode forte pour rendre acceptable aux yeux des citoyens leur statut inférieur au sein de leur société. D'autres moyens aussi peu nobles que le maintien dans l'ignorance, l'endoctrinement et l'acculturation forcée sont privilégiés, et ce avec succès, dans plusieurs sociétés qui remplissent les conditions de la décence rawlsienne.

inégalitaires prenant leur source de doctrines religieuses ? Buchanan, qui s'est attardé à ces questions, soumet l'hypothèse que Rawls priorise l'achèvement d'une conception commune de la justice contrainte par le raisonnable mais dont la forme et la substance ne peuvent ultimement être l'objet d'une critique rationnelle ; il refuse donc d'en appeler au traitement égalitaire, et cette conception de la justice a intérêt à être tolérée à condition qu'elle soit cohérente et sincère, peu importe qu'elle soit le fruit de généralisations empiriques douteuses.²⁰⁶ De plus, ce critère du raisonnable est en soi subjectif, martèle Buchanan, puisque aucun critère propre à la rationalité minimale n'est proposé pour en évaluer la valeur, pas plus qu'il n'y a de critère objectif pour juger de ce que constitue le bien-être humain que Rawls exclut d'emblée pour construire ses principes de justice.²⁰⁷ Nous pensons qu'un critère comme celui de l'égalité considération des êtres humains et de leurs intérêts s'avérerait plus approprié et mieux mesurable afin de déterminer la légitimité d'un régime et de la conception commune de la justice. La raison humaine, notion kantienne sur laquelle Rawls insistait pourtant dans *A Theory of Justice*, ainsi que l'individu seraient mieux à même d'être servis par leur manifestation directe dans la sphère publique en prenant véritablement en compte chacune des revendications individuelles. Nous nous rangeons donc du côté de Buchanan lorsqu'il endosse l'hypothèse voulant que « *“the fair terms of cooperation” among human beings be framed in terms of the interests of human beings in their own right, as these interests can be known by anyone with normal capacities of human reason* »²⁰⁸. Malheureusement, la société décente rawlsienne n'irait pas jusqu'à tolérer cette prescription cosmopolitique. Pour ce faire, cela exigerait au premier abord d'élargir la liste des droits humains fournie par Rawls de façon à ce qu'elle inclue certains droits civils, politiques et économiques nécessaires à la réelle participation politique dans une hiérarchie consultative. Seulement en adoptant une telle position parviendrons-nous à amoindrir les inégalités causées par une conception commune de la justice animée par des croyances parfois injustifiables, parce que tous seront à ce moment représentés et chacun pourra exprimer son désaccord quant à l'orientation hasardeuse vers laquelle tend la majorité. Il ne sera alors plus question de tolérer des inégalités indéfendables sur la base de leur soi-disant acceptation par les membres

²⁰⁶ Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, pp. 159-175.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 166-167.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 172.

des groupes ; d'autres solutions seraient envisagées, dont la révolution ou la sécession pour ne nommer que les plus plausibles d'entre elles.

Pour conclure cette section sur Rawls, il nous semble approprié d'examiner et de commenter quelque peu l'autre raison – la première avait trait au respect des particularismes et de l'autonomie des peuples – pour en appeler à la tolérance : la stabilité et la paix globales. Nul ne peut nier la noblesse de ces vertus, puisqu'elles permettent l'espoir d'un monde meilleur, tandis que leur absence affecte instantanément la vie des gens. Il reste néanmoins qu'elles ne sont pas à devenir l'objet d'une quête incommensurable lorsqu'au passage le sort des individus s'en trouve négligé. Dans la théorie idéale du *Droit des Peuples*, l'égalité et la coopération entre les peuples libéraux et décents est primordiale, si bien que la paix et la stabilité reçoivent la grande part du gâteau en ce qui concerne les buts à atteindre sur la scène internationale. La bonne entente et la préservation d'un ordre stable entre les sociétés bien ordonnées importent d'une part pour minimiser les coûts de tout acabit reliés aux conflits et, d'autre part, pour favoriser les échanges, lesquels précéderont une évolution des sociétés décentes vers un système de type libéral parallèlement à leur apprentissage moral. Premièrement, il convient de souligner un défaut majeur dans la supposition de Rawls à l'effet que les sociétés bien ordonnées n'ont que très peu, sinon aucune, chance d'entrer en guerre les unes contre les autres. La paix démocratique fait valoir le constat voulant que les régimes démocratiques, ou sociétés libérales, ne sont pas portés à entrer en conflit armé entre eux – Rawls lui-même y acquiesce – alors qu'il n'est pas de raison de croire qu'une société décente (loin du régime républicain que Kant voyait comme condition à la paix) ne recourrait pas à la force, et ce même si ses intérêts raisonnables sont satisfaits. De l'avis de Tesón, les sociétés libérales et décentes ne sauraient cohabiter au sein d'une alliance et que par conséquent « *Representatives (of liberal land hierarchical societies alike) concerned with peace would therefore choose democratic representation for the very reasons Kant gives in Perpetual Peace* »²⁰⁹. Deuxièmement, l'argument de l'apprentissage moral des sociétés non libérales, et il s'applique autant pour les peuples décents que pour les peuples bien ordonnés non expansionnistes dans la théorie non idéale, requiert davantage que la simple présupposition pour revêtir les atours d'un raisonnement viable. L'hypothèse selon laquelle le fait de traiter avec respect et égalité un membre en règle de la société

²⁰⁹ Fernando R. Tesón, « The Rawlsian Theory of International Law », p. 93.

internationale le conduira progressivement à se développer politiquement relève, selon Beitz, du domaine de l'empirie et que même dans certains cas constatés de réussite à ce chapitre, aucune évidence ne pourrait démontrer une telle relation causale.²¹⁰ Proscrire l'usage de la force, sauf en cas d'autodéfense des sociétés ordonnées, en partie sur la base de cette espérance se veut peut-être un principe mal fondé. Il nous faut ici rappeler que Rawls admet la validité d'une forme douce d'intervention, à savoir la pression diplomatique pour des sociétés hors-la-loi non agressives qui violent des droits humains²¹¹ et un devoir d'assistance pour les sociétés dépravées par des conditions défavorables, question de forcer la note au développement de la culture politique. Mais il s'agit encore là d'un principe non-interventionniste faiblement ancré, d'abord parce que parfois il vaut mieux renverser un gouvernement que de procéder à une seule réforme institutionnelle afin de mettre en place une bonne gouvernance – la variable exclusive retenue par Rawls, pour faire suite à la thèse de Amartya Sen, pour expliquer les défaillances systémiques et les famines. C'est que nous reprenons ici à notre compte la thèse de Sen sur les effets de la gouvernance en arguant qu'un gouvernement responsable des conditions de vie indécentes qui causent des souffrances à la population doit être considéré illégitime et, de ce fait, se qualifie comme cible d'une intervention humanitaire. Ensuite, parce que c'est redouter à l'excès les conséquences négatives et les coûts des guerres, et ce au détriment des individus qui paient le prix de la tolérance. Il est une chose que de croire qu'un principe non dérogoire de non-intervention servira mieux, dans une optique utilitariste de la règle, à long terme les intérêts des individus. Il en est une autre que de s'apercevoir que cette paix stable, pour être effective et durable, passe maintenant par la protection des droits humains et incidemment par une norme d'intervention militaire limitée par certains principes de la guerre juste.²¹² Enfin,

²¹⁰ Charles R. Beitz, « Human rights as a Common Concern », *American Political Science Review* 95 (juin), 2001, p. 276.

²¹¹ Cette question est soulevée par Rawls dans une note de bas de page. Bien que trop brève, sa réponse commence par une distinction entre sociétés primitives et sociétés avancées entretenant des relations avec les sociétés bien ordonnées. L'attitude à prévoir à l'égard de ces sociétés avancées, contrairement aux premières, est la persuasion plutôt que l'intervention armée. Étant témoin des bénéfices rendus par la coopération internationale et le respect des droits de l'homme, celles-ci en viendraient à modifier leurs comportements reprochables. Or, si la persuasion est vaine, une intervention armée pourra être envisagée, mais seulement dans des cas de violations « graves » des droits humains, une position similaire à celle de la CIISE. Voir : John Rawls, « Le droit des peuples », p. 116, note 6.

²¹² Cet argument voulant que le respect des droits de l'homme contribue au maintien d'un ordre international stable peut s'expliquer par plusieurs observations, entre autres par celle ayant trait aux problèmes liés à l'accroissement des réfugiés et des demandeurs d'asile politique en temps de violations massives de droits fondamentaux dans un État donné, et également par celle, déjà abordée, qui s'appuie sur l'absence de droits civils et politiques pour expliquer la facilité à entrer en guerre des

nous avons l'intime conviction que dans une théorie non idéale rawlsienne, la présence de régimes tyranniques, expansionnistes ou non, mine en quelque sorte les efforts d'en arriver à une paix stable perçue selon une approche humaniste, c'est-à-dire en fonction des effets positifs sur la vie des individus plutôt que seulement comprise comme l'absence de conflits entre peuples. En d'autres mots, la recherche d'une stabilité pour les « bonnes raisons » évoquées par Rawls et la CIISE n'est peut-être pas au fond ce à quoi nous aspirons, puisque cela reviendrait à ignorer le triste sort des êtres humains aux prises avec un gouvernement décent aux yeux de Rawls mais pouvant à l'évidence faire dans l'oppression : « *Assuming, for the sake of argument, that the state system is worth preserving, it is highly problematic to use the victims of tyranny and anarchy for that purpose* »²¹³. Il resterait, aux partisans de la stabilité du système interétatique, à montrer en quoi la désintégration de l'ordre mondial tel qu'on le connaît est mauvaise *per se* et à esquisser un argumentaire plus solide quant à la croyance qu'une norme d'intervention serait plus dommageable sur le plan humain que la préservation du vieux principe de non-intervention. Nous interpellons ceux-ci pour qu'ils introduisent un volet conséquentialiste axé sur les droits de l'homme dans leur raisonnement, ce qui, à notre avis, permettrait d'atténuer un tant soit peu la fermeté de leur approche non-interventionniste.

Il ressort de cette exploration critique des positions communautarienne walzérienne et constructiviste rawlsienne ce que nous décrivons comme des présupposés suffisamment fragiles pour conforter notre proposition à deux volets voulant que d'une part les individus méritent davantage que les États que l'on s'attèle à leur garantir les droits qui leur reviennent et, d'autre part, les droits étatiques externes sont le produit de la satisfaction à l'interne des droits individuels universellement reconnaissables. De ces ambiguïtés théoriques polémiquons ce qui suit : les populations d'aujourd'hui sont à ce point hétéroclites que de prétendre respecter la diversité culturelle des communautés politiques et des peuples en prohibant toute ingérence dans leur arène politique autodéterminante, alors qu'entre les murs de celle-ci des minorités aux mœurs divergentes sont elles victimes de ce non respect, se veut un non-sens. Que ce soit au nom de consentements plus ou moins apparents ou encore de prétendument représentations hiérarchiques faisant

pays non démocratiques, du moins comparativement aux démocraties. Le lien entre liberté et paix n'a pas été nouvellement établi, comme en font foi les écrits de Kant dans lesquels une série d'arguments de nature téléologique, notamment une première ébauche de la paix démocratique et les possibilités et bénéfices à long terme d'une alliance libérale, sont avancés. Voir : Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. par J.-J. Barrère et C. Roche (Paris : Éditions Nathan, 1991 [1795]).

²¹³ Fernando R. Tesón, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, p. 125.

valoir des visions communes de la justice, une interprétation unifiante de la communauté politique, une méprise quant à nous, pourrait à terme résulter en la perduration de supplices subis par des êtres humains dont l'infortune de naître à tel ou tel endroit aura tôt ou tard raison d'eux. Aussi, de la liste restreinte des droits de l'homme définis comme « urgents » par Walzer, Rawls et la CIISE émane ce qui nous apparaît comme une détermination faiblement justifiée des droits demandant à être renforcés, puisque autant les violations qui choquent la conscience de l'humanité sont sujettes à une panoplie d'interprétations, autant le rôle sociétal de ces droits dans une perspective rawlsienne s'avère problématique sur le plan des inégalités. Tout cela pour servir une finalité qui, selon nous, ne devrait pas en être une à prime abord : la stabilité internationale. À ce chapitre, il ne convient point de surestimer l'importance de cet objectif certes louable mais combien parfois fataliste pour les êtres humains lorsque devenu l'objet d'un véritable fétichisme. Les défenseurs de la souveraineté de l'État et de la paix stable, fervents ici de l'autodétermination et là d'une bonne coopération à long terme entre peuples, omettent peut-être dans leur calcul les répercussions positives d'une prolifération des régimes justes, entendus comme respectueux des droits individuels fondamentaux, sur la vie des gens. Si Kant a sagement lié la paix à la liberté, ou en d'autres mots les relations interétatiques à la justice domestique, c'est qu'il convenait que la préservation de l'intégrité de la raison et la dignité humaines, deux attributs universels, amenuise les chances d'en arriver à l'état de guerre tant redouté par tous. À la lumière de ces observations, pourquoi ne pas voir dans le respect de l'individu la finalité prioritaire vers laquelle tendre ?

3.2.3. Pour des droits étatiques issus de la justice individualiste interne

Suivant ce postulat, la légitimité de l'État, et incidemment ses droits souverains, devraient être tributaires de la légitimité domestique, c'est-à-dire du traitement juste et égalitaire accordé aux résidents (citoyens ou non) formulé en termes de respect des droits de l'homme civils, politiques et économiques nécessaires à la poursuite de l'intérêt universel à mener une vie minimalement décente et digne, mais évidemment dans les limites de ce que nous sommes en mesure d'espérer compte tenu des contextes particuliers. Pour ce qui est des autres critères de la légitimité, mentionnons, à l'instar de Buchanan, le comportement non belliqueux sur la scène internationale ainsi que la prise et la consolidation pacifiques du pouvoir ou

autrement dit la condition de non usurpation.²¹⁴ Ces deux réquisits vont de soi dans toute théorie s'opposant au principe d'effectivité, ce pourquoi nous préférons mettre l'emphase sur le critère le plus controversé, celui de la justice interne. En fait, nous prescrivons, dans la même lignée que Walzer mais de façon beaucoup plus progressiste, que les droits de l'État découlent directement des droits individuels que nous avons identifiés dans la première section de ce chapitre, non seulement parce que ces droits portent des vertus pacificatrices mais parce qu'œuvrer à les satisfaire sert la seule fin que nous convoitons : le bien-être de l'individu. Il s'agit là d'une position cosmopolitique en ce qu'elle puise ses racines à même les trois éléments communs à toutes les variantes de ce courant tels que retenus par Pogge :

*First, individualism: the ultimate units of concern are human beings, or persons. [...] Second, universality: the status of ultimate unit of concern attaches to every living human being equally. [...] Third, generality: this special status has global force. Persons are ultimate units of concern for everyone.*²¹⁵

Dans le même ordre d'idée, l'État et ses institutions, pas plus que les frontières qui délimitent le territoire où s'exercent le pouvoir et l'autorité politique, n'ont qu'une valeur instrumentale en regard de cette finalité individualiste. Et pour reconnaître la légitimité de cet instrument qu'est l'État, les libertés nécessaires à la poursuite des aspirations de chaque citoyen sont requises, de même que la fourniture de certains biens économiques essentiels à la survie, et cela s'applique aussi bien dans des régimes démocratiques qu'autoritaires où le destin collectif surpasse l'intérêt individuel. Ainsi, la question de savoir s'il y a consentement de la part d'une population quant aux pratiques gouvernementales à l'oeuvre importe peu, pour autant que la justice définie comme le respect des droits humains règne. Il nous faut cependant, sur une note plus concrète, fixer une ligne nous permettant de condamner des régimes jugés illégitimes et de les exposer à des sanctions, question de rendre permanente une règle morale de l'acceptation des États parmi la société des États légitimes et surtout pour éviter la pratique du cas par cas et du pouvoir effectif pour établir la liste des pays respectables. En adoptant des critères moraux de justice, nous souhaitons combattre cette tendance historique qui consiste à soumettre aux intérêts stratégiques des États puissants l'option de reconnaître ou exclure des gouvernements qui *de facto* exercent le pouvoir politique sur leur population.

²¹⁴ Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination : Moral Foundations for International Law*, chapitre 6 sur la reconnaissance internationale de la légitimité.

²¹⁵ Thomas Pogge, « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics* 103 (octobre), 1992, pp. 48-49.

L'illégitimité devrait être constatée quand, comme nous en avons fait mention, un gouvernement est directement responsable de la privation des droits de première et deuxième génération nécessaires à la vie minimalement décente telle que décrite plus haut. En cela, la culpabilité va de pair avec l'incapacité pour les citoyens à subvenir à leurs besoins primaires économiques et à jouir des libertés fondamentales alors que tout porte à croire qu'ils en auraient le loisir advenant l'instauration d'un régime plus juste. Comme notre liste des droits civils, politiques et économiques fondamentaux englobe davantage de revendications individuelles que celle de Rawls, nous catégoriserions contrairement à ce dernier certaines sociétés dites décentes comme des sociétés hors-la-loi. Idem pour certaines sociétés dépravées par des conditions défavorables qui, par la faute directe de leurs dirigeants (la mauvaise gouvernance), s'insèreraient parmi ces sociétés sujettes à l'intervention, la responsabilité de garantir des droits économiques oblige. Mais précisons que ce n'est pas parce qu'un gouvernement omet délibérément d'assurer la protection de certains droits universels prévus dans les instruments internationaux qu'inéluctablement il devient une cible pour une force intervenante. L'indécence des conditions de vie des individus résultant des violations endémiques des droits humains fondamentaux doit servir de motif à l'action armée, et non seulement la présence de violations de droits importants mais non entrant dans cette catégorie, par exemple le droit de vote ou le droit d'association, aussi critiquables qu'elles puissent être.

Voilà pourquoi nous écarterions l'usage de la force dirigé contre un pays comme Cuba, où les besoins économiques primaires, et même bien davantage (l'éducation et les soins de santé sont gratuits et accessibles à tous), sont comblés, et ce malgré la prohibition de la plus minime participation politique citoyenne. Nous pouvons douter de l'optimisation des conditions de vie sous le régime cubain puisque celui-ci restreint plusieurs revendications politiques de ses citoyens et il est à se demander si ses droits proviennent véritablement des droits de ces mêmes citoyens. Mais tout porte à croire que les résidents de l'île communiste jouissent d'une vie minimalement décente en ce sens où les besoins de subsistance sont assurés et que les libertés fondamentales, notamment le droit à la vie et à la sécurité de la personne, pour la plupart des citoyens sont acquises jusqu'à un certain point. La Constitution garantit également la propriété personnelle des biens et des objets requis pour « satisfaire les besoins matériels et culturels de l'individu »²¹⁶. Il est à noter que dans un système

²¹⁶ Cuba, *Constitution de la République de Cuba*, adoptée le 24 février 1976, article 21.

communiste un tel droit de propriété est contraint par les besoins sociétaux, ce qui peut rendre difficile l'implantation d'une vision dualiste optimale des droits de propriétés, c'est-à-dire individuels et sociaux. Rappelons que le but de l'intervention humanitaire est de mettre fin aux violations systématiques de certains droits humains qui donnent lieu à des conditions de vie indécentes. Le cas de Cuba est somme toute peut-être limite selon l'interprétation qu'on en fait. Certains observateurs, notamment Human Rights Watch, ne se gênent pas pour condamner les violations de droits individuels commises régulièrement par le régime, entre autres la détention arbitraire des dissidents, l'inaccessibilité à un procès juste et équitable, l'interdiction de se mouvoir à sa guise et la répression utilisée comme moyen de réduire au silence la voix des opposants politiques.²¹⁷ Une investigation plus poussée et un suivi à long terme de la situation permettraient peut-être, un jour ou l'autre, de nous prononcer en faveur d'une suspension des droits souverains du régime des Castro. Cela relève de l'étude empirique de cas. En revanche, les conditions dégradantes qui prévalent en Corée du Nord, où la famine, l'insalubrité et la pauvreté absolue semblent s'être généralisées en raison de la gestion déficiente de la dictature brutale et corrompue de Kim Jong-il, nous forcent à endosser l'intervention humanitaire dirigée contre cet État asiatique. Amnesty International, expliquant les causes de la crise alimentaire qui a fait des centaines de milliers de morts, observe que :

L'action du gouvernement nord coréen a aggravé les effets de la famine et de la crise alimentaire [...], niant pendant plusieurs années l'existence du problème et imposant des contrôles de plus en plus stricts sur la population afin de masquer l'étendue réelle du désastre.²¹⁸

L'ONG identifie quatre actions du gouvernement en place qui ont directement contribué à cet état de fait, soit la discrimination et l'accès inégal à l'alimentation, les restrictions à la liberté de mouvement, les restrictions imposées aux organismes d'aide et enfin la suppression de la liberté d'expression et d'association.²¹⁹

En résumé, la légitimité gouvernementale à laquelle nous souscrivons provient de la valeur instrumentale donnée à l'État et aux institutions politiques et sociales. Elle ne dépend donc pas d'une valeur intrinsèque de la communauté ni de l'exercice effectif du pouvoir politique, pas plus qu'elle ne doit répondre aux exigences de la coopération internationale pour des fins de stabilité. Le standing moral de l'État

²¹⁷ Human Rights Watch, *Human Rights Watch World Report 2005 – Cuba*, janvier 2005, en ligne, UNHCR, Refworld, http://www.unhcr.org/refworld/category/COI/HRW_/CUB/421da31016.0.html, page consultée le 1 juin 2009.

²¹⁸ Amnesty International, *La faim tue les droits : les droits humains et la crise alimentaire dans la République populaire démocratique de Corée*, Doc. ASA 24/003/2004, janvier 2004, p. 2.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 16-24.

dans l'arène mondiale dérive de la justice interne formulée en termes de droits individuels. Enfin, pour que l'intervention militaire devienne une option valable, les injustices d'un gouvernement illégitime commises à l'endroit d'une grande partie des citoyens ou d'importantes minorités doivent donner lieu à des conditions de vie indécentes. Nous ajouterons dans ce qui suit que quelques autres critères doivent toutefois être réunis et que, pour répliquer aux prétentions réalistes, des considérations morales conséquentialistes doivent primer.

3.3. Les droits de l'homme ou l'ordre institutionnel international : pour une éthique conséquentialiste

Soutenir qu'il existe certains standards moraux universels et des droits de l'homme transcendant les frontières et arguer que la légitimité, définie en termes de justice, est conditionnelle à ces principes se voulaient des étapes déterminantes dans la formulation d'une théorie politique interventionniste. Respectivement, ces thèmes précédemment abordés visaient à répondre aux relativistes culturels et aux principales thèses communautariennes, qui affichent tous cette réticence à ce que des normes occidentales contingentes et particulières dictent les comportements de par le monde. Mais il est un autre courant de pensée, précisément le réalisme politique dans sa forme classique, qui requiert que nous déployions une réflexion critique dirigée contre quelques-uns de ses préceptes, lesquels sont à l'origine de certaines conclusions de la CIISE. Cette dernière fait le constat de grandes inégalités de pouvoir entre les États et appréhende la dégénérescence qu'occasionneraient trop d'interventions militaires motivées par des raisons autres qu'humanitaires, partant du postulat qu'une action internationale est, en tout temps, au moins partiellement motivée par l'intérêt national. Cette problématique, s'il en est une, entourant la présence de motivations mixtes – égoïstes et humanitaires – soulève la question délicate de savoir qui en tant qu'autorité appropriée est la mieux à même de juger de la légitimité de l'intervention humanitaire et ultimement d'émettre des sanctions. Autrement dit, quelle autorité serait apte à décider d'intervenir là où il le faut et, ce faisant, contribuerait à minimiser les risques de dérapages et autres abus que peuvent représenter des interventions en partie motivées par des fins paternalistes, stratégiques ou même de domination? Pour la CIISE, cette autorité demeure le Conseil de sécurité de l'ONU mais, en cas d'impasse ou de refus d'au moins un de ses membres permanents d'autoriser l'action humanitaire, les organisations régionales peuvent légitimement prendre le relais. Bref, la CIISE plaide pour le

multilatéralisme et rejette toute intervention lancée unilatéralement : « l'intervention unilatérale est considérée comme illégitime parce que mue par l'intérêt personnel »²²⁰. Aussi, « ceux qui contestent ou ignorent l'autorité de l'ONU [...] risquent de saper cette autorité en général et de compromettre le principe d'un ordre mondial fondé sur le droit international »²²¹. Or, la CIISE s'interroge judicieusement à savoir quelle est le moindre mal entre : a) celui que l'ordre international subit lorsque des interventions unilatérales moralement justifiées et outrepassant les normes institutionnelles de l'ONU ont cours, et b) celui subit par les individus victimes de massacres.²²² Néanmoins, la réponse est laissée en suspens, la CIISE se contentant d'envoyer un message au Conseil de sécurité pour le presser de prendre ses responsabilités, sans quoi sa crédibilité s'en trouvera tôt ou tard entachée.

Dans ce qui suit, nous aborderons ce dilemme entre la prédilection pour l'ordre international et la préséance du statut moral des individus, en souscrivant à cette dernière option par une approche conséquentialiste qui n'exclut pas d'emblée l'alternative de l'action unilatérale. Pour ce faire, il conviendra dans un premier temps de relativiser sommairement les prétentions classiques du courant réaliste à l'effet que le comportement de l'État est perpétuellement motivé par l'intérêt national.²²³ En nous appuyant sur les hypothèses théoriques de Walzer, Beitz et Marshall Cohen plutôt qu'en énonçant une véritable antithèse – cela nécessiterait une investigation théorique et empirique plus poussée que nous n'entreprendrons pas dans le cadre du présent mémoire – nous ferons valoir qu'il semble exagéré d'avancer que les comportements égoïstes des États dans l'arène internationale sont à ce point dominants : la morale exerce une influence peut-être plus considérable que les réalistes ne le croient. Ensuite, en admettant l'inévitable présence d'intérêts nationaux dans toute action internationale, ci-incluse l'action humanitaire, nous tenterons de désamorcer les craintes exprimées par la CIISE concernant les motivations mixtes en adhérant au conséquentialisme comme modèle éthique. Ce mode de raisonnement, lorsque appliqué à l'intervention humanitaire, se traduit par la poursuite d'un résultat bénéfique en termes de droits individuels universels, le respect de ces droits étant désigné comme la valeur ultime à promouvoir.

²²⁰ CIISE, *La responsabilité de protéger*, p. 53.

²²¹ *Id.*

²²² *Ibid.*, p. 59.

²²³ Rappelons que nous interprétons les propos réalistes de la CIISE comme étant dérivés de la version classique du courant, ce pourquoi nous choisissons de ne nous attarder qu'aux théories réalistes traditionnelles telles que formulées par Hobbes et Morgenthau.

3.3.1. Le comportement moral de l'État : une utopie?

Il faut préserver tant bien que mal l'ordre et la stabilité internationales de même que l'intégrité territoriale, nous dit la CIISE, à défaut de quoi l'on pourrait sombrer dans un état de guerre. Pour les réalistes, il s'agit là d'une mise en garde allant de soi, puisque les relations internationales ne représentent autre chose qu'un état de nature (anarchie) où évoluent des États cherchant à élargir leur puissance ou simplement à survivre, d'où l'influence exclusive de l'intérêt national dans la conduite des États. Les propriétés structurelles des relations internationales qui ressortent des analyses empiriques réalistes, propriétés décrites selon un point de vue purement politique et qui se résument en termes de nécessité, d'absence d'une puissance globale régulatrice et de méfiance perpétuelle dans les relations entre États, expliqueraient à elles seules l'exclusion des notions éthiques. Toutefois, nous émettons un bémol quant à cette pensée éminente – dite le scepticisme moral – de la philosophie politique du vingtième siècle pour dépeindre la réalité du système interétatique. Un pan de la littérature portant sur la moralité en relations internationales démontre que malgré l'influence de l'intérêt national sur les comportements étatiques, les principes et discours moraux peuvent occuper une place non négligeable dans les processus de prise de décision et autres séances délibératives des dirigeants eu égard au comportement extraterritorial de l'État. À condition bien sûr d'écarter d'entrée de jeu l'intérêt égoïste comme faisant partie intégrante d'un code moral,²²⁴ ce à quoi souscrit la version normative du réalisme politique, il est fort possible de déceler quelques considérations éthiques dans le traitement entre États et d'assujettir les politiques étrangères à la réprobation morale.

Walzer opine en ce sens dans son chapitre liminaire de *Guerres justes et injustes*, alors qu'il se livre à une réinterprétation du dialogue de Mélos²²⁵ écrit par Thucydide qui diffère considérablement de la compréhension qu'en a tiré Hobbes. Plus précisément, Walzer rejette l'idée selon laquelle « *“the principle of force forms a realm of its own, with laws of its own”*, distinct and separate from the laws of moral

²²⁴ Charles Beitz rappelle aux réalistes d'inspiration machiavélienne que leur prétention selon laquelle la poursuite de l'intérêt personnel peut être désignée comme une règle morale à suivre est infondé : « *What is distinctively moral about a system of rules is the possibility that the rules might require people to act in ways that do not promote their individual self-interest* », Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, p. 23.

²²⁵ Le dialogue relate le refus de Mélos de se soumettre à la volonté d'Athènes après l'invasion de l'île par cette dernière lors de la Guerre du Péloponnèse, ce qui mène à la défaite de Mélos. Pour le résumé complet du dialogue, voir : Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, pp. 5-13.

life [et] the slaughter of the Melians is explained by reference to the circumstances of war and the necessities of nature »²²⁶. Au lieu d'excuser les gestes brutaux des généraux athéniens par le recours au concept de nécessité, entendue surtout comme « inévitabilité », Walzer professe que la politique athénienne envers Mélos ne se soustrayait aucunement au jugement moral, comme en témoigne la tenue d'un débat à l'assemblée d'Athènes peu avant son adoption. Ne parler que de nécessité évacuerait évidemment toute question d'ordre moral et tout dialogue. Or, tel n'est pas le cas. La référence aux notions morales persiste en tous lieux et à toute époque, et ce même lorsque l'on croit que les intérêts personnels et les opinions divergentes supplantent un tel mode de raisonnement. Ainsi, les références morales sont indispensables à la compréhension des autres, indépendamment du fait que l'on masque parfois, consciemment ou non, le discours moral par « le discours plus rentable de l'intérêt »²²⁷. De l'avis de Walzer, Hobbes s'est peut-être trompé en focalisant sur ces intérêts pour montrer l'expérience commune du différend moral. Le problème réside dans ce refus de Hobbes d'approfondir la nature de ce différend ainsi présenté : « Car l'un appelle *sagesse* ce qu'un autre appelle *crainte* ; l'un nomme *cruauté* ce que l'autre nomme *justice* [...] Aussi, de telles dénominations ne peuvent-elles *jamais* constituer le fondement véritable d'aucun raisonnement »²²⁸. Ici, le sens donné aux mots résulte de l'intérêt personnel de chacun. Pourtant, clame Walzer, il existe bel et bien un vocabulaire moral commun, que ce soit entre les débatteurs de l'assemblée d'Athènes ou entre les Athéniens et les Méliens, qui permet aux uns de saisir les intentions et les peurs des autres. En définitive, une superstructure morale perdue et l'accessibilité à des notions morales précises ne peut difficilement être remise en cause par l'expression des intérêts, notamment la nécessité, puisque « *morality refers in its own way to the real world* »²²⁹. Nous serions de ce fait aptes à formuler des jugements moraux, et cela vaut aussi bien pour les questions touchant la guerre que pour celles concernant les relations internationales dans leur ensemble.

De l'avis de Cohen, l'un des problèmes des analyses descriptives des penseurs réalistes tient à leur caractère unidisciplinaire, en l'occurrence la théorie politique et son cadre conceptuel. Plus précisément, les penseurs réalistes, à commencer par

²²⁶ *Ibid.*, p. 7.

²²⁷ *Ibid.*, p. 11.

²²⁸ Thomas Hobbes, *Léviathan*, chapitre IV, cité dans Michael Walzer, *Guerres justes et injustes. Argumentation morale avec exemples historiques*, trad. par Simone Chambon et Anne Wicke (Paris : Éditions Belin, 1999).

²²⁹ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, p. 12.

Morgenthau, ne procèdent qu'à une évaluation strictement politique en référence aux notions de pouvoir et d'intérêt national pour justifier ou reprocher les comportements des États, alors que les éthiciens ont assurément d'autres interprétations vraisemblables à offrir sur le plan des décisions prises par les dirigeants des États. Afin d'illustrer son propos, Cohen reprend l'exemple de Michael Howard du refus de la France et de la Grande-Bretagne d'imposer des sanctions à l'Italie fasciste pour avoir envahi l'Abyssinie (Éthiopie) en 1935. D'un point de vue réaliste et stratégique, la France et la Grande-Bretagne n'ont pas honoré les obligations légales et morales qui leur incombaient en tant que membres de la Société des Nations (SDN), peut-être dans l'espoir de maintenir l'Italie de leur côté et de ne pas la pousser dans les bras de l'Allemagne nazie. Mais, il se peut aussi que cette abstention ait été motivée par une obligation morale plus pressante que l'obligation de se conformer aux principes de la SDN : les deux puissances auraient craint que l'imposition de sanctions lourdes ne réduise leur habileté à défendre les valeurs fondamentales de la civilisation libérale face à la montée du fascisme, une décision qui serait justifiée d'un point de vue moral.²³⁰ Dans cet exemple, deux obligations entrent en conflit, soit celle de se plier aux normes internationales et celle de protéger les fondements civilisationnels auxquels la France et la Grande-Bretagne attachent la plus grande importance. La justification de violer une obligation pour en honorer une autre, selon l'interprétation qu'en fait l'éthicien, repose sur le jugement éthique quant à la meilleure décision à prendre dans un contexte où un conflit moral peut jaillir, tandis que pour le réaliste le fait de se soustraire à une obligation ne s'explique que par la nécessité politique et d'aucune manière il n'est apte à dénoter la présence d'un dilemme éthique :

*It is because the realist fails to appreciate the fact of moral conflict, or to understand that we are sometimes morally justified in defaulting on our obligations, in violating the rights of others, or, more generally, in doing dark and terrible things, that he develops a "political" justification for doing them.*²³¹

Pour le réaliste, ajoute Cohen, cette conception provient de la simplicité de sa propre vision de la moralité et celle-ci, pourtant complexe et multiforme du point de vue de l'éthicien, faillit à résoudre tout conflit moral.²³²

²³⁰ Marshall Cohen, « Moral Skepticism and International Relations », *Philosophy and Public Affairs* 13 (automne 1984), pp. 305-306.

²³¹ *Ibid.*, p. 306.

²³² *Id.*

Il nous faut néanmoins indiquer que Hobbes lui-même, en tant que figure influente du réalisme classique, ne démentait pas qu'il puisse exister des règles morales – ou plutôt des lois naturelles pour se conformer au langage de l'époque – pouvant potentiellement régir les comportements entre individus et entre États. Par contre, si les individus sont poussés par leur raison et leur intérêt à s'associer, par le biais d'un contrat social, afin de mettre sur pied une autorité politique (le Léviathan) assurant l'ordre et la cohabitation pacifique, les États ne peuvent s'extraire si aisément de l'état de nature qui caractérise leurs relations. La contribution théorique de Hobbes à la branche descriptive du réalisme politique, c'est-à-dire celle qui vise à constater et prédire les comportements étatiques en opposition à la dimension prescriptive, se résume de ce fait à l'exposition d'un monde anarchique analogue à l'état de nature qui prévalait entre les individus avant leur union en société. D'abord, l'absence d'une autorité globale oblige les États, seuls véritables acteurs, à agir d'une manière indépendante conformément à la devise du « chacun pour soi » dans un contexte perpétuel de guerre de tous contre tous (du latin *bellum omnium contra omnes*). La survie des plus faibles et la domination des plus forts deviennent ainsi les fins exclusives vers lesquelles tendent les comportements des États, si bien que la confiance entre ces derniers s'en trouve irrémédiablement minée. Ceci est vrai dans la mesure où l'incertitude, voire la méfiance, règne quant aux réelles intentions des autres, d'où la nécessité de se prémunir contre leur conduite potentiellement belliqueuse. Aussi, sans cette garantie que tous se conformeront de bonne foi à des règles coercitives, la coopération, requise pour l'établissement d'un pouvoir mondial suprême, n'est guère possible. Partant de cette observation, non seulement est-il irrationnel de vouloir coopérer dans des conditions où la réciprocité n'est qu'une illusion, mais il appert déraisonnable d'autorestreindre son comportement selon des normes morales. Hormis la prudence, rien ne peut être considéré comme rationnel dans l'état de nature. Mais jusqu'à quel point cette vision hobbesienne relativement cynique des relations internationales permet-elle d'expliquer les comportements des États dans l'arène mondiale ? Les liens tissés entre les États dans le monde d'aujourd'hui ne sont-ils réellement que le fruit de la poursuite de l'intérêt national à l'intérieur d'un état de nature et, dans un second temps, l'absence d'un juge supranational anéantit-elle tout espoir de coopération et de soumission à des règles morales communes ?

Si ces observations réalistes mettent parfois brillamment en relief les motivations à l'origine des décisions politiques sur la scène internationale, certaines nuances

s'imposent concernant quelques-unes de leurs prémisses. Premièrement, il s'avère probablement réducteur de voir l'arène mondiale comme un état de guerre dans lequel les acteurs ne sont rien de moins que des entités cherchant à maximiser leur puissance, et ce au même titre que les individus dans l'état de nature. Historiquement, relève Beitz, des coalitions stables, par exemple les organisations économiques régionales et l'ONU, de même que des groupes transnationaux indépendants ont exercé une pression considérable sur les gouvernements nationaux, minimisant ainsi les risques de conflits et contribuant à rapprocher les leaders politiques vers l'intérêt commun pour la paix et la stabilité.²³³ L'influence grandissante d'acteurs non étatiques, nous songeons entre autres aux organisations non gouvernementales telles que Human Rights Watch, Amnistie internationale ou encore Greenpeace, sur l'orientation des normes internationales a été maintes fois démontrée, et ce depuis la consolidation de l'interdépendance économique complexe et la fragmentation du pouvoir décisionnel et économique aux mains d'organisation/corporations transnationales puissantes.²³⁴ Comment, dans le contexte de globalisation actuel, persister dans cette présomption selon laquelle l'État demeure le seul acteur ayant la mainmise sur les politiques internationales et, de surcroît, n'agit que conformément à une attitude conflictuelle? Voilà qui nous conduit à un autre postulat ambivalent du réalisme noté par Beitz, à savoir que les États gèrent leurs affaires internes d'une manière totalement indépendante des politiques internes des autres États. Tout porte à croire que le succès de certaines politiques nationales précises, notamment celles relatives aux échanges commerciaux et autres objectifs économiques ou encore à l'environnement, dépendent de plus en plus directement du niveau de coopération – les économistes parlent d'intégration économique – à l'échelle internationale.²³⁵ En fait, l'intérêt national de l'État n'est plus unique en son genre : il s'est transformé en un intérêt commun partagé par tous les États. Et pour satisfaire les intérêts interdépendants de chacun, la collaboration est requise. La guerre, aboutissement ultime de la poursuite de l'intérêt égoïste, se présente comme un remède inefficace, voire nuisible, puisque pour aménager un système de coopération viable servant les intérêts de tous les États, un environnement stable est exigé.²³⁶ Ceci explique probablement pourquoi des institutions aussi bien

²³³ Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, pp. 37-40.

²³⁴ La proposition d'un nouveau paradigme au sujet de la gouvernance mondiale définie en ce sens est bien étayée dans : Robert O. Keohane et Joseph S. Nye, *Power and Interdependence : World Politics in Transitions* (Boston : Little, Brown, 1977).

²³⁵ Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, pp. 42-46.

²³⁶ *Id.*

ancrées que le Fonds mondial international (FMI) et l'Organisation mondiale du commerce (OMC) ont pu non seulement perdurer mais également jouer le rôle de mécanisme de règlement des différends, que leurs activités soient controversées ou non.

Enfin, l'idée plutôt pessimiste voulant qu'il soit improbable d'en arriver à une collaboration permanente entre États et que toute prise de décision ne puisse s'effectuer en fonction de contraintes morales apparaît quelque peu radicale, du moins à en juger par la prémisse qui la supporte. Cette dernière, comme nous en avons fait mention précédemment, établit que l'absence d'une force coercitive annihile l'espoir de fonder des attentes quant aux intentions des autres. Dans un tel schéma, il est irrationnel d'agir selon des principes moraux que nul n'est apte à faire respecter et la confiance envers l'autre ne peut logiquement être privilégiée au détriment de son propre intérêt.²³⁷ Or, il se trouve qu'à défaut d'instituer une autorité globale, d'autres incitations conduisent les États à choisir la voie de la coopération sur la base de leur conviction que les autres États se conformeront réciproquement aux règles communes adoptées. Ainsi, non seulement les États se rendent de plus en plus compte des avantages et des besoins d'une collaboration étroite dans plusieurs domaines d'activités, comme en témoigne le nombre croissant d'adhésions des États au sein d'agences et organisations spécialisées depuis la fin de la Seconde guerre mondiale, mais leur exclusion du système institutionnel mondial devient progressivement synonyme de coûts et de sanctions.²³⁸ Manifestement, des accords solides et durables se scellent depuis des décennies entre des unités non régies par une autorité globale. Beitz explique cet état de fait de la façon suivante: « *in world not hierarchically ordered on the model of domestic societies, one can talk of a "horizontal" ordering which nevertheless involves substantial expectations of reciprocal compliance with rules of cooperation* »²³⁹. Mais plus fondamentalement, se pourrait-il que sans cette assurance de l'obéissance réciproque à des règles l'on puisse tout de même opter pour la soumission volontaire à des principes que l'on juge vertueux? Si le postulat réaliste selon lequel la présence d'une autorité jouant le rôle de juge est requise afin d'obtenir l'obéissance à des règles morales s'en trouve

²³⁷ La forme classique du dilemme du prisonnier, un problème type de la théorie des jeux, expose clairement ce paradigme réaliste de la sécurité en relations internationales dans lequel l'anarchie, l'incertitude, la méfiance réciproque et le calcul rationnel donnent à penser qu'il est dans l'intérêt du sujet de ne pas coopérer en raison des risques que cela représente, même si cette coopération optimiserait les résultats pour chacun en termes d'intérêts.

²³⁸ Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, p. 47.

²³⁹ *Ibid.*, p. 48.

avéré, comment expliquer la soumission volontaire à ces règles ainsi que l'énonciation d'un jugement moral dans plusieurs sphères de nos vies soustraites à toute réglementation extérieure ? Beitz y va de cette remarque pertinente au sujet des relations entre individus au niveau domestique :

[...] *there are many areas of interpersonal and social relations that are not subject to legal regulation but about which we feel that moral evaluation would be meaningful. Furthermore, in principle, it does not seem that the idea of a common judge plays a role in morality analogous to its role in law.*²⁴⁰

Certes, l'absence d'un juge global ferait en sorte, d'un point de vue réaliste, qu'on ne puisse légitimement fonder des attentes en ce qui a trait à la réciprocité dans les échanges internationaux et qu'il n'y ait guère de raison de collaborer avec des partenaires dont l'observance aux normes demeure incertaine. Pourtant, il s'agit là d'une variable – la réciprocité – qui n'influerait pas de manière absolue sur les comportements dits moraux. À titre d'exemple, nous n'avons qu'à penser aux innombrables gestes spontanés d'entraide de la part de personnes ou d'organisations à l'égard des victimes de catastrophes naturelles et autres gens en détresse soudaine. Si ces bons samaritains « du moment » devaient conditionner leurs bonnes actions à la certitude que les victimes feraient exactement la même chose pour eux ou qu'ils leur fourniraient quelque chose en retour, l'assistance n'aurait jamais lieu. Ainsi, pour reprendre les propos de Beitz, « *there may be at least some moral obligations that impose requirements on action regardless of the presence or absence of expectations of reciprocal compliance [that] enhance their reliability* »²⁴¹. L'action morale désintéressée ne serait donc pas une utopie au niveau domestique, pas plus qu'elle ne le serait dans la sphère internationale. Après tout, l'impartialité dans les choix moraux n'est-elle pas à la source de trop de gestes de solidarité entre êtres humains, et ce au quotidien, pour être en mesure d'écarter la possibilité d'une action morale dépourvue d'intérêts égoïstes?

À la lumière de ces observations, nous suggérons que la présomption de la CIISE à l'effet que la motivation à l'origine de l'action unilatérale d'un État soit ni plus ni moins de nature égoïste, c'est-à-dire centrée sur l'intérêt national, n'est pas nécessairement absolue ni ne doit être généralisée à l'ensemble des États. Bien que nous ne soyons en mesure d'offrir dans le cadre de ce mémoire une vérification empirique validant notre propos, nous ne pouvons exclure d'entrée de jeu la

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 27.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 57.

proposition voulant que les États orientent jusqu'à un certain degré leurs politiques étrangères sur la base de considérations morales, de surcroît humanitaires. L'interprétation des relations internationales d'un point de vue éthique, plutôt que réaliste, permet à la manière de Walzer et de Cohen de jeter un regard fort différent – c'est-à-dire qui va dans le sens de ce que nous venons de décrire – sur les décisions politiques qui ont façonné l'histoire. Aussi, l'état de nature, compris comme un état de guerre perpétuel où méfiance, prémunition de tous contre tous et quête de pouvoir définissent la conduite des États, n'est peut-être au fond qu'une illusion. Beitz nous rappelle, suffisamment de preuves à l'appui, que la globalisation ainsi que l'évolution des propriétés structurelles des relations internationales ont tôt fait de favoriser, voire valoriser, la coopération entre États. L'explication réaliste à la Hobbes des guerres et autres interventions armées s'avérait sans doute la plus logique à une époque caractérisée par une fragmentation westphalienne du monde, *i.e.* une division d'États-nations indépendants protégés par des frontières étanches. Or, il nous apparaît aujourd'hui plausible, pour ne pas dire juste, de penser que de plus en plus l'intérêt, jumelé à la volonté des dirigeants politiques, de vivre dans un monde stable et libéré de ces actes qui choquent notre conscience en est un partagé et en harmonie avec nos intuitions et réflexes moraux. Enfin, si nous nous retenons de dresser un portrait romantique des relations internationales où la philanthropie et la bienfaisance sont à l'œuvre en tous lieux et en tout temps, nous ne pouvons non plus cautionner la description anarchique de l'arène interétatique. Tout comme Beitz, nous convenons que les États se meuvent non pas sous une structure aussi sophistiquée et astreignante que la société domestique et non pas dans un état de nature où chacun est laissé à soi-même, mais bien dans un espace international assorti d'éléments des deux configurations systémiques.²⁴²

3.3.2. Le conséquentialisme et les motivations mixtes : pour une approche centrée sur les droits de l'homme

Si le comportement moral peut à bien des égards être envisageable, il n'est pas dit qu'il n'y ait jamais de satisfaction personnelle, voire d'intérêts affirmés ou même cachés, servant de motivation dans l'accomplissement d'une intervention humanitaire. Au contraire, lorsqu'un État s'engage unilatéralement dans une aventure militaire dont il est prêt à assumer les coûts, il est fort à parier que les décideurs politiques prennent minimalement, si ce n'est très largement, en

²⁴² *Ibid.*, p. 50.

considération l'intérêt de leur nation et de leurs propres citoyens. Mais de deux choses l'une, soit l'intérêt national en question ne représente qu'une motivation secondaire, supplantée notamment par la volonté réelle d'améliorer le sort des individus de par le monde, soit la poursuite de l'intérêt national en tant que motivation première s'accompagne parallèlement de gains nets sur le plan de la promotion et de la protection des droits de l'homme, auquel cas la fin pourrait rendre moralement acceptable les moyens pour y parvenir. Dans la première situation, cela supposerait que l'on accepte l'idée, abordée précédemment, voulant qu'un comportement moral désintéressé soit envisageable, une thèse que nous ne rejetons pas d'emblée mais qui en soi nécessiterait une démonstration empirique élaborée. Concernant le second cas de figure, et c'est ce que nous tenterons de clarifier dans les pages qui suivent, nous donnons une certaine valeur à l'idée voulant que malgré la présence de motivations égoïstes, le résultat sur le plan strictement humanitaire devrait primer et que l'intervention s'en trouverait moralement justifiée si, et seulement, si, l'État est animé par une réelle intention humanitaire. Valider une telle position requiert de justifier moralement l'action en fonction de ses conséquences, lesquelles détermineront la nature de l'intention de l'État intervenant et permettront de mesurer les répercussions de l'intervention en termes de respect et protection des droits de l'homme. Par exemple, si au bout du compte on a procédé au recouvrement d'un nombre important de droits individuels, et ce même si la motivation à la base n'était autre chose que le rehaussement du prestige de la nation intervenante ou la stabilisation de la région ciblée à des fins économiques, l'intervention aurait intérêt à être vue comme justifiée selon une approche individualiste conséquentialiste. C'est que, tel que nous l'avons déjà montré, un tel courant de pensée se soucie davantage de l'individu et de ses droits fondamentaux que du chambardement hypothétique que peut subir l'ordre international après qu'une intervention armée eut été déclenchée. Jauger des conséquences de l'acte versus de l'omission contribuerait à résoudre un tant soit peu le dilemme posé par la présence de motivations mixtes, ce pourquoi la CIISE ne devrait peut-être pas fermer définitivement la porte à l'intervention unilatérale dont l'analyse *ex post facto* suffit presque en elle-même à en déterminer la légitimité, du moins selon une approche conséquentialiste qui ne vise pas à évaluer moralement la nature de la motivation première de l'intervenant. Dans ce qui suit, nous nous pencherons d'abord sur la description et la signification de l'éthique conséquentialiste appliquée à l'intervention humanitaire, pour ensuite ouvrir la porte à la possibilité de l'intervention unilatérale dans la mesure où ses conséquences en

termes de protection des droits humains seront jugées par un mécanisme d'évaluation *ex post*.

Une théorie normative plausible de l'intervention humanitaire ne saurait passer outre ces appréhensions d'un chambardement de l'ordre systémique que les quêtes de pouvoir risquent de provoquer. Le conséquentialisme, en tant que modèle éthique, permet néanmoins d'esquiver en partie ces critiques formulées par ceux qui se soucient du chaos potentiel et de l'instabilité pouvant résulter des interventions à outrance. D'une manière générale, le conséquentialisme est « la théorie qui pose que pour déterminer si un agent a eu raison d'opérer un tel choix particulier, il convient d'examiner les conséquences de cette décision, ses effets sur le monde »²⁴³. L'idée directrice de cette théorie repose sur la désignation d'une valeur à être promue par quelque action que ce soit, même si pour parvenir à promouvoir et implanter dans la pratique cette valeur il faille la déshonorer au passage. En fait, choisir d'orienter ses décisions à partir d'un calcul des conséquences projetées implique que l'état des choses recherché (*i.e.* l'implantation de la valeur désignée) puisse parfois être obtenu après avoir créé un effet indésirable mais nécessaire. Autrement dit, une action moralement justifiée doit satisfaire l'exigence de la proportionnalité entre le bien à atteindre (conséquences) et le mal causé pour y arriver (moyens). Pour sa part, le déontologisme strict, entendu comme la formulation de devoirs moraux non dérogoires, proscrit toute atteinte aux droits des individus, et ce même lorsque la vie de plusieurs autres individus en dépend. Il est vrai que dans certains cas la soumission absolue aux règles morales dans une optique déontologique a intérêt à être maintenue, question de protéger un tant soit peu la vie et la valeur de l'être humain mais surtout pour ne pas instrumentaliser à chaque occasion la personne innocente au profit de la vie de quelques autres personnes. Nous sommes cependant d'avis, à l'instar de Eric A. Heinze, que non seulement le mode de raisonnement conséquentialiste permet de mieux faire converger les considérations éthiques, prudentielles et politiques vers un discours éthique cohérent au sujet de l'intervention humanitaire, mais aussi qu'il fournit « *the best ethical justification of humanitarian intervention that is consistent with commonsense moral intuition* »²⁴⁴. Lorsque nous faisons référence à la moralité du sens commun, nous supposons que l'objection déontologique radicale, selon laquelle il demeure défendu de tuer des innocents, perd

²⁴³ Philip Pettit, « Conséquentialisme », dans Monique Canto-Sperber, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris : PUF, 1996), p. 313.

²⁴⁴ Eric A. Heinze, « Commonsense Morality and the Consequentialist Ethics of Humanitarian Intervention », *Journal of Military Ethics* 4 (2005), p. 169.

de sa pertinence dans le cas précis de l'intervention humanitaire. Notre sens moral nous forcerait-il vraiment à condamner une intervention armée – intervention de laquelle nous pouvons raisonnablement nous attendre à ce qu'un bon nombre de vies soient épargnées et de libertés fondamentales recouvrées – sous prétexte que des vies humaines seront perdues au passage? Pour qui souscrit à la théorie conséquentialiste, une intuition demeure: «*if one is to be rational about the enterprise of moral assessment, then there is no alternative to looking at the consequences – the consequences neutrally or impersonally characterized – of the choices assessed*»²⁴⁵. Ainsi, il s'avérerait contre-productif de faire fi des effets directs d'une action sur les êtres humains si l'on souhaite véritablement améliorer l'état des choses. Précisons toutefois que l'option d'un modèle conséquentialiste n'implique pas obligatoirement l'adhésion à la doctrine utilitariste de la maximisation du bien-être agrégé au sens classique, c'est-à-dire qui se donne pour but d'accroître l'utilité personnelle perçue ici comme préférences et là comme plaisir et bonheur, critères d'analyse en soi subjectifs et indéfinissables. En effet, le bien recherché peut être préalablement qualifié, ou autrement dit limité au seul respect des droits de l'homme, ce que Charles Jones nomme le bien moralement permmissible.²⁴⁶ De cette façon, contraindre la maximisation du bien-être aux droits individuels (la valeur désignée) minimise les risques de traitement inégalitaire pouvant résulter d'un modèle éthique de la maximisation des désirs arbitraires des individus. Cela dit, si cette qualification préalable du bien recherché permet de se dissocier du mode de pensée utilitariste traditionnel, elle n'altère en rien un raisonnement axé sur les conséquences de l'acte, puisque comme le fait remarquer Tesón: «*Rights are restrictions to the pursuit of aggregative goals; they do not exclude calculation of costs and benefits in a general sense*»²⁴⁷. En somme, nous vouons aux droits humains – la valeur ultime à respecter – la plus grande considération, mais reconnaissons le passage obligé de déposséder quelques individus de leurs droits de manière à éviter d'assister, passivement, à la violation d'un plus grand nombre d'entre eux.

Appliqué à l'intervention humanitaire, cela signifie que lorsque le résultat obtenu à la suite d'une intervention n'est rien de moins que le recouvrement des droits

²⁴⁵ Philip Pettit, *Consequentialism (International Research Library of Philosophy Vol. 6)* (Aldershot: Dartmouth Publishing Group, 1993), p. xiii.

²⁴⁶ Charles Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 26.

²⁴⁷ Fernando R. Tesón, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, p. 101.

fondamentaux d'une majorité ou d'une large minorité d'individus, et ce indépendamment de la nature des motifs qui ont incité l'intervenant à passer à l'action, l'entrée en guerre s'en trouverait en quelque sorte moralement justifiée. Évidemment, si l'objectif prioritaire de l'État intervenant en est un de conquête ou d'occupation forcée, nous serions contraints à première vue de remettre en cause la légitimité même de l'intervention, parce que dès lors il est à redouter que le motif humanitaire ne serve que de prétexte à une visée personnelle et que la protection des droits de l'homme soit négligée une fois l'opérationnalisation entamée. Il faut néanmoins reconnaître la difficulté de juger des réelles motivations des États intervenants avant la phase initiale de la guerre pour cause humanitaire, ce pourquoi l'analyse des répercussions après coup se voudra un outil indispensable afin de vérifier si les effets d'un point de vue humanitaire valaient le déclenchement des hostilités. Dans le cas d'une intervention motivée par un dessein impérial de domination étrangère, voire de colonialisme, le peu d'effets positifs à long terme sur la situation des droits individuels prouvera en quelque sorte le caractère moralement infondé de l'entrée en guerre. Ce qu'il importe de saisir, c'est que l'argument de la présence de motifs égoïstes, par exemple de nature géostratégique dans la poursuite de l'intérêt national, ne devrait pas à lui seul couper court aux velléités interventionnistes d'un État individuel qui prévoit créer plus de bien que de mal dans le pays ciblé, du moins est-ce là une prétention de la part de ceux qui placent le renforcement des droits de l'homme au sommet des priorités internationales. Si la CIISE a autant à cœur le sort des individus, ne devrait-elle pas mieux assumer ses préceptes humanistes en tentant de résoudre la question de savoir quel est le moindre mal pour une population victime d'atrocités par ses dirigeants : les effets négatifs hypothétiques et incertains pour l'ordre international et pour le statut politique de l'État ciblé que risque d'engendrer une intervention en partie humanitaire (conséquences de l'action) ; ou les effets pervers de la préservation d'un régime politique injuste qui génère systématiquement cruautés et souffrances (conséquences de l'inaction) ? Dans bien des cas, il est à supposer que les bénéfices sur le plan humain risquent de l'emporter sur les avantages que procure l'indépendance politique absolue, du moins si l'on privilégie l'émancipation de l'être humain à toute autre considération morale et juridique, par exemple l'intégrité territoriale ou la stabilité internationale.

Une objection que pourraient formuler les non-interventionnistes en regard de la proportion des effets de l'action versus de l'omission consiste à rappeler que les

conséquences projetées ne sont que le produit de prédictions incertaines et que le déclenchement d'une guerre représente un risque de dégradation de la situation sur le terrain beaucoup trop élevé. Or, il est à noter que non seulement des estimations raisonnables des conséquences sont réalisables en amont, mais il apparaît inapproprié de baser une décision morale exclusivement en fonction de l'incertitude des effets de l'action, car comme le relève John Janžekovič :

*Virtually all ethical theories give the consequences of an act considerable weight with the goodness of consequences being a major factor relevant to the moral status of acts. To reject utilitarianism on the basis that consequence is unpredictable means to reject most other ethical theories as well.*²⁴⁸

La CIISE restreint, à l'aide des critères de la guerre juste que nous avons identifiés, les conditions d'usage de l'intervention en partie en raison de cette nature incertaine des effets potentiels de l'intervention. Mais jusqu'à quel point est-elle conséquente avec sa volonté manifeste de générer des gains nets en matière de protection des droits de l'homme alors qu'elle exclut toute initiative internationale non conforme à ses critères *ex ante* de la guerre juste, initiative qui pourrait à la fin du compte se solder par une protection accrue des droits de l'homme ? De toute évidence, la CIISE affiche une réticence à concéder aux humanistes qu'il peut y avoir plus de bienfaits à l'altération du système institutionnel international d'un point de vue humanitaire.

Aux yeux du cosmopolite, l'objectif de faire respecter ces derniers surpasse toute autre considération morale et choisir de concentrer l'évaluation de la justification morale de l'intervention humanitaire sur les conséquences permet de mieux maximiser globalement la protection des droits humains. En effet, juger du bien-fondé de l'action en fonction du calcul des coûts/bénéfices une fois l'opération achevée a l'avantage d'éviter de condamner *a priori* un État qui décide d'entrer en guerre pour des raisons diverses, parmi lesquelles la poursuite de l'intérêt national, et qui prévoit libérer une grande partie de la population de l'État ciblé des graves injustices subies par son gouvernement. Ainsi, vouloir entreprendre la hiérarchisation des motivations avant même le déclenchement des hostilités, pour qui reconnaît le désintéressement relatif des États, n'est guère exigé d'un point de vue conséquentialiste ni ne contribue à prévenir les abus potentiels, surtout que ces motivations ne se perçoivent pour la plupart du temps qu'*a posteriori* en raison de

²⁴⁸ John Janžekovič, *The Use of Force in Humanitarian Intervention: Morality and Practicalities* (Aldershot: Ashgate, 2006), p. 33.

leur dissimulation de la part des gouvernements. Ici, une distinction malheureusement omise par les critiques de l'intervention s'impose afin de mieux soutenir notre argument axé sur le résultat, et elle s'articule comme suit : la motivation, *i.e.* le but à long terme qui sous-tend l'action, n'est pas synonyme de l'intention, définie comme l'engagement à accomplir un acte concret, l'acte et ses conséquences étant la fin en soi et contribuant à réaliser le but de la motivation.²⁴⁹ Tesón illustre éloquemment cette différenciation à l'aide d'exemples, dont celui de l'entrée en guerre des États-Unis en 1941, laquelle entrée a peut-être été décidée sur la base de la motivation américaine à s'affirmer en tant que grande puissance mondiale (une motivation personnelle) mais qui visait pour ce faire à renverser les puissances de l'Axe (une intention moralement justifiée).²⁵⁰ Ainsi, dans le cas qui nous occupe, l'intention de mettre fin à des souffrances peut tout à fait justifier l'intervention humanitaire en dépit de la présence de motivations non humanitaires. À tout le moins, l'action doit être permise si elle produit le bon effet. Cet argument de l'effet collatéral dans la poursuite d'un objectif disons plus large et personnel provient de la doctrine du double effet telle que reproduite par Tesón. Usuellement, la doctrine cherche à contraindre les moyens d'arriver à une fin tout en tolérant les mauvais effets collatéraux dans la mesure où ils ne sont pas intentionnels et disproportionnels.²⁵¹ Pour Tesón, l'effet ultimement souhaité par l'intervenant doit s'accompagner d'une intention de créer un effet collatéral, par exemple extirper une population de l'oppression, qui se résume en termes de bénéfiques.²⁵² En contrepartie, un État malintentionné qui en apparence œuvre à délivrer une population d'une dictature brutale mais qui soumet – durant et après l'assaut – cette même population à ses volontés ignobles doit faire l'objet d'un jugement réprobateur, car il s'agirait là de remplacer un mal par un autre. C'est la raison pour laquelle l'évaluation *ex post* qui prend en compte les conséquences de l'intervention semble être la mieux à même de vérifier la teneur de l'intention. Quant aux véritables motivations derrière l'intervention, elles importent peu puisque difficilement perceptibles au premier

²⁴⁹ Fernando R. Tesón, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, pp. 116-17.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 119.

²⁵¹ En fait, le droit international humanitaire légalise les attaques causant incidemment des pertes et dommages civils s'ils ne sont pas « excessifs par rapport à l'avantage militaire concret et direct attendu », voir : *Protocole additionnel aux Conventions de Genève du 12 août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés internationaux* (1977), Art. 51, para. 5, alinéa b). L'amendement à la doctrine du double effet que propose Walzer est toutefois plus restrictif, en ce sens que pour le philosophe le maximum de précautions doivent être prises afin de minimiser les pertes civiles, et ce même si elles sont proportionnelles à la fin poursuivie. Voir, Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, pp. 152-159.

²⁵² Pour cette adaptation de la doctrine du double effet à l'intervention humanitaire, voir Fernando R. Tesón, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, pp. 120-21.

abord. Pour autant qu'elles soient compatibles avec le résultat humanitaire et se conforment de ce fait avec le critère de cohérence (« *consistency* ») ou « non-contradiction, qui pose que les motivations politiques sont acceptables si, et seulement si, elles ne sont pas contradictoires avec le but humanitaire »²⁵³.

3.3.3. *Unilatéralisme et critères de légitimation ex post facto*

Nonobstant les avantages sur le plan théorique que peut procurer l'évaluation *ex post facto* des conséquences et donc de la véritable intention de l'État intervenant, il est à craindre que si le rôle de juge – l'autorité ayant pour mandat de déterminer la légitimité de l'intervention et ultimement d'émettre des sanctions – est laissé à la discrétion de chacun l'on assiste à la dégradation des relations entre États, à la baisse du niveau de confiance global et enfin à la poursuite effrénée des intérêts nationaux. Bref, sans autorité appropriée, un critère provenant de la doctrine de la guerre juste, le climat deviendrait intenable et le chaos imminent. Il s'agit donc, pour qui se soucie de la question procédurale et de la légitimité de l'intervention, de faire en sorte que l'intention humanitaire se concrétise dans les faits, et le meilleur moyen d'y parvenir est en autorisant légalement l'initiative humanitaire ou, autrement dit, en exigeant que tous se plient au système institutionnel mondial. Il s'agit à tout le moins du discours que tient la CIISE, pour qui la légitimité d'une intervention repose sur son approbation par le Conseil de sécurité ou, en dernière instance, par une organisation régionale. Mais le critère de l'autorité multilatérale désignée par étape se présente-il comme le meilleur outil pour prévenir les abus et, inversement, pour maximiser la protection et la promotion des droits de l'homme ? Considérant la présence d'intérêts même au sein des coalitions, en l'occurrence le Conseil de sécurité et des organisations comme l'OTAN et l'Union européenne, qui disposeraient pourtant de la légitimité selon la commission de décider du bien-fondé de l'intervention, pourquoi exclure d'entrée de jeu l'intervention dite unilatérale en se fondant sur la présomption qu'un État individuel est toujours animé par le désir de servir ses propres desseins et que cela rend illégitime toute amélioration de la situation qui pourrait en résulter ? Sans doute que les motivations de l'État qui intervient de son propre chef sont à plus fortes proportions composées d'intérêts dits nationaux et égoïstes, sans quoi il est difficile d'imaginer sa prise en charge de tous les coûts, humains et financiers, propres à toute intervention humanitaire. Mais

²⁵³ Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, « Éthique et politique de l'intervention humanitaire armée », *Critique internationale* no. 39 (avril-juin 2008), p. 169.

comme nous l'avons indiqué plus haut, il s'agit de centrer notre raisonnement sur les conséquences de l'intention humanitaire et de les mesurer avec les effets des motivations non humanitaires. Ainsi, dans les deux cas de figure, soit l'intervention multilatérale et unilatérale, le résultat escompté ne devrait-il pas justifier l'acte, pourvu qu'il soit proportionnel ? Évidemment, dans un monde idéal, nous privilégierions l'assignation du rôle d'autorité à un organe impartial et universel représentatif, une sorte de Conseil de sécurité remodelé. En attendant, la structure de l'organe de l'ONU responsable d'endiguer les menaces à la paix et la sécurité internationales semble faire obstacle à la cause humanitaire, notamment en raison du puissant droit de veto brandi arbitrairement par les cinq membres permanents selon leur volonté du moment, ce qui aboutit bien souvent au blocage définitif de requêtes moralement justifiées en termes humanitaires. Le génocide au Rwanda en 1994 symbolise de façon frappante ces failles institutionnelles se traduisant par l'inaction, tandis que la situation problématique pour des centaines de milliers de personnes qui perdure dans la région du Darfour au Soudan ne fait que confirmer l'inefficacité et la lourdeur du processus décisionnel du Conseil de sécurité. Qui plus est, la lenteur de la procédure de prise de décision, et cela vaut aussi pour les organisations régionales, peut parfois s'accompagner d'une détérioration de la situation sur le terrain et, dans le pire des cas, de la progression des pertes en vies humaines. Pour Moellendorf, ce problème des coûts qu'implique la subordination à l'ordre légal international suffit à prioriser la justice sur la légitimité, puisque c'est de cette dichotomie dont il s'agit, partant du postulat que la légitimité en elle-même n'a qu'une valeur instrumentale et non intrinsèque : « *There is no need to ensure justice when by hypothesis the intervention is just. The value of legitimacy, like the value of order, is a function of whether the legitimate policy or arrangement is just* »²⁵⁴. Dissocier la justice de la légitimité, ou transposé à une terminologie plus accessible la moralité de la légalité, nous permet d'accepter l'action unilatérale dans la mesure où l'action collective n'est raisonnablement pas envisageable et que l'évaluation *ex post facto* démontre que les conséquences sont synonymes de bénéfiques sur le plan humain. Le fait d'agir seul est-il en soi une raison valable pour condamner l'auteur d'une intervention qui se solde par une amélioration radicale des conditions de vie sur le territoire où elle s'est déroulée. Pour Walzer, non seulement des exemples du passé, entre autres l'intervention de l'Inde au Bangladesh en 1971, nous montrent qu'il n'est pas utopiste de croire aux effets positifs d'une intervention unilatérale, mais l'action

²⁵⁴ Darrel Moellendorf, *Cosmopolitan Justice* (Boulder: Westview Press, 2002), p. 121.

entreprise par un État individuel finira tôt ou tard par être jugée, positivement ou négativement, par notre moralité commune.²⁵⁵ Ainsi, il n'y a guère de « *moral reason to adopt that posture of passivity that might be called waiting for [...] the universal state, waiting for the messiah* »²⁵⁶. Si les carences institutionnelles du système légal international équivalent parfois à une nuisance à la responsabilité de protéger, à plus forte raison un État faisant preuve d'initiative ne devrait pas être l'objet des reproches de ceux – surtout les juristes – qui n'ont d'estime que pour les lois, aussi obsolètes soient-elles. En cela, l'intervention humanitaire unilatérale peut être moralement souhaitable, à condition qu'elle produise les effets voulus d'un point de vue humanitaire. Après tout, ne s'agit-il pas de l'objectif ultime des théoriciens des droits de l'homme que de promouvoir et protéger les libertés fondamentales universelles ? Puisqu'il est à douter de l'efficacité d'une autorité dite multilatérale, critère recommandé par la CIISE, ne devrait-on pas autoriser un État individuel à déployer une force à l'étranger si, malgré sa motivation personnelle, son intention humanitaire génère plus de bien que de mal en bout de ligne ?

Sans exclure cette alternative contrainte par le critère du bon effet, il nous faut toutefois admettre l'importance de charger une autorité de la fonction de légitimer l'intervention humanitaire, qu'elle soit multilatérale mais surtout unilatérale, car nous appréhendons la dégénérescence sur le plan politique et humain que peuvent représenter des interventions militaires menées par des États se proclamant les détenteurs d'un rôle de justicier moral. Il importe autant que possible de limiter l'entrée en guerre, partant du postulat que la guerre cause sans exception des souffrances à qui la subit. Qui plus est, l'inclusion des violations systématiques des droits de l'homme fondamentaux dans ce que constitue la juste cause exige que nous introduisions des garanties supplémentaires parmi les réducteurs de risque tels que les critères de proportionnalité et de dernier recours. La CIISE fait valoir avec justesse le critère de la bonne intention pour légitimer l'intervention humanitaire, mais il est plus aisé de requérir cette bonne intention en théorie que de s'assurer, surtout avant le déclenchement des hostilités, de sa concrétisation une fois le déploiement des troupes complété. Conséquemment, nous estimons que l'évaluation post-intervention rendrait mieux compte de l'intention réelle de l'État intervenant et pourrait rendre moralement justifiable une guerre opérée au nom d'une juste cause comprise comme la violation systématique des droits de l'homme. La mise sur pied

²⁵⁵ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, p. 107.

²⁵⁶ *Id.*

d'une autorité apte à examiner les conséquences de l'intervention armée, conduite par un État individuel ou par une coalition d'États, s'avère essentiel pour dissuader les intervenants malintentionnés d'œuvrer à la satisfaction de leurs intérêts nationaux, mais également pour persuader les États détenant les ressources de remplir leur devoir de protéger.

À cet effet, le système institutionnel cosmopolitique pour la responsabilité tel qu'élaboré par Buchanan et Keohane²⁵⁷ nous offre un embryon fort prometteur de ce à quoi pourrait ressembler un mécanisme institutionnel d'évaluation de l'intervention militaire, mécanisme exerçant un effet de dissuasion et forçant à agir en des situations qui l'exigent. Nul besoin ici de s'étendre trop amplement sur le design institutionnel idéal pour juger de l'intervention humanitaire et à toutes fins utiles pour décréter des sanctions aux États trouvés coupables d'avoir agi exclusivement selon des motivations personnelles. Par contre, il convient de mettre de l'avant la pertinence d'instituer un mécanisme *ex post* d'évaluation des conséquences de l'usage de la force pour cause humanitaire, lequel mécanisme rendrait mieux compte de la proportionnalité entre les effets positifs de l'intention humanitaire (plus grande protection des droits de l'homme) et les effets négatifs de la guerre (pertes en vies humaines). Pour sa part, la CIISE choisit de défendre le système institutionnel en vigueur pour prévenir les effets de la mauvaise intention des États intervenants, plutôt que de proposer un idéal institutionnel qui permettrait davantage de mettre à profit les ressources des États bien nantis au nom de la juste cause. Son conservatisme à ce chapitre révèle tout le paradoxe de sa position : d'une part elle exhorte la communauté internationale à prendre sa responsabilité de protéger les individus victimes d'atrocités (une vision humaniste) et, d'autre part, elle craint les répercussions sur le système institutionnel actuel s'il advenait une intervention non autorisée mais moralement justifiée selon son propre critère de la juste cause (une vision positiviste légale). Or, nous pensons que la création d'un organe d'évaluation axée sur le résultat servirait mieux la cause humanitaire (la vision humaniste de la CIISE), c'est-à-dire la protection des droits individuels civils, politiques et économiques, car ce type d'autorité n'exclurait pas d'emblée les initiatives unilatérales potentiellement bénéfiques ainsi que les interventions des coalitions décidées sans même attendre, parfois en vain, le verdict de l'ONU. Il s'agit ici de se détacher du système international tel qu'on le connaît pour le remodeler en fonction

²⁵⁷ Allen Buchanan et Robert O. Keohane, « Governing the Preventive Use of Force », *Ethics & International Affairs* 18, no.1 (2004), pp. 1-22.

de nos préoccupations pour les individus. L'argument sans doute le plus convaincant pour l'établissement de règles post-conflit provient de l'effet bidimensionnel de dissuasion que celles-ci créeraient : conscients que leurs faits et gestes seront au terme du conflit soumis à un examen approfondi, les dirigeants des États d'une part hésiteraient avant de s'engager dans une guerre dont les chances de réussite sont incertaines et, d'autre part, éviteraient de recourir à des moyens disproportionnés durant la conduite des hostilités. Sans contredit, cela permettrait, de l'avis de Buchanan et Keohane qui appliquent leur système à l'usage préventif de la force, d'amoinrir les risques de dérapages et les abus, car « *If states know ex ante that these rules are in place, incentives for opportunistic interventions aimed at domination rather than protection of human rights will be diminished* »²⁵⁸. À l'inverse, la mise sur pied d'un organe impartial à la suite d'un conflit armé s'avérerait utile afin d'imputer une part de responsabilité aux États dotés des ressources mais qui ont préféré s'opposer à l'intervention au préalable alors que la situation exigeait leur participation et que, analyse faite *ex post*, les informations obtenues confirment l'impertinence et/ou l'inexactitude des arguments sous-tendant leur rhétorique neutraliste.²⁵⁹ Ces États seraient alors sanctionnés à titre de « *free-riders* » puisqu'ils auraient laissé les autres États intervenants assumer tous les risques liés à l'intervention. Un tel mécanisme d'évaluation offrirait ainsi l'avantage de tenir responsable non seulement les intervenants employant une force excessive pour servir leurs fins personnelles, mais également les États qui ont choisi de ne pas remplir leur devoir humanitaire : « *the contract is double-sided and does not discriminate against potential interveners* »²⁶⁰. À condition qu'il y ait cette possibilité d'imposer des sanctions lourdes à qui s'en tient délibérément à l'hypocrisie et à la perfidie, les incitatifs à l'abstention mais aussi à l'action seraient tels qu'ils donneraient l'assurance que tous s'acquittent de leur devoir dans des situations qui le requièrent. En l'absence de telles sanctions associées à l'action abusive et à l'inaction injustifiée, il est à douter de l'efficacité du mécanisme d'évaluation *ex post*. Pour cette raison, l'institutionnalisation d'un tel organe doit prévoir la mise en place d'un système de sanctions suffisamment imposantes, notamment l'obligation de compenser les souffrances causées et de fournir un soutien financier servant à la reconstruction des infrastructures.²⁶¹ Buchanan et

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁶⁰ *Id.*

²⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

Keohane admettent cependant que le défi est immense en ce qui a trait à la collecte des informations indispensables à tout jugement éclairé au sujet de la véracité des déclarations *ex ante* des États en faveur et en défaveur de l'intervention militaire, et également à propos de la situation réelle qui prévaut dans le pays ciblé. Peut-être vaudrait-il la peine d'instaurer un organe chargé de fournir ces renseignements, un peu sous la forme du Secrétariat à l'information et à l'analyse stratégique tel que recommandé par le Groupe d'étude sur les opérations de paix de l'ONU dans le rapport Brahimi.²⁶² Quoi qu'il en soit, l'examen *ex post* axé sur les conséquences relativement à la protection des droits humains fondamentaux mérite une attention particulière, parce qu'il favorise les initiatives d'États individuels ou unis au sein d'une coalition et permet de se soustraire à l'exigence du multilatéralisme onusien en tant qu'autorité appropriée. Bref, la proposition de Buchanan et Keohane permet d'une certaine manière d'accroître l'efficacité des efforts relativement à la protection des droits de l'homme fondamentaux tout en minimisant les comportements indésirables. Le résultat, pensons-nous, importe davantage que la procédure visant à l'atteindre.

En somme, la légitimité de l'intervention circonscrite au cautionnement d'une autorité multilatérale (le critère de la CIISE) importe peut-être moins que la justification morale de l'action (la protection des droits de l'homme). De ce point de vue, indépendamment de l'initiateur de l'intervention – le Conseil de sécurité de l'ONU, une coalition d'États ou même un État individuel – l'effet souhaité en termes humanitaires peut tout à fait rendre moralement acceptable l'usage de la force, du moins en est-il ainsi si l'on se préoccupe davantage du respect des droits individuels que de l'ordre institutionnel international. Ainsi, une intervention humanitaire lancée unilatéralement par un État dont l'intention est de faire cesser les violations systématiques des droits de l'homme, et ce malgré la présence d'une motivation autre, peut très bien être proportionnelle et se traduire par des conséquences bénéfiques pour la population du pays ciblé. Il s'agit d'évaluer après coup si cette intention a bel et bien produit les effets désirés qui surpassent les effets indésirables propres à toute guerre et aussi les effets anticipés de l'inaction. L'action doit obligatoirement engendrer de bonnes conséquences sur le plan humanitaire mais aussi, afin de prévenir la prolifération des interventions à des fins de domination impériale, être soumise à une analyse complète effectuée par un organe d'évaluation

²⁶² Nations Unies, Groupe d'étude sur les opérations de paix de l'ONU, *Rapport du Groupe d'étude sur les opérations de paix de l'Organisation des Nations Unies*, A/55/305, S/2000/809 (2000), p. 14.

ex post dont la permanence, l'indépendance et la disposition à imposer des sanctions lourdes auront tôt fait de dissuader toute tentative d'ingérence malintentionnée et de persuader les États de s'acquitter de leur responsabilité de protéger.

CONCLUSION

En examinant de près les recommandations du rapport de la CIISE, intitulé *La responsabilité de protéger*, nous avons été en mesure de déceler une position mitoyenne entre l'individualisme normatif et le discours légal traditionaliste réfractaire à l'altération du système interétatique. En avalisant l'intervention humanitaire pour stopper les souffrances humaines et en restreignant à foison les conditions de l'usage de la force (*jus ad bellum*) à l'aide de critères tels que la juste cause et l'autorité appropriée, la commission s'inscrit à notre sens dans la doctrine de la guerre juste. Nous avons vu, notamment par le biais d'une brève rétrospective historique de ce mode de pensée, que son acceptation du raisonnement éthique voulant que la guerre puisse être un mal nécessaire ainsi que son encadrement de l'intervention par les critères susmentionnés proviennent essentiellement de cette théorie morale de la guerre.

Par la suite, l'objectif consistait à identifier les raisons pour lesquelles la CIISE a choisi de fixer un seuil de la juste cause relativement haut, c'est-à-dire qui exclut les violations systématiques des droits humains. L'interprétation que nous nous sommes fait du rapport a révélé que la volonté de la CIISE de préserver une norme de non-intervention ferme et sa réticence à adhérer à un mode de raisonnement cosmopolitique découlent de plusieurs arguments philosophiques implicites dans les propos de la commission. D'abord, il semble que la CIISE craigne l'imposition de normes et valeurs occidentales, précisément la conception contingente et particulière des droits de l'homme, aux sociétés et cultures ayant des croyances et mœurs divergents. En cela, nous dénotons quelques préceptes émanant du relativisme moral et culturel dans *La responsabilité de protéger*. Ensuite, nous avons pu déceler l'importance considérable qu'attribue la CIISE au respect de l'autonomie et de l'indépendance des communautés politiques, et ce en raison : a) du statut moral et légal *de facto* de l'État dont les droits souverains sont acquis sauf en cas d'urgence suprême, une idée bien incarnée dans la théorie communautarienne de Michael Walzer pour qui l'illégitimité d'une communauté politique ne saurait être proclamée par des étrangers; b) de la tolérance des sociétés décentes, *i.e.* raisonnables, que requiert la coopération dans un monde caractérisé par un pluralisme des croyances et conceptions de la justice, un mode de pensée élaboré par John Rawls; c) et des avantages que procure un modèle de responsabilité assignée, lequel favorise un

partage efficace des responsabilités. En dernier lieu, il a été question de cerner les raisons politiques qui sous-tendent l'ordonnance de la CIISE de limiter autant que possible les interventions militaires, soit à des circonstances exceptionnelles et aux initiatives multilatérales onusiennes ou d'organisations régionales. Nous avons convenu que certains postulats issus du réalisme politique, parmi lesquels la nature égoïste du comportement de l'État qui ne cherche qu'à satisfaire son intérêt national, expliquaient l'appréhension de la commission relativement à la prolifération d'interventions motivées pour les mauvaises raisons et leur impact potentiellement préjudiciable pour l'ordre institutionnel international.

Bien que nous reconnaissions la valeur accordée à ces considérations éthiques et politiques dans l'ébauche d'une théorie de l'intervention humanitaire, il nous a paru à-propos de remettre en question, dans la mesure du possible, ces thèses de façon à faire valoir un point de vue s'alignant sur une approche cosmopolitique, laquelle place les droits individuels universels au sommet des préoccupations. Ce faisant, nous avons entrepris de nuancer le relativisme moral et culturel pour proposer un cadre conceptuel dont l'universalisme des droits nécessaires à la vie minimalement décente sert de fondement philosophique. Il est ressorti de cette réflexion l'ébauche d'une juste cause incluant la privation endémique et délibérée de la part d'un gouvernement des libertés fondamentales et de la sécurité économique minimale pour une grande partie de la population ou d'importants groupes minoritaires. De ce fait, notre position se veut davantage progressiste que celle de la CIISE, en ce qu'elle prescrit une protection accrue des droits individuels universels via l'intervention armée.

Dans un second temps, nous avons porté un regard critique sur les théories communautarienne walzérienne et constructiviste rawlsienne, théories influentes dans la prédilection de la CIISE pour l'autodétermination des États et pour le respect et la tolérance des particularismes. À notre sens, la valeur morale intrinsèque conférée à l'État, la présomption d'un consentement tacite des citoyens envers leurs dirigeants et la doctrine du « *self-help* » – autant d'éléments qui participent à la formulation de la légitimité de l'État pour Walzer – paraissent insuffisants pour allouer à l'État sa protection souveraine. Trop d'abus sur le plan humain peuvent résulter de cette préséance morale des droits de l'État sur les droits des individus. Le même reproche pourrait être adressé à Rawls, pour qui les conditions de la décence et la quête d'une égalité souveraine nous semblent quelque peu nuisibles aux

aspirations de base des individus. Précisément, en circonscrivant sa liste des droits de l'homme à une liste très restreinte de droits minimaux, en élaborant une hiérarchie consultative décente non inclusive et en soulignant l'importance d'une conception commune de la justice selon son critère du raisonnable, l'auteur du *Droit des peuples* favorise malgré lui le traitement inégalitaire réservé aux individus et renonce à honorer la raison de ces derniers au niveau global. Selon un point de vue cosmopolitique, la légitimité de l'État devrait directement dépendre de la justice domestique entendue comme le respect des droits de l'homme fondamentaux civils, politiques et économiques, du moins si la fin convoitée se résume en termes de bien-être des êtres humains plutôt qu'en termes de stabilité et de paix entre les États.

Enfin, nous nous sommes penchés sur les craintes apparentes chez la CIISE concernant la déstabilisation de l'ordre institutionnel international que seraient susceptibles d'engendrer des interventions motivées par des raisons autres qu'humanitaires. Sans avoir démenti formellement que le comportement d'un État puisse être de nature égoïste, nous avons relativisé quelques prétentions réalistes et soumis l'hypothèse, en nous basant sur la littérature à cet effet, que la possibilité d'une action morale ne doit pas être exclue d'entrée de jeu lorsque nous procédons à l'analyse des relations internationales. En admettant toutefois la présence de motivations mixtes dans toute intervention humanitaire, nous avons émis l'idée qu'un modèle éthique conséquentialiste axé sur les bénéfices encourus en matière de droits humains permettait de désamorcer un tant soit peu l'appréhension de la CIISE à l'effet que la poursuite de l'intérêt national risque de saper la stabilité et le système institutionnel international, surtout lorsqu'il s'agit d'une action unilatérale. Il nous a fallu au préalable vérifier ce qu'impliquait un tel mode de raisonnement appliqué à l'intervention humanitaire, pour ensuite avancer que si les conséquences positives sur le plan des droits de l'homme surpassent les répercussions négatives de l'action et les effets projetés de l'inaction et s'il y a la possibilité de mesurer l'intention de l'État intervenant par un mécanisme solide et indépendant d'évaluation *ex post facto*, l'intervention (multilatérale ou unilatérale) aurait intérêt à être vue comme moralement justifiée.

Le résultat bénéfique pour les êtres humains et leurs droits fondamentaux, croyons-nous, importe plus que la stabilité internationale ainsi que l'intégrité de la procédure de la prise de décision qui prévaut dans le système onusien. Si l'on souhaite être conséquent avec les dispositions prévues dans le régime international

des droits de l'homme, nos efforts doivent converger vers l'édification d'une norme interventionniste qui soit effective, efficace et qui astreigne les États à s'acquitter de leur responsabilité de protéger et promouvoir les droits de l'homme fondamentaux.

BIBLIOGRAPHIE

- Amnesty International. 2004. *La faim tue les droits : les droits humains et la crise alimentaire dans la République populaire démocratique de Corée*. Doc. ASA 24/003/2004 (janvier).
- Arbour, J.-Maurice et Geneviève Parent. 2006. *Droit international public*. Québec : Éditions Yvon Blais.
- Bagnoli, Carla. 2006. « Humanitarian Intervention as a Perfect Duty: A Kantian Argument », dans Terry Nardin et Melissa S. Williams, dir., *NOMOS XLVII: Humanitarian Intervention*. New-York: New-York University Press, 117-140.
- Beitz, Charles R. 1979. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Beitz, Charles R. 1979. « Bounded Morality: Justice and the State in World Politics », *International Organization* 33, no. 3 (été): 405-424.
- Beitz, Charles R. 2000. « Rawls's Law of Peoples », *Ethics* 110 (juillet): 669-696.
- Beitz, Charles R. 2001. « Human rights as a Common Concern », *American Political Science Review* 95 (juin): 269-282.
- Bellamy, Alex J. 2006. *Just Wars: From Cicero to Iraq*. Cambridge: Polity Press.
- Bernard, Antoine. 1994. « Des droits indivisibles », *Courrier de l'UNESCO XLVII* (mars) :15-17.
- Brunnée, Jutta et Stephen J. Toope. 2004. « Slouching Towards New 'Just' Wars: International Law and the Use of Force After September 11th », *Netherlands International Law Review* 51: 363-392.
- Buchanan, Allen. 1999. « The Internal Legitimacy of Humanitarian Intervention », *The Journal of Political Philosophy* 7 (no.1): 71-87.
- Buchanan, Allen. 2000. « Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World », *Ethics* 110 (juillet): 697-721.
- Buchanan, Allen. 2003. *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Buchanan, Allen et Robert O. Keohane. 2004. « Governing the Preventive Use of Force », *Ethics & International Affairs* 18 (no.1): 1-22.
- Bull, Hedley. 1977. *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. New York: Columbia University Press.
- Caney, Simon. 2005. *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- Clausewitz, Carl von. 1999 [1832] *De la guerre*. Trad. par Laurent Murawiec. Paris : Librairie académique Perrin.
- Clinton, Hillary. 2009. « Remarks With Northern Ireland First Minister Peter Robinson and Deputy First Minister Martin McGuinness », Allocution prononcée le 17 mars 2009 à Washington D.C. En ligne. États-Unis. U.S. Department of State. 2009 Secretary Clinton's Remarks. <http://www.state.gov/secretary/rm/2009a/03/120483.htm>. (Page consultée le 22 mars 2009).
- Cohen, Marshall. 1984. « Moral Skepticism and International Relations », *Philosophy & Public Affairs* 13 (automne): 299-346.
- Commission internationale de l'intervention et de la souveraineté des États. 2001. *La responsabilité de protéger*. Ottawa : Centre de recherches pour le développement international.
- Convention sur les droits et devoirs des États*. 1933. Adoptée lors de la septième Conférence internationale des États américains à Montevideo.
- Cottingham, John. 1986. « Partiality, Favouritism and Morality », *The Philosophical Quarterly* 36 (no.144): 357-373.
- Cuba. 1976. *Constitution de la République de Cuba*. Adoptée le 24 février.
- d'Aquin, Thomas. 1959. Dans A. P. D'entrèves, dir., *Aquinas: Selected Political Writings*. Oxford: Basil Blackwell.
- de Mori, Barbara. 2000. « What moral theory for human rights? Naturalization vs. Denaturalization », *Etica & Politica*, Vol. II (no. 1). En ligne. http://www2.units.it/~etica/2000_1/. (page consultée le 4 mars 2009).
- Donnelly, Jack. 2003. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca et Londres: Cornell University Press.
- Doppelt, Gerald. 1978. « Walzer's Theory of Morality in International Relations », *Philosophy & Public Affairs* 8 (automne): 3-26.
- Doyle, Michael. 1983. « Kant, Liberal Legacies and Foreign Policy » (Parties I et II), *Philosophy & Public Affairs* 12 (été et automne): 205-235 et 323-353.
- Dworkin, Ronald. 1977. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
- Elbe, Joachim von. 1939. « The Evolution of the Concept of the Just War in International Law », *The American Journal of International Law* 33 (octobre): 665-688.
- Fixdal, Mona et Dan Smith. 1998. « Humanitarian Intervention and Just War », *Mershon International Studies Review* 42 (novembre): 283-312.

- Freeman, Michael. 1994. « The Philosophical Foundation of Human Rights », *Human Rights Quarterly* 16 (août): 491-514.
- Gewirth, Alan. 1982. *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goodin, Robert E. 1988. « What Is So Special about Our Fellow Countrymen? », *Ethics* 98 (juillet): 663-686.
- Grotius, Hugo. 1992 [1625]. *The Law of War and Peace*, dans Evan Luard, dir., *Basic Texts in International Relations: The Evolution of Ideas about International Society*. Londres: Macmillan.
- Heinze, Eric A. 2005. « Commonsense Morality and the Consequentialist Ethics of Humanitarian Intervention », *Journal of Military Ethics* 4 (no.2): 168-182.
- Himmelfarb, Gertrude. 2002. « The Illusions of Cosmopolitanism », dans Martha C. Nussbaum et Joshua Cohen, dir., *For Love of Country*. Boston: Beacon Press, 72-77.
- Hobbes, Thomas. 1996 [1651]. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Human Rights Watch. 2005. *Human Rights Watch World Report 2005 – Cuba*. En ligne. UNHCR. Refworld.
http://www.unhcr.org/refworld/category_COI_HRW_CUB_421da31016_0.html
(page consultée le 1 juin 2009).
- Hurka, Thomas. 1997. « The Justification of National Partiality », dans Robert McKim et Jeff McMahan, dir., *The Morality of Nationalism*. New-York et Oxford: Oxford University Press, 139-157.
- Janžekovič, John. 2006. *The Use of Force in Humanitarian Intervention: Morality and Practicalities*. Aldershot: Ashgate.
- Johnston, David. 1986. *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- Jones, Charles. 1999. *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Emmanuel. 1989 [1785]. *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Trad. par Lewis W. Beck. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Kant, Emmanuel. 1991 [1795]. *Projet de paix perpétuelle*. Trad. par J.-J. Barrère et C. Roche. Paris : Éditions Nathan.
- Keohane, Robert O. et Joseph S. Nye. 1977. *Power and Interdependence : World Politics in Transitions*. Boston: Little, Brown.
- Longwell, Horace Craig. 1928. « The Significance of Scholasticism », *The Philosophical Review* XXXVII (no.3): 210-225.

- Luban, David. 1980. « Just War and Human Rights », *Philosophy & Public Affairs* 9 (no. 2):161-181.
- MacIntyre, Alasdair. 1997. « Le patriotisme est-il une vertu? », dans André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois, dir., *Libéraux et communautariens*. Trad. par D. Verpoorten. Paris : PUF, 287-310.
- MacIntyre, Alasdair. 1997. *Après la vertu : étude de théorie morale*. Trad. par Laurent Bury. Paris : Presses universitaires de France.
- McConnell, Michael W. 2002. « Don't Neglect the Little Platoons », dans Martha C. Nussbaum et Joshua Cohen, dir., *For Love of Country*. Boston: Beacon Press, 78-84.
- McMahan, Jeff. 1997. « The Limits of National Partiality », dans Robert McKim et Jeff McMahan, dir., *The Morality of Nationalism*. New-York et Oxford: Oxford University Press, 107-138.
- Mill, John Stuart. 1984 [1859]. « A Few Words on Non-Intervention », dans John M. Robson, dir., *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXI – Essays on Equality, Law, and Education*. Toronto: University of Toronto Press, Londres: Routledge and Kegan Paul, pp. 109-125.
- Miller, David. 1988. « The Ethical Significance of Nationality », *Ethics* 98 (juillet): 647-662.
- Miller, David. 2004. « National Responsibility and International Justice », dans Deen K. Chatterjee, dir., *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*. Cambridge: Cambridge University Press, 123-143.
- Miller, Richard B. 2000. « Humanitarian Intervention, Altruism, and the Limits of Casuistry », *Journal of Religious Ethics* 28 (no.1): 3-35.
- Moellendorf, Darrel. 2002. *Cosmopolitan Justice*. Boulder: Westview Press.
- Morgenthau, Hans. 1986 [1948]. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf.
- Nardin, Terry et Jerome Slater. 1986. « Nonintervention and Human Rights », *The Journal of Politics* 48 (no.1): 86-96.
- Nations Unies. 1945. *Charte de l'Organisation des Nations Unies*.
- Nations Unies. Assemblée générale. 1948. *Déclaration universelle des droits de l'homme*. Résolution 217 A (III), Document A/810.
- Nations Unies. Assemblée générale. 1993. *Déclaration et programme d'action de Vienne*. Document A/CONF.157/23. Adopté lors de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme à Vienne.

- Nations Unies. Comité des droits économiques, sociaux et culturels. 1999. *Le droit à une nourriture suffisante (art. 11)*. Doc. E/C.12/1999/5. Observation générale No. 12. Adoptée lors de la vingtième session.
- Nations Unies. Groupe d'étude sur les opérations de paix de l'ONU. 2000. *Rapport du Groupe d'étude sur les opérations de paix de l'Organisation des Nations Unies*, Document A/55/305 et S/2000/809.
- Nations Unies. Groupe de personnalités de haut niveau sur les menaces, les défis et le changement. 2004. *Un monde plus sûr : notre affaire à tous*. Document A/59/565, Rapport présenté à l'Assemblée générale des Nations unies, 59^e session.
- Nations Unies. Assemblée générale. *Document final du Sommet mondial de 2005*. Document A/60/L.1. Adopté lors de la soixantième session de l'Assemblée générale. Septembre 2005.
- Nickel, James W. 2007. *Making Sense of Human Rights*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing.
- Nussbaum, Arthur. 1943-1944. « Just War – A Legal Concept? ». *Michigan Law Review* 42: 453-479.
- Nussbaum, Martha C. 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2002. « Women and the Law of Peoples », *Politics, Philosophy & Economics* 1 (octobre): 283-306.
- Nussbaum, Martha C. 2005. « Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice », dans Gillian Brock et Harry Brighouse, dir., *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 196-218.
- Orend, Brian. 2002. *Human Rights: Concept and Context*. Peterborough: Broadview Press.
- Orend, Brian. 2006. *The Morality of War*. Peterborough: Broadview Press.
- Pettit, Philip. 1993. *Consequentialism (International Research Library of Philosophy Vol. 6)*. Aldershot. Dartmouth Publishing Group.
- Pettit, Philip. 1996. « Conséquentialisme », dans Monique Canto-Sperber, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris : PUF.
- Pogge, Thomas. 1992. « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics* 103 (octobre): 48-75.

- Protocole additionnel aux Conventions de Genève du 12 août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés internationaux* (Protocole I). 1977. Adopté par la Conférence Diplomatique sur la réaffirmation et le développement du droit international humanitaire applicable dans les conflits armés.
- Rawls, John. 2006. « Le droit des peuples », dans *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*. Trad. par Bertrand Guillaume. Montréal : Boréal.
- Sanford, John M. et Andrew Scobell. 2007. *North Korea's Military Threat: Pyongyang's Conventional Forces, Weapons of Mass Destruction, and Ballistic Missiles*. Carlisle: Strategic Studies Institute.
- Scheffler, Samuel. 1997. « Relationships and Responsibilities », *Philosophy and Public Affairs* 26, (no. 3): 189-209.
- Searle, John R. 1993. « Rationalité et réalisme : qu'est-ce qui est en jeu? », dans *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* (automne) : 55-83, en ligne, http://peccatte.karefil.com/searlerr.html#* (page consultée le 26 février 2009).
- Sen, Amartya. 1981. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. New York: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. 2004. « Elements of a Theory of Human Rights », *Philosophy & Public Affairs* 32 (no. 4): 315-356.
- Sherman, Gordon E. 1918. « Jus Gentium and International Law », *The American Journal of International Law* 12 (janvier): 56-63.
- Shue, Henry. 1980. *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press.
- Singer, Peter. 1972. « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy & Public Affairs* 1 (printemps): 229-243.
- Singer, Peter. 2004. *One World: the Ethics of Globalization*. New Haven et Londres: Yale University Press.
- Singer, Peter. 2004. « Outsiders: our obligations to those beyond our borders », dans Deen K. Chatterjee, dir., *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*. Cambridge: Cambridge University Press, 11-32.
- Tan, Kok-Chor. 2006. « The Problem of Decent Peoples », dans Rex Martin et David A. Reidy, dir., *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing, 76-94.
- Tesón, Fernando R. 1995. « The Rawlsian Theory of International Law », *Ethics & International Affairs* 9:79-99.

- Tesón, Fernando R. 2005. *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*. Ardsley: Transnational Publishers.
- Truyol Y Serra, Antonio. 1987. *La conception de la paix chez Vitoria*, dans Paul Foriers et Antonio Truyol Y Serra. *Vitoria et Grotius*. Paris: Vrin-Reprise.
- Vilmer, Jean-Baptiste Jeangène. 2008. « Éthique et politique de l'intervention humanitaire armée », *Critique internationale* (no. 39, avril-juin) : 161-182.
- Waltz, Kenneth. 1981. « The Spread of Nuclear Weapons: More May Better », *Adelphi Papers* (no. 171). Londres: International Institute for Strategic Studies.
- Walzer, Michael. 1977. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.
- Walzer, Michael. 1999. *Guerres justes et injustes : Argumentation morale avec exemples historiques*. Trad. par Simone Chambon et Anne Wicke. Paris : Éditions Belin.
- Walzer, Michael. 1980. « The Moral Standing of States: A Response to Four Critics », *Philosophy & Public Affairs* 9 (no.3): 209-229.
- Walzer, Michael. 1994. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Wasserstrom, Richard. 1978. « Review of *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* », *Harvard Law Review* 92 (décembre): 536-544.
- Ziegler, Jean. 2005. *L'empire de la honte*. Paris : Éditions Fayard.

