

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU PROGRAMME DE MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR  
MARTIN LEBLANC

LE CONTRAT SOCIAL INTERNATIONAL DE JOHN RAWLS :  
DES PEUPLES OU DES INDIVIDUS ?

AOÛT 2003

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## REMERCIEMENTS

Je désire surtout exprimer ma reconnaissance envers mon directeur de mémoire, le professeur Pierre-Yves Bonin. Il a été le premier à lire ce que j'ai écrit et toutes les idées que j'exprime dans ce mémoire ont été scrupuleusement examinées pendant nos discussions. M. Bonin m'a beaucoup appris, tant au plan philosophique qu'au plan humain.

Je veux aussi exprimer ma reconnaissance envers mon confrère Pierre-Yves Néron. Pierre-Yves m'a supporté et encouragé depuis le début de mes études en philosophie et nos nombreuses discussions n'ont pu qu'enrichir ma culture et ma personnalité. Je le remercie également de m'avoir indiqué certaines sources de références très utiles pour la rédaction de ce mémoire.

Enfin, je remercie les professeurs et les chargés de cours du Département de philosophie de l'Université du Québec à Trois-Rivières : Stéphane Courtois, Serge Cantin, Suzanne Foisy, Éric Gay, J. Nicolas Kaufmann (*in memoriam*), David Lefrançois, Claude Panaccio, Paul-André Quintin (*in memoriam*), Claude Thérien, Daniel Vanderveken. Je remercie aussi le professeur Michel Seymour de l'Université de Montréal qui a gentiment accepté d'évaluer ce mémoire.

## RÉSUMÉ

Dans *The Law of Peoples*, le philosophe américain John Rawls propose de justifier ses principes de justice internationale à partir d'une position originelle internationale. Les contractants réunis en cette situation, écrit Rawls, sont maintenant des représentants des peuples et non des représentants des individus — comme dans *Théorie de la Justice* —, puisque semble-t-il, seuls les peuples sont sujets de la justice internationale. Selon lui, les représentants des peuples réunis en position originelle internationale s'entendront sur des principes familiers et reconnus depuis longtemps dans la tradition du Droit des Gens. Rawls estime aussi que les sociétés libérales seront disposées à reconnaître certaines sociétés non-libérales (mais bien ordonnées) comme membres *bona fide* de la « Société des Peuples ».

Ce mémoire est un examen critique de quelques aspects de la théorie de la justice internationale du Rawls. Il se limite essentiellement à une étude des structures de la position originelle internationale. Plus précisément, cette étude s'intéresse à la nature des contractants dans la position originelle internationale. Dans ce mémoire, nous questionnerons deux aspects fondamentaux de l'approche de Rawls : (1) Pourquoi les contractants dans la position originelle sont-ils des représentants des *peuples* et non pas des représentants des *États*? (2) Pourquoi les contractants dans la position originelle sont-ils des représentants des *peuples* et non pas des représentants des *individus*?

## Table des matières

<b>INTRODUCTION</b>	<b>1</b>
<b>CHAPITRE I : LE DROIT DES GENS</b>	<b>4</b>
<b>1. Objectifs</b>	<b>4</b>
<b>2. Délibération des sociétés libérales</b>	<b>8</b>
<i>Les principes du Droit des Gens</i>	<b>11</b>
<b>3. Délibération des sociétés hiérarchiques</b>	<b>13</b>
<i>L'exemple du Kazanistan</i>	<b>16</b>
<b>4. La théorie non-idéale</b>	<b>17</b>
<i>Le cas de la non-obéissance</i>	<b>18</b>
<i>Les circonstances défavorables</i>	<b>20</b>
<b>5. Conclusion</b>	<b>23</b>
<b>CHAPITRE II : POURQUOI DES PEUPLES ET NON DES ÉTATS?</b>	<b>25</b>
<b>1. Qu'est-ce qu'un peuple?</b>	<b>26</b>
<b>2. Qu'est-ce qu'un État?</b>	<b>30</b>
<b>3. Pourquoi des peuples et non des États?</b>	<b>32</b>
<b>4. Pourquoi des peuples hiérarchiques?</b>	<b>35</b>
<b>5. Un monde westphalien disparu</b>	<b>45</b>
<b>6. Conclusion</b>	<b>54</b>
<b>CHAPITRE III : POURQUOI DES PEUPLES ET NON DES INDIVIDUS?</b>	<b>56</b>
<b>1. Argumentation explicite de Rawls</b>	<b>57</b>
<i>1. Un « point de départ » acceptable</i>	<b>57</b>
<i>2. L'argument de la tolérance</i>	<b>59</b>
<b>2. Argumentation implicite de Rawls</b>	<b>68</b>

1. <i>L'argument de la responsabilité interne</i>	69
2. <i>L'argument du réalisme</i>	81
3. <i>La crainte d'un État mondiale</i>	88
4. <i>L'argument de la légitimité</i>	90
<b>3. Perspectives cosmopolites</b>	97
<b>4. Conclusion</b>	100
 <b>CONCLUSION</b>	 102
 <b>BIBLIOGRAPHIE</b>	 105

## **Introduction**

### **LE CONTRAT SOCIAL INTERNATIONAL DE JOHN RAWLS :**

### **DES PEUPLES OU DES INDIVIDUS?**

Ce mémoire est un examen critique de quelques aspects de la théorie de la justice internationale du philosophe américain John Rawls, théorie exposée dans son ouvrage *The Law of Peoples* (1999). Il se limite essentiellement à l'étude des structures de la position originelle internationale. Plus précisément, cette étude s'intéresse à la nature des contractants dans la position originelle internationale. Ce mémoire est divisé en trois chapitres.

(I) Le premier chapitre présente la théorie de la justice internationale élaborée dans l'ouvrage *The Law of Peoples*. Nous verrons que, tout comme dans *Théorie de la justice* (1971), Rawls applique la méthode de la position originelle et du *voile d'ignorance*. Cependant, cette fois-ci les contractants réunis dans la position originelle sont maintenant des représentants des peuples et non des représentants des individus, puisque semble-t-il, seuls les peuples sont sujets de la justice internationale. Selon

l'auteur, les représentants des peuples réunis en position originelle internationale s'entendront sur des principes familiers et reconnus depuis longtemps dans la tradition du Droit des Gens. Rawls estime aussi que les sociétés libérales seront disposées à reconnaître certaines sociétés non-libérales (mais bien ordonnées) comme membres *bona fide* de la « Société des Peuples ». Nous verrons que l'approche défendue par Rawls dans son ouvrage soulève de nombreuses questions et les deux chapitres suivants seront consacrés à quelques-unes d'entre elles.

(II) Au deuxième chapitre, je débiterai mon étude de la nature des contractants dans la position originelle internationale. Je partirai des interrogations suivantes : En quel sens faut-il comprendre l'expression « peuple »? N'est-il pas plus adéquat d'utiliser l'expression « État »? Comme l'ont souligné plusieurs commentateurs, il n'y a rien d'insensé à utiliser l'expression « État » dans une théorie de la justice et des relations internationales. Au contraire, en plus d'être plus familière dans le langage et la pratique des relations internationales, l'expression « État » porte moins à confusion. Le terme « peuple » quant à lui, est très ambigu. Dans ce chapitre, j'étudierai aussi la notion de « peuples hiérarchiques ».

(III) Au dernier chapitre, je poursuivrai mon étude de la nature des contractants dans la position originelle internationale. Plus précisément, ce chapitre sera consacré à la question suivante : Pourquoi les contractants dans la position originelle sont-ils des représentants des peuples et non des représentants des individus —comme dans *Théorie de la Justice*? Autrement dit, pourquoi Rawls n'a-t-il pas imaginé, à l'instar de Charles



R. Beitz par exemple, une position originelle internationale dans laquelle tous les individus seraient situés de manière symétrique indépendamment de leur peuple d'origine? Ces questions ne sont pas sans importance, puisque nous pouvons aisément présumer que le choix des contractants dans la position originelle déterminera en bonne partie le résultat de la délibération.

*The Law of Peoples* soulève bon nombre d'autres questions. Mais il m'apparaît impossible de les traiter dans ce mémoire. Je n'approfondirai donc pas la question de la guerre juste par exemple et je ne traiterai pas de la question de la répartition des richesses.

\*\*\*

## Chapitre I

### LE DROIT DES GENS

Dans ce premier chapitre, je me propose essentiellement de résumer la théorie du Droit des Gens formulée par Rawls dans *The Law of Peoples*. Ce chapitre est divisé en quatre sections. La première section présentera les objectifs de Rawls. Les sections 2 et 3 porteront sur la position originelle internationale. Dans la section 2, il s'agira de voir sur quoi les représentants de sociétés libérales réunis dans la position originelle internationale pourraient s'entendre. À la section 3, nous verrons que les sociétés non-libérales bien ordonnées, sociétés dites hiérarchiques, accepteront les mêmes principes que ceux approuvés par les sociétés libérales. Enfin, la section 4 sera consacrée à la théorie « non-idéale ». Cette dernière partie tient compte du fait que certaines sociétés pourraient ne pas obéir aux principes issus de la position originelle internationale.

#### 1. Objectifs

Dans son œuvre *Théorie de la justice*<sup>1</sup> (1971), John Rawls présente une réponse aux questions de la justice sociale en proposant une manière originale de traiter les problèmes de philosophie politique. En nous demandant de nous élever à un haut niveau d'abstraction, Rawls définit hypothétiquement la situation idéale permettant de déduire les principes qui seront à la base de toute sa théorie de la justice sociale. Dans cette position « originelle », ce forum fictif de délibération caractérisé par le *voile d'ignorance*,

---

<sup>1</sup> John Rawls, *Théorie de la justice*, tr. Catherine Audard, édition du Seuil, 1971.

Rawls conclut que les partenaires hypothétiques choisiraient les deux principes de justice suivants :

« En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres. En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des fonctions ouvertes à tous.<sup>2</sup> »

Rawls utilise le procédé de la position originelle pour mettre en lumière, ce que nous considérons, *vous et moi, ici et maintenant*, comme les termes équitables de la coopération sociale sur lesquels s'entendraient des citoyens libres et égaux qui coopèrent entre eux à l'intérieur d'une société démocratique et libérale. Selon Rawls, pour qu'une situation puisse être considérée comme impartiale, nous devons nécessairement éliminer les avantages dus à la négociation qui subsistent inévitablement au niveau des institutions de l'arrière-plan social. Il faut en quelque sorte, empêcher que les avantages contingents et les influences accidentelles biaisent l'accord sur les principes qui devraient gouverner les institutions. Dit simplement, il faut s'assurer qu'il y aura pleine égalité entre les contractants. Pour ce faire, Rawls introduit la contrainte du voile d'ignorance. Derrière ce voile d'ignorance, chacun ignorerait sa place dans la société (son appartenance à une classe ou son statut), ses dons naturels particuliers, ses traits psychologiques propres, ses conceptions exhaustives du bien et les circonstances particulières de sa propre société. Donc, dans la mesure du possible, les contractants dans la position originelle, ne

---

<sup>2</sup> TJ, p. 91.

pourraient connaître comme fait particulier que la soumission de leur société aux circonstances de la justice avec tout ce que cela implique. En imposant le voile d'ignorance aux partenaires, chacun serait, pour ainsi dire, condamné à être le plus équitable possible à l'égard de tous. Par ce moyen, personne n'aurait la possibilité d'élaborer des principes pour son propre avantage. Il rendrait donc possible le choix unanime d'une conception de la justice.<sup>3</sup>

Rawls restreint cependant délibérément l'application de sa théorie de la justice à une société libérale domestique et fermée. Il affirme dans *Théorie de la justice* : « je n'examine pas la justice en général des institutions ou des pratiques sociales, ni la justice du droit international public et des relations entre les États ».<sup>4</sup> Les principes de la plus grande liberté égale pour tous, de la juste égalité des chances et de différence seraient des principes proprement libéraux et ne s'appliqueraient qu'aux institutions de base des sociétés libérales. Or, dans un contexte de mondialisation, où les échanges entre les différentes sociétés sont choses du commun, est-il vraiment possible de faire abstraction de l'interdépendance des sociétés? La conception de la justice, telle qu'elle est formulée par Rawls dans la *Théorie de la Justice*, peut-elle rester muette sur le contenu des droits fondamentaux de ceux qui ne partagent pas avec nous une culture politique démocratique? Les peuples partagent-ils entre eux certaines responsabilités? Y-a-t-il des principes de justice qui valent pour toutes les sociétés?

---

<sup>3</sup> Voir *TJ*, p. 44-48.

<sup>4</sup> *TJ*, p. 34.

C'est sans doute avec l'intention de répondre à ce genre de questions que Rawls présente en février 1993, dans le cadre de *The Oxford Amnesty Lectures*, une conférence intitulée « The Law of Peoples » (« Le Droit des Gens »).<sup>5</sup> N'étant pas satisfait de cette première version de son Droit des Gens, Rawls en rédige une version plus détaillée et plus développée en 1999<sup>6</sup>. Si *Théorie de la justice* traitait de la justice sociale au niveau domestique, *The Law of Peoples* traite de la justice au niveau international. L'œuvre de Rawls se développerait donc en deux parties.<sup>7</sup> Dans *Théorie de la justice*, les sociétés auraient la responsabilité d'établir le bien-être de leur population respective. Tandis que dans *The Law of Peoples*, il s'agirait globalement pour la communauté internationale d'établir les conditions de base dans lesquelles les sociétés justes pourront se développer et s'épanouir. En fait, si la question centrale de *Théorie de la justice* était « quels sont les principes de justice sociale les plus justes pour une société? », la question « comment s'assurer de préserver et conserver le bon ordre atteint au niveau interne dans un ordre mondial? » serait celle qui s'impose dans son Droit des Gens. Comme le signale Stéphane Chauvier, l'idée de Rawls était de « régler d'abord le problème du droit politique puis d'aborder celui du Droit des gens ».<sup>8</sup> Dans *The Law of Peoples*, l'objectif de Rawls est clair : il veut montrer que le procédé de la position originelle développé dans *Théorie de la justice* et dans *Libéralisme politique* (1993)<sup>9</sup> est « universel dans sa

---

<sup>5</sup> Cette conférence a d'ailleurs été publiée sous le titre « The Law of Peoples », in *On Human Rights : The Oxford Amnesty Lectures*, ed. Susan Hurley & Stephen Shute, New York, Basic Books, 1993. Cette version a été traduite par Bertrand Guillaume, aux éditions Esprit en 1996.

<sup>6</sup> John Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999. À moins d'indication contraire, le présent texte fera référence à la dernière version, soit celle de 1999.

<sup>7</sup> Charles Beitz a qualifié son œuvre de « libéralisme social ». Beitz résume bien les différents courants de la pensée libérale au niveau international dans l'article « International Liberalism and Distributive Justice : A Survey of Recent Thought », *World Politics*, 51, 1999, pp. 269 à 296.

<sup>8</sup> Stéphane Chauvier, *Justice internationale et solidarité*, éd. Jacqueline Chambon, Nîmes, 1999, p. 34

<sup>9</sup> John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, (1993) 1995.

portée », c'est-à-dire qu'il peut traiter non seulement les problèmes de justice domestique, mais qu'il est aussi approprié pour les questions de justice et de relations internationales.

## **2. Délibération des sociétés libérales**

Ceci étant dit, il faut maintenant voir en quoi et comment le procédé de la position originelle peut s'appliquer tant au cas domestique qu'au cas international. Rappelons brièvement que pour Rawls, la position originelle est hypothétique et non historique. C'est un procédé qui illustre ce que *vous et moi* croyons être, *ici et maintenant*, des conditions équitables de délibération. Elle illustre ce que nous considérons comme des « restrictions acceptables des arguments que les partenaires peuvent utiliser pour favoriser une conception de la justice plutôt qu'une autre.<sup>10</sup> »

L'intuition de Rawls est que cette méthode de la position originelle peut aussi être utilisée à un second niveau. Il faut rappeler que Rawls comprend la position originelle comme un exercice de représentation qui peut s'appliquer à différents objets. Avec les ajustements qui conviennent, cette méthode peut ainsi nous aider à régler des problèmes comme la justification des principes de justice qui vont régir notre système de santé, notre système d'éducation, ou encore nos relations avec les générations futures. Mais la position originelle peut aussi nous aider à formuler et à justifier des principes de justice pour des problèmes encore plus vastes. En effet, comme il a été dit, la stratégie du Droit des Gens va au-delà des problèmes domestiques de la justice. Il s'agit maintenant

---

<sup>10</sup> John Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 51.

d'utiliser la position originelle pour justifier les principes de justice qui devront gouverner les relations entre les peuples. Il est donc maintenant question d'étendre la conception libérale de la justice au Droit des Gens. Si au premier niveau les citoyens déléguaient leurs représentants dans la position originelle afin qu'ils délibèrent sur les principes de la coopération sociale à l'intérieur de leur société, il s'agit maintenant de déléguer des représentants dans une position originelle supérieure afin qu'ils délibèrent sur les principes de la coopération entre chacune des sociétés qui constituent la Société des Peuples. Ces représentants, qui représentent non plus directement les citoyens mais bien leur peuple respectif, doivent maintenant spécifier le contenu du Droit des Gens.

Une fois la question de la justice nationale réglée, Rawls convoque donc les partenaires pour une deuxième assemblée fictive. Les membres des différentes sociétés, ayant défini leurs propres conceptions de la justice domestique, cherchent maintenant à régler et établir les principes qui régiront leurs relations avec les autres sociétés. Pour ce faire, ils acceptent de se soumettre aux restrictions d'une position originelle internationale. Il faut noter que cette fois cependant, les représentants agiront explicitement au nom de leur peuple respectif. Les peuples deviennent ainsi les acteurs de la Société des Peuples au même titre que les citoyens sont acteurs dans la société domestique.

Il faut aussi noter que dans le cas international, sans doute par contrainte méthodologique (plutôt que théorique), Rawls présente la délibération originelle en deux temps. Dans un premier temps, les sociétés démocratiques et libérales déterminent les

principes dans la position originelle internationale avec toutes les contraintes qui y sont reliées. Dans un deuxième temps, on procède à l'élargissement de la communauté des peuples jusqu'à inclure les sociétés hiérarchiques bien ordonnées.

Les règles qui régissent la délibération internationale sont essentiellement les mêmes qu'au niveau national. Tout comme dans le cas national, les partenaires sont soumis au voile d'ignorance. Ils ignorent, par exemple, la grandeur du territoire, la population ainsi que la puissance du peuple qu'ils représentent. Ils ne connaissent pas l'étendu de leurs ressources naturelles, leur niveau de développement économique ou toutes autres informations de ce genre. Enfin, on suppose, comme dans le cas de la délibération nationale, que les partenaires se considèrent entre eux comme libres et égaux.

Il est important de préciser que, tout comme dans le cas national, les représentants ne connaissent pas leur conception compréhensive (*comprehensive*) du bien de leur peuple. Pourquoi présupposer cela? « La réponse est qu'une société libérale dotée d'un régime constitutionnel, n'a pas, *en tant que société libérale*, une conception compréhensive du bien.<sup>11</sup> » Pour Rawls, les sociétés libérales, « par définition », ne seraient pas supposées être constituées à partir d'une conception exhaustive et particulière du bien. Seuls les citoyens et les associations qui subsistent à l'intérieur d'une société donnée peuvent entretenir ce genre de conception. Il est donc logique, en ce sens, que les représentants des différentes sociétés libérales n'aient connaissance

---

<sup>11</sup> *LP*, p. 34. « The answer is that a liberal society with a constitutional regime does not, *as a liberal society*, have a comprehensive conception of the good. »



d'aucune conception exhaustive du bien dans la position originelle. L'intérêt fondamental qui guide les partenaires n'est spécifié que par leur conception politique de la justice. Ce qu'ils recherchent essentiellement, c'est de protéger leur indépendance politique, de garantir leurs libertés civiles et culturelles, l'intégrité de leur territoire, leur sécurité, et le bien-être de leurs concitoyens. Les partenaires tiennent aussi à ce que leur peuple reçoive des autres peuples le respect et la reconnaissance de leur égalité.

### *Les principes du Droit des Gens*

Respectant les idées de bases défendues par Emmanuel Kant dans *Projet de paix perpétuelle* (1795), Rawls présume que les partenaires qui se retrouveraient en situation originelle supérieure choisiraient les principes du Droit des Gens suivants :

- « 1. Les peuples sont libres et indépendants, et leur liberté et indépendance doivent être respectées par les autres peuples.
2. Les peuples doivent respecter les traités et engagements.
3. Les peuples sont égaux et auteurs des accords qu'ils donnent.
4. Les peuples doivent respecter un devoir de non-intervention.
5. Les peuples possèdent le droit à l'autodéfense mais non le droit à la guerre.
6. Les peuples doivent respecter les droits de l'homme.
7. Les peuples doivent observer certaines restrictions spécifiques sur la conduite de la guerre.
8. Les peuples ont le devoir d'assister les autres peuples vivant sous des conditions défavorables qui les empêchent de se munir d'un régime politique et social juste et bien ordonné ».<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup>LP, p. 37.

Rawls propose donc une liste de principes relativement généraux, familiers et traditionnels. De son propre aveu, cette liste est incomplète.<sup>13</sup> Il concède qu'il y aurait place pour d'autres principes et davantage d'explication. On peut penser notamment à des principes plus spécifiques qui seraient susceptibles de clarifier la question du commerce ou celle de la solidarité entre les peuples. On peut aussi penser qu'il existera certains principes de formation et de réglementation des associations entre les peuples. Mais somme toute, Rawls estime que les représentants des peuples s'entendraient sur ces principes parce qu'ils sont les plus avantageux : Ils garantissent l'égalité entre les peuples et leurs bonnes relations, leur autonomie et la stabilité mondiale.<sup>14</sup>

Essentiellement, à la lecture de cette liste de principes, on retient le rôle prééminent que jouent les frontières dans la constitution de la « charte » de la Société des Peuples telle que proposée par Rawls. Malgré leurs caractères hautement arbitraires, Rawls soutient qu'elles ne sont pas pour autant injustifiées ou non-pertinentes. En effet, selon lui, en l'absence d'un État mondial, il doit nécessairement y avoir des frontières de quelques sortes et elles seront inévitablement plus ou moins arbitraires et dépendantes à un certain degré de circonstances historiques diverses. En bref, un Droit des Gens « plausible » pourrait difficilement éviter l'arbitraire des frontières.

---

<sup>13</sup> Il écrit dans *LP* : « Ces principes constituent évidemment une liste incomplète. D'autres devraient être ajoutés » (p. 37).

<sup>14</sup> Voir *LP*, p. 39-42.

### **3. Délibération des sociétés hiérarchiques**

Rappelons que la délibération en situation internationale s'opère en deux temps. Dans un premier temps, les représentants des sociétés démocratiques et libérales choisissent les principes dans une position originelle supérieure avec toutes les contraintes qui y sont reliées. Dans un deuxième temps, on procède à l'élargissement de la communauté des peuples pour inclure les représentants des sociétés hiérarchiques bien ordonnées.

Mais dans les faits, il est possible de dire que ces deux « périodes » n'ont qu'une pertinence méthodologique. On pourrait aisément supposer que les deux types de sociétés bien ordonnées (libérales et hiérarchiques) pourraient participer à une seule et même période de délibération. On peut croire que le résultat resterait inchangé. L'idée de Rawls est de mettre en évidence le fait que les principes qu'accepteront les sociétés bien ordonnées seront proprement libéraux et non pas issus d'un quelconque marchandage. Rawls est clair sur ce point, les sociétés hiérarchiques s'entendront sur les mêmes principes que les sociétés libérales parce qu'ils les jugeront profitables et avantageux : Ils garantissent leur autonomie et la stabilité mondiale.

Ceci étant dit, pourquoi doit-on inclure des peuples non-libéraux dans la Société des Peuples? Voilà, à mon sens, une des questions principales. D'après Rawls, c'est le principe même de tolérance, cher au libéralisme politique, qui commande aux sociétés libérales de reconnaître les sociétés qui épousent une organisation politique différente.

Selon le philosophe de Harvard, on ferait erreur de concevoir la tolérance comme une exigence exclusivement négative (ne pas exercer de sanction militaire, économique et diplomatique). En effet, le principe de tolérance exigerait davantage qu'un laissez-faire politique : « la tolérance, nous dit Rawls, signifie aussi de reconnaître ces sociétés non-libérales comme des participants égaux dans la Société des Peuples bien ordonnée.<sup>15</sup> » Le raisonnement de Rawls est assez clair : si toutes les sociétés doivent être libérales, alors le libéralisme politique échoue dans sa tentative d'exprimer sa tolérance envers les autres sociétés organisées décemment. De la même façon que les différentes conceptions exhaustives raisonnables (religieuses, philosophiques ou morales) sont tolérées dans les démocraties libérales, la Société des Peuples doit, elle aussi, reconnaître les sociétés organisées selon une conception qui n'est pas proprement libérale mais raisonnable.

Bien sûr, l'inclusion des sociétés non-libérales à la Société des Peuples ne se fait pas à n'importe quel prix. Les sociétés doivent remplir certaines conditions d'admissibilité relativement spécifiques. Encore une fois, l'analogie avec le cas domestique peut être éclairante. Si, dans les sociétés libérales, plusieurs conceptions religieuses, philosophiques et morales sont acceptées, toutes cependant ne peuvent l'être. Pour être tolérées, les visées de ces doctrines doivent être compatibles avec une conception raisonnable de la justice politique. De manière similaire, les visées des sociétés non-libérales doivent être compatibles avec une Société des Peuples juste et raisonnable.

---

<sup>15</sup> *LP*, p. 59. « To tolerate also mean to recognize these nonliberal societies as equal participating members in good standing of Society of Peoples. »

Mais clairement, quelles sont ces conditions « d'admissibilité » que doivent remplir les sociétés non-libérales pour faire partie des délibérations? D'après Rawls, pour que les sociétés non-libérales ou hiérarchiques soient acceptées dans les délibérations, elles doivent respecter les contraintes suivantes : 1) Ces sociétés ne doivent pas être agressives, c'est-à-dire qu'elles doivent reconnaître les avantages de la diplomatie et du commerce et qu'elles doivent respecter l'ordre politique des autres sociétés. 2a) Elles doivent garantir les droits humains de base pour tous leurs membres.<sup>16</sup> 2b) Elles doivent reconnaître à leurs membres une certaine capacité morale. Autrement dit, les membres de la société hiérarchique doivent être reconnus comme étant sujets à des droits et des devoirs. Leurs obligations morales ne doivent pas être de simples commandes imposées par la force. 2c) Finalement, il doit y avoir une croyance sincère de la part des juges et des administrateurs que le système de lois de la société est guidé par l'idée de bien commun (*common good idea of justice*).<sup>17</sup>

Rawls n'exige pas que les sociétés hiérarchiques bien ordonnées soient organisées d'une manière proprement démocratique. Toutefois, il insiste pour que les institutions de ces sociétés garantissent une certaine représentativité. En effet, ces sociétés, telles que Rawls les conçoit, sont structurées d'une manière « associationniste », c'est-à-dire que les gens qui font partie de ces sociétés sont perçus comme des membres de petits groupes primaires dont chacun est représenté par une hiérarchie consultative. Rawls croit

---

<sup>16</sup> Ces droits de base incluraient le droit de vivre (droit à une certaine sécurité), à la liberté (à ne pas être réduit à l'esclavage, à une « certaine » liberté de conscience), à la propriété, à une égalité formelle exprimée par les règles de la justice naturelle (les cas similaires doivent être traités de manière similaire). Voir, *LP*, p. 65.

<sup>17</sup> *LP*, p. 64-65.

fermement que ce type de société existe ou, du moins, pourrait exister. Il va même jusqu'à imaginer une société islamique hypothétique pour illustrer sa position.

### *L'exemple du Kazanistan*

Dans *Law of Peoples*, Rawls décrit une société hiérarchique islamique imaginaire : le *Kazanistan*. L'idée est de donner un exemple type d'une société non-libérale qui pourrait être acceptée comme membre *bona fide* de la Société des Peuples. Dans cette société, les dirigeants ne sont pas soumis à la corruption : « Les dirigeants se refusent à être corrompus, tant en favorisant les riches qu'en appréciant le pouvoir par lui-même.<sup>18</sup> » Il est aussi important de mentionner que les dirigeants du *Kazanistan* ne sont pas impérialistes et n'ont pas l'intention d'étendre leur territoire par la force.

Le système de loi du *Kazanistan* n'opère pas, comme le font les sociétés libérales, la séparation de la religion et de l'État. Ainsi, il serait considéré comme acceptable le fait que la religion islamique soit favorisée parmi les autres religions. Néanmoins, les autres religions sont tolérées. Les différents cultes peuvent se pratiquer sans que les pratiquants puissent craindre de perdre leurs droits civiques, à l'exception du droit de détenir une position politique ou juridique élevée. Cette exception, Rawls y consent, marque une profonde différence avec les sociétés libérales où, en principe, toutes les hautes positions politiques sont ouvertes à tous. Rawls précise cependant que les membres des religions autres qu'islamique sont encouragés à participer à la vie civile et à développer leur culture particulière. Les minorités sont traitées en loyaux sujets et ne sont pas

---

<sup>18</sup> *LP*, p. 75. « its ruler do not allow themselves to be corrupted, ether by favoring the rich or by enjoying the exercise of power for itself ».

considérées comme des personnes inférieures. Les membres des minorités religieuses peuvent même espérer accéder à des postes de commandement supérieurs au sein des forces armées.

Le système politique de cette société est organisé en hiérarchie consultative. En d'autres mots, les membres de la société ne sont pas représentés directement. C'est par le biais de leur « groupe » que chacun des membres est représenté. Chaque membre de la société fait partie d'un groupe et la personne qui parle au nom du groupe est supposée connaître et prendre à cœur les intérêts fondamentaux de celui-ci. Il est aussi présupposé que les dirigeants prennent en compte, dans leurs prises de décisions, les vues et les requêtes de chacun des groupes. Rawls ne soutient pas que la société telle qu'il la décrit est parfaitement juste, mais qu'il est sensé de la concevoir comme une société organisée décentement. Cette considération implique que l'on considère ce genre de sociétés comme membres à part entière de la Société des Peuples et qu'elles reçoivent un traitement approprié.

#### **4. La théorie non-idéale**

Nous avons concentré notre étude sur la théorie idéale que propose Rawls. Nous avons vu que l'exercice de la position originelle peut s'élargir au niveau international. Nous avons aussi vu que les sociétés libérales sont disposées à inclure des sociétés dites hiérarchiques bien ordonnées comme membre *bona fide* au sein de la Société des Peuples. Mais Rawls est tout à fait conscient que l'élaboration de sa théorie de la justice

internationale ne serait pas complète si elle ne tenait pas compte des conditions foncièrement non-idéales auxquelles notre monde est confronté. Dans ce qui suit, je propose de présenter les deux types de situations non-idéales dont tient compte Rawls dans sa théorie. Dans le premier cas, il sera question de la non-obéissance aux principes du Droit des Gens. Dans le deuxième cas, il sera question des circonstances défavorables auxquelles peuvent faire face certaines sociétés.

### *Le cas de la non-obéissance*

Quelles sont les limites de la tolérance envers les intolérants? Dit autrement, comment doivent se comporter les sociétés bien ordonnées vis-à-vis les sociétés mal ordonnées, c'est-à-dire les sociétés qui n'obéissent pas aux principes du Droit des Gens? Voilà concrètement la question que se pose Rawls dans la première partie de sa théorie non-idéale. Dans le meilleur des cas écrit Rawls, on peut espérer que les sociétés qui respectent le droit (qu'elles soient libérales ou hiérarchiques) établissent un *modus vivendi* avec les régimes hors-la-loi, dans l'espoir que toutes les sociétés en viennent un jour à respecter les principes du Droit des Gens. Dans cette situation de compromis comparable à un état de nature, chacune des sociétés défend l'intégrité de son territoire et conserve sa pleine souveraineté. Mais Rawls n'est pas naïf, il reconnaît qu'il est parfois nécessaire et justifié d'entrer en guerre contre des régimes hors-la-loi. En effet, Rawls considère deux causes à la « guerre juste ». Tout d'abord, en cas d'agression systématique de la part d'un régime dévoyé, il serait tout à fait légitime pour une société bien ordonnée de défendre son peuple et son intégrité territoriale. Ensuite, dans les cas



de très graves violations des droits de l'homme par un régime oppresseur, les sociétés bien ordonnées seraient aussi justifiées d'intervenir militairement.

Dans tous les cas, la conduite de la guerre doit respecter certains principes<sup>19</sup>. Premièrement, le but de la guerre juste doit être d'en arriver à la paix. Deuxièmement, les sociétés bien ordonnées ne doivent pas guerroyer les unes contre les autres. Troisièmement, dans la conduite de la guerre, les peuples bien ordonnés doivent adroitement distinguer trois groupes : les dirigeants du régime voyou et leurs principaux lieutenants, ses soldats et sa population civile. L'idée étant que ce sont les dirigeants et non les soldats et la population civile qui sont responsables de l'état de guerre. Les dirigeants ont souhaité la guerre. Or, ce n'est pas le cas pour les soldats, encore moins pour la population civile. Ce sont les leaders des pays despotiques qui initient le conflit guerrier. Le simple soldat ainsi que l'homme du peuple sont généralement laissés dans l'ignorance la plus totale, ils ne sont pas mis au courant des véritables enjeux de la guerre en cours. En ce sens, ils ne peuvent pas être tenus responsables de l'état de guerre. Ceci nous amène à la quatrième condition : les peuples bien ordonnés doivent respecter, autant que faire se peut, les droits humains de leurs adversaires, tant civils que militaires. Cinquièmement, Rawls ajoute que les peuples bien ordonnés, par leurs actions et proclamations pendant la guerre, établissent le genre de paix et de relation qu'ils désirent entretenir dans le futur.<sup>20</sup> Enfin, le raisonnement moyen-fin doit toujours être limité par les principes et assumptions précédentes. Il y a en quelque sorte une ligne à ne pas

---

<sup>19</sup> *LP*, p. 94.

<sup>20</sup> Rawls écrit : « The way a war is fought and the deeds done in ending it live on in the historical memory of societies and may or may not set the stage for future war. » *LP*, p. 96.

franchir dans la conduite de la guerre. Seule une situation d'extrême urgence (*supreme emergency*) pourrait faire cas d'exception.

### *Les circonstances défavorables*

Rawls est conscient que dans le monde non-idéal qui est le nôtre, certaines sociétés peuvent être victimes de circonstances qui pourraient nuire grandement à l'établissement d'une société décente et bien ordonnée. En effet, on peut facilement imaginer que l'avènement d'une société bien ordonnée puisse être compromis, et ce, pour différentes raisons : par manque de traditions culturelles et politiques, par manque de capital et de savoir humain, par manque de ressources matérielles et technologiques. La question que se pose maintenant Rawls est la suivante : quelle est la responsabilité des membres de la Société des Peuples envers les sociétés qui font face à des circonstances défavorables? La réponse de Rawls est simple : les sociétés bien ordonnées ont le devoir d'assister les sociétés défavorisées. L'objectif de cette assistance est clair. Tout comme dans le cas des États hors-la-loi, l'objectif visé est d'en venir à hisser les sociétés accablées au niveau des conditions qui rendent possible l'avènement d'une société juste et ordonnée.

Ce devoir d'assistance exclut toutefois l'instauration d'un principe de répartition internationale des richesses. D'après Rawls, ce procédé ne constitue pas un moyen réaliste pour résoudre le problème général des sociétés défavorisées. *Primo*, il y a fort à parier selon Rawls que toutes les sociétés n'accepteraient pas ce principe spécifiquement libéral. Effectivement précise Rawls, étant donné les différentes conceptions de la justice

qui subsistent à l'échelle mondiale, il est difficile de concevoir qu'il puisse y avoir consensus sur un principe aussi particulier. Les sociétés hiérarchiques, par exemple, refuseraient sans doute ce type de principe. *Secundo*, en se basant sur les travaux de David Landes<sup>21</sup>, Rawls défend l'idée que la quantité de ressources n'est pas un facteur déterminant dans le développement d'un pays. C'est plutôt la culture politique (les vertus politiques et civiques de ses membres) qui détermine le niveau de développement. En ce sens, en proposant un principe de distribution à l'échelle du globe, on passerait en quelque sorte à côté des véritables enjeux. Rawls veut s'assurer que toutes les sociétés puissent bénéficier d'un minimum acceptable de richesses pour fonder et entretenir des institutions justes et bien organisées. Il ne s'agit pas ici d'assurer une égalité matérielle entre toutes les sociétés. Il s'agit simplement de s'assurer que chacun des membres de la Société des Peuples puisse prendre en charge la gestion de son territoire de manière autonome et responsable.

Le rejet d'un principe de justice distributive globale n'implique aucunement que les sociétés riches n'ont aucun devoir envers les sociétés défavorisées. En effet, le huitième principe<sup>22</sup> auquel adhèrent les membres de la Société des Peuples implique clairement un devoir d'assistance envers les sociétés démunies, devoir que l'on pourrait qualifier d'humanitaire. Rawls propose trois indications générales pour guider l'application de ce devoir. Premièrement, « une société bien ordonnée n'a pas besoin d'être riche.<sup>23</sup> » Le but est d'instaurer et de préserver des institutions justes (ou décentes)

---

<sup>21</sup> David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*, New York : W.W. Norton, 1998, p. 411-414.

<sup>22</sup> LP, p. 37. « Les peuples ont le devoir d'assister les autres peuples vivant sous des conditions défavorables qui les empêchent de se munir d'un régime politique et social juste et bien ordonné. »

<sup>23</sup> LP, p. 106.

chez les sociétés qui font face à des circonstances défavorables, non pas de créer un empire économique. Certes, pour en arriver à cette fin, il est nécessaire de réunir et d'économiser un minimum de richesse. Combien? Tout dépend de la situation. Somme toute, il s'agit de s'en tenir à l'essentiel : instaurer une société bien ordonnée. Deuxième indication : « la culture politique d'une société défavorisée est déterminante<sup>24</sup> », c'est-à-dire que la mise sur pied d'une société bien ordonnée dépend en bonne partie de la mise sur pied d'une culture politique favorable à une relative prospérité économique. L'idée sous-jacente étant toujours que la dotation en ressources naturelles n'est pas un facteur déterminant dans l'établissement d'un régime politique bien ordonné. L'élément crucial serait bien davantage la culture politique qui supporte les institutions de base de la société en cause. Rawls reconnaît qu'il n'y a pas de recette miracle pour produire une culture politique appropriée au bon développement des peuples. À tout le moins, mettre l'emphase sur les droits de l'homme peut aider à changer les régimes inefficaces en régimes bien ordonnés. Enfin, troisième indication : « son but [du devoir d'assistance] est d'aider les sociétés défavorisées à être en mesure de gérer leurs propres affaires raisonnablement et rationnellement et éventuellement devenir membres de la Société des Peuples bien ordonnés. [...] Une fois cela atteint, il n'est pas requis d'aider davantage.<sup>25</sup> » Cette indication est en fait une mise en garde contre le paternalisme. Il faut toujours garder en tête nous dirait Rawls, que l'objectif est d'encourager la liberté et l'égalité des autres sociétés, non pas de les assujettir.

---

<sup>24</sup> *LP*, p. 108.

<sup>25</sup> *LP*, p. 111. « ...its aim is to help burdened societies to be able to manage their own affairs reasonably and rationally and eventually to become members of the society of well-ordered Peoples. [...] After it is achieved, further assistance is not required. »

## 5. Conclusion

Dans un contexte de mondialisation où les questions du pluralisme des valeurs et du multiculturalisme sont omniprésentes, Rawls propose donc une théorie de la justice internationale qui évacue les revendications des libéraux cosmopolites qui voudraient universaliser la justice comme équité (*justice as fairness*) présentée dans *Théorie de la justice* en 1971. Insistant sur la distinction entre justice nationale et justice internationale, Rawls ne propose pas de justifier ses principes de justice internationale à partir d'une position originelle globale, position qui pourrait démontrer la nécessité d'établir des principes de justice valables pour tous les individus, et ce, indépendamment des frontières nationales. Rawls centre plutôt sa théorie de la justice internationale sur les peuples. Selon lui, les représentants des peuples réunis en situation originelle supérieure s'entendront sur des principes familiers et reconnus depuis longtemps dans la tradition du Droit des Gens. Rawls estime aussi que les sociétés libérales seront disposées à reconnaître certaines sociétés non-libérales (mais bien ordonnées) comme membres *bona fide* de la Société des Peuples. Dans une optique plus pragmatique, Rawls traite dans la dernière partie de son livre des cas de non-obéissance aux principes du Droit des Gens. Il reconnaît dans cette partie que certaines situations exceptionnelles peuvent légitimer le recours à la force armée. Il reconnaît aussi que les sociétés bien ordonnées ont un devoir d'assistance envers les sociétés victimes de circonstances défavorables. Il rejette cependant un principe de redistribution global des richesses.

Plusieurs libéraux lui ont reproché de ne pas avoir réalisé que notre monde est caractérisé par des phénomènes d'intégration et d'interdépendance. Les libéraux cosmopolites jugent en effet que l'architecture rawlsienne est inadaptée à la réalité de notre monde contemporain et qu'elle fait abstraction de plusieurs de nos exigences fondamentales en matière de justice sociale. Pour eux, il faut revoir le Droit des Gens. Dans les chapitres suivants, nous questionnerons deux aspects fondamentaux de l'approche de Rawls : (1) Pourquoi les partenaires dans la position originelle sont-ils des représentants des *peuples* et non pas des représentants des *États*? (2) Pourquoi les partenaires dans la position originelle sont-ils des représentants des *peuples* et non pas des représentants des *individus*?

\*\*\*

## Chapitre II

### POURQUOI DES PEUPLES ET NON DES ÉTATS?

*The Law of Peoples* soulève bon nombre de questions. Mais il m'est impossible de toutes les traiter dans ce mémoire. Je me limiterai donc essentiellement à l'étude des structures de la position originelle internationale. Plus précisément, je m'intéresserai à la nature des contractants dans la position originelle internationale. Le deuxième chapitre est consacré aux questions suivantes : En quel sens faut-il comprendre l'expression « peuple »? La notion de « peuple » est-elle vraiment appropriée aux relations internationales? N'est-il pas plus adéquat d'utiliser l'expression « État », comme le pense plusieurs commentateurs? En plus d'être plus familière dans le langage des relations internationales, l'expression « État » serait moins ambiguë que l'expression « peuple ». Pourquoi Rawls a-t-il recours à la notion de peuple hiérarchique bien ordonné? Ces peuples existent-ils vraiment? Pourquoi ces peuples opteraient-ils pour le même Droit des Gens que les peuples libéraux? Plusieurs auteurs, notamment Stanley Hoffman, Thomas Pogge et Kok-Chor Tan, ont sévèrement critiqué le recours à ces peuples « hypothétiques » dans la théorie du Droit des Gens.

Nous pouvons aussi nous demander si la théorie du Droit des Gens telle que formulée par Rawls offre une solution satisfaisante aux principaux problèmes auxquels notre monde globalisé fait face. Allen Buchanan dans « Rawls's Law of People : Rules

for a Vanished Westphalian World »<sup>26</sup> est d'avis que le « modèle westphalien » sur lequel Rawls échafauderait l'essentiel de sa théorie ne serait pas approprié. Non seulement la conception simplifiée des « peuples » qui ressort de son Droit des Gens ne permettrait pas de résoudre adéquatement les conflits *inter-étatiques*, mais elle serait aussi inapte à offrir des outils adéquats pour résoudre les conflits *intra-étatiques*. Pour Michel Seymour toutefois, ce recours à un « modèle simplifié » de la société internationale ne pose pas vraiment problème.<sup>27</sup> Il représente selon lui une « première approximation » à laquelle on pourrait éventuellement apporter quelques ajouts.

### 1. Qu'est-ce qu'un peuple?

Qu'est-ce qu'un peuple? Cette question n'est pas simple. L'expression « peuple » peut vouloir exprimer plusieurs choses. Comme le fait remarquer le juriste québécois Jacques Brossard<sup>28</sup>, généralement, en français, le mot « peuple » renvoie à une notion fort différente de celle à laquelle renvoie le mot anglais *people*. Selon une certaine tradition française, la notion de peuple serait plus « englobante », c'est-à-dire qu'elle référerait à un ensemble de citoyens indépendamment de leur nationalité ou de leur ethnie. Or, suivant Brossard, l'usage de cette expression ne serait pas la même dans la tradition anglo-saxonne. En effet, l'expression « *people* » référerait davantage à ce que l'on entend généralement par « nation » en français, c'est-à-dire un ensemble de personnes ayant une

---

<sup>26</sup> Allen Buchanan, « Rawls's Law of Peoples: rules for a vanished westphalian world », *Ethics*, 2000, vol. 110, no. 2, p.696-721. Voir aussi David Fagelson, « Two Concepts of Sovereignty: From Westphalia to the Law of Peoples », *International Politics*, 38, December 2001, p. 499-514.

<sup>27</sup> Michel Seymour, « Rawls et le droit des peuples », *Philosophiques*, Printemps 1999, p. 109-137.

<sup>28</sup> Voir Jacques Brossard, *L'Accession à la souveraineté et le cas du Québec*, Montréal, Presse de l'Université de Montréal, 2<sup>e</sup> édition, 1995, p. 84, 180,181. Voir aussi Michel Seymour, *La nation en question*, L'Hexagone, 1999, p. 13-17.



même langue, une même culture, une même tradition, une même histoire, etc. Il y aurait donc deux définitions du mot « peuple ». L'une plutôt « civique » (de tradition apparemment française) et l'une plutôt « culturelle » (de tradition apparemment anglo-saxonne). Sans faire explicitement référence aux traditions française et anglaise, le dictionnaire expose très bien ces distinctions. Il retient en fait trois sens à l'expression « peuple » :

1. Ensemble de gens habitant ou non un même territoire et constituant une communauté sociale ou culturelle.
2. Ensemble des gens habitant un même territoire, régis pas les mêmes lois, et formant une nation.
3. Ensemble des citoyens en tant qu'ils exercent des droits politiques.<sup>29</sup>

Si la première définition réfère davantage à une conception dite culturelle de peuple (de tradition anglo-saxonne), il est clair que les définitions 2 et 3 réfèrent à une conception plutôt civique. La deuxième définition insiste davantage sur l'aspect territorial ainsi que sur l'idée d'une législation commune, tandis que la troisième définition met l'accent sur les droits politiques des citoyens.

Ceci étant dit, et c'est cette question qui nous intéresse, à quelle définition de l'expression « peuple » Rawls réfère-t-il dans son *Droit des Gens*? Utilise-t-il le mot « peuple » au sens civique ou au sens culturel du terme? Dans sa première version de

---

<sup>29</sup> *Le Petit Larousse*, 1992.

*The Law Peoples*, à l'époque des *Amnesty Lectures* (1993), Rawls définit le terme « peuple » dans la note de bas de page suivante :

« Par peuple, j'entends les personnes (et ceux qui dépendent d'elles) considérées comme un corps constitué et organisé par leurs institutions politiques qui établissent les pouvoirs de l'État. Dans les sociétés démocratiques, les personnes seront des citoyens, alors que dans les sociétés hiérarchiques et les autres, elles seront des membres.<sup>30</sup> »

À propos de cette question hasardeuse et plutôt complexe, Rawls opte donc pour une réponse assez simple. En insistant sur les institutions politiques des peuples et sur l'établissement des pouvoirs en État, le terme « peuple » devient en quelque sorte synonyme « d'État national ». Aussi, le fait qu'il utilise constamment dans *The Law of Peoples* le mot « société » à la place du mot « peuple » porte à croire que les peuples sont organisés en groupe sur un territoire, qu'ils ont établi des institutions politiques et sociales et se sont institués en État. En effet, si Rawls présentait dans *Théorie de la justice* une société se constituant comme un « système clos », « il suppose maintenant que chaque peuple est doté d'un État souverain », souligne Michel Seymour.<sup>31</sup>

Dans la version finale de *The Law of Peoples* (1999), Rawls prend plus d'espace pour définir ce qu'il entend par peuple. Il retient trois traits saillants qui caractérisent les peuples : « [1] Un gouvernement constitutionnel et démocratique raisonnablement juste qui sert leurs intérêts fondamentaux; [2] des citoyens unis par ce que Mill appelle une

---

<sup>30</sup> Je me réfère ici à la traduction de Bertrand Guillaume, aux éditions Esprit, 1996, p. 47.

<sup>31</sup> Michel Seymour, « Rawls et le droit des peuples », *Philosophiques*, Printemps 1999, p. 114.

“sympathie commune”; et finalement, [3] une nature morale<sup>32</sup> ». La première caractéristique serait de nature institutionnelle et manifestement, elle ne s’appliquerait qu’aux peuples libéraux. La deuxième caractéristique serait de nature culturelle, tandis que la troisième caractéristique requerrait un attachement commun des membres d’une société à une conception politique (morale) du droit et de la justice.

En affirmant que les peuples doivent être constitués en gouvernement raisonnablement juste, Rawls précise qu’il veut insister sur l’idée que le gouvernement du peuple doit servir les intérêts de celui-ci et non des ambitions bureaucratiques ou privées. L’idée de « sympathie commune » quant à elle, vient de la nécessité d’un « *point de départ* » pour constituer le Droit des Gens. Rawls, n’insiste cependant pas sur ce que doit être la source de cette « sympathie commune » : « Si la sympathie dépendait entièrement d’un langage commun, d’une histoire, et d’une culture politique, avec une conscience historique partagée, ces composantes seraient rarement, si non jamais, satisfaites.<sup>33</sup> » À propos de l’idée de « sympathie commune », Rawls reste donc assez évasif. Enfin, l’idée de nature morale (*moral nature*) met l’accent sur le caractère raisonnable et rationnel des peuples. Pour Rawls, c’est ce caractère raisonnable qui permet à un peuple de proposer des termes de coopération équitables aux autres peuples, au même titre qu’il permet à un membre d’une société domestique de proposer des termes de coopération équitable aux autres citoyens.

---

<sup>32</sup> LP, p. 23. « [1] a reasonably just constitutional democratic government that serves their fundamental interests ; [2] citizens united by what Mill called “common sympathies” ; and finally, [3] a moral nature ».

<sup>33</sup> LP, p. 24. « if those sympathies were entirely dependent upon a common language, history, and political culture, with a shared historical consciousness, this feature would rarely, if ever, be fully satisfied ». Malheureusement, Rawls n’explicite pas davantage ce qu’il entend par sympathie commune.

Voilà donc ce que Rawls entend par « peuple ». À la lumière de ce qui vient d'être dit, on pourrait vraisemblablement penser que Rawls renvoie à une définition essentiellement civique de l'expression « peuple ». Il utiliserait donc l'expression « peuple » au sens où on l'entend généralement en français, c'est-à-dire comme un ensemble de citoyens réunis indépendamment de leur nationalité ou de leur ethnie. Toutefois, il semble que Rawls ne se détache pas complètement de la dimension culturelle qu'on peut aussi accorder aux peuples. En fait, il semble même y accorder beaucoup d'importance. En effet, il faut se rappeler que Rawls comprend les peuples comme des « entités politiques relativement homogènes », dont les membres partagent une « sympathie commune », un bagage institutionnel et culturel commun. La dimension culturelle n'est donc pas à négliger.

## 2. Qu'est-ce qu'un État?

Il peut être surprenant de constater que Rawls accorde aux représentants des peuples et non aux représentants des États le rôle de représentants dans la position originelle.<sup>34</sup> Pour Rawls, nous l'avons vu, les peuples sont des groupes qui sont unis par une « sympathie commune » et qui partagent une conception commune de la justice. Le

---

<sup>34</sup> Pour bien comprendre la taxinomie de Rawls, il faut se référer à Henry Shue, « Rawls and the outlaws », *Politics, philosophy & economics*, Vol. 1, No. 3, Octobre 2002. À la p. 308, Shue propose cette classification des types de « sociétés » de Rawls :

1. Peuples [*Peoples*]
  - A. Libéraux [*Liberal*]
  - B. Hiérarchiques bien ordonnées [*Decent*]
2. Sociétés [*Societies*], (au sens restreint : ni Peuples, ni États)
  - A. Défavorisées [*Burdened*]
  - B. Absolutistes bienveillantes [*Benevolent Absolutism*]
3. États [*States*], habituellement « États voyous » [« *outlaw States* »]
  - A. Expansionnistes et répressifs [*Expansionist as well as internally repressive*]
  - B. Non-expansionnistes mais répressifs [*Non-expansionist but internally repressive*]

Selon Shue, le terme générique de Rawls serait « société ».

fait qu'il utilise constamment dans *The Law of Peoples* le mot « société » à la place du mot « peuple » porte aussi à croire que les peuples sont organisés en groupes sur un territoire, qu'ils ont établi des institutions politiques et sociales et se sont institués en États. Or, à la lumière de tout cela, on ne voit plus très bien quelle est la différence entre « peuple » et « État ». Rawls insiste pourtant sur cette différence. Selon lui, le caractère des peuples serait fondamentalement différent de celui des États. Premièrement, contrairement aux États, les peuples n'auraient pas l'entière souveraineté et la puissance qu'on aurait traditionnellement accordée de manière *a priori* à l'État. C'est du moins ce que Rawls dit clairement aux pages 25 et 26 de *The Law of Peoples* :

« Une autre raison pour laquelle j'utilise le terme "peuple", c'est pour distinguer ma pensée de celle que nous avons traditionnellement des États politiques avec la puissance de leur souveraineté incluse dans le droit (positif) international depuis les trois siècles qui ont suivi la fin de la guerre de 30 ans (1618-1648). [...] La puissance de la souveraineté attribue ainsi à l'État une certaine autonomie dans ses rapports avec le peuple. De mon point de vue, cette autonomie est incorrecte.<sup>35</sup> »

Cette souveraineté *a priori* que s'accorderaient les États nuirait premièrement grandement à l'établissement d'une coopération internationale véritable : « [Ils sont] anxieusement concernés par leur puissance (leur capacité —militaire, économique, diplomatique— à influencer les autres États) et toujours guidés par leurs intérêts de

---

<sup>35</sup> *LP*, p. 25-26. « Another reason I use the term "peoples" is to distinguish my thinking from that about political states as traditionally conceived, with their powers of sovereignty included in the (positive) international law for the three centuries after Thirty Years' War (1618-1648). [...] The powers of sovereignty also grant a state a certain autonomy in dealing with its own people. From my perspective this autonomy is wrong ».

base.<sup>36</sup> » Deuxièmement, alors qu'on reconnaîtrait traditionnellement aux États un droit de non-interférence dans leurs affaires internes, les peuples, par contraste, doivent rencontrer certains standards moraux minimaux. C'est ce caractère moral qui permettrait aux peuples de reconnaître l'égalité des autres peuples et qui les disposerait à coopérer de manière équitable. Rawls fait ressortir ce point : « Ce qui distingue les peuples des États (et c'est crucial) c'est que les peuples justes sont pleinement disposés à offrir le même respect aux autres peuples et à les reconnaître comme des égaux.<sup>37</sup> » Ainsi, suivant le point de vue de Rawls, les États ne pourraient être reconnus comme des agents de la justice légitime parce qu'ils agissent nécessairement par intérêts égoïstes. Ils sont certes rationnels mais ne peuvent être raisonnables et ce serait ce manque qui les rendrait inaptes à agir comme agent de la justice au niveau mondial.<sup>38</sup>

### 3. Pourquoi des peuples et non des États?

Mais cette utilisation particulière du terme « peuple » et du terme « État » n'est pas sans poser de problèmes. En effet, on ne voit pas très bien pourquoi Rawls insiste tant pour parler de « peuples » plutôt que « d'États ». La description que Rawls fait des « peuples » tout au long de *The Law of Peoples* correspond tout à fait à la définition usuelle de « l'État ». De toute évidence, les caractères « moraux » que Rawls attribue aux peuples sont tout aussi applicables aux États. En effet, pourquoi les États ne seraient-ils pas en mesure de respecter les autres États? Pourquoi les États ne pourraient-ils pas

<sup>36</sup> LP, p. 28. « [They are] anxiously concerned with their power (their capacity —military, economic, diplomatic— to influence other states) and always guided by their basic interests. »

<sup>37</sup> LP, p. 35. « What distinguishes peoples from states (and this crucial) is that just peoples are fully prepared to grant the very same proper respect and recognition to other peoples as equals ».

<sup>38</sup> Voir Onora O'Neill, « Agent of Justice », *Metaphilosophy*, vol. 32, nos. 1/2, janvier 2001, p. 187.

limiter leur souveraineté? Comme le souligne Onora O'Neill, la tradition libérale a toujours considéré que les États et les gouvernements étaient dotés d'une puissance et d'une souveraineté limitée :

« Les États comme ils ont vraiment existé et continuent d'exister n'avaient pas et n'ont jamais eu une souveraineté illimitée, interne ou externe, et n'ont jamais été exclusivement motivés par leurs intérêts particuliers. Les États comme ils existent aujourd'hui sont engagés par bon nombre de traités et d'obligations à une conception limitée de la souveraineté, à des restrictions sur la manière de traiter les autres États, et par les demandes qu'ils respectent les droits humains.<sup>39</sup> »

Allen Buchanan fait valoir la même idée :

« Les États sont maintenant conçus comme n'ayant pas cette souveraineté sans limite que Rawls semble leur attribuer. Le droit international détermine la force de la souveraineté, et l'actuel droit international reconnaît à la fois que les États n'ont pas le droit d'aller en guerre pour poursuivre leurs intérêts, mais seulement le droit à l'autodéfense ou la défense d'autres États agressés, et que la souveraineté interne des États est limitée par les droits humains.<sup>40</sup> »

De toute évidence, la distinction que Rawls tient à faire entre « peuple » et « État » repose sur le désir de décrire les peuples d'une manière idéale, tandis qu'il colle à un

---

<sup>39</sup> Onora O'Neill, *op. cit.*, p. 187-188. « States as they have really existed and still exist never had and never have unlimited sovereignty, internal or external, and have never been exclusively motivated by self-interest. States as they actually exist today are committed by numerous treaty obligations to a limited conception of sovereignty, to restrictions on the ways in which they may treat other states, and by demands that they respect human rights. »

<sup>40</sup> Allen Buchanan, *op. cit.*, p. 699-700. « States are now conceived as not having the kind of unlimited sovereignty that Rawls associates with that term. International law determines the powers of sovereignty, and current international law recognizes both that states do not have the right to go to war to further their interests, but only the right to self-defense or defense of other states against aggressors, and that the internal sovereignty of states is limited by human rights. »

modèle « réaliste » de l'État. Mais pourquoi procéder ainsi? Selon Simon Caney, il serait également plus approprié de parler « d'États » plutôt que de « peuples » :

« Premièrement, Rawls opère avec une conception des “États” très idiosyncrasique. Il définit les États comme étant nécessairement enclins à (a) poursuivre leur intérêt national, peu importe l'impact sur les non-citoyens, et (b) à traiter leurs propres sujets comme bon il leur semble. Le manque de “motifs moraux” des États, dit Rawls, fait en sorte qu'ils ne sont concernés que par leur propre puissance et bien-être. Toutefois, ni (a) ni (b) ne sont des composantes qui caractérisent “l'État” dans son utilisation ordinaire : les États libéraux raisonnablement tolérants nous apparaissent comme tout à fait sensés. Deuxièmement, sa description des “peuples” tout au long de *The Law of Peoples* leur attribue les caractéristiques des États comme ils sont normalement définis. Ces peuples ont (i) des institutions politiques, (ii) des gouvernements et (iii) des systèmes électoraux et des constitutions. Ainsi, en dépit des protestations de Rawls, il est légitime de définir sa position comme affirmant une Société d'États moraux et respectables.<sup>41</sup> »

Les commentaires d'O'Neill, de Buchanan et de Caney me semblent décisifs. Il n'y a rien d'insensé à utiliser l'expression « État » dans une théorie des relations internationales. Au contraire, en plus d'être plus familière dans le langage et la pratique des relations internationales, l'expression « État » porte moins à confusion. Le terme

---

<sup>41</sup> Simon Caney, « Review Article: International Distributive Justice », *Political Studies*, vol. 49, 2001, p. 983-984. « First, Rawls operate with a very idiosyncratic conception of “states”. He defines states as necessarily being entitled to (a) pursue their national interest no matter what its impact is on non-citizens and (b) treat their own subjects as they see fit. States, says Rawls, lack “moral motives” being concerned only with their own power and wealth. However, neither (a) nor (b) is a defining feature of the “state” as it is ordinarily used: we can make perfect sense of liberal reasonable tolerant states. Second, his discussion of “peoples” throughout *The Law of Peoples* ascribes to them the standard features of states as normally defined. Thus peoples have (i) political institutions, (ii) governments and electoral systems and constitutions. Rawls's protestations notwithstanding, then it is fair to define his position as affirming a Society of morally respectable States. »



« peuple » quant à lui est très ambigu. En somme, par son utilisation particulière du terme « peuple », Rawls ne contribue pas à éclaircir une théorie déjà fort complexe.

#### 4. Pourquoi des peuples hiérarchiques?

Dans un commentaire sur la première version du Droit des Gens de Rawls, Stanley Hoffmann a sévèrement critiqué le recours à la notion de « peuples hiérarchiques bien ordonnés ». Selon lui, ces peuples sont « purement hypothétiques » et n'apportent que de la confusion à l'intérieur d'une théorie déjà fort ambiguë.<sup>42</sup> De même que les peuples libéraux bien ordonnés, les peuples hiérarchiques sont décrits d'une manière idéale. Ils représenteraient un « idéal type ». Toutefois, remarque Hoffmann, « à l'image des autres, cependant, il n'y a rien d'empirique, ou presque rien, qui leur corresponde au sein du monde réel.<sup>43</sup> » Suivant Hoffmann, on pourrait aisément comprendre à quoi Rawls fait référence lorsqu'il utilise la notion de peuple libéral. Notre monde serait rempli de ce genre de peuples. Certainement, nous reconnaissons le Canada comme une société libérale, tout comme les États-Unis, la France, le Royaume-Uni, la Suède, le Japon, l'Australie, et plusieurs autres. En fait, à première vue, on pourrait dire que le monde actuel est en bonne partie constitué de sociétés libérales. Or apparemment, on n'y retrouverait pas les peuples hiérarchiques décrits par Rawls. « Certes on peut songer, écrit Hoffmann, à la Jordanie, à Singapour, ou à la Tunisie, il n'empêche : la catégorie de Rawls est une idéalisation (au sens d'embellissement) d'un ensemble minuscule d'États

---

<sup>42</sup> Stanley Hoffmann, « Mondes idéaux », in *Le droit des gens*, Paris, Éditions Esprit, 1996, p. 117-129.

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 117.

réels.<sup>44</sup> » Ce constat n'est pas dépourvu de conséquences. En effet, si Hoffmann a raison, on ne voit plus très bien à quoi la seconde partie de la « théorie idéale » et tout l'échafaudage qui en découle seraient utiles, à partir du moment où on reconnaîtrait qu'il n'existe pas dans le monde actuel de peuples hiérarchiques tels que Rawls les a décrit.

Pour régler en partie le problème, Rawls pourrait concéder qu'il n'existe pas dans le monde actuel de peuples hiérarchiques bien ordonnés tels qu'il les décrit dans *The Law of Peoples*, mais soutenir toutefois qu'il est tout à fait possible qu'il en existe un jour. D'ailleurs, comme il le dit lui-même, « le Droit des Gens ne présuppose pas l'existence de peuples hiérarchiques bien ordonnés.<sup>45</sup> » Ainsi, à défaut de nous démontrer la plausibilité de son Droit des Gens à l'aide d'exemples empiriques, sa théorie aurait au moins le mérite d'illustrer la possibilité « conceptuelle » d'un accord véritable sur des principes de la justice internationale entre des sociétés libérales et des sociétés non-libérales.

Mais même cette éventuelle concession soulève des difficultés. *Primo*, en concédant qu'il n'existe pas dans le monde actuel de peuples hiérarchiques, Rawls s'éloignerait de l'exigence qu'il s'est lui-même imposée, c'est-à-dire de produire une « utopie réaliste ». En effet, dès les débuts de son essai, Rawls présente son Droit des Gens comme un idéal « plausible » et « réaliste », un idéal susceptible de nous orienter dans la « vraie vie ». Or, en concédant qu'il n'y a pas présentement de peuples hiérarchiques dans le monde, Rawls serait contraint de reconnaître qu'une partie de sa

---

<sup>44</sup> Ibid, p. 117-118.

<sup>45</sup> *LP*, p. 75. « The Law of Peoples does not presuppose the existence of actual decent hierarchical peoples. »

théorie ne s'applique pas au monde actuel. Considérant cela, il serait aussi contraint de reconnaître que son Droit des Gens ne présente pas un idéal tout à fait réaliste. *Secundo*, même si Rawls concédait qu'il n'existe pas actuellement de peuples hiérarchiques, rien ne nous permet de croire raisonnablement qu'un tel type de société pourrait faire un jour son apparition dans un quelconque avenir. Effectivement, sur la base de quelle étude devrions-nous anticiper la création de régimes comme le *Kazanistan* par exemple? *Tertio*, même si nous acceptons cette éventualité, est-il seulement probable qu'une société hypothétique comme le *Kazanistan* accepte un Droit des Gens semblable à celui qu'accepteraient les sociétés démocratiques?

Pour contourner les deux premiers problèmes Rawls doit nécessairement se faire plus pragmatique. En effet, selon moi, afin de respecter ses propres exigences de réalisme, Rawls doit postuler qu'il existe bel et bien dans notre monde actuel des sociétés analogues (quoique moins idéalisées) au *Kazanistan*, c'est-à-dire une société non-agressive, qui garantie les droits humains de base pour tous ses membres, qui reconnaît ses membres comme étant sujets à des droits et des devoirs et dont son système de lois est guidé par l'idée de bien commun mais qui n'est pas proprement libéral. Sans quoi, toute cette construction de l'esprit que représente la deuxième partie de la théorie idéale risque de paraître peu utile. L'Iran, la Chine, Cuba, la Tunisie et la Jordanie sont sans aucun doute quelques-unes de ces sociétés réelles susceptibles de remplir les exigences d'une société hiérarchique bien ordonnée. Certes, de notre point de vue, ces sociétés sont très loin de représenter l'archétype de la société idéale. Incontestablement, elles sont loin de représenter un « idéal type », elles sont évidemment imparfaites à différents niveaux et

plusieurs choses restent à modifier et à corriger au sein même de leur organisation sociale et politique. Mais en quoi est-ce si différent pour les sociétés démocratiques et libérales? Retrouve-t-on dans notre monde de véritables social-démocraties telle que Rawls les décrit dans *Théorie de la justice*? Apparemment non. Comme le dit Rawls lui-même, « dans le cas des peuples démocratiques, le mieux que l'on puisse dire c'est que certains sont plus près que d'autres d'un régime constitutionnel juste.<sup>46</sup> »

Pour être cohérent donc, Hoffmann devrait aussi critiquer le recours à la notion de « peuples libéraux » dans la théorie du Droit des Gens. Mais cette option semble plutôt contre-intuitive. Assurément, les États-Unis par exemple, comme toutes les autres sociétés libérales d'ailleurs, ne représentent qu'une version très imparfaite de la société libérale idéale décrite par Rawls. On retrouve à l'intérieur de cette société de très importantes inégalités, la discrimination et le racisme sont omniprésents et les hautes positions politiques et juridiques ne sont accessibles à tous qu'en théorie. Et pour ce qui est des actions guerrières, les États-Unis n'ont absolument aucune leçon à donner aux peuples non-libéraux.<sup>47</sup> Il n'en reste pas moins que l'on considère les États-Unis comme une démocratie libérale. Il est vrai, cette société ne respecte pas les principes de « la théorie de la justice comme équité », il n'empêche qu'on peut reconnaître au moins qu'elle a le *potentiel* de fonctionner selon son modèle. De la même manière, on peut reconnaître que la Chine ou l'Iran possède le *potentiel* de fonctionner selon le modèle « idéal » du *Kazanistan*, et ce, même si dans les faits, il est vrai qu'il ne sera

---

<sup>46</sup> LP, p. 75. « In the case of democratic peoples, the most we can say is that some are closer than others to a reasonably just constitutional regime. »

<sup>47</sup> À ce sujet, voir par exemple Noam Chomsky, *Les dessous de la politique de l'Oncle Sam*, Montréal, Écosociété, (1992) 1996.

probablement qu'imparfaitement respecté. Ainsi, les peuples hiérarchiques sont peut-être hypothétiques, mais pas davantage que les peuples libéraux. Tout comme les peuples libéraux dont Rawls fait la description, les peuples hiérarchiques ont certains référents dans le monde actuel. Et tout comme les référents des peuples libéraux, les référents des peuples hiérarchiques ne sont qu'une version non-idéale de leur modèle. Je ne vois pas en quoi le recours à ces modèles idéaux pose problème. À moins de rejeter tout recours à ces modèles dans le domaine de la philosophie politique, l'utilisation de la notion de « peuples hiérarchiques bien ordonnées » tout comme l'utilisation de la notion de « peuples libéraux bien ordonnés » m'apparaît tout à fait légitime.

Ceci étant dit, on ne voit plus très bien sur quoi repose la critique d'Hoffmann. Certes, il reste à savoir pourquoi une société hypothétique comme le *Kazanistan* accepterait les mêmes principes de justice internationale que les sociétés démocratiques. Effectivement, même si l'on accepte le modèle du *Kazanistan* comme étant plausible, il reste néanmoins à déterminer si les représentants de ce type de société, placés sous le voile d'ignorance, accepteraient le même Droit des Gens que les représentants des sociétés démocratiques. Rawls pense qu'il en serait ainsi, mais il n'a pas offert de preuve convaincante. D'après lui, les sociétés hiérarchiques bien ordonnées, parce qu'elles veillent au bien-être et à la sécurité de leurs membres, reconnaîtront les avantages que procure le Droit des Gens. Selon lui, elles comprendront l'utilité de s'entendre sur les termes de la coopération politique avec les autres sociétés afin de s'assurer de préserver le bon ordre interne et d'éviter les conflits. Mais pour Thomas Pogge<sup>48</sup> et Stanley Hoffmann, il serait loin d'être évident que les peuples hiérarchiques accepteraient d'être

---

<sup>48</sup> Thomas Pogge, « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, été 1994, p. 195-224.

liés par le droit international et de s'engager explicitement à respecter certains droits de l'homme comme le droit minimal à la vie, à la sécurité, à ne pas être réduit à l'esclavage, à la propriété personnelle, à une certaine liberté de conscience, à une certaine liberté d'association et d'émigration. « Il [Rawls] ne donne aucune raison, et je n'en vois aucune, historique ou philosophique, affirme Pogge, pour croire que les sociétés hiérarchiques incorporeraient ces droits humains dans leur Droit des Gens idéal.<sup>49</sup> » Selon lui, « les droits humains ne sont pas aussi essentiels pour les sociétés hiérarchiques qu'ils le sont pour les sociétés libérales. »

Présentée de cette façon, je ne pense pas que cette objection ait beaucoup de force. La réalité de notre monde actuel le montre assez bien : les sociétés que l'on pourrait qualifier de « hiérarchiques » (comme l'Iran ou la Chine notamment) acceptent *de facto* ce genre de droits humains minimaux. Sans entrer dans une analyse détaillée de la politique intérieure de ces sociétés (tâche qu'il m'est impossible d'accomplir ici), il semble assez clair que les membres de ces sociétés bénéficient d'un droit minimal à la vie, à la sécurité, à une relative liberté de conscience, à une certaine liberté d'action, etc. À la limite, je dirais que les membres de ces sociétés bénéficient d'encore plus de droits que les membres de la société fictive du *Kazanistan* décrite par Rawls. Ainsi, il semble que dans ce cas bien précis, l'objection de Pogge ne tient pas vraiment.

Mais Pogge pose aussi le problème d'une autre manière : « Il est également peu clair pourquoi les délégués des sociétés libérales ne voudraient pas incorporer davantage

---

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 215. « He gives no reason, and I see none, historical or philosophical, for believing that hierarchical societies, as such, would incorporate these human rights into their favored law of peoples. »

que la liste de Rawls qui exclut spécifiquement la liberté d'expression, les droits politiques démocratiques, et une égale liberté de conscience et de pensée.<sup>50</sup> » En effet, pourquoi se limiter à un ensemble très restreint de droits minimaux? N'est-il pas plus plausible que les peuples libéraux exigent davantage? Selon plusieurs, notamment Pogge, Hoffmann et Kok-Chor Tan<sup>51</sup>, il est évident que les représentants des peuples libéraux souhaiteraient un Droit des Gens qui garantirait à tous la pleine liste des droits humains. Comment Rawls peut-il en arriver à d'autres conclusions? Pour Rawls, c'est le principe même de tolérance qui commande en quelque sorte aux défenseurs du libéralisme de limiter leurs exigences en matière de droits humains. Parce que le Droit des Gens, qui s'inspire du libéralisme politique, se veut « politiquement neutre », il ne pourrait universaliser certains droits humains sans avoir recours à une version « exhaustive » du libéralisme, recours qui serait inacceptable du point de vue des peuples hiérarchiques. Suivant le raisonnement de Rawls, tout comme l'expression des formes de vie explicitement non-libérales doivent être tolérées à l'intérieur d'une société libérale, la Société des Peuples doit pouvoir tolérer les différents systèmes politiques non-libéraux (quoique raisonnablement bien ordonnés).

Or fait remarquer Pogge, Rawls ne distingue pas clairement ce qu'il entend par « tolérance ». En effet, dans le contexte qui nous intéresse, il y aurait deux manières de

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 215. « It is also quite unclear why delegates of liberal societies would not want to incorporate more than Rawls's list, which specifically excludes freedom of speech, democratic political rights, and equal liberty of conscience and freedom of thought. »

<sup>51</sup> Kok-Chor Tan, *Toleration, Diversity, and Global Justice*. The Pennsylvania State University Press, University Park, 2000. Voir aussi « Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, vol. 8, no. 2, 1998, p. 276-295.

concevoir la tolérance et, vraisemblablement, Rawls assimilerait la seconde à la première :

(1) Le libéralisme suppose un engagement à la tolérance et à la diversité qui s'étend au-delà de la famille des conceptions libérales : En ce sens, un ordre global libéral accordera de la place à certains types de régimes nationaux non-libéraux.

(2) Le libéralisme suppose un engagement à la tolérance et à la diversité qui s'étend au-delà de la famille des conceptions libérales : En ce sens, il serait non-libéral d'imposer un ordre global libéral à un monde qui contient plusieurs peuples qui ne chérissent pas nos valeurs libérales.<sup>52</sup>

Cette « assimilation » de la seconde manière de concevoir la tolérance à la première manière n'est pas sans conséquence. Les implications de ces deux conceptions ne sont pas les mêmes. Comme le signale Pogge, « en reconnaissant (1), nous ne compromettons pas nos convictions libérales<sup>53</sup> ». Mais ce ne serait pas le cas pour (2) : « Ceux qui reconnaissent (2), par contraste, *compromettent* leurs convictions libérales dans le but d'accommoder ceux qui ne les chérissent pas.<sup>54</sup> » D'après Pogge, un libéralisme conséquent, aussi neutre qu'il puisse être, accepterait (1) et rejetterait (2). D'ailleurs, dans le cas domestique, Rawls serait clair. Si l'on considère que :

(1') Une société libérale doit laisser de la place à certaines communautés et à des styles de vie non-libéraux.

---

<sup>52</sup> Thomas Pogge, *op. cit.*, p. 216. « (1) Liberalism involves a commitment to tolerance and diversity that extends beyond the family of liberal conceptions: A liberal world order will therefore leave room for certain kinds of nonliberal national regimes. (2) Liberalism involves a commitment to tolerance and diversity that extends beyond the family of liberal conceptions: It would thus be illiberal to impose a liberal global order on world that contains many peoples who do not share our liberal values. »

<sup>53</sup> *Ibid*, p. 216.

<sup>54</sup> *Ibid*, p. 216.



(2') Il serait non-libéral d'imposer des institutions libérales à une société qui contient plusieurs personnes qui ne chérissent pas nos valeurs libérales.<sup>55</sup>

Rawls accepterait (1') et rejetterait (2'), et ce, pour la simple et bonne raison qu'il ne cherche pas à établir un compromis mais bien un véritable « consensus par recoupement » entre les différentes doctrines. Il ne s'agit donc pas d'abandonner certains principes libéraux pour accommoder les gens qui ne défendent pas les valeurs libérales mais bien de s'entendre avec eux sur un noyau de principes valables pour tous.

Or, une fois au niveau international, Rawls s'éloignerait de (1) pour se rapprocher de (2). En effet, plusieurs ont remarqué que ce qu'il entend maintenant par « tolérance » ressemble davantage à un simple « accommodement ». Ainsi, le parallèle que Rawls semble tracer entre « consensus par recoupement » parmi les différentes doctrines compréhensives au niveau national et un « consensus par recoupement » parmi les différentes sociétés au niveau international aurait des allures de sophisme<sup>56</sup>. Comme le font remarquer Pogge et Tan, au niveau national, l'impératif de tolérance ne s'applique qu'en matière culturelle, morale, religieuse ou philosophique, mais non pas en politique. Dans les affaires intérieures, seuls les principes libéraux régissent les institutions politiques. Il n'y a pas de place pour le compromis. Mais une fois au niveau mondial, Rawls consent à investir la sphère du politique et de l'accommoder pour qu'elle soit acceptable du point de vue des peuples non-libéraux.

---

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 217. « (1') A liberal society must leave room for certain nonliberal communities and lifestyles. (2') It would be illiberal to impose liberal institutions on a society that contains many persons who do not share our liberal values. »

<sup>56</sup> Hoffmann utilise ce terme dans son commentaire, *op. cit.*, p. 119.

Mais ce faisant, il compromet nécessairement son propre libéralisme. En effet, Rawls ne peut pas apporter des amendements *ad hoc* à son libéralisme pour plaire aux non-libéraux et en même temps soutenir que l'entente hypothétique entre les sociétés libérales et non-libérales est issue d'un consensus. Comme le dit Tan, « une philosophie politique ne peut pas constamment accommoder une philosophie politique rivale sans se miner elle-même.<sup>57</sup> » Vraisemblablement, s'il amende son libéralisme, l'accord ne peut être qu'un *modus vivendi*, un compromis<sup>58</sup>.

Attention, il faut bien comprendre la critique : Rawls a sans doute raison de croire que les peuples hiérarchiques n'accepteraient pas certains principes du libéralisme (liberté d'expression, les droits politiques démocratiques, et une égale liberté de conscience et de pensée) et qu'ils refuseraient par conséquent un Droit des Gens qui imposerait ces principes. Il a aussi sans doute raison de croire qu'un accord entre les peuples hiérarchiques et les peuples libéraux n'est possible que si ces derniers « assouplissent » leurs exigences. Il a toutefois tort lorsqu'il prétend que l'accord qui surviendrait à la suite de cet assouplissement serait le résultat d'un consensus véritable. Il a aussi tort, comme le pense Hoffmann, de situer cet accord dans sa théorie idéale :

« Un droit des gens qui fait tout pour convenir au moins à certains régimes non-libéraux peut bien correspondre à une nécessité politique, il peut bien, dans le cadre d'une théorie non-idéale, constituer une étape sur le chemin menant à la réalisation d'un monde idéal, mais

---

<sup>57</sup> Kok-Chor Tan, *op. cit.*, p. 29. « A political philosophy cannot consistently accommodate another competing political philosophy without undermining itself. »

<sup>58</sup> Hoffmann fait cette remarque dans son commentaire, *op. cit.*, p. 119.

peut-il vraiment, tel que Rawls le présente, être une conception morale pour un monde idéal?<sup>59</sup> »

Fernando Teson suit aussi ce raisonnement dans sa critique du Droit des Gens de Rawls : « la relation entre États libéraux et non-libéraux ne peut être qu'un *modus vivendi* pacifique, non une communauté de croyances et de lieux communs politiques partagés.<sup>60</sup> »

Ainsi, selon ces critiques, Rawls aurait fait l'erreur de présenter les principes de son ~~contrat~~ social international comme étant issus de la version idéale du Droit des Gens. Mais force est de constater, ce que Rawls présente n'est qu'une version non-idéale, un accommodement pratique, une première étape vers la réalisation d'une version idéale du Droit des Gens. En somme, il n'y a pas consensus, il y a compromis.

Pour résumer, contrairement à ce que pense Hoffmann, le recours à la notion de peuples hiérarchiques apparaît comme tout à fait légitime. En effet, la reconnaissance de ce type de société dans la théorie du Droit des Gens témoigne d'un véritable souci de tolérance à l'endroit des autres cultures. Toutefois, comme l'on fait remarquer plusieurs commentateurs, Rawls a tort de présenter ses principes comme le résultat d'un consensus véritable entre les peuples libéraux et les peuples hiérarchiques. Il n'y a pas consensus, il n'y a pas de « lieux communs politiques partagés » entre les peuples libéraux et les peuples hiérarchiques mais bien un accord pacifique, une entente cordiale.

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>60</sup> Fernando Teson, « The Rawlsian Theory of International Law », *A Philosophy of International Law*, Boulder, Westview Press, 1998, p. 120.

## 5. Un monde westphalien disparu

Dans son commentaire formulé dans l'article « Rules for a Vanished Westphalian World »<sup>61</sup>, Buchanan critique sévèrement l'approche centrée sur les peuples défendue par Rawls. Dans ce texte, Buchanan reproche à Rawls d'avoir formulé en bout de ligne une théorie pour un monde « westphalien », c'est-à-dire un monde qui ne correspond plus à notre réalité. Ceci aurait notamment pour conséquence que sa conception des peuples (organisés en États) ne serait pas en mesure d'offrir de solution satisfaisante au problème des conflits inter-étatiques et intra-étatiques.

Par monde westphalien, Buchanan parle d'un monde comme il était représenté dans le système légal international qui a émergé à la suite de la Paix de Westphalie en 1648. Dans ce monde westphalien, les États sont conçus comme étant (1) des unités plus ou moins économiquement autosuffisantes et (2) politiquement homogènes, c'est-à-dire comme des acteurs uniques sans différenciation interne. L'État est une « unité économique plus ou moins autosuffisante », parce qu'elle n'est pas dépendante des autres États pour subvenir aux besoins de sa population. Elle est « politiquement homogène », au sens où elle est perçue comme un acteur sans division politique. Cette vision de l'État nie l'existence de « peuples » distincts en son sein. Bref de ce point de vue, les conflits intra-étatiques ne font pas partie du domaine des relations internationales.

---

<sup>61</sup> Allen Buchanan, *op. cit.*

D'après Buchanan, non seulement cette conception westphalienne du monde est présente dans la théorie du Droit des Gens de Rawls, mais elle en détermine le contenu. En plus d'expliquer l'absence de principes de la justice distributive et de principes qui s'adressent aux conflits intra-étatiques, les suppositions westphaliennes influenceraient directement l'objet principal des relations internationales. En effet pense Buchanan, une théorie des relations internationales conçue à partir du modèle westphalien ne peut offrir qu'un ensemble minimal de règles et devoirs à des États compris comme étant politiquement homogènes et autosuffisants.

Selon Buchanan, cette théorie est dans l'impossibilité de répondre aux principaux enjeux internationaux de notre temps, comme celui des conflits intra-étatiques par exemple, et ce, parce qu'elle repose sur un modèle du monde qui ne correspond plus à notre réalité. Le système rawlsien ne pourrait répondre à ces enjeux parce qu'il reposerait sur la fiction que la population d'un État constitue un « peuple » unifié par une culture politique unique. Or aujourd'hui, la population d'un État ne constitue pas nécessairement un peuple au sens retenu par Rawls. Elle est davantage constituée d'un « assemblage » de groupes hétérogènes et d'individus qui ne partagent pas les mêmes conceptions du bien et de la justice. Généralement, ces groupes souhaitent recevoir une plus grande reconnaissance et des droits spécifiques qui vont au-delà des droits individuels minimaux dont Rawls fait mention dans son Droit des Gens. Dans beaucoup de cas aussi, ces groupes n'acceptent pas de faire partie de l'État dans lequel ils sont inclus.

Dans sa théorie, Rawls prend pour acquis que le cas standard est l'État-nation (Un peuple organisé dans son propre État), c'est-à-dire un État dont la population est unifiée par une culture politique commune et une conception commune de l'ordre publique. Il réfère en d'autres mots, à un État dans lequel il n'y a pas de conflit sur les questions fondamentales de la justice ou du bien, pas plus qu'il n'y a de groupes qui aspirent à former leur propre État ou à jouir de droits spécifiques au sein de l'État englobant. Mais il faut le reconnaître comme Buchanan que, dans le monde contemporain, ceci est loin d'être le cas standard.

Bien sûr, Rawls se situe dans la « théorie idéale ». On peut donc penser que la « société unifiée » à laquelle il réfère ne serait qu'un idéal pour un monde idéal. Mais il y a une difficulté avec cette interprétation. Comme le fait remarquer Buchanan, il est difficile de voir en quoi une « théorie idéale » qui ignore les conflits intra-étatiques peut servir de référence pour progresser dans notre situation non-idéale :

« Le problème le plus sérieux est que même si nous réussissons approximativement à mettre en œuvre les principes de Rawls, nous sommes dans l'impossibilité de reconnaître un rôle pour le droit international dans les conflits intra-étatiques. Rappelons-le, selon la théorie idéale de Rawls, toute tentative des agences légales internationales de faire reconnaître ne serait-ce que des droits limités à l'auto-gouvernance pour les minorités ou pour les indigènes serait une interférence injuste. C'est une violation du droit à l'autodétermination des "peuples" rawlsiens, et c'est seulement ces peuples en ce dernier sens qui ont un statut dans le droit international selon la théorie de Rawls.<sup>62</sup> »

---

<sup>62</sup> Allen Buchanan, *op. cit.*, p. 718. « The more serious problem is that to extent that we succeed in approximating the implementation of Rawls's ideal principles, we are barred from embracing a role for international law in intrastate conflict. For remember, according to Rawls's ideal theory, any attempt by

Certes, dans *The Law of Peoples*, Rawls distingue sa théorie idéale de sa théorie « non-idéale ». Mais encore là, rien ne nous permet de croire que sa théorie non-idéale assouplit le présupposé westphalien de la profonde unité politique. En fait, soutient Buchanan, la seule différence entre les deux théories, c'est que la théorie non-idéale considère deux cas de « non-obéissance » aux principes issus de la théorie idéale. Rawls ne suggère à aucun endroit que la théorie non-idéale considère le cas des peuples minoritaires. Aucun principe n'y est ajouté. Aucun droit à l'autodétermination et aucun droit spécifique n'est accordé aux peuples minoritaires.

Buchanan considère que Rawls pourrait répondre à sa critique de deux façons différentes. Rawls pourrait premièrement soutenir qu'il n'y a pas de droit à l'autodétermination, pas plus qu'il n'y a de droits spécifiques pour les groupes minoritaires qui ne possèdent pas leur propre État ou qui ont déjà possédé leur propre État, et ce, pour la simple raison que les intérêts de ces groupes peuvent être adéquatement respectés si les droits individuels de base de leurs membres sont respectés. Mais cette réponse est peu satisfaisante. Rawls ne présente aucun argument qui pourrait nous permettre de croire que les droits individuels de base seront suffisants. En plus, une importante littérature tend à démontrer que même la liste de droits individuels le plus

---

international legal agencies to require states to recognize even limited rights of self-government for national minorities or for indigenous peoples is an unjust interference. It is a violation of the right of self-determination of Rawlsian "peoples", and it is only peoples in this latter sense that have standing in international law according to Rawls's theory. »

riche et le plus étendu n'arrivera jamais à garantir pleinement les intérêts légitimes des groupes minoritaires. Will Kymlicka, entre autres, fait valoir cette idée.<sup>63</sup>

Rawls pourrait deuxièmement soutenir que même si les groupes minoritaires peuvent avoir certains droits à l'autodétermination ou encore à d'autres droits spécifiques, ce n'est pas à la communauté internationale de reconnaître ces droits. Mais encore là, cette réponse est peu satisfaisante. Tout d'abord, souligne Buchanan, nulle part dans *The Law of Peoples* Rawls ne formule ce genre d'argument et il serait sans doute difficile pour lui de le faire. Sa théorie reconnaît déjà que la protection des droits individuels ne relève pas uniquement des États mais aussi de la communauté internationale. Or, si Rawls rejette la conception traditionnelle de la pleine souveraineté des États en ce qui concerne les droits individuels, il ne peut pas prétendre, sans fournir d'explication, que le droit international violerait la souveraineté des États en protégeant les groupes intra-étatiques. Ce serait plutôt incohérent.

Ensuite, selon Buchanan il est clair que sans une forte implication de la communauté internationale, la protection des groupes minoritaires ne sera jamais garantie : « Simplement sur la base d'expériences historiques, il est assez évident que les droits intra-étatiques d'auto-gouvernance et les autres droits des minorités ne reçoivent pas un support légal international, ils ne sont pas respectés dans les cas où ils sont les plus

---

<sup>63</sup> Voir notamment Will Kymlicka, *La Citoyenneté Multiculturelle, Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris/Montréal, La Découverte/Boréal, (1995), 2001.



nécessaires.<sup>64</sup> » Nous n'avons qu'à prendre pour exemple les récents cas de violations des droits des minorités qui sont fournies par l'actualité internationale, affirme Buchanan, pour comprendre que sans support international, la sécurité des groupes minoritaires sera toujours précaire. Considérons par exemple, la violation par l'Éthiopie du statut fédéral de l'Érythrée, la violation du gouvernement autonome du Soudan du Sud par le Soudan, la violation des accords d'autonomie kurde par l'Irak, l'Iran et la Turquie, ainsi que l'abolition de l'autonomie du Kosovo par la Serbie. Sans législation internationale, il y a fort à parier que ces groupes minoritaires ne pourront jamais pleinement jouir de leurs droits. Pour Buchanan donc, Rawls ne peut pas évacuer la question des droits des minorités sans passer à côté de l'un des enjeux les plus importants en philosophie du droit international.

Buchanan reproche donc à Rawls d'avoir formulé une théorie des relations internationales à partir d'un « présumé westphalien ». À cause de ce présumé, sa théorie serait dans l'impossibilité de répondre aux principaux enjeux internationaux de notre temps, comme celui des conflits intra-étatiques. Rawls ne peut pas simplement répondre qu'il n'est pas du ressort de son Droit des Gens de traiter de ces problèmes. Buchanan l'a montré, les théories de la justice internationale doivent traiter de ces questions. Faute de quoi, elles passeront à côté d'enjeux primordiaux.

---

<sup>64</sup> Allen Buchanan, *op. cit.*, p. 719. « Simply on the basis of historical experience, a strong case can be made that unless intrastate rights of self-government and other minority rights do receive international legal support, they are not likely to be respected in the cases in which they are most needed. »

Mais tous ne pensent pas comme Buchanan. Pour Michel Seymour par exemple, le « modèle simplifié » des peuples que propose Rawls ne pose pas de problème *a priori*. Il s'agit selon lui d'une « première approximation utile » qui permet de comprendre les cas les plus simples pour ensuite appréhender les plus complexes. Un peu comme il l'a fait dans *Théorie de la Justice*, Rawls aurait construit dans *The Law of Peoples* un modèle simplifié de société afin d'éviter de s'embourber dans les détails circonstanciels.

Dans *Théorie de la Justice*, Rawls formule sa théorie à partir d'un modèle de société fermée. Une société dans laquelle on n'entre que par la naissance et de laquelle on ne sort que par la mort. Son modèle de société est donc une société homogène et autosuffisante. Bien sûr, il s'agit d'un modèle simplifié à l'extrême. Nos sociétés ne sont pas fermées mais ouvertes. Elles ne sont pas homogènes mais multiethniques, multiculturelles et multinationales dans la plupart des cas. La réalité est donc beaucoup plus complexe que ce que le modèle rawlsien laisse transparaître. Mais on aurait tort selon Seymour de critiquer Rawls sur ce point : « la simplification proposée par Rawls peut-être utile dans un premier temps. Elle constitue une première étape, un premier pas franchi qui nous permettra de comprendre ensuite des situations plus complexes.<sup>65</sup> »

Sur le plan international, ce serait la même chose. En effet, dans *The Law of Peoples*, Rawls procéderait encore par simplification. « Il suppose maintenant que

---

<sup>65</sup> Michel Seymour, *op. cit.*, p. 114. Il fait référence à une note de Rawls : « [...] Nous sommes mieux préparés à traiter ce problème pour une société (cas illustré par une nation) conçue comme un système de coopération sociale plus ou moins autosuffisant et possédant une culture plus ou moins complète. Si nous réussissons dans le cas d'une société, nous pourrions essayer d'étendre et d'adapter notre théorie initiale en fonction de nouvelles investigations. » John Rawls, *Justice et démocratie*, Seuil, 1993, p. 52, note 8.

chaque peuple est constitué en État souverain<sup>66</sup> », souligne Seymour. Dans les faits, ce n'est évidemment pas le cas. Plusieurs peuples ne sont pas souverains. Plusieurs États, voire la majorité, sont multinationaux et multiethniques. Mais encore une fois, il ne serait pas question pour Rawls d'affirmer quoi que ce soit concernant la réalité des États existants. Le modèle rawlsien est une simplification.

Il n'en reste pas moins, répliquerait sans doute Buchanan, que *The Law of Peoples* reste muet sur le problème des conflits qui surgissent entre différentes communautés politiques à l'intérieur d'un même État souverain. D'après Seymour, ceci n'est pas vrai non plus. Le Droit des Gens de Rawls peut considérer ce genre de problème. Du moins, son Droit des Gens offrirait les outils nécessaires pour traiter le problème adéquatement :

« Cette interprétation oublie encore une fois le caractère simplifié des modèles interne et externe proposés par Rawls. [...] Elle oublie de prendre acte du fait que même si un peuple est aux yeux de Rawls un ensemble de citoyens au sein d'une communauté politique, il se peut qu'il existe plusieurs communautés politiques au sein d'un seul et même État souverain. Elle omet de considérer le fait que les peuples peuvent parfois, selon Rawls, exercer un droit à l'indépendance, ce qui suppose qu'un peuple particulier puisse se détacher d'un État englobant, ce qui suppose que *le droit des peuples pourrait s'appliquer à la situation interne des États réellement existants*. Elle oublie enfin de considérer la note où Rawls discute de la guerre de Sécession américaine. Dans cette note, Rawls applique aussi son droit des peuples en considérant la situation interne d'un État souverain réel.<sup>67</sup> »

---

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 114.

<sup>67</sup> *Ibid*, p. 116. Nous soulignons. À la page 38 de *LP*, Rawls écrit : « The right to independence, and equally the right to self-determination, hold only within certain limits, yet to be specified by the Law of Peoples for general case. Thus, no people has the right to self-determination, or a right to secession, at the expense of subjugating another people. » Il ajoute en note de bas page : « A clear example regarding secession is whether the South had a right to secede in 1860-1861. On my account it had no such right,

Ainsi, suivant Seymour, contrairement à ce que pense Buchanan, non seulement *The Law of Peoples* ne serait pas indifférent à la question des conflits internes, mais il y offrirait une piste de solution intéressante. En effet, il s'agirait de concevoir l'État multinational comme un microcosme de la Société des Peuples. En cas de conflit entre différents peuples d'un même État, Seymour pense que les principes du Droit des Gens pourraient s'appliquer, tout comme ils s'appliquent en cas de conflits internationaux. Deux types de droits devraient donc cohabiter à l'intérieur de l'État multinational : les droits individuels issus de la *Théorie de la Justice* et les droits « collectifs » issus de *The Law of Peoples*.

De mon point de vue toutefois, bien qu'elle ouvre une piste intéressante, la proposition de Seymour n'est pas satisfaisante. Elle est plutôt *ad hoc* et ne s'inscrit pas vraiment dans le projet rawlsien. Selon moi, la critique de Buchanan persiste : Rawls a formulé une théorie des relations internationales à partir d'un modèle westphalien. La grande faiblesse de ce modèle est de ne pas offrir de réponse aux principaux enjeux internationaux de notre temps, comme celui des conflits intra-étatiques.

## 6. Conclusion

De ce deuxième chapitre, nous pouvons conclure trois choses : (1) Premièrement, l'utilisation de l'expression « peuple » dans *The Law of Peoples* n'est pas justifiée. Les

---

since it seceded to perpetuate its domestic institution of slavery. This was as severe a violation of human rights as any, and it extended to nearly half the population.

arguments que Rawls invoque pour justifier le choix de la notion de « peuple » et non la notion « d'État » ne semblent pas tenir. En plus d'être mieux adaptée au langage et à la pratique des relations internationales, l'expression « État » porte moins à confusion. Alors que le terme « peuple » est très ambigu.

(2) Deuxièmement, nous pouvons conclure que contrairement à ce que pense Hoffmann, le recours aux peuples hiérarchiques apparaît comme tout à fait légitime. En effet, la reconnaissance de ce type de société dans la théorie du Droit des Gens témoigne d'un véritable souci d'ouverture à l'endroit des autres cultures. Toutefois, comme l'ont fait remarquer plusieurs commentateurs, Rawls a tort de présenter ses principes comme le résultat d'un consensus véritable. Il n'y a pas consensus, il n'y a pas de « lieux communs politiques partagés » entre les peuples libéraux et les peuples hiérarchiques mais bien un accord pacifique, une entente cordiale.

(3) Troisièmement, nous pouvons conclure comme Buchanan que Rawls a formulé une théorie des relations internationales à partir d'un « présupposé westphalien ». À cause de ce présupposé, sa théorie serait dans l'impossibilité d'aborder la question du droit des minorités. Pour Buchanan, Rawls ne peut pas simplement répondre qu'il n'est pas du ressort de son Droit des Gens de traiter de ces questions. Comme il l'a démontré, les théories de la justice internationale doivent traiter de ces questions. Faute de quoi, elles passeront à côté d'enjeux primordiaux. D'après Seymour toutefois, le « modèle simplifié » des peuples que propose Rawls n'est pas mauvais. Au contraire, il s'agit selon lui d'une « première approximation utile » qui permettrait de comprendre le plus

simple pour ensuite appréhender le plus complexe. Mais selon moi, la critique de Buchanan persiste : Rawls a formulé une théorie des relations internationales à partir d'un modèle westphalien. La faiblesse de ce modèle est de ne pas offrir de réponse aux principaux enjeux internationaux de notre temps, comme celui des conflits intra-étatiques.

\*\*\*

## Chapitre III

### POURQUOI DES PEUPLES ET NON DES INDIVIDUS?

Au deuxième chapitre, on s'est interrogé sur la signification de l'expression « peuple » dans la théorie de Rawls. Dans le même logique, on peut se demander pourquoi les contractants dans la position originelle internationale sont-ils des représentants des *peuples* et non des représentants des *individus*? Pourquoi les principes de la justice internationale ne sont pas choisis par des personnages nous représentant *vous et moi* dans une position originelle cosmopolite? Pourquoi Rawls n'a-t-il pas imaginé, à l'instar de Charles R. Beitz par exemple, une position originelle internationale dans laquelle tous les contractants seraient situés de manière symétrique indépendamment de leur peuple d'origine?<sup>68</sup> Ces questions sont cruciales et font l'objet du présent chapitre. Dans la section 1, je présente et discute l'argumentation explicite de Rawls pour justifier son approche centrée sur les peuples. Dans la section 2, je présente et discute l'argumentation implicite de Rawls. Enfin, dans la section 3, je suggère une alternative à l'approche privilégiée par Rawls.

#### 1. Argumentation explicite de Rawls

##### 1. Un « point de départ » acceptable

Dans sa conférence de 1993, Rawls ne fait pas grand cas de ces questions. Sa position est la suivante :

---

<sup>68</sup> Charles Beitz, *Political theory of international relations*, Princeton University Press, 1979.

« Ne serait-il pas préférable de commencer par le monde pris dans son ensemble, par une position originelle globale, pour ainsi dire, et de chercher à savoir si, et sous quelle forme, les États ou les peuples devraient même exister? [...] Je ne crois pas qu'il existe de réponse claire *a priori* à cette question. Nous devons essayer différentes solutions et peser leurs avantages et inconvénients.<sup>69</sup> »

Il n'y aurait donc pas selon Rawls de mauvaise ou de bonne réponse à la question « pourquoi des peuples et non des individus ? ». Il suppose simplement que les peuples constituent « un point de départ » acceptable.

Mais, le choix des contractants n'est pas un problème de seconde importance. Contrairement à ce que paraît penser Rawls, nous pouvons aisément présumer que le choix des contractants dans la position originelle internationale déterminera en bonne partie le résultat de la délibération et l'issue du contrat hypothétique. Pour Stéphane Chauvier par exemple, la tradition du contrat social dans laquelle Rawls s'inscrit aurait fait fausse route en essayant de résoudre le problème de la justice internationale à partir d'une assemblée hypothétique de représentants d'États (ou de peuples constitués en États). Ce type de contrat ne produirait qu'une simple théorie du « bon voisinage » entre les États. Il s'oppose donc au Droit des Gens de Rawls qu'il considère comme une théorie de la « courtoisie internationale » mais non comme une véritable théorie de la justice.<sup>70</sup> Selon lui, les contractants en situation originelle doivent représenter des individus et non des États. Ce genre de contrat « originel » et global serait

---

<sup>69</sup> Je réfère ici à la version de 1993 du *Droit des Gens*, version Éditée par Susan Hurley & Stephen Shute. tr. Bertrand Guillaume en 1996, éditions Esprit, p. 50.

<sup>70</sup> Stéphane Chauvier, 1999, *op. cit.* Une théorie de la « courtoisie internationale », c'est en fait un *modus vivendi* pacifique, une entente cordiale, par opposition à une théorie de la justice qui imposerait des devoirs et des obligations substantielles aux partenaires.



conceptuellement supérieur puisque, contrairement au contrat de Rawls, il précéderait l'établissement de toutes conventions régionales et serait ainsi mieux disposé à réunir les conditions fondamentales de la justice. Le choix des contractants n'est donc pas une tâche négligeable, puisqu'il engage vraisemblablement toute la théorie du contrat dans une direction plutôt qu'une autre. De ce fait, nous sommes en droit d'exiger une réponse à la question « pourquoi des peuples et non des individus ? ».

## 2. *L'argument de la tolérance*

Dans *The Law of Peoples* Rawls considère plus sérieusement cette question. Sa position est la suivante : une position originelle internationale qui réunirait des représentants des peuples serait davantage respectueuse envers la diversité des traditions politiques et des cultures qui subsistent dans notre monde. Tandis qu'une position originelle cosmopolite, position dans laquelle les partenaires représenteraient des individus et non des peuples, serait moins tolérante. Cet argument est explicite dans *The Law of Peoples*.<sup>71</sup> Il faut se rappeler, selon Rawls,

« ...une société libérale doit respecter les autres sociétés organisées selon des doctrines exhaustives, dans la mesure où leurs institutions politiques et sociales remplissent certaines conditions qui conduisent cette société à adhérer à un droit raisonnable des gens.<sup>72</sup> »

---

<sup>71</sup> À propos de la question « pourquoi des peuples et non des individus ? », Rawls nous renvoie explicitement à la section 11 (p. 82-85) dans une note en bas de page à la page 17 de *LP* : « A question to asked is : Why does the Law of peoples use an original position at the second level that is fair to peoples and not to individual persons? What is about peoples that gives them the status of the (moral) actors in the Law of Peoples? Part of the answer is given in §2, in which the idea of peoples is specified; but the fuller explanation is given in §11. Those who are troubled by this question should turn to it now. » Or, le seul argument développé à la section 11, est celui de la tolérance.

<sup>72</sup> Je réfère ici à la version de 1993 du *Droit des Gens*, version Éditée par Susan Hurley & Stephen Shute. tr. Bertrand Guillaume en 1996, éditions Esprit, p. 41

Il ajoute dans *The Law of Peoples* :

« Les sociétés libérales doivent assister et coopérer en bonne et due forme avec tous les peuples. Si toutes les sociétés devaient être libérales, alors l'idée du libéralisme politique faillirait à exprimer la tolérance libérale due aux autres manières acceptables (s'il y en a, comme je le prétends) d'ordonner la société.<sup>73</sup> »

Or, aux pages 82 et 83 de *The Law of Peoples*, Rawls maintient clairement qu'une position originelle cosmopolite, position dans laquelle les partenaires représenteraient des individus et non des peuples, serait nécessairement moins respectueuse envers la diversité des traditions politiques et des cultures qui subsistent dans notre monde. D'après lui, ce contrat international de type individualiste produirait une théorie intolérante envers les sociétés non-libérales, parce qu'il affirmerait un préjugé trop favorable à l'égard des régimes libéraux et démocratiques :

« ...cela revient à dire que toutes les personnes doivent avoir les droits libéraux des citoyens d'une démocratie constitutionnelle. Selon ce point de vue, la politique étrangère des peuples libéraux (qu'il est de notre ressort d'élaborer) sera d'agir graduellement pour façonner toutes les sociétés qui ne sont pas déjà libérales d'une manière libérale, jusqu'au moment (dans l'idéal) où toutes les sociétés seront libérales. *Mais cette politique étrangère prend simplement pour acquis que seule les sociétés libérales et démocratiques sont acceptables. Sans essayer d'élaborer un Droit des Gens raisonnable, nous ne pouvons pas savoir que les sociétés non-libérales ne peuvent être acceptables.* La possibilité d'une

---

<sup>73</sup> *LP*, p. 59. « Liberal societies are to cooperate with and assist all peoples in good standing. If all societies were required to be liberal, then the idea of political liberalism would fail to express due toleration for other acceptable ways (if such there are, as I assume) of ordering society. »

position originelle globale ne le montre pas, et nous ne pouvons pas simplement le présumer.<sup>74</sup> »

Ainsi, on comprend que pour Rawls, la conception cosmopolite de la position originelle exige trop des sociétés non-libérales jugées décentes et bien ordonnées. Une théorie fondée sur ce genre de contrat serait intolérante parce qu'elle justifierait en bout de ligne une politique étrangère pro-libérale qui forcerait certaines sociétés non-libérales bien ordonnées à modifier leurs structures internes pour satisfaire les exigences des cosmopolites, et ce, même si ces dernières respectent les droits humains de base et les autres critères d'admissibilité à la Société des Peuples. Selon Rawls, ce fait discrédite nécessairement l'approche individualiste. En plus d'afficher un préjugé favorable envers le libéralisme individualiste, chose inacceptable pour une théorie de la justice qui se veut neutre vis-à-vis les doctrines morales exhaustives, la position originelle cosmopolite nierait d'emblée les particularités des différentes sociétés.

Que pouvons-nous répondre? Nous pouvons répondre que cette interprétation du principe libéral de tolérance permet ironiquement l'intolérance extrême envers certains individus. Expliquons-nous : Dans *The Law of Peoples*, lorsque Rawls invoque le principe de tolérance libérale, c'est pour en quelque sorte appuyer le droit des peuples à organiser leurs institutions politiques, sociales, économiques et culturelles comme bon

---

<sup>74</sup> LP, p. 82, 83. Nous soulignons. « ...it amounts to saying that all persons are to have the equal liberal rights of citizens in a constitutional democracy. On this account, the foreign policy of liberal people (which it is our concern to elaborate) will be to act gradually to shape all not yet liberal societies in a liberal direction, until eventually (in the ideal case) all societies are liberal. But this foreign policy simply assumes that only a liberal democratic society can be acceptable. Without trying to work out a reasonable liberal Law of Peoples, we cannot know that nonliberal societies cannot be acceptable. The possibility of a global original position does not show that, and we can't merely assume it. »

leur semble, en autant qu'ils respectent les droits humains de base et les autres critères d'admissibilité à la Société des Peuples. En aucun moment dans son essai, Rawls n'invoque le principe de tolérance libérale pour défendre le droit des individus à organiser leur vie comme bon leur semble sans avoir à subir l'intolérance et la stigmatisation à l'intérieur de leur communauté politique. Il est clair selon lui que dans la mesure où les droits humains minimaux sont respectés, la question de la tolérance interpersonnelle n'est pas du ressort de la justice internationale, elle ne concerne que la politique interne des communautés. Or, cette façon de voir pourrait éventuellement légitimer des situations qui peuvent heurter nos intuitions morales les plus profondes en matière de tolérance. De ce fait, non seulement le contrat proposé par Rawls ne permettrait pas de résoudre adéquatement les problèmes de justice entre les individus se situant dans différentes sociétés, mais il consentirait à ce que certains individus puissent être victimes de graves intolérances à l'intérieur de leur propre communauté. En effet, tout porte à croire que l'argument de la tolérance envers les différentes cultures politiques tel qu'invoqué par Rawls pourrait ouvrir la porte à un niveau d'intolérance extrême envers certains individus, comme les femmes et les minorités culturelles et ethniques par exemple. C'est du moins la thèse que défendent admirablement bien Simon Caney dans « Cosmopolitanism and the Law of Peoples<sup>75</sup> », Martha Nussbaum dans « Women and the Law of Peoples<sup>76</sup> » et Andrew Kuper dans « Rawlsian Global Justice<sup>77</sup> ».

---

<sup>75</sup> Simon Caney, « Cosmopolitanism and the Law of Peoples », *Journal of Political Philosophy*, 9, 2001, p. 95-123.

<sup>76</sup> Martha Nussbaum, « Women and the Law of Peoples. *Symposium on John Rawls's Law of Peoples* », *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 1, No. 3, Oct. 2002, p. 283-306.

<sup>77</sup> Andrew Kuper, « Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons », *op. cit.*, p. 648-653.

Rawls pourrait répondre premièrement que sa théorie n'est pas vulnérable à l'objection présentée au paragraphe précédent parce que les droits de base empêchent les communautés de traiter les minorités de façon intolérante. En est-il vraiment ainsi? Pour bien apprécier la valeur de ce contre-argument, il faut réexaminer, comme le suggère Caney, la nature de ces fameux droits de base que Rawls invoque. À la page 65 de son essai, Rawls écrit que :

« Parmi les droits humains il y a le droit à la vie (c'est-à-dire un droit à la subsistance et à la sécurité) ; à la liberté (à ne pas être restreint à l'esclavage, au servage ou à l'occupation forcée et à des mesures suffisantes pour assurer la liberté de religion et de pensée) ; à la propriété (propriété personnelle) ; et à une égalité formelle exprimée par les règles de la justice naturelle (ce qui veut dire que les cas similaires doivent être traités de manière similaire). Les droits humains, compris comme tels, ne peuvent pas être rejetés comme étant particulièrement libéraux ou spécifiques à la tradition occidentale. Ils ne sont pas politiquement propres à une communauté.<sup>78</sup> »

À la page 79, il maintient que les sociétés décentes entretiendraient certains droits qui incluraient « la liberté de ne pas être réduit à l'esclavage ou au servage, la liberté (mais non la liberté égale) de conscience, et la protection des groupes ethniques contre les exterminations ou les génocides.<sup>79</sup> » Mais est-ce que ces deux assertions immunisent

---

<sup>78</sup> LP, p. 65. « Among the human right to life (to the means of subsistence and security); to liberty (to freedom from slavery, serfdom, and forced occupation, and to sufficient measure of liberty of conscience to ensure freedom of religion and thought); to property (personal property); and to formal equality as expressed by rules of natural justice (that is, that similar cases be treated similarly). Human rights, as thus understood, cannot be rejected as peculiarly liberal or special to Western tradition. They are not politically parochial. »

<sup>79</sup> LP, p. 79. « Human rights in The Law of Peoples, by contrast, express a special class of urgent rights, such as freedom from slavery and serfdom, liberty (but not equal liberty) of conscience, and security of ethnic groups from mass murder and genocide. »

véritablement Rawls contre l'objection voulant que son approche centrée sur les peuples repose sur un idéal qui légitime en bout ligne l'intolérance?

On peut penser que ce n'est pas le cas. On peut croire en effet que l'argument de la tolérance envers les différentes cultures politiques tel que formulé par Rawls peut vraisemblablement ouvrir la porte à un niveau d'intolérance extrême envers certains individus. Caney va même jusqu'à dire que la construction théorique de Rawls pourrait permettre entre autres les choses suivantes : 1. le déni du droit de vote démocratique, 2. le nettoyage ethnique et 3. la discrimination raciale<sup>80</sup>. Formellement, il faut le reconnaître, il n'y a rien dans *The Law of Peoples* qui pourrait interdire ces pratiques. Rien n'empêche une société « décente » de rejeter la démocratie ou de limiter l'exercice du droit de vote à une classe de privilégiés. Ce qui n'est pas une bagatelle, puisque cela voudrait dire que Rawls rejette explicitement une bonne partie de la Déclaration Universelle des Droits Humains dont l'Article 21.<sup>81</sup> Chose certaine, une société décente organisée de la sorte crée *a fortiori* les conditions idéales à la marginalisation politique d'une partie de la population. Sa construction ne proscriit pas davantage la « relocalisation » des communautés ethniques là où les dirigeants de la société le jureront bon. Certes, Rawls écrit à la page 79 de son essai que les sociétés décentes protégeront leurs membres contre le génocide, mais qu'en est-il de l'isolement forcé, de la mise en

---

<sup>80</sup> Voir aussi Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 292-293.

<sup>81</sup> L'Article 21 de la Déclaration se lit comme suit :

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

quarantaine, de la création de ghettos? Nous le voyons bien, *The Law of Peoples* peut admettre que les membres des minorités puissent subir des traitements pour le moins méprisables. Enfin, signale Caney, les sociétés décentes, telles que décrites par Rawls, sont tout à fait compatibles avec un traitement discriminatoire des minorités pour ce qui est, par exemple, de l'accès aux ressources, aux services (santé, éducation, aide sociale) à l'emploi, aux postes d'autorités politiques et économiques. Rien n'interdit que les gens appartenant à la majorité soient dans tous les cas favorisés au détriment des minorités.

Considérant tout cela, il s'ensuit qu'un ordre mondial rawlsien pourrait tolérer de toute évidence des régimes régis par des principes d'apartheid.<sup>82</sup> Il pourrait aussi légitimer entre autres une société décente mais patriarcale.<sup>83</sup> Du moment où nous considérons certaines des pratiques discriminatoires et intolérantes permises par la construction de Rawls, nous n'avons pas d'autre choix que de reconnaître la plausibilité de ces situations. Or, considérant le haut niveau d'intolérance auquel consent *The Law of Peoples*, comment Rawls peut-il citer légitimement le principe de tolérance libérale pour justifier son approche centrée sur les peuples et non sur les individus?

Pour écarter les charges qui pèsent sur sa théorie, Rawls pourrait présenter cette deuxième réponse : Les sociétés décentes et hiérarchiques n'accepteront pas ces situations d'intolérance parce que leurs leaders sont sincèrement engagés dans le

---

<sup>82</sup> Caney, *op. cit.*, présente cet exemple à la page 102.

<sup>83</sup> *Ibid*, p. 103.

développement du bien commun.<sup>84</sup> Penser le contraire, ce serait sous-estimer la portée de l'idéal du bien commun des sociétés hiérarchiques bien ordonnées.

Mais la portée de ce second contre-argument est très limitée. Premièrement, souligne Caney, la sincère dévotion à un idéal de bien commun est tout à fait compatible avec la mise en place de politiques intolérantes et répressives :

« Les leaders peuvent, par exemple, être authentiquement dévoués à un idéal de bien commun qui requiert la marginalisation et la discrimination de certains membres. Ils peuvent, par exemple, prendre ces derniers pour des parasites qui nuisent au bien commun et qui pour cette raison et pour leur propre bien devront être discriminés. La dévotion à un bien commun est ainsi compatible avec plusieurs formes d'intolérance.<sup>85</sup> »

Pour respecter les croyances religieuses de la majorité des membres de la communauté, on peut imaginer par exemple que les leaders puissent prôner la soumission totale des femmes à leur conjoint, le port obligatoire de la *burca* et l'interdiction de s'instruire. Ils pourraient aussi recommander l'excision du clitoris, la lapidation des femmes désobéissantes...

---

<sup>84</sup> *LP*, p. 66-67.

<sup>85</sup> Simon Caney, *op. cit.*, p. 103-104. « Leaders may, for example, be genuinely dedicated to a vision of the common good which requires the marginalization of discrimination against some members. They might, for example, think of the latter as parasites who weaken the common good and who for that reason and for their own good should be discriminated against. A commitment to a common good is thus compatible with many forms of intolerance. » Voir aussi Teson, *op. cit.*, p. 117-120 et Andrew Kuper, « Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons », *Political theory*, Oct. 2000, Vol. 23, No.5, p. 641-674.



Deuxièmement, même si nous considérons comme Rawls que les membres de sociétés décentes régis par une conception du bien commun ont le droit d'exprimer leur mécontentement, rien n'exige cependant que les leaders tiennent forcément compte des objections à leurs politiques. Croyant être en mesure de respecter plus convenablement l'idéal du bien commun, ils pourraient à leur guise poursuivre leurs politiques répressives. Ceci est assez insolite remarque Nussbaum, parce qu'en bout de ligne, la théorie de la justice internationale de Rawls produit exactement ce que sa théorie de la justice domestique visait à rejeter : elle nie l'inviolabilité de chacune des personnes. « Mais des personnes sont des personnes, écrit Nussbaum, et une violation est une violation, peu importe où elle se produit.<sup>86</sup> »

En somme donc, il n'est pas du tout clair qu'une position originelle internationale réunissant des représentants des peuples et non des individus soit davantage en harmonie avec le principe de tolérance libérale. Au contraire, tout mène à penser que l'approche centrée sur les peuples repose sur un idéal qui légitime en bout de ligne l'intolérance. Aucun contre-argument avancé par Rawls ne parvient à renverser ce constat. Par conséquent, l'argument de la tolérance ne peut servir à justifier le choix des peuples comme membre de la position originelle internationale.

---

<sup>86</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 294. « But persons are persons, and violation is violation, wherever it occurs. »

## 2. Argumentation implicite de Rawls

Une lecture généreuse de l'ouvrage de Rawls permet d'identifier au moins trois autres lignes d'argumentation qui pourraient servir à justifier le choix des peuples et le rejet des individus comme membres de la position originelle internationale. Mais ces arguments sont *implicites* ou à *demi exprimés*. Dans ce qui suit, je propose de rendre explicites ces arguments qui pourraient justifier le choix des peuples plutôt que des individus comme membres légitimes de la position originelle. Je tiendrai compte aussi d'un autre argument invoqué par Leif Wenar dans « The Legitimacy of Peoples<sup>87</sup> » pour défendre la stratégie de Rawls. Chacun des arguments sera commenté et critiqué d'un point de vue cosmopolite. Nous le verrons, tous ces arguments tiennent difficilement la route. En fin de chapitre, j'essaierai de montrer en quoi le contrat cosmopolite est peut-être mieux disposé à satisfaire nos exigences en matière de justice.

L'idée d'un contrat mondial cosmopolite où l'individu agirait comme membre de la position originelle internationale serait donc rejetée pour quatre raisons implicites : (1) La société internationale est une société de peuples et non une société d'individus. Rawls juge que la justice entre les individus est un problème domestique qui ne concerne pas la sphère internationale. De ce point de vue, il ne serait donc pas approprié de réunir des représentants d'individus dans la position originelle supérieure (*l'argument de la responsabilité interne*). (2) La visée cosmopolite n'est pas réaliste (*l'argument du réalisme*). (3) Le contrat cosmopolite mènerait à la création d'un État centralisateur et

---

<sup>87</sup> Leif Wenar, « The Legitimacy of Peoples », in *Global Justice and Transnational Politics, Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*, ed. P. De Grieff & C. Cronin, Cambridge/London, The MIT Press, 2002, p. 53-76. Voir spécialement p. 60-64.

despotique. (4) Dans son article, Wenar ajoute un autre argument pour justifier la stratégie de Rawls : le contrat cosmopolite souffre d'un « déficit de légitimité ». Il est à noter que ces cinq arguments sont étroitement reliés entre eux, au point où on a parfois de la difficulté à les distinguer. Nous allons néanmoins les présenter distinctement.

### *1. L'argument de la responsabilité interne*

Apparemment, ce serait en bonne partie pour des raisons d'ordre sociologique que Rawls opte pour une assemblée internationale de peuples et non d'individus : il opte pour une assemblée de peuples parce qu'il considère que la société internationale est constituée de peuples et non d'individus. En effet, Rawls conçoit de toute évidence la société internationale comme une société de peuples, dans laquelle chacun des peuples est perçu comme une unité politique autonome et comme une organisation légale qui possède une relative indépendance économique. C'est ce qu'il écrit entre autres à la page 179 de *The Law of Peoples* :

« Le Droit des Gens prend pour acquis que toutes les sociétés ont au sein de leur population un ensemble suffisant d'habiletés humaines, chacune en nombre suffisant pour que la société ait suffisamment de potentiel en ressources humaines pour réaliser des institutions justes.<sup>88</sup> »

Pour Rawls, chacun des peuples fonctionne comme une entité indépendante par laquelle les intérêts des individus sont représentés dans la société internationale. Or vraisemblablement, une assemblée de peuples représenterait plus fidèlement cette

---

<sup>88</sup> *LP*, 119. « The Law of Peoples assumes that every society has in its population a sufficient array of human capabilities, each in sufficient number so that the society has enough potential human resources to realize just institutions. »

conception sociologique de la société internationale qu'une assemblée d'individus détachés de leur appartenance sociétale.

Pour employer les termes de Beitz, la théorie de Rawls serait ainsi caractérisée par une « division du travail »<sup>89</sup>. À un premier niveau, les individus se réunissent en situation originelle afin de déterminer leurs responsabilités mutuelles et d'établir des principes de justice qui détermineront leur vie dans la société (c'est l'entreprise de la *Théorie de la justice*). Tandis qu'à un deuxième niveau, il s'agit de voir comment la communauté internationale pourrait servir à établir et à maintenir les conditions de base dans lesquelles les sociétés justes pourront se développer et s'épanouir. Clairement on pourrait dire que pour Rawls, il n'y a pas lieu de réunir les individus dans une situation originelle internationale parce que les problèmes de justice inter-personnelle se règlent en situation domestique. La justice internationale ne concerne pas les individus mais les peuples.

La section 3 de *The Law of Peoples*, « Two Original Positions »<sup>90</sup>, expose explicitement cette vision des choses. À la lecture de cette section on comprend que pour Rawls, le débat sur la justice inter-personnelle a lieu et se règle au niveau national. Le problème de la justice entre les individus étant réglé dans la première position originelle, ces derniers seraient *a fortiori* exclus des délibérations de la position originelle internationale. Au niveau international, il s'agit maintenant de voir comment les peuples bien ordonnés s'entendront entre eux. À ce niveau, il n'est plus question de la justice

---

<sup>89</sup> Charles Beitz, « Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, 2000, Vol. 110, no. 2, p. 677.

<sup>90</sup> *LP*, p. 30-35.

entre les individus mais de la justice entre les peuples. Selon cette façon de procéder, les contractants devraient logiquement représenter les peuples et non les individus.

Cette division du travail entre la justice domestique et la justice internationale n'aurait rien d'arbitraire. En effet, Rawls s'appuie sur les travaux de l'économiste David Landes<sup>91</sup> pour justifier sa thèse selon laquelle la justice entre les individus est un problème interne et non pas international. D'après ce dernier, l'effet des contingences internationales sur les politiques nationales de justice ne serait pas déterminant. Suivant ce constat, il serait difficilement justifiable de procéder à une délibération globale pour débattre des principes de justice qui régiront l'ensemble des êtres humains de la planète. Selon Rawls, si certaines sociétés sont moins riches que d'autres, ce n'est pas en raison d'une mauvaise redistribution internationale. Et si certaines personnes sont victimes d'intolérances graves à l'intérieur de leur société, les étrangers n'y sont pas pour grand chose. Bien au contraire, d'après Rawls, les succès (ou les succès) économiques, sociaux et politiques des sociétés, dépendent bien plutôt de leur tradition politique et culturelle, de leurs connaissances et de leurs ressources humaines, et de leur capacité d'organisation économique et politique. Les difficultés économiques dépendraient essentiellement des traditions culturelles, religieuses et philosophiques qui sous-tendent les institutions nationales. Les graves injustices et les mauvais traitements dont seraient victimes certaines personnes seraient le résultat d'une mauvaise organisation interne entretenue par des pouvoirs oppresseurs et des élites corrompues et non de contingences internationales.<sup>92</sup> Considérant cela, non seulement un contrat interpersonnel à l'échelle

---

<sup>91</sup> David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*, Norton, 1998. Voir aussi *LP*, p. 117.

<sup>92</sup> Voir *LP*, p. 111-120.

globale ne réglerait aucun problème, mais il violerait le principe de la responsabilité interne des peuples.<sup>93</sup>

Bref, en ne caricaturant que très légèrement, tout se passe comme si du point de vue Rawls, les individus ne participaient pas à la délibération sur la justice internationale parce que, au bout du compte, ce ne sont pas leurs intérêts qui sont en jeux dans cette discussion mais bien ceux des peuples.

Rawls n'est pas le seul à invoquer le principe de la responsabilité interne. La plupart des communautariens et libéraux nationalistes adhèrent d'une façon ou d'une autre au principe de la responsabilité interne des peuples en matière de justice interpersonnelle. David Miller par exemple (philosophe qui n'est pas du tout contractualiste soit dit en passant) défend une thèse équivalente dans son livre *On Nationality* (1995) ainsi que dans plusieurs articles.<sup>94</sup> Il appelle à un respect de « l'autonomie des autres nations ». Ce respect impliquerait que nous devons reconnaître que c'est aux nations que revient la responsabilité des décisions en matières de justice sociale et non à la communauté internationale.<sup>95</sup> Yael Tamir<sup>96</sup> et Michael Walzer<sup>97</sup> sont aussi sympathiques

---

<sup>93</sup> À la page 115 de *LP*, Rawls dit : « The representative of peoples will want to preserve the independence of their own society and its equality in relation to others. »

<sup>94</sup> David Miller, « The ethical significance of nationality », *Ethics*, 98 (4), p. 647-662, 1988; « In what sense must socialism be communitarian? », *Social philosophy and Policy*, 6 (2), p. 51-73, 1989; « In Defense of Nationality », *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 10, No. 1, 1993; « The Limits of Cosmopolitan Justice », in *International Society : Diverse Ethical Perspectives*, ed. D. Mapel et T. Nardin, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 164-181; « Justice and Global Inequality », in *Inequality, Globalization and Politics*, ed. Andrew Hurrell et Ngaire Woods, Oxford University Press, 1999, p. 187-210; « National Self-Determination and Global Justice », in *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 161-179; « Two Ways to Think About Social Justice. », *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 1, no 1, 2002, pp. 5-28.

<sup>95</sup> « [Which] involves treating them as responsible for decision they make about resource use ». David Miller, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995. p. 108.

<sup>96</sup> Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

à ce genre d'idées. Pour tous ces penseurs, la responsabilité première en matière de justice interpersonnelle incombe à la communauté politique nationale. Mis à part certains cas extrêmes, la communauté internationale n'aurait aucun rôle à jouer dans ce domaine.

Que pouvons-nous répondre à cet argument de la responsabilité interne? Revoyons d'abord le raisonnement. Pour l'essentiel, l'argument de la responsabilité interne stipule que la société internationale est une société de peuples et que les problèmes de justice entre les individus sont des problèmes domestiques qui ne concernent pas la communauté internationale. Pour ces raisons, Rawls aurait conçu sa position originelle internationale comme étant une assemblée de représentants de peuples et non d'individus afin de mieux respecter ces présupposés sociologiques. Mais justement, ces présupposés sociologiques sont-ils soutenables? La société internationale est-elle effectivement une société de peuples? Les problèmes liés à la justice interpersonnelle sont-ils vraiment limités à la sphère interne des sociétés? Je pense que les présupposés sociologiques de Rawls ne tiennent pas. Premièrement, la société internationale n'est pas qu'une société de peuples. Elle réunit plutôt un ensemble d'acteurs très variés. Deuxièmement, il est faux de dire que les problèmes de justice entre les individus ne concernent que la sphère domestique. Du moins, notamment en raison de l'intégration économique de nos sociétés, nous pouvons aisément affirmer qu'un certain nombre de problèmes relèvent aussi de la communauté internationale. Voyons tout ceci dans le détail.

---

<sup>97</sup> Michael Walzer, *Thick and Thin*, University of Notre-Dame Press, 1994.

Premièrement, de toute évidence Rawls sous-estime la capacité des agents non-étatiques à agir en tant qu'agents de la justice internationale. C'est ce qu'O'Neill, notamment, s'efforce de démontrer. Il faut le reconnaître, la société internationale n'est pas qu'une société de peuples, mais bien d'un ensemble d'acteurs bigarrés. Certains acteurs non-étatiques, comme les individus (investisseurs ignorants les frontières, réfugiés, etc.), les organismes non-gouvernementaux (ONG), tels *Greenpeace* et *Amnesty International*, les organisations internationales, telles le Fonds monétaire internationale (FMI), la Banque mondiale (BM), l'Organisation des Nations Unies (ONU), l'Organisation du traité de l'Atlantique Nord (OTAN), l'Union européenne (UE), mais aussi (et surtout) les grandes corporations et les compagnies transnationales, sont eux aussi des agents de la justice au niveau mondial. Leurs raisons d'être sont parfois multiples et très variées. En général, ils prônent des transformations très spécifiques de nos sociétés, des gouvernements et des politiques nationales. En ce sens, ils deviennent eux-mêmes d'importants acteurs dans la société internationale. Par leurs actions ciblées, ils peuvent en effet contribuer à la justice internationale à propos de questions spécifiques. Pourtant, nulle part ou presque dans *The Law of Peoples* il n'est fait mention de ces puissants acteurs. Tout se passe comme si Rawls avait fait abstraction de ces puissants acteurs pour mieux légitimer son approche centrée sur les peuples.<sup>98</sup>

Bien sûr, tous ces acteurs transnationaux peuvent aussi contribuer au développement de l'injustice. Mais, en quoi est-ce si différent pour les États (ou les peuples)? On peut penser à des États voyous (*rogue states*) de la même manière qu'on

---

<sup>98</sup> Sur les différences d'intérêts entre les personnes et l'État, voir Andrew Kuper, « Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons », *Political Theory*, Oct. 2000, Vol. 23, No.5, p. 641-674. Voir spécialement p. 645-648.



peut penser à des compagnies irresponsables. On peut penser comme O'Neill que « la notion de compagnie responsable ou de corporation responsable n'est pas plus incohérente que la notion d'État libéral; également, la notion de compagnie voyou ou de corporation voyou n'est pas plus incohérente que l'État voyou.<sup>99</sup> » Ce qu'O'Neill suggère, c'est d'accorder davantage de place aux capacités et aux moyens des acteurs, plutôt qu'à leurs intentions. Les compagnies et les corporations transnationales peuvent évidemment (on le constate à tous les jours) nuire à l'établissement de politiques sociales. D'un autre côté, rien ne nous empêche d'imaginer qu'une compagnie transnationale pourrait contribuer au développement de la justice dans les sociétés faibles. Il faut bien s'en rendre compte, certaines multinationales ont beaucoup plus de moyens que bien des peuples. Alors, que faut-il faire? Camoufler l'existence de ces puissants acteurs, comme semble le faire Rawls, ou prendre en considération leur rôle dans l'ordre mondial? Ne pourrait-on pas chercher à construire une théorie du contrat qui tiendrait compte de l'élargissement de « l'espace public international » et qui inclurait, contrôlerait et régulerait les acteurs non-étatiques?

Il semble de toute évidence qu'une théorie de la justice internationale qui se veut réaliste devrait tenir compte du potentiel de ces acteurs non-étatiques :

« La justice doit se construire par une diversité d'agents et d'agences qui possèdent ou pas une variété de capacités, et ceci peut contribuer à la justice (ou à l'injustice) d'une manière plus diverse qu'il est généralement reconnu dans ces approches qui se sont

---

<sup>99</sup> Onora O'Neill, *op. cit.*, p. 192. « The notion of *responsible company* or *responsible corporation* is no more incoherent than notion of liberal state; equally, the notion of the *rogue company* or *rogue corporation* is no more incoherent than that the *rogue state*. »

construites à partir de motivations apparemment réalistes, mais dans les faits hautement idéologiques, des potentiels agents de la justice.<sup>100</sup> »

Bref, suivant O'Neill, il faut bien le reconnaître, l'argument de la responsabilité interne repose sur une vision idéalisée des peuples et de la société internationale et sur une sous-estimation des *autres* agents de la justice. L'entrée en scène de nouveaux acteurs politique non-étatiques et l'importance croissante des instances décisionnelles internationales ont provoqué l'érosion de la souveraineté des peuples, traditionnellement conçue comme la capacité de gouverner sur un territoire exclusif selon leurs propres politiques internes.<sup>101</sup> La société internationale n'est pas faite uniquement de la coexistence des peuples dotés chacun d'intérêts spécifiques et homogènes. Elle est faite de l'ensemble des rapports noués entre les hommes, les idées et les organisations, par-delà les barrières étatiques. Elle est animée par la multiplicité des intérêts personnels et collectifs. Ainsi, lorsque Rawls invoque l'argument de la responsabilité interne des peuples pour justifier le choix des peuples comme partenaires dans la position originelle supérieure, il ferait preuve non seulement d'une méconnaissance des nouvelles exigences qu'entraîne notre monde globalisé, mais d'une grossière sous-estimation du rôle que peuvent jouer les agents non-étatiques dans l'arène internationale.

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 194. « Justice has to be built by a diversity of agents and agencies that possess and lack varying ranges of capabilities, and that can contribute to justice (or to injustice) in more diverse ways than is generally acknowledged in those approaches that have built on supposedly realist, but in fact highly ideologised, views of supposed motivation of potential agents of justice. »

<sup>101</sup> Voir par exemple David Held, *Democracy and the Global Order: from Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press, 1995; et Jürgen Habermas, *Après l'État-Nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2001.

Deuxièmement, l'argument de la responsabilité interne repose sur une conception du monde qui n'est plus la nôtre. Bien entendu, la « culture politique nationale » influence grandement la réalité économique d'un pays. Il est facile d'accepter cette idée. Mais peut-on pour autant conclure que les contingences internationales n'influencent aucunement les politiques internes de certains pays? Notamment en raison de ce qui est devenu commun d'appeler « la mondialisation économique », il m'apparaît difficile de répondre à cette question par l'affirmative. Bien au contraire, tout nous porte à présumer aujourd'hui que les conditions économiques favorables ou défavorables auxquelles font face certains pays ne tirent pas uniquement leurs causes d'activités domestiques. Il faut le réaliser, l'engagement des différentes sociétés dans l'ordre mondial économique influence grandement les politiques sociales, financières et économiques de celles-ci. C'est ce que fait valoir Pogge : « Nous coexistons dans un ordre économique unique qui a une forte tendance à perpétuer et même à aggraver les inégalités économiques globales.<sup>102</sup> » Par conséquent, la thèse selon laquelle les problèmes liés aux inégalités sont essentiellement internes m'apparaît fallacieuse. Parler d'une « coresponsabilité »<sup>103</sup> me semblerait plus approprié. Or, si l'on admet que la justice inter-personnelle est aussi du ressort de la société internationale, pourquoi ne pas concevoir une position originelle supérieure centrée sur les individus et non sur les peuples?

---

<sup>102</sup> Thomas Pogge, « Priorities of Global Justice », *Metaphilosophy*, Vol. 32, Nos. 1/2, janvier 2001, p. 15. « we coexist within a single global economic order that has strong tendency to perpetuate and even to aggravate global economic inequality. »

<sup>103</sup> Andrew Hurrell soutient cette idée dans « Global Inequality and International Institutions », *Metaphilosophy*, Vol. 32, Nos. 1/2, janvier 2001, p. 48.

Plusieurs, notamment Pogge, Beitz, Buchanan Chauvier, Caney, Barry et Chung<sup>104</sup>, nous le font remarquer : l'argument de la responsabilité interne repose sur une vision du monde qui n'est plus la nôtre. Chez tous ces penseurs, la même critique revient plus ou moins sous la même forme : ils reprochent fondamentalement à Rawls de ne pas saisir les nouveaux enjeux liés à l'érosion de la souveraineté nationale et de se fourvoyer en ne reconnaissant pas « la structure globale » du monde actuel. Pour eux, les deux « niveaux » de justice (domestique et internationale) qui caractérisent la théorie de Rawls se réfèrent à une conception politique et économique du monde dépassée. Concevoir le peuple constitué en État comme un acteur unique qui évolue en vase clos dans l'espace mondial est une idée coupée de notre réalité internationale. Les communautés politiques sont de plus en plus reliées et interdépendantes.

Évidemment, à l'époque de la Paix de Westphalie (1648) et jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, où l'État national représentait l'élément principal de cohésion des sociétés, on pouvait peut-être facilement se contenter du Droit des Gens traditionnel et d'une organisation mondiale minimaliste. En ces temps, il est vrai, les sociétés étaient en bonne partie autosuffisantes du point de vue économique et relativement homogènes du point de vue social et politique. En ce sens, cette vision du rôle de l'État national comme le « régulateur social, économique et politique » était sans aucun doute justifiée.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> Voir notamment Stéphane Chauvier, 1999, *op. cit.* ; Allen Buchanan, « Rawls's Law of Peoples : Rules for a Vanished Westphalian World », *op. cit.* ; Brian Barry, « International Society from a Cosmopolitan Perspective », in *International Society : Diverse Ethical Perspectives*, ed. D. Mapel et T. Nardin, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 144-163 ; Simon Caney, « Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities », *Metaphilosophy*, Jan. 2001, Vol. 32, No 1-2, p. 113-134 ; Ryoa Chung, « Critique de la théorie rawlsienne de la justice internationale d'un point de vue cosmopolitique », *Carrefour*, 1999, Vol. 21, No. 2, p. 69-98.

<sup>105</sup> À ce sujet, voir Jacques Chevallier, « L'État-nation face à la mondialisation », *Regards sur l'actualité*, sept.-oct., 1997, p.7.

Comprendre la société internationale comme une société de peuples organisés en États pouvait sans doute avoir du sens. Les autres acteurs étaient tellement faibles qu'ils ne méritaient pas de véritable considération.

Or aujourd'hui, c'est justement cette vision traditionnelle du rôle de l'État national qui est remise en cause, notamment du fait de la mondialisation économique. La situation mondiale actuelle laisse envisager une période de profonds changements quant au statut de l'État-nation. L'idée qu'on avait de l'État-nation est en train de s'effacer, surtout en raison du fait qu'on s'aperçoit de plus en plus qu'il n'est pas (ou moins) en mesure d'assurer certaines fonctions qui lui avait été attribuées. En effet, les différentes politiques, structures et institutions qui caractérisent l'État-nation se trouvent maintenant soumises à de nombreuses modifications de telle sorte que son champ d'action est de plus en plus flou et ambigu. Le pouvoir de régulation de l'État-nation, qui repose en grande partie sur sa capacité à contrôler les marchés nationaux, les rapports de productions, les imaginaires symboliques de la communauté et les outils de communication, est de plus en plus ébranlé par l'ouverture des frontières qui caractérise nos sociétés.

Les sociétés du monde westphalien étaient beaucoup plus autosuffisantes du point de vue économique et politique que les sociétés du monde actuel.<sup>106</sup> Mais comme on le sait, l'ordre mondial actuel est en revanche beaucoup plus complexe et inter-relié qu'autrefois. Les nationalistes libéraux comme Rawls parlent d'une responsabilité interne des sociétés vis-à-vis leur situation économique. Or force est d'admettre que cette idée contraste avec la réalité économique mondiale d'aujourd'hui. Il n'est pas nécessaire

---

<sup>106</sup> Voir Allen Buchanan, *op. cit.*, p. 701-705.

d'être économiste pour constater qu'il y a aujourd'hui intégration des marchés et qu'il y a de puissants acteurs non-étatiques qui influencent les finances étatiques. Il faut bien l'admettre, les peuples ne sont pas les seuls responsables de leur « condition économique défavorable ». Par conséquent, on ne voit plus très bien pourquoi l'argument de la responsabilité interne tiendrait encore la route.

Alors, pourquoi procéder comme le fait Rawls? Pourquoi réunit-on des peuples et non des individus en position originelle internationale? Comme le dit Beitz :

« Il ne suffit pas de dire que l'analogie avec la justice au niveau domestique nous demande de prendre les peuples pour des personnes dans le cas international; s'il y a de bonnes raisons de commencer avec des individus, tant pis pour l'analogie domestique. Il n'est pas non plus suffisant de répondre que de commencer avec les personnes ferait intervenir une conception peu attrayante de la société mondiale comme un assemblage d'individus sans liens ("déracinés"); tout comme les théories libérales de l'État laissent de l'espace pour les associations secondaires, alors aussi, une théorie des relations internationales peut laisser de l'espace aux unités intermédiaires sans soutenir qu'elles, ou que leurs intérêts, sont d'une quelconque façon décisifs ou qu'ils ont préséance sur les intérêts des individus.<sup>107</sup> »

---

<sup>107</sup> Charles Beitz, « Rawls's Law of Peoples », *op. cit.*, p. 680. « It is not enough to say that the analogy with justice at the domestic level requires us to take peoples for persons in the international case; if there are substantive ethical reasons to begin with individuals, so much the worse for the domestic analogy. It is also not enough to reply that beginning with persons imports an unattractive conception of world society as a collection of unrelated ("deracinated") individuals; just as a liberal theory of state makes room for secondary associations, so too, a theory of international relations could make room for intermediate units without holding that they or their interests are any way ultimate or take precedence over the interests of individuals. »

Il ne suffit pas de dire que nous optons pour une assemblée des peuples parce que la société internationale est constituée de peuples. Nous venons de le constater, l'espace international n'est pas fait uniquement de la coexistence des peuples, il est fait d'un ensemble de rapports beaucoup plus complexes. Il n'est pas non plus acceptable de répondre que nous ne choisissons pas une assemblée d'individus parce que ce ne sont pas leurs intérêts qui sont en jeu en situation internationale, mais ceux des peuples. Les problèmes de justice entre les individus concernent aussi la société internationale.

## 2. *L'argument du réalisme*

À certains endroits dans *The Law of Peoples*, notamment aux pages 17 et 83, mais aussi aux pages 112 et 113, Rawls semble suggérer que sa décision de prendre des peuples et non des individus pour membres de la position originelle internationale repose sur un argument de nature pragmatique. C'est, pour ainsi dire, en ayant une visée réaliste que Rawls préférerait une assemblée de peuples à une assemblée d'individus.<sup>108</sup> C'est-à-dire qu'une théorie centrée sur les peuples serait davantage « fonctionnelle et applicable aux actuels arrangements coopératifs et politiques et aux présentes relations entre les peuples.<sup>109</sup> » La société internationale est peut-être constituée d'une multitude d'acteurs, il n'en reste pas moins dirait Rawls, que pour des raisons d'ordre pratique, nous devons considérer le monde comme une mosaïque de sociétés. Ce point de vue « réaliste » est déjà très présent dans la conférence de 1993 :

---

<sup>108</sup> Voir *LP*, p. 17, 83. Beitz remarque cet argument. Voir Beitz, « Rawls's Law of Peoples », *op. cit.*, p. 681.

<sup>109</sup> *LP*, p. 17. « ...workable and may be applied to ongoing cooperative political arrangements and relations between peoples. »

« Une raison supplémentaire pour procéder ainsi est que les peuples conçus comme des corps constitués organisés par leur État existent actuellement sous une forme ou une autre dans le monde entier. Historiquement parlant, tous les principes et les normes proposés pour le droit des gens doivent, afin d'être réalisables, se révéler acceptables par l'opinion publique réfléchie et bien pesée des peuples et de leur pouvoir politique.<sup>110</sup> »

Ainsi d'après Rawls, aujourd'hui et pour bien longtemps encore, la société internationale sera considérée comme étant un monde constitué d'États-nations, et les théories du contrat international devront se concevoir comme étant un contrat hypothétique entre États-nations.<sup>111</sup>

D'ailleurs on peut penser que selon Rawls, concevoir le contrat international autrement que comme un accord entre peuples serait quelque peu irréaliste. C'est un peu comme si Rawls disait implicitement que la procédure de la position originelle a ses limites. Le contrat international centré sur les individus et non sur les peuples relèverait de l'utopie (au sens péjoratif du terme) et non de la théorie politique. En effet, à certains endroits dans *The Law of Peoples*, Rawls paraît émettre certaines réserves quant à la capacité morale des individus de se sentir véritablement concernés par les questions de justice qui dépassent la sphère de leurs sociétés d'appartenance. C'est ce qu'il exprime clairement à la page 112 de son livre :

---

<sup>110</sup> Je réfère ici à la version de 1993 du *Droit des Gens*, version Éditée par Susan Hurley & Stephen Shute. tr. Bertrand Guillaume en 1996, éditions Esprit, p. 50.

<sup>111</sup> Voir John Charvet, « International Society from a Contractarian Perspective », in *International Society : Diverse Ethical Perspectives*, ed. D. Mapel et T. Nardin. Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 114-131.



« Je présente un principe psychologique selon lequel l'apprentissage social des attitudes morales supportées par les institutions politiques fonctionnerait de manière plus efficace à travers les institutions et pratiques largement partagées au sein d'une société [...]. Dans une utopie réaliste, ce principe psychologique impose des limites à ce qui peut être sensément proposé comme contenu du Droit des Gens.<sup>112</sup> »

En interprétant légèrement, nous pourrions dire que Rawls s'appuie en bout de ligne sur des observations de la psychologie morale pour démontrer l'aspect irréaliste d'un contrat cosmopolite. Apparemment pour lui, une théorie qui reposerait sur ce type de contrat produirait une « utopie cosmopolite idéaliste » insensible à la morale des gens ordinaires, plutôt qu'une « utopie réaliste » (*realistic utopia*) concrètement envisageable, comme il se propose de réaliser. Ne tenant pas compte de la psychologie morale des individus, de la fonctionnalité et de l'applicabilité de sa théorie à l'ordre politique international et aux relations entre les sociétés, la vision individualiste de la position originelle serait à rejeter. Ainsi, on peut dire que Rawls émet certains doutes quant à la plausibilité d'un contrat global entre individus. Non pas tant parce qu'il serait conceptuellement insensé, mais plutôt parce qu'il serait trop éloigné de la morale des gens ordinaires.

Il est important de comprendre que pour Rawls, les institutions de la justice sociale fonctionneraient mieux lorsque les individus partagent une culture politique commune, et un gouvernement central commun. L'intégration des principes de justice et des

---

<sup>112</sup> LP, p. 112, note 44. Nous soulignons. « I draw a psychological principle that social learning of moral attitudes supporting political institutions works most effectively through society-wide shared institutions and practices... In a realistic utopia this psychological principle sets limits to what can sensibly be proposed as the content of the Law of Peoples. »

responsabilités politiques serait plus effective dans un contexte où les gens sont en étroite relation avec les institutions politiques et sociales qui régissent leur vie. Suivant ce raisonnement, on peut comprendre qu'il y aurait des limites à imposer aux individus de se sentir concernés par les problèmes de justice supranationale. Pour que les gens puissent développer un tel souci pour la justice, il doit y avoir une certaine affinité entre les gens. Or selon Rawls, il serait difficilement concevable de voir se développer une telle affinité à l'échelle planétaire.

Dans une optique plus réaliste semble dire Rawls aux pages 112 et 113 de son livre, il vaudrait mieux confier le soin de développer cette affinité aux représentants de chacune des sociétés qui constituent la communauté des peuples. Parce que si Rawls rejette l'idée d'une affinité entre les individus à l'échelle planétaire, il ne rejette pas pour autant l'idée d'une affinité entre les peuples. Au contraire, il serait nécessaire de développer une certaine affinité entre les peuples si nous tenons le moins à instaurer un système de coopération internationale. En somme donc, l'approche centrée sur les peuples serait davantage préférable parce qu'elle serait plus réaliste.

Que pouvons-nous répondre à ce second argument implicite? Pour ma part, je pense contrairement à Rawls qu'il n'est pas irréaliste de concevoir le contrat social mondial selon une perspective cosmopolite. Si le contrat social entre individus est possible au niveau national, il est aussi possible au niveau mondial. Rawls stipule, nous venons de le voir, que les individus sont psychologiquement limités dans leurs considérations morales. Il serait, en quelque sorte, difficilement imaginable que les

individus puissent se sentir véritablement concernés par les problèmes de justice supranationaux. D'après Rawls et les nationalistes libéraux, pour que les gens puissent développer un souci de justice sociale, il doit y avoir une certaine affinité entre les gens. Or selon Rawls, il serait difficilement concevable de voir se développer une telle affinité à l'échelle planétaire. En interprétant tout ceci, on comprend que pour Rawls, le contrat cosmopolite serait donc une pure fiction de l'esprit tout à fait insensible à la psychologie morale des gens ordinaires. Mais pourtant, il est assez clair que cet argument repose sur un constat de fait discutable.

D'abord, pourquoi notre conscience morale serait-elle circonscrite à un espace délimité très arbitrairement par notre « peuple » d'appartenance? Ensuite, pour quelle raison les identités politiques ne pourraient-elles pas dépasser le cadre délimité par notre société d'origine? Certes, il est vrai, les gens estiment qu'ils n'ont pas les mêmes obligations envers leur communauté qu'envers les étrangers, et c'est sans doute correct ainsi. Mais cette idée est-elle incompatible avec la thèse selon laquelle nous avons tout de même des devoirs envers les individus qui appartiennent à d'autres « peuples »? Je ne pense pas. À mon avis, la revendication cosmopolite qui soutient que les individus ont des devoirs envers tous n'est pas incompatible avec la revendication nationaliste qui soutient que les individus ont des devoirs spéciaux envers les membres de leur société d'appartenance. Et dans le même ordre d'idées, il n'y aurait aucune raison de douter *a priori* que la conscience politique des individus doivent nécessairement se limiter au cadre national. Qu'est-ce qui nous empêche de croire que les consciences identitaires ne puissent pas changer? Incontestablement, il n'y a rien qui puisse nous empêcher de

croire qu'au fil du temps, les gens en viennent à se forger une identité « supranationale » ou « cosmopolite ». (C'est d'ailleurs peut-être déjà fait.) Suivant cela, l'argument du réalisme, qui ne nous présente ni plus ni moins qu'une nature humaine fixe et interchangeable, démontrerait plutôt un manque de vision de la part de Rawls, qu'un véritable souci de réalisme.

En quoi une identité revêtue par les individus en tant que citoyens de sociétés multiculturelles et multinationales, par exemple, ne pourrait-elle pas s'étendre à un niveau supranational? Comme l'écrit Beitz :

« C'est un lieu commun que la grandeur du cercle d'affinité est historiquement variable et que, sous des institutions favorables et des circonstances culturelles, l'étendue de notre souci pour les autres peut s'étendre bien au-delà de ceux avec qui les gens partagent n'importe lesquelles des caractéristiques attribuées (comme Rawls lui-même l'observe [p. 113]). L'État moderne et multiculturel serait inconcevable si ce n'était pas vrai. Mais si les capacités motivationnelles sont variables et sujettes à changement avec le développement des institutions et des cultures, alors il devient plus difficile de prendre pour acquis certaines limites particulières à ces capacités dans la structure d'une théorie politique. C'est ce qui semble arriver quand la primauté des peuples est édictée dans la position originelle.<sup>113</sup> »

---

<sup>113</sup> Charles Beitz, « Rawls's Law of Peoples », *op. cit.*, p. 683. « It is a commonplace that the size of the circle of affinity is historically variable and that, under favorable institutional and cultural circumstances, the range of sympathetic concern can extend well beyond those with whom people share any particular ascriptive characteristics (as Rawls himself observes [p. 113]). The modernmulticultural state would be inconceivable if they were not true. But if motivational capacities are variable and subject to change with the development of institutions and cultures, then it gets things backward to assume any particular limitations on these capacities in the structure of political theory. This is what occurs, perhaps nonobviously, when the primacy of peoples is built into the original position. »

Les consciences sociales peuvent aisément dépasser le cadre délimité par notre société d'appartenance. Et de toute manière, comme le rappelle Daniel Weinstock, « l'État-nation moderne constitue déjà un espace trop confus et divers pour que le sentiment national surpasse naturellement tous les autres liens et harmonise la participation à la société civile et la perspective du bien commun.<sup>114</sup> » Nous n'avons qu'à nous référer à l'histoire, écrit Weinstock, pour constater qu'il n'y a rien d'impossible dans le projet de former une identité qui va au-delà de l'espace national. Les identités individuelles ont su se modeler, au fil du temps, à des espaces de plus en plus vastes et de plus en plus abstraits. En quoi, le passage d'une conscience nationale à une conscience supranationale serait-il impossible?

Vraisemblablement, il n'y rien d'irréaliste dans l'idée d'élaborer une position originelle globale. Au contraire, tout mène à croire que ce processus de représentation serait mieux disposé à répondre aux enjeux contemporains de la justice internationale. Rawls, tout comme les autres nationalistes, en invoquant l'argument du réalisme, s'enferment à mon avis dans un statu quo peu souhaitable. À mon sens, d'un point de vue éthique nous devons encourager les gens à dépasser, du moins en partie, la dichotomie entre justice nationale et justice internationale. Cette proposition, en plus d'être davantage respectueuse des valeurs libérales d'égalité entre les êtres humains, m'apparaît beaucoup plus progressiste. Ainsi, d'autres arguments doivent être présentés pour justifier le choix des peuples comme membres de la position originelle supérieure. L'argument du réalisme ne tient pas.

---

<sup>114</sup> Daniel Weinstock, « Démocratie et citoyenneté transnationales : perspectives d'avenir », in *Mondialisation : perspectives philosophiques*, sous la dir. de Pierre-Yves Bonin, L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 201.

### 3. La crainte d'un État mondial

Le troisième argument implicite pour justifier l'approche centrée sur les peuples serait celui que nous pourrions appeler « l'argument de la crainte d'un État mondial ». Sans que ce soit dit explicitement, Rawls laisse entendre à certains endroits dans son livre qu'il centre son approche sur les peuples parce qu'il rejette la possibilité d'instaurer un État mondial. Suivant la thèse de Kant dans *Paix Perpétuelle*, Rawls paraît croire qu'un gouvernement mondial possédant la puissance légale des actuels gouvernements nationaux serait nécessairement despotique ou encore complètement déchiré par des contestations civiles ingérables.<sup>115</sup> Or apparemment, « en l'absence d'un État mondial, il doit y avoir des frontières de quelques sortes...<sup>116</sup> »

Parce qu'il supprime *a priori* toutes les frontières, Rawls semble craindre que le contrat cosmopolite mène inévitablement à la création d'un État mondial centralisé et à l'institution d'un gouvernement despotique. Ce fait, on le comprend, discréditerait nécessairement cette approche. Mais pourquoi en serait-il ainsi? Pourquoi le contrat cosmopolite mènerait-il inévitablement à l'établissement d'un État mondial? Et dans l'éventualité peu probable que les contractants en décident ainsi, pour quelles raisons le gouvernement d'un État mondial serait-il nécessairement despotique et centralisateur? Force est de constater que cet argument s'apparente de beaucoup à un sophisme de la

---

<sup>115</sup> *LP*, p. 36.

<sup>116</sup> *LP*, p. 39. « In the absence of world-state, there must be boundaries of some kind... »

pente fatale. Vraisemblablement, nous pouvons concevoir un tout autre scénario que celui envisagé par Rawls.<sup>117</sup>

Nous pouvons penser, comme Chauvier, que les contractants réunis en situation originelle globale choisiraient de se répartir en sociétés distinctes et séparées plutôt que de former un seul État mondial. En effet, nous pouvons aisément penser que les contractants, mis au fait du pluralisme, choisiraient de se séparer parce qu'ils jugeraient, pour différentes considérations, que la séparation serait dans l'intérêt de tous et de chacun.<sup>118</sup> Sans doute pour des raisons « d'efficacité », pour respecter les différentes cultures, les différentes traditions et les appartenances nationales, les contractants pourraient juger préférable de ne pas se constituer en un État mondial.<sup>119</sup> Nous pouvons cependant penser qu'ils estimerait bon de créer quelque chose comme une confédération des États (ou des peuples) afin de favoriser l'exercice de la démocratie cosmopolite. Ainsi dans tous les cas, rien ne nous conduit à croire que le contrat cosmopolite mène au despotisme mondial. L'argument de « la crainte du despotisme mondial » ne tient pas.

---

<sup>117</sup> Voir notamment Stéphane Chauvier, *op. cit.* et Andrew Kuper, « Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons », *op. cit.*, p. 653-658.

<sup>118</sup> Stéphane Chauvier, *op. cit.*, p. 75-100.

<sup>119</sup> Pour les questions qui concernent la place de l'État dans un ordre cosmopolite, il est intéressant de consulter Stéphane Courtois, « Un ordre cosmopolitique sans État-Nation est-il possible? Est-il souhaitable? », in *Mondialisation : Perspectives philosophiques*, sous la direction de Pierre-Yves Bonin, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2002, p. 139-163. Voici ce qu'il écrit à la page 150 : « [L'État-nation] m'apparaît être un point de jonction, une forme politique de transition des plus importantes, celle permettant sans doute le mieux, à la fois de surmonter les particularismes nationaux en accordant à tout individu le statut de citoyen susceptible de s'autodéterminer dans les sphères privées et publiques, mais également de compenser l'abstraction engendrée par l'universalisme d'une citoyenneté purement cosmopolite, en fournissant cette fois un cadre politique déterminé pour la protection des identités culturelles et nationales. » À mon sens, il est loin d'être ridicule de croire que les contractants réunis en situation originelle globale raisonneraient un peu comme le fait Courtois.

#### 4. Le déficit de légitimité

*The Law of Peoples* ne semble pas receler d'autres arguments pouvant justifier le choix des peuples et non celui des individus comme membres de la position originelle internationale. Rawls ne parvient pas à justifier dans son livre son approche centrée sur les peuples. Son argument explicite et ses trois arguments implicites ne tiennent pas. Leif Wenar dans « The Legitimacy of Peoples<sup>120</sup> » vient à la rescousse de Rawls en proposant une cinquième ligne d'argumentation. Il invoque l'argument que nous appellerons « l'argument du déficit de légitimité ». Dans son article, Wenar propose d'explorer une toute autre dimension de l'architecture rawlsienne pour bien saisir le point de vue « nationaliste » de Rawls. Il s'agit de laisser de côté pour un moment les questions de justice et d'étudier l'idée de la légitimité. L'intuition qui guide la pensée de Wenar est la suivante : si Rawls opte pour une position originelle regroupant des représentants des peuples et non des individus, c'est parce que la première remplit les exigences de légitimité et non la seconde. Pour dire les choses clairement, la position originelle cosmopolite souffrirait d'un « déficit de légitimité politique ».

Afin de saisir cette idée de légitimité, il faut vraisemblablement se référer aux travaux de Rawls qui ont suivi la sortie de *Théorie de la Justice*. À la fin des années 1980 et au début des années 1990, Rawls a en effet développé un autre aspect de sa théorie : une théorie de la légitimité politique.<sup>121</sup> La légitimité, explique Wenar, est un standard plus faible que la justice : on peut par exemple imaginer des institutions

---

<sup>120</sup> Leif Wenar, « The Legitimacy of Peoples », in *Global Justice and Transnational Politics, Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*, ed. P. De Grieff & C. Cronin, Cambridge/London, The MIT Press, 2002, p. 53-76. Voir spécialement p. 60-64.

<sup>121</sup> On peut retrouver cette théorie de la légitimité dans *Justice et démocratie*, tr. Catherine Audard, édition du Seuil, 1993 ; et dans *Libéralisme politique*, op. cit.



légitimes sans qu'elles soient nécessairement justes. En fait, on peut aisément prétendre que c'est le cas pour la plupart des institutions qui existent dans le monde actuel.

Ce qu'il faut ici comprendre, c'est que le critère de légitimité imposerait certaines exigences minimales à la structure de base de la société dont les institutions sont soutenues par le pouvoir coercitif. En contraste avec le régime illégitime, le régime légitime imposerait des devoirs au citoyen plutôt que de simplement lui infliger des commandements. Ainsi, un gouvernement légitime serait effectivement reconnu comme un véritable gouvernement par les citoyens alors que le gouvernement d'un régime illégitime serait simplement reconnu comme un gang puissant.

D'après Wenar, la norme fondamentale de la légitimité stipule que la force coercitive dont font usage les institutions de la structure de base de la société n'est légitime que dans la mesure où elle est exercée sur une base qui est raisonnablement acceptable pour ceux qui la subissent. Or pour Rawls, cette norme fondamentale de légitimité ne pourrait s'appliquer qu'à des institutions nationales. Dans *The Law of Peoples*, il affirme que les institutions nationales légitimes doivent reconnaître certains droits humains de base, soutenir l'État de droit et être attentive aux besoins de leurs citoyens.<sup>122</sup> Ces exigences représenteraient le standard minimum commun pour toute structure de base nationale susceptible d'être raisonnablement acceptable par tous les citoyens. Mais au-delà de ces exigences minimales, la coercition ne pourrait s'appuyer que sur des idées qui sont acceptées par les citoyens d'une société particulière. Pourquoi en serait-il ainsi? Parce qu'il n'y aurait tout simplement pas de culture politique globale

---

<sup>122</sup> LP, p. 65.

suffisamment forte pour réunir les citoyens de tous les pays derrière un standard commun de légitimité politique qui baliserait l'exercice de la coercition par les institutions de la structure de base globale. Il n'y aurait pas de culture politique commune qui pourrait suggérer une règle collective susceptible d'expliquer comment les citoyens des différents pays devraient agir entre eux.

Revoyons cet argument : Des individus réunis dans une position originelle globale choisiraient des principes pour les institutions d'une éventuelle structure de base de la société internationale. Considérant que ces institutions auraient un pouvoir de coercition, elles auraient à rencontrer le standard de légitimité politique. Ce qui veut dire que ces institutions globales devraient reposer sur des idées fondamentales de légitimité qui soient acceptables pour tous les individus qui subiraient la coercition. Mais à l'échelle de la planète, la pluralité des conceptions de la morale serait tellement importante qu'il serait impossible d'obtenir le fameux « consensus par recoupement » autour d'idées fondamentales qui pourraient fonder légitimement les institutions de la structure de base globale. Une position originelle globale serait donc en « déficit de légitimité ». Considérant cela dirait Rawls, il vaudrait mieux concevoir la position originelle supérieure comme étant une situation de contrat hypothétique entre des peuples et non entre des individus.

Cette façon de voir repose sur deux intuitions capitales. Premièrement, comme le mentionne Wenar, Rawls croit profondément que les être humains devraient subir la coercition de manière à ce qu'elle soit en accord avec une représentation raisonnable

d'eux-mêmes. Par exemple, si les gens ne se perçoivent pas comme des individus libres et égaux qui doivent agir équitablement les uns envers les autres indépendamment des frontières, alors nous ne pouvons pas instaurer des institutions sociales coercitives qui prennent pour acquis ce genre d'idée. Deuxièmement, Rawls croit fondamentalement que la théorie politique doit s'agencer avec nos convictions morales profondes tout en nous offrant une orientation normative pour étendre et justifier ces mêmes convictions. C'est ce qu'il croit réaliser par la méthode de l'équilibre réfléchi.<sup>123</sup>

Or justement, suivant Wenar, la position originelle supérieure qui réunirait des peuples et non des individus aurait l'avantage d'être mieux en accord avec les deux intuitions rawlsiennes ci-haut mentionnées. Tout d'abord, en reconnaissant que ce sont les peuples et non les individus qui sont représentés en situation originelle internationale, la construction théorique de Rawls serait davantage en harmonie avec la perception que les individus ont d'eux-mêmes et de leur appartenance citoyenne. En effet, les gens se perçoivent vraisemblablement d'abord et avant tout comme citoyen d'un État (ou d'un peuple) et non comme « citoyen du monde ». Il semblerait donc, à première vue du moins, déraisonnable d'échafauder un contrat mondial à partir d'une situation cosmopolite. Ensuite, la vision rawlsienne du contrat international offrirait un meilleur équilibre entre, d'un côté, les convictions profondes des gens quant à leurs obligations morales et la construction théorique, de l'autre. Il faut se rappeler que Rawls émet certaines réserves quant à la capacité morale des individus de se sentir véritablement concernés par la justice sociale internationale. Selon lui, pour que les individus puissent développer un souci de la justice sociale, il doit y avoir une certaine affinité entre les

---

<sup>123</sup> Voir *TJ*, p. 71-78.

gens. Et cette affinité, il serait peu probable de la retrouver à l'échelle du globe. Par conséquent, le contrat cosmopolite apparaîtrait comme étant plutôt contre-intuitif et difficilement compatible avec nos convictions morales profondes.

En substance, l'argument de la légitimité pourrait se résumer comme suit : Des individus réunis dans une position originelle globale choisiraient des principes pour les institutions d'une éventuelle structure de base de la société internationale. Considérant que ces institutions auraient un pouvoir de coercition, elles auraient à rencontrer le standard de légitimité politique. Ce qui veut dire que ces institutions globales devraient reposer sur des idées fondamentales de légitimité qui soient acceptables pour tous les individus qui subiraient la coercition. Mais à l'échelle de la planète, la pluralité des conceptions de la morale serait tellement grande qu'il serait impossible d'obtenir le fameux « consensus par recoupement » à l'entour d'idées fondamentales qui pourraient fonder légitimement les institutions de la structure de base globale. Il n'y aurait pas de solidarité de base entre tous les individus sur laquelle pourrait reposer le contrat cosmopolite. La position originelle serait donc en « déficit de légitimité ». Considérant cela, il vaudrait mieux concevoir la position originelle internationale comme une assemblée hypothétique entre représentants de peuples et non entre représentants d'individus. Cette façon de voir serait davantage en harmonie avec nos convictions profondes en matière de justice internationale.

Quelle est la valeur de cet argument de la légitimité? À mon avis, même s'il faut y accorder un certain poids, l'argumentation de Wenar échoue à considérer que la

mondialisation contemporaine implique un bouleversement des paradigmes en théorie politique. En effet, du moment que nous reconnaissons qu'il y a « une structure globale du monde<sup>124</sup> » nous ne pouvons pas en arriver aux mêmes conclusions que Rawls. Dans l'espace mondial, il n'y a pas que les peuples qui doivent gérer leurs conflits d'intérêts et leurs conflits identitaires, c'est aussi le cas pour les individus. Tout comme sur la scène nationale, les individus expérimentent maintenant à l'échelle mondiale le pluralisme des idées, et ce, en grande partie à cause du phénomène de mondialisation qui s'est accéléré depuis une trentaine d'années. Alors, comme l'a signalé adéquatement Seymour, si l'on accepte une structure de base globale, on ne voit pas pourquoi on ne pourrait pas appliquer la méthode de la position originelle et du voile d'ignorance aux individus qui sont inscrits dans cette structure de base globale.<sup>125</sup> Il s'agit simplement d'admettre une ronde de délibération en situation originelle où les représentants de tous les individus sont réunis indépendamment des frontières nationales. Où est le problème?

Rawls ne peut pas invoquer « le fait du pluralisme des idées » pour rejeter ce procédé sans en même temps mettre en jeu toute l'entreprise du libéralisme politique. Effectivement, nous ne voyons pas pourquoi l'existence avérée d'une pluralité de convictions, en laquelle Rawls reconnaît la donnée la plus problématique des sociétés contemporaines, ne remettrait pas en cause la possibilité d'un contrat social entre les individus se situant au niveau national, alors qu'au niveau supranational cette fois, la divergence des idéaux moraux et culturels annihilerait toute possibilité de s'entendre. Si

---

<sup>124</sup> Allen Buchanan, *op. cit.*

<sup>125</sup> Voir Michel Seymour, « L'universalité du libéralisme politique », Stéphane Courtois (dir). *Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 112-113.

Rawls reconnaît que les individus en situation domestique peuvent en venir à une entente sur des principes de justice et exercer une raison publique commune, et ce, même en considérant le fait du pluralisme, alors les individus réunis en situation globale devraient logiquement aussi pouvoir en arriver à ce même genre d'entente. Il faut le reconnaître, mis à part certaines exceptions moins probantes, la plupart de nos sociétés ne sont que des microcosmes de la réalité mondiale. Nos sociétés sont multiculturelles et multiethniques et pourtant l'entente entre les individus est possible. Jusqu'à preuve du contraire, ce même genre d'entente devrait être tout aussi possible à l'échelle du globe.

Aujourd'hui, justement en raison de la mondialisation, nous ne pouvons plus prétendre que la conception politique de la personne ne s'exerce qu'à l'intérieur d'une société donnée. Les conflits identitaires et les échanges entre les individus se réalisent non seulement dans un cadre domestique mais aussi à l'échelle mondiale. Dans *The Law of Peoples*, Rawls semble sublimer cette réalité. Pour lui, il ne peut pas y avoir d'accord global entre les individus. Mais ce « scepticisme réaliste » semble en bout de piste se résumer en une vision dogmatique et obsolète de la réalité mondiale.<sup>126</sup> L'argument du déficit de légitimité, pas plus que les autres arguments d'ailleurs, ne parvient à renverser ce constat. Le choix des peuples comme membres de la position originelle internationale reste donc sans justification.

---

<sup>126</sup> C'est ce que croit Ryoa Chung notamment. Voir Chung, *op. cit.*, p. 90-94.

### 3. Perspective cosmopolite

Avant de conclure ce chapitre, il m'apparaît pertinent de présenter la perspective cosmopolite du contrat social mondial. Traditionnellement, les théories de la justice internationale conçoivent les assemblées internationales comme étant un dialogue entre différents États (ou peuples) souverains.<sup>127</sup> Selon cette conception des choses, la finalité de la justice internationale est d'établir et de maintenir les conditions de base dans lesquelles les différentes sociétés politiquement et économiquement autonomes pourraient se développer et s'épanouir dans l'espace mondial. De ce point de vue, les théories du contrat sont donc essentiellement préoccupées par la question suivante : comment s'assurer de préserver et de conserver le bon ordre atteint au niveau interne dans un ordre mondial? *The Law of Peoples* de Rawls s'inscrit dans cette tradition philosophique en y apportant bien sûr une contribution remarquable.

Toutefois, on peut penser avec Chauvier que cette façon de concevoir les relations internationales souffre de certaines lacunes. En effet, le modèle du Droit des Gens centré sur les peuples tel que Rawls le formule n'est pas en mesure d'éviter certains problèmes pourtant fondamentaux tels :

- i) Le problème du droit international des personnes, de la place de l'individu dans la société internationale, qu'il s'agisse des membres de l'État ou des étrangers qui l'abordent.

---

<sup>127</sup> Je pense aux théories de Francisco de Victoria, Jean Bodin, Hugo Grocius, Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Jean-Jacques Rousseau et Emmanuel Kant.

ii) Le problème du droit des générations futures et des servitudes collectives qui pèsent, sur ce point, sur la gestion des ressources collectives.

iii) Le problème enfin de la disproportion des dotations économiques des États, de leur inégale dotation en ressources naturelles, humaines et capitalistique de production.

Aucune solution acceptable à chacun de ces trois types de problèmes ne peut être dérivée du principe qui fonde l'actuelle théorie du *Droit des Gens*.<sup>128</sup>

Pour Chauvier, le principe d'égalité souveraine des États qui à la base de la théorie du Droit des Gens bloque toute réflexion à propos de ces problèmes pourtant cruciaux. Selon lui, la tradition philosophique du Droit des Gens<sup>129</sup> n'a produit qu'une résolution théorique et institutionnelle de la guerre entre les États mais non une théorie de la justice proprement dite. Parce qu'elle ne s'est pas souciée de la justice entre les individus se situant dans différentes sociétés, la tradition n'a pas produit une théorie de la justice proprement dite mais une théorie de la civilité ou de la courtoisie entre les peuples. « Or, affirme Chauvier, entre des bandes de brigands, il peut y avoir de telles règles de civilité. Des groupes de brigands peuvent s'entendre pour se partager les revenus d'un secteur. Même dans une société qui se conformerait aux principes du Droit des Gens, la justice pourrait donc rester un vaste brigandage.<sup>130</sup> » Ainsi, non seulement le Droit des Gens traditionnel ne permettrait pas d'aborder les principaux problèmes internationaux de notre temps mais il ne serait même pas une théorie de la justice.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Stéphane Chauvier, *op. cit.*, p. 33.

<sup>129</sup> Francisco de Victoria, Hugo Grocius et Emmanuel Kant.

<sup>130</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>131</sup> Voir Ryoa Chung, *op. cit.*, p. 89-91 : « La personnification des États, considérés comme des unités morales fondamentales dotées d'une volonté et d'une liberté naturelles, véhicule une conception étatiste du droit international stagnante qui risque de s'avérer désuète en regard des problèmes contemporains en éthique internationale... le droit international ne doit pas se limiter au simple respect des droits des États et de leur intégrité territoriale, ni même à la garantie de la stabilité politique, mais bien plutôt que les enjeux



Pour les cosmopolites, le seul moyen de permettre au procédé contractuel conçu par Rawls de formuler une réponse adéquate aux questions entourant la justice internationale, c'est de partir d'une position originelle globale. Ce serait en effet la seule manière de ne pas présupposer la division politique des gens, c'est aussi la seule manière de pouvoir, le cas échéant, justifier cette division.<sup>132</sup> Parce que si les cosmopolites considèrent que la justice internationale concerne d'abord et avant tout les individus, ils ne s'opposent pas pour autant à tous regroupements communautaires. Ils soutiennent cependant que la séparation politique est quelque chose qui doit se soumettre à la volonté.

Les théoriciens de la justice cosmopolite pensent, à l'instar de Pogge, « que tout être humain a une stature globale en tant qu'unité ultime susceptible de considération morale.<sup>133</sup> » Ils ne nient pas l'importance de l'attachement communautaire. Ils ne nient pas non plus les spécificités culturelles et nationales. Au contraire, les cosmopolites sont généralement plutôt rébarbatifs à l'idée d'instaurer quelque chose comme un gouvernement mondial et ils conviennent sans problème que l'appartenance à une culture sociétale est nécessaire à l'exercice de la liberté. Là où ils sont en désaccord avec les libéraux nationalistes, c'est sur la valeur morale des frontières. Pour eux, il n'y a aucune raison éthique *a priori* pour distinguer les compatriotes des étrangers. Il n'y a pas plus d'argument valable pour soutenir la division *a priori* du monde en sociétés. Enfin pour eux, la théorie de la justice se préoccupe du sort des personnes, et ce, peu importe si l'on

---

éthiques et juridiques contemporains impliquent une compréhension extensive des obligations mutuelles entre les États au-delà des bornes de la souveraineté nationale. »

<sup>132</sup> Stéphane Chavier, *op. cit.*, p. 60.

<sup>133</sup> Thomas Pogge, « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics* 103, Oct. 1992, p. 49. « ...that every human being has a global stature as the ultimate unit of moral concern. »

se situe au niveau national ou international. Pour ces raisons, les cosmopolites privilégient donc le contrat social mondial caractérisé par une position originelle globale, position dans laquelle les partenaires représenteraient des individus et non des peuples.

#### 4. Conclusion

Dans *The Law of Peoples*, Rawls justifie son approche centrée sur les peuples en s'appuyant essentiellement sur quatre arguments. (1) D'abord, il invoque explicitement l'argument de la tolérance pour justifier son approche. Nous avons fait valoir que cet argument n'est pas acceptable puisqu'il ouvre ironiquement la porte à un niveau d'intolérance extrême envers certains individus. (2) Ensuite, il invoque implicitement l'argument de la responsabilité interne. Pour lui, la société internationale est une société de peuples et non une société d'individus. Il juge que la justice entre les individus est un problème domestique qui ne concerne pas la sphère internationale. De ce point de vue, il ne serait donc pas approprié de réunir des représentants d'individus dans la position originelle supérieure. Nous avons fait valoir que cet argument repose sur une conception du monde qui n'est plus la nôtre. Contrairement à ce que croit Rawls, la société internationale ne constitue pas une société de peuples, et la justice entre les individus n'est pas qu'un problème domestique. C'est aussi un problème international. N'ayant pas su tenir compte de cet état de fait, la conception rawlsienne de la justice ne serait pas en mesure de répondre adéquatement aux nouvelles exigences qu'entraîne notre monde globalisé. Toujours dans le même ordre d'idée, nous avons soutenu que Rawls sous-estime grandement la capacité des agents non-étatiques (comme les individus) à agir en

tant qu'agents de la justice internationale. (3) Aussi, Rawls fait appel à l'argument du réalisme. Par cet argument, il émet certaines réserves quant à la capacité des individus de se sentir véritablement concernés par la justice au niveau mondial. À cela, nous avons répondu que ce raisonnement démontre plutôt un manque de vision de la part de Rawls, qu'un véritable souci de réalisme. (4) De plus, Rawls brandit le spectre de l'État mondial despotique pour justifier son approche centrée sur les peuples et non sur les individus. Nous avons soutenu que nous pouvons aisément concevoir un tout autre scénario que celui qu'il a imaginé. (5) Finalement, Wenar présente un cinquième argument dans son article « The legitimacy of Peoples<sup>134</sup> ». Il signale que c'est pour des raisons de légitimité que Rawls opte pour une assemblée de peuples et non d'individus. Mais pour nous, ces considérations échouent à considérer que la mondialisation contemporaine implique probablement un bouleversement des paradigmes en théorie politique.

\*\*\*

---

<sup>134</sup> Leif Wenar, « The Legitimacy of Peoples », *op. cit.*, p. 60-64.

## CONCLUSION

Dans le premier chapitre, j'ai présenté la théorie de la justice internationale que l'on retrouve dans l'ouvrage *The Law of Peoples*. Dans cet ouvrage, Rawls propose une théorie de la justice internationale qui évacue les revendications des libéraux cosmopolites qui voudraient universaliser la justice comme équité (*justice as fairness*) présentée dans *Théorie de la justice* (1971). Insistant sur la distinction entre justice nationale et justice internationale, Rawls ne propose pas de justifier ses principes de justice internationale à partir d'une position originelle globale, position qui pourrait démontrer la nécessité d'établir des principes de justice valable pour tous les individus, et ce, indépendamment des frontières nationales. Rawls centre plutôt son approche sur les peuples. Selon lui, les représentants des peuples réunis en situation originelle internationale s'entendront sur des principes familiers et reconnus depuis longtemps dans la tradition du Droit des Gens.

Dans le deuxième chapitre nous avons présenté, discuté et remis en question l'utilisation de l'expression « peuple » dans les théories des relations internationales. En plus d'être mieux adaptée au langage et la pratique des relations internationales, l'expression « État » porte moins à confusion. Alors que le terme « peuple » est très ambigu. Les arguments que Rawls invoque pour justifier son approche ne semblent pas tenir. Dans ce chapitre, nous avons aussi présenté la critique de Buchanan. Ce dernier reproche essentiellement à Rawls d'avoir formulé une théorie des relations internationales à partir d'un « présupposé westphalien ». À cause de ce présupposé, sa

théorie serait dans l'impossibilité de répondre aux principaux enjeux internationaux de notre temps, comme celui des conflits intra-étatiques. Pour Buchanan, Rawls ne peut pas simplement répondre qu'il n'est pas du ressort de son Droit des Gens de traiter ces problèmes. Comme il l'a démontré, les théories de la justice internationale doivent traiter de ces questions. Faute de quoi, elles passeront à côté d'enjeux primordiaux. Seymour a certes proposé une avenue intéressante pour réchapper la théorie de Rawls. Mais selon moi, la critique de Buchanan persiste : Rawls a formulé une théorie des relations internationales à partir d'un modèle westphalien. La faiblesse de ce modèle est de ne pas offrir de réponse aux principaux enjeux internationaux de notre temps, comme celui des conflits intra-étatiques.

Enfin, en ce qui concerne les sociétés hiérarchiques, contrairement à ce que pense Hoffmann, il est tout à fait légitime de reconnaître ces sociétés dans une théorie de la justice internationale. En effet, la reconnaissance de ce type de société témoigne d'un véritable souci d'ouverture à l'endroit des autres cultures. Toutefois, comme l'on fait remarquer plusieurs commentateurs, on peut penser que Rawls a tort de présenter ses principes de justice comme étant issus d'un consensus véritable entre les sociétés libérales et les sociétés hiérarchiques. Il n'y a pas consensus, il n'y a pas de « lieux communs politiques partagés » entre les sociétés libérales et les sociétés hiérarchiques mais seulement un accord pacifique, une entente cordiale.

Au troisième chapitre nous avons questionné le choix des partenaires dans la position originelle internationale. Dans *The Law of Peoples*, Rawls justifie son approche

centrée sur les peuples et non sur les individus en s'appuyant essentiellement sur quatre arguments : l'argument de la tolérance, l'argument de la responsabilité interne, l'argument du réalisme et l'argument de la crainte de l'État mondial despotique. Nous avons aussi tenu compte d'un argument présenté par Wenar dans « The legitimacy of Peoples<sup>135</sup> ». C'est l'argument de la légitimité. Mais ces arguments ne sont pas convaincants. Aucun d'eux ne parvient à justifier le choix des peuples comme membres de la position originelle internationale.

\*\*\*

---

<sup>135</sup> Leif Wenar, « The Legitimacy of Peoples », *op. cit.*, p. 60-64.

## BIBLIOGRAPHIE

### Livres

**BEITZ, Charles.** *Political theory of international relations*, Princeton University Press, 1979.

**BONIN, Pierre-Yves** (dir.), *Mondialisation : Perspectives philosophiques*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2002.

**BROSSARD, Jacques.** *L'Accession à la souveraineté et le cas du Québec*, Montréal, Presse de l'Université de Montréal, 2<sup>e</sup> édition, 1995

**CHAUVIER, Stéphane.** *Justice internationale et solidarité*, Nîmes, éd. Jacqueline Chambon, 1999.

**COURTOIS, Stéphane** (dir). *Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

**HABERMAS, Jürgen.** *Après l'État-Nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2001.

**HABERMAS, Jürgen.** *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998.

**HAYDEN, Patrick.** *John Rawls, towards a just world order*, University of Wales Press, Cardiff, 2002.

**HELD, David.** *Models of Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

**HELD, David.** *Democracy and the Global Order: from Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press, 1995.

**KIMLICKA, Will.** *La Citoyenneté Multiculturelle, Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris/Montréal, La Découverte/Boréal, (1995), 2001.

**LANDES, David.** *The Wealth and Poverty of Nations*, Norton, 1998.

**MILLER, David.** *On Nationality*, Oxford University Press, 1995.

**MOELLENDORF, Darrel.** *Cosmopolitan Justice*, Westview Press, Boulder, 2002.

**POGGE, Thomas W.** *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1989.

**POGGE, Thomas W.** *World Poverty and Human Rights : Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2002.

**RAMEL, Frédéric.** *Philosophie des relations internationales*, Presses de science po, Paris, 2003.

**RAWLS, John.** *Théorie de la justice*, tr. Catherine Audard, Paris, Seuil, (1971) 1987.

**RAWLS, John.** *Le droit des gens*, Paris, Éditions Esprits, 1996. Traduction de « The Law of Peoples », ed. S. Shute et S. Hurley, *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, New York, Basic Books, novembre 1993.

**RAWLS, John.** *Justice et démocratie*, tr. Catherine Audard, édition du Seuil, 1993.

**RAWLS, John.** *Libéralisme politique*, Paris, PUF, (1993) 1995.

**RAWLS, John.** *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

**RAWLS, John.** *Justice as Fairness, a restatement*, Cambridge, Mass., London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

**SINGER, Peter.** *One World: The Ethics of Globalization*, New Haven, London, Yale University Press, 2002.

**SEYMOUR, Michel** (dir.). *États-nations, multinationes, et organisations supranationales*, Montréal, Liber, 2002.

**TAMIR, Y.** *Liberal Nationalism*. Princeton, Princeton University Press, 1993.

**TAN, Kok-Chor.** *Toleration, Diversity, and Global Justice*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2000.

**TESÒN, Fernando.** *A Philosophy of International Law*, Boulder, Westview Press, 1998.

**WALZER, Michael.** *Thick and Thin*, University of Notre-Dame Press, 1994.

#### Articles de périodiques

**BADIE, Bertrand.** « Vers la responsabilité cosmopolitique? À propos d'Habermas, Après l'État-Nation », *Les Temps Modernes, Le théâtre de la mondialisation, acteurs, victimes, laissés-pour-compte*, janvier-février 2000, No. 607. pp. 95-104.

**BARRY, Brian.** « International Society from a Cosmopolitan Perspective », in *International Society: Diverse Ethical Perspectives*, ed. D. Mapel et T. Nardin, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 144-163.



- BARRY, Brian.** « Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique », in *Global Justice, Nomos XLI*, ed. Ian Shapiro & Lea Brilmayer, New York University Press, 1999, p. 12-66.
- BEITZ, Charles.** « Recent International thought », *International Journal*, 43, 1988, p.183-204.
- BEITZ, Charles.** « Cosmopolitan liberalism and the states system », in *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, ed. C. Brown, London: Routledge, 1994, p. 121-136.
- BEITZ, Charles.** « International liberalism and distributive justice : a survey of recent thought », *World politics*, Vol. 51, no. 2, 1999, p.269-296.
- BEITZ, Charles.** « Social and Cosmopolitan liberalism », *International Affairs*, 75 (3), 1999, p. 515-529.
- BEITZ, Charles.** « Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, 2000, Vol. 110, no. 2, p.669-696.
- BEITZ, Charles.** « Does Global Inequality Matter ? », *Metaphilosophy*, Jan. 2001, Vol. 32, No. 1-2, p. 95-112.
- BROWN, Chris.** « Contractarian Thought and the Constitutions of International Society », in *International Society : Diverse Ethical Perspectives*, ed. D. Mapel et T. Nardin, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 132-143.
- BROWN, Chris.** « Justice and International Order », in *International Justice*, ed. T. Coates, Aldershot: Ashgate, 2000, p. 27-45.
- BROWN, Chris.** « John Rawls, "The law of Peoples", and international political theory », *Ethics and International Affairs*, 14, 2000, p. 125-132.
- BUCHANAN, Allen.** « Rawls's Law of Peoples: rules for a vanished Westphalian world », *Ethics*, 2000, Vol. 110, No. 2, p.696-721.
- CANEY, Simon.** « Global Equality of Opportunity and the Sovereignty of States », in *International Justice*, ed. T. Coates, Aldershot: Ashgate, 2000, p. 130-149.
- CANEY, Simon.** « Humanitarian Intervention and State Sovereignty », in *Ethics in International Affairs*, ed. Andrew Valls, New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, inc., 2000, p. 117-134.
- CANEY, Simon.** « International Distributive Justice », *Political Studies*, Vol. 49, 2001, p. 974-997.

**CANEY, Simon.** « Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities », *Metaphilosophy*, Jan. 2001, Vol. 32, No 1-2, p. 113-134.

**CANEY, Simon.** « Survey article: Cosmopolitanism and The Law of Peoples », *Journal of Political Philosophy*, 9, 2001, p. 95-123.

**CHARVET, John.** « International Society from a Contractarian Perspective », in *International Society : Diverse Ethical Perspectives*, ed. D. Mapel et T. Nardin, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 114-131.

**CHAUVIER, Stéphane.** « Les principes de la justice distributive sont-ils applicables aux nations », *Revue de métaphysique et de morale*, No. 1, 2002, p. 123-143.

**CHAUVIER, Stéphane.** « Libéralisme politique et universalisme juridique : Droits des gens et droits de l'homme selon John Rawls », *Revue de métaphysique et de morale*, No. 2, 1996, p. 169-188.

**CHEVALLIER, Jacques.** « L'État-nation face à la mondialisation », *Regards sur l'actualité*, sept.-oct., 1997.

**CHUNG, Ryoa.** « Critique de la théorie rawlsienne de la justice internationale d'un point de vue cosmopolitique », *Carrefour*, 1999, Vol. 21, No. 2, p. 69-98.

**CHUNG, Ryoa.** « Le défi de la mondialisation et le pari de la démocratie cosmopolite », *États-nations, multinationales, et organisations supranationales*, Michel Seymour (dir.), Montréal, Liber, 2002, p. 193-204.

**COURTOIS, Stéphane.** « Un ordre cosmopolitique sans État-Nation est-il possible? Est-il souhaitable? », in *Mondialisation : Perspectives philosophiques*, sous la direction de Pierre-Yves Bonin, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2002, p. 139-163.

**FAGELSON, David.** « Two Concepts of Sovereignty: From Westphalia to the Law of Peoples », *International Politics*, 38, December 2001, p. 499-514.

**FORST, Rainer.** « A critical theory of transnational justice », *Metaphilosophy*, Jan. 2001, Vol. 32, No. 1-2, p. 160-179.

**FREEMAN, M.** « Universalism, Particularism and Cosmopolitan Justice » in *International Justice*, ed. T. Coates, Aldershot, Ashgate, 2000, p. 65-88.

**GIESEN, Klaus-Gerd,** « La constellation postnationale, Habermas et la seconde modernité », *Les Temps Modernes, Le théâtre de la mondialisation, acteurs, victimes, laissés-pour-compte*, janvier-février 2000, No. 607, p. 105-119.

**GUILLARME, Bertrand.** « Y a-t-il des principes de justice pertinents hors des frontières des régimes démocratiques ? », in *Le droit des gens*, Paris, Édition Esprit, Le Seuil, 1996, p. 9-36.

**HABERMAS, Jürgen.** « Le paradoxe de l'État de droit démocratique », *Les Temps Modernes, Le théâtre de la mondialisation, acteurs, victimes, laissés-pour-compte*, janvier-février 2000, No. 607, p. 77-94.

**HABERMAS, Jürgen.** « On Legitimation through Human Rights », in *Global Justice and Transnational Politics, Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*, ed. P. De Grief & C. Cronin, Cambridge/London, The MIT Press, 2002, p. 197-214.

**HOFFMANN, Stanley.** « Mondes Idéaux », in *Le droit des gens*, Paris, Édition Esprit, Le Seuil, 1996, p. 97-129.

**HOFFMANN, Stanley.** « The Political Ethics of International Relations », in *Ethics and International Affairs*, ed. Joel Rosenthal, Georgetown University Press, 1999, p. 28-49.

**HURRELL, Andrew.** « Global inequality and international institutions », *Metaphilosophy*, Jan. 2001, Vol. 32, No. 1-2, p.34-58.

**INGRAM, David.** « Rawls et Habermas sur la justice internationale », *États-nations, multinations, et organisations supranationales*, Michel Seymour (dir.), Montréal, Liber, 2002, p. 153-174.

**JONES, Peter.** « International Justice – Amongst Whom? », in *International Justice*, ed. Tony Coates, Burlington/Singapour/Sydney, Ashgate, 2000, p. 111-129.

**KATZNER, Louis I.** « The Original Position and the Veil of Ignorance », in *John Rawls' Theory of Social Justice, An introduction*, ed. H. Gene Blocker & Elizabeth H. Smith, Ohio University Press, Athens, 1975, p.42-70.

**KUPER, Andrew.** « Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons », *Political theory*, Oct. 2000, Vol. 23, No.5, p. 641-674.

**KYMLICKA, Will & C. STRAEHLE,** « Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature », *European Journal of Philosophy*, 7/1, 1999, p. 65-88.

**LEFORT, Claude.** « Nation et souveraineté », *Les Temps Modernes, Le théâtre de la mondialisation, acteurs, victimes, laissés-pour-compte*, janvier-février 2000, No. 607. p. 25-46.

- MAPEL, David R.** « The Contractarian Tradition and International Ethics », in *Traditions of International Ethics*, ed. Terry Nardin & David R. Mapel, Cambridge University Press, 1992, p. 180-200.
- MILLER, David.** « The ethical significance of nationality », *Ethics*, 98 (4), p. 647-662, 1988.
- MILLER, David.** « In Defense of Nationality », *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 10, No. 1, 1993.
- MILLER, David.** « The Limits of Cosmopolitan Justice », in *International Society : Diverse Ethical Perspectives*, ed. D. Mapel et T. Nardin, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 164-181.
- MILLER, David.** « Justice and Global Inequality », in *Inequality, Globalization, and World Politics*, sous la dir. de Andrew Hurrell et Ngaire Woods, Oxford University Press, 1999, p. 187-210.
- MILLER, David.** « Equality », in *Philosophy and Politics*, ed. G.M.K. Hunt, Cambridge University Press, p. 99-108.
- MILLER, David.** « Two Ways to Think About Social Justice. », *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 1, no 1, 2002, pp. 5-28.
- NUSSBAUM, Martha C.** « Capabilities and Human Rights », in *Global Justice and Transnational Politics, Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*, ed. P. De Grief & C. Cronin, Cambridge/London, The MIT Press, 2002, p. 117-150.
- NUSSBAUM, Martha C.** « Women and the Law of Peoples », *Politics, philosophy & economics*, Vol. 1, No. 3, Octobre 2002.
- O'NEILL, Onora.** « Justice and boundaries », in *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, ed. C. Brown, London: Routledge, 1994, p. 69-88.
- O'NEILL, Onora.** « Agent of Justice », *Metaphilosophy*, Jan. 2001, Vol. 32, No. 1-2, p. 180-195.
- POGGE, Thomas W.** « An egalitarian Law of peoples », *Philosophy and public affairs*, Été 1994, Vol. 23, No. 2, p. 195-224.
- POGGE, Thomas W.** « Creating Supra Institutions Democratically: Reflections on the European Union's "Democratic Deficit" », *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 5, No. 2, 1997, p.163-182.
- POGGE, Thomas W.** « The International Significance of Human Rights », *The Journal of Ethics* 4, 2000, p. 45-69.

**POGGE, Thomas W.** « The Moral Demands of Global Justice », *Dissent*, Fall 2000, p. 37-43.

**POGGE, Thomas W.** « Priorities of global justice », *Metaphilosophy*, Jan. 2001, Vol. 32 No. 1-2, p.6-25.

**POGGE, Thomas W.** « A Global Resources Dividend », in *Ethics of consumption, The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, ed. David A. Crocker & Toby Linden, Rowman & Littlefield Publishers, inc., New York, Oxford, 1998, p. 501-536.

**POGGE, Thomas W.** « Rawls on International Justice », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 51, No. 203, p. 246-253.

**POGGE, Thomas W.** « Cosmopolitanism and sovereignty », in *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, ed. C. Brown, London: Routledge, 1994, p. 89-121.

**POGGE, Thomas W.** « Human Rights and Human Responsibilities », in *Global Justice and Transnational Politics, Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*, ed. P. De Grief & C. Cronin, Cambridge/London, The MIT Press, 2002, p. 151-196.

**SEYMOUR, Michel.** « L'universalité du libéralisme politique », Stéphane Courtois (dir.), *Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

**SEYMOUR, Michel.** « Individualisme moral contre droits collectifs des peuples », *États-nations, multinationes, et organisations supranationales*, Michel Seymour (dir.), Montréal, Liber, 2002, p. 131-152.

**SEYMOUR, Michel.** « Rawls et le droit des peuples », *Philosophiques*, Printemps 1999, p.109-137.

**SHUE, Henry.** « Rawls and the outlaws », *Politics, philosophy & economics*, Vol. 1, No. 3, Octobre 2002.

**TAN, Kok-Chor.** « Liberal toleration in Rawls's Law of peoples », *Ethics*, Jan 1998, Vol. 108, No. 2, p.276-295.

**TAN, Kok-Chor.** « Critical Notice on John Rawls *Law of Peoples* », *Canadian Journal of Philosophy*, vol.31, no 1, 2001, pp. 113-132.

**WEINSTOCK, Daniel.** « Démocratie et citoyenneté transnationales : perspectives d'avenir », in *Mondialisation : Perspectives philosophiques*, sous la direction de Pierre-Yves Bonin, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2002, p. 189-215.

**WENAR, Leif.** « Contractualism and global economic justice », *Metaphilosophy*, Jan. 2001, Vol. 32, no 1-2, p.79-94.

**WENAR, Leif.** « The Legitimacy of Peoples », in *Global Justice and Transnational Politics, Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*, ed. P. De Grieff & C. Cronin, Cambridge/London, The MIT Press, 2002, p. 53-76.