

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Quels principes de justice pour la sphère internationale ? Une critique de Rawls

Par : Alexandre Gagnon-Brown
Code permanent : GAGA19128001

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences



Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie, option philosophie au collégial

Décembre, 2008

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Quels principes de justice pour la sphère internationale ? Une critique de Rawls

présenté par :

Alexandre Gagnon-Brown

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

[information retirée / information withdrawn]

.....
président-rapporteur

[information retirée / information withdrawn]

.....
directeur de recherche

[information retirée / information withdrawn]

.....
membre du jury

Résumé

Je veux démontrer que John Rawls a tort de croire qu'il devrait être appliqué, au niveau international, des principes de justice moins exigeants que ceux qu'il propose pour le niveau domestique. Suivant la position des libéraux cosmopolitiques, je tenterai de prouver que la sphère internationale doit comporter des principes de justice semblables aux principes de différence et d'égalité de liberté, à savoir un principe de redistribution globale des richesses et un principe de protection étendue des droits de l'homme. Contrairement aux libéraux cosmopolitiques cependant, je ne rejeterai pas le présupposé moral rawlsien selon lequel les peuples (et non les personnes) constituent l'unité ultime de valeur morale au niveau international. En procédant ainsi, je pense affaiblir considérablement la position de Rawls et de ses défenseurs en matière de justice internationale, car peu importe les agents à qui on accorde la priorité morale — les personnes ou les peuples — ce sont des principes de justice forts qui doivent être défendus et priorités.

Mots clés

John Rawls, justice internationale, libéralisme, peuples, redistribution globale, droits humains, système d'interdépendance globale, tolérance.

Abstract

I want to show that John Rawls is wrong in believing that it should be apply, at the international level, principles of justice less demanding than the ones he proposes for the domestic level. Following the position of the cosmopolitan liberals, I will try to demonstrate that the international sphere should incorporate principles of justice comparable to the difference principle and the equal liberties principle, that is a global wealth redistribution principle and an enlarged human rights protection principle. Contrary to the cosmopolitan liberals however, I will not reject Rawls's claim that the peoples (and not the persons) are the ultimate unite of moral concern at the international level. In proceeding this way, I think I seriously weaken Rawls's stand on international justice since whatever the moral agents we privilege — either the persons or the peoples — it is strong principles of justice we must defend and prioritize.

Key words

John Rawls, international justice, liberalism, peoples, global redistribution, human rights, system of global interdependence, tolerance.

Table des matières

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 : Rawls et la justice distributive.....	8
Section I : La justice distributive au niveau domestique.....	8
Section II : La justice distributive au niveau international.....	15
Section III : Critique de Rawls en matière de justice distributive au niveau international.....	22
Section IV : Remarques complémentaires.....	36
CHAPITRE 2 : Rawls et les droits humains.....	42
Section I : Quel principe de protection des droits humains pour la sphère internationale ?.....	42
Section II : Le choix des peuples libéraux démocratiques examiné.....	47
Section III : Le principe de protection étendue des droits humains, une portée universelle ?.....	53
CONCLUSION.....	62
BIBLIOGRAPHIE.....	66

Sigles

ALENA : Accord de libre-échange nord-américain

ANASE : Association des nations de l'Asie du Sud-Est

DdP : Le droit des peuples

FMI : Fond monétaire international

GATT : General Agreement on Tariffs and Trade

OCDE : Organisation de coopération et de développement économiques

OIT : Organisation internationale du travail

OMC : Organisation mondiale du commerce

ONU : Organisation des nations unies

PNUD : Programme des Nations unies pour le développement

TJ : Théorie de la justice

UE : Union européenne

À mes parents — Anne-Marie et Éric — et mes beaux-parents — Diane et Pierre — pour leur soutien dévoué. Merci.

Introduction

Théorie de la justice (*TJ* à l'avenir) est sans doute l'une des œuvres de philosophie politique les plus importantes du XXe siècle. Dans ce livre rédigé en 1971, John Rawls s'est donné pour tâche d'établir les principes de justice qui devraient régir l'organisation sociale et politique d'une société fermée. À partir d'une réactualisation des théories libérales du contrat social, Rawls en est venu à la conclusion qu'une société véritablement juste devrait garantir l'application des principes de justice suivants :

- 1) (*Principe d'égalité de liberté*) : toute personne a un droit égal à l'ensemble le plus étendu de libertés fondamentales égales qui soit compatible avec un ensemble semblable de libertés pour tous.
- 2) Les éventuelles inégalités sociales et économiques doivent satisfaire deux conditions :
 - a) (*Principe de différence*) : elles doivent être au plus grand bénéfice des membres les moins avantagés de la société.
 - b) (*Principe d'égalité équitable des chances*) : elles doivent être attachées à des fonctions et positions auxquelles tous ont le même accès, à talents donnés¹.

Malgré le caractère volumineux du livre — l'édition originale anglaise de *TJ* fait près de 600 pages —, Rawls est resté relativement muet quant à l'application de sa théorie au contexte international. En fait, il n'a consacré qu'une section (la section 58) à ce sujet et son propos s'est limité à des considérations concernant la guerre juste et l'objection de conscience. Ce silence, couplé à la réception très favorable de l'œuvre, a encouragé certains penseurs à imaginer les conséquences qui résulteraient d'une transposition de son cadre théorique au niveau global. Pour

¹ Pour cette formulation spécifique des principes de justice rawlsien, voir : ARNSPERGER C. et VAN PARIJS P., *Éthique économique et sociale*, coll. Repères, Éditions La Découverte, Paris, 2003, p.58.

des libéraux cosmopolitiques comme Charles Beitz², Thomas Pogge³, Brian Barry⁴ et Kok-Chor Tan⁵, la transposition de la théorie rawlsienne de la justice au contexte global donnerait lieu à l'affirmation de principes semblables à ceux que l'on retrouve au niveau domestique. À l'image du principe de différence, nous aurions un *principe de redistribution globale des richesses* et à l'image du principe d'égalité de liberté, nous aurions un *principe de protection étendue des droits de l'homme*.

Étonnamment, Rawls n'endossera pas les conclusions des libéraux cosmopolitiques. En 1999, il publiera *Le droit des peuples (DdP à l'avenir)* afin d'exposer ce qui est à ses yeux la meilleure façon de penser le problème de la justice internationale à partir de sa théorie conçue pour un régime intérieur. Selon son analyse, on ne devrait pas appliquer à la sphère internationale des principes de justice aussi forts et exigeants que ceux conçus pour la sphère domestique. En matière de justice distributive, il serait plus raisonnable d'envisager un *principe de devoir d'aide* envers les sociétés entravées par des conditions défavorables. Contrairement au principe de différence, le principe de devoir d'aide ne vise pas à optimiser le sort des plus démunis. Son but est simplement d'amener les sociétés entravées à être des membres en règle et à participer pleinement à la Société des Peuples bien ordonnés. En matière de liberté et de droits fondamentaux, Rawls suggère que nous appliquions un *principe de protection minimal des droits de l'homme*⁶. À l'instar du principe d'égalité de liberté, ce principe accorde à chaque être humain un

² BEITZ C., *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, New Jersey, 1999, troisième partie.

³ POGGE T. W., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1989, troisième partie, chap. 5 et 6.

⁴ BARRY B., *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley, 1989.

⁵ TAN K.-C., *Justice Without Borders : Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

⁶ Pour être exact, Rawls parle strictement d'un « principe de protection des droits humains ». Voir, notamment, RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.52. L'expression « principe de protection minimale » est avancée par des auteurs qui ont commenté ou critiqué Rawls. Voir, notamment, MACLEOD A. M., « Rawls's

droit à la vie, aux libertés de base, à la propriété personnelle et à l'égalité formelle⁷. Il se distingue toutefois du principe d'égalité de liberté dans la mesure où il ne garantit pas la liberté égale de conscience, l'égalité individuelle devant la loi, l'égalité individuelle de dissension et l'égalité individuelle de participation politique (comme le droit de vote par exemple)⁸.

Le but de ce travail est le suivant. Je voudrais déterminer si Rawls est justifié de penser qu'il ne peut y avoir, à l'échelle internationale, des principes de justice aussi ambitieux que ceux qu'on retrouve à l'échelle domestique. Ma position consistera à démontrer qu'il a tort. Suivant la position des libéraux cosmopolitiques, je suis d'avis qu'il devrait être appliqué, au niveau international, un principe de redistribution globale des richesses et un principe de protection étendue des droits de l'homme. Ce qui confèrera à mon projet son originalité et sa pertinence, c'est le fait que ma défense des principes de justice internationale tout juste cités s'éloignera de la stratégie argumentative généralement adoptée par les penseurs libéraux cosmopolitiques, du moins en ce qui concerne un de ses aspects fondamentaux.

Pour les libéraux cosmopolitiques, la justice internationale doit être pensée, comme c'est le cas pour la justice au niveau domestique, à partir des *personnes*⁹. En un mot, qu'il s'agisse de la sphère domestique ou de la sphère internationale, les personnes doivent toujours être conçues comme *l'unité ultime de valeur morale*. Or, considérer la personne comme l'unité ultime de valeur morale appelle et justifie certains principes de justice particuliers, à savoir les principes de

Narrow Doctrine of Human Rights », dans *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia ?*, dirigé par MARTIN R. et REIDY D. A., Blackwell Publishing, Oxford, 2006, p.81. Comme nous le verrons, l'expression se justifie lorsqu'on mesure, en substance, ce qu'inclut le principe de protection des droits humains défendu par Rawls.

⁷ Idem, p.83.

⁸ TAN K.-C., « The Problem of Decent Peoples », dans *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia ?*, dirigé par MARTIN R. et REIDY D. A., Blackwell Publishing, Oxford, 2006, p.79.

⁹ Le concept de « personne » sera développé et clarifié plus loin au cours du travail.

différence et d'égalité liberté (ou leur équivalent au niveau international). Le problème avec Rawls diront les libéraux cosmopolitiques, c'est qu'au moment où il a envisagé la justice pour la sphère internationale, il a fait l'erreur de croire qu'à ce niveau, les *peuples*¹⁰ devaient constituer l'unité ultime de valeur morale. Or, c'est ce point de vue, erroné, qui l'a amené à plaider en faveur de principes de justice internationale différents et moins exigeants que ceux applicables à la sphère domestique.

Depuis la rédaction du *DdP*, la stratégie argumentative des libéraux cosmopolitiques a essentiellement consisté à discréditer et à récuser les arguments avancés par Rawls (et ses défenseurs subséquents) à l'effet qu'on doive accorder la priorité morale aux peuples lorsqu'il est question de justice internationale¹¹. L'idée était qu'en convainquant Rawls et ses défenseurs que les personnes (et non les peuples) devaient être considérées comme l'unité ultime de valeur morale lorsqu'il est question de justice internationale, ces derniers accepteraient, selon toute vraisemblance, d'accorder une portée plus large à leurs principes de justice originalement conçus pour la sphère domestique. Alors que les libéraux cosmopolitiques me semblent avoir réussi leur pari — particulièrement, je trouve que leurs arguments en faveur de la priorité morale des personnes au niveau international sont beaucoup plus convaincants que les arguments qui s'y opposent —, la perpétuation insistante du débat aujourd'hui tend à démontrer le contraire. Or, comme le problème de la priorité morale ne semble pas sur le point de se résoudre, voici la stratégie que je me propose d'appliquer dans ce travail. En partant des présupposés normatifs de Rawls, à savoir que les peuples constituent « effectivement » l'unité ultime de valeur morale

¹⁰ Le concept de « peuple » sera développé et clarifié plus loin au cours du travail.

¹¹ Au nombre des auteurs libéraux cosmopolitiques qui ont, à un moment ou un autre, emprunté cette stratégie argumentative, citons notamment : Charles Beitz, Thomas Pogge, Kok-Chor Tan, Andrew Kuper, Allan Buchanan et Simon Caney.

lorsqu'il est question de justice internationale, j'essaierai de prouver qu'il faut, malgré tout, adopter les principes de redistribution globale des richesses et de protection étendue des droits de l'homme. Si ma stratégie réussit (ce que je pense être le cas), la conséquence sera en quelque sorte de renvoyer du côté de Rawls et de ses défenseurs le fardeau de la preuve à l'effet qu'il ne peut y avoir, au niveau international, des principes de justice aussi exigeants et ambitieux que ceux applicables au niveau domestique. En effet, si ma stratégie fonctionne, ce sera au fond la preuve que peu importe l'agent moral à partir duquel on envisage la justice internationale — les peuples ou les personnes—, ce sont des principes de justice forts, comparables aux principes rawlsien de justice domestique, qui doivent être défendus et priorisés. Et dans le cas où Rawls et ses défenseurs s'entêteraient à vouloir défendre des principes moins exigeants, ils devront dorénavant s'y prendre en envisageant des avenues argumentatives complètement différentes.

Pour réaliser mon projet, je diviserai ma tâche en deux chapitres. Dans le premier chapitre, j'aborderai les questions relatives à la justice distributive. Les deux premières sections de ce chapitre seront davantage descriptives. Tout d'abord, j'y présenterai, de manière générale, le cadre conceptuel rawlsien. Notamment, je développerai et clarifierai les concepts de personne (section I) et de peuple (section II)¹². Aussi, j'exposerai la démarche contractuelle de l'auteur (en particulier, l'idée de la position originelle) et la façon dont elle permet d'établir des principes de justice à la fois rationnels et impartiaux (section I). Toujours dans ces deux premières sections, je reprendrai, tour à tour, les raisons qui ont amené Rawls à conclure en faveur d'un principe de

¹² J'annonce que la description des peuples offerte au premier chapitre sera incomplète. Pour les besoins argumentatifs de cette étape du travail, j'ai jugé qu'il était suffisant de ne considérer que les peuples « en général ». Autrement dit, la distinction importante entre les peuples libéraux et les peuples décents, en tant qu'ils sont tous deux des peuples « bien ordonnés », ne sera abordée qu'au deuxième chapitre. Plus généralement, cette manière de procéder a fait en sorte que je n'ai pas abordé directement la séparation proposée par Rawls entre théorie idéale et théorie non-idéale. J'espère que la « non-orthodoxie » de ma démarche n'indisposera pas trop le lecteur familiarisé à Rawls.

justice distributive fort à l'échelle domestique — le principe de différence (section I) — et d'un principe moins exigeant à l'échelle internationale — le principe de devoir d'aide (section II). Comme nous le verrons, son argumentation s'est essentiellement développée autour de deux idées majeures : 1) la situation des agents et 2) les conditions structurelles. Dans la troisième section de ce chapitre, je présenterai mes propres arguments à l'effet que nous devrions soutenir, à l'échelle internationale, un principe de justice distributive aussi ambitieux que celui proposé par Rawls au niveau domestique. L'essentiel de mon propos ne consistera pas à réfuter les arguments de Rawls. Je présenterai plutôt certains éléments qu'il a omis de prendre en considération sérieusement, notamment le fait que les peuples participent à un « système d'interdépendance politique et économique global ». Or, si l'on considère ces éléments sérieusement, il faut — c'est ce que je ferai valoir — défendre un principe de redistribution globale des richesses à l'échelle internationale. Dans la quatrième et dernière section de ce chapitre, j'aborderai certaines remarques complémentaires qui auront pour but de solidifier mon argument. De manière brève étant donné l'espace que j'ai à ma disposition, j'anticiperai certaines questions et objections que pourrait susciter ma position.

Le deuxième chapitre de mon travail sera consacré aux questions relatives aux libertés et aux droits fondamentaux. Dans la première section, j'apporterai certaines précisions complémentaires à propos des peuples et du déroulement de la position originelle au niveau international. En ce qui a trait aux peuples, je montrerai que Rawls fait une distinction importante entre deux catégories de peuples « bien ordonnés » : 1) les peuples qui sont libéraux et 2) les peuples qui sont décents. Suivant cette distinction, nous verrons que Rawls va préconiser une position originelle en deux étapes plutôt qu'en une seule comme c'était le cas au niveau domestique. Or, selon Rawls, le déroulement de la position originelle en deux étapes donnera lieu

à l'affirmation d'un principe de protection minimale des droits de l'homme. Cette conclusion sera remise en cause. Dans la deuxième section, je m'interrogerai à savoir s'il est possible que des peuples libéraux uniquement, en délibérant dans le cadre de la position originelle, en viennent à accepter un tel principe appauvri (en comparaison du principe domestique analogue). Mon analyse démontrera qu'il ne pourrait en être ^{le} cas. Les peuples libéraux, en délibérant, choisiraient assurément un principe de protection étendue des droits de l'homme. Dans la troisième et dernière section du chapitre, j'approfondirai les raisons pour lesquelles les peuples libéraux ne pourraient pas rejeter un principe de protection étendue des droits de l'homme. Comme nous le verrons, c'est l'idée de tolérance, du moins telle qu'elle est comprise par les sociétés libérales, qui rend la défense de ce principe nécessaire. Le chapitre se conclura en soulignant l'espoir qui nous est offert de penser que le principe de protection étendue des droits de l'homme acquerra un jour une portée fondamentalement universelle et non-controversée.

Chapitre 1 : Rawls et la justice distributive

La façon la plus prometteuse, il me semble, de comprendre la position de Rawls en matière de justice distributive est d'identifier les différences qu'il perçoit entre le contexte domestique et le contexte international. Je concentrerai mon attention sur deux éléments en particulier. D'abord, il y a la *situation des agents* à qui s'appliquent les principes de justice (est-ce que ces derniers sont autosuffisants en ce qui a trait à la réalisation de leur nature morale ?). Ensuite, il y a ce qu'on pourrait appeler les *conditions structurelles* (est-ce que les institutions de base sont dotées de pouvoirs légaux et coercitifs ?). Comme nous le verrons, les différences relativement à ces deux éléments sont si importantes selon Rawls, que cela justifie à son avis un principe de devoir d'aide plutôt qu'un principe de redistribution globale des richesses au niveau international.

1) La justice distributive au niveau domestique

J'ai dit en introduction que le projet de Rawls dans *TJ* avait pour but d'établir les principes de justice qui régiront l'organisation politique et sociale d'une société fermée. Or, que devons-nous entendre exactement par « société fermée » ? La société fermée est pour Rawls un territoire délimité par des frontières où vivent des personnes qui « y pénètrent en naissant et n'en sortent qu'en mourant »¹³. Plus important encore, elle constitue un système de coopération entre personnes¹⁴. Si les personnes coopèrent entre elles, c'est pour deux raisons. La première, qu'on pourrait qualifier de « pratique », est clairement énoncée par Rawls. La deuxième, qu'on pourrait qualifier de « normative », n'est pas explicitement formulée par Rawls. Toutefois, de l'avis de

¹³ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.40.

¹⁴ RAWLS J., *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p.30.

David Reidy, elle est implicite à son propos et comme nous le verrons plus tard, elle revêt une importance capitale. En ce qui a trait à la raison pratique, les personnes coopèrent entre elles parce qu'il y a un avantage mutuel à le faire¹⁵. On pourrait appeler cet avantage mutuel : « l'identité d'intérêts »¹⁶. Dans la poursuite de leurs intérêts, les personnes réalisent qu'en combinant leurs efforts aux efforts d'autrui, ils pourront améliorer leur qualité de vie. L'idée de l'avantage mutuel ici est au fond assez simple. En coopérant, chaque personne se retrouve dans une situation supérieure à celle qu'elle connaîtrait si elle ne coopérait pas. L'autre raison pour laquelle les personnes coopèrent entre elles — la raison normative —, c'est que *l'être humain n'est pas auto-suffisant*. Ici, il n'est pas question d'autosuffisance du type : est-ce qu'un être humain laissé à lui-même en forêt serait en mesure de survivre ? Il s'agit plutôt de la capacité — ou de l'incapacité — qu'a un individu de développer par ses propres moyens sa nature morale. Selon Rawls, une personne est considérée comme un agent moral si elle possède les deux facultés morales suivantes. D'abord, elle doit être *rationnelle*, c'est-à-dire qu'elle est en mesure de déterminer par et pour elle-même ce qui constitue la vie bonne, ce qui représente un système de fins digne d'être poursuivi¹⁷. Ensuite, elle doit être *raisonnable*, c'est-à-dire qu'elle est en mesure de se conformer à des principes de justice et d'agir selon eux¹⁸. Or, ce qui semble évident pour Rawls (d'après Reidy), c'est qu'un individu dont la vie n'est pas inscrite dans un système de coopération sociale ne sera jamais capable de développer ces deux facultés morales. Pour pouvoir être rationnel et forger ma propre conception du bien, je dois avoir accès à un ensemble adéquat de « biens sociaux premiers »¹⁹. Toutefois, ces biens sociaux premiers — qui incluent certains

¹⁵ Idem, p.30.

¹⁶ Idem, p.30.

¹⁷ Idem, p.38.

¹⁸ Idem, p.544.

¹⁹ Idem, p.123.

droits et libertés, des avantages économiques comme le revenu et la richesse et l'estime de soi²⁰ — ne sont concevables qu'en société puisqu'ils sont le produit de l'acte coopératif. Sans coopération, les biens sociaux premiers n'existeraient tout simplement pas. Aussi, pour être raisonnable, je dois développer mon sens de la justice. Sans un sens aiguë de la justice, je ne pourrais jamais reconnaître le bien fondé de conformer mes agissements à des principes de justice. Le sens de la justice ne s'acquiert cependant que par l'éducation morale²¹ et il faut pour cela un système de coopération sociale. En somme, si les personnes coopèrent entre elles, c'est parce que leurs intérêts fondamentaux en dépendent. La coopération est le seul moyen dont dispose l'être humain pour réaliser sa nature morale²².

Évidemment, à travers leurs rapports coopératifs, les personnes ne partagent pas uniquement une identité d'intérêts. Elles expérimentent aussi un « conflit d'intérêts »²³. Le conflit d'intérêts relève de la psychologie humaine et implique que dans la poursuite de leurs intérêts, les personnes préféreront toujours recevoir une part plus grande d'avantages à une part plus petite²⁴. Selon Rawls, le conflit d'intérêts rend vulnérable le lien social, car il crée une rivalité. Chacun voudrait que la coopération sociale soit organisée de manière à ce qu'elle favorise sa propre situation plutôt que celle des autres. En un certain sens, nous pourrions dire que c'est le conflit d'intérêts qui justifie l'idée de la justice en société. Pour éviter qu'une personne s'arroge des bénéfices indus, nous avons besoin d'un ensemble de règles et de principes de justice communs

²⁰ ARNSPERGER C. et VAN PARIJS P., *Éthique économique et sociale*, coll. Repères, Éditions La Découverte, Paris, 2003, p.58.

²¹ RAWLS J., *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p.559.

²² REIDY D. A., « Rawls on International Justice : A Defense », dans *Political Theory*, Vol. 32, No. 3, 3 juin 2004, p.298-299.

²³ RAWLS J., *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p.30.

²⁴ Idem, p.30. Certaines personnes pourraient s'objecter à l'idée qu'il fasse partie de la psychologie humaine, en général, de toujours vouloir une plus grande part à une plus petite. À cette objection, je répondrai que même si elle était fondée, il suffit qu'un certain nombre de personnes possèdent cette caractéristique psychologique pour que soient justifiées les considérations subséquentes de Rawls.

qui détermineront à l'avance la façon adéquate de répartir les avantages issus de la coopération sociale²⁵. La question importante ici est de savoir quels seront ces principes de justice adéquats et surtout, de quelle manière arriverons-nous à les établir ?

La solution suggérée par Rawls pour établir les principes de justice applicables à une société fermée a été — j'en ai brièvement fait mention en introduction — de réactualiser les théories libérales du contrat social. Plus précisément, il nous propose d'imaginer une expérience de pensée — qu'il nomme la position originelle — où des personnes libres et égales, mises dans une situation initiale de choix, doivent déterminer quels seront les principes de justice qui gouverneront les activités coopératives de leur société. La position originelle se veut une argumentation rationnelle, c'est-à-dire que les partenaires auront, dans le choix des principes, le souci de leurs propres intérêts²⁶. Toutefois, si les partenaires étaient amenés à choisir des principes en ayant pour seul souci leurs intérêts égoïstes, il serait peu probable qu'ils s'entendent de manière unanime. Une des particularités de la position originelle sera donc de placer les contractants derrière une « voile d'ignorance ». Il s'agit, avec le voile d'ignorance, de retirer aux contractants certaines informations qui pourraient les inciter à choisir des principes non-consensuels. Notamment, on les empêche de connaître leur identité et leurs intérêts particuliers, la génération dont ils font partie, leur place spécifique dans la société et l'histoire, la culture et le niveau de développement de leur société d'appartenance²⁷. Les seules connaissances que possèdent les contractants, ce sont les faits généraux concernant la société et la psychologie humaine²⁸. En procédant ainsi, Rawls pense qu'un consensus pourrait se réaliser entre les

²⁵ Idem, p.30.

²⁶ BIDEJ J., « John Rawls et la théorie de la justice », Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p.40.

²⁷ Idem, p.168-169.

²⁸ Idem, p.169.

partenaires puisqu'au court de la délibération, chacun cherchera rationnellement à favoriser sa situation mais comme personne ne connaît les circonstances réelles de sa propre existence, nul ne sera en mesure d'arrêter son choix sur des principes de justice qui l'avantageraient par rapport aux autres.

Si c'est une chose que de formuler des principes de justice pour régir la coopération sociale entre les personnes, c'en est une autre de faire appliquer ces principes et de s'assurer de leur bon respect. En effet, quand bien même nous arriverions à un consensus quant à la façon adéquate de répartir les avantages issus de la coopération sociale, pouvons-nous avoir la certitude que certaines personnes ne tenteront pas de fuir leurs responsabilités et n'essayeront pas de profiter des autres ? Pour éviter ce problème, Rawls affirme que la justice, au niveau domestique, devra s'appliquer à la structure de base de la société, c'est-à-dire aux institutions les plus importantes comme la constitution politique et les principales structures socio-économiques²⁹. Comme le signale Joseph Heath, la structure institutionnelle de base de la société incarne l'objet de la justice pour Rawls parce que c'est elle qui peut assurer la *réciprocité* entre les personnes ; le sentiment que l'un ne sera pas abusé par l'autre³⁰. La structure de base est dotée d'un pouvoir légal et coercitif en fonction duquel elle assigne aux personnes différentes positions sociales³¹. Bien entendu, la place qui m'est accordée peut avoir un impact considérable sur mes perspectives de vie : elle peut être plus ou moins attrayante, plus ou moins favorable à la réalisation de mes buts. Rawls affirme d'ailleurs à juste titre qu'il arrive parfois que « les institutions sociales favorisent certains points de départ au détriment d'autres [et] il s'agit là d'inégalités

²⁹ RAWLS J., *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p.33.

³⁰ HEATH J., « Rawls on Global Distributive Justice : A Defence », dans *Global Justice, Global Institutions*, dirigé par WEINSTOCK D., Canadian Journal of Philosophy, University of Calgary Press, Calgary, 2005, p.201.

³¹ RAWLS J., *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p.33.

particulièrement profondes »³². Dans ces circonstances, le rôle des principes de justice sera de conditionner la structure de base afin qu'elle accorde à chacun une place propice à la réalisation de ses projets de vie. Mais ce qui est également important, c'est que la structure de base, par ses pouvoirs légaux et coercitifs, est en mesure de contraindre les personnes à respecter les devoirs et les obligations qui leur sont commandés en vertu de leur place dans la société. La structure de base est fondamentale aux relations coopératives puisqu'elle procure la garantie que les personnes se conformeront aux principes qu'ils ont adoptés dans le cadre de la position originelle.

Venons-en maintenant à l'objet de notre recherche : les choix des principes relatifs à la justice distributive. Comment délibéreront les contractants qui se retrouvent dans la position originelle ? Tout d'abord, comme les participants savent qu'en tant qu'être humain ils ne sont pas auto-suffisants, ils voudront un principe qui permet de rectifier cette situation. Plus précisément, ils voudront un principe qui leur permet de développer leur nature morale ; un principe qui notamment, donne à chacun l'opportunité d'être « rationnel » et de réaliser sa propre conception du bien. À cet égard, les partenaires s'entendront sur un principe de différence, c'est-à-dire un principe qui aménage les inégalités sociales et économiques à l'avantage des membres les moins favorisés de la société. Grâce à ce principe, les participants sauront que même s'ils se retrouvent dans une position sociale faible une fois le voile d'ignorance retiré (on peut ici imaginer le travailleur non qualifié ou la personne handicapée par exemple), ils auront accès à certains biens sociaux premiers en quantité suffisante pour réaliser leurs projets de vie. En effet, le principe de différence est conçu de telle sorte que les classes sociales supérieures doivent redistribuer « en continu » leurs richesses (via la taxation et le système d'impôts par exemple) afin de maximiser le niveau des espérances (conçues en termes de revenu, de richesse, de pouvoir, etc.) des classes

³² Idem, p.33.

sociales inférieures³³. Ainsi, même si je me retrouve au bas de l'échelle sociale, je saurais que cette situation n'est pas un frein à la poursuite de mes buts essentiels puisque je disposerai de moyens suffisants pour les réaliser.

Évidemment, au cours de la délibération, certains voudront peut-être s'objecter en disant qu'il est contraire à la psychologie humaine en général de demander à un individu de toujours redonner aux autres une partie des richesses générées par son travail. Le principe de différence est trop demandant. Dès que les plus favorisés en auront l'occasion, ils se détourneront de leurs obligations distributives. L'argument ici n'est pas négligeable. Toutefois, ce que ces contractants oublient de prendre en considération, c'est que le principe de différence s'applique aux personnes en tant qu'ils sont des participants des institutions politiques et sociales fondamentales : l'objet de la justice et *a fortiori*, l'objet du principe de différence, c'est la structure de base de la société. Par conséquent, même si certaines personnes étaient tentées d'éviter leurs responsabilités distributives, les institutions sociales de base seront en mesure de les en dissuader. Grâce à leurs pouvoirs légaux et coercitifs, les institutions sociales de base pourront contraindre les membres de la société à redistribuer les richesses jusqu'à ce qu'elles soient au plus grand bénéfice des plus défavorisés. Il est donc faux de prétendre que le principe de différence est trop exigeant et irréalisable. Maintenant que nous avons établi l'argumentaire rawlsien justifiant le principe de différence au niveau domestique, penchons-nous sur son raisonnement en faveur du principe de devoir d'aide au niveau international, un principe beaucoup plus modeste.

³³ ARNSPERGER C. et VAN PARIJS P., *Éthique économique et sociale*, coll. Repères, Éditions La Découverte, Paris, 2003, p.60.

II) La justice distributive au niveau international

Je l'ai annoncé déjà en introduction mais je le répète ici, lorsqu'il sera question du principe de protection minimal des droits de l'homme dans la deuxième section, certaines précisions importantes concernant les agents moraux et la position originelle au niveau international devront être développées. Pour les besoins de notre propos actuel, je me contenterai simplement d'indiquer que Rawls accorde aux *peuples* « en général » le statut d'agent moral lorsqu'il est question de justice internationale. Qu'est-ce qui caractérise les peuples ? Premièrement, à l'instar des États, les peuples sont des regroupements de personnes, ils possèdent un territoire délimité par des frontières et leur structure organisationnelle est fondée sur des institutions politiques³⁴. La vocation principale des institutions politiques est de protéger les intérêts fondamentaux des peuples³⁵. Ces intérêts fondamentaux incluent : l'indépendance politique des institutions, la protection de la culture sociale interne, la sécurité du territoire, le bien-être des citoyens et l'amour-propre (c'est-à-dire le respect de soi en tant que peuple)³⁶. Deuxièmement, les peuples sont « uni[s] par des sympathies communes et par un désir de vivre sous le même gouvernement [...] »³⁷. Citant Mill, Rawls dit des sympathies communes qu'elles amènent les membres d'une société à coopérer plus volontiers entre eux³⁸. Troisièmement, à l'instar des personnes cette fois, les peuples possèdent une nature morale définie à partir du rationnel et du raisonnable. Les peuples sont rationnels parce qu'ils sont capables « de former, de réviser et de poursuivre leur propre conception du bien »³⁹. Aussi, les peuples sont raisonnables puisqu'ils se conformeront à des principes de justice s'ils ont l'assurance que les autres peuples

³⁴ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.38.

³⁵ *Idem*, p.38.

³⁶ *Idem*, p.49-50.

³⁷ *Idem*, p.38.

³⁸ *Idem*, p.37.

³⁹ REIDY D. A., « Rawls on International Justice : A Defense », dans *Political Theory*, Vol. 32, No. 3, 3 juin 2004, p.295.

en feront autant⁴⁰. En somme, nous pouvons dire qu'un peuple, c'est un ensemble politiquement organisé de citoyens⁴¹, qui défend une idée de la justice visant le bien commun⁴², qui attribue à chacun des membres prenant part à la vie publique des droits, des devoirs et des obligations⁴³ et qui s'engage à poursuivre ses buts légitimes par des moyens pacifiques⁴⁴.

Là où les peuples se distinguent des personnes, c'est dans leur capacité à accomplir leur nature morale. En effet, contrairement aux personnes, Rawls estime que les peuples sont *auto-suffisants* : ils n'ont pas besoin de coopérer entre eux pour devenir des agents moraux. Dans le *DdP*, Rawls insiste surtout sur l'autosuffisance économique des peuples. Il dit reconnaître que les peuples ne sont pas également riches. Certains peuples possèdent des ressources que d'autres n'ont pas ou ils en possèdent en plus grande quantité. Une chose est sûre cependant, c'est qu'il « n'existe aucune société dans le monde — si l'on excepte les cas marginaux — dont les ressources seraient si rares qu'elle ne pourrait pas, à condition d'être organisée et gouvernée rationnellement et raisonnablement, devenir bien ordonnée »⁴⁵. Le Japon illustre d'ailleurs très bien l'idée que les peuples sont économiquement auto-suffisants⁴⁶. C'est une société insulaire faiblement nantie en ressources, mais cela ne l'empêche pas de soutenir, entre autres, une culture interne forte et des institutions démocratiques dynamiques. Évidemment, dire que les peuples sont économiquement auto-suffisants ne signifie pas qu'ils n'entretiendront jamais de rapports coopératifs économiques entre eux. Par exemple, on ne peut nier le fait que la plupart des sociétés d'aujourd'hui poursuivent des relations commerciales sur une base régulière. Si l'on se fie aux

⁴⁰ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.39.

⁴¹ Idem, p.54.

⁴² Idem, p. 83.

⁴³ Idem, p.84.

⁴⁴ Idem, p.82.

⁴⁵ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.133.

⁴⁶ Idem, p.133.

propos de Rawls cependant, il faut en déduire que ces relations commerciales ne sont pas entreprises par les sociétés dans le but de réaliser leur nature morale mais simplement parce qu'elles poursuivent d'autres objectifs « facultatifs » — Rawls dirait sans doute qu'elles veulent augmenter leur taux d'épargne réel⁴⁷ (autrement dit, elles veulent accroître leurs richesses).

Alors que Rawls a surtout insisté sur l'autosuffisance économique des peuples, David Reidy affirme que les peuples sont également capables de développer leurs deux facultés morales par leurs propres moyens. En ce qui a trait à leur faculté rationnelle, les peuples développeront une conception du bien et élaboreront leur propre système de fins en s'appuyant sur le contenu de leur culture sociale interne et sur la volonté des citoyens telle qu'elle s'exprime au travers des pratiques délibératives⁴⁸. Du côté de leur faculté raisonnable, les peuples accepteront de se conformer à des principes de justice étant donné leurs arrangements institutionnels et leurs engagements culturels⁴⁹. Comme je viens de le préciser, chaque peuple a des institutions politiques et sociales de base fondées sur une conception de la justice visant le bien commun. Grâce à ces institutions, on inculque aux citoyens la réciprocité. Chaque citoyen apprend à limiter la poursuite de ses intérêts personnels en fonction des exigences de la justice. Quand viendra le temps pour les peuples d'envisager leurs comportements à l'échelle internationale, ils sauront que s'ils veulent eux aussi entretenir des relations basées sur la réciprocité, ils devront limiter la poursuite de leurs intérêts en fonction des exigences de la justice.

⁴⁷ Idem, p.143.

⁴⁸ REIDY D. A., « Rawls on International Justice : A Defense », dans *Political Theory*, Vol. 32, No. 3, 3 juin 2004, p.295.

⁴⁹ Idem, p.295.

Bien sûr, on constate aisément que ce ne sont pas toutes les sociétés qui pourraient aujourd'hui être considérées comme des peuples en bonne et due forme. Simplement à titre d'exemple, on peut lire sur le site du *Fund for Peace* qu'il y aurait, pour la seule année 2008, 35 États à la limite de devenir des États en déliquescence (*failed states*), c'est-à-dire des États qui ne parviennent même plus à assurer leurs rôles essentiels⁵⁰. Or, devant le caractère dysfonctionnel et inefficace de beaucoup de sociétés contemporaines, comment peut-on prétendre qu'elles sont toutes auto-suffisantes ? Si elles l'étaient, ne seraient-elles pas au moins toutes engagées dans un processus de réalisation de leur nature morale ? À cette objection, Rawls répond en affirmant que s'il existe des sociétés qui ne sont pas bien ordonnées aujourd'hui, ce n'est pas parce qu'elles ne sont pas auto-suffisantes. C'est tout simplement que pour diverses raisons — on pensera notamment à l'égoïsme et à l'indifférence de certains dirigeants politiques —, elles ne sont pas encore parvenues à développer leurs traditions culturelles et politiques, leur capital et leur savoir-faire humains ainsi que leurs capacités matérielles et technologiques de manière adéquate⁵¹.

Pour Rawls donc, les peuples n'ont pas besoin de coopérer entre eux pour accomplir leur nature morale. Ceci étant dit, il y a selon lui une raison essentielle pour laquelle les peuples devront combiner leurs efforts : c'est pour *protéger leurs intérêts fondamentaux*. Contrairement aux personnes, Rawls estime que les peuples interagissent dans un contexte où il n'y a pas de structure de base comparable à celle qu'on retrouve au niveau domestique. Au niveau international, il n'y a pas d'institutions dotées de pouvoirs légaux et coercitifs ; il n'y a aucun régime constitutionnel et encore moins de forces armées ou policières. Les peuples sont en quelque sorte le dernier échelon d'autorité effective ; ils sont indépendants et souverains. Certes,

⁵⁰ *The Fund for Peace*, En ligne :

http://www.fundforpeace.org/web/index.php?option=com_content&task=view&id=99&Itemid=140

⁵¹ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.130.

on dira qu'il existe des institutions internationales comme l'ONU, l'OMC, le FMI et la Banque mondiale. Toutefois, si on se fie au propos de Rawls, ces institutions doivent être conçues comme des organisations *volontaires* de peuples et elles n'ont une existence que *contingente*. À titre d'exemple, l'OMC a été mise en place et est soutenue uniquement parce qu'elle répond aux objectifs momentanés des peuples qui sont, nous en avons fait mention plus haut, l'épargne et l'accumulation des richesses. En un mot, même s'il existe des institutions internationales, il faut considérer que leur autorité n'excède jamais celle des peuples. Or, comme il n'y a aucune autorité supranationale coercitive, cela engendre un certain climat d'incertitude. En effet, comment m'assurer, en tant que peuple, que je ne serai pas en proie aux ingérences et même aux agressions des autres peuples ? Comment pourrai-je protéger efficacement mon territoire, mes institutions, mes citoyens s'il n'existe aucun « chien de garde » au niveau international ? Nous pourrions être tentés ici de dire que les peuples n'auraient qu'à consolider les institutions internationales actuelles à l'image de leur structure de base domestique et le problème de l'incertitude serait réglé. Toutefois, comme l'indique Rawls, une structure de base à l'échelle internationale serait équivalente à un État mondial. Or, on ne veut pas d'un État mondial, car il y aurait dès lors trop de risques que se développe « soit un despotisme global, soit un empire fragile déchiré par une guerre civile permanente, dans la mesure où les régions et les peuples divers essaieraient de conquérir leur autonomie et leur liberté politique »⁵². Pour surmonter le problème de l'incertitude donc, les peuples n'ont d'autres choix que de coopérer entre eux. C'est uniquement s'ils adoptent des règles coopératives communes (que chacun acceptera de respecter volontairement) que les peuples arriveront à garantir la protection de leurs intérêts fondamentaux. Ces règles, ce sont d'après Rawls les principes du Droit des Peuples. Aussi, leur objet (autrement dit, l'objet de la justice internationale), à défaut d'une structure de base comparable à celle qu'on retrouve au

⁵² Idem, p.130.

niveau domestique, c'est la « communauté internationale »⁵³, c'est-à-dire l'ensemble des peuples en tant qu'ils ont des intérêts fondamentaux partagés et en tant qu'ils sont les seuls à pouvoir les défendre.

Considérant ce qui vient d'être dit à propos des peuples, quel genre de principe devrions-nous envisager en matière de justice distributive au niveau international ? Selon Rawls, en appliquant l'idée de la position originelle au contexte international, les peuples adopteraient, nous l'avons mentionné en introduction, un *principe de devoir d'aide*, c'est-à-dire un principe qui exige que les peuples bien ordonnés assistent les sociétés défavorisées afin qu'elles-mêmes deviennent bien ordonnées. La façon dont les peuples délibéreraient pour en arriver à ce principe pourrait ressembler à ce qui suit. Tout d'abord, les peuples prendraient acte du fait qu'en coopérant, ils veulent protéger leurs intérêts fondamentaux. Comme les sociétés bien ordonnées sont les seules qui acceptent de poursuivre leurs buts légitimes par des moyens pacifiques (si elles ont l'assurance que les autres en feront autant bien entendu), un environnement international qui serait composé de peuples bien ordonnés seulement serait un environnement plus sécuritaire. Pour protéger leurs intérêts fondamentaux donc, les peuples voudront s'assurer que l'univers dans lequel ils interagissent soit composé de peuples bien ordonnés uniquement. Afin d'aider les sociétés qui ne sont pas encore bien ordonnées à développer leur nature morale, les peuples suggèreraient peut-être dans un premier temps d'adopter un principe de justice distributive comparable au principe de différence. En transférant les richesses de manière à ce que la situation des plus défavorisés soit maximisée, on s'assurerait dès lors que les sociétés qui ont éprouvé des

⁵³ HEATH J., « Rawls on Global Distributive Justice : A Defence », dans *Global Justice, Global Institutions*, dirigé par WEINSTOCK D., Canadian Journal of Philosophy, University of Calgary Press, Calgary, 2005, p.201.

difficultés à développer leurs traditions culturelles et politiques, leur capital et leur savoir-faire humains ainsi que leurs capacités matérielles et technologiques puissent le faire convenablement.

Dans un deuxième temps toutefois, les peuples insisteraient sur le fait que s'ils coopèrent pour protéger leurs intérêts fondamentaux, c'est essentiellement parce que l'univers dans lequel ils interagissent ne comporte pas de structure de base comparable à celle qu'on retrouve au niveau domestique. Dans ces circonstances, les peuples comprendraient qu'ils ne peuvent adopter des principes de justice aussi exigeants que ceux qu'ils appliquent au niveau domestique. En effet, étant donné l'absence d'une autorité supranationale coercitive, les peuples sauraient qu'en dehors de leurs engagements mutuels, ils n'ont entre eux aucune garantie de réciprocité. Aucun pouvoir ne viendra contraindre un participant s'il ne respecte pas ses obligations distributives. Comme les peuples voudront avoir l'assurance que les principes qu'ils mettront en place seront appliqués, ils concluront qu'il est préférable de choisir un principe de justice distributive qui n'est pas trop demandant ; un principe que chacun sera prêt à respecter volontairement. En se penchant plus sérieusement sur l'idée d'appliquer le principe de différence à l'échelle internationale, les peuples réaliseraient que ce qu'exige ce principe est trop élevé — on parlerait ici de transferts estimés à plus de 50 % du PIB des peuples riches selon Joseph Heath⁵⁴. Après mûre réflexion, les peuples voudront choisir un autre principe ; un principe qui serait plus limité.

Afin de déterminer le principe qui serait adapté à leur situation, les peuples réfléchiraient sur le fait qu'ils sont auto-suffisants, particulièrement en ce qui a trait à leurs capacités économiques. Considérant ce fait, les peuples réaliseraient que leur objectif d'amener les sociétés

⁵⁴ HEATH J., « Rawls on Global Distributive Justice : A Defence », dans *Global Justice, Global Institutions*, dirigé par WEINSTOCK D., Canadian Journal of Philosophy, University of Calgary Press, Calgary, 2005, p.197.

entravées à devenir bien ordonnées peut se faire sans qu'ils transfèrent leurs richesses « en continu » et sans qu'ils maximisent la situation des moins nantis (deux choses qu'exigeait le principe de différence). Au fond, tout ce qui leur est nécessaire, c'est de fixer un seuil maximal qui correspondra au niveau d'aide dont ont besoin les sociétés défavorisées pour faire face aux carences (culturelles, politiques, humaines, matérielles, technologiques ou autres) qui les empêchent de devenir bien ordonnées. Au-delà de ce seuil, les peuples sont individuellement capables de « s'entretenir à perpétuité »⁵⁵ en tant qu'agent moral ; il est donc possible d'interrompre le transfert des richesses. L'avantage de ce principe de devoir d'aide — et la raison pour laquelle il constituera le choix définitif des peuples selon Rawls — c'est que non seulement il permet aux peuples de réaliser leur objectif d'amener les sociétés défavorisées à devenir bien ordonnées mais en plus, il évite autant que possible le risque qu'un participant se défile de ses obligations distributives. En effet, étant joint d'une limite au-delà de laquelle il n'est plus nécessaire de redistribuer les richesses (ce qui n'était pas le cas du principe de différence), le principe de devoir d'aide est moins exigeant ; il pourra donc, sans garantir la réciprocité des contractants, au moins la favoriser considérablement. Maintenant que nous avons identifié pourquoi Rawls pense qu'un principe de différence à l'échelle internationale serait inapproprié, essayons de voir si son argument est probant. Mon hypothèse est qu'il ne l'est pas.

III) Critique de Rawls en matière de justice distributive au niveau international

Alors que Rawls a essentiellement construit son argumentation en faveur du principe de devoir d'aide à partir des différences qui existent entre la sphère internationale et la sphère domestique, j'élaborerai ma critique — et a fortiori ma défense d'un principe de redistribution

⁵⁵ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.54.

globale des richesses comparable au principe de différence — à partir des rapprochements que l'on peut faire entre les deux sphères. Autrement dit, à l'opposé de Rawls, mon hypothèse est que la sphère internationale est suffisamment semblable à la sphère domestique pour justifier dans les deux cas un principe de redistribution qui est à l'avantage des plus défavorisés. Il est à noter cependant que ma thèse ne rejette aucunement les dissemblances relevées par Rawls. Comme lui, j'admets que les peuples, contrairement aux personnes, peuvent dans une large mesure réaliser leur nature morale sans coopérer. Également, je reconnais avec Rawls qu'il n'y a pas, au niveau international, de structure de base dotée de pouvoirs légaux et coercitifs comme c'est le cas au niveau domestique. La raison pour laquelle je ne partage pas les mêmes conclusions normatives que Rawls en matière de justice distributive, malgré le fait que je sois généralement en accord avec son propos, c'est que je pense prendre en considération certains éléments capitaux qu'il a dans son cas négligé de considérer sérieusement.

Là où je crois que Rawls n'a pas été suffisamment insistant, c'est quant à ces « autres » raisons pour lesquelles les peuples coopèrent entre eux. Pour les besoins de notre propos, nous n'aborderons que la coopération de nature économique. Retenons par contre que les peuples coopèrent aussi pour une multitude d'autres raisons, qu'elles soient politiques, sociales, culturelles, etc. Certainement, nous l'avons signalé plus tôt, Rawls n'est pas ignorant du fait que les peuples coopèrent aujourd'hui pour des raisons économiques. Mais ce qui semble lui avoir échappé, c'est l'intensité et le degré d'implantation élevé des relations économiques internationales. Comme le signale Allen Buchanan, la perception qu'a Rawls des relations économiques internationales semble plus relever de l'époque westphalienne que de notre époque

contemporaine⁵⁶. Selon ce point de vue, on devrait croire que les peuples souverains et indépendants s'engagent dans des rapports coopératifs économiques toujours de manière provisoire : s'il est possible de tirer des avantages immédiats de la coopération, les peuples s'y adonneront ; si les avantages ne sont plus au rendez-vous, ils se retireront. En réalité cependant, la situation est tout autre. Suivant la proposition de Beitz, il serait sans doute plus juste de dire que les peuples sont engagés dans un « système d'interdépendance économique et politique global »⁵⁷. Pour se convaincre qu'un tel système d'interdépendance existe, il faut évidemment souligner le nombre impressionnant d'institutions internationales et régionales, gouvernementales, para-gouvernementales et non-gouvernementales qui structurent et définissent la nature des relations entre les peuples par leur réglementation et leurs politiques commerciales, monétaires, de crédit et d'emprunt. Nous l'avons mentionné plus haut, il y a l'OMC, le FMI et la Banque mondiale mais il y a aussi (pour ne nommer que celles-là) l'OCDE, l'OIT, l'UE, l'ALENA, l'ANASE. Également, il faut prendre acte de l'étendue des échanges commerciaux — on estime que pour l'année 2006 seulement, il s'est échangé à l'échelle globale l'équivalent de 11 783 milliards de dollars américains en biens matériels⁵⁸. Aussi, il faut prendre la mesure du niveau important des investissements étrangers, qu'il s'agisse d'investissements directs (évalués à 1.5 billions de dollars américains en 2007⁵⁹) ou de l'implantation de corporations multinationales. Finalement, on pourrait signaler le mouvement croissant de la main-d'œuvre de pays à pays,

⁵⁶ BUCHANAN A., « Rawls's Law of Peoples : Rules for a Vanished Westphalian World », dans *Ethics*, 110, Juillet 2000, p.701.

⁵⁷ BEITZ C., *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, New Jersey, 1999, p.151. Précisons que les auteurs n'emploient pas toujours la même expression. Par exemple Allen Buchanan parle d'une « structure globale de base » : BUCHANAN A., « Rawls's Law of Peoples : Rules for a Vanished Westphalian World », dans *Ethics*, 110, Juillet 2000, p.703, tandis que Thomas Pogge parle d'un « ordre global institutionnel » : POGGE T., *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge, 2002, p.12. Dans tous les cas cependant, il s'agit sensiblement de la même idée.

⁵⁸ Site officiel du WTO, en ligne : http://www.wto.org/english/res_e/statis_e/its2007_e/its07_world_trade_dev_e.pdf

⁵⁹ Site officiel de l'UNCTAD, en ligne :

<http://www.unctad.org/Templates/webflyer.asp?docid=9439&intItemID=1528&lang=1>

l'internationalisation de la production pour un bien donné, la délocalisation grandissante des entreprises et l'interrelation étroite des banques et des systèmes boursiers partout à travers le monde (les événements récents aux États-Unis nous le rappellent de vive manière d'ailleurs).

Bien sûr, lorsqu'on considère le système d'interdépendance globale dans lequel sont engagés les peuples, il faut admettre avec Rawls que cette situation n'est pas théoriquement irréversible. Comme ils sont auto-suffisants et peuvent réaliser leur nature morale par leurs propres moyens, on pourrait très certainement imaginer, même à notre époque, que certains peuples abandonnent la coopération internationale, se replient sur eux-mêmes et restent néanmoins bien ordonnés. À titre d'exemple, gouvernée autrement, on peut sans doute concevoir que la Corée du Nord aurait le potentiel pour devenir bien ordonnée. Notre perspective la plus probable par contre, c'est que le système d'interdépendance globale n'est pas sur le point de s'estomper. Au contraire, il risque de s'accroître parce qu'il a créé une situation qui n'est plus tellement éloignée de celle qu'on retrouve au niveau domestique : les peuples se reconnaissent dorénavant une *identité d'intérêts*. Grâce à l'interdépendance globale, les peuples ont appris qu'en combinant leurs efforts aux efforts d'autrui, ils peuvent améliorer leur qualité de vie. À des fins de concision, je n'entrerai pas ici dans les détails spécifiant pourquoi ou comment les peuples pourraient se retrouver dans une situation supérieure à celle qu'ils connaîtraient s'ils ne coopéraient pas. Je dirai simplement que ma position se base, d'abord sur les théories en matière de commerce et de développement économique (notamment la théorie de l'avantage comparatif et le modèle de Heckscher-Ohlin-Samuelson⁶⁰) et ensuite sur les recherches statistiques tendant à

⁶⁰ Pour plus d'informations à ce sujet, voir notamment, TODARO M. P. et SMITH S. C., *Economic Development*, 8^e édition, Addison Wesley, New York, 2003, p.525 et suivantes.

démontrer une corrélation positive entre le commerce international d'un côté et le développement économique et la réduction de la pauvreté de l'autre⁶¹.

○ Bien que les peuples se reconnaissent une identité d'intérêts, on aura deviné que comme les personnes au niveau domestique, leurs relations sont également marquées par un *conflit d'intérêts* : chaque peuple voudrait que le système d'interdépendance globale soit organisé de telle sorte qu'il favorise sa propre situation plutôt que celle des autres. De fait, le système d'interdépendance globale, tel qu'il existe présentement, permet à certains peuples de jouir de bénéfices illégitimes ; des bénéfices qu'ils s'approprient au détriment des autres peuples et qu'ils sont en mesure de protéger pour deux raisons. Ces peuples qui profitent des autres, ce sont principalement les peuples occidentaux. La première raison qui leur permet de protéger leurs bénéfices indus : un déséquilibre évident des rapports de force. La deuxième raison consiste quant à elle en des arrangements institutionnels internationaux injustes. En outre, nous verrons qu'il existe un lien étroit entre ces deux raisons.

5

Le déséquilibre des rapports de force à l'échelle internationale, tout à l'avantage des peuples occidentaux, s'explique en grande partie par les comportements passés de ces derniers. Pour les besoins de notre propos, je me contenterai d'un exemple flagrant. Lors de la période coloniale, les sociétés occidentales ont mis en place un *système mondial de division du travail*. Selon Philip McMichael, la division mondiale du travail a eu deux impacts majeurs. D'un côté, elle a appauvri les sociétés colonisées puisque ces dernières ont été contraintes de se spécialiser dans la production de biens primaires et parfois même, dans la production d'un seul type de biens

⁶¹ Voir notamment, site officiel de la World Bank, en ligne : <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTPOVERTY/0,,menuPK:336998~pagePK:149018~piPK:149093~theSitePK:336992,00.html>

primaires (dans ce cas particulier, McMichael parle de monoculture). Leurs productions comportaient des biens de base tels que la fourrure, les métaux précieux, les épices, le tabac, la patate, le sucre, le cacao et le coton. De l'autre côté, la division mondiale du travail a permis aux sociétés occidentales de s'enrichir puisque ces dernières avaient un accès illimité aux biens produits par les colonies. Graduellement, grâce à une exploitation qui a duré plus de trois siècles et demi (il vaut la peine de s'en rappeler), les sociétés occidentales se sont industrialisées, ont diversifié leurs activités économiques, ont amélioré leurs techniques de production et ont acquis une expertise inégalable dans plusieurs secteurs clés de l'économie⁶².

Vers le milieu du XX^e siècle, deux événements majeurs sont venus bouleversés l'ordre international. D'abord, il y a eu la deuxième guerre mondiale (et sa terminaison), suivie de l'éclosion de la guerre froide. Ensuite, il y a eu la vague extraordinaire de déclarations d'indépendance des colonies. Confrontés à ces événements, les peuples occidentaux durent réagir. Au premier chef, il leur importait d'endiguer l'expansion communiste. Or, une façon de réaliser cet objectif, c'était d'aider — avant que le Bloc de l'Est ne le fasse lui-même — les sociétés dévastées par la deuxième guerre mondiale à rebâtir leurs infrastructures économiques (ou autres). La stratégie retenue à cette fin fut d'instaurer un « projet de développement » fondé, notamment, sur *l'institutionnalisation du commerce international*⁶³. L'idée (qui n'est pas en soi inadéquate selon le point de vue que je défends ici) était qu'en favorisant les échanges commerciaux à l'échelle internationale, chaque société bénéficierait de plus de ressources et de plus de biens à moindre coût, et cela aurait un impact positif sur le développement de leur

⁶² McMICHAEL P., *Development and Social Change : A Global Perspective*, 2^e édition, Pine Forge Press, Californie, 2000, p.8 et suivantes.

⁶³ Idem, p.44 et suivantes. Pour être précis, le projet de développement était assorti d'autres mesures d'aide. Par exemple, essentiellement à l'initiative des États-Unis, il fut proposé le Plan Marshall qui consistait en une aide financière directe pour, notamment, rehausser le niveau de productivité économique des pays prestataires.

économie domestique respective. J'étude ici les détails historiques, mais signalons que c'est dans la foulée du projet de développement que les accords de Bretton Woods ont été signés, ce qui a mené à la création d'institutions comme le FMI, la Banque Mondiale et le GATT.

Évidemment, les colonies nouvellement indépendantes n'eurent d'autres choix que d'intégrer le projet de développement. Leur économie locale respective ayant tellement été affaiblie par les siècles de colonialisme et les ravages de la deuxième guerre mondiale, elles ne pouvaient se permettre de refuser une initiative qui leur permettrait de redresser un tant soit peu leur situation. Or le problème, c'est qu'étant donné leur faiblesse relative (par rapport aux sociétés occidentales), les anciennes colonies n'ont jamais eu l'opportunité de négocier, dans le cadre du projet de développement, des arrangements institutionnels qui auraient pu être — *réellement* — à l'avantage de l'ensemble des parties impliquées. Et jusqu'à nos jours, ce déséquilibre des rapports de force (marque indélébile du colonialisme) n'a jamais été corrigé, ce qui permet aux sociétés occidentales de négocier, encore maintenant, des arrangements institutionnels qui non seulement les favorisent mais qui aussi consolident leur position de force en accroissant les inégalités. Pour ne citer qu'un exemple, nous pouvons nous pencher sur le cycle d'Uruguay⁶⁴ qui s'est conclu en 1994 et qui a mené au remplacement du GATT par l'OMC.

Citant un article du magazine *The Economist*, Thomas Pogge affirme qu'au moment du cycle d'Uruguay, les représentants des pays pauvres (comprendons des anciennes colonies) ne possédaient pas les connaissances suffisantes ni n'avaient la compréhension nécessaire pour

⁶⁴ À titre informatif, il a été entrepris, depuis 2001, un nouveau cycle de négociation entre les membres de l'OMC : le cycle de Doha. On signalera toutefois que ce cycle en est présentement au point mort étant donné un différend, on s'en doutera, entre les pays occidentaux et les pays sous-développés. Pour cette raison, ce sont les règles issues du cycle d'Uruguay qui sont encore en vigueur aujourd'hui. Pour plus d'information au sujet du cycle de Doha, voir : Site officiel du WTO, en ligne : http://www.wto.org/english/tratop_e/dda_e/dda_e.htm

signer une entente qui aurait été équitable et cela leur est très coûteux aujourd'hui⁶⁵. Notamment, selon le rapport mondial sur le développement humain du PNUD (2005), les règles de l'OMC adoptées lors du cycle d'Uruguay font en sorte que : « [e]n moyenne, les pays en voie de développement à faibles revenus et exportant vers les pays à revenus élevés (comprendons les pays occidentaux) sont confrontés à des barrières tarifaires trois à quatre fois plus élevées que les barrières tarifaires commerciales imposées aux autres pays à revenus élevés »⁶⁶. Toujours d'après ce même rapport, les pays pauvres ont été contraints de donner leur accord à des règles relatives à la propriété intellectuelle qui les empêchent « d'acquérir et de s'adapter aux nouvelles technologies nécessaires à l'augmentation des niveaux de vie et au succès de leurs opérations commerciales à l'échelle mondiale »⁶⁷. Finalement, signalons qu'un des grands enjeux du cycle d'Uruguay portait sur les subventions accordées par les pays riches à leur secteur agricole, un secteur qui représente en principe un avantage comparatif pour les pays sous-développés. Au terme des négociations, les pays riches ont accepté de réduire leurs subventions mais uniquement de 21 %⁶⁸. Inutile de préciser qu'une telle réduction est essentiellement symbolique et ne restaure pas adéquatement la compétitivité économique des pays sous-développés, particulièrement si l'on prend en considération le fait que les « termes des échanges » (*terms of trade*) pour leurs produits agricoles ont eu tendance à décroître ces dernières années⁶⁹. En somme, m'inspirant ici des propos de Pogge, nous devons retenir que si les règles de l'OMC sont mutuellement avantageuses pour les sociétés, elles se révèlent néanmoins plus profitables pour certaines qu'elles ne le sont

⁶⁵ POGGE T., *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge, 2002, p.17.

⁶⁶ *Rapport mondiale sur le développement humain*, PNUD, 2005, p.135. En ligne :

http://hdr.undp.org/en/media/HDR05_fr_chapter_41.pdf

⁶⁷ *Idem*, p.144.

⁶⁸ Il est à noter que les pays riches ne respecteront même pas leur engagement de réduction fixé à 21 %. Voir : TODARO M. P. et SMITH S. C., *Economic Development*, 8^e édition, Addison Wesley, New York, 2003, p.585.

⁶⁹ Site officiel du Food and Agriculture Organization (FAO), en ligne :

<http://www.fao.org/docrep/007/y5419e/y5419e02.htm>

pour d'autres. Le véritable problème des règles de l'OMC, c'est au fond qu'elles agrandissent les inégalités d'une façon qui n'aurait jamais eu lieu si elles avaient été plus justes et équitables⁷⁰.

Considérant ce qui vient d'être dit à propos du système d'interdépendance globale et de son organisation, on se demandera si le principe de devoir d'aide proposé par Rawls serait une solution appropriée pour surmonter le problème du conflit d'intérêts à l'échelle internationale. Mon évaluation suggère qu'il ne le serait pas. Assurément, le principe de devoir d'aide serait d'une profonde utilité dans le cas de sociétés dévastées par des catastrophes naturelles ou non-naturelles (l'histoire récente ne manque d'ailleurs pas d'exemples de telles catastrophes ; pensons notamment aux sécheresses en Afrique, au déferlement d'un tsunami en Asie du sud-est, au bris d'une digue aux États-Unis ou encore à la fuite d'une centrale nucléaire en Ukraine). Nul doute non plus que le principe de devoir d'aide contribuerait grandement à corriger certaines séquelles du colonialisme encore très vives aujourd'hui, à savoir, notamment, la désorganisation sévère de sociétés en ce qui a trait à leurs capacités administratives et de gestion. En bref, suivant ici le propos de Kok-Chor Tan, il est indéniable que le principe de devoir d'aide, s'il était vraiment pris au sérieux, entraînerait des changements radicaux dans notre monde actuel, particulièrement en termes de lutte à la pauvreté⁷¹. Toutefois, la raison pour laquelle je pense que le principe de devoir d'aide ne permettrait pas de surmonter le problème du conflit d'intérêts à l'échelle internationale, c'est qu'il ne corrigerait pas adéquatement le déséquilibre des rapports de force entre les peuples (un déséquilibre injuste parce qu'enraciné dans des événements historiques eux-mêmes injustes) et par conséquent, il ne mettrait pas un frein aux conditions qui permettent à

⁷⁰ POGGE T., *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge, 2002, p.15 et suivantes.

⁷¹ TAN K.-C., *Justice Without Borders : Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p.65.

certaines sociétés de reproduire et de perpétuer, encore aujourd'hui, des arrangements institutionnels injustes.

En ce qui a trait au fait que le principe de devoir d'aide ne corrigerait pas adéquatement le déséquilibre des rapports de force entre les peuples, considérons la chose suivante. Selon Rawls, nous l'avons dit déjà, le seuil au-delà duquel il n'est plus nécessaire de redistribuer, lorsqu'il s'agit du principe de devoir d'aide, c'est au moment où une société est considérée « bien ordonnée » et peut s'entretenir par ses propres moyens à perpétuité. Nous avouons qu'en termes concrets, il est plutôt difficile de déterminer précisément à quoi pourrait correspondre ce seuil. Là où nous avons une certitude par contre, c'est par rapport au fait que le niveau de développement nécessaire pour qu'un peuple puisse être jugé bien ordonné est très en-deçà du niveau de développement actuel des sociétés occidentales, compris en termes de leurs capacités monétaires, technologiques et de savoir-faire et cela s'applique à tous les secteurs d'activité (économique ou autres), qu'il s'agisse de santé/médecine, d'éducation, de communications, de transports, d'informatique, etc. Or, si le niveau de développement nécessaire pour être bien ordonné est très en-deçà du niveau de développement des sociétés occidentales, on doit logiquement en déduire que le niveau de transferts monétaires, technologiques et de savoir-faire qui serait requis par le principe de devoir d'aide à l'intention des sociétés défavorisées ne correspondrait qu'à une faible portion des capacités monétaires, technologiques et de savoir-faire *totales* des sociétés occidentales. Par conséquent, en admettant qu'il y aurait une amélioration de la situation des sociétés défavorisées par rapport à leur situation passée dans un contexte d'application du principe de devoir d'aide, l'écart les séparant des sociétés occidentales demeurerait néanmoins très considérable.

Avant d'aller plus loin, je noterai au passage une autre raison qui est susceptible de perpétuer le déséquilibre injuste des rapports de force entre les peuples et ce, même si le principe de devoir d'aide était instauré au niveau international. Il s'agit du fait que la répartition mondiale actuelle des ressources naturelles — dans une large mesure associée aux divisions territoriales issues du colonialisme — quoique adéquate pour permettre à toutes les sociétés de devenir bien ordonnées, limite énormément, lorsqu'on considère la question en termes relatifs, le niveau de développement que certaines d'entre-elles pourraient atteindre (particulièrement si elles ne participent pas au système d'interdépendance globale). Pour le dire simplement, à système de gestion économique « responsable » égal, la société qui jouit de plus de ressources naturelles (en quantité et en variété) produira plus et mieux que l'autre et cela lui confèrera une position relative privilégiée. Évidemment, on doit avouer que l'avantage des ressources naturelles n'est pas uniquement détenu par les sociétés occidentales, quoique plusieurs sont à cet égard bien positionnées (nous pouvons notamment penser ici aux États-Unis, au Canada et à l'Australie). Il vaut peut-être la peine d'indiquer cependant que plusieurs des autres sociétés riches en ressources naturelles (par exemple, la Russie et la Chine), bien qu'on ne puisse leur reprocher d'avoir profité directement du découpage territorial hérité du colonialisme, ont acquis leur avantage relatif en étendant leurs frontières respectives par des moyens souvent illégitimes. En ce sens, la supériorité économique qu'elles pourraient développer vis-à-vis les autres sociétés grâce à leurs ressources naturelles risque elle aussi d'être injuste.

Étant donné que le principe de devoir d'aide ne corrigerait que très partiellement le déséquilibre des rapports de force à l'échelle internationale, il s'ensuit que les sociétés défavorisées pourraient encore se voir imposer des arrangements institutionnels injustes. Par

exemple, m'inspirant ici d'un argument de Charles Beitz⁷², le maintien d'un déséquilibre prononcé des rapports de force ferait en sorte que les sociétés ne partageraient pas une vulnérabilité relative semblable. Particulièrement, dans le cas où le système d'interdépendance globale — en tant qu'il permet aux peuples de s'enrichir — en viendrait à être dissout, les sociétés défavorisées seraient beaucoup plus affectées que les sociétés occidentales, ces dernières étant déjà très nanties et développées. Or, conscientes de leur vulnérabilité relative moindre, on pourrait très bien imaginer les sociétés occidentales brandir la menace de mettre un terme au système d'interdépendance globale afin d'obtenir, de la part des sociétés défavorisées, des concessions que dans d'autres circonstances elles n'auraient jamais consenties. Résumant ici la situation, Thomas Pogge affirme que le problème avec le principe de devoir d'aide, c'est au fond qu'il n'empêcherait jamais que soit instauré un « ordre économique mondial à fortes tendances centrifuges et où les inégalités entre les peuples s'accroîtraient toujours davantage, pourvu bien sûr qu'une « assistance » soit accordée aux sociétés désavantagées par cet ordre afin qu'elles se maintiennent au-dessus d'un seuil minimal »⁷³.

Comme le principe de devoir d'aide ne permettrait pas de régler le conflit d'intérêts qui caractérise les relations des peuples prenant part au système d'interdépendance globale, mon avis est qu'une fois réunis dans le cadre de la position originelle, ces peuples le rejetteraient au profit d'un autre principe de justice distributive. La question fondamentale qui reste à résoudre, bien sûr, est de déterminer quel serait le principe le plus approprié pour faire face au conflit d'intérêts. Par manque d'espace, je n'aborderai pas directement l'éventail des principes qui pourraient être proposées par les peuples pour solutionner leur problème. D'emblée, j'affirmerai qu'en

⁷² BEITZ C., *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, New Jersey, 1999, p.146-147.

⁷³ POGGE T., *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge, 2002, p.107.

comparant les différents principes envisageables, les peuples arrêteraient leur choix sur un principe de redistribution globale des richesses comparable au principe de différence tel qu'on le retrouve au niveau domestique. Voici les caractéristiques qui, je pense, rendent le principe de redistribution globale le principe le plus attrayant pour les peuples.

Tout d'abord, en ne requérant pas des transferts de telle sorte que le niveau de richesse des participants soit le même pour tous (autrement dit, en n'étant pas un principe de redistribution égalitaire pure), le principe de redistribution globale tient compte du fait que les inégalités ne sont pas toujours le fruit de facteurs injustes. Notamment, en ce qui a trait au déséquilibre actuel des rapports de force à l'échelle internationale, on peut concevoir que l'avantage détenu par les sociétés occidentales n'est pas uniquement dû à leurs comportements et abus du passé. Il est tout à fait plausible de croire que le niveau de développement élevé des sociétés occidentales est également redevable à leur ingéniosité, leur créativité et leur industrie. Au fond, on peut dire qu'un des avantages du principe de redistribution globale des richesses et une des raisons pour lesquelles les peuples le choisiraient, c'est qu'il ne « sur-pénalise » pas les sociétés qui sont plus efficaces et productives.

Évidemment, étant donné les exigences distributives du principe de redistribution globale (faire en sorte que les inégalités économiques soient toujours à l'avantage des plus défavorisés), on ne pourrait douter de sa capacité à régler le déséquilibre injuste des rapports de force tel qu'il s'est développé historiquement. De fait, s'il y a une critique que les peuples pourraient (et voudraient sans doute) formuler contre le principe de redistribution globale lors de sa proposition initiale dans le cadre de la position originelle, c'est qu'en réclamant des transferts *en continu*, il ne ferait pas qu'ajuster le déséquilibre *actuel* des rapports de force ; il préviendrait tout

accroissement *futur* trop sévère des inégalités économiques, quelle qu'en soit la *cause spécifique* à ce moment. Or, qu'est-ce qui justifie cela ? Ne devrait-on pas penser qu'en délibérant, les peuples voudront choisir un principe de justice distributive qui peut faire la différence entre les inégalités causées par des facteurs justes et celles causées par des facteurs injustes ? Certes, nous venons de le signaler, en ne réclamant pas des transferts de manière à uniformiser les niveaux de richesses, le principe de redistribution globale est attentif au fait que les inégalités ne sont pas toujours causées par des facteurs injustes. Mais ne serait-il pas encore mieux d'envisager, par exemple, un principe de justice distributive (différent du principe de devoir d'aide, cela va de soi) qui d'une part, par des mesures de transfert, compenserait adéquatement les inégalités injustes issues du passé et qui d'autre part, instaurerait des mesures strictement *procédurales* (on pourrait, par exemple, penser ici à des mesures de juste circulation des biens de type libertarien) en ce qui a trait aux distributions futures des richesses ? Est-ce qu'un principe de ce type, en (re)plaçant les peuples dans une situation initiale juste et en contrôlant la répartition future des richesses selon des règles strictes, ne serait pas au fond plus respectueux de la distinction entre « inégalités justes » et « inégalités injustes » ? L'objection n'est pas négligeable et il est clair qu'en dehors du contexte d'interdépendance globale, elle devrait être prise très au sérieux. Cependant, si le principe qu'elle suggère n'était pas retenu par les peuples délibérant, c'est tout bien considéré parce qu'il ne répondrait pas aux attentes de ces derniers en ce qui a trait au fonctionnement et aux objectifs du système d'interdépendance globale. Nous l'avons dit plus haut, les peuples estiment, chacun individuellement, que le système d'interdépendance doit améliorer, par la coopération, leur propre qualité de vie. Plus généralement, nous pourrions ajouter que les peuples s'attendent, chacun individuellement, à ce que le système d'interdépendance globale ne leur soit pas préjudiciable outre mesure par rapport à ce que les autres en retirent. Or, l'avantage principal du principe de redistribution globale et la raison ultime pour laquelle les peuples le choisiraient

avant tout autre principe, c'est que non seulement il corrigerait les inégalités issues du passé mais en plus, il conserverait, dans le contexte du système d'interdépendance globale, un écart des richesses suffisamment faible entre les peuples pour que certains parmi eux ne puissent plus développer et user de leur supériorité relative pour négocier des arrangements institutionnels qui seraient essentiellement à leur avantage. Au fond, en adoptant un principe de redistribution globale des richesses qui équilibrerait, *continûment*, les rapports de force, chaque peuple aurait l'assurance que jamais plus les arrangements institutionnels du système d'interdépendance globale ne deviendraient injustes ni inéquitables.

IV) Remarques complémentaires

Avant de clore ce chapitre, je me dois de faire quelques remarques complémentaires. Tout d'abord, une question qui sûrement préoccupe certains lecteurs : que doit-on faire des peuples qui ne participent pas au système d'interdépendance globale ? La question est délicate et demanderait une plus longue évaluation que ce que je peux me permettre d'offrir ici (particulièrement en ce qui a trait aux transferts et compensations de justice qu'on doit accorder à ces peuples « isolés »). Toutefois, je dirai quand même la chose suivante. Je pense qu'une des raisons principales qui a amené certaines sociétés à ne pas participer à la coopération internationale, c'est qu'elles avaient l'impression, à juste titre selon la thèse que j'ai défendu plus haut, que certains participants étaient favorisés au détriment d'autres. Or, si les peuples arrivaient à mettre en place des principes de justice distributive plus justes et équitables, mon hypothèse est que ces sociétés qui se sont marginalisées réintégreraient la communauté internationale et accepteraient de coopérer à l'avenir. Un autre problème, et celui-là est implicitement suggéré par Rawls lui-même, c'est qu'il se pourrait que certaines sociétés soient (pour reprendre l'expression de Rawls) « plus

pastorale[s] »⁷⁴ et décident au fond de ne pas participer, volontairement, au système d'interdépendance globale parce qu'elles ne tiennent pas à s'enrichir davantage que ce qui est nécessaire pour être bien ordonnées. Or, que doit-on faire de ces dernières ? À ce problème, je répondrai qu'il n'est pas conceptuellement impossible qu'une société soit « plus pastorale » et que de ce fait, elle ne veule pas s'enrichir plus qu'il ne le faut. Toutefois, j'ajouterai qu'une telle perception de « la société » semble aller à l'encontre de ce que les faits empiriques nous laissent croire. Mon avis est que peu importe la société, s'il lui est offert une opportunité d'accroître ses richesses (ce que fait le système d'interdépendance globale), elle profitera de cette opportunité.

Le dernier point que j'aimerais aborder porte sur l'absence d'institutions légales et coercitives à l'échelle internationale. Plus haut, j'ai dit que je ne rejetais pas ce fait. Or, si j'admets que la sphère internationale est dépourvue d'institutions légales et coercitives, je dois démontrer que ma thèse, à savoir que les peuples adopteraient un principe semblable au principe de différence, n'est pas vulnérable à l'argument selon lequel, sans le pouvoir de persuasion et la capacité de sanctionner d'institutions légales et coercitives, le principe de différence (ou son équivalent) ne pourrait jamais être appliqué convenablement. Par conséquent, il faut le rejeter.

Pour aborder le problème énoncé, il semble que nous devons envisager deux ordres de considérations. Tout d'abord, comme le signale Charles Beitz, si Rawls rejette l'idée que soit mis en place un principe de redistribution globale des richesses à l'échelle internationale sur la simple base qu'il n'existe pas, *présentement*, des institutions légales et coercitives pour le faire appliquer convenablement, il faut reconnaître que son argument n'est pas très probant⁷⁵. Pour que son

⁷⁴ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.143.

⁷⁵ BEITZ C., *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, New Jersey, 1999, p.156.

argument eût été recevable, autrement dit pour rejeter de manière définitive le principe de redistribution globale, il aurait fallu qu'il démontre que le principe en question est irréalisable, peu importe les circonstances présentes ou futures. Or cela, je doute que quiconque puisse y arriver. Bien sûr, si nous avons des raisons normatives de défendre le principe de redistribution globale des richesses mais que par ailleurs, nous croyons que l'absence actuelle d'institutions légales et coercitives à l'échelle internationale *est effectivement un frein* à sa mise en application, on se demandera quelles sont les options qui s'offrent à nous en attendant qu'adviennent des circonstances plus propices. À cette question, je répondrai que rien n'empêcherait les peuples d'envisager des principes de justice distributive *transitoires*, c'est-à-dire des principes qui d'une part, ne requerraient pas, pour leur mise en application (immédiate), un appareil institutionnel légal et coercitif trop élaboré et qui d'autre part, auraient pour but spécifique de nous rapprocher, graduellement, de la réalisation complète du principe de redistribution globale des richesses. Sans m'attarder sur ce point, nous pourrions penser que la *Taxe Globale sur les Ressources* proposée par Pogge⁷⁶ serait un pas intéressant dans cette direction.

Le deuxième ordre de considérations à envisager fait référence à ce que nous avons déjà abordé plus haut. Rawls pourrait reconnaître qu'en effet, l'absence actuelle d'institutions légales et coercitives n'est pas un frein à l'application *éventuelle* du principe de redistribution globale des richesses. Cependant, quand le jour viendra où un principe aussi exigeant que le principe de redistribution globale des richesses pourra être appliqué, ce sera également le moment où on aura mis en place un État mondial. En effet, rappelons-nous que selon Rawls, seul un État mondial

⁷⁶ POGGE T., « An Egalitarian Law of Peoples », dans *Philosophy and Public Affairs*, 23, numéro 3, 1994, p.199. Évidemment, il serait sans doute plus juste de considérer la *Taxe Globale sur les Ressources* comme une « mesure distributive » et non comme un « principe distributif ». Au-delà de cette distinction conceptuelle, je crois qu'on comprend l'idée que j'ai voulu communiquer.

aurait les pouvoirs légaux et coercitifs suffisants pour faire appliquer un principe comme le principe de redistribution globale des richesses. Or, comme on ne veut pas d'un État mondial (nous avons précisé pourquoi antérieurement), il semble qu'on doive rejeter le principe de redistribution globale des richesses⁷⁷. L'erreur de Rawls ici, c'est qu'il nous confronte à un faux dilemme. Son assurance que seul un État mondial pourrait faire appliquer un principe de redistribution globale est injustifiée. Tout d'abord, plusieurs auteurs — notamment Pogge⁷⁸, Tan⁷⁹ et Van Parijs⁸⁰, pour ne nommer que ceux-là — estiment que même dans sa forme actuelle, l'organisation structurelle de la sphère internationale pourrait permettre l'application d'un principe de redistribution globale des richesses. Comme le signale Thomas Pogge, pourvu bien sûr qu'ils acceptent d'y consacrer la volonté politique et morale nécessaire, les peuples pourraient très bien s'entendre entre eux et décider qu'à chaque fois qu'un participant faillirait à ses obligations distributives, les autres lui imposeraient une pénalité, sous forme de taxe ou de tarifs douaniers par exemple, afin de corriger son manquement et/ou de le dissuader à agir ainsi de nouveau⁸¹. Évidemment, je viens tout juste de le signaler, il pourrait être raisonnable d'exprimer

⁷⁷ Je ne m'y attarde pas dans ce travail, mais une façon alternative de contester Rawls ici serait de suivre le propos de Pogge dans son article « Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together ? ». Ce dernier affirme que Rawls a tort de « diaboliser » l'État mondial comme il le fait. Notamment, Pogge affirme que la vision négative qu'a Rawls de l'État mondial est basée sur le point de vue de Kant, un auteur du 18^e siècle. Or, peut-on vraiment se fier à l'opinion d'un auteur à qui il manque plus de 200 ans d'histoire et qui n'a pas connu les avancements les plus récents en matière de théorisation politique et économique (alors que ces informations sont cruciales dans le cas actuel) ? Par exemple, Kant tiendrait-il le même propos s'il voyait comment se développe l'Union Européenne ? Croirait-il encore qu'un État mondial est impraticable ? Pour l'ensemble de l'argument, voir : POGGE T., « Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together ? », dans *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia ?*, dirigé par MARTIN R. et REIDY D. A., Blackwell Publishing, Oxford, 2006, p.207-208. Dans la mesure où il était démontré qu'un État mondial n'entraînerait pas les conséquences néfastes envisagées par Rawls, on pourrait considérer cette forme d'organisation du pouvoir approprié pour faire appliquer un principe de redistribution globale des richesses.

⁷⁸ POGGE T., « An Egalitarian Law of Peoples », dans *Philosophy and Public Affairs*, 23, numéro 3, 1994, p.219 et suivantes.

⁷⁹ TAN K.-C., *Justice Without Borders : Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p.80-81.

⁸⁰ VAN PARIJS P., « Global Distributive Justice », Septembre 2006, article transmis par Peter Dietsch, p.8 à 10. Il semble que l'on peut retrouver l'article sous le titre : « International Distributive Justice » dans *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, sous la direction de GOODIN R. E., PETTIT P. et POGGE T., 2e édition, Blackwell Publishers, Oxford, 2007.

⁸¹ POGGE T., « An Egalitarian Law of Peoples », dans *Philosophy and Public Affairs*, 23, numéro 3, 1994, p.219.

certains doutes quant à la capacité ou du moins, quant à la volonté des sociétés actuelles à faire appliquer un principe aussi ambitieux que le principe de redistribution globale. Toutefois, cela ne règle pas la question en faveur de Rawls. Je ne peux m'étendre trop longuement sur le sujet, mais certains auteurs, dont Andrew Kuper⁸² et David Held⁸³, ont proposé des façons novatrices de penser l'organisation du pouvoir à l'échelle internationale ; des façons qui d'une part, n'ont rien à voir avec le modèle actuel d'organisation étatique du pouvoir et qui d'autre part, permettraient selon toute vraisemblance de faire appliquer un principe de justice distributive aussi exigeant que le principe de redistribution globale des richesses. Dans le cas de Kuper, il nomme son modèle d'organisation du pouvoir : la « souveraineté fonctionnelle plurielle » (*functionally plural sovereignty*). L'idée, essentiellement, est que les pouvoirs institutionnels deviendraient multiples et seraient répartis entre différentes agences politiques au lieu d'être presque entièrement regroupés entre les mains des États (comprendons des Peuples) et par extension, entre les mains d'un État mondial. Les agences politiques réguleraient les différentes sphères de l'action humaine au niveau « administratif » le plus bas possible. Évidemment, en ce qui a trait à la redistribution globale des richesses, on pourrait s'attendre à ce que l'agence politique appropriée agisse au niveau administratif mondial. Cette présentation d'une forme alternative de l'organisation du pouvoir est très schématique, j'en conviens. Toutefois, l'objectif ici consistait surtout à faire ressortir l'empressement, indu, avec lequel Rawls a rejeté l'idée que puisse être appliqué un principe de redistribution globale des richesses dans d'autres circonstances que sous la gouverne d'un État mondial. Même en concédant à Rawls que notre modèle actuel d'organisation étatique du pouvoir n'est pas une option adéquate pour faire appliquer le principe de redistribution globale

⁸² KUPER A., « Rawlsian Global Justice, Beyond The *Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons », dans *Political Theory*, Vol. 28, No. 5, Octobre 2000, p.653 à 658.

⁸³ HELD D., *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1995, quatrième partie.

des richesses (ce que certains, malgré tout, contestent), il ne s'ensuit pas que la seule autre option crédible soit un modèle de gouvernance étatique mondiale. Suivant le propos de Kok-Chor Tan, nous devons reconnaître qu'il existe plusieurs autres voies (non-étatistes) alternatives et tant et aussi longtemps que nous ne les aurons pas toutes considérées sérieusement, il sera prématuré pour Rawls de rejeter définitivement le principe de redistribution globale des richesses⁸⁴.

Les quelques remarques complémentaires tout juste abordées suggèrent, d'une certaine façon, que la réflexion concernant la justice distributive à l'échelle internationale pourrait encore être développée et approfondie. Ceci dit, je ne poursuivrai pas davantage cette discussion ici, car je veux concentrer mon attention sur ce qui constitue l'objectif principal de ce travail : démontrer que Rawls a tort de croire que des principes de justice forts, semblables aux principes conçus pour la sphère domestique, ne devraient pas être appliqués au niveau international. À ce stade, je pense avoir établi de manière convaincante qu'un principe semblable au principe de différence devrait être appliqué au niveau international. Il me reste donc maintenant, pour compléter ma recherche, à prouver qu'un principe semblable au principe d'égalité de liberté devrait aussi être mise en œuvre au niveau international.

⁸⁴ TAN K.-C., *Justice Without Borders : Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p.81.

Chapitre 2 : Rawls et les droits humains

1) Quel principe de protection des droits humains pour la sphère internationale ?

Plus tôt dans ce travail, j'ai indiqué que certaines précisions concernant les agents moraux et la position originelle à l'échelle internationale devraient être apportées. Nous nous appliquerons maintenant à cette tâche. Tout d'abord, j'ai laissé entendre que les principes de justice applicables à la sphère internationale étaient le fruit de la délibération des peuples « en général » placés en situation de position originelle. Cette affirmation n'était pas tout à fait exacte. Selon Rawls, la détermination des principes de justice à l'échelle internationale doit se faire en deux étapes. Dans un premier temps, nous devons envisager une position originelle entre les peuples libéraux démocratiques uniquement. Dans un deuxième temps, nous devons considérer la délibération des peuples non-libéraux mais néanmoins « décents », selon l'expression de Rawls. Pourquoi procéder de la sorte ? Pourquoi proposer deux étapes à la position originelle conçue pour le contexte international alors qu'une seule suffisait au niveau domestique ?

D'entrée de jeu, il faut préciser qu'au moment où Rawls élabore le Droit des Peuples, son intention est d'établir un idéal de justice internationale destiné aux peuples libéraux démocratiques en premier lieu. À ce sujet, il affirme :

« [...] le Droit des Peuples est développé au sein du libéralisme politique, et [...] il constitue une extension à une Société des Peuples d'une conception libérale de la justice conçue pour un régime intérieur. [...] En développant le Droit des Peuples, nous élaborons les idéaux et les principes de la *politique étrangère* d'un peuple libéral raisonnablement juste »⁸⁵.

Pour fixer les idées, mentionnons que ce qui caractérise les peuples libéraux en particulier, c'est d'abord le fait qu'ils constituent des systèmes de coopération entre des citoyens considérés

⁸⁵ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.22.

comme *libres et égaux*. Le fait que les citoyens soient considérés comme libres et égaux appelle et justifie qu'on accorde à chacun un ensemble le plus étendu de droits et libertés compatible avec un ensemble semblable pour tous. Aussi, les institutions politiques des peuples libéraux n'incarnent aucune doctrine englobante du bien ; seulement une conception politique de la justice⁸⁶. Finalement, les institutions politiques des peuples libéraux sont sous le contrôle d'un gouvernement démocratique constitutionnel raisonnablement juste⁸⁷.

Si Rawls envisage la justice internationale à partir des peuples libéraux démocratiques en premier lieu, c'est essentiellement parce qu'il veut compléter l'enquête qu'il a entamée avec *TJ* et *Libéralisme politique*. Dans ces premiers ouvrages, Rawls développe ce qui est à ses yeux la façon supérieure d'organiser la société. Toutefois, comme le signale Andrew Kuper, une fois que Rawls a établi l'idéal libéral de la justice domestique et qu'il abandonne son abstraction de la société fermée, plusieurs enjeux relatifs à la justice (libérale) demandent encore à être abordés. Au premier chef, il y a la façon dont les sociétés libérales démocratiques doivent se comporter entre elles⁸⁸. Pour répondre à cette question, on le sait maintenant, Rawls va transposer l'idée de la position originelle à la sphère internationale. Toutefois, en transposant son modèle de représentation, Rawls estime qu'il est important de ne considérer dans un premier temps que les peuples libéraux démocratiques. Selon lui, ce n'est qu'en limitant l'élaboration du Droit des Peuples aux sociétés libérales démocratiques que nous pourrons véritablement établir l'idéal libéral de la justice internationale.

⁸⁶ Idem, p.55.

⁸⁷ Idem, p.38.

⁸⁸ KUPER A., « Rawlsian Global Justice, Beyond The *Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons », dans *Political Theory*, Vol. 28, No. 5, Octobre 2000, p.641.

Évidemment, une fois que les peuples libéraux auront déterminé ce qui constitue pour eux l'idéal libéral de justice internationale, on se doute qu'ils ne voudront pas limiter l'application de cet idéal à leurs relations communes uniquement. Les peuples libéraux voudront que les principes de justice sous-tendant le Droit des Peuples s'appliquent à l'ensemble de la sphère internationale. La réalité cependant, c'est qu'il n'y a pas que les peuples libéraux à composer l'univers international. Il existe plusieurs types de sociétés qui partagent différentes traditions politiques, culturelles et religieuses et parmi celles-ci, certaines — il faut au moins l'envisager — doivent être « décentes », c'est-à-dire, au fond, que sans être libérales, elles respectent les critères que j'ai précisés plus tôt et qui définissent ce qu'est un peuple en tant qu'agent moral ; elles sont rationnelles et raisonnables. Pour bien se figurer le genre de société qui pourrait correspondre à un peuple décent, Rawls va imaginer le cas hypothétique du « Kazanistan ». Ce qui distingue un peuple comme le Kazanistan (des peuples libéraux démocratiques), c'est notamment le fait que les personnes prenant part à la vie publique ne sont pas considérées comme des citoyens libres et égaux mais plutôt comme des « membres de différents groupes »⁸⁹. En tant que membres de différents groupes, les personnes possèdent certains droits et libertés mais elles ne possèdent pas tous les droits reconnus par les sociétés libérales. Notamment, parce que les institutions politiques et sociales du Kazanistan défendent une conception englobante religieuse — précisément l'Islam —, les membres des différents groupes ne disposent pas d'une liberté égale de conscience. Sont privilégiés les membres qui adhèrent et pratiquent la religion musulmane. Aussi, toujours en lien avec les institutions politiques, les peuples comme le Kazanistan ne sont pas des démocraties constitutionnelles ; ce sont des hiérarchies consultatives. À cet égard, les citoyens ont certes le droit d'exprimer leur désaccord politique mais uniquement par l'entremise de leur affiliation à tel ou tel groupe particulier, non pas en tant que personne singulière et autonome comme c'est le cas

⁸⁹ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.82.

dans les sociétés libérales. En d'autres termes, dans les sociétés décentes, les personnes ne possèdent pas un droit à l'égalité individuelle de participation politique.

Selon Rawls, la question importante que nous devons nous poser à ce stade-ci est la suivante. Sachant que les peuples décents ne partagent pas les idéaux de justice libérale à l'échelle domestique mais qu'ils seraient néanmoins prêts, en tant qu'agents moraux, à se conformer à des principes de justice internationale s'ils ont l'assurance que les autres en feront autant, serait-il raisonnable et tolérant de leur imposer un Droit des Peuples qui présumerait une conception libérale de la justice ? À cette question, Rawls répond par la négative. D'une certaine façon, Rawls dresse ici une analogie entre le contexte domestique et le contexte international. Au niveau domestique, il existe un pluralisme raisonnable des différentes conceptions du bien⁹⁰. Au niveau international, nous devons envisager qu'il puisse y avoir une « diversité [de] peuples raisonnables, dont les cultures et traditions de pensée, religieuses ou non religieuses, sont différentes »⁹¹. Or, de la même manière qu'une société libérale démocratique doit tolérer les différentes doctrines compréhensives de ses citoyens, il est impératif, nous dit Rawls, de tolérer les différentes « manières acceptables (s'il y en a, ce que je suppose) d'ordonner la société »⁹². Si le Droit des Peuples était le résultat exclusif des choix des peuples libéraux démocratiques, on ne respecterait pas ces autres sociétés décentes puisqu'on exigerait d'elles qu'elles adoptent les idéaux libéraux en matière de justice. Pour « s'assurer que les idéaux et les principes de politique étrangère d'un peuple libéral sont également raisonnables à partir d'un point de vue non libéral décent »⁹³, Rawls va penser la position originelle (conçue pour la sphère internationale) en

⁹⁰ RAWLS J., *Libéralisme politique*, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2^e édition, Paris, 2006, p.4.

⁹¹ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.24.

⁹² Idem, p.76.

⁹³ Idem, p.23.

fonction d'une deuxième ronde de délibération. Cette fois, au lieu de réunir les peuples libéraux démocratiques, on imaginera la rencontre des peuples décents. Dans la mesure où les peuples décents choisiraient eux aussi les principes de justice préalablement établis par les peuples libéraux, ce serait selon Rawls la preuve que le Droit des Peuples n'est ni irrespectueux ni intolérant. Conséquemment, il pourrait servir de base légitime à partir de laquelle on jugera le comportement des sociétés en général à l'échelle internationale. Pour ne pas trop alourdir le texte, j'élude ici la description que fait Rawls de la délibération entre les peuples décents. Contentons-nous d'indiquer qu'à son avis, les peuples non-libéraux mais décents choisiraient effectivement les principes du Droit des Peuples. En ce sens, le Droit des Peuples est raisonnable tant d'un point de vue libéral que d'un point de vue non-libéral (décent).

Parmi les principes qui seraient sélectionnés à la fois par les peuples libéraux démocratiques et les peuples décents, il y a selon Rawls le principe de *protection minimale des droits humains*. Les droits humains garantis par ce principe, je l'ai mentionné en introduction, incluent : le droit à la vie, le droit aux libertés de base, le droit à la propriété personnelle et le droit à l'égalité formelle⁹⁴. Le principe ne protège toutefois pas les droits suivants : droit de liberté égale de conscience, droit à l'égalité individuelle devant la loi, droit à l'égalité individuelle de dissension et droit à l'égalité individuelle de participation politique⁹⁵. Ce qui saute aux yeux quand on considère le principe en question, c'est qu'il est beaucoup moins exigeant que le principe d'égalité de liberté qu'endossent les peuples libéraux démocratiques au niveau domestique. Or, qu'un tel principe de justice internationale soit adopté par les peuples décents lors de leur délibération, on peut bien le concevoir. Par contre, qu'il soit choisi par les peuples

⁹⁴ Idem, p.83.

⁹⁵ TAN K.-C., « The Problem of Decent Peoples », dans *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia ?*, dirigé par MARTIN R. et REIDY D. A., Blackwell Publishing, Oxford, 2006, p.79.

libéraux démocratiques, cela est pour le moins étonnant. En effet, comment est-il possible qu'une délibération entre des peuples libéraux démocratiques *exclusivement* donne lieu à des principes de justice qui seraient inférieurs à ce que ces mêmes sociétés jugent fondamental au niveau domestique ? À cette question, Rawls ne répondra jamais directement. Toutefois, en scrutant le *DdP* et en parcourant la littérature secondaire, on peut identifier au moins deux raisons qui pourraient être avancées pour pallier au silence de Rawls. Voyons si ces raisons sont probantes.

II) Le choix des peuples libéraux démocratiques examiné

1) La première raison qui expliquerait pourquoi les peuples libéraux démocratiques choisiraient un principe de protection des droits humains en-deçà de leurs propres exigences domestiques pourrait être formulée ainsi. Selon Rawls, les droits de l'homme jouent un rôle très spécifique dans le Droit des Peuples : « ils restreignent les raisons qui justifient l'entrée en guerre et la conduite de la guerre, et ils imposent des limites à l'autonomie interne d'un régime »⁹⁶. Considérant leur rôle, on réalise que plus on élargit le contenu du principe de protection des droits de l'homme — autrement dit, plus on garantit un nombre élevé de droits humains —, plus grandes pourraient être les occasions d'entrer en guerre et les occasions de s'ingérer dans les affaires internes d'autrui. Également important, il faut savoir que selon Rawls, une société qui ne respecte pas les principes du Droit des Peuples est « *toujours* sujette[...] à une forme quelconque de sanction — politique, économique ou même militaire, selon le cas » (mon emphase)⁹⁷. En ce sens, dès qu'un peuple libéral démocratique, pour une raison ou une autre, ne respecterait pas, par exemple, le droit à l'égalité individuelle de conscience (on pourrait imaginer ici que le peuple en question instaure la pratique de l'enseignement catholique obligatoire à l'école publique), les

⁹⁶ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.99.

⁹⁷ Idem, p.77.

autres peuples libéraux démocratiques auraient non seulement l'obligation d'intervenir mais ils pourraient intervenir militairement s'ils jugeaient que la situation l'exige. Pour éviter que se multiplient les occasions « justifiées » (et même exigées) d'ingérence et de sanctions (militaires ou autres), les peuples libéraux démocratiques, en délibérant, se diraient qu'il est préférable de réduire considérablement le nombre des droits humains garantis par le principe de protection. Selon l'expression de Rawls, on doit limiter le contenu du principe de protection aux « droits urgents »⁹⁸ seulement.

Pour répondre à cette première raison, il est instructif de se tourner vers le commentaire formulé par Allen Buchanan. D'après ce dernier, l'hypothèse selon laquelle les droits humains seraient directement (et quasi exclusivement) liés aux idées d'ingérence et de sanction est ni plus ni moins une redéfinition de ce que sont réellement les droits humains⁹⁹. Il est vrai que dans la compréhension communément admise des droits humains, on accepte que ces droits puissent parfois servir d'argument légitime pour s'ingérer dans les affaires internes d'autrui ou pour appliquer des sanctions. Cependant, les droits humains jouent une multitude d'autres rôles tout aussi importants. Notamment, ils permettent aux citoyens d'une société d'évaluer et de critiquer leurs propres institutions domestiques, ils sont des normes pour les juges en matière de justice domestique, ils sont aussi des normes de participation aux institutions internationales et ils constituent des critères en fonction desquels s'appuient les institutions économiques internationales pour accorder des prêts et du crédit¹⁰⁰. Or, en redéfinissant les droits humains comme le fait Rawls, ce dernier les dépouille de tous ces autres rôles qu'ils peuvent jouer. Plus

⁹⁸ Idem, p.98.

⁹⁹ BUCHANAN A., « Taking the Human out of Human Rights », dans *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia* ?, dirigé par MARTIN R. et REIDY D. A., Blackwell Publishing, Oxford, 2006, p.167.

¹⁰⁰ Idem, p.165.

important encore, grâce à sa redéfinition, Rawls nous « force » (si on peut dire) à accepter que le principe de protection des droits humains devrait être considérablement limité. Son raisonnement pourrait à peu près être résumé ainsi. Si le principe de protection des droits humains incluait tous les droits que défendent les peuples libéraux démocratiques au niveau domestique et que l'on devait sévir chaque fois qu'un de ces droits est bafoué, alors il y aurait un danger que surviennent des abus intolérables (l'exemple de l'enseignement catholique cité plus haut en atteste ; s'ingérer dans les affaires internes d'une société parce qu'elle a intégré à son programme scolaire l'enseignement obligatoire d'une religion particulière serait sans doute jugé par plusieurs comme inacceptable). Comme on ne veut pas que surviennent des abus intolérables, il faut admettre que le principe de protection minimale des droits humains est le plus adéquat. Le procédé de Rawls ici, sans être malhonnête, est pour le moins hautement questionnable. En effet, dès qu'on envisage les droits humains tels qu'ils sont communément admis, c'est-à-dire en tant qu'ils jouent plusieurs rôles importants, alors on n'est pas « obligé » de limiter leur nombre aussi sévèrement que le suggère Rawls. Comme le signale Buchanan, une distinction peut très bien être faite entre les droits humains qui requièrent qu'on sanctionne ou intervienne en cas de violation et les droits humains qui, bien que fondamentaux, ne requièrent pas nécessairement des sanctions immédiates ou futures¹⁰¹. Mon hypothèse est que ce serait cette dernière orientation qu'emprunteraient les peuples libéraux démocratiques en délibérant et de ce fait, ils adopteraient un principe de protection étendue des droits de l'homme.

2) Avant de conclure trop vite cependant, il y a une deuxième raison que l'on doit envisager et qui pourrait justifier que les peuples libéraux choisissent le principe de protection minimale des droits humains. Cette deuxième raison nous est proposée par David Reidy. D'après

¹⁰¹ Idem, p.166.

cet auteur, les peuples libéraux démocratiques choisiraient un principe de protection minimale des droits de l'homme pour ne pas compromettre leur *capacité morale à s'autodéterminer*¹⁰². Tout d'abord, même soumis au voile d'ignorance lorsqu'ils délibèrent entre eux, les peuples libéraux démocratiques conservent la connaissance du passé ; ils ont conscience des périodes historiques qu'ils ont traversées et des transformations qu'ils ont subies. Notamment, aussi trivial que cela puisse paraître, les peuples libéraux savent qu'ils n'ont pas toujours été des peuples libéraux. Ils savent que leurs institutions politiques n'ont pas toujours incarné une conception politique de la justice uniquement, ils savent que ces mêmes institutions n'ont pas toujours été sous le contrôle d'un gouvernement démocratique constitutionnel raisonnablement juste et surtout, ils savent qu'ils n'ont pas toujours défendues l'ensemble des droits et libertés qu'ils endossent aujourd'hui. Or, se demande Reidy, quand les peuples libéraux considèrent leur histoire respective, jugent-ils qu'ils ne sont des agents moraux que depuis tout récemment ou croient-ils que même durant leur passé non-libéral, ils étaient des agents moraux en bonne et due forme ? Selon lui, la réponse est évidente. Les peuples libéraux démocratiques considèrent qu'avant d'être ce qu'ils sont devenus aujourd'hui, ils étaient malgré tout des sociétés possédant une personnalité morale ; ils étaient dignes d'être traités par les autres sociétés avec le respect qu'exige la justice. Cette auto-compréhension des peuples libéraux démocratiques amènera Reidy à dire qu'en délibérant, les peuples libéraux vont réaliser que leur légitimité à exiger des autres peuples libéraux qu'on les respecte en tant qu'entité morale ne dépend pas du fait qu'ils demeurent libéraux¹⁰³. En autant que les peuples présentement libéraux et démocratiques respectent, selon la formule de Rawls, « certaines conditions définies de la rectitude morale et de

¹⁰² REIDY D. A., « Rawls on International Justice : A Defense », dans *Political Theory*, Vol. 32, No. 3, 3 juin 2004, p.304

¹⁰³ Idem, p.304.

la justice en matière politique [...] »¹⁰⁴ — au fond, en autant qu'ils soient raisonnables et bien ordonnés — ces peuples pourront réclamer des autres peuples qu'on les tolère pleinement. Et pour ceux qui s'interrogent à savoir pourquoi les peuples libéraux exigeraient cette tolérance de la part des autres peuples libéraux, c'est que chacun des contractants sait que la fierté qu'il retire à être un peuple libéral ne découle *du fait qu'il est libéral* mais plutôt du fait qu'il est devenu ainsi au travers de *ses propres expériences et accomplissements historiques*¹⁰⁵. Ainsi, pour continuer à se constituer par leurs propres expériences et accomplissements, en somme pour conserver leur capacité morale à s'autodéterminer, les peuples libéraux ne sélectionneraient pas des principes de justice qui les forceraient à rester libéraux. Au premier chef, ils ne choisiraient pas un principe de protection étendue des droits de l'homme analogue au principe libéral d'égalité liberté ; ils choisiraient plutôt un principe de protection minimale en tant qu'il s'accorde avec l'auto-détermination des peuples dans les limites du raisonnable.

À cette deuxième raison, je réagirai en disant que Reidy fait face à deux erreurs d'analyse. En premier lieu, il n'est peut-être pas faux de dire que les peuples libéraux démocratiques, lorsqu'ils réfléchissent à leur passé en tant que sociétés non-libérales, considèrent qu'ils possédaient, même à cette époque, une personnalité morale. Toutefois, il serait sans doute plus approprié de dire que ce jugement se fait en fonction des critères moraux *de cette époque*. Comme le disait Rawls dans *TJ* : « [l]a seule chose qui nous permettrait de donner notre accord à une théorie [de justice] erronée serait l'absence d'une théorie meilleure »¹⁰⁶. Or, pour les peuples libéraux démocratiques, la *théorie politique de la justice libérale* est aujourd'hui la meilleure

¹⁰⁴ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.77.

¹⁰⁵ REIDY D. A., « Rawls on International Justice : A Defense », dans *Political Theory*, Vol. 32, No. 3, 3 juin 2004, p.304.

¹⁰⁶ RAWLS J., *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p.30.

théorie de justice qui soit ; ils ne pourraient donc pas donner leur accord à une autre théorie. À plus forte raison, une société qui serait aujourd'hui exactement comme les peuples libéraux étaient jadis serait une société qui ne mérite pas d'être pleinement tolérée et respectée puisque cette dernière ne donne pas son accord à la théorie libérale de la justice. Ceci étant dit, rien n'empêche les peuples libéraux de penser qu'à l'époque où la théorie politique de la justice libérale n'existait pas, ils devaient se contenter — et n'avaient au fond pas le choix d'accepter — une théorie de justice inférieure. En relation à cette théorie inférieure selon nos critères contemporains mais supérieure (sans doute) selon les critères d'autrefois, les peuples aujourd'hui libéraux et démocratiques peuvent très certainement considérer qu'ils avaient une personnalité morale à l'époque et qu'ils méritaient d'être pleinement respectés et tolérés par les autres sociétés.

En deuxième lieu, Reidy a très certainement raison de dire que les sociétés éprouvent une certaine fierté à s'autodéterminer. D'ailleurs, Rawls admet ce fait dans le *DdP*¹⁰⁷. Toutefois, est-il justifié de dire que les peuples libéraux tirent leur fierté morale uniquement du fait d'avoir choisi leur propre conception de la justice ? Ne pourrait-on pas penser que le fait de défendre une conception *spécifique* de la justice (en l'occurrence une conception *libérale* de la justice) a quelque chose à voir dans l'équation ? Mon hypothèse est qu'en affirmant être fier de leur conception de la justice, les peuples libéraux n'expriment pas simplement un jugement de possession ; ils formulent également un jugement d'appréciation. Si les peuples libéraux sont fiers d'être libéraux, c'est en effet parce qu'ils ont, au travers de leurs expériences et accomplissements historiques, développé leur propre façon d'organiser la société, leur propre conception de la justice, mais c'est aussi parce qu'ils ont développé une conception de la justice

¹⁰⁷ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, voir notamment, p.136.

qui est à leurs yeux *supérieure aux autres conceptions* ; une conception pour laquelle, notamment, ils pensent avoir des raisons probantes et rationnelles de soutenir. Ceci m'amène à conclure que même si les peuples libéraux ont conscience de leur passé en tant qu'agent moral non-libéral et même s'ils éprouvent une fierté morale à être devenus des peuples libéraux de manière autonome, en délibérant entre eux dans le cadre de la position originelle, ils choisiraient non pas un principe de protection minimale des droits de l'homme mais plutôt un principe de protection étendue parce qu'il s'agit là d'un principe qui est exigé par la conception de la justice qu'ils jugent supérieure à toute autre : *la conception politique de la justice libérale*.

III) Le principe de protection étendue des droits humains, une portée universelle ?

Si les deux raisons qui auraient pu expliquer que les peuples libéraux démocratiques choisissent, pour la sphère internationale, un principe de protection des droits humains inférieur à ce qu'ils défendent au niveau domestique ne sont pas probantes — ce que je pense avoir été en mesure de démontrer ci-haut —, une chose devrait nous apparaître évidente : Rawls s'est « interposé » dans la délibération des contractants. De fait, les peuples libéraux démocratiques sélectionneraient un principe de protection étendue des droits de l'homme dans le cadre de la position originelle. Contre leur volonté cependant, Rawls a décidé qu'il ne pouvait en être ainsi et leur a imposé le choix d'un principe de protection minimale. Mais pourquoi a-t-il pris cette décision ? Pourquoi imposer aux peuples libéraux un choix qu'ils ne feraient pas ? La réponse la plus plausible il me semble nous ramène à ce que nous avons dit antérieurement : Rawls voulait s'assurer que sa théorie libérale de la justice internationale soit suffisamment tolérante vis-à-vis les sociétés non-libérales. S'il avait laissé les peuples libéraux débattre librement, Rawls savait que leur choix se serait arrêté sur un principe de protection des droits humains qui ultimement

aurait exigé que l'ensemble des sociétés, peu importe leur culture ou tradition, soient démocratiques et défendent une conception du citoyen en tant qu'il est libre et égal. Pour éviter cette conséquence et au fond, pour ne pas que son projet soit taxé d'impérialisme culturel, Rawls a préféré assujettir les peuples libéraux à un choix de principe de protection des droits humains davantage en phase avec les intérêts des peuples décents (tels qu'ils seraient exprimés lors d'une deuxième ronde de délibération).

Évidemment, nous pourrions être tentés de penser que la décision de Rawls d'aller à l'encontre des peuples libéraux en suggérant un principe de protection minimale des droits de l'homme pour la sphère internationale n'est pas si déraisonnable tout compte fait. D'abord, si l'on considère le passé colonisateur et impérialiste des sociétés occidentales (libérales), nous avons toutes les raisons d'insister pour qu'elles fassent preuve de circonspection dans leur politique étrangère et qu'elles n'imposent pas aux autres sociétés leur propre conception de la justice¹⁰⁸. Ensuite, en observant attentivement le cas du Kazanistan, on s'aperçoit que ce n'est pas une société si terrible au fond. Certes, le Kazanistan ne respecte pas *tous* les droits libéraux mais d'un autre côté, il respecte un grand nombre de droits humains importants, il n'est pas opposé à un certain type de contestation politique, il assure une protection juridique raisonnable à tous ses membres, etc. Malgré une certaine résignation bien sûr, les peuples libéraux devraient passer outre leurs exigences les plus pointues en matière de justice et tolérer une société comme le Kazanistan. D'ailleurs, n'est-ce pas là le souhait de Rawls lorsqu'il affirme :

« [il] appartient au lecteur [du *DdP*] de juger si un peuple décent [...] doit être toléré et accepté comme un membre en règle de la Société des Peuples. Mon hypothèse est que la plupart des citoyens raisonnables d'une société libérale jugeront que les peuples [comme le

¹⁰⁸ Nous pourrions même étendre la critique aux comportements actuels des sociétés occidentales, notamment en ce qui a trait à leur implication militaire au Moyen-Orient.

Kazanistan] sont acceptables en tant que peuples en règle. Il est certain que toutes les personnes raisonnables ne seront pas de cet avis, mais la plupart le seront »¹⁰⁹.

Selon Allen Buchanan, le problème avec une argumentation semblable, c'est qu'on se laisse « leurrer » par le cas bénin du Kazanistan alors que notre jugement devrait se porter sur la description générale que fait Rawls des peuples décents. Or, quand on se penche sérieusement sur l'idée de peuple décent et qu'on tient compte du fait que ce type de sociétés ne garantit que la protection des droits humains inclus par Rawls dans le principe de protection minimale des droits de l'homme, on réalise qu'il pourrait survenir des cas de discrimination flagrante¹¹⁰. Pour ne citer qu'un exemple, Simon Caney affirme qu'une société « décente » n'est pas contraire à certaines formes de nettoyage ethnique et certaines formes d'exclusion raciale¹¹¹. Bien sûr, Rawls le souligne clairement, les sociétés décentes ne commettraient jamais de génocide¹¹². Toutefois, on pourrait très certainement imaginer une société décente qui est guidée par une idéologie raciste et où une classe privilégiée exploite une minorité raciale. Selon Caney, dans cette société, tant et aussi longtemps que la classe privilégiée ne réduit pas les membres de la minorité raciale à l'esclavage et qu'elle leur assure le minimum pour vivre, elle peut se permettre : de les faire travailler uniquement dans des secteurs dangereux (dans des « sweatshops » ou dans des mines d'amiante par exemple), de leur verser un salaire misérable afin qu'ils ne s'élèvent jamais au dessus du seuil de la pauvreté (l'égalité d'opportunité n'étant pas requise après tout), de leur refuser tout accès aux postes de décision politique, de leur refuser quantité de ressources médicales (importantes mais pas vitales) et de les relocaliser dans une région particulière du

¹⁰⁹ RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.86.

¹¹⁰ BUCHANAN A., « Taking the Human out of Human Rights », dans *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia* ?, dirigé par MARTIN R. et REIDY D. A., Blackwell Publishing, Oxford, 2006, p.151.

¹¹¹ CANEY S. « Survey Article : Cosmopolitanism and the Law of Peoples », dans *The Journal of Political Philosophy*, Volume 10, Numéro 1, 2002, p. 102-103.

¹¹² RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002, p.100.

territoire¹¹³. Ainsi, contrairement à l'opinion exprimée par Rawls, je ne pense pas que « la plupart des citoyens raisonnables d'une société libérale » jugeraient les peuples décents de manière favorable. Mon avis est plutôt qu'en prenant conscience des graves abus susceptibles de se produire dans les sociétés décentes, même ceux qui se méfient de l'impérialisme culturel des sociétés libérales jugeront que le principe de protection minimale des droits de l'homme est insuffisant pour déterminer quelles sociétés sont dignes d'être tolérées en tant que « membres en règle de la Société des Peuples ». Seul le principe de protection étendue des droits de l'homme serait à même de remplir adéquatement ce rôle.

En défendant ma position, il ne faudrait pas penser que je rejette les préoccupations de Rawls. Au contraire, j'affirme qu'il est tout à fait justifié de réclamer des concessions morales de la part des sociétés libérales au nom de la tolérance des différentes cultures et traditions. Si ce n'est que pour le bien intrinsèque que représentent l'autodétermination et l'indépendance politique des peuples (chose que j'ai admise plus haut, en apportant certaines nuances bien sûr), il est impératif que les sociétés libérales se fixent des limites quant à ce qui est moralement légitime de prescrire aux autres sociétés. Toutefois, la difficulté avec le projet de Rawls, c'est qu'il suggère que les sociétés libérales tolèrent les sociétés non-libérales d'une manière qui est en complète contradiction avec leur idée communément admise de la tolérance. Comme le souligne Andrew Kuper, les peuples libéraux défendent une idée de la tolérance selon laquelle il faut demeurer éthiquement neutre et impartial en ce qui a trait aux différentes conceptions individuelles du bien. Or, en décidant de tolérer les différentes conceptions individuelles du bien,

¹¹³ CANEY S. « Survey Article : Cosmopolitanism and the Law of Peoples », dans *The Journal of Political Philosophy*, Volume 10, Numéro 1, 2002, p. 102-103 Soit dit en passant, nous pourrions aisément imaginer une société semblable mais qui cette fois, considère les femmes de manière inférieure. Pour des considérations en ce sens, j'invite le lecteur à se référer au texte de Martha Nussbaum : « Women and the Law of Peoples », dans *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 1, No. 3, 2002, p.283 à 306.

c'est-à-dire en demeurant éthiquement neutre, les peuples libéraux *ne peuvent pas*, dans un deuxième temps, rester *politiquement neutre* et accepter de tolérer différentes façons d'organiser la structure de base de la société¹¹⁴. En particulier, les peuples libéraux doivent insister pour que les autres sociétés établissent leur structure de base en fonction du principe de protection étendue des droits de l'homme. Suivant la mise en garde de Kok-Chor Tan, n'allons pas croire qu'en exigeant que les autres sociétés admettent et appliquent le principe de protection étendue des droits de l'homme, les peuples libéraux agissent par paternalisme moral. Le fait est que si les peuples libéraux n'essayaient pas de diffuser le principe de protection étendue des droits de l'homme, ils laisseraient tomber les *dissidents*¹¹⁵. À ce sujet, Bruce Ackerman affirme qu'il n'existe pas une société décente islamiste dans laquelle une femme ne revendiquera pas le droit à l'égalité ou encore une société décente confucianiste dans laquelle un homme ne rejettera pas l'idée de la déférence¹¹⁶. À cela, nous pourrions ajouter plus généralement qu'il n'y a pas une société décente opposée à l'homosexualité, à l'union libre ou à la participation politique égale d'une minorité particulière qui n'inclut pas dans ses rangs une personne qui contestera l'interdiction en question. Or, comme la dissension (inspirée par le libéralisme) est un fait avéré dans les sociétés décentes, Bruce Ackerman en vient à se demander, à juste titre il me semble : est-il justifiable que les peuples libéraux se rangent du côté des oppresseurs plutôt que des opprimés¹¹⁷ ? Autrement dit, pourquoi les peuples libéraux contribueraient-ils à priver les personnes qui le réclament, quelque soit leur société d'appartenance, du pouvoir (qui se mesure par l'étendue des droits que chacun possède) de déterminer par et pour elles-mêmes un projet de

¹¹⁴ KUPER A., « Rawlsian Global Justice, Beyond The Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons », dans *Political Theory*, Vol. 28, No. 5, Octobre 2000, p.649.

¹¹⁵ TAN K.-C., « The Problem of Decent Peoples », dans *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia ?*, dirigé par MARTIN R. et REIDY D. A., Blackwell Publishing, Oxford, 2006, p.85.

¹¹⁶ ACKERMAN B., « Political Liberalisms », dans *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 7, juillet 1994, p.382.

¹¹⁷ Idem, p.383.

vie raisonnable digne d'être poursuivie, alors qu'agir ainsi irait à l'encontre de leurs engagements moraux les plus profonds en ce qui a trait à la tolérance ?

La situation est d'autant plus sérieuse et pressante que nous sommes incités à croire que les dissidents dans une société décente ne sont pas empêchés de communiquer leurs revendications. Selon ce point de vue, en autant qu'ils s'expriment par l'entremise de leur groupe respectif et qu'ils formulent leurs requêtes en se référant à l'idée de la justice visant le bien commun telle que défendue par le gouvernement, les dissidents peuvent en toute liberté manifester leur opposition. Mais comme le signale Andrew Kuper, le problème se situe précisément là. En demandant aux dissidents d'argumenter strictement à l'intérieur des balises discursives et conceptuelles du régime en place, non seulement est-ce que leurs revendications particulières privées sont déformées et perdent une partie considérable de leur pouvoir de persuasion mais plus généralement, la liberté d'expression (dans son essence même) et la possibilité de transformer la société sont compromises. En effet, comme la contestation est limitée par des règles de discussion (celles-ci sont déterminées par une interprétation spécifique de la tradition culturelle dominante selon Kuper), il est impossible pour un dissident d'engager un dialogue sérieux sur la façon dont les règles de la discussion pourraient être modifiées¹¹⁸. Pour le dire bêtement, la seule manière dont je pourrais critiquer les règles de la discussion, c'est en respectant ces règles que je conteste et qui m'empêchent en fait de m'exprimer convenablement. On réalise ici le paradoxe auquel on est confronté. Par ailleurs, le résultat concret d'une telle limitation à la liberté d'expression, c'est que les dissidents ne seront jamais en mesure de tenter un dépassement du statu quo social. En empêchant les citoyens de remettre en question les règles

¹¹⁸ KUPER A., « Rawlsian Global Justice, Beyond The *Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons », dans *Political Theory*, Vol. 28, No. 5, Octobre 2000, p.651.

sociales de la discussion, les hiérarchies consultatives « décentes » se prémunissent de la désapprobation qui pourrait leur être trop nuisible et ainsi, elles maintiennent leur ascendant sur la population sans possibilité réelle de changement. En résumé, alors que pour Rawls, la contestation politique qu'acceptent les sociétés décentes est digne de la tolérance libérale, je pense au contraire qu'elle y est antagonique.

Pour clore ce chapitre sur une note davantage orientée vers la réconciliation entre la position de Rawls et la mienne, il serait peut-être intéressant de considérer ce qui suit. On retiendra que le refus de Rawls d'appliquer le principe de protection étendue des droits de l'homme à l'échelle internationale était en dernière analyse basé sur le fait que ce principe obligerait toutes les sociétés, peu importe leur culture ou tradition, à défendre une conception du *citoyen en tant qu'il est libre et égal*. Or, selon Rawls, la conception du citoyen en tant qu'il est libre et égal est loin de faire l'unanimité et elle n'est certainement pas anhistorique ni objective. L'idée du citoyen en tant qu'il est libre et égal, dans nos sociétés libérales démocratiques, découle conjointement de notre tradition politique démocratique et de notre reconnaissance (positive) du fait du pluralisme irréductible des différentes conceptions du bien. À ce sujet, Michel Seymour souligne :

« le fait d'admettre une conception politique (c'est-à-dire une conception en vertu de laquelle la personne est vue en fonction de son identité institutionnelle et est alors conçue comme citoyen [libre et égal]) est le meilleur moyen que nous avons [trouvé pour] gérer les différences profondes qui subsistent entre les individus et [leur conception respective du bien] »¹¹⁹.

En ce qui a trait aux sociétés qui n'ont pas connu le parcours historique des sociétés occidentales démocratiques, il est fort probable que certaines d'entre-elles soient restées relativement

¹¹⁹ SEYMOUR M., « L'universalité du libéralisme politique », dans *Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme*, sous la direction de Stéphane COURTOIS, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p.107.

homogènes et n'aient pas été confrontées au pluralisme raisonnable des différentes conceptions individuelles du bien. Pour cette raison, on peut imaginer qu'elles ont été capables de protéger leur propre conception du citoyen, en accord avec la culture et la tradition publique locale. Mais dès lors pourrait nous demander Rawls, serait-il raisonnable d'imposer à ces sociétés un principe de protection des droits humains qui repose sur une conception du citoyen qui ne correspond pas à leur propre auto-compréhension individuelle et qui de surcroît, cherche à répondre à un problème de justice que ces sociétés ne connaissent pas, à savoir la gestion des différences profondes entre les individus ?

L'argument de Rawls, il faut l'admettre, est plutôt convaincant et sans doute qu'à une certaine époque, il aurait été difficile d'aller à son encontre. Toutefois, nous en avons traité longuement dans le chapitre précédent, on ne peut nier qu'il existe aujourd'hui un système d'interdépendance économique et politique globale. En ce sens, ne faudrait-il pas admettre que les sociétés sont (et seront) de moins en moins homogènes ? Si ce n'est que par la propagation exponentielle de l'information à l'échelle globale, par des moyens toujours plus nombreux, de plus en plus de personnes s'ouvriront à un monde aux valeurs, aux cultures et aux traditions diversifiées dont ils n'avaient auparavant pas conscience. Or, mon hypothèse (et mon espoir peut-être), c'est qu'au fur et à mesure que les personnes auront accès à cette diversité, leur attirance pour certaines formes de vie nouvelles croîtra. Par conséquent, ils réclameront graduellement un droit individuel égal à la différence, c'est-à-dire qu'ils voudront, pour eux-mêmes et pour les autres, une plus grande autonomie et une plus grande liberté en ce qui a trait aux choix qu'ils peuvent faire et les projets de vie qu'ils peuvent réaliser. D'ailleurs, à en croire Michel Seymour, mon hypothèse n'est peut-être pas si saugrenue. Il affirme :

« [les peuples libéraux] n'[ont] peut-être pas besoin de renoncer à [leurs] principes [de justice] à l'échelle internationale (en l'occurrence le principe de protection étendue des droits de l'homme), car on peut croire à la possibilité de voir surgir au sein [du système d'interdépendance globale] caractérisé par un pluralisme raisonnable de conceptions compréhensives, un concept de personne cosmopolitique communément partagé, c'est-à-dire un concept politique de personne [libre et égale] admis [globalement]»¹²⁰.

En d'autres termes, et en espérant apaiser les préoccupations de Rawls et ses défenseurs, ce ne sont pas spécifiquement les peuples libéraux qui imposeront leurs principes de justice et leurs conceptions du citoyen au reste du monde. C'est l'interdépendance globale des peuples qui amènera les citoyens des sociétés non-libérales à se percevoir différemment et à revendiquer auprès de leur gouvernement respectif *une liberté égale pour tous la plus étendue*.

¹²⁰ Idem, p.113-114.

Conclusion

En guise de conclusion, je reviendrai simplement sur ce qui était l'objectif de ce travail. Je me suis donné pour tâche de démontrer que Rawls avait tort de croire qu'il ne devrait pas y avoir, à l'échelle internationale, des principes de justice aussi exigeants que ceux qu'on retrouve à l'échelle domestique. Comme je l'ai indiqué en introduction, l'objectif que je me suis fixé n'était pas nouveau ; les libéraux cosmopolitiques ont tenté de le relever à maintes reprises déjà. Ce qui allait faire en sorte que mon travail ne serait pas une simple répétition des tentatives déjà déployées par les libéraux cosmopolitiques, c'est qu'à la différence de ceux-ci, j'ai envisagé récuser Rawls en demeurant sur son propre terrain. Précisément, j'ai accordé à Rawls son présupposé normatif selon lequel les peuples et non les personnes devaient constituer l'unité ultime de valeur morale à l'échelle internationale. Or, même en attribuant la priorité morale aux peuples, j'ai établi que ces derniers, une fois réunis dans le cadre de la position originelle, choisiraient, contrairement aux anticipations de Rawls, des principes de justice internationale semblables aux principes de différence et d'égalité de liberté, c'est-à-dire un principe de redistribution globale des richesses et un principe de protection étendue des droits de l'homme.

En ce qui concerne le principe de redistribution globale des richesses, j'ai montré que Rawls s'y opposait principalement pour deux raisons. D'abord, il estime que les peuples n'en ont tout simplement pas besoin. Étant auto-suffisants en ce qui a trait à la réalisation de leur nature morale, les peuples ne requièrent pas un principe qui redistribue les richesses en continu. Ensuite, il ne faut pas perdre de vue le fait qu'il n'y a pas d'institutions légales et coercitives à l'échelle internationale. Or, en l'absence d'institutions légales et coercitives, il est virtuellement impossible de faire appliquer un principe de justice aussi fort que le principe de redistribution

globale des richesses. Lorsqu'on y regarde de plus près, il semble qu'un principe de devoir d'aide serait beaucoup plus approprié. En fixant un seuil au-delà duquel il n'est plus nécessaire de redistribuer les richesses, le principe de devoir d'aide tient compte du fait que les peuples peuvent réaliser leur nature morale et s'entretenir par leurs propres moyens à perpétuité. Aussi, par son caractère limité, le principe de devoir d'aide ne devrait pas apparaître trop exigeant aux yeux des peuples ; ces derniers n'essayeront donc pas de profiter de l'absence d'institutions légales et coercitives pour se défilier de leurs obligations distributives.

Pour récuser l'idée selon laquelle les peuples choisiraient de préférence un principe de devoir d'aide en délibérant, je n'ai pas directement attaqué les arguments de Rawls. Je me suis plutôt penché sur certaines considérations qu'il a omis d'examiner sérieusement. Entre autres choses, Rawls n'a pas semblé reconnaître que les peuples prenaient aujourd'hui part à un système d'interdépendance économique et politique global. La raison pour laquelle les peuples, malgré le fait qu'ils soient autosuffisants, entretiennent ce système, c'est qu'ils se reconnaissent une identité d'intérêt : chacun réalise qu'en coopérant, il pourra améliorer sa propre qualité de vie. Or, ce qui, jusqu'à présent, a empêché chaque peuple de véritablement profiter de cette identité d'intérêt, c'est le déséquilibre injuste des rapports de force et les arrangements institutionnels internationaux injustes. Comme je crois l'avoir établi, seul le principe de redistribution globale des richesses permettrait de corriger adéquatement ces deux problèmes. Ultimement donc, ce sera pour protéger leur identité d'intérêt que les peuples, une fois réunis dans le cadre de la position originelle, renonceront au principe rawlsien de devoir d'aide et privilégieront plutôt le principe fort de redistribution globale des richesses.

Maintenant, en ce qui a trait au principe de protection étendue des droits de l'homme, j'ai montré que Rawls s'y opposait essentiellement à cause de ses croyances et préoccupations « pré-théoriques »¹²¹ (pour reprendre ici l'expression de Charles Beitz). À son avis, un Droit des Peuples qui inclurait un principe de protection étendue des droits de l'homme serait biaisé en faveur des sociétés libérales et serait donc intolérant. Pour éviter les accusations d'intolérance et d'impérialisme culturel, Rawls va bien sûr élaborer le Droit des Peuples d'après une position originelle en deux étapes, c'est-à-dire qu'on permettra non seulement la participation des peuples libéraux mais également celle des sociétés non-libérales décentes. Mais plus important encore, il va suggérer, à tort, qu'en délibérant chacun de leur côté, les peuples libéraux et les sociétés non-libérales décentes choisiront, de manière concordante, un principe de protection minimale des droits de l'homme. Nul doute, le principe de protection minimale pourrait être choisi par les sociétés décentes. Toutefois, nous l'avons vu, jamais les peuples libéraux ne le sélectionneraient. Ils ne le sélectionneraient pas parce que le principe va à l'encontre des critères « post-théoriques » (mon expression cette fois) qu'ils se sont donnés en matière de tolérance. Selon les peuples libéraux, la tolérance s'applique aux *personnes* en tant qu'ils sont *libres et égaux* et elle est adéquatement mise en pratique lorsque sont respectés *tous* les droits et libertés inclus à la fois dans le principe d'égalité de liberté et le principe de protection étendue des droits de l'homme.

Évidemment, étant donné l'espace limité dont je disposais ici, plusieurs questions sont demeurées en suspens ou n'ont tout simplement pas été abordées. Notamment, j'en ai fait mention déjà, il y a la question de savoir ce qu'il faut faire des sociétés qui ne prennent pas part au système d'interdépendance globale. Aussi, il serait important de s'interroger à savoir comment les deux principes de justice défendus ici s'arriment ensemble. À titre d'exemple, est-ce qu'une

¹²¹ BEITZ C. R., « Rawls's Law of Peoples », dans *Ethics*, 110, juillet 2000, p.681.

société qui ne respecte pas l'ensemble des droits contenus dans le principe de protection étendue des droits de l'homme peut être intégrée au système d'interdépendance globale et bénéficier des transferts associés au principe de redistribution globale des richesses ? Il ne fait nul doute que mon travail, pour être exhaustif, devrait répondre à ces questions. Ceci dit, une chose me paraît d'ores et déjà évidente au terme de mon exposé : le rejet des principes forts de redistribution globale des richesses et de protection étendue des droits de l'homme par Rawls et ses défenseurs est sérieusement mis à mal. Je n'aurai pas l'outrecuidance de dire que Rawls et ses successeurs ne seront jamais capables d'envisager de nouveaux arguments à l'encontre de ces principes de justice — il ne faut jamais sous-estimer le caractère inventif de l'esprit critique. Toutefois, à l'heure actuelle, les seules solutions à leur disposition me semblent être, dans le cas du principe de redistribution globale des richesses, le rejet du contractualisme à l'échelle internationale et dans le cas du principe de protection étendue des droits de l'homme, le rejet du libéralisme ; deux options qui j'en doute, leur conviennent.

Bibliographie

Monographies :

- 1) ARNSPERGER C. et VAN PARIJS P., *Éthique économique et sociale*, coll. Repères, Éditions La Découverte, Paris, 2003.
- 2) BARRY B., *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley, 1989.
- 3) BEITZ C., *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, New Jersey, 1999.
- 4) BIDET J., « John Rawls et la théorie de la justice », Presses Universitaires de France, Paris, 1995.
- 5) HELD D., *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1995.
- 6) McMICHAEL P., *Development and Social Change : A Global Perspective*, 2^e édition, Pine Forge Press, Californie, 2000.
- 7) POGGE T. W., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1989.
- 8) POGGE T., *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge, 2002.
- 9) RAWLS J., *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.
- 10) RAWLS J., *Libéralisme politique*, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2^e édition, Paris, 2006.
- 11) RAWLS J., *Paix et Démocratie*, Boréal, Montréal, 2002.
- 12) TAN K.-C., *Justice Without Borders : Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- 13) TODARO M. P. et SMITH S. C., *Economic Development*, 8^e édition, Addison Wesley, New York, 2003.

Articles:

- 1) ACKERMAN B., « Political Liberalisms », dans *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 7, juillet 1994.
- 2) BEITZ C. R., « Rawls's Law of Peoples », dans *Ethics*, 110, juillet 2000.

- 3) BUCHANAN A., « Rawls's Law of Peoples : Rules for a Vanished Westphalian World », dans *Ethics*, 110, Juillet 2000.
- 4) BUCHANAN A., « Taking the Human out of Human Rights », dans *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia ?*, dirigé par MARTIN R. et REIDY D. A., Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
- 5) CANEY S. « Survey Article : Cosmopolitanism and the Law of Peoples », dans *The Journal of Political Philosophy*, Volume 10, Numéro 1, 2002.
- 6) HEATH J., « Rawls on Global Distributive Justice : A Defence », dans *Global Justice, Global Institutions*, dirigé par WEINSTOCK D., Canadian Journal of Philosophy, University of Calgary Press, Calgary, 2005.
- 7) KUPER A., « Rawlsian Global Justice, Beyond The *Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons », dans *Political Theory*, Vol. 28, No. 5, Octobre 2000.
- 8) MACLEOD A. M., « Rawls's Narrow Doctrine of Human Rights », dans *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia ?*, dirigé par MARTIN R. et REIDY D. A., Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
- 9) NUSSBAUM M., « Women and the Law of Peoples », dans *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 1, No. 3, 2002.
- 10) POGGE T., « An Egalitarian Law of Peoples », dans *Philosophy and Public Affairs*, 23, numéro 3, 1994.
- 11) POGGE T., « Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together ? », dans *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia ?*, dirigé par MARTIN R. et REIDY D. A., Blackwell Publishing, Oxford, 2006
- 12) REIDY D. A., « Rawls on International Justice : A Defense », dans *Political Theory*, Vol. 32, No. 3, 3 juin 2004.
- 13) SEYMOUR M., « L'universalité du libéralisme politique », dans *Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme*, sous la direction de Stéphane COURTOIS, Les Presses de l'Université Laval, 2003.
- 14) TAN K.-C., « The Problem of Decent Peoples », dans *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia ?*, dirigé par MARTIN R. et REIDY D. A., Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
- 15) VAN PARIJS P., « Global Distributive Justice », Septembre 2006, article transmis par Peter Dietsch. Il semble que l'on peut retrouver l'article sous le titre : « International Distributive Justice » dans *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, sous la direction de GOODIN R. E., PETTIT P. et POGGE T., 2e édition, Blackwell Publishers, Oxford, 2007.

Références électroniques:

- 1) Site officiel du Food and Agriculture Organization (FAO), en ligne : <http://www.fao.org>
- 2) *The Fund for Peace*, en ligne : <http://www.fundforpeace.org/>
- 3) *Rapport mondiale sur le développement humain*, PNUD, 2005, en ligne : http://hdr.undp.org/en/media/HDR05_fr_chapter_41.pdf
- 4) Site officiel de l'UNCTAD, en ligne : <http://www.unctad.org>
- 5) site officiel de la World Bank, en ligne : <http://web.worldbank.org>
- 6) Site officiel du WTO, en ligne : <http://www.wto.org>