

John Rawls

Le droit des gens



bibliothèques

10

18

1018

12, avenue d'Italie — Paris XIII^e

LE DROIT DES GENS

PAR

JOHN RAWLS

Traduit de l'américain et
avant-propos de Bertrand GUILLARME

Commentaire
par Stanley HOFFMANN

1018

« *Bibliothèque 10/18* »
dirigé par Jean-Claude Zylberstein

ÉDITIONS ESPRIT

Titre original :
The Law of Peoples

JOHN RAWLS est professeur émérite de l'université de Harvard.

STANLEY HOFFMANN est professeur de science politique à l'université de Harvard.

BERTRAND GUILLARME enseigne à l'université de Lille-II. Il est l'auteur de *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, coll. « Questions », 1997.

« Le droit des gens » est la traduction de « The Law of Peoples », qui fait partie du volume édité par S. Shute et S. Hurley, *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, New York, Basic Books, novembre 1993.

© Éditions Esprit, 1996 pour la traduction française
ISBN 2-264-02804-1

AVANT-PROPOS

BERTRAND GUILLARME

Y a-t-il des principes de justice pertinents hors des frontières des régimes démocratiques ?

La conception normative présentée par Rawls a toujours été accusée de négliger les injustices qui surgissent en dehors des frontières nationales. Ce reproche tient en particulier au cadre sur lequel l'auteur a choisi de concentrer son attention. Au début de la *Théorie de la justice*¹, Rawls annonce ainsi qu'il s'intéressera seulement à un cas particulier du problème de la justice, puisqu'il s'estimera

satisfait s'il est possible de formuler une conception raisonnable de la justice adaptée à la structure de base de la société, que nous concevons [...] comme un système clos, isolé des autres sociétés².

Il ne s'écarte de cette ligne directrice que lorsqu'il indique brièvement comment sa doctrine du contrat social peut aussi servir à justifier les principes qui régissent les relations entre les États. Il imagine une position originelle, dans laquelle les créatures fic-

1. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971. Traduction française parue sous le titre *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

2. J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 34.

tives qui sélectionnent des principes de justice sont les représentants, non plus d'individus, mais de nations. Elles sont placées derrière un voile d'ignorance qui leur cache certaines informations concernant le peuple qu'elles représentent, comme sa taille, sa force ou sa richesse. C'est de cette manière que Rawls présente la justification philosophique des principes d'autodétermination et d'autodéfense¹. Certains auteurs ont critiqué la prééminence accordée par Rawls au cadre national. Ils ont mis en avant le fait que les frontières étaient « arbitraires du point de vue moral », reprenant ainsi la critique opposée par Rawls lui-même contre la prise en compte dans le raisonnement moral des inégalités individuelles en matière de qualités innées. Une théorie de la justice comme équité ne peut sélectionner le cadre national comme pertinent, puisque le véritable système de coopération — dans lequel certains n'obtiennent pas leur part équitable — est celui que constitue le système économique mondial². Ces auteurs ont voulu substituer à la position originelle « internationale » imaginée par Rawls une situation initiale « globale », dans laquelle les personnes fictives se comporteraient comme les représentants, non de nations, mais de n'importe quel individu du monde. L'effet substantiel de ce changement de perspective serait considérable, car de l'application du « principe de différence » sans tenir compte des frontières nationales résulterait une redistribution fortement égalitaire des ressources mondiales.

1. J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 417-419.

2. Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1979, p. 125-161.

La seconde génération des écrits de Rawls, qui trouve son aboutissement dans son livre *Libéralisme politique*, crée de nouvelles difficultés¹. Dans cet ouvrage, Rawls veut montrer que sa théorie de la justice est stable, c'est-à-dire qu'elle engendre son propre support : il lui faut expliquer pourquoi des personnes qui acceptent un éventail de doctrines morales variées s'accorderaient pour affirmer librement sa conception de la justice. La solution qu'il propose exploite le fait que la justification philosophique des principes de justice formalisée par la position originelle reflète des idéaux de la société et de la personne qui sont implicites dans la culture politique publique d'une société démocratique. Cette caractéristique explique, selon lui, que sa conception politique de la justice, qui se borne à envisager la justice de la structure de base de la société, soit le lieu d'un « consensus par recoupement » de perspectives morales différentes. Jusqu'à l'énoncé de ce nouveau pan de la théorie rawlsienne, on pouvait regretter que celle-ci se concentre sur la structure de base d'une société, et laisse ainsi de côté la perspective d'une redistribution mondiale des richesses. Mais on pouvait au moins se réjouir en pensant que l'universalisme de la théorie de la justice consistait à traiter toutes les sociétés de la même manière. On apprend au contraire dans *Libéralisme politique* que la justification du libéralisme égalitaire qui figure dans la *Théorie de la justice* n'est pertinente que pour les sociétés qui partagent une même culture politique démocratique. C'est parce que l'idéal de

1. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993. Traduction française : *Libéralisme politique*, Paris, PUF, coll. « Philosophie morale », 1995.

société considérée comme un système de coopération équitable entre citoyens libres et égaux est implicite dans la culture politique publique d'une démocratie que le contractualisme rawlsien est à la fois valide et stable au sein de cet espace social spécifique. Alors qu'on avait cru déceler une visée universaliste dans l'exposé de la *Théorie de la justice*, Rawls renoncerait désormais à toute prétention normative hors des sociétés libérales et démocratiques.

Dans ses *Amnesty Lectures* de 1993, Rawls a tenté de répondre à différentes questions soulevées par sa position. Le long texte qui en est résulté, intitulé « The Law of Peoples », reprend l'idée d'une position originelle internationale (et non globale) affirmée brièvement dans la *Théorie de la justice*¹. Elle est complétée par la prise en compte des nouveaux développements de la doctrine rawlsienne : on opère maintenant une distinction entre divers types de sociétés, celles qui partagent une culture politique publique démocratique (elles sont dites « libérales »), et d'autres membres respectables de la société des peuples, que Rawls choisit de nommer « sociétés hiérarchiques ». Dans l'analyse de ce texte, on s'est efforcé de mettre en valeur la notion très importante d'universalisme en portée. On a ensuite opéré une critique interne de la position développée par Rawls : dès que l'on accepte la vision de l'universalisme qu'il avance, on se trouve

1. « The Law of Peoples » fait partie de l'ouvrage publié sous la direction de S. Shute et S. Hurley, *On Human Rights : The Oxford Amnesty Lectures*, New York, Basic Books, novembre 1993. Ce texte est traduit ici sous le titre « Le droit des gens » (p. 43-112).

amené à remettre en cause l'idée qu'un droit des gens soit susceptible de constituer l'unique position contractualiste pertinente en dehors des frontières nationales des régimes démocratiques. En particulier, on doit contester la justification des droits de l'homme qui découle du statut que possède chaque peuple au sein d'une société des nations, ainsi que le refus prononcé par Rawls d'évaluer les pratiques des sociétés qui ne violent pas la norme minimale de la garantie des droits universels.

Un universalisme modeste et pluraliste

L'universalisme dans le domaine moral est l'objet de positions radicalement opposées. Certains se réclament avec fierté de la position inverse, et rejettent d'un ton supérieur toute philosophie morale à prétention universaliste. Selon eux, une telle vision serait tout à la fois irréaliste, en niant l'irréductible diversité des sociétés humaines, et philosophiquement intolérante, en prétendant évaluer tous les codes moraux au moyen d'une vision particulière de la moralité. Le relativiste se flatte donc souvent d'être le seul apôtre d'une véritable tolérance philosophique, capable de reconnaître l'excellence dans la variété des moralités sociales. A l'opposé, d'autres rejettent vigoureusement le relativisme moral, qu'ils qualifient volontiers de dangereux. On commencera par tenter de cerner la nature des périls que le relativisme moral peut faire craindre. On essayera ensuite de définir les conditions qui peuvent mettre une position philosophique universaliste à l'abri de la critique d'intolérance soulevée par ses adversaires. On verra enfin comment la doctrine contractualiste peut remplir ces conditions.

Les dangers du relativisme moral

Le relativiste moral affirme qu'il n'existe pas de norme unique par rapport à laquelle tous les jugements moraux peuvent être évalués, quelle que soit l'identité de celui qui les émet, ou de celui sur lesquels ils portent. La justification d'un jugement moral est relativiste si elle ne peut être établie qu'en référence à certaines conditions variables. Une position relativiste doit affirmer que les diverses manières de définir ces conditions ne peuvent pas être justifiées moralement. En ce sens, le relativisme est différent de l'universalisme qu'on pourrait qualifier de paramétrique, car dans ce dernier type de justification, ce qui est requis dépend des circonstances, mais d'une façon telle que celles-ci sont appréciées dans le cadre d'une théorie philosophique sur la nature de la justice qui reste invariante. Dans l'utilitarisme classique, par exemple, les principes de justice pertinents dépendent des conditions qui permettent la maximisation du bien-être social¹.

Une première raison de refuser le relativisme moral est l'importance que nous attachons au fait que notre condamnation de certaines pratiques immorales soit justifiée. Certains relativistes critiquent cette ambition universaliste en affirmant que les jugements incluant des devoirs (« *ought to judgments* ») ne sont pas applicables aux personnes qui ne reconnaissent pas les raisons sur lesquelles le jugement s'appuie. Il serait, d'après ces auteurs,

1. Thomas Scanlon, « Fear of Relativism », dans *Festschrift for Philippa Foot*, Cambridge, Cambridge University Press, à paraître, p. 2-3. Cette définition du relativisme transcende la distinction entre jugements cognitifs et non cognitifs.

impossible de porter un jugement sur les agissements d'Hitler, parce que celui-ci ne reconnaissait pas les raisons morales qui fondent notre condamnation. Ils estiment qu'une condamnation ne peut légitimement s'appliquer à un agent que lorsque celui-ci est susceptible d'être motivé par la raison morale qui fonde le jugement porté à son encontre : les jugements qui feraient abstraction de l'élément de motivation seraient linguistiquement incorrects¹. Il existe une manière quelque peu différente de formuler cette argumentation relativiste. Même si les jugements universalistes n'étaient pas linguistiquement incorrects, ils resteraient marqués par la futilité : n'ayant aucun fondement dans ce qui est important pour la personne contre laquelle ils sont dirigés, ils sont voués à être ignorés². Cependant, ces objections sont fondées sur une vision internaliste de la motivation morale, dans laquelle la connaissance de l'objectivité morale donne en elle-même des raisons pour agir. Dans la vision externaliste privilégiée par le contractualisme, s'il est regrettable que les raisons que nous présentons ne motivent pas un assassin, ce seul fait ne menace pas la validité de notre justification. Notre volonté de rendre légitime notre condamnation morale de certaines pratiques ne suppose pas que les raisons sur lesquelles nous nous fondons peuvent motiver n'importe quel individu. En termes contractualistes, pour que notre condamnation

1. Gilbert Harman, « Moral Relativism Defended » in *Philosophical Review* 74, 1977, p. 3-22, et Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 101-113.

2. Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987. Traduction française : *Critique et sens commun*, Paris, La Découverte, 1990.

morale soit légitime, il est suffisant qu'aucune personne attachée à l'idée d'accord interpersonnel ne puisse rejeter les raisons que nous présentons.

Une autre raison de rejeter le relativisme moral est notre volonté de nous assurer que nos propres pratiques morales sont justifiées. S'il s'avérait que des personnes tout aussi intelligentes et informées que nous valorisaient moralement d'autres actions que celles que nous considérons comme bonnes, nous pourrions en venir à penser que nos croyances morales ne sont que le résultat d'une inculcation sociale de normes sans fondement. Un tel attachement à la justification de la supériorité de nos pratiques morales peut lui aussi être critiqué de diverses façons. Dans une perspective nietzschéenne, c'est le désir de justification qui est rejeté. Cette attitude témoigne d'un manque de confiance envers soi-même. Le sujet doit affirmer les idéaux qu'il choisit, sans avoir besoin d'être rassuré par un système d'évaluation au sein duquel ses valeurs et celles des autres sont comparées. Reste bien sûr la critique développée par certains philosophes et de nombreux anthropologues, qui considèrent le relativisme comme une position susceptible de réaliser l'idéal de tolérance philosophique. Ils accusent à l'avance toute philosophie universaliste (certains disent « essentialiste ») à la fois d'irréalisme quant à la nature de l'humanité et d'impérialisme culturel.

Comment peut-on être universaliste ?

Face à ces apories du choix entre universalisme et relativisme moral, la solution proposée par Rawls dans son texte sur le droit des gens est intéressante, parce qu'elle prend en compte les objections de ceux

qui soulignent, avec raison, la diversité des sociétés humaines. Deux remarques permettent de décrire sa stratégie. En premier lieu, il est plus plausible de définir l'universalisme en référence à un domaine limité de questions éthiques, celui qui concerne la justice des pratiques sociales, et non pas la moralité dans son ensemble, ou même le droit et le tort moral. Les auteurs qui ont défendu un universalisme modeste de ce genre justifient le contraste qu'ils établissent entre la sphère de la justice et celle des autres pratiques sociales par l'importance cruciale des considérations de justice et l'exigence concomitante que les principes de justice soient justifiés par une argumentation raisonnable. Ce n'est pas le cas des autres composantes de la vie morale qui, ne possédant pas la même importance, n'ont besoin d'aucune justification spéciale hormis le fait que nous y sommes attachés¹. Les questions relatives à l'honneur personnel, à la moralité sexuelle, à la nature du respect envers les vivants et les morts, à la nature et à la place de l'amitié dans la vie publique et privée, sont de celles qui constituent le mode de vie d'une société. La diversité des solutions que chacun y apporte exprime la sensibilité d'un peuple et d'une époque; elle doit être valorisée plutôt que regrettée².

Il est vrai que certains relativistes plus radicaux rejettent le traitement de faveur réservé à la justice. Ainsi Walzer estime-t-il que *l'ensemble des normes*

1. S. Hampshire, *Morality and Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983, p. 160, et S. Hampshire, *Innocence and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, p. 49-79.

2. S. Hampshire, *Morality and Conflict*, *op. cit.*, p. 126-140.

morales ne dépend que des critères qu'une société définit pour elle-même, l'évaluation des pratiques au moyen d'une thèse philosophique déformant inévitablement les raisons morales des personnes¹. Quant à la distinction entre la justice comme « moralité minimale » et les autres pratiques sociales, elle n'aurait de signification que « de l'extérieur », car il serait impossible de séparer les principes qui régissent ce domaine particulier de l'ensemble des normes morales lorsqu'on se place « de l'intérieur des sociétés » : de ce point de vue, « la moralité maximale constitue le fondement des normes minimales² ». Chez Walzer, le rejet de l'argumentation philosophique et le refus de reconnaître la spécificité des questions de justice sont tous deux associés à un contraste très rigide entre le « dedans » et le « dehors » des communautés. Celui-ci repose lui-même sur une hypothèse implicite d'unanimité morale qui n'est jamais réalisée dans les sociétés réelles. D'ailleurs, la critique fondée sur la justice n'est pas seulement l'œuvre d'étrangers peu respectueux des différences entre les peuples ; elle est aussi pratiquée par ceux dont les intérêts ou les revendications sont ignorées par les pratiques sociales établies. Leurs objections ne portent pas sur l'interprétation des « significations partagées » (*shared meanings*) de leur société, mais sur le fait que les pratiques sociales existantes sont contraires à la justice. Ils justifient leurs revendications en référence à

1. M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983, p. 314.

2. M. Walzer, *Thick and Thin : Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1994.

des thèses et des principes abstraits, et non en fondant ceux-ci sur la compréhension locale des biens sociaux. Si l'on veut préserver l'importance particulière que possèdent les questions de justice pour chacun, il est essentiel de refuser la vision de Walzer, et d'insister pour que les pratiques qui tombent dans *le domaine spécifique de la justice* soient justifiées par des *raisons* d'une nature appropriée.

Il y a une seconde manière de rendre l'universalisme moins sujet aux objections d'intolérance, en montrant qu'il peut reconnaître la diversité des sociétés. L'universalisme traditionnel exige une fondation générale et uniforme des principes substantiels, quel que soit l'objet qu'ils prétendent régir. Or une théorie de la justice peut se contenter de viser à être « universelle dans sa portée », c'est-à-dire susceptible d'être « développée de manière à produire des principes pour tous les objets politiquement pertinents¹ ». Le sens de cette proposition ne peut être apprécié qu'à condition de revenir brièvement sur la conception de l'objectivité pratique présentée par Rawls.

Dans ses écrits récents, Rawls estime que l'objectivité des principes de justice résulte du fait qu'ils peuvent être *représentés* comme le résultat d'une procédure de construction conçue de manière à refléter la forme et le contenu du raisonnement pratique correct. Ainsi,

lorsque l'équilibre réfléchi [entre les divers degrés de croyances] est atteint, s'il l'est jamais, les principes de justice [...] peuvent être représentés comme le résultat d'une certaine procédure de construction

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 52.

[...]. On suppose que cette procédure contient toutes les exigences de la raison pratique et présente la façon dont les principes de justice procèdent (*follow from*) des principes de la raison pratique en union avec les conceptions de la société et de la personne, elles-mêmes idées de la raison pratique¹.

Alors que l'idéalisme affirme que les faits moraux sont produits par notre jugement, le réalisme nie cette thèse en estimant que les faits moraux se constituent d'eux-mêmes. La position méta-éthique de Rawls est indifférente à la question de la production des faits objectifs; elle ne définit l'objectivité de principes que par leur faculté d'être *représentés* comme le résultat d'une procédure reflétant la structure et le contenu du raisonnement pratique correct².

Une autre caractéristique de la vision constructiviste de l'objectivité, importante dans le présent contexte, peut être explicitée en notant la différence marquée par Rawls entre les deux composantes de la procédure constructiviste. Il faudrait distinguer, selon lui, les « principes » des « idées » de la raison pratique. La première composante de la procédure exprimerait, pour ainsi dire, sa structure fondamentale. La seconde correspondrait aux idéaux de la société et de la personne qui sont pertinents pour régir un objet spécifique. La procédure de construction aurait donc un contenu variable selon l'objet auquel elle s'applique, de manière à produire des principes objectifs adaptés à la nature de la question normative posée. L'unité d'une doctrine constructiviste se mesurerait à la stabilité de sa structure, ainsi

1. J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 123.

2. *Ibid.*, p. 129.

qu'au caractère approprié de la séquence qui relie ses différents cas d'application¹.

Cette vision de l'objectivité permet un universalisme plus pluraliste que celui qui exige une fondation totalement générale et uniforme des principes substantiels, quelle que soit la structure sociale qu'ils prétendent régir. Une conception constructiviste peut, en toute cohérence, se contenter de viser à être « universelle dans sa portée », c'est-à-dire susceptible d'être « développée de manière à produire des principes pour tous les objets politiquement pertinents² ». L'important est de s'assurer d'une part que la théorie est raisonnablement complète, d'autre part que ses différentes formulations sont reliées entre elles suivant une séquence appropriée, c'est-à-dire de telle manière que les principes pertinents pour un objet contraignent la manière dont peut être formulée la justification des principes adaptés pour régir un autre objet. On mesure la qualité d'une doctrine en vérifiant que la thèse philosophique qu'elle propose est, à chaque étape, en équilibre réfléchi avec toutes nos autres croyances, et que la séquence sélectionnée est également la meilleure possible. A l'opposé du constructivisme, la vision qui fait dépendre l'objectivité des principes substantiels d'une fondation générale et uniforme (l'autorité divine, la raison humaine, ou un ordre indépendant de valeurs morales) quel que soit l'objet que ces principes sont destinés à régir, conçoit l'universalité d'une doctrine comme la conséquence directe de sa source d'autorité et de sa formulation.

Un cas particulier de constructivisme est constitué

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 52-53.

2. *Ibid.*, p. 52.

par les conceptions libérales de la justice, c'est-à-dire celles qui garantissent aux personnes morales pertinentes un ensemble de droits et de libertés. Ces conceptions doivent concevoir leur stabilité d'une manière particulière, puisqu'il leur faut montrer comment elles sont affirmées librement par les personnes raisonnables concernées par les principes de justice qu'elles justifient. Ainsi, l'autorité d'une doctrine constructiviste libérale

repose sur les principes et les conceptions de la raison pratique, étant entendu que ceux-ci sont toujours ajustés de manière à s'appliquer aux différents objets à mesure qu'ils se présentent, et qu'ils sont toujours acceptés, à l'issue d'une réflexion appropriée, par les agents raisonnables auxquels les principes de justice s'appliquent¹.

La conception de la justice comme équité peut-elle être universelle dans sa portée ?

Lorsque le raisonnement pratique porte sur des questions de justice sociale, sa forme adéquate est donnée, selon Rawls, par la position originelle. Au terme d'une réflexion appropriée aboutissant à l'équilibre réfléchi de toutes ses croyances, un individu raisonnable affirmera que ce procédé de représentation reflète la thèse philosophique correcte sur la nature de la justice. Il reste que la position originelle ainsi définie constitue un idéal formel de relations sociales équitables. Elle ne peut justifier de principes substantiels sans que les idéaux spécifiques de la société et de la personne qu'elle reflète

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 52.

soient spécifiés. A leur tour, ces idéaux dépendent de la nature de l'objet auquel on s'intéresse. Ils seront différents, affirme Rawls, selon que l'on cherche à évaluer la justice de la structure de base d'une société, ou que l'on s'intéresse à la justice des rapports entre les nations. Pour qu'une conception constructiviste soit universelle, il n'est donc pas nécessaire qu'elle propose des principes identiques, ou que ces principes soient fondés sur une justification philosophique totalement invariante quel que soit l'objet considéré.

La conception contractualiste de Rawls ne peut donc être universelle dans sa portée qu'à la condition de pouvoir séparer la validité de la position originelle (comme représentation d'une thèse philosophique sur la nature de la justice) de son association avec une culture politique spécifique. Or cette dissociation est possible, car la culture politique publique démocratique semble jouer deux rôles stratégiques dans la théorie de Rawls. En premier lieu, elle permet de définir le contenu de la norme philosophique de réciprocité équitable, ou encore la nature de ce que personne ne pourrait raisonnablement rejeter dans un certain contexte. En dehors des biens dont la privation est considérée par tous comme très grave parce qu'ils constituent des nécessités vitales (la vie elle-même, l'absence de souffrance physique, la santé physique et mentale), il est en effet difficile de spécifier le contenu d'une norme de réciprocité équitable. C'est la référence à la culture publique démocratique qui permet à Rawls de conclure que l'élément essentiel du bien-être individuel est la possession des deux capacités morales fondamentales : celle qui permet de sélectionner, de réviser et de chercher à réaliser une

conception du bien, et celle qui permet d'avoir un sens de la justice et d'agir selon lui. Il définit ainsi la citoyenneté démocratique comme l'égal statut qu'ont les individus quant à la possession de ces capacités. Il n'en demeure pas moins que la position originelle peut logiquement refléter d'autres idées. En d'autres termes, la thèse philosophique du contractualisme peut être associée à d'autres biens objectifs que la possession des deux capacités morales fondamentales. Quant à la seconde fonction de la culture politique publique, elle est d'un autre ordre, et découle de la nature libérale des principes justifiés par l'association du contractualisme avec une spécification particulière du bien-être. Ce concept permet à une conception libérale d'assurer sa propre stabilité en réalisant l'idéal libéral de la légitimité politique. En effet, dans la mesure où il permet de justifier des principes substantiels libéraux, il est nécessaire que le contractualisme soit librement affirmé par tous. La référence à la culture politique publique est donc dans ce cas un moyen de rendre une thèse philosophique sur la nature de la justice compatible avec le libéralisme qu'elle justifie.

Rawls reconnaît le caractère stratégique, et non pas essentiel, de la notion de culture politique publique en affirmant que différentes définitions du bien peuvent être associées avec la position originelle. La théorie de la justice comme équité, représentée par la position originelle, peut être « universelle dans sa portée » car seule la structure du contractualisme (la norme philosophique de réciprocité équitable) doit demeurer constante : son contenu doit être ajusté selon l'objet dont on cherche à spécifier les principes de justice. La possession des capa-

cités morales fondamentales n'est que la formulation particulière du contractualisme lorsqu'on s'interroge sur la justice de la structure de base des sociétés démocratiques. Ce bien ne définit pas l'essence de l'humanité, comme la raison pure pratique de Kant, et ne constitue pas la source d'autorité universelle des principes de justice.

Le droit des gens et la stratégie rawlsienne

La position originelle doit pouvoir, selon Rawls, s'appliquer à différents objets, de manière à justifier des principes de justice pour régir nos rapports avec les générations futures, ou résoudre certaines questions de justice en matière de santé publique. L'une des formulations les plus importantes du contractualisme, et celle qui constitue le sujet du texte sur le droit des gens, vise à justifier les principes de justice qui doivent gouverner le fonctionnement de la société des nations. La solution imaginée par Rawls développe les indications déjà contenues dans la *Théorie de la justice* : elle consiste à définir une position originelle dans laquelle les personnes fictives ne représentent plus des individus, mais des sociétés. Prenant en compte le lien entre la justice interne d'une société définie par le contractualisme et la culture politique publique des démocraties, il précise que les différentes sociétés qui sont représentées dans sa position originelle supérieure sont bien ordonnées par des conceptions de la justice variées. Son raisonnement procède par une série d'extensions, d'abord d'une société rawlsienne bien ordonnée à un droit des gens entre sociétés libérales (dont certaines sont régies par des principes qui, tout

en restant libéraux, ne sont pas aussi égalitaires que ceux de la conception de la justice comme équité), puis à un droit des gens incluant des sociétés non libérales que Rawls nomme sociétés hiérarchiques. Toutes ces sociétés sont représentées dans la position originelle supérieure comme des membres égaux d'une société des peuples.

En étendant la théorie de la justice comme équité au droit des gens, Rawls se sépare de la plupart de ceux de ses interprètes qui ont cherché à appliquer la conception rawlsienne de manière globale (c'est-à-dire en faisant abstraction du groupement des individus au sein de sociétés) et à tirer diverses conclusions de justice distributive à partir de la position originelle globale. Pour défendre sa solution, il insiste sur le fait que la conception de la personne sur laquelle serait fondé le contractualisme global est typiquement « occidentale », et sur l'idée que les frontières nationales sont susceptibles d'être moralement pertinentes. Rawls rejette la justification communautaire selon laquelle les frontières servent à préserver la spécificité culturelle d'un peuple, mise en avant par Michael Walzer. Il affirme qu'un peuple est défini par la responsabilité collective exercée par ses membres, au moyen des institutions politiques, sur son territoire et sa capacité à se perpétuer, plutôt que par une spécificité de la culture qu'il chercherait à défendre. Cette perspective dessine une conception politique de la nation où la pertinence éthique des frontières est fondée sur un argument similaire à l'une des justifications morales de la propriété : si la responsabilité d'entretenir un objet n'est pas confiée à un agent déterminé, cet objet tend à se détériorer. Ici, l'objet pertinent est le

territoire délimité par des frontières et l'agent en question est le peuple politiquement organisé¹.

Ces considérations amènent Rawls à juger qu'une position originelle supérieure, au sein de laquelle les personnes fictives représenteraient des sociétés, est à la fois réaliste et éthiquement défendable. Elle permet de justifier certains principes de justice de la société des nations, dont Rawls faisait déjà mention dans la *Théorie de la justice*. Les peuples indépendants organisés en États sont conçus comme égaux, de la même manière que les citoyens d'un régime constitutionnel démocratique. On peut ainsi fonder le principe de l'autodétermination des peuples, le principe de leur autodéfense, et celui du respect des traités, qui structurent le *jus ad bellum*. La même thèse philosophique peut servir à justifier certains autres principes importants pour constituer le *jus in bello*.

Dans son texte sur le droit des gens, Rawls affirme implicitement que la position originelle supérieure constitue l'*unique* thèse philosophique sur la nature de la justice pertinente hors des frontières des régimes démocratiques². Cette idée a au moins deux conséquences dignes d'être soulignées. En premier lieu, les droits de l'homme sont justifiés au moyen de cette position originelle supérieure. De plus, Rawls croit pouvoir déduire de l'exposé de son droit des gens que lorsque les sociétés sont bien ordonnées au sens minimal où elles respectent les droits de l'homme, le contractualisme doit rester muet sur les mérites respectifs des sociétés libérales et hiérarchiques³. On tentera maintenant de montrer

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 66.

2. *Ibid.*, p. 55.

3. *Ibid.*, p. 111-112.

que ces conclusions sont infondées, et qu'une doctrine du contrat social universelle en portée ne peut respecter nos convictions bien pesées qu'à la condition de détacher la justification des droits de l'homme et la critique des sociétés injustes de l'énoncé du droit des gens.

La justification des droits de l'homme

Les droits de l'homme ont un statut très spécial : leur respect correspond à la norme minimale de conduite qui s'applique à tous les États, et justifie des exceptions à la règle de non-intervention¹. Rawls choisit de justifier la garantie de droits universels minimaux d'une manière qui évite d'avoir à spécifier une quelconque vision du bien-être individuel. Il estime qu'il peut fonder cette garantie sur la personnalité morale des peuples au sein d'une société des nations. Cette stratégie soulève pourtant des difficultés importantes qui amènent à envisager une autre solution.

Rawls et la justification des droits universels

Elle est associée, chez Rawls, aux conditions minimales de la légitimité politique d'un gouvernement aux yeux de son propre peuple. Puisque cette dernière découle d'une conception de la justice, et qu'une conception libérale n'est pas appropriée pour régir un territoire universel, une autre fondation doit être trouvée. Les critères de la légitimité politique d'un État dérivent, selon Rawls, de la personnalité

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 89.

morale minimale que les sociétés représentées dans la position originelle supérieure doivent avoir pour faire partie d'une société des nations aux côtés des sociétés libérales. Ils se résument à ceci : les sociétés hiérarchiques doivent être régies par un système de lois que leurs gouvernants doivent estimer conforme, sincèrement et sans que cela soit déraisonnable, à l'affirmation d'une conception visant le bien commun. Cette précision explique pourquoi ces sociétés sont dites *hiérarchiques*. La norme de réciprocité équitable est inapplicable, mais il y a un espace, estime Rawls, entre le « complètement raisonnable » et le « complètement déraisonnable¹ » : personne ne voit ses intérêts complètement négligés, mais à la différence des régimes démocratiques, les intérêts fondamentaux des individus ne sont pas non plus considérés comme égaux. On comprend aussi pourquoi Rawls décrit ces sociétés comme étant fondées sur une « hiérarchie *consultative* juste », car la sincérité des gouvernants repose sur deux éléments : leur conviction, et leur respect de la possibilité de désaccord. De cette dernière idée, il découle que « différentes voix peuvent être entendues », les gouvernants ne pouvant refuser d'écouter au seul motif que les plaignants sont incompetents. Cette caractérisation des sociétés hiérarchiques fournit la base de la justification des droits de l'homme. En premier lieu, une conception du bien commun qui n'est pas complètement déraisonnable doit garantir à tous certains droits minimaux

aux moyens de subsistance et de sécurité (le droit à la vie), à la liberté (le droit de résistance à l'escla-

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici note 1 p. 80.

vage, à la servitude et aux occupations forcées) et à la propriété (personnelle) ainsi qu'à l'égalité formelle qui s'exprime par les règles de la justice naturelle¹.

Quant aux autres droits, ils découlent de l'exigence de sincérité des gouvernants, et incluent « une certaine mesure » de liberté de conscience et d'expression, même si ces deux libertés ne sont pas égales pour tous les membres de la société comme dans les sociétés libérales². Il est clair que les libertés politiques ne sont pas garanties, certainement parce qu'elles dépendent trop de l'idéal de l'individu libre qui est propre à l'Occident, et qui pourrait menacer l'identité de certaines sociétés dans lesquelles le statut politique des personnes est d'abord constitué par leur appartenance à un groupe.

Les difficultés de la solution rawlsienne

Cette justification des droits de l'homme donne prise à plusieurs types de critiques. La première met en avant le décalage entre l'analyse de Rawls et nos convictions bien pesées. D'abord, beaucoup d'entre nous jugeraient certainement trop limités les droits universels qu'elle proclame. Peut-être voudrions-nous inclure davantage de garanties contre l'arbitraire, tout en reconnaissant que la norme que ces droits spécifient doit rester minimale. Si la liste des droits de l'homme dressée par Rawls nous paraît incomplète, leur justification contredit aussi certaines de nos intuitions plus abstraites. L'analyse de

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 79.

2. *Ibid.*, p. 80.

Rawls est fondée sur l'hypothèse selon laquelle les personnes morales pertinentes sont des sociétés bien ordonnées. Or le concept même de société, ou de peuple, est source de difficultés : il y a des personnes, telles que les exilés ou les apatrides, dont l'appartenance à une société précise n'est pas facile à déterminer : ces individus sont-ils exclus de la protection des droits de l'homme parce qu'ils ne sont pas clairement membres d'une société particulière ? Même si ces problèmes empiriques pouvaient être résolus par des définitions, la difficulté majeure posée par le caractère contre-intuitif de la justification de Rawls demeurerait. Nous ne considérons pas normalement les droits de l'homme comme une conséquence de ce que les sociétés se doivent les unes aux autres, mais plutôt comme ce que nous devons, en tant qu'êtres humains, aux autres êtres humains, qui nous sont fondamentalement semblables.

Un second type de critique souligne les tensions internes de la justification rawlsienne. Une première contradiction apparaît au sein même de l'exposition du droit des gens. Rawls croit pouvoir éviter, pour justifier les droits de l'homme, toute référence à une conception de la personne — qu'il estime vouée à être un sujet de controverse —, et cherche à contourner l'obstacle en lui substituant l'idée de société considérée comme membre respectable d'une société des peuples. Il n'est pas clair que cette justification philosophique puisse produire les résultats voulus. Les propres critiques de Rawls contre l'utilitarisme nous ont appris que les moralités du bien commun n'offrent généralement pas de conception des droits individuels, parce qu'elles confondent impartialité et impersonnalité. La référence à la pro-

cédure de détermination du bien commun (qui fait appel à l'exigence de sincérité des gouvernants) ne semble pas non plus pouvoir fonder les libertés. Rawls explique que « des voix différentes doivent être entendues » pour que les gouvernants puissent croire sincèrement que leur conception du bien n'est pas totalement déraisonnable. On ne comprend cependant pas exactement pourquoi, car le meilleur moyen de connaître et de réaliser le bien commun pourrait au contraire consister à écouter la voix de Dieu, et ceci pourrait être réservé à des auditeurs compétents. Il est toutefois possible que la justification avancée par Rawls ne dépende pas de la signification *générale* du terme « bien commun », ni de celle des moyens pour déterminer son contenu. Peut-être est-ce une interprétation de ces notions *qui ne soit pas trop éloignée de celle des conceptions libérales* qui est requise : les sociétés hiérarchiques doivent en effet être des membres respectables d'une société des peuples aux côtés des sociétés libérales. Si c'est l'hypothèse de Rawls, une conception de ce qui est dû à chaque personne humaine semble inévitable comme toile de fond implicite de sa justification des droits de l'homme. La stratégie de Rawls est donc dans une impasse : l'idée d'une position originelle « supérieure » est inadaptée à la fondation des droits fondamentaux, sauf à se résoudre à l'affirmation d'une conception de la personne que Rawls était soucieux d'éviter.

On trouve aussi un second type de contradiction interne qui résulte du droit des gens : celui-ci intervient entre cette partie de la théorie rawlsienne et le reste de l'édifice. Dans la construction du droit des gens, Rawls n'opère pas la séparation entre les deux temps de la théorie de la justice (l'étape de la justifi-

cation morale des principes, celle du contrôle de la stabilité de la conception) qu'il jugeait fondamentale dans le cas de la justice interne. Cette séparation permettait alors de ne pas considérer la justification des principes de justice comme le résultat d'un compromis entre doctrines morales¹. Lorsqu'il examine le pluralisme des doctrines politiques qui peuvent servir de fondation aux droits universels, et non plus seulement celui des doctrines exhaustives d'une même société, Rawls change de stratégie : le contenu des principes de justice et leur justification sont déterminés par ce qu'un type particulier de société (celui que constituent les sociétés hiérarchiques) est susceptible d'accepter. C'est dire que les considérations de réalisme prennent le pas sur l'idéal moral dans la justification des principes de justice. Dans son exposition du droit des gens, Rawls donne au *statu quo* (ce qui est acceptable pour tel ou tel participant) une importance beaucoup plus centrale que dans le cas de la justice interne, et l'on comprend mieux les bases du caractère très limité des garanties universelles.

Une autre justification contractualiste des droits universels

Il y a heureusement une autre solution contractualiste, qui commence par contester que les raisons invoquées par Rawls pour éviter la référence à une conception de la personne sont à même de fonder la pertinence de sa justification. Voici l'argumentation de Rawls telle qu'on l'a reconstruite : l'idéal d'une société conçue comme un système équitable de coo-

1. J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 37.

pération entre citoyens libres et égaux n'est pas approprié pour justifier ces droits, parce qu'il n'est pas réaliste d'exiger que les sociétés non libérales agissent suivant cet idéal libéral et démocratique. Il en va d'ailleurs de même de n'importe quel autre idéal incluant une vision particulière de l'individu. En conséquence, l'idée d'une position originelle globale doit être rejetée, et il est préférable de se référer à une position originelle supérieure, associée au droit des gens. Mais cette conclusion est fragile, et un parallèle avec la justice interne est instructif.

En tant que libéraux, nous sommes attachés à l'affirmation de la raison publique libre lorsqu'il s'agit de justifier l'usage coercitif du pouvoir étatique. Nous proposons donc une conception politique de la justice, que des personnes raisonnables pourraient affirmer librement. Pour exprimer cette attitude, nous formulons la conception politique en termes d'idéaux implicites dans la culture politique publique de notre société libérale et démocratique¹. La justification des droits de l'homme doit être envisagée d'une manière parallèle, puisque leur violation autorise l'intervention d'un pouvoir coercitif de type étatique (dont la forme est à déterminer). Si nous sommes fidèles au libéralisme politique, nous voudrions donc justifier les droits de l'homme (qui incluent certaines libertés fondamentales) sur une base que les personnes vivant dans d'autres cultures peuvent librement affirmer. Mais dans ce cas, la raison publique libre ne peut pas se référer à une culture politique partagée, puisque cette culture n'existe pas. Utiliser les idéaux politiques de nos sociétés démocratiques et libérales ne serait pas res-

1. J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 33.

pectueux de la variété des cultures politiques. Dans la mesure où notre but est de justifier des droits minimaux, et non des principes régissant l'ensemble de la structure de base des sociétés, l'exclusion de ces idéaux politiques a peu de conséquence. Ce que nous voulons savoir, c'est ce que les êtres humains, et non les citoyens d'une société démocratique, se doivent les uns aux autres. Le libéralisme politique rend impossible l'utilisation des idéaux démocratiques, mais n'implique aucunement la solution du droit des gens. La raison publique libre nous conduit à justifier les droits fondamentaux en référence à la norme de réciprocité équitable associée à une conception de la personne qui n'est pas particulière aux sociétés occidentales. Cette dernière est définie par une spécification minimale acceptable par tous des intérêts humains. C'est la base d'une position originelle globale « minimale », dans laquelle les participants ne connaissent que les intérêts les plus fondamentaux de ceux qu'ils représentent.

Une telle définition minimale est possible, car seules deux hypothèses sont nécessaires. La première concerne les êtres humains, dont les intérêts fondamentaux sont négatifs : éviter la mort et les souffrances majeures. La seconde porte sur les États : compte tenu de ces intérêts humains fondamentaux, les États sont des créatures très dangereuses, capables de tuer et de torturer, soit en s'engageant dans des pratiques actives, soit en négligeant leurs devoirs. Cette idée est exprimée par de nombreux auteurs, en particulier Judith Shklar, qui a défendu une conception du libéralisme de la peur :

un degré minimal de peur est impliqué par tout système juridique, et le libéralisme de la peur ne rêve pas de la suppression du gouvernement coercitif. La

peur qu'il désire prévenir est créée par les actes de force autorisés qui sont arbitraires, inattendus et inutiles, et par les actes habituels de cruauté et de torture accomplis par l'armée et la police de tous les régimes. On peut dire de la peur, sans aucune restriction, qu'elle est aussi universelle que psychologique¹.

Il découle de cette conception une vision des droits de l'homme qui inclut, pour les individus, le droit à la vie (avec des moyens de subsistance adéquats), le droit de résistance à la torture et aussi les droits à des moyens *efficaces* de contrôle des États auxquels ils sont assujettis². Elle peut se révéler compatible avec une vision des personnes comme étant avant tout membres d'un groupe, mais si elle ne l'était pas, cela signifierait simplement que cette conception associative des personnes devrait être abandonnée, puisqu'elle serait inconciliable avec les principes fondamentaux de la justice humaine. Il semble que ce genre de justification des droits de l'homme soit plus à même d'atteindre l'équilibre réfléchi avec nos autres convictions bien pesées que la conception rawlsienne du droit des gens. De plus, elle semble également plus compatible avec la méthode de justification chère à Rawls, dans

1. Judith N. Shklar, « The Liberalism of Fear », p. 29, dans Nancy Roseblum, *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989. Voir également *Les Vices ordinaires*, Paris, PUF, 1989, en particulier le premier chapitre, où l'idée de libéralisme de la peur est introduite, et *Legalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964, où elle décrit une notion similaire sous le nom de libéralisme des minorités permanentes.

2. Henry Shue, *Basic Rights*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980, insiste sur cette condition d'efficacité.

laquelle le test du « consensus par recoupement » de doctrines morales n'intervient qu'au second stade de la présentation de la théorie, après qu'une conception a été justifiée par sa cohérence avec des idéaux moraux attrayants.

Cette solution possède un autre avantage, qui est de rendre compte du fait que la société internationale est à la fois « une société d'États (ou de peuples) distincts et une société d'individus¹ ». Il n'est pas question, dans une théorie de la justice internationale, de refuser à l'une ou à l'autre de ces entités la personnalité morale. On voudrait suggérer ici qu'une doctrine du contrat social est susceptible de prendre en compte ces deux dimensions, tout en les hiérarchisant. On peut ainsi envisager un constructivisme plus complexe que celui décrit par Rawls, dans la mesure où la théorie contractualiste de la justice s'y appliquerait à un plus grand nombre d'objets. Le droit des gens qui justifie le principe d'autodétermination des peuples serait alors placé dans la séquence de positions originelles après la fondation des droits universels, puisqu'il en supposerait la validité. Ces droits bénéficieraient d'une priorité analogue à celle que les principes constitutionnels possèdent sur les dispositions législatives. En enrichissant le constructivisme de la doctrine rawlsienne du contrat social, on évite ainsi de considérer la justification des droits de l'homme comme un simple aspect des rapports entre les sociétés. Retirer au droit des gens le privilège exorbitant de constituer la seule position contractualiste pertinente en dehors des frontières nationales possède d'ailleurs une autre vertu essentielle, qui est de contourner le relativisme impliqué par la solution de Rawls.

1. Stanley Hoffmann, « Mondes idéaux », dans ce volume.

Le refus du relativisme et la critique des pratiques sociales injustes

L'ambition que Rawls attribue à son droit des gens, qui consiste à régir toutes les questions de justice qui surgissent en dehors des frontières nationales des démocraties, l'oblige à accepter une conclusion étrange pour l'auteur de la *Théorie de la justice* : le contractualisme doit rester muet sur les mérites relatifs des sociétés libérales et des sociétés hiérarchiques, dès lors que celles-ci garantissent les droits de l'homme¹. Seule une doctrine libérale exhaustive pourrait constituer le fondement d'une critique des sociétés non libérales, et le droit des gens ne veut pas être une telle doctrine. Comme il n'existe aucune autre formulation de la justice en dehors des limites nationales des régimes démocratiques, on doit en conclure que les pratiques sociales qui ne violent pas activement les droits universels justifiés par le droit des gens se trouvent en dehors du champ d'évaluation d'une théorie contractualiste de la justice. Cette conclusion expose la théorie présentée par Rawls à la critique de relativisme. En considérant que les sociétés injustes qui respectent les droits universels minimaux ne peuvent être l'objet d'aucune évaluation subséquente en matière de justice, Rawls semble renoncer à l'universalisme en portée qui définit pourtant l'ambition qu'il donne à sa théorie de la justice. Et il serait difficile de défendre l'exclusion de ces sociétés du champ de la théorie en affirmant qu'elles ne peuvent pas, par elles-mêmes, constituer un objet politiquement pertinent.

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 111.

Il est certain que le projet général de justifier la supériorité morale de nos pratiques et de critiquer celles des autres dans la mesure où elles diffèrent des nôtres est particulièrement vulnérable. Cette manière de présenter l'universalisme ne correspond pourtant pas à la formulation de ses versions les plus intéressantes, qui sont à la fois plus modestes et plus pluralistes, comme on l'a vu plus haut.

En matière de justice, il convient d'opérer une distinction entre les questions fondamentales au sujet desquelles nous exigeons que tous agissent sur la base des mêmes idéaux, et celles pour lesquelles nous ne jugeons pas légitime d'*imposer par la force* aux autres d'accepter ces idéaux. Les droits de l'homme définissent une norme minimale et urgente, associée à l'exercice coercitif du pouvoir d'intervention, et leur justification doit prendre en compte cette nature spécifique en utilisant les idéaux du libéralisme politique. Cette position est compatible avec, et complémentaire de la *critique* des pratiques sociales qui, tout en respectant les droits universels, restent fondamentalement injustes.

Rawls reconnaît en passant la distinction entre critique et action coercitive¹, mais il l'associe à la revendication d'un parfait parallèle avec la situation interne : notre conception de la justice est, selon nous (représentants d'une société libérale particulière), meilleure que celle des autres sociétés, d'une manière identique à celle dont nous (citoyens d'une démocratie libérale) jugeons que notre conception morale exhaustive est plus satisfaisante que celles qu'affirment les autres citoyens. Ce parallèle retire à la conception rawlsienne le pouvoir

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 111-112.

d'éviter le relativisme. Car le caractère moral que nous attribuons à nos principes de base semble dépendre d'idéaux culturels irréductiblement spécifiques, et donc du fait que nous avons grandi dans une culture politique particulière. D'autres individus, élevés dans des conditions radicalement différentes, pourraient légitimement contester la nature morale de ces principes. Il est alors probable que la confiance que nous investissons dans leur validité serait affectée.

Il y a pourtant une différence essentielle entre le pluralisme des cultures politiques et le pluralisme des doctrines morales exhaustives que Rawls manque de souligner, et dont la prise en compte renforcerait sa position. La critique des autres régimes n'est pas nécessairement irrespectueuse des différences entre les sociétés, parce que le caractère juste que nous reconnaissons à certains principes ne dépend pas de certains idéaux culturels irréductiblement spécifiques. Ceux-ci tirent leur validité de la thèse philosophique qui caractérise le contractualisme, et qui est susceptible de s'exprimer dans d'autres idéaux que ceux qui sont implicites dans la culture politique des démocraties libérales. Les cultures politiques sont en effet des matériaux infiniment plus divers et flexibles que les doctrines morales, et nous pouvons exploiter ces qualités spécifiques afin de construire des idéaux « pour eux ». Les arguments relativistes utilisent généralement des concepts beaucoup trop grossiers pour définir les positions culturelles. En réalité, il n'existe pas de culture politique qui soit absolument uniforme et, comme l'écrit A. Sen :

Le point de vue du clergé établi en Iran n'a pas de statut privilégié par rapport à celui des nombreux

opposants lorsqu'il s'agit de définir la « position iranienne¹ ».

Éviter le relativisme consiste à affirmer que la thèse philosophique sur le contenu de la justice est invariante : si nous sommes contractualistes, il nous est impossible de considérer justes des principes qui seraient incompatibles avec la norme philosophique de réciprocité équitable que représente la position originelle. Dans les sociétés occidentales, on peut formuler le contenu de cette thèse philosophique grâce aux conceptions de la personne et de la société qui sont implicites dans la culture politique publique. Mais l'association de cette norme philosophique et de ces idées n'épuise pas les ressources du contractualisme. Avec cette norme des rapports interpersonnels à l'esprit, notre tâche consiste à analyser la culture politique d'une autre société dans le but d'y trouver — sous la forme d'idéaux implicites — la base de l'application de cette norme. Il n'est pas certain que ce contenu soit identique dans toutes les sociétés, mais la richesse des cultures politiques nous permet d'être raisonnablement optimistes sur la possibilité d'identifier en leur sein des idéaux qui contiennent l'idée de réciprocité équitable. En jouant ce rôle de critique social, nous pouvons parvenir à concilier l'objectif d'éviter le relativisme moral avec le respect des différences entre les sociétés. Bien entendu, si par malchance la culture politique ne contenait aucune des ressources nécessaires à l'application de la norme de réciprocité équitable,

1. Amartya Sen, « Positional Objectivity », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, n° 2, Princeton, NJ, Princeton University Press, printemps 1993, p. 139.

nous n'aurions d'autre choix que de conclure qu'elle est fondamentalement faible, et que cette faiblesse est probablement imputable à l'influence profonde d'une idéologie, qui permet à l'un des groupes de la société de faire prévaloir ses intérêts d'une manière systématique.

Si l'on prend au sérieux la vision rawlsienne d'un universalisme en portée, indissociable de la conception constructiviste de l'objectivité, on doit aussi abandonner l'idée selon laquelle le droit des gens constitue la seule formulation pertinente du contractualisme en dehors des frontières des régimes démocratiques. Cette position contredit nos convictions bien pesées en matière de justice, que celles-ci portent sur la justification des droits universels, ou qu'elles concernent les dangers du relativisme. On a tenté de montrer que la théorie de la justice comme équité pouvait atteindre un universalisme en portée plus solide, à la condition d'affirmer ses potentialités pluralistes et d'enrichir la séquence de positions originelles qui fonde l'unité de la conception rawlsienne : si le droit des gens doit respecter la justification des droits universels, les personnes fictives de toutes les positions originelles nationales seraient tenues de se conformer aux engagements pris par celles qui ont défini les droits universels des individus et des peuples.

LE DROIT DES GENS

JOHN RAWLS

Le droit des gens

Un des buts de cette conférence est d'esquisser — c'est tout ce que je peux faire dans un espace réduit — la façon dont le droit des gens¹ peut être élaboré à partir d'idées libérales de la justice qui sont, bien que plus générales, similaires à celle que j'ai appelée la conception de la justice comme équité, et que j'ai présentée dans mon livre *Théorie de la justice*. Par droit des gens, j'entends une conception politique du droit et de la justice² qui s'applique aux principes et

1. L'expression « droit des gens » vient du traditionnel *ius gentium*. Mon usage de cette expression s'approche au plus près du *ius gentium* dans la locution *ius gentium intra se* (lois des peuples entre eux). En ce sens, l'expression se réfère à ce que les lois de tous les peuples avaient en commun. Voir R.J. Vincent, *Human Rights and International Relations* (Cambridge, Angleterre, Cambridge University Press, 1986), p. 27. Si l'on considère que ces lois forment un noyau associé à des principes de justice qui s'appliquent aux lois des peuples en tout lieu, on obtient un sens proche de mon emploi du droit des gens.

2. Une conception politique de la justice possède les trois caractéristiques suivantes : 1. — Elle est élaborée de manière à s'appliquer aux institutions politiques, économiques et sociales fondamentales ; dans le cas de la société interne, à sa structure de base, dans le cas présent, au droit et aux pratiques de la

aux normes du droit international et à sa pratique. Dans la section 58 du livre que je viens de mentionner, j'ai indiqué la manière dont le droit des gens pourrait être construit à partir de la conception de la justice comme équité, dans le but limité de résoudre plusieurs questions liées au problème de la guerre juste. Dans cette conférence, ma description de ce droit couvre un terrain plus vaste, et prend en compte le rôle des droits de l'homme. Même si l'idée de la justice que j'utilise à cette fin est plus générale que la conception de la justice comme équité, elle reste liée à celle de contrat social et la procédure de construction ainsi que les différentes étapes qu'elle comporte sont très semblables dans les deux cas.

Un second objectif de cette conférence consiste à mettre en lumière la portée du libéralisme politique lorsqu'une conception politique libérale de la justice est étendue au droit des gens. On se demande en particulier quelle forme revêt, dans ce contexte, la tolérance des sociétés qui ne sont pas libérales. Assurément, les régimes tyranniques et dictatoriaux ne peuvent pas être acceptés comme des membres respectables d'une société raisonnable des peuples¹.

société des peuples politiques. 2. – Elle est présentée indépendamment de toute doctrine exhaustive religieuse, philosophique ou morale, et bien qu'elle puisse être dérivée de ou reliée à plusieurs doctrines de ce type, ce n'est pas ainsi qu'elle est élaborée. 3. – Son contenu s'exprime en termes de certaines idées fondamentales considérées comme implicites dans la culture politique publique d'une société libérale. Voir mon livre *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 11-15.

1. On a traduit le mot *peoples* par peuples, sauf dans l'expression consacrée « droit des gens » (*law of peoples*). (*N.d.T.*)

Mais on ne peut pas non plus raisonnablement exiger de tous les régimes qu'ils soient libéraux, sans quoi le droit des gens lui-même n'exprimerait pas le principe de tolérance propre au libéralisme envers les autres manières raisonnables d'ordonner la société, pas plus que son attachement à trouver un fondement partagé à l'accord entre peuples raisonnables. Un citoyen d'une société libérale doit respecter les doctrines exhaustives de nature religieuse, philosophique et morale prônées par les autres, à condition qu'elles soient compatibles avec une conception politique raisonnable de la justice. De même, 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.

Plus précisément, on se demande où doivent être placées les limites raisonnables de la tolérance. Il se trouve qu'une société non libérale bien ordonnée acceptera le même droit des gens que celui que les sociétés libérales bien ordonnées reconnaissent. Je suppose ici qu'une société bien ordonnée est pacifique et non expansionniste; que son système juridique satisfait à certaines conditions nécessaires de légitimité aux yeux de son propre peuple; et que, par conséquent, il respecte les droits de l'homme fondamentaux (voir la quatrième partie). Un exemple de ce genre de société non libérale qui remplit ces conditions est ce que j'appelle, faute d'expression plus appropriée, une société hiérarchique bien ordonnée. Il illustre l'idée centrale de mon argumentation selon laquelle, bien que chaque société doive garantir les droits de l'homme fondamentaux,

il n'est pas nécessaire que toutes soient libérales. Il indique aussi le rôle des droits de l'homme au sein du droit raisonnable des gens.

I. Comment une doctrine du contrat social est universelle dans sa portée

Commençons par expliquer la façon dont une doctrine du contrat social, avec sa procédure de construction, est universelle dans sa portée.

Toute société doit posséder une conception de la manière dont elle est reliée aux autres sociétés et dont elle doit se conduire envers elles. Elle vit dans le même monde qu'elles, et, hormis le cas très spécial d'une société isolée de toutes les autres — depuis longtemps révolu —, elle doit formuler certains idéaux et principes pour guider sa politique envers les autres peuples. De même que la conception de la justice comme équité, la perspective libérale plus générale que j'ai à l'esprit — ainsi que je le spécifie dans la troisième partie — commence par le cas d'une société libérale démocratique supposée fermée et auto-suffisante, et concerne les valeurs politiques et non pas la vie tout entière. La question se pose alors de savoir comment étendre d'une manière convaincante cette conception de façon à ce qu'elle régisse les relations d'une société avec les autres et produise un droit raisonnable des gens. En l'absence d'une telle extension au droit des gens, une conception libérale de la justice politique risquerait d'être historiciste et de ne s'appliquer qu'aux sociétés dont les institutions politiques et la culture sont libérales. Une défense appropriée de la conception de la justice comme équité et des vues libérales

similaires mais plus générales exige de montrer qu'il n'en est rien.

Le problème du droit des gens n'est qu'un des différents problèmes d'extension de ces idées de la justice. Un autre consiste à développer ces idées de manière à les appliquer aux générations futures, et englobe la détermination de l'épargne juste. Dans la mesure où ces idées de la justice considèrent les personnes comme des membres normaux et pleinement coopératifs de la société sur une vie entière, et comme possédant les capacités requises pour cela, se pose aussi le problème de savoir ce qui est dû à ceux qui ne remplissent pas cette condition, de manière temporaire ou permanente, lequel englobe plusieurs questions de justice en matière de santé publique. Enfin, on doit pouvoir déterminer ce qui est dû aux animaux et au reste de la nature.

Nous aimerions au bout du compte pouvoir donner une réponse à toutes ces questions, mais je doute que nous puissions le faire dans le cadre d'idées de la justice considérées comme des conceptions politiques. Elles peuvent au mieux produire des réponses raisonnables pour les trois premiers problèmes d'extension : aux autres sociétés, aux générations futures et à certains cas de santé publique. En ce qui concerne les questions auxquelles ces idées libérales de la justice ne peuvent répondre, on peut faire plusieurs remarques. L'une est que la justice politique n'englobe pas tout, et que nous ne devons pas lui donner cette ambition. Un problème peut pourtant relever clairement de la justice politique, alors même que les idées de la justice ne lui sont pas applicables, aussi appropriées qu'elles soient pour résoudre les autres. On doit attendre d'examiner le problème en question pour évaluer la gravité d'une

telle carence, mais on ne doit pas s'attendre à ce que ces idées, et je dirais n'importe quelle conception de la justice politique, permettent de formuler une réponse dans tous ces cas.

Revenons à l'extension au droit des gens des idées libérales de la justice similaires à la conception de la justice comme équité, mais plus générales qu'elle. Il existe un contraste net entre ces conceptions et certaines autres perspectives familières dans la façon dont elles sont universelles dans leur portée. Par exemple, les doctrines de Leibniz ou de Locke sont universelles à la fois dans leur source d'autorité et dans leur formulation. Je veux dire par là que leur source est l'autorité de Dieu ou la raison divine selon le cas; et elles sont universelles en ce que leurs principes sont énoncés de manière à s'appliquer à tous les êtres raisonnables en tous lieux. La doctrine de Leibniz est une éthique de la création; elle conçoit l'idée de moralité comme *imitatio Dei*, et s'applique immédiatement à nous en tant que créatures de Dieu douées de raison. Dans la doctrine de Locke, Dieu ayant une autorité légitime sur toute la création, la loi de la nature — cette partie de la loi divine qui peut être connue de nous grâce à nos capacités naturelles de raison — a autorité en tous lieux et s'impose à nous comme aux autres peuples.

Les conceptions philosophiques habituelles — telles que l'intuitionnisme rationnel, l'utilitarisme (classique) et le perfectionnisme — sont, pour la plupart, également formulées sur un mode général, de manière à s'appliquer directement à nous dans tous les cas. Bien qu'elles ne soient pas fondées théologiquement, on peut dire que leur source d'autorité est la raison (humaine), ou un ordre indépendant des valeurs morales, ou quelque autre fon-

dement de validité universelle. Dans toutes ces visions, l'universalité de la doctrine est la conséquence directe de sa source d'autorité et de la façon dont elle est formulée.

A l'opposé, une conception constructiviste telle que celle de la justice comme équité, ainsi que certaines idées libérales plus générales, ne procèdent pas à partir de principes de base universels qui ont autorité dans tous les cas possibles¹. Dans la conception de la justice comme équité, les principes de justice qui s'appliquent à la structure de base de la société ne sont pas des principes complètement généraux et ne concernent pas tous les objets possibles : les églises et les universités, les structures fondamentales de toutes les sociétés, ou le droit des gens ne sont pas régis par ces principes. Ceux-ci sont plutôt construits au moyen d'une procédure raisonnable dans laquelle des participants rationnels adoptent au cas par cas des principes de justice appropriés à chaque type d'objet. Une doctrine constructiviste procède typiquement en considérant une série d'objets, en commençant, disons, par les principes de la justice politique qui s'appliquent à la structure fondamentale d'une société démocratique fermée et auto-suffisante. Une fois cette tâche accomplie, sa démarche permet d'aboutir aux principes régissant les prétentions des générations futures lorsque cette doctrine considère l'avenir, aux principes du droit des gens quand elle prend en compte l'extérieur, et aux principes s'appliquant aux questions sociales d'un type spécial dès qu'elle se

1. Dans ce paragraphe et les deux suivants, je me réfère à la première section de mon texte « La structure de base comme objet » (1978), repris dans *Libéralisme politique*.

concentre sur l'intérieur. A chaque fois, la procédure constructiviste est modifiée afin de convenir à l'objet en question. En temps voulu, on dispose de tous les principes majeurs, y compris ceux qui sont nécessaires pour définir les différents devoirs et obligations politiques des individus et des associations¹. Une doctrine libérale constructiviste est donc universelle dans sa portée, dès lors qu'elle est développée de manière à produire des principes de justice pour tous les objets politiquement pertinents, y compris celui qui est le plus étendu parmi tous ceux qu'elle aborde, la société politique des peuples régie par un droit des gens approprié. Son autorité repose sur les principes et les conceptions de la raison pratique, étant entendu que ceux-ci sont toujours ajustés de manière à s'appliquer aux différents objets à mesure qu'ils se présentent, et qu'ils sont toujours acceptés, à l'issue d'une réflexion appropriée, par les agents raisonnables auxquels les principes de justice s'appliquent.

A première vue, une doctrine constructiviste de ce genre semble manquer désespérément de rigueur. Comment en effet les principes qui conviennent aux différents cas sont-ils liés les uns aux autres ? Et pourquoi progressons-nous à l'intérieur de la séquence des différents objets dans un ordre plutôt que dans un autre ? Le constructivisme suppose cependant qu'il existe d'autres formes d'unité que

1. Pour un exemple détaillé de la façon de procéder dans le cas de la séquence en quatre étapes constituée par la position originelle, la convention constitutionnelle, la législature et les cours de justice, voir *Théorie de la justice*, p. 231-237. Une présentation plus concise est donnée dans « Les libertés de base et leur priorité » in *Critique*, p. 505-506, 1989, repris dans *Libéralisme politique*.

celles qui sont définies par des principes fondamentaux tout à fait généraux formant un ensemble cohérent. L'unité peut aussi être trouvée dans une séquence appropriée de cas, si l'on suppose que les participants à une position originelle (pour reprendre une notion que j'ai utilisée ailleurs) doivent progresser à l'intérieur de cette série de cas en sachant que les principes appropriés à l'objet de chaque accord doivent être subordonnés à ceux qui s'appliquent aux objets de tous les accords précédents, ou alors coordonnés et ajustés aux autres au moyen de règles de priorité. Je mettrai à l'épreuve plus loin une séquence particulière et je soulignerai ses mérites à chaque étape. Comme il n'y a pas à l'avance de garantie qu'il s'agisse de l'ordre le plus approprié, on pourra être amené à faire beaucoup d'essais et d'erreurs.

En élaborant une conception de la justice pour la structure fondamentale d'une société ou pour le droit des gens, ou d'ailleurs pour n'importe quel autre objet, le constructivisme ne considère pas que la validité de principes de justice dépende du nombre de personnes qu'ils concernent. Le fait que les familles sont des entités plus réduites que les démocraties constitutionnelles n'explique pas pourquoi des principes différents s'appliquent à ces deux objets. C'est plutôt la structure distinctive du cadre social ainsi que le but et le rôle de ses différentes parties, et la façon dont elles sont en harmonie les unes avec les autres, qui expliquent pourquoi il existe différents principes pour différents types d'objets. C'est donc une caractéristique d'une idée constructiviste de la justice de considérer que la nature et le but propres des composantes d'une société, ainsi que de la société des peuples, exigent

des personnes qu'elles agissent à partir de principes élaborés pour les fonctions particulières de ces différentes entités, dans les limites autorisées par les autres principes. Comme nous le verrons en élaborant le droit des gens, ces principes sont définis dans chaque cas par des agents situés équitablement ou raisonnablement compte tenu des circonstances. Ils ne sont pas dérivés de principes complètement généraux tels que le principe d'utilité ou le principe de perfectionnisme.

II. Trois questions préliminaires

Avant de montrer comment l'extension du droit des gens peut être réalisée, j'examinerai trois questions préliminaires. En premier lieu, il convient de distinguer entre deux parties de la conception de la justice comme équité ou de toute autre idée similaire de la justice à la fois libérale et constructiviste. Une partie est élaborée dans le but de s'appliquer aux institutions internes des sociétés démocratiques, à leur régime et leur structure fondamentale, ainsi qu'aux devoirs et aux obligations des citoyens. L'autre a pour fonction de s'appliquer à la société des sociétés politiques et donc aux relations politiques entre les peuples¹. Après que l'on a adopté les principes de justice pour la justice interne, l'idée de

1. Par peuple, j'entends les personnes — et ceux qui dépendent d'elles — considérées comme un corps constitué et organisées 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.

la position originelle est utilisée une nouvelle fois au niveau immédiatement supérieur¹. Comme auparavant, les participants sont des représentants, mais ceux qu'ils représentent sont maintenant des peuples dont les institutions fondamentales sont conformes aux principes de justice sélectionnés au premier niveau. On commence avec la famille des sociétés bien ordonnées par une conception libérale remplissant certaines conditions (la conception de la justice comme équité en est un exemple), puis on élabore les principes destinés à régir leurs relations mutuelles. Je ne mentionne ici que la première étape de l'élaboration du droit des gens. Comme on le verra dans la quatrième partie, il est également nécessaire d'instituer des principes qui régissent les relations entre les sociétés libérales et celles que j'appellerai sociétés hiérarchiques. Il se trouve que les sociétés libérales et hiérarchiques peuvent s'accorder sur un même droit des gens, et donc que ce droit ne dépend pas d'aspects propres à la tradition occidentale.

Une objection à cette façon de procéder est qu'elle accepte la conception traditionnelle de l'État avec tous ses pouvoirs habituels de souveraineté. Ils incluent d'abord le droit d'entrer en guerre pour mettre en œuvre les politiques étatiques. C'est ce que Clausewitz appelle la mise en œuvre de la politique par d'autres moyens, étant entendu que les objectifs de la politique sont définis par les intérêts de l'État, à la fois rationnels et dictés par la prudence². Ces pouvoirs comprennent aussi le droit

1. Ce processus est très brièvement décrit dans *Théorie de la justice*, p. 418.

2. Il serait injuste envers Clausewitz de ne pas ajouter que les intérêts d'un État peuvent inclure, selon lui, des objectifs moraux régulateurs de tous types, et donc que les buts de la

d'un État d'agir à sa guise envers les personnes vivant à l'intérieur de ses frontières. L'objection ne tient pas pour la raison suivante : dans le premier usage que nous faisons de la position originelle, la société interne est considérée comme fermée, puisque nous faisons abstraction des relations avec les autres sociétés. Les forces armées ne sont pas nécessaires, la question du droit d'un gouvernement à être préparé militairement ne se pose pas, et ce droit serait nié si elle se posait. Les principes de la justice interne autorisent une force de police pour garantir l'ordre public, mais il s'agit là d'un sujet différent, et même si ces principes sont compatibles avec un droit de guerre qualifié dans une société des peuples, ils ne fondent pas par eux-mêmes ce droit. Cette fondation sera du ressort du droit des gens, qui reste encore à construire. Comme nous le verrons, ce droit posera également des restrictions sur la souveraineté interne d'un État, sur sa liberté d'agir comme il l'entend envers les personnes à l'intérieur de ses frontières.

Il est donc important de comprendre que dans

guerre peuvent être de défendre les sociétés démocratiques contre les régimes tyranniques, en quelque sorte comme lors de la Seconde Guerre mondiale. Pour lui, les buts de la politique ne font pas partie de la théorie de la guerre, même s'ils sont toujours présents et s'ils peuvent affecter à juste titre sa conduite. Sur ce point, voir les remarques instructives de Peter Paret, « Clausewitz », in Peter Paret éd., *The Makers of Modern Strategy* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986), p. 209-213. La conception décrite dans mon texte caractérise une raison d'État similaire à celle que Frédéric le Grand cherchait à mettre en pratique. C'est du moins ce qu'écrit Gerhard Ritter in *Frederick the Great*, traduction de Peter Paret (Berkeley, California University Press, 1968), voir le chapitre 10 et la remarque p. 197.

cette élaboration du droit des gens, un État en tant qu'organisation politique de son peuple n'est pas, pour ainsi dire, l'auteur de son propre pouvoir. Les pouvoirs de guerre des États, quels qu'ils soient, ne sont acceptables que dans le cadre d'un droit raisonnable des gens. Le fait de supposer l'existence d'un État, au moyen duquel un peuple est doté d'une organisation interne incluant des institutions de justice fondamentale, ne préjuge pas de ces questions. Il nous faut reformuler les pouvoirs de souveraineté à la lumière d'un droit raisonnable des gens, et proscrire le droit de guerre, ainsi que le droit à l'autonomie interne, qui ont fait partie du droit international positif pendant les deux siècles et demi qui ont suivi la guerre de Trente Ans comme éléments du système des États classiques¹.

De surcroît, ces idées s'accordent avec le changement radical que représente la vision contemporaine du droit international. Depuis la Seconde Guerre mondiale, ce dernier est devenu bien plus exigeant que par le passé. Il tend à restreindre le droit d'un État à faire la guerre aux cas d'autodéfense (ce qui permet une sécurité collective), ainsi qu'à limiter son droit de souveraineté interne². Élément de l'effort pour produire une définition appropriée de la souveraineté interne d'un État et des limites qui s'y appliquent, le rôle des droits de l'homme est évidemment lié à ce dernier type de changement, même

1. Charles Beitz caractérise ces pouvoirs comme faisant partie de ce qu'il appelle la moralité des États, dans la seconde partie de *Political Theory and International Relations* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1980). Il estime qu'ils dépendent d'une fausse analogie entre États et individus.

2. Stanley Hoffmann, *Janus and Minerva* (Boulder, Colorado et Londres, Westview Press, 1987), p. 374.

s'il n'est pas entièrement indépendant du premier. Je laisse de côté, à ce stade de l'exposition, les nombreuses difficultés d'interprétation de ces droits et limites, et je suppose que leur signification et leur orientation générales sont suffisamment claires. L'essentiel est que notre élaboration du droit des gens corresponde à ces deux mutations fondamentales — et l'on verra que c'est le cas — et leur procure une justification acceptable.

Le second problème préliminaire concerne la question suivante : en élaborant le droit des gens, pourquoi commencer (ainsi que je l'ai dit plus haut) par ces sociétés qui sont bien ordonnées par des conceptions libérales quelque peu plus générales que la conception de la justice comme équité ? 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 ? Certains auteurs (j'en parlerai plus loin) ont jugé qu'une conception constructiviste du contrat social doit procéder de cette manière, et qu'elle produit une universalité appropriée dès le départ.

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. Puisque en élaborant la conception de la justice comme équité je commence par la société interne, je procéderai à partir de ce point en supposant que ce qui a été fait jusqu'ici est plus ou moins correct. Je poursuis donc ma réflexion à partir des étapes déjà parcourues, dans la mesure où elles semblent être un point de départ adapté à l'extension au droit des gens. 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.

Supposons donc que nous sommes des membres d'une société bien ordonnée (même si nous ne le sommes pas en réalité); nos convictions en matière de justice sont à peu près les mêmes que celles des citoyens (s'il en existe) de la famille des sociétés bien ordonnées par des conceptions libérales de la justice et dont les conditions sociales et historiques sont similaires aux nôtres. Ces derniers ont le même genre de raisons pour prôner la forme de gouvernement qui est la leur que nous pour affirmer la nôtre. Cette compréhension commune des sociétés libérales procure un point de départ approprié pour l'extension au droit des gens.

Enfin, je souligne la distinction entre le droit des gens et le droit des nations ou droit international. Ce dernier est un ordre juridique existant ou positif, quelque incomplet qu'il soit par certains aspects, par exemple parce qu'il ne possède pas de dispositif efficace de sanctions comme celui qui caractérise normalement le droit interne. Le droit des gens, au contraire, est une famille de concepts politiques comprenant des principes du droit, de la justice et du bien commun qui spécifient le contenu d'une conception libérale de la justice élaborée afin de s'étendre et de s'appliquer au droit international. Le droit des gens contient les concepts et les principes grâce auxquels le droit international peut être jugé.

Cette distinction entre le droit des gens et le droit des nations doit être nette. Elle n'est pas plus obscure que celle qui existe entre les principes de justice qui s'appliquent à la structure de base de la société interne et les institutions politiques, sociales et juridiques existantes qui constituent cette structure dans les faits.

III. L'extension aux sociétés libérales

Une fois les trois questions préliminaires réglées, on passe à l'extension des idées libérales de la justice au droit des gens. Je conçois ces idées de la justice comme étant composées de trois éléments majeurs : (i) une liste de certains droits, libertés et possibilités de base, bien connue d'après les régimes démocratiques constitutionnels ; (ii) une priorité marquée en faveur de ces libertés fondamentales, tout particulièrement les revendications fondées sur le bien commun et sur des valeurs perfectionnistes ; et (iii) des mesures garantissant pour tous les citoyens l'accès aux moyens polyvalents adéquats, qui permettent l'usage effectif de leurs libertés. La conception de la justice comme équité est typique de ces idées, à la réserve près que ses caractéristiques égalitaires sont plus marquées. Dans une certaine mesure, les trois caractéristiques égalitaires que constituent la valeur équitable des libertés politiques, l'égalité équitable des chances et le principe de différence, sont absentes des idées libérales plus générales. On n'a pas besoin de ces caractéristiques pour la construction d'un droit raisonnable des gens, et ne pas les supposer confère à notre théorie une plus grande généralité.

Il y a deux étapes majeures dans le processus d'extension au droit des gens, et chaque étape est elle-même divisée en deux temps. J'appelle la première étape de l'extension la théorie idéale, ou la théorie de la stricte obéissance, et à moins qu'on ne le précise, on travaillera dans le cadre de cette théorie. Cela signifie que les participants aux accords qui sont conclus obéissent strictement aux concepts et principes pertinents, et que les conditions favorables nécessaires à des institutions libérales ou hiérarchiques sont réalisées. Notre premier but est de considérer ce qu'un droit raisonnable des gens, s'il était totalement respecté, exigerait et établirait dans ce cas.

Afin de simplifier notre approche, on supposera qu'il n'y a que deux types de sociétés bien ordonnées, les sociétés libérales et les sociétés hiérarchiques. J'examine dans un premier temps le cas des sociétés bien ordonnées libérales et démocratiques. Cela conduit à l'idée d'une société politique bien ordonnée des sociétés des peuples démocratiques. Je passe ensuite aux sociétés qui, justes et bien ordonnées, sont souvent de nature religieuse et ne sont pas caractérisées par une séparation de l'Église et de l'État. Leurs institutions politiques spécifient une hiérarchie consultative juste, ainsi que je l'appellerai, alors que les institutions sociales fondamentales réalisent une idée de la justice exprimant une conception appropriée du bien commun. Il est fondamental pour notre version du droit des gens qu'elle soit acceptée par les sociétés hiérarchiques comme par les sociétés libérales. Celles-ci sont ensemble des membres respectables d'une société bien ordonnée des peuples justes du monde.

La seconde étape de l'élaboration du droit des

gens est celle de la théorie non idéale qui comprend également deux temps. Le premier est celui de la théorie de la non-obéissance. Elle concerne la catégorie des sociétés justes, démocratiques ou hiérarchiques, qui se trouvent confrontées aux États qui refusent d'obéir à un droit raisonnable des gens. Le second temps de cette deuxième étape concerne les conditions défavorables. Il pose le problème différent de savoir comment les sociétés plus pauvres et technologiquement moins avancées que les autres peuvent atteindre des conditions historiques et sociales qui leur permettent d'établir des institutions justes et viables, qu'elles soient libérales ou hiérarchiques. Dans le monde réel, la théorie non idéale est d'une importance pratique majeure, et concerne des problèmes que nous rencontrons chaque jour. Cependant, pour des raisons de place, je n'en parlerai que très brièvement (sixième et septième partie).

Avant de commencer l'extension, il faut s'assurer que la position originelle avec son voile d'ignorance est un procédé de représentation approprié au cas des sociétés libérales. Dans le premier usage de la position originelle, sa fonction comme procédé de représentation signifie qu'elle exprime ce que nous considérons — vous et moi, ici et maintenant¹ — comme des conditions équitables pour que ses participants, qui sont les représentants de citoyens libres et égaux, spécifient les termes de la coopération régissant la structure fondamentale de leur société. Comme cette position inclut le voile d'ignorance, elle exprime également ce que nous considérons

1. Notez que « vous et moi » sommes « ici et maintenant » citoyens de la même démocratie libérale et que nous élaborons la conception libérale de la justice en question.

comme des restrictions acceptables sur les raisons d'adopter une conception politique de la justice. La conception que les participants adopteraient définit donc la conception de la justice que nous estimons — vous et moi, ici et maintenant — équitable et fondée sur les meilleures raisons.

Trois conditions sont essentielles : la position originelle représente d'abord les participants (ou les citoyens) équitablement, ou raisonnablement, ensuite comme des agents rationnels, et enfin comme des individus capables de décider entre les différents principes disponibles pour des raisons appropriées. Nous nous assurons que ces trois conditions sont satisfaites en observant que les citoyens sont bien représentés de manière équitable, ou raisonnable, par la symétrie et l'égalité de la situation de leurs représentants dans la position originelle. Les citoyens sont également représentés comme des agents rationnels en vertu de l'objectif de leurs représentants de faire du mieux qu'ils peuvent pour réaliser leurs intérêts essentiels en tant que personnes. Enfin, ils sont représentés comme des individus qui décident en faveur de certains principes pour des raisons appropriées : le voile d'ignorance empêche leurs représentants d'invoquer des raisons inadéquates, étant donné l'objectif de représentation des citoyens comme des personnes libres et égales.

Au stade suivant, lorsque la position originelle est utilisée afin d'étendre une conception libérale au droit des gens, elle constitue un procédé de représentation parce qu'elle exprime ce que nous considérons — vous et moi, ici et maintenant¹ — comme

1. Dans ce cas, « vous et moi » sommes citoyens de sociétés démocratiques libérales, mais pas de la même.

des conditions équitables dans lesquelles les participants, qui sont cette fois des représentants des sociétés bien ordonnées par des conceptions libérales de la justice, doivent formuler le droit des gens et les termes équitables de leur coopération.

La position originelle est un procédé de représentation parce que, comme auparavant, les peuples libres et égaux sont représentés comme des agents à la fois raisonnablement situés et rationnels qui prennent leurs décisions pour des raisons appropriées. Les participants considérés comme les représentants des peuples démocratiques sont situés symétriquement, et les peuples sont donc représentés raisonnablement. De plus, les participants opèrent leur sélection parmi les principes disponibles pour le droit des gens en se référant aux intérêts fondamentaux des sociétés démocratiques, conformément à la manière dont les principes libéraux de la justice interne les définissent ou les présupposent. Enfin, les participants sont masqués par un voile d'ignorance : ils n'ont pas, par exemple, connaissance de la taille du territoire, de l'importance de la population, ni de la force relative du peuple dont ils représentent les intérêts fondamentaux. Bien qu'ils sachent que la réalisation de conditions raisonnablement favorables rend la démocratie possible, ils ne connaissent ni l'étendue de leurs ressources naturelles, ni le niveau de leur développement économique, ni aucune information de ce genre. Ces conditions reflètent ce que nous, membres des sociétés bien ordonnées par des conceptions libérales de la justice, accepterions — ici et maintenant — comme des termes fondamentaux équitables de coopération entre des peuples qui, en tant que tels, se considèrent comme libres et égaux. Nous utilisons à ce second stade la position

originelle comme un procédé de représentation de la même manière que nous l'avons fait au cours de la première étape.

Je suppose que l'élaboration du droit des gens pour les sociétés démocratiques libérales n'aura pour résultat que l'adoption de certains principes de justice familiers et permettra aussi diverses formes d'association coopérative entre peuples démocratiques, et non un État mondial. Je suis ici l'exemple de Kant qui suppose, dans son *Projet de paix perpétuelle* (1795), qu'un état mondial — j'entends un régime politique unifié, doté des pouvoirs légaux normalement exercés par les États centraux — serait soit un despotisme global, soit un empire fragile déchiré par une guerre civile permanente, dans la mesure où les régions et peuples divers essayeraient de conquérir leur autonomie politique¹. Il se peut

1. Kant écrit dans le *Projet de paix perpétuelle* (VIII : 367) : « L'idée du droit des gens suppose l'indépendance réciproque de plusieurs États voisins et séparés ; et quoique cette situation soit par elle-même un état de guerre, si une union fédérative n'empêche pas les hostilités, la raison préfère pourtant cette coexistence des États à leur réunion sous une puissance supérieure aux autres et qui parvienne enfin à la monarchie universelle. Car les lois perdent toujours en énergie autant que le gouvernement gagne en étendue ; et un despotisme, qui, tuant les âmes, y étouffe les germes du bien, dégénère tôt ou tard en anarchie. » Traduction de 1796, dans *Œuvres philosophiques*, vol. III (Paris, Gallimard, « Pléiade », 1986). D'autres auteurs du XVIII^e siècle ont partagé cette attitude envers la monarchie universelle ; voir par exemple l'essai de Hume « Of the Balance of Power » (1752). F.H. Hinsley, in *Power and the Pursuit of Peace* (Cambridge, Angleterre, Cambridge University Press, 1966), p. 62, mentionne également Montesquieu, Voltaire et Gibbon. Hinsley fait des remarques instructives sur les idées de Kant dans son chapitre IV. Voir aussi Patrick Riley, *Kant's Political Philosophy*, Towanda, Pennsylvanie, Roman & Littlefield, 1983, chapitres v et vi. Thomas Nagel, dans son livre

par ailleurs, comme je l'esquisserai plus bas, qu'il existe de nombreux types différents d'organisations sujettes au jugement du droit des gens démocratiques, dont le rôle est de régir la coopération entre ces peuples et d'endosser certains devoirs acceptés. Certaines de ces organisations (comme les Nations unies) peuvent avoir l'autorité de condamner les institutions internes qui violent les droits de l'homme, et dans certains cas extrêmes, de les punir en imposant des sanctions économiques ou même en intervenant militairement. Ces pouvoirs sont partagés par tous les peuples et leur domaine d'application est constitué par les affaires internes de chacun.

Si tout cela est correct, j'estime que les principes de justice entre des peuples libres et démocratiques incluront certains principes familiers reconnus depuis longtemps comme des composantes du droit des gens, parmi lesquels :

- les peuples (en tant qu'organisés par leur État) sont libres et indépendants, et leur liberté et leur indépendance doivent être respectées par les autres peuples ;

- les peuples sont égaux et auteurs des accords qu'ils donnent ;

- les peuples possèdent le droit à l'autodéfense, mais non le droit à la guerre ;

- les peuples doivent respecter un devoir de non-intervention ;

- les peuples doivent respecter les traités et engagements ;

- les peuples doivent observer certaines restric-

Equality and Partiality, New York, Oxford University Press, 1991, p. 169-174, donne des raisons solides qui appuient la même conclusion.

tions spécifiques sur la conduite de la guerre (qu'on suppose motivée par l'autodéfense);

— les peuples doivent respecter les droits de l'homme.

Ces principes constituent évidemment une liste incomplète; d'autres devraient être ajoutés. De plus, ils exigent explications et interprétations, et certains sont superflus dans une société bien ordonnée de peuples démocratiques, par exemple le sixième, qui concerne la conduite de la guerre, ou le septième, qui porte sur les droits de l'homme. Le point essentiel est qu'étant donné l'idée d'une société de peuples démocratiques libres et indépendants qui sont prêts à reconnaître certains principes fondamentaux de justice politique pour régir leur conduite, ce sont des principes de ce genre qui constituent la charte de leur association¹. Bien sûr, un principe tel que le quatrième — celui de non-intervention — devra en général être précisé. Bien qu'il soit approprié à une société bien ordonnée de peuples démocratiques qui respectent les droits de l'homme, il ne convient pas au cas des sociétés en état de désordre dans lesquelles les guerres et les violations graves des droits de l'homme sont endémiques. De même, les droits à l'indépendance et à l'autodétermination ne s'appliquent que dans certaines limites qui doivent être spécifiées par le droit des gens. Ainsi, aucun peuple ne possède le droit à l'autodétermination ou à la sécession au prix de la subjugation d'un autre peuple², pas plus qu'un

1. Voir Terry Nardin, *Law, Morality and the Relations of States* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1983), p. 269, qui insiste sur ce point.

2. Sur la sécession, un exemple clair est constitué par la question de savoir si le Sud avait le droit de faire sécession entre 1860 et 1861. Selon ce test, il ne possédait pas ce droit,

peuple ne peut rejeter sa condamnation par la société mondiale lorsque ses institutions internes violent les droits de l'homme de certaines de ses minorités. Son droit à l'indépendance ne constitue pas un bouclier contre cette condamnation, ni même contre l'intervention coercitive des autres peuples dans les cas graves.

Il existera aussi certains principes de formation et de réglementation des fédérations (associations) de peuples, ainsi que des normes d'équité du commerce et des autres procédures de coopération. On doit prévoir certaines mesures d'entraide entre peuples dans les cas de famine ou de sécheresse, et si c'était réalisable, comme ce devrait l'être, des dispositions propres à permettre que les besoins fondamentaux des personnes soient satisfaits dans les sociétés libérales raisonnablement développées¹. Ces mesures spécifient ce que sont dans certains cas les devoirs d'assistance, dont la rigueur variera suivant la gravité des circonstances.

Un rôle important du pouvoir politique, aussi arbitraires que puissent apparaître d'un point de vue historique² les frontières d'une société, est d'être le

dans la mesure où il fit sécession pour perpétuer son institution interne d'esclavage. Cela représente une violation des droits de l'homme grave s'il en est, qui concerna près de la moitié de la population.

1. Par besoins fondamentaux, j'entends à peu près ceux qui doivent être satisfaits pour que les citoyens puissent être en position de profiter des droits, libertés et possibilités de leur société. Ces derniers incluent les moyens économiques ainsi que les droits et libertés institutionnels.

2. Il ne résulte pas du fait que les frontières sont historiquement arbitraires que leur rôle dans le droit des gens ne peut pas être justifié. L'existence des frontières entre les différents États des États-Unis ne constitue en effet en aucune façon un argument en faveur de l'élimination de notre système fédéral.

représentant et l'agent effectif d'un peuple ; celui-ci prend la responsabilité de son territoire et de la taille de sa population, ainsi que du maintien de l'intégrité de son environnement et de la capacité de se préserver. Cette idée évoque le moment de l'institution de la propriété : à moins qu'on n'assigne à un agent défini la responsabilité de préserver un bien et de supporter le coût d'un manquement éventuel à cette tâche, le bien tend à se détériorer. Dans ce cas, le bien est le territoire d'un peuple, et sa capacité à se perpétuer ; l'agent est le peuple politiquement organisé. Il doit reconnaître qu'il ne peut compenser son manquement en matière d'entretien de son territoire et de conservation de ses ressources naturelles en s'engageant dans la conquête guerrière ou la migration à l'intérieur d'un territoire d'un autre peuple sans le consentement de celui-ci¹. Ces remarques relèvent de la théorie idéale et indiquent certaines des responsabilités des peuples dans une société juste de sociétés libérales bien ordonnées. Parce que les frontières des peuples sont souvent le résultat historique de la violence et de l'agression, et que certains d'entre eux sont à tort assujettis à d'autres, la partie non idéale du droit des gens doit autant que

Concentrer son attention sur leur caractère arbitraire est choisir un mauvais objet. La vraie question concerne les valeurs politiques servies par les différents États dans un système fédéral par comparaison avec celles défendues par un régime central. La réponse dépend de la fonction et du rôle des États, de la nature des valeurs politiques qu'ils défendent en tant que sous-entités, de la nécessité éventuelle de retracer leurs frontières, et de bien d'autres choses.

1. Cette remarque implique qu'un peuple possède au moins un droit qualifié à limiter l'immigration. Je laisse ici de côté la nature de ces qualifications.

possible contenir des principes et des normes — ou au moins certaines lignes directrices — pour résoudre ces problèmes.

Afin de compléter cette esquisse du droit des gens destiné seulement aux sociétés libérales bien ordonnées, considérons sous quelles conditions on peut raisonnablement accepter cette partie de ce droit et la considérer comme justifiée.

Outre les trois caractéristiques indispensables que l'on a soulignées en décrivant la position originelle comme procédé de représentation, il existe deux conditions supplémentaires. Rappelons que ces caractéristiques étaient que les participants (délégués des peuples libres et égaux) doivent être représentés comme raisonnablement situés, rationnels, et prenant leurs décisions pour de bonnes raisons. L'une des deux conditions supplémentaires est que la société politique des peuples démocratiques bien ordonnés doit elle-même être stable d'une façon appropriée¹. Étant donné l'existence d'une société politique de tels peuples, ses membres tendront de plus en plus à accepter ses principes et jugements à mesure qu'ils comprendront les idées de la justice exprimées par le droit qui les lie, et qu'ils apprécieront ses bénéfices pour tous les peuples libéraux.

Une société des peuples démocratiques est stable d'une manière appropriée si elle est stable par rapport à la justice, c'est-à-dire si les institutions et pratiques entre les peuples sont toujours plus ou moins conformes aux principes de justice pertinents, alors même que les conditions sociales sont probablement

1. Voir « Le domaine du politique et le consensus par recouvrement » dans John Rawls, *Justice et Démocratie* (Paris, Le Seuil, 1993), section VII.

toujours changeantes. Elle est stable également si le droit des gens est honoré non du seul fait d'un heureux équilibre de pouvoirs — qu'il n'est dans l'intérêt d'aucun peuple de mettre en cause — mais plutôt parce que, en dépit de la fortune changeante des peuples, tous sont poussés à adhérer à leur droit commun et à l'accepter comme juste et bénéfique pour chacun. Cela signifie que la justice de la société des peuples démocratiques est stable eu égard à la distribution entre eux de la fortune et de l'infortune. Ici, la fortune ne se rapporte pas aux succès et aux échecs militaires d'une société, mais à d'autres genres de réussite : une liberté politique et sociale effective, une culture qui exprime sa richesse, le bien-être économique de tous les citoyens.

L'expérience historique suggère que, tout au moins en ce qui concerne le principe prohibant la guerre, cette condition de stabilité serait remplie dans une société des peuples démocratiques justes. Bien que les sociétés démocratiques aient été aussi souvent engagées dans des guerres que les États non démocratiques¹, et qu'elles aient souvent défendu vigoureusement leurs institutions, Michael Doyle a souligné que, depuis 1800, les sociétés libérales fermement établies ne sont jamais entrées en guerre les unes avec les autres². Et lors des circonstances où un

1. Voir Jack S. Levy, « Domestic Politics and War », in Robert Rotberg et Theodore Rabb éd., *The Origin and Prevention of Major Wars* (Cambridge, Angleterre, Cambridge University Press, 1989), p. 87. Levy se réfère à plusieurs études historiques qui ont confirmé la découverte de Small et Singer présentée dans le *Jerusalem Journal of International Relations*, vol. I, 1976, et citée dans la note 2, p. 72.

2. Voir l'article en deux parties de Doyle : « Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs », *Philosophy and Public Affairs*

certain nombre d'États étaient engagés, comme lors des deux conflits mondiaux, les États démocratiques ont combattu comme alliés. L'absence de guerre entre démocraties est la chose la plus proche que nous connaissions d'une loi empirique en matière de relations entre les sociétés¹. Je supposerai donc qu'une société de peuples démocratiques qui possèdent tous des institutions fondamentales bien ordonnées par des conceptions libérales de la justice (mais pas nécessairement par la même conception) sera stable d'une manière appropriée, dans le sens défini plus haut. L'esquisse du droit de tels peuples semble donc remplir la condition de réalisme politique posée par celle qui exige que la conception soit stable pour des raisons appropriées.

XII (1983), p. 205, 323. Un aperçu de la démonstration se trouve dans la première partie, p. 206-232. Doyle explique : « Ces conventions [celles qui sont fondées sur les implications internationales des principes et institutions libéraux] de respect mutuel ont constitué un fondement coopératif d'un type remarquablement efficace pour les relations entre démocraties libérales. *Bien que les États libéraux se soient engagés dans de nombreuses guerres contre les États non libéraux, les États libéraux constitutionnellement bien établis ne se sont encore jamais engagés dans une guerre entre eux* [c'est Doyle qui souligne]. Personne ne doit chercher à démontrer que de telles guerres sont impossibles, mais les données préalables semblent indiquer une prédisposition significative contre la guerre au sein des États libéraux » (p. 213).

1. Voir Levy, « Domestic Politics and War », p. 88. Dans ces études, la plupart des définitions de la démocratie sont comparables à celle de Small et Singer telle que Levy la mentionne dans une note : 1. il y a des élections régulières et la participation de partis d'opposition, 2. au moins dix pour cent de la population adulte est capable de voter pour 3. un parlement qui soit contrôle l'exécutif soit partage des pouvoirs égaux avec lui. Notre définition d'un régime démocratique libéral va bien au-delà de celle-ci.

Observons que j'énonce ce que j'appelle la loi de Doyle comme un principe valable entre des démocraties libérales bien ordonnées et bien établies, qui sont des puissances qui comptent sans être dominantes. Les raisons de la validité de cette loi (à supposer qu'elle soit valable) sont compatibles avec la réalité des démocraties, qui sont marquées par l'injustice et les tendances oligarchiques et qui interviennent souvent secrètement dans les pays plus petits dont le régime démocratique est moins bien établi et moins solide que le leur. En témoigne le renversement par les États-Unis des gouvernements démocratiques d'Allende au Chili, d'Arbenz au Guatemala, de Mossadegh en Iran et, ajouteront certains, des sandinistes au Nicaragua. Quels que soient les qualités de ces régimes, les opérations secrètes menées contre eux peuvent être exécutées par une bureaucratie d'État sur les instances d'intérêts oligarchiques, au mépris de l'information et de la critique du public, que l'on place devant un fait accompli. Tout cela est rendu plus facile par le recours commode à l'argument de la sécurité nationale qui a permis, compte tenu de la situation de rivalité des super-puissances au moment de la guerre froide, que ces démocraties soient perçues comme un danger alors que la chose était peu plausible. Même lorsque les peuples démocratiques ne sont pas expansionnistes, ils défendent leur sécurité, et un gouvernement oligarchique peut facilement manipuler cela dans une époque de rivalité des super-puissances de manière à justifier des interventions secrètes une fois qu'elles sont mises au jour¹.

1. Sur ce point, voir Allan Gilbert, « Power-Rivalry Motivated Democracy », in *Political Theory* XX (1992), p. 681 et surtout p. 684.

Cette esquisse du droit des gens démocratiques peut être considérée comme acceptable à la dernière condition que nous puissions, en tant que citoyens des sociétés libérales, défendre les principes et les jugements de ce droit après mûre réflexion. Nous devons être capables d'affirmer que la doctrine du droit des gens appliquée aux relations entre ces sociétés met en relation mieux qu'aucune autre nos convictions politiques et nos jugements moraux bien pesés à tous les niveaux de généralité, du plus général au plus particulier, pour en faire une conception cohérente.

IV. L'extension aux sociétés hiérarchiques

Rappelons, ainsi qu'on l'a annoncé dans la troisième partie, que l'extension des idées libérales de la justice au droit des gens procède en deux étapes, dont chacune est divisée en deux temps. On vient de terminer l'examen du premier temps de la première étape consacrée à la théorie idéale, c'est-à-dire le développement du droit des gens pour les seules sociétés libérales bien ordonnées. Le second temps de la théorie idéale est plus complexe : il s'agit pour nous de définir un deuxième type de société — que j'appellerai société hiérarchique — puis de spécifier à quelles conditions une société de ce genre est bien ordonnée. Notre objectif est d'étendre le droit des gens à ces sociétés hiérarchiques bien ordonnées, et de montrer qu'elles acceptent le même droit des gens que celui qu'approuvent les sociétés libérales. Ce droit que partagent les peuples bien ordonnés, libéraux et hiérarchiques, définit le contenu de la théorie idéale. Il spécifie le type de société des peuples bien

ordonnés que chaque peuple doit vouloir, ainsi que la fin régulatrice de sa politique étrangère. Il possède comme corollaire évident l'idée, essentielle pour nous, que les sociétés non libérales doivent respecter les droits de l'homme.

Afin de montrer tout cela, nous procédons de la façon suivante. D'abord, nous énonçons les trois conditions qu'un régime hiérarchique doit remplir pour être bien ordonné. Il sera clair que remplir ces conditions n'en fait pas pour autant un régime libéral. Ensuite, nous vérifions que, dans une position originelle avec voile d'ignorance, les représentants des régimes hiérarchiques bien ordonnés sont raisonnablement situés, rationnels et motivés par des raisons appropriées. La position originelle constitue, ici encore, un procédé de représentation pour l'adoption d'un droit entre peuples hiérarchiques. Enfin, nous montrons que, dans la position originelle, les représentants des sociétés hiérarchiques bien ordonnées adopteraient le même droit des gens que celui qu'acceptent les représentants des sociétés libérales. Ce droit sert donc de droit commun à une société politique juste de peuples bien ordonnés.

La première des trois conditions pour qu'une société hiérarchique soit bien ordonnée est qu'elle soit attachée à la paix et qu'elle poursuive ses buts légitimes à travers la diplomatie et le commerce, et par d'autres moyens pacifiques. Il s'ensuit que sa doctrine religieuse, qu'on suppose exhaustive et influente dans la politique gouvernementale, n'est pas expansionniste au sens où elle respecte totalement l'ordre civique et l'intégrité des autres sociétés. Lorsqu'elle désire étendre son influence, elle cherche à réaliser cet objectif par des moyens compatibles avec l'indépendance des autres sociétés et la préser-

vation des libertés que celles-ci garantissent. Cette caractéristique de sa religion renforce le fondement institutionnel de sa conduite pacifique et distingue cette société des puissances européennes des guerres de religion des seizième et dix-septième siècles.

Une seconde condition fondamentale, qui utilise une idée de Philip Soper, comporte plusieurs parties. D'abord, le système juridique d'une société hiérarchique doit être tel qu'il impose des devoirs et obligations morales à toutes les personnes se trouvant à l'intérieur de son territoire¹. Il est aussi nécessaire

1. Je fais ici appel à l'ouvrage de Philip Soper, *A Theory of Law* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1984), particulièrement p. 125-147. Soper estime qu'un système juridique, en tant que distinct d'un système de simple commandement appliqué de manière coercitive, doit être tel qu'il donne naissance, comme je l'ai indiqué, à des obligations et devoirs moraux pour tous les membres de la société, et que les juges et autres officiels doivent croire sincèrement et raisonnablement que la loi est guidée par une conception de la justice visant le bien commun. Le contenu d'une telle conception est de nature à imposer des obligations moralement astreignantes à tous les membres de la société. Je mentionne ici quelques détails de la conception de Soper, mais je le fais assez librement et sans intention d'expliquer sa pensée. Comme le montre le texte, mon but est de suggérer une conception de la justice qui, sans être libérale, possède toutefois des caractéristiques procurant aux sociétés régies selon elle le statut moral requis pour être des membres d'une société politique adhérant à un droit raisonnable des gens. Cependant, nous devons comprendre cette seconde condition avec précaution. Selon Soper, elle fait partie de la définition d'un système juridique. Elle constitue un élément nécessaire qu'un système de règles doit satisfaire afin de constituer un système juridique digne de ce nom. Voir chapitre IV, p. 91-100. Je ne suis pas Soper sur ce point. Je ne rejette pas non plus cette idée, car Soper la défend de manière convaincante. Elle est plutôt mise de côté, et la condition est adoptée en tant que principe moral substantiel qui s'explique comme une partie du droit des gens élaboré à partir d'une

que le système juridique de cette société soit guidé par une conception de la justice visant le bien commun, c'est-à-dire par une conception qui prenne en compte de manière impartiale ce qu'elle considère sans être déraisonnable comme les intérêts fondamentaux de tous les membres de la société. Les intérêts de certains ne sont pas arbitrairement privilégiés, et ceux de personne ne sont totalement oubliés. Enfin, les juges et autres officiels qui administrent le système juridique doivent avoir une croyance sincère et non déraisonnable que le droit est effectivement guidé par une conception de la justice visant le bien commun. Cette conviction doit être démontrée par leur volonté de défendre publiquement le fait que les injonctions de l'État sont justifiées par le droit. Les cours de justice constituent un instrument efficace à cet égard¹. Ces aspects d'un ordre juridique sont nécessaires afin d'établir la légitimité d'un régime aux yeux de son propre peuple. On résume la seconde condition en disant qu'elle est vérifiée lorsqu'il est possible de considérer sincèrement et sans être déraisonnable qu'un système juridique est guidé par une conception de la justice visant le bien commun. Ce système prend alors en compte les intérêts essentiels des personnes et impose des obligations et devoirs moraux à tous les membres de la société.

conception libérale de la justice. La raison du recours à cette stratégie est le désir d'éviter le vieux problème jurisprudentiel de la définition du droit. Je ne veux pas non plus avoir à défendre l'affirmation selon laquelle le Sud d'avant la guerre de Sécession, par exemple, ne possédait pas de système juridique. Je dois beaucoup à Samuel Freeman pour nos riches discussions sur cette question.

1. P. Soper, *A Theory of Law*, op. cit., p. 112, 118.

On peut détailler cette seconde condition en ajoutant que les institutions politiques d'une société hiérarchique bien ordonnée constituent une hiérarchie consultative raisonnable. Elles comprennent une famille de corps représentatifs, ou autres assemblées, dont la tâche est de veiller aux intérêts essentiels de toutes les composantes de la société. Bien que les personnes ne soient pas considérées dans les sociétés hiérarchiques comme des citoyens libres et égaux, ainsi qu'elles le sont dans les sociétés libérales, elles sont conçues comme des membres responsables de la société qui peuvent reconnaître leurs obligations et devoirs moraux et jouer leur rôle dans la vie sociale.

Une hiérarchie consultative permet que différentes voix soient entendues, non pas bien sûr suivant le mode qu'autorisent des institutions démocratiques, mais d'une manière qui est appropriée aux valeurs religieuses et philosophiques de la société en question. Les individus n'ont donc pas droit à une expression libre comme dans une société libérale; mais en tant que membres d'associations et de corps constitués, ils possèdent le droit d'exprimer leur désaccord politique à un moment quelconque de la procédure de consultation, et le gouvernement a l'obligation de prendre au sérieux ce désaccord comme de lui fournir une réponse scrupuleuse. Le fait qu'une pluralité de voix puisse être entendue est nécessaire, car la croyance sincère des juges et des autres officiels comporte deux composantes : leur conviction pure, et le respect de la possibilité du désaccord¹. Ils doivent avoir la volonté de discuter les objections qui leur sont adressées. Ils ne peuvent refuser d'écouter ces objections au seul motif qu'ils estiment que ceux

1. P. Soper, *A Theory of Law*, op. cit., p. 141.

qui les expriment sont incompetents ou incapables de comprendre, sans quoi le régime serait purement paternaliste et non une hiérarchie consultative.

D'après cette description du fondement institutionnel d'une société hiérarchique, on peut affirmer que sa conception de la justice comme bien commun garantit pour tous les individus au moins certains droits minimaux aux moyens de subsistance et de sécurité (le droit à la vie¹), à la liberté (le droit de résistance à l'esclavage, à la servitude et aux occupations forcées) et à la propriété (personnelle) ainsi qu'à l'égalité formelle qui s'exprime par les règles de la justice naturelle² (par exemple l'exigence que des cas similaires soient traités de manière similaire). Cela montre qu'une société hiérarchique bien ordonnée remplit aussi une troisième condition : elle respecte les droits de l'homme fondamentaux.

L'argumentation en faveur de cette conclusion est constituée par le fait que la seconde condition exclut toute violation de ces droits. Pour y satisfaire en effet, l'ordre juridique d'une société doit imposer des obligations et devoirs de nature morale sur tous les

1. Henry Shue, *Basic Rights : Substance, Affluence, and U.S. Foreign Policy* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1980). Shue, p. 23, et Vincent, dans *Human Rights*, interprètent la subsistance comme une notion comprenant une certaine sécurité économique minimale, et tous deux soutiennent que les droits de subsistance sont fondamentaux. On doit tomber d'accord avec eux sur ce point, dans la mesure où l'exercice raisonnable et rationnel de tous les types de libertés ainsi que l'usage intelligent de la propriété impliquent toujours la possession de certains moyens économiques généraux et polyvalents.

2. Sur les règles de la justice naturelle, voir H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, Clarendon Press, 1961), p. 156 sqq.

individus dans son territoire et constituer une hiérarchie consultative raisonnable qui protégera les droits de l'homme. Une croyance sincère et raisonnable de la part des juges et autres officiels que le système juridique est guidé par une conception de la justice visant le bien commun produit le même résultat. Une telle croyance est simplement déraisonnable, sinon irrationnelle, lorsque ces droits sont violés.

Une question qui concerne la tolérance religieuse doit être explicitement mentionnée. Alors que dans les sociétés hiérarchiques une religion d'État peut, sur certains points, constituer l'autorité ultime à l'intérieur de la société, et commander la politique gouvernementale dans certains domaines importants, cette autorité n'est pas (comme je l'ai dit) étendue politiquement aux autres sociétés. De plus, leurs doctrines religieuses ou philosophiques (exhaustives) ne sont pas déraisonnables : elles permettent un degré de liberté de conscience et de pensée, même si ces libertés ne sont pas généralement égales pour tous les membres de la société, comme elles le sont dans les régimes libéraux¹. Une société hiérarchique peut comporter une religion établie dotée de certains pri-

1. On peut ici poser la question de savoir pourquoi les doctrines religieuses et philosophiques qui refusent une liberté de conscience pleine et égale pour tous ne sont pas déraisonnables. Je n'ai pas dit, toutefois, qu'elles étaient raisonnables, mais plutôt qu'elles n'étaient pas déraisonnables. J'estime qu'on doit prévoir un espace entre le raisonnable ou le purement raisonnable, qui exige une liberté de conscience pleine et égale pour tous, et le déraisonnable, qui la refuse totalement. Les doctrines traditionnelles qui garantissent une certaine mesure de liberté de conscience, mais qui ne permettent pas totalement cette liberté, sont des conceptions qui tombent à l'intérieur de cet espace et qui ne sont pas déraisonnables. Sur ce point, voir mon livre *Libéralisme politique*, conférence II, section 3.

vilèges. Pourtant, pour qu'elle soit bien ordonnée, il est essentiel qu'aucune religion ne soit persécutée, et que ne soient refusées à personne les conditions sociales et civiques qui permettent sa pratique dans la paix et sans peur¹. Il est également indispensable, du fait de l'inégalité de la liberté religieuse sinon pour une autre raison, qu'une société hiérarchique autorise le droit à l'émigration². Les droits énumérés ici sont considérés comme des droits de l'homme. Dans la cinquième partie, nous reviendrons sur leur rôle et leur statut.

Une fondation institutionnelle qui réunit les trois conditions peut prendre des formes multiples. Ce point mérite qu'on le souligne, puisque je n'ai traité que du cas religieux. On ne cherche pas à décrire toutes les formes possibles d'ordre social compatibles avec le statut de membre respectable d'une société raisonnable des peuples. On a plutôt formulé trois conditions nécessaires pour être membre d'une société raisonnable des peuples, et ensuite démontré par l'exemple que ces conditions n'exigent pas d'une société qu'elle soit libérale.

Cette remarque complète la description des conditions posées aux institutions fondamentales d'une société hiérarchique bien ordonnée. Mon but a été d'esquisser une conception de la justice qui, tout en

1. Sur l'importance de cela, voir l'ouvrage de Judith Shklar : *Les Vices ordinaires*, Paris, PUF, 1989, où elle présente ce qu'elle appelle le « libéralisme de la peur ». Voir, en particulier, l'introduction et les chapitres I et VI. Elle a désigné auparavant ce type de libéralisme comme celui des « minorités permanentes ». Voir son livre *Legalism* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1963), p. 224.

2. Avec certaines qualifications, les sociétés libérales doivent aussi garantir ce droit.

étant distante des conceptions libérales, possède encore des caractéristiques qui donnent aux sociétés régies de cette manière le statut moral nécessaire pour être des membres respectables d'une société de peuples bien ordonnés. Il est important de voir, comme je l'ai remarqué, qu'un accord sur un droit des gens garantissant les droits de l'homme n'est pas un accord que seules des sociétés libérales peuvent conclure. Il nous faut maintenant confirmer cette proposition.

Les sociétés hiérarchiques sont bien ordonnées par référence à leurs propres conceptions de la justice¹. Cela étant, leurs représentants adopteraient, dans une position originelle appropriée, les mêmes principes, esquissés ci-dessus, que ceux qui seraient acceptés par les représentants des sociétés libérales. Les intérêts de chaque société hiérarchique sont compris par ses représentants conformément à sa conception de la justice, ou comme celle-ci les présuppose. Cela nous permet d'affirmer que la position originelle constitue également dans ce cas un procédé de représentation.

Deux considérations viennent confirmer cette idée. Tout d'abord, étant donné la conception de la justice visant le bien commun mise en œuvre dans une société hiérarchique, les participants veillent au bien de la société qu'ils représentent ainsi qu'à sa sécurité que garantissent les lois contre la guerre et l'agression. Ils veillent aussi aux bénéfices du commerce et de l'assistance entre les peuples dans les temps de nécessité. Tout cela permet de protéger les droits de l'homme. On peut ainsi affirmer que les représen-

1. Ces conceptions ne sont pas des conceptions politiques de la justice au sens que je donne à cette expression; voir la note 2 p. 45.

tants des sociétés hiérarchiques sont rationnels. La seconde considération est qu'ils ne tentent pas d'étendre leurs doctrines religieuses et philosophiques aux autres peuples par la guerre ou l'agression, et qu'ils respectent l'ordre civique et l'intégrité des autres sociétés. Ils acceptent donc — comme vous et moi l'accepterions¹ — la position originelle comme équitable entre les peuples, et ils soutiendraient le droit des gens adopté par leurs représentants, parce qu'il spécifie des termes équitables de coopération politique entre eux et les autres sociétés. Par conséquent, les représentants sont raisonnablement situés, et cela suffit pour utiliser la position originelle comme procédé de représentation dans l'extension du droit des gens aux sociétés hiérarchiques².

Notons que j'ai supposé que les participants en tant que représentants des peuples doivent être situés de manière égale, même si la conception de la justice de la société hiérarchique qu'ils représentent autorise des inégalités fondamentales entre ses membres. Elle ne reconnaît pas, par exemple, l'égale liberté de conscience à certains d'entre eux. Il n'y a pourtant ici aucune contradiction : un peuple qui affirme sincèrement une conception non libérale de la justice peut toutefois estimer que sa société doit être traitée également dans le cadre d'un juste droit des gens, alors même que ses membres acceptent des inégalités fondamentales entre eux. Même si une société est privée

1. Ici, « vous et moi » sommes membres de sociétés hiérarchiques, mais, une fois encore, pas de la même.

2. Je suis ici reconnaissant à Lea Brilmayer, de New York University, pour m'avoir fait remarquer que dans mon esquisse du droit des gens (octobre 1990), je n'ai pas énoncé ces conditions de manière satisfaisante.

d'égalité fondamentale, il n'est pas déraisonnable pour elle de revendiquer l'égalité lorsqu'elle est confrontée aux autres sociétés.

On peut faire deux observations sur ce dernier point. Tout d'abord, bien que la position originelle du premier degré, celui de la justice interne, inclue une conception politique de la personne qui trouve son origine dans la culture publique d'une société libérale, la position originelle du second degré, celui du droit des gens, n'en contient pas. J'insiste sur ce point puisqu'il permet à une conception libérale de la justice d'être développée de manière à fonder un droit des gens plus général, sans former à l'avance de jugement contre les sociétés non libérales. Cela conduit à une seconde observation. Comme je l'ai mentionné plus haut, le droit des gens aurait pu être élaboré en commençant par une position originelle globale peuplée de représentants de toutes les personnes individuelles du monde¹. Dans ce cas, la question de savoir s'il existe des sociétés séparées et celle de leurs relations est réglée par les participants placés derrière le voile d'ignorance. A première vue, la raison pour laquelle le fait d'aborder ainsi la question, ou bien de procéder, comme je l'ai fait, à partir de sociétés différentes tournées vers l'extérieur devrait conduire à des résultats dissemblables, n'est pas claire. Tout compte fait, il est possible qu'on aboutisse au même droit des gens dans les deux cas.

1. Brian Barry, dans son excellent ouvrage *Theories of Justice* (Berkeley, University of California Press, 1989), examine les mérites de cette stratégie. Voir p. 183-189. Il y soulève de sérieuses objections contre ce qu'il considère comme ma conception des principes de justice distributive pour le droit des gens. Je n'examine pas ici ces importantes critiques, mais je mentionnerai par la suite des questions qui leur sont liées.

La difficulté d'une position originelle totale ou globale est que son utilisation des idées libérales est bien plus problématique, parce que dans ce cas nous considérons toutes ces personnes, quelles que soient leur société et leur culture, comme des individus libres et égaux, raisonnables et rationnels, et donc telles que les conçoivent les conceptions libérales. Cela rend le fondement du droit des gens trop restreint.

J'estime qu'il est donc préférable de suivre une procédure ascendante à deux niveaux¹, en commençant par les principes de justice de la structure fondamentale d'une société interne, puis en progressant jusqu'à l'extension du droit des gens. Dans cette façon de procéder, notre connaissance de la manière dont les peuples et leur pouvoir politique ont agi historiquement nous guide dans notre méthode et suggère des questions et des possibilités auxquelles nous n'aurions pas autrement songé. Mais ce n'est qu'une question de méthode, qui ne règle aucun problème substantiel. L'essentiel dépend de ce qui pourra effectivement être élaboré. On peut bien être sceptique sur la possibilité de concevoir une idée de la justice libérale contractualiste et constructiviste²

1. Nous pouvons passer à la troisième étape et à celles qui suivent dès lors que nous concevons des groupes de sociétés s'assemblant en associations régionales ou en fédérations de types variés, telles que la Communauté européenne, ou la confédération des républiques dans l'ancienne Union soviétique. Il est naturel d'envisager la société mondiale à venir comme composée en grande partie de fédérations de ce genre, avec certaines institutions, telles que les Nations unies, capables de s'exprimer au nom de toutes les sociétés du monde.

2. La conception de la justice comme équité est une idée de ce type. D'autres idées libérales de la justice plus générales peuvent être décrites de la même manière dans l'optique qui est la nôtre. Le fait qu'elles ne contiennent pas les trois éléments

capable de produire une conception du droit des gens universelle dans sa portée et s'appliquant également aux sociétés non libérales. L'analyse que nous avons faite des sociétés hiérarchiques devrait apaiser ces doutes. J'ai relevé les conditions auxquelles nous pourrions accepter comme correct et justifié le droit des peuples libéraux que nous avons esquissé. Nous avons à ce propos examiné si ce droit était stable par rapport à la justice, et si, après mûre réflexion, nous pouvions accepter les jugements que ses principes et préceptes nous poussaient à former. Si chacune de ces hypothèses est confirmée, avons-nous dit, le droit des peuples libéraux tel que nous l'avons formulé serait alors justifié d'après les critères que nous pouvons désormais appliquer.

Des remarques parallèles s'appliquent au droit des gens étendu qui inclut les sociétés hiérarchiques bien ordonnées. J'ajoute seulement ici, sans argumentation ni preuve, mais en espérant que cela semblera plausible, que ces sociétés respecteront un juste droit des gens pour des raisons plus ou moins semblables à celles qui motivent les peuples libéraux, et qu'à la fois eux et nous estimerons en fin de compte que les jugements auxquels ce droit conduit sont acceptables compte tenu de nos convictions. Je crois qu'il est important de noter ici que les sociétés hiérarchiques bien ordonnées ne sont pas expansionnistes, et que leur ordre juridique est guidé par une conception de la justice visant le bien commun qui garantit que cet ordre honore les droits de l'homme. Ces sociétés soutiennent aussi une société pacifique des peuples,

égalitaires de la conception de la justice comme équité énumérés dans le premier paragraphe de la troisième partie n'affecte pas ce résultat.

et en bénéficient comme les sociétés libérales. Toutes ont un intérêt commun à changer la façon dont la politique entre les peuples — la guerre et les menaces de guerre — a été conduite jusqu'à présent.

Nous pouvons en conséquence considérer que ce droit des gens étendu est correct et justifié. Ce point fondamental mérite qu'on le souligne : il n'y a aucune différence pertinente entre, disons, la façon dont la conception de la justice comme équité est élaborée pour le cas interne dans *Théorie de la justice*, et celle dont le droit des gens est élaboré d'après des idées libérales de justice plus générales. Dans les deux cas, nous utilisons la même idée fondamentale d'un procédé raisonnable de construction dans lequel des agents rationnels équitablement situés (les participants comme représentants de citoyens, dans un cas, et de peuples ou de sociétés, dans l'autre) choisissent des principes de justice pour l'objet qui est pertinent, que ce soit leurs institutions internes propres ou le droit partagé des peuples. Comme toujours, les participants sont guidés par les raisons appropriées telles que les définit un voile d'ignorance. Ainsi, les obligations et les devoirs ne sont pas imposés à une société par une autre ; au lieu de cela, des sociétés raisonnables s'accordent sur ce que seront leurs rapports. Si une société interne, ou une société de peuples, une fois régie par les principes de justice pertinents, est stable par rapport à la justice (telle qu'elle a été définie), et s'il est établi que nous pouvons soutenir ces principes après mûre réflexion, alors les idéaux, les lois et les principes de justice sont justifiés de la même façon dans les deux domaines¹.

1. Il existe pourtant certaines différences. Les trois conditions de légitimité examinées dans cette section doivent être

V. Les droits de l'homme

Présentons certaines caractéristiques des droits de l'homme que nous avons décrits. D'abord, ils ne dépendent pas d'une quelconque doctrine morale exhaustive ou conception philosophique de la nature humaine particulière, telle que, par exemple, celle qui considère les êtres humains comme des personnes morales de valeur égale ou encore comme possédant certaines capacités morales et intellectuelles qui justifient l'attribution de ces droits. Cela exigerait une théorie philosophique relativement profonde que beaucoup, sinon la plupart, des sociétés hiérarchiques pourraient refuser en la qualifiant de libérale ou de démocratique, ou, d'une certaine manière, de conception propre à la tradition poli-

considérées comme des conditions nécessaires pour qu'une société soit un membre respectable d'une société raisonnable des peuples; et de nombreuses doctrines religieuses et philosophiques, avec leurs différentes conceptions de la justice, peuvent conduire à des institutions qui remplissent ces conditions. Lors de l'élaboration d'un droit raisonnable des gens, on considère les sociétés dotées de pareilles institutions comme bien ordonnées. Ces conditions ne définissent pourtant pas une conception politique de la justice au sens que j'ai donné à cette expression. Voir la note 2, p. 45. Je suppose tout d'abord que la conception de la justice visant le bien commun propre à une société est comprise comme une partie de sa doctrine religieuse ou philosophique exhaustive. Et je n'ai pas suggéré qu'une telle conception de la justice était constructiviste : je suppose qu'elle ne l'est pas. Une autre question est de savoir si les trois conditions de légitimité peuvent elles-mêmes être construites dans le cadre d'une conception du contrat social, et je n'y répondrai pas ici. Le point important, cependant, est qu'aucune de ces différences n'influence la proposition faite dans le texte selon laquelle, dans les deux domaines, les idéaux et principes de justice sont justifiés de la même manière.

tique occidentale et préjudiciable aux autres cultures.

C'est pourquoi nous empruntons une voie différente en disant que les droits de l'homme fondamentaux expriment une norme minimale d'institutions politiques bien ordonnées pour tous les peuples qui appartiennent, en tant que membres respectables, à une juste société politique des peuples¹. Toute violation systématique de ces droits est un événement grave qui ébranle la société des peuples, hiérarchiques et libéraux, dans son ensemble. Comme les droits de l'homme doivent exprimer une norme minimale, les conditions qui en sont à l'origine doivent être relativement faibles.

Rappelons que nous avons supposé que le système juridique d'une société doit être tel qu'il impose des obligations et devoirs moraux à tous ses membres, et qu'il soit régi par ce que les juges et autres officiels considèrent sincèrement et raisonnablement comme une conception de la justice visant le bien commun. Pour que cette condition soit remplie, le système juridique doit au moins contenir certains droits fondamentaux, comme le droit à la vie et à la sécurité, à la propriété personnelle, et les éléments de la règle de droit ainsi que le droit à une certaine liberté de conscience et d'association, avec le droit d'émigrer. Nous qualifions ces droits de droits de l'homme.

Nous examinons ensuite ce que l'imposition de ces devoirs et obligations implique, y compris (1)

1. Je développe ici les remarques riches en enseignement de T. M. Scanlon dans « Human Rights as a Neutral Concern », in P. Brown et D. MacLean éd., *Human Rights and US Foreign Policy* (Lexington, Massachusetts, Lexington Books, 1979).

une conception de la justice visant le bien commun, et (2) la bonne foi de la part des officiels pour expliquer et justifier l'ordre juridique à ceux auxquels il s'impose. Pour que ces conditions s'appliquent, il n'est pas nécessaire de recourir à l'idée libérale de personnes considérées d'abord comme des citoyens, et en tant que tels, comme des membres libres et égaux de la société qui possèdent ces droits fondamentaux parce que ces derniers sont attachés à leur citoyenneté. On doit simplement supposer que les personnes sont des membres responsables et coopératifs de la société capables de reconnaître et d'agir selon leurs obligations et devoirs moraux. Il serait difficile de rejeter ces conditions (celle d'une conception de la justice visant le bien commun, et celle de la bonne foi de la justification officielle du droit) au motif qu'elles seraient trop strictes pour définir un régime remplissant les exigences minimales d'acceptabilité. Les droits de l'homme compris comme le résultat de ces conditions ne pourraient pas être rejetés parce qu'ils seraient spécifiquement libéraux ou propres à notre tradition occidentale. En ce sens, ils sont politiquement neutres¹.

Afin de confirmer ce dernier point, examinons une prétendue difficulté. De nombreuses sociétés possèdent des traditions politiques différentes de l'individualisme occidental sous ses formes variées. Lorsqu'elles considèrent les personnes d'un point de

1. Scanlon insiste sur ce point dans « Human Rights... », p. 83 et p. 89-92. Cela sera important lorsque nous remarquerons plus loin, dans les sixième et septième parties, que la défense des droits de l'homme doit constituer un aspect de la politique étrangère des sociétés bien ordonnées.

vue politique, ces traditions sont censées concevoir les individus non pas d'abord comme des citoyens munis des droits des citoyens, mais plutôt comme étant au premier chef membres de groupes : communautés, associations, ou corporations¹. Selon cette conception, que l'on pourrait appeler associationniste, tous les droits que les individus possèdent dérivent de leur participation préalable, et sont normalement des droits qualifiants, c'est-à-dire des droits qui qualifient les personnes pour accomplir leurs devoirs au sein des groupes auxquels elles appartiennent. Voici un exemple concernant les droits politiques : Hegel récuse l'idée d'un suffrage individuel parce qu'il exprime l'idée démocratique et individualiste selon laquelle chaque personne est une unité fondamentale, qui possède à ce titre le droit de participer comme un égal à la délibération politique². Au contraire, dans l'État rationnel bien ordonné tel que Hegel le présente dans la *Philosophie du droit*, les personnes appartiennent d'abord à des ordres, des corporations et des associations. Dans la mesure où ces formes sociales représentent les intérêts rationnels³ de leurs membres au sein de ce que Hegel considère comme une hiérarchie

1. Voir R. J. Vincent, « The Idea of Rights in International Ethics » in Terry Nardin éd., *Traditions of International Ethics*, Cambridge, Angleterre (Cambridge University Press, 1992), p. 262-265.

2. G. W. F. Hegel, *Philosophie du droit* (1821), section 308.

3. Ici, la signification de *rationnel* est plus proche de *raisonnable* que de *rationnel* dans mon utilisation habituelle de ces termes. L'allemand *vernünftig* exprime toute la force de la raison dans la tradition philosophique allemande. Le terme *rationnel* utilisé par les économistes, et que l'allemand rend par *zweckmässig* ou *rationell*, a une signification fort différente.

consultative juste, certaines personnes participeront à une représentation politique de ces intérêts dans le processus de consultation, mais le feront dans leur capacité de membres d'ordres et de corporations et non en tant qu'individus, et tous les individus n'y participeront pas.

Le point essentiel ici est que les droits de l'homme fondamentaux tels que nous les avons décrits peuvent être protégés dans un État hiérarchique bien ordonné avec sa hiérarchie consultative, dans lequel les caractéristiques du système hégélien des droits politiques valent pour l'ensemble des droits¹. Son système juridique peut remplir les conditions que nous avons énoncées et protéger les droits à la vie, à la sécurité, à la propriété personnelle et les éléments de la règle de droit, ainsi que le droit à une certaine forme de liberté de conscience et de liberté d'association. Il garantit ces droits, bien entendu, aux personnes considérées comme membres d'ordres ou de corporations, et non comme citoyens. Mais l'important est que ces droits soient garantis, et que l'exigence selon laquelle un système juridique doit imposer des droits et devoirs moraux soit satisfaite. Les droits de l'homme interprétés à la lumière de cette condition ne peuvent pas être rejetés parce qu'ils seraient propres à notre tradition occidentale.

Les droits de l'homme sont une classe particulière

1. Il y a une complication concernant la conception de Hegel, en ce que certains droits sont en fait des droits des individus. Pour lui, les droits à la vie, à la sécurité et à la propriété (personnelle) sont fondés sur la personne; et le fait d'être un sujet moral doté d'une liberté de subjectivité fonde la liberté de conscience. Je suis reconnaissant à Frederick Neuhouser pour avoir discuté de ces questions avec moi.

de droits destinés à jouer un rôle particulier dans un droit raisonnable des gens pour l'époque présente. Rappelons que les idées acceptées concernant le droit international ont changé de deux façons essentielles après la Seconde Guerre mondiale, et que cette évolution des croyances morales fondamentales est comparable à d'autres mutations historiques profondes¹. La guerre n'est plus un moyen acceptable de politique étatique. Elle n'est justifiée que dans les cas d'autodéfense, et la souveraineté interne d'un État est désormais limitée. L'un des rôles des droits de l'homme est précisément de spécifier les limites de cette souveraineté.

Les droits de l'homme sont donc distincts des garanties constitutionnelles, par exemple, ou des droits de la citoyenneté démocratique², ou d'autres genres de droits propres à certains types d'institutions politiques, individualistes ou associationnistes. Ils constituent une classe particulière de droits dont l'application est universelle, et dont l'intention générale ne donne guère prise à la controverse. Ils font partie d'un droit raisonnable des gens et spécifient les limites portant sur les institutions internes qui s'imposent par ce droit à tous les peuples. En ce sens, ils spécifient la limite extérieure du droit interne des sociétés admissible pour les membres respectables d'une juste société des peuples³.

1. Voir Keith Thomas, *Man and the Natural World* (New York, Pantheon Books, 1983), pour une description historique de l'évolution des attitudes envers les animaux et la nature.

2. Voir les remarques éclairantes de Judith Shklar, dans son livre *La Citoyenneté américaine* (Paris, Calmann-Lévy, 1991), et son insistance sur la signification historique de l'esclavage.

3. Cette caractéristique des droits de l'homme peut être clarifiée en établissant des distinctions entre les droits reconnus comme étant des droits de l'homme par les diverses déclara-

Les droits de l'homme ont les trois rôles suivants :
 — ils sont une condition nécessaire de la légitimité d'un régime, et de l'acceptabilité de son ordre juridique ;
 — leur respect suffit également à exclure l'intervention justifiée et forcée des autres peuples, par exemple par le moyen de sanctions économiques ou, dans les cas graves, par la force militaire ;
 — ils établissent une limite au pluralisme parmi les peuples¹.

tions internationales. Considérons la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Il y a d'abord des droits de l'homme proprement dits, comme l'illustre l'article 3 : « chacun possède un droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne », et l'article 5 : « personne ne peut être soumis à la torture ou à un traitement ou punition de nature cruelle ou dégradante ». Les articles 3 à 18 peuvent entrer dans cette catégorie des droits de l'homme proprement dits si l'on écarte certaines questions d'interprétation. Il y a également des droits de l'homme qui constituent des implications évidentes de ces droits. Ceux-ci sont prévus dans les cas extrêmes décrits par les conventions spéciales sur le génocide (1948) et sur l'apartheid (1973). Ces deux catégories décrivent l'ensemble des droits de l'homme. Certaines autres déclarations sont au mieux présentées comme des proclamations d'aspirations libérales, comme c'est le cas de l'article 1 de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 : « Tous les êtres humains sont nés libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience, et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. » D'autres déclarations semblent présupposer des types spécifiques d'institutions, comme la proclamation du droit à la sécurité sociale dans l'article 22, ou du droit à une rémunération égale pour un travail égal dans l'article 23.

1. Nardin, *Law, Morality and the Relations of States*, p. 240, qui reprend l'article de Luban, « The Romance of the Nation-State », p. 396.

VI. Théorie non idéale : la non-obéissance

Jusqu'à présent, nous avons concentré notre attention sur la seule théorie idéale. L'élaboration d'une conception libérale de la justice nous a permis de passer en revue les fondements philosophiques et moraux d'une conception idéale d'une société de peuples bien ordonnés, et des principes qui s'appliquent à son droit et à ses pratiques. Cette conception doit guider la conduite des peuples entre eux, ainsi que la construction des institutions communes visant leur bénéfice mutuel.

Notre esquisse du droit des gens n'est toutefois pas complète avant que les problèmes résultant des conditions foncièrement non idéales de notre monde avec ses terribles injustices et ses calamités sociales universelles soient pris en considération, même s'ils ne peuvent être analysés ici de manière adéquate. La théorie non idéale cherche à déterminer les moyens nécessaires à la réalisation de la conception idéale d'une société de peuples bien ordonnés, ou du moins ceux qui sont indispensables pour œuvrer en faveur de cette réalisation qui s'opère généralement par étapes progressives. Elle recherche des politiques et des stratégies qui sont susceptibles d'être efficaces et possibles politiquement, aussi bien que permis-sibles moralement, pour atteindre ce but. Ainsi conçue, la théorie non idéale présuppose qu'on dispose déjà de la théorie idéale, car faute d'un idéal identifié, au moins dans ses grandes lignes, la théorie non idéale ne peut se référer à aucun objectif pour résoudre les questions qu'elle soulève. Et bien que les conditions particulières de notre monde à un moment donné — le *statu quo* — ne déterminent pas la conception idéale d'une société de peuples bien

ordonnés, elles affectent les réponses données aux questions de la théorie non idéale. Ce sont des questions de transition : elles commencent, dans chaque cas, par examiner l'état d'une société, puis elles recherchent les moyens efficaces autorisés par le droit des gens pour que cette dernière progresse en direction de l'objectif fixé.

On peut distinguer deux types de théorie non idéale. L'un traite des conditions de non-obéissance, c'est-à-dire des cas où certains régimes, que nous pouvons appeler régimes hors la loi, refusent de reconnaître un droit des gens raisonnable. L'autre s'intéresse aux conditions défavorables, c'est-à-dire aux circonstances historiques, sociales et économiques de certains peuples qui rendent difficile, sinon impossible, l'avènement d'un régime bien ordonné, qu'il soit libéral ou hiérarchique.

Je commence par la théorie de la non-obéissance. Comme nous l'avons vu, un droit raisonnable des gens guide les régimes bien ordonnés lorsqu'ils s'opposent aux régimes hors la loi, en spécifiant le but qu'ils doivent toujours garder à l'esprit et en indiquant les moyens qu'ils peuvent ou doivent éviter pour atteindre cet objectif.

Les régimes hors la loi forment une famille très composite. Certains sont dirigés par des gouvernements qui ne semblent reconnaître aucune conception du droit ou de la justice. Leur ordre juridique est souvent le fondement d'un système de coercition et de terreur. Le régime nazi en constitue un exemple démoniaque. Un cas plus commun, philosophiquement plus intéressant et historiquement plus respectable, est celui des sociétés — peu leur importerait d'être taxées de régimes hors la loi — dont les dirigeants affirment des doctrines exhaustives qui ne

reconnaissent aucune limite géographique à l'autorité légitime de leurs idées religieuses ou philosophiques dominantes. L'Espagne, la France et les Habsbourg ont tous trois tenté, à un moment de leur histoire, de soumettre une grande partie de l'Europe et du monde à leur volonté¹. Ces puissances ont eu l'espoir de propager la civilisation et la religion vraie, ont recherché la domination et la gloire, sans compter l'expansion de leur richesse et de leur territoire. De telles sociétés ne sont maîtrisées que par un équilibre du pouvoir, mais comme celui-ci est changeant et instable, la théorie dite de la guerre hégémonique convient tout à fait².

Les peuples qui respectent le droit — qu'ils soient libéraux ou hiérarchiques — peuvent au mieux établir un *modus vivendi* avec les régimes expansionnistes hors la loi, et défendre l'intégrité de leur société, comme le droit des gens les y autorise. Ces peuples existent alors aux côtés des régimes hors la loi dans un état de nature, et possèdent un devoir envers l'intégrité et le bien-être de leur propre société comme envers ceux des autres peuples qui respectent le droit. Ce devoir existe aussi à l'égard du bien-être des peuples assujettis aux régimes hors la loi, mais non envers leurs dirigeants et leurs élites. Ces diverses obligations ne sont pas de force égale, mais le devoir d'examiner les objectifs à long terme les plus généraux et d'affirmer leur rôle comme guides de la politique étrangère s'impose toujours.

1. Sur ce point, voir Ludwig Dehio, *The Precarious Balance* (New York, Knopf, 1962).

2. Robert Gilpin, « The Theory of Hegemonic War », in Rotberg et Rabb éd., *The Origin and Prevention of Major Wars*, op. cit.

Les seuls fondements légitimes du droit de guerre contre les régimes hors la loi sont donc la défense de la société des peuples bien ordonnés et, dans les cas graves, celle des personnes innocentes assujetties aux régimes hors la loi, ainsi que la protection de leurs droits de l'homme. Cela s'accorde avec l'idée de Kant selon laquelle notre premier devoir politique est de quitter l'état de nature et de nous soumettre, aux côtés des autres, à l'autorité d'une loi raisonnable et juste¹.

La défense des peuples bien ordonnés n'est que la première et la plus urgente des tâches; un autre objectif à long terme du droit des gens est d'amener au bout du compte toutes les sociétés à respecter ce droit et à devenir des membres autonomes et à part entière de la société des peuples bien ordonnés, et de garantir par là même en tout lieu les droits de l'homme. La question de savoir comment réaliser cet objectif relève de la politique étrangère. Ces stratégies font appel à la sagesse politique et leur succès est en partie une question de chance. En ce qui les concerne, la philosophie politique a peu à ajouter. Je ne risquerai que quelques remarques triviales.

Pour réaliser cet objectif, les peuples bien ordonnés doivent établir entre eux des institutions et des pratiques nouvelles qui jouent le rôle de centre fédératif et de forum public pour exprimer leur opinion et leur politique commune envers les autres régimes. Cela peut être fait séparément, ou dans le cadre d'institutions telles que les Nations unies, en formant une alliance des peuples bien ordonnés sur certaines questions. Ce centre fédératif peut être utilisé à la fois pour formuler et pour exprimer l'opinion

1. Voir Kant, *Rechtslehre*, sections 44 et 61.

des sociétés bien ordonnées. Elles peuvent y mettre au jour publiquement les institutions injustes et cruelles des régimes oppresseurs et expansionnistes, ainsi que leurs violations des droits de l'homme.

Même ces régimes ne sont pas totalement indifférents à ce genre de critique, tout particulièrement lorsque son fondement est constitué par un droit des gens bien établi et raisonnable qui ne peut facilement être écarté au motif qu'il serait seulement libéral et occidental. Avec le temps, les peuples bien ordonnés feront graduellement pression sur les régimes hors la loi pour qu'ils changent leurs pratiques; mais il est peu probable que cette pression soit par elle-même efficace. Elle doit être renforcée par le refus ferme de toute aide militaire, économique ou autre; et les régimes hors la loi ne doivent pas être admis par les peuples bien ordonnés comme des membres respectables des pratiques de coopération visant leur bénéfice mutuel.

VII. Théorie non idéale : les conditions défavorables

Quelques mots au sujet du second type de théorie non idéale, qui porte sur les conditions défavorables. Par ce terme, j'entends les conditions des sociétés qui ne sont pas dotées de manière satisfaisante de traditions culturelles et politiques, de capital et de savoir-faire humains, ni des ressources matérielles et technologiques qui rendent possible l'existence des sociétés bien ordonnées. La théorie de la non-obéissance nous a montré que le but des sociétés bien ordonnées était en quelque sorte d'amener les États hors la loi à participer à la société des peuples bien

ordonnés. Les sociétés hors la loi dans les cas historiques que nous venons de mentionner n'étaient pas des sociétés accablées par une carence de ressources, qu'elles fussent matérielles, technologiques ou relatives au capital humain; elles faisaient au contraire partie des sociétés politiquement et socialement les plus avancées, et économiquement les plus développées de leur temps. La faille de ces sociétés était leurs traditions politiques, leurs institutions fondamentales du droit et de la propriété, leur structure de classes, ainsi que les croyances et la culture qui renforçaient ces éléments. Cette faille doit être comblée avant qu'un droit raisonnable des gens puisse être accepté et défendu.

On doit poser une question parallèle : quel est l'objectif spécifié par la théorie non idéale dans le cas des conditions défavorables? La réponse est claire. Chaque société accablée à un moment donné par des circonstances défavorables doit finir par être hissée au niveau des conditions qui rendent possible une société bien ordonnée, ou du moins doit-elle être soutenue dans cette voie.

Certains auteurs ont proposé que le principe de différence, ou un autre principe libéral de justice distributive, soit adopté afin de résoudre ce problème et de régir les inégalités économiques au sein de la société des peuples¹. Même si j'estime que le principe de différence est raisonnable lorsqu'il s'applique à la justice interne des sociétés démocratiques, il ne

1. Beitz approfondit ce point dans la troisième partie de *Political Theory and International Relations*. Ce principe est défini dans mon livre *Théorie de la justice*, section 13. Je ne mentionne pas ce principe ici parce que, comme l'indique mon texte, j'estime qu'aucun des principes distributifs libéraux ne convient au cas présent.

constitue pas un moyen réaliste pour résoudre le problème général des conditions défavorables que connaissent certaines sociétés. D'abord, il fait partie de la théorie idéale d'une société démocratique, et il n'est pas élaboré en fonction du problème que nous cherchons à résoudre. Un obstacle plus grave est qu'il existe divers types de sociétés au sein de la société des peuples, et qu'on ne peut espérer que toutes acceptent un principe libéral particulier de justice distributive. Même des sociétés libérales distinctes adoptent des principes différents pour régir leurs institutions internes. Pour leur part, les sociétés hiérarchiques rejettent tous les principes libéraux de justice interne. On ne peut supposer qu'elles jugeront acceptables de tels principes pour régir leurs relations avec les autres peuples. Dans notre construction du droit libéral des gens, les principes libéraux de la justice distributive interne ne sont pas généralisés de manière à répondre aux questions portant sur les conditions défavorables.

A cela vient s'ajouter le fait que dans une conception constructiviste, il n'y a pas de raison de penser que des principes s'appliquant à la justice interne soient également appropriés pour régir les inégalités d'une société des peuples. Comme nous l'avons vu au départ de cette discussion, chaque type d'objet — qu'il soit une institution ou un individu, une société politique ou une société de sociétés politiques — doit être régi par des principes caractéristiques qui lui sont propres. La nature de ces principes doit être déterminée à l'aide d'une procédure appropriée, à partir d'un point de départ correct. Nous posons la question de savoir comment des représentants rationnels, motivés de manière adéquate et raisonnablement situés les uns par rapport aux autres, auraient la

motivation la plus forte pour opérer une sélection parmi les principes et idéaux réalisables destinés à s'appliquer à l'objet en question. Parce que le problème et l'objet sont différents dans chaque cas, les idéaux et les principes adoptés peuvent également être distincts. Comme toujours, l'ensemble de la procédure et les principes qu'elle produit doivent être acceptables après mûre réflexion.

Le fait qu'aucun principe libéral de justice distributive ne serait adopté pour résoudre les questions relatives aux conditions défavorables n'implique aucunement que les sociétés riches et bien ordonnées n'aient aucun devoir ou obligation envers celles qui sont accablées par de telles circonstances. En effet, la conception idéale de la société des peuples affirmée par les sociétés bien ordonnées exige que toutes doivent en temps voulu atteindre les conditions qui rendent possible une société bien ordonnée, ou y être aidées. Cela implique que les droits de l'homme soient reconnus et garantis en tout lieu et que les besoins humains fondamentaux soient satisfaits. Le fondement du devoir d'assistance n'est donc pas un principe libéral de justice distributive. Il est plutôt constitué par la conception idéale de la société des peuples, elle-même formée des sociétés bien ordonnées, dont chacune est un membre respectable et autonome, capable de prendre en charge sa vie politique et de maintenir en place des institutions politiques et sociales satisfaisantes telles que les définissent les trois conditions examinées plus haut¹.

1. Le droit des gens s'accorde avec l'essentiel de la conception de Beitz. En effet, il semble qu'il conçoive le principe de différence entre sociétés comme « un principe de redistribution des ressources qui donnerait à chaque société une chance équitable de développer des institutions politiques justes et une économie capable de satisfaire les besoins fondamentaux de ses

Je ne tenterai pas d'examiner ici comment cet objectif peut être atteint, l'allocation efficace de l'assistance économique et technologique étant fort complexe à déterminer, et variant d'un pays à l'autre. De plus, le problème ne réside souvent pas dans la carence de ressources naturelles. De nombreuses sociétés dont les conditions sont défavorables n'en manquent pas. Les sociétés bien ordonnées peuvent fonctionner avec très peu, et leur richesse réside plutôt dans leurs traditions politiques et culturelles, dans leur connaissance et capital humains, et dans leur capacité d'organisation économique et politique. La difficulté est le plus souvent constituée par la nature de la culture politique publique et des traditions religieuses et philosophiques qui sous-tendent ses institutions. Les grands maux sociaux dans les sociétés pauvres sont généralement un pouvoir oppresseur et des élites corrompues, l'assujettissement des femmes

membres » (p. 141). Et « il [ce principe de redistribution] procure aux individus dans les sociétés pauvres en ressources l'assurance que leur mauvaise fortune ne les empêchera pas de remplir les conditions économiques suffisantes pour soutenir des institutions sociales justes et protéger les droits de l'homme » (p. 142). Le droit des gens accepte les objectifs que Beitz fixe aux institutions justes, c'est-à-dire garantir les droits de l'homme et satisfaire les besoins fondamentaux. Mais comme je le suggère dans le paragraphe suivant, la mauvaise fortune d'un individu réside plus souvent dans le fait d'être né au sein d'une culture politique décomposée et corrompue, que dans celui d'être né dans un pays pauvre en ressources matérielles. Le seul principe qui écarte cette mauvaise fortune est celui qui rend la culture et les traditions politiques de tous les peuples à la fois raisonnables et capables de défendre des institutions politiques et sociales justes garantissant les droits de l'homme. C'est ce principe qui donne naissance aux devoirs et obligations d'assistance. Il n'est pas nécessaire de recourir à un principe libéral de justice distributive à cette fin.

encouragé par une religion déraisonnable, accompagné d'une surpopulation par rapport à ce que l'économie de la société peut décemment supporter. Il n'existe probablement aucune société dans le monde dont le peuple, s'il était raisonnablement et rationnellement gouverné, et si le nombre de ses membres était judicieusement ajusté à ses ressources et à son économie, ne pourrait avoir une vie convenable et valant la peine d'être vécue.

Ces remarques générales montrent quelle est si souvent la source du problème : la culture politique publique, enracinée dans la structure sociale d'arrière-plan. L'obligation dans laquelle se trouvent les sociétés riches d'aider à corriger les injustices n'est en aucune façon amoindrie ; elle est seulement plus difficile à remplir. Ici aussi, d'une manière qu'il n'est pas nécessaire de décrire, il peut être bon d'insister sur les droits de l'homme, quand ils sont renforcés par d'autres types d'aide, pour atténuer, ne serait-ce que dans une faible mesure, l'oppression étatique, la corruption des élites et l'assujettissement des femmes¹.

1. Amartya Sen suggère, dans son travail sur les famines, que l'insistance sur les droits de l'homme peut servir dans ce contexte. Il a montré, dans *Poverty and Famines* (Oxford, Clarendon Press, 1981), par une étude empirique de quatre cas historiques bien connus (Bengale, 1943 ; Éthiopie, 1972-1974 ; Sahel, 1972-1973 et Bengladesh, 1974), que la raréfaction des denrées alimentaires n'était pas nécessairement la cause principale de la famine, ni même une de ses causes, et que cette raréfaction n'était pas même toujours présente. Elle peut toutefois constituer une cause importante de famine dans certains cas, comme par exemple dans l'Irlande des années 1840 et la Chine entre 1959 et 1961. Dans les cas étudiés par Sen, alors même qu'une baisse de la production alimentaire a pu être observée, elle n'était pas assez importante pour entraîner la famine s'il y avait eu un gouvernement qui soit à même de se préoccuper du

VIII. Réflexions finales

Si je ne me suis pas étendu sur ce que l'on pourrait appeler le fondement philosophique des droits de l'homme, c'est qu'ils constituent, en dépit de leur nom, une classe spéciale de droits justifiée par leur rôle dans une conception libérale du droit des gens acceptable pour les sociétés libérales aussi bien que hiérarchiques. J'ai donc esquissé la façon dont un tel droit pourrait être élaboré sur la base d'une conception libérale de la justice¹. A l'intérieur de ce cadre,

bien-être de tout son peuple, et de mettre en place un système raisonnable de titres de remplacement distribués par les institutions publiques. Pour Sen, « les famines sont des désastres économiques, et non pas simplement des crises alimentaires » (p. 162). Dans les cas historiques bien connus, elles ont révélé les déficiences de la structure politique et sociale et son incapacité à instituer les politiques propres à remédier aux effets des brusques baisses de production alimentaire. Après tout, il y aurait une famine massive dans toute démocratie occidentale moderne s'il n'existait pas de système pour compenser les pertes de revenu des personnes au chômage. Un gouvernement qui laisse son peuple mourir de faim lorsqu'il peut éviter cela viole les droits de l'homme de ce peuple; si les régimes bien ordonnés tels que nous les avons décrits font en sorte que cela n'arrive pas, insister sur les droits de l'homme revient alors à exercer une pression en faveur de gouvernements et d'une société des peuples acceptables. Dans le livre qu'il a écrit avec Jean Drèze, *Hunger and Public Action* (Oxford, Clarendon Press, 1989), Sen confirme ces idées et insiste sur le succès des régimes démocratiques dans la résolution de ces problèmes. Voir le résumé de leur analyse dans le chapitre XIII (p. 257-279). Voir aussi le travail important de Partha Dasgupta, *An Inquiry into Well-Being and Destitution* (Oxford, Clarendon Press, 1993), chapitres I-II, V, et *passim*.

1. On pourrait se demander pourquoi le droit des gens tel qu'il est construit ici est considéré comme libéral alors même qu'il est aussi accepté par des sociétés bien ordonnées hiérarchiques. Je l'ai qualifié de libéral parce qu'il est présenté comme une extension des conceptions libérales de la justice

j'ai indiqué la manière dont le respect des droits de l'homme était une des conditions imposées à tout régime politique pour que ce dernier soit admissible comme membre respectable d'une société politique juste des peuples. Dès lors que l'on comprend cela, ainsi que la façon dont un droit raisonnable des gens est élaboré à partir d'une conception libérale de la justice, et dont cette conception peut être universelle dans sa portée, la raison pour laquelle ces droits s'imposent au mépris des limites économiques et culturelles, et des frontières entre États-nations et autres entités politiques, est parfaitement claire. Accompagnés de nos deux autres conditions, ces droits déterminent les limites de la tolérance au sein d'une société raisonnable des peuples.

J'ajouterai une observation à propos de ces limites. A supposer que nous commençons par une société libérale bien ordonnée qui réalise une conception égalitaire de la justice telle que celle de la justice comme équité¹, ses membres accepteraient néanmoins, au sein de la société des peuples, les autres sociétés libérales dont les institutions sont beaucoup moins égalitaires. Le fait que nous soyons partis d'idées libérales plus générales que la concep-

interne. Je ne prétends cependant pas nier qu'une société hiérarchique bien ordonnée puisse comporter des conceptions de la justice qui pourraient être étendues au droit des gens, et que le contenu de ce dernier soit le même que celui des conceptions libérales. Je laisse cette question ouverte pour l'instant. J'ose espérer qu'il existe de telles conceptions dans toutes les sociétés hiérarchiques bien ordonnées, puisque cela élargirait et renforcerait l'appui donné au droit des gens.

1. La valeur équitable des libertés et des droits politiques, l'égalité équitable des chances, et le principe de différence sont trois éléments égalitaires. Ils doivent tous être interprétés de la manière indiquée dans mon livre *Théorie de la justice*.

tion de la justice comme équité, telles qu'on les a définies dans la troisième partie, rend cette conclusion implicite. Mais les citoyens d'une société égalitaire bien ordonnée continueront de juger que les régimes internes de ces sociétés leur conviennent moins bien que celui de leur propre société.

On voit quelles sont les conséquences de l'extension du domaine de la tolérance : les critères du raisonnable deviennent moins stricts¹. Dans le cas que nous avons considéré, nous avons cherché à inclure d'autres sociétés que les sociétés libérales comme membres respectables d'une société raisonnable des peuples. Et lorsque nous passons à l'examen de ces sociétés, nous jugeons que leurs régimes internes nous conviennent moins bien, souvent même beaucoup moins bien. Cela pose le problème des limites de la tolérance. Où faut-il les placer ? Les régimes tyranniques et dictatoriaux doivent clairement être mis hors la loi, ainsi que les États expansionnistes comme ceux des guerres de religion, pour des raisons libérales fondamentales. Je propose de considérer les trois conditions nécessaires pour qu'un régime soit bien ordonné — qu'il respecte les principes de la paix et qu'il ne soit pas expansionniste, que son système juridique remplisse les critères essentiels de la légitimité aux yeux de son propre peuple, et qu'il honore les droits de l'homme fondamentaux — comme une réponse à la question de la place de ces limites. Ces conditions dessinent la barrière au-delà de laquelle nous ne pouvons aller.

1. Dans le cas interne, nous sommes amenés de manière parallèle à considérer comme raisonnables de nombreuses doctrines exhaustives que nous n'aurions pas, pour notre propre cas, jugées dignes d'être considérées sérieusement. Voir mon livre *Libéralisme politique*, deuxième conférence, section 3.1, et la note.

Nous avons vu à quel point de nombreuses sociétés du monde ont toujours été, et sont encore aujourd'hui, loin de remplir ces trois conditions pour être des membres respectables d'une société raisonnable des peuples. Le droit des gens fournit le fondement nécessaire à l'évaluation de la conduite de tout régime existant, qu'il soit libéral ou non. Dans la mesure où notre vision du droit des gens a été élaborée à partir d'une conception libérale de la justice, nous devons répondre à la question de savoir si le droit libéral des gens est ethnocentrique et purement occidental.

Pour ce faire, rappelons qu'en élaborant le droit des gens, nous avons supposé que les sociétés libérales se conduisent envers les autres sociétés conformément à leur propre conception politique libérale. Comment pourraient-elles procéder autrement, puisqu'elles considèrent que cette conception est correcte et satisfait à tous les critères d'évaluation auxquels elles peuvent actuellement avoir recours ? On a reproché à cette façon de procéder d'être ethnocentrique et purement occidentale ; mais tel n'est pas nécessairement le cas. Tout dépend du contenu de la conception politique, et de son élaboration visant à fournir au moins une esquisse du droit des gens, que les sociétés libérales embrassent.

Il faut noter la différence entre ce droit des gens et celui que les États expansionnistes et religieux qui rejettent la conception libérale pourraient produire. Cette dernière n'exige des autres sociétés que ce qu'elles peuvent admettre raisonnablement, sans se placer dans une position d'infériorité, encore moins de domination. Il est essentiel qu'une conception libérale du droit des gens n'impose pas aux sociétés hiérarchiques bien ordonnées d'abandonner leurs

institutions religieuses pour adopter des institutions libérales. Il est vrai que notre esquisse a supposé que les sociétés traditionnelles affirmeraient le droit des gens en vigueur entre sociétés libérales justes. Ce droit est donc universel dans sa portée : il n'exige des autres sociétés que ce qu'elles peuvent accepter dès lors qu'elles sont prêtes à prendre leur place dans une relation d'égalité avec toutes les autres, et que leurs régimes acceptent le critère de légitimité aux yeux de leur propre peuple. A quel autre genre de relations une société et son régime peuvent-ils espérer prendre part ?

De plus, le droit libéral des gens ne rend pas légitimes les sanctions économiques ou la pression militaire pesant sur les sociétés hiérarchiques bien ordonnées et visant à changer leurs pratiques, à condition qu'elles respectent les règles de la paix et que leurs institutions politiques satisfassent les conditions essentielles que nous avons mentionnées. Pourtant, si ces conditions sont violées, une forme de pression extérieure peut être justifiée en fonction de la gravité et des circonstances de cette violation. La préservation des droits de l'homme doit faire constamment partie de la politique étrangère des sociétés libérales et hiérarchiques.

Si l'on se souvient de notre discussion, on se rappellera qu'en plus d'esquisser la façon dont le droit des gens pourrait être élaboré à partir des conceptions libérales du droit et de la justice, nous avons également pour but de définir la portée du libéralisme politique pour une société mondiale plus vaste, lorsqu'une conception politique et libérale de la justice est étendue au droit des gens. Nous avons en particulier posé la question suivante : quelle forme prend, dans ce contexte, la tolérance des

sociétés non libérales ? Bien que les régimes tyranniques et dictatoriaux ne puissent pas être acceptés comme des membres respectables d'une société raisonnable des peuples, on ne peut raisonnablement exiger de tous les régimes qu'ils soient libéraux. Le droit des gens n'exprimerait pas alors le principe de tolérance propre au libéralisme pour les autres façons raisonnables de régir la société. Une société libérale doit respecter les autres sociétés organisées selon des doctrines exhaustives à condition que leurs institutions politiques et sociales satisfassent à certains critères qui les conduisent à accepter un droit raisonnable des gens.

Je n'ai pas tenté de défendre cette conclusion par une argumentation. J'ai considéré qu'il était clair que si les sociétés non libérales remplissaient certaines conditions, comme celles énoncées dans la quatrième partie, elles seraient acceptées comme membres respectables d'une société des peuples par les sociétés libérales. Il n'y aurait pas de raison politique d'attaquer militairement ces sociétés non libérales ou de leur imposer des sanctions, économiques ou autres, pour qu'elles réforment leurs institutions. Le commentaire critique au sein des sociétés libérales serait parfaitement compatible avec les libertés civiles et l'intégrité de ces sociétés.

Quelle conception de la tolérance pour les autres sociétés le droit des gens exprime-t-il ? Quel est son lien avec le libéralisme politique ? A la question de savoir si les sociétés libérales sont, moralement parlant, meilleures que les sociétés hiérarchiques, et donc si le monde serait meilleur si toutes les sociétés étaient libérales, ceux qui acceptent une conception libérale exhaustive pourraient donner une réponse positive. Mais cette opinion n'appuierait pas un des-

sein visant à débarrasser le monde des régimes non libéraux. Elle ne pourrait avoir aucune force opératoire pour fonder ce qu'ils pourraient, en droit, faire politiquement. La situation est parallèle à celle de la tolérance des autres conceptions du bien dans le cas interne. Quelqu'un qui accepte une conception libérale exhaustive peut affirmer que sa société serait meilleure si tout le monde acceptait cette conception. Cette personne peut se tromper dans son jugement, même de son propre point de vue, puisque les autres doctrines peuvent jouer un rôle de modération et de contrepoids, du fait de l'arrière-plan plus étendu de croyances et de convictions qu'elles aident à constituer, en donnant ainsi à la culture de la société richesse et profondeur. L'idée est que la revendication de la supériorité d'une conception exhaustive particulière est tout à fait compatible avec l'affirmation d'une conception politique de la justice qui ne l'impose pas, et donc avec le libéralisme politique lui-même.

Le libéralisme politique considère que les doctrines exhaustives n'ont qu'une place restreinte dans la vie politique des démocraties libérales dans le sens suivant : les questions constitutionnelles fondamentales et celles qui concernent les droits et les libertés de base doivent être réglées par une conception politique publique de la justice, comme par exemple les conceptions politiques libérales, et non pas par ces doctrines plus larges. Étant donné le pluralisme des sociétés démocratiques — un pluralisme qui est compris au mieux comme le résultat de l'exercice de la raison humaine au sein d'institutions libres ne pouvant être enfreint que par l'utilisation oppressive du pouvoir étatique —, l'affirmation d'une telle conception publique et des institutions

politiques fondamentales qui la réalisent est le fondement le plus raisonnable de l'unité sociale dont nous disposons.

Le droit des gens, tel que je l'ai présenté brièvement, n'est que l'extension de ces mêmes idées à la société politique des peuples bien ordonnés. Ce droit, qui règle les questions constitutionnelles essentielles et les questions de justice fondamentale lorsqu'elles se posent à une société des peuples, doit aussi être fondé sur une conception politique publique de la justice, et non sur une doctrine exhaustive, de nature religieuse, philosophique ou morale. J'ai esquissé le contenu d'une telle conception politique et j'ai tenté d'expliquer comment il pourrait être accepté par une société bien ordonnée libérale ou hiérarchique. Sauf comme la base d'un *modus vivendi*, les sociétés expansionnistes de quelque sorte qu'elles soient ne pourraient pas y adhérer. Mais en principe il n'existe pas, en ce qui les concerne, de solution pacifique hormis la domination d'un camp, ou la paix issue de l'épuisement.

Traduction de Bertrand Guillarme

COMMENTAIRE

STANLEY HOFFMANN

Mondes idéaux

I

La philosophie morale et politique n'a eu que peu à dire sur les relations internationales. Rousseau et Kant nous ont appris que nous ne serions jamais authentiquement libres aussi longtemps que les guerres feraient s'entrechoquer les sociétés et favoriseraient l'émergence de gouvernements autoritaires et arbitraires. Mais la philosophie morale et politique est restée surtout préoccupée de la quête de la vie bonne au sein de la société ainsi que de la recherche du gouvernement juste. Pour autant que les philosophes se sont intéressés aux affaires internationales, certains d'entre eux, les réalistes, ont enseigné que « l'état de nature » qui caractérise la compétition que se livrent les États pour l'obtention du pouvoir, excluait toute attitude morale de leur part sans laisser espérer l'émergence d'une configuration meilleure que celle qu'autoriserait l'équilibre du pouvoir. D'autres, par contre, avançaient que le succès, à l'intérieur, du gouvernement représentatif et constitutionnel, ainsi que du principe d'autodétermination, générerait un monde libéral et harmonieux d'États-nations enclins à coopérer et à mettre de côté

leur capacité de nuisance. D'autres encore, les marxistes, annonçaient que la révolution triomphante du prolétariat entraînerait l'évanescence de la forme étatique et, par conséquent, la fin de la division du monde en États concurrents.

L'échec des prophéties libérale et marxiste parut laisser le champ libre aux peu réjouissantes « vérités éternelles » du réalisme, nous avertissant que le besoin d'ordre — sans cesse mis en cause par la rivalité des États — est prioritaire par rapport à la quête de la justice¹. Loin d'étancher la soif pour une philosophie capable de refléter l'image d'une société internationale meilleure, le réalisme — rajeuni par E.H. Carr, Hans Morgenthau, George Kennan et Henry Kissinger — l'exacerbait. Cette doctrine paraissait inadaptée à un monde d'États souverains à la merci de la destruction par le feu nucléaire : l'affrontement pour le pouvoir risquait maintenant de détruire la totalité de l'échiquier et non plus seulement quelques pions — même si la conclusion de Hans Morgenthau était qu'un monde nucléaire divisé en États, sans pouvoir central au-dessus d'eux, était devenu intolérable. De fait, au début des années 1960 et de nouveau durant les années 1980, théologiens et philosophes discutèrent avec ardeur de l'éthique nucléaire, divergeant à la fois sur la probabilité et la moralité de la guerre nucléaire, et sur la question de savoir si le recours à l'arme nucléaire pourrait jamais être légitime². A la même époque, les États anciennement colonisés soulevèrent le problème de la justice distributive — soulignant

1. Voir mon essai « The Crisis of Liberal Internationalism », *Foreign Policy*, printemps 1995.

2. Voir Joseph Nye, *Nuclear Ethics*, Free Press, 1986.

combien ressources et richesses étaient inégalement réparties en un monde dont les parties s'avéraient être de plus en plus interdépendantes, en même temps qu'il était écartelé par un fossé grandissant entre riches et pauvres. Une troisième raison était le souci, prégnant bien que relativement récent, exprimé au sujet de l'environnement, soit la prise de conscience que les conséquences catastrophiques de l'activité humaine sur les ressources mondiales, le climat et la diversité des espèces ne pouvaient être combattues en s'appuyant sur les vieilles méthodes de la diplomatie de salon. Finalement, après les horreurs de la Seconde Guerre mondiale, se répandit une nouvelle variante du libéralisme : l'idéologie des droits de l'homme. Elle n'était point focalisée sur les vertus d'une coopération libérale entre États-nations, comme autrefois, mais sur les crimes commis contre des êtres humains dans un très grand nombre d'États : ceux qui se faisaient les avocats des droits de l'homme soulignaient que les notions de souveraineté et d'autodétermination, que le libéralisme du ^{xix}^e siècle avait promues, étaient désormais utilisées par les gouvernements et les militants nationalistes comme une protection destinée à masquer au regard de l'extérieur une large palette de violations de droits individuels et collectifs, et à empêcher toute initiative extérieure pour les corriger.

En d'autres termes, le temps était venu d'appliquer les interrogations traditionnelles de la philosophie politique et morale à la société internationale prise comme un tout. Les débats engagés à propos des principes devant être appliqués aux problèmes que j'ai mentionnés portaient principalement sur ce

que John Rawls dans sa *Théorie de la justice* nomme « théorie non idéale ». Cette entreprise cherche, d'une part, à circonvénir les « limitations naturelles et contingences historiques¹ » qui empêchent « les sociétés du monde les plus pauvres et les moins avancées technologiquement » de réunir « les conditions historiques et sociales susceptibles de leur permettre d'établir des institutions justes et viables² », et s'attaque, d'autre part, à la question des « principes qui permettent de faire face à l'injustice³ » — soit comment se comporter à l'égard des régimes malfaisants et agressifs. Manquait, cependant, une théorie idéale. Lorsque, pour reprendre les termes de Rawls, celle-ci se consacre (comme dans la *Théorie de la justice*) au problème de la justice dans une société nationale, elle doit fournir « les principes qui caractérisent une société bien ordonnée dans un contexte favorable⁴ ». Lorsque c'est vers la société internationale qu'elle se tourne, elle fixe les règles de conduite des sociétés « bien ordonnées », c'est-à-dire des sociétés dont les citoyens acceptent des principes de justice similaires, dont les institutions satisfont à ces principes et dont les gouvernements respectent les règles de conduite qu'ils ont approuvées. Une telle théorie pourrait servir de modèle à l'aune duquel évaluer la société internationale existante, et fournirait des pistes pour la réformer. La distinction entre théorie idéale et non idéale est ancienne. Avec le *Contrat social*, c'est bien une

1. John Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 282.

2. J. Rawls, « The Law of Peoples » dans Shute et Hurley éd., *On Human Rights*, op. cit. ; traduit dans ce volume sous le titre « Le droit des gens », voir ici p. 62.

3. J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 282.

4. *Ibid.*

théorie idéale que Rousseau nous présentait : les fondements et institutions d'une démocratie idéale ; dans ses essais sur la Pologne et la Corse, il la confrontait à des situations historiques réelles et spécifiques.

Il n'est pas surprenant que Rawls soit le seul philosophe contemporain qui essaie de manière systématique — même si c'est jusqu'à aujourd'hui dans le cadre d'un bref ensemble de leçons données à Oxford et publiées dans une compilation consacrée aux droits de l'homme et parrainées par Amnesty International — de nous fournir une théorie idéale de la société internationale. Dans cet essai, il utilise sa « doctrine du contrat social » afin d'approfondir ce qu'il nomme « le droit des gens ». Il ne s'agit pas de droit international, mais d'une « conception politique du droit et de la justice¹ » fondée sur des idées libérales de la justice, elles-mêmes « similaires bien que plus générales » à son idée centrale de « justice comme équité », présentée dans la *Théorie de la justice* et appliquée aux affaires internationales. Dans un ouvrage célèbre et plus ancien, ainsi que dans des essais plus récents sur le *Libéralisme politique*, Rawls avait entrepris quelque chose qui pouvait sembler impossible : définir un concept et des principes de justice susceptibles de s'appliquer aux « principales institutions politiques, sociales et économiques » régissant la société, conçue comme « un système équitable de coopération à travers le temps² », et qui serait en même temps acceptable par des hommes et des femmes aux conceptions éthiques et métaphysiques foncièrement différentes

1. *Id.*, « Le droit des gens », voir ici p. 45.

2. *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 40.

— ce qu'il nomme des « doctrines exhaustives » différentes. Les principes sont l'objet d'un contrat social conclu par « des personnes libres et rationnelles désireuses de favoriser leurs propres intérêts¹ », ainsi que le résultat de la fameuse « procédure » par laquelle Rawls recherche les principes de justice que de telles créatures « placées dans une position initiale d'égalité accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association² ». Dans cette perspective, il imagine de placer les représentants des individus membres de la société dans cette « position originelle » et de les masquer par « un voile d'ignorance ». Ils ignorent la position de ceux qu'ils représentent, leur appartenance de classe, leur statut social, le montant de leur fortune, leur force ou « même leur conception du bien ou les traits particuliers de leur psychologie³ ». Les individus possèdent seulement « les deux facultés constituant la personnalité morale, le sens de la justice et la conception du bien⁴ ». Ainsi situés les participants doivent opter pour les principes de justice qu'ils préfèrent. Cette procédure formalise la situation de citoyens — libres et égaux — dans le contexte « de la culture politique d'une démocratie constitutionnelle⁵ ». Les principes qui en émergent reconnaissent à chacun la légitimité de la revendication à « un schème pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous », et tolèrent les inégalités si et seulement si elles sont « liées à des fonctions et des

1. *Théorie de la justice*, op. cit., p. 37.

2. *Ibid.*, p. 37.

3. *Ibid.*, p. 169.

4. *Libéralisme politique*, op. cit., p. 61.

5. *Ibid.*, p. 61.

positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances », et si « elles procurent le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société¹ ». Ces principes sont, selon deux perspectives, strictement politiques — ils concernent simplement la « structure sociale de base », et sont parties prenantes d'une élaboration « politique et non métaphysique », ce qui permet aux adeptes de doctrines morales et religieuses « raisonnables » variées, de parvenir à admettre et à affirmer cette conception de la justice. Est une personne « raisonnable » celle qui est « prête à proposer des principes et des critères qui représentent des termes équitables de coopération... et à leur obéir de plein gré si elle [est] assurée que les autres feront de même » ; elle est aussi « disposée à discuter les termes équitables que les autres proposent² ». Plus encore, une personne ou une doctrine raisonnables sont disposées à accepter ce que Rawls nomme « les difficultés du jugement » — c'est-à-dire l'inévitable « désaccord raisonnable », étant donné « les nombreux risques et difficultés encourus dans l'usage correct (et consciencieux) de nos facultés de raisonnement et de jugement dans le cours ordinaire de la vie politique » (preuves contradictoires, échelles des valeurs différentes, décalage des expériences individuelles, difficulté à fixer des priorités, etc.³). Aussi espère-t-il concilier la pluralité des définitions raisonnables du bien (par exemple les différents points de vue quant au rôle que la religion est censée jouer dans la société) avec une conception politique unique de la

1. *Libéralisme politique*, op. cit., p. 29-30.

2. *Ibid.*, p. 77.

3. *Ibid.*, p. 83 sqq.

justice. Elle est elle-même une conception du bien mais limitée au domaine politique. En se l'appropriant, les citoyens « affirment la même conception politique de la justice¹ », ce qui signifie qu'ils poursuivent une seule et même fin en politique : promouvoir des institutions justes et, en conséquence, agir de manière juste les uns à l'égard des autres. Le « bien de justice » et le respect mutuel, assurés sur leurs bases par une société politique juste, constituent des besoins fondamentaux pour tous les citoyens.

Rawls avait déjà esquissé ce à quoi ressemblerait l'extension de cette conception au domaine du droit des gens dans quelques pages de sa *Théorie de la justice*² et avait déçu plusieurs de ses disciples³. La nouvelle édition, plus longue, a renouvelé et aiguisé ces points de désaccord. Il n'est pas évident que la méthode du contrat social constitue la meilleure approche d'une théorie idéale, que les traits particuliers à la version rawlsienne du contrat social mènent à des résultats satisfaisants, ni même que la distinction entre théorie idéale et théorie non idéale convienne réellement aux relations internationales.

II

Rawls en revient à la méthode de la position originelle et du voile d'ignorance. Mais cette fois, les « participants » qui, derrière ce voile, doivent définir

1. J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 247.

2. *Ibid.*, p. 417-420.

3. Lire en particulier Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, 1979 ; ainsi que Thomas Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, 1989.

et adopter les principes de justice de la société internationale ne sont pas ces personnages censés nous représenter vous et moi. Ils sont (dans un premier moment) les représentants délégués par les « nations démocratiques » : « les représentants de sociétés bien ordonnées selon les conceptions libérales de la justice ». Ils ignoreraient « la taille du territoire, l'importance de la population et la force relative du peuple dont ils représentent les intérêts fondamentaux », ou encore « l'étendue de leurs ressources naturelles », ou « le niveau de leur développement économique¹ ». Il importe de relever que Rawls ne leur demande pas d'occulter leur culture politique alors qu'il avait demandé aux parties prenantes représentant les individus au sein d'une culture politique libérale de faire abstraction de leurs conceptions du bien : aux yeux de Rawls, la diversité des cultures politiques paraît irrémédiable, alors que la variété des « doctrines exhaustives » peut, elle, être surmontée au sein de la sphère politique de la démocratie. Quels principes ces représentants des « peuples » décideraient-ils d'adopter ? Rawls soutient qu'ils en arriveraient à des principes relativement classiques du droit international : « les peuples » doivent être libres, indépendants, égaux, habilités à se défendre mais non à engager la guerre, obligés de respecter les traités, de garantir les droits de l'homme, sans intervenir dans les affaires intérieures des autres. C'est aussi bien proche de ce que Michael Walzer dans *Just and Unjust Wars*² avait

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 64.

2. M. Walzer, *Just and Unjust Wars* (New York, Basic Books, 1977). Selon Walzer, les États tirent leurs droits du consentement des citoyens ; or le philosophe suggère qu'il existe une crise entre les États et leurs citoyens. Cependant, si une telle crise n'existait pas, les États étrangers ne pourraient

nommé le « paradigme légaliste » : une morale d'États destinée à des États.

Cependant, cette approche soulève une interrogation fondamentale dans l'esprit des théoriciens du contrat social — de même que dans celui des autres théoriciens de la société internationale. La société internationale se compose à la fois d'individus (investisseurs ignorant les frontières ou réfugiés cherchant asile pour échapper à l'action de leur propre gouvernement) *et* d'États. Cherchons-nous à dégager des principes pour réguler la vie des États ou celle des individus ? Les délégués placés sous voile d'ignorance représentent-ils les États ou les individus de la planète ? Les « peuples », selon Rawls, sont des « corps constitués organisés par leur État¹ ». Précisons : la « position originelle » dépeinte par Rawls dans la première partie de son essai convient aux représentants des démocraties libérales dont les États se fondent sur le consentement des citoyens et le respect des droits de l'homme. Mais même au sein des sociétés libérales, l'État ne se réduit pas à un simple agglomérat de citoyens ni à une association comparable, quoique plus large, à toute autre². L'État façonne les intérêts individuels et collectifs qu'il choisit de défendre et détient le monopole de la coercition. Aussi, le droit des peuples se heurte-t-il de front à trois obstacles.

D'abord, qu'est-ce qu'un « peuple » ? Rawls

intervenir que pour aider à la sécession d'un groupe national, mais non pour aider un peuple à renverser un gouvernement tyrannique (ils pourraient ainsi porter assistance au Timor oriental, à la Tchétchénie ou au Tibet mais non aux chiites irakiens ou aux intégristes en Algérie).

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 59.

2. *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 67-70.

affirme qu'une des raisons pour lesquelles il ne débute pas son raisonnement par la description d'une « situation originelle à l'échelle mondiale » dans laquelle les individus se demanderaient « si et sous quelle forme les États et les peuples devraient même exister, [est que] les peuples, en tant que corps constitués, organisés par leur État, existent actuellement sous une forme ou une autre dans le monde entier¹ ». Soit ; pourtant, dans le monde non idéal auquel il se réfère en l'occurrence, nombre de ces « corps constitués » comme la Yougoslavie, l'ex-Union soviétique, le Soudan, l'Algérie ou le Rwanda, se désintègrent, suppliciés qu'ils sont au nom de conceptions opposées de ce qui constitue un peuple : non seulement nationalisme contre multinationalisme, mais aussi des approches différentes de la nationalité et de la citoyenneté. De plus, les États paraissent de plus en plus poreux, pénétrés par les réfugiés et les immigrés et, comme Rawls l'admet lui-même (mais sans creuser plus avant), le droit des peuples à réguler ou à stopper l'immigration est à la source d'intenses controverses éthiques parmi les politiques et les philosophes en Europe et aux États-Unis. En d'autres termes, avant de pouvoir élaborer un « droit des gens » idéal, nous avons besoin d'une théorie définissant quelles sont les unités politiques légitimes et, si ce sont les États, il convient de savoir lesquelles ont droit à ce titre, et qui a droit à celui de citoyen. Une telle théorie de la formation des États et de la citoyenneté devrait inclure les questions d'autodétermination, de sécession, le traitement des minorités, les déplacements de population, les règles d'entrée et de séjour. Rawls

1. « Le droit des gens », voir ici p. 59.

constate simplement que les droits à l'indépendance, à l'autodétermination et à la sécession réclament certaines limites, comme le respect de la liberté d'un autre peuple ; enfin il admet « le droit légitime pour un peuple de restreindre l'immigration ». Mais, en omettant d'accorder de plus amples développements à de tels sujets, la « théorie idéale » risque, selon les mots de la philosophe Onora O'Neill¹, de n'être pas seulement abstraite mais aussi « idéalisée », au sens où elle ne serait applicable qu'à des « agents idéalisés », des agents dont au moins l'un des traits caractéristiques serait introuvable dans la réalité — en l'occurrence, des États souverains dont la souveraineté ne poserait point de problèmes. Ici, nous tombons déjà sur une première différence entre la théorie idéale de la société nationale et celle de la société des « peuples » : la première esquisse des solutions pour résoudre les problèmes politiques ; la seconde tend à passer sous silence certains des problèmes les plus importants et les plus fondamentaux comme de savoir ce qu'est un « peuple » ou ce que doivent être les rapports entre peuple et État.

Ceci est confirmé par une deuxième difficulté. Les « peuples » organisés en États démocratiques promeuvent très souvent les droits et intérêts de leurs ressortissants par-delà les frontières, non sans entraîner des conflits. Les relations commerciales américano-japonaises, celles entre les États-Unis et la France en matière de politique étrangère et de

1. Onora O'Neill, « Justice, Gender, and international Boundaries », in Martha C. Nussbaum et Amartya Sen (sous la dir. de), *The Quality of Life*, Clarendon Press, 1993, p. 303-323. Voir aussi son essai « Ethical Reasoning and ideological Pluralism », dans *Ethics*, juillet 1988, p. 705-722.

sécurité, les pratiques de pêche canadienne et espagnole, sont de bons exemples. Ils défendent aussi ce qu'on pourrait appeler des « intérêts d'État » de nature géopolitique, suivant des voies souvent risquées, et différant des intérêts des citoyens eux-mêmes. Viennent à l'esprit des actions aussi variées que les interventions américaines en Amérique centrale ou au Vietnam durant la guerre froide, les interventions françaises en Afrique noire, le soutien accordé par les Américains ou les Français à différents régimes répressifs. Par quels moyens les États sont-ils en droit de poursuivre leurs objectifs ? Le « droit des peuples » de Rawls ne pose que des jalons incomplets. L'auteur explique que les États ne doivent pas livrer de guerre sinon d'autodéfense et qu'ils doivent se conformer aux obligations qu'ils ont acceptées. Jusque-là, tout va bien : les représentants des « peuples » démocratiques acquiesceront à de telles règles. Mais Rawls va plus loin en affirmant qu'« il nous faut redéfinir les attributs de la souveraineté » afin de se débarrasser non seulement du « droit à la guerre » mais aussi du « droit à l'autonomie interne » (soit celui de gérer ses affaires intérieures sans ingérence extérieure) qui « ne convient pas au cas de sociétés en état de désordre au sein desquelles guerres et violations graves des droits de l'homme sont endémiques¹ » ; cependant, les principes qu'il propose — et ce n'est pas surprenant étant donné la méthode utilisée pour les dégager, dans laquelle les représentants imaginaires de « peuples » organisés s'emploient à protéger leurs membres contre l'intrusion des autres — ne permettent pas une telle redéfinition. D'eux découle un

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 67.

code de conduite à la fois trop mince et trop conservateur, en particulier dans un monde au sein duquel l'interdépendance vide la souveraineté de la majeure part de sa substance. Dans ce registre nous ne trouvons guère que deux ou trois phrases faisant mention de principes (flous au demeurant) « de formation et de réglementation » d'éventuelles associations entre sociétés démocratiques, et de « normes d'équité » concernant le commerce et autres accords de coopération¹. Un monde composé de « peuples » n'est pas compatible avec un État mondial ; les représentants des peuples, d'après Rawls, le rejetteraient pour les mêmes raisons que Kant : un tel État serait soit tyrannique, soit excessivement fragile. Si tel est le cas, une théorie de la justice internationale doit se confronter de façon bien plus spécifique au problème des instruments, des moyens et des méthodes dont les États doivent faire usage dans leurs relations mutuelles. C'est une question qui doit peut-être être exclue de l'élaboration d'une théorie idéale de la société démocratique bien ordonnée dans laquelle l'État est censé agir pour notre compte et a le monopole de la coercition : elle est pourtant cruciale dans un univers d'États (y compris démocratiques) se faisant concurrence.

De plus, un univers de « peuples » (même démocratiques) qui n'aurait de cesse de chercher des principes de justice demeurerait probablement un univers profondément inégalitaire où se côtoieraient États pauvres et États riches, étant donné la distribution inégale des ressources et de la richesse mondiales. La *Théorie de la justice* présentait des critères drastiquement égalitaristes de la justice distributive —

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 68.

ainsi le fameux « principe de différence » qui a généré tant de débats, selon lequel « les inégalités sociales et économiques liées à des fonctions et positions doivent être ajustées, quelle que soit leur ampleur... pour qu'elles soient au plus grand bénéfice des membres de la société les moins avantagés¹ ». A cet endroit, la théorie idéale de Rawls soutient simplement que les « peuples » seront des sociétés bien ordonnées conservant « des institutions politiques et sociales satisfaisantes² » — assertion bien optimiste — et conviendront de la nécessité de « prendre les dispositions adéquates afin d'assurer une assistance mutuelle entre les peuples en temps de famine et de sécheresse [et,] si c'est réalisable, comme ce devrait l'être, [afin que] dans les sociétés libérales raisonnablement développées les besoins fondamentaux des personnes soient satisfaits » : précaution vague et modeste s'il en est. Sur ce point, la théorie idéale de Rawls paraît plus timide même que les usages d'une société internationale loin d'être idéale. Nous comprendrons plus tard les raisons de cette timidité.

Tels sont les points faibles d'une théorie des « peuples ». Cependant, une théorie idéale dérivée d'une « position originelle à l'échelle planétaire » (des individus, non des peuples) réclamée par certains des disciples de Rawls, comme Thomas Pogge, se heurterait aussi à maintes difficultés. Un « droit des gens » idéal, tel que celui que nous avons passé en revue, semble un peu vide ; mais la sorte de théorie idéale de la société internationale qui se baserait sur des individus « abstraits » placés derrière le voile

1. *Libéralisme politique*, op. cit., p. 31.

2. *Ibid.*, p. 48.

d'ignorance, non sur des « peuples », est une idée confuse. Doit-elle rechercher les principes acceptables par toute personne « raisonnable » quelle que soit sa culture politique ? Ceux-ci risquent à l'arrivée d'être à la fois rudimentaires et peu nombreux, si on attend d'eux qu'ils concilient des cultures qui restreignent ou dénie des droits et des libertés individuels fondamentaux. Doit-elle dégager des principes acceptables par des personnes raisonnables partageant la culture politique de la démocratie ? Ce serait un dispositif autrement plus riche qui laisserait cependant de côté les relations entre ces personnes et toutes les autres. En effet, la seconde raison justifiant le rejet par Rawls d'une position originelle globale est qu'elle consisterait à considérer toutes les personnes « quelles que soient leur société et leur culture, comme des individus libres et égaux¹ », et que cette conception spécifiquement libérale formerait une base trop étroite pour le droit des peuples.

D'une part, une théorie idéale « globale » pourrait dégager des principes comparables, voire identiques à ceux de la *Théorie de la justice*, incluant un principe de « différence » global traitant des énormes inégalités économiques et sociales existant dans le monde. Ceci impliquerait une redistribution radicale des ressources mondiales. Aussi cela serait-il délicat à mettre en pratique en l'absence d'un quelconque gouvernement mondial ou d'un consensus éminemment improbable entre États pour appliquer de telles dispositions. D'autre part, qu'aurait à dire une telle théorie sur le problème fondamental de la politique internationale ? Même à sa lumière, la division du monde en un dédale de communautés, d'États et de

1. J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 33.

nations séparés demeure obscure. Dans la *Théorie de la justice*, on se contente de demander aux participants placés derrière le voile d'ignorance de définir des principes de justice destinés à une société et à un État déjà constitués. Placés dans une situation originelle à l'échelle planétaire, les participants auraient à décider de la façon de constituer la société internationale : comme une société unique, ou bien comme une société de sociétés organisées en États, ou encore comme une société de sociétés privées d'une part de la souveraineté que possèdent actuellement les États et qui leur est traditionnellement associée (comme le droit de livrer une guerre, d'échapper à toute influence extérieure ou de fermer ses frontières). Est-ce que des individus qui, derrière leur voile d'ignorance, auraient « perdu » leur nationalité en même temps que leurs autres croyances et caractères distinctifs, choisiraient de réduire les frontières à de pures et simples divisions administratives d'une entité politique globale ? Ceci aussi tient de l'utopie. Est-ce que ces personnes, une fois leur identité nationale perdue, conscientes des avantages matériels, culturels et psychologiques attachés à l'appartenance à une société soudée (comme, disons, le Japon) réaffirmeraient sur la base de raisons morales la nécessité de vivre dans des États séparés — comme le besoin très humain d'appartenir à une société politique moins large que l'humanité prise comme un tout ? (et dans ce cas, à quel moment un État étranger peut-il légitimement intervenir pour protéger ces « libertés fondamentales égales » auxquelles chacun a un droit égal ?). Une position originelle globale met en évidence la signification et l'importance morales des frontières étatiques. Celles-ci comptent aux yeux des communautariens

(Michael Walzer et Charles Taylor notamment), comme aux yeux de tous ceux pour lesquels les peuples et les États sont les entités fondamentales. Au contraire, les frontières d'État tendent à être rejetées comme étant arbitraires et dénuées de valeur morale par les « mondialistes » à l'image de Martha Nussbaum. Il existe des positions intermédiaires (partagées par des auteurs comme Charles Beitz et Yael Tamir, qui accordent quelque valeur morale aux frontières à condition qu'elles soient ouvertes et que ce qui se passe derrière soit juste). Quoi qu'il en soit, la discussion de ce problème crucial a tout juste commencé¹. La tentative de définir un contrat social en matière de questions internationales débouche sur une impasse.

III

La tension existant entre les individus et les « peuples » qui entrave une telle tentative est aussi à la racine de la querelle entre les communautariens, qui insistent sur le caractère unique des valeurs et de la culture de chaque société et considèrent « comme également valides les croyances et les usages de toutes les sous-communautés reconnues », et les universalistes qui mettent l'accent sur la nécessité de protéger partout les droits de l'homme contre « les sacrifices utilitaristes, les prescriptions communautaires, les préjudices, avilissements et autres mani-

1. Lire par exemple le numéro d'octobre-novembre 1994 de la *Boston Review*, « Patriotism or Cosmopolitanism ? » ainsi que le livre de Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, 1993.

festations de l'arbitraire¹ ». Cette tension est particulièrement perceptible dans les écrits de Michael Walzer. D'une part, il démontre dans les essais rassemblés dans *Thick and Thin* que la moralité « épaisse » — le code des valeurs et des principes « culturellement homogène et hautement signifiant », « élaboré » par chaque société — ne peut être que celle d'une société particulière ; « les sociétés sont nécessairement particulières parce qu'elles ont des membres... et des souvenirs de leur vie commune », tandis que « l'humanité a des membres mais point de mémoire, et ainsi ni histoire ni culture... aucune compréhension partagée des biens sociaux² ». Mais d'autre part, il admet qu'il existe une moralité universelle « fine » dont il rend compte d'une double manière : d'un côté il semble qu'elle soit constituée de tout ce qu'ont en commun les nombreuses moralités communautaires « épaisses » ; d'un autre côté, il pense qu'il existe des exigences et des indignations morales élémentaires — en faveur de la vérité, contre l'oppression, pour la justice, contre le génocide — que nous sommes tous aptes à formuler et qui peuvent nous réunir à l'occasion de moments exceptionnels, en général contre un ennemi commun, le « produit d'une conjoncture historique³ ». En de telles occurrences, a-t-il récemment déclaré⁴, une « politique de sauvetage d'urgence » devrait pouvoir passer outre les prin-

1. Steven Lukes, « Five Fables about Human Rights », dans Shute and Hurley éd., *On Human Rights*, p. 19-40 (particulièrement p. 21 et 30).

2. Michael Walzer, *Thick and Thin : Morality at Home and Abroad*, op. cit., p. 8.

3. *Ibid.*, p. 18.

4. « The Politics of Rescue », dans *Dissent*, hiver 1995.

cipes de souveraineté et de non-intervention, comme cela aurait dû être le cas en Bosnie. Cependant Walzer apparaît comme un universaliste hautement « minimaliste » : la moralité « épaisse » de chaque société n'est ni basée sur, ni dérivée de la moralité « fine » des principes universels ; la seconde « n'est guère qu'un morceau » de la première¹. Il en résulte que les critiques sociaux devraient essentiellement travailler à partir des croyances de leur communauté respective — le monde demeurant un monde composé de « tribus », de groupes ethniques distincts, souvent antagoniques (les références concrètes de Walzer portant essentiellement sur l'Europe de l'Est, le Caucase et le Proche-Orient). « Le tribalisme désigne l'attachement des individus et des groupes à leur propre histoire, leur culture et leur identité, et cet attachement (irréductible à l'une de ses manifestations particulières) constitue un trait permanent de la socialité humaine². » Le particularisme est indépassable et doit être accepté. A partir de là, Walzer écrit des choses très sensées sur la nécessité de rendre les tribus moins agressives les unes à l'égard des autres de même qu'à l'égard de leurs minorités ; il s'agit d'aider chacun à concilier et assumer des identités multiples, qui se chevauchent, ainsi qu'un « moi divisé ». Cependant, Walzer ne trace point de routes toutes faites pour atteindre cet objectif, et il conclut en affirmant « qu'au cœur du patrimoine commun de la race humaine se loge le particularisme³ » et que l'État-nation est « une forme plus appropriée encore

1. M. Walzer, *Thick and Thin...*, op. cit., p. 18.

2. *Ibid.*, p. 81.

3. *Ibid.*, p. 83.

lorsque l'affirmation d'une identité particulière est en cause¹ ». Dans ces essais sur la « moralité chez soi et au-delà », on trouve très peu de chose sur le contenu d'une moralité trans-communautaire, si « fine » soit-elle, et de fait, rien à propos d'une éventuelle justice distributive à l'échelle internationale.

L'approche de Rawls est presque inverse. Il présente sa théorie comme « universelle dans sa portée », même si sa méthode ne repose jamais sur des principes généraux couvrant la totalité des facettes de la vie sociale, mais sur des principes adaptés « à chaque question soulevée », en commençant par « les principes de justice politique qui s'appliquent à la structure fondamentale d'une société démocratique fermée et autosuffisante », en continuant avec, disons, les principes du droit des gens et ceux destinés à éclaircir des « questions sociales particulières ». Le résultat final est ce qu'il nomme « une théorie libérale constructiviste », soit la somme de tous ces principes « adoptés après mûre réflexion par les sujets raisonnables auxquels s'appliquent ces principes de justice » ; « son autorité repose sur les principes et les conceptions de la raison pratique² ». Mais s'il est vrai qu'elle est universelle au sens où elle est applicable à une variété de *problèmes* politiques et sociaux, elle ne l'est pas au sens où elle serait acceptable par toutes les *sociétés*. Ses principes concernant le droit des gens sont dérivés de la « compréhension commune des sociétés libérales³ », de même que les principes de la justice comme

1. M. Walzer, *Thick and Thin...*, *op. cit.*, p. 103.

2. « Le droit des gens », voir ici p. 52.

3. *Ibid.*, p. 59.

équité trouvaient racine dans la culture politique des démocraties occidentales. Un élément clef du droit des gens élaboré par Rawls est son insistance sur les droits de l'homme. Sur quelle étendue sont-ils acceptables ? Dans la lignée de sa propre tentative, dans un ouvrage précédent, pour distinguer une « conception politique » de la justice d'une doctrine philosophique « exhaustive », Rawls s'abstient d'évoquer le problème de la fondation controversée des droits de l'homme : sont-ils dérivés de la volonté divine exprimée dans le droit naturel ? De la nature humaine ? De la sociabilité humaine ? Des prescriptions de la raison ? Chaque doctrine exhaustive apporte sa propre réponse. De surcroît, beaucoup des sociétés du monde repousseraient toutes ces notions au motif qu'elles seraient « d'une certaine façon propre[s] à la tradition politique occidentale et préjudiciable[s] aux autres cultures¹ ». Et, de même qu'il avait, dans un livre antérieur, déduit les principes de justice, non pas de quelque doctrine « exhaustive » mais de l'idée de société « comme système équitable de coopération », acceptée par des individus dont les options philosophiques divergent², Rawls souhaite que les droits de l'homme ne dépendent pas « d'une quelconque doctrine morale ou conception philosophique de la nature humaine particulière³ » ; il préfère faire le constat que les droits de l'homme constituent « une norme minimale d'institutions politiques bien ordonnées pour tous les peuples qui appartiennent... à une juste société politique des peuples⁴ » — ce qui veut dire qu'ils sont l'exigence

1. « Le droit des gens », voir ici p. 89.

2. *Libéralisme politique*, op. cit., p. 40.

3. « Le droit des gens », voir ici p. 88.

4. *Ibid.*, p. 89.

première d'une société internationale juste. Mais deux éléments apparaissent en ce point du raisonnement, qui démontrent une fois encore les différences existant entre une théorie idéale destinée à la société intérieure et celle consacrée à la société internationale.

Le Rawls « intérieur » souhaitait montrer que les principes de la justice politique obtenus à partir de la position originelle pouvaient être repris à leur compte par des individus partageant diverses doctrines globales « raisonnables » — par exemple une doctrine catholique admettant le principe de tolérance et la formation d'un régime constitutionnel, une « doctrine libérale morale et exhaustive » comme celle de Kant, ou encore une vision du monde pluraliste et « non systématique¹ ». Cette adhésion constitue ce que Rawls nomme un « consensus par recoupement » sans lequel le libéralisme politique serait une simple doctrine, non une conception assurant légitimité et stabilité politiques. Rawls propose une définition très particulière du consensus : il a fermement insisté sur la différence entre le ralliement à des principes préalablement justifiés, indépendamment de toute doctrine exhaustive — ce qu'il recherche —, et un *modus vivendi*, c'est-à-dire, un simple compromis entre de telles doctrines ou entre groupes d'intérêts, qu'il juge instable, dans la mesure où chaque partie n'aura de cesse de promouvoir ses propres vues et intérêts (l'exemple qu'il fournit étant celui des catholiques et des protestants au xvi^e siècle²). L'objet du « consensus par recoupement » est une conception « morale affirmée

1. *Libéralisme politique*, op. cit., p. 184.

2. *Ibid.*, p. 185-186, p. 213.

sur des bases morales », et limitée au domaine politique, soit les libertés fondamentales et la « structure de base » : les principales institutions politiques, sociales et économiques¹. Évidemment, les critiques n'ont pas manqué de souligner que la distinction faite entre les sphères politique et non politique était vague, que peu nombreuses étaient les « doctrines exhaustives » morales et religieuses susceptibles de soutenir une conception libérale de la vie politique, que beaucoup de ces doctrines développaient leur propre conception non seulement de la manière dont nous devrions vivre mais aussi de celle dont nous devrions nous déterminer².

Durant ses conférences à Oxford, Rawls s'est employé encore à montrer que les principes libéraux de la conduite internationale, le « droit des gens » ébauché par les représentants des « peuples » démocratiques, pouvaient aussi être adoptés par d'autres États, de sorte qu'il devenait impossible aux représentants d'autres traditions de dénoncer cette conception libérale comme paternaliste ou impérialiste. Cette fois, cependant, il s'est écarté de deux manières de sa précédente approche pour construire son « consensus par recoupement ».

Tout d'abord, les principes du droit des gens sont ici définis de façon à être acceptables pour un ensemble plus large que les seules démocraties libérales. Il a beau présenter ces principes comme une application de la conception libérale de la justice aux relations internationales³, c'est de fait d'une

1. *Libéralisme politique*, op. cit., p. 36.

2. Voir Stephen Holmes, « The Gatekeeper », *The New Republic*, n° 11, octobre 1993, p. 39-47.

3. « Le droit des gens », voir ici p. 60.

conception très appauvrie qu'il fait usage. Cela se manifeste sous deux aspects. Tout d'abord, il commence par retrancher de sa conception antérieure de la justice politique « les trois caractéristiques égalitaires que constituent la valeur équitable des libertés politiques, l'égalité équitable des chances et le principe de différence¹ », afin d'atteindre une « plus grande généralité ». Dorénavant, c'est donc l'impératif d'acceptabilité qui donne sa forme au contenu. Rawls est particulièrement clair lorsqu'il explique son rejet du principe de différence : s'il est adapté à une société démocratique, il ne l'est pas à la société internationale (même si en l'occurrence nous avons affaire à une théorie idéale); la raison qu'il donne est que ce principe ne serait pas « approprié aux circonstances présentes » (explication insuffisante s'il en est) et que nombre de sociétés — même libérales — le jugeraient inacceptable. De plus, la liste des droits de l'homme fondamentaux se trouve, pour la liberté, restreinte au « droit à la vie et à la sécurité », au droit à l'émigration, et à la « liberté à l'égard de l'esclavage, du servage et de tout travail forcé ». Seules « une certaine liberté de conscience et la liberté d'association » sont mentionnées. La liberté d'expression, celle de la presse n'apparaissent pas. Les droits retenus sont décrits comme « distincts des droits attachés à la citoyenneté démocratique » (en particulier, le droit de vote n'est pas cité) et comme « politiquement neutres », et non comme étant « spécifiquement libéraux ou propres à notre tradition occidentale² » — constat étrange parce qu'il n'y a rien de « neutre »

1. « Le droit des gens », voir ici p. 60.

2. *Ibid.*, p. 90.

dans les droits de l'homme et parce que, bien que nombre d'États non occidentaux aient signé des traités les engageant à respecter ces droits, ceux-ci ont une origine et un contenu clairement libéraux.

Pourquoi donc la liste de Rawls paraît-elle si pauvre au regard des droits affirmés dans nombre de ces traités ? L'objectif de ces restrictions et de ces réserves est de rendre ces droits acceptables par une deuxième catégorie de « peuples » : ces sociétés non libérales que Rawls nomme « hiérarchiques ». De même que « les sociétés libérales bien ordonnées », elles constituent un idéal type. A l'image des autres, cependant, il n'y a rien d'empirique, ou presque rien, qui leur corresponde au sein du monde réel ; certes, on peut songer 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 réels. Une fois de plus, il apparaît que ce qui est simple « abstraction » dans le cadre d'une réflexion sur le gouvernement intérieur se transforme en utopie dans la philosophie des relations internationales. Ces sociétés hiérarchiques, pour être bien ordonnées, doivent être pacifiques, « guidées par une conception de la justice visant le bien commun » (par exemple une conception « fondée sur certaines doctrines religieuses ou philosophiques¹ »), posséder un système de lois qui « prend en compte les intérêts essentiels des personnes et impose des obligations et devoirs moraux à tous les membres de la société », respecter, enfin, les droits de l'homme fondamentaux². Si elles peuvent consacrer une religion établie, elles n'encouragent pas la

1. *Libéralisme politique*, op. cit., p. 145.

2. « Le droit des gens », voir ici p. 78.

persécution des autres religions ; même si les personnes n'y sont pas considérées comme libres et égales, même s'il n'y a pas de législateur élu, il y existe une « hiérarchie consultative raisonnable » et chacun se voit traité comme « un membre responsable de la société ». Les représentants de telles sociétés, placés derrière un voile d'ignorance, accepteraient un « droit des gens » semblable à celui des sociétés démocratiques. Pourtant, comme un critique de Rawls l'a souligné¹, ce dernier point est loin d'être évident : admettraient-ils vraiment d'être liés par le droit international et de respecter les droits de l'homme ? Est-il seulement probable que des sociétés dominées par telle idéologie ou telle religion respectent les droits humains fondamentaux ? Comment s'assurer que leur « système juridique remplisse les critères essentiels de la légitimité aux yeux de [leur] propre peuple² » lorsqu'il n'y a pas d'élections libres ? Quelles que soient les réponses, il ressort avec clarté que le droit des gens a été échafaudé dans le but de séduire un groupe de « peuples » purement hypothétique.

Le sophisme réside ici dans le parallèle que Rawls paraît tracer entre un « consensus par recoupement » de doctrines exhaustives sur une même conception de la justice dans le cadre d'une culture politique démocratique (après que les principes intérieurs de justice ont été établis), et un « consensus par recoupement » entre des sociétés fondées sur des conceptions politiques de la justice très différentes, qui, lui, promeut un « droit des gens » dont la minceur peut

1. Thomas Pogge, « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, été 1994, p. 195-224.

2. « Le droit des gens », voir ici p. 108.

seulement s'expliquer comme le résultat d'un *modus vivendi* implicite entre des sociétés libérales et égalitaires fondées sur le principe rawlsien de la « justice comme équité », des « sociétés libérales dont les institutions sont nettement moins égalitaires », et des sociétés « hiérarchiques ». Comme Thomas Pogge et Bertrand Guillarme¹ l'ont souligné, Rawls avait appliqué l'impératif libéral de tolérance, pour ce qui concerne les affaires intérieures, uniquement aux matières non politiques qui voient différentes conceptions du bien se livrer une concurrence légitime. Par contre, au sein d'une sphère politique très extensive, seuls faisaient loi ses principes libéraux de justice, tandis que les doctrines « déraisonnables » les rejetant — et dont Rawls s'attendait à ce qu'elles soient peu nombreuses au sein d'une culture politique démocratique — ne devaient être acceptées sous couvert d'aucun compromis. Avec « le droit des gens » de Rawls, il convient non seulement de tolérer certains régimes non libéraux (Rawls se réfère ici au « principe de tolérance propre au libéralisme pour les autres façons raisonnables de régir la société² ») mais il s'agit aussi de dégager des principes pour l'ordre international conforme à leur logique. C'est comme si Rawls avait considéré avec trop de sérieux le raisonnement, tenu par tant de régimes répressifs, selon lequel la conception libérale de la justice était « ethnocentrique » — comme s'il était impossible de trouver partout des partisans

1. La critique de Guillarme se trouve dans le chapitre X de sa thèse de doctorat dont une version remaniée intitulée *Rawls et l'égalité démocratique* est parue aux Presses universitaires de France, coll. « Questions ». C'est là une exégèse minutieuse et systématique de la pensée rawlsienne.

2. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 110.

des valeurs libérales (opprimés, éliminés parfois) ou même des adversaires de ces valeurs en Occident¹. Rawls est suffisamment conscient de la différence existant entre les affaires intérieures et les affaires internationales pour soutenir qu'en matière de relations internationales l'adjectif « raisonnable » doit être entendu de manière plus souple ; lorsqu'il élabore sa « conception idéale d'une société de peuples bien ordonnés », les principes qu'il défend sont censés intégrer dans cette société idéale des régimes qui ne sont « pas déraisonnables » — mais non des régimes expansionnistes ou terroristes². 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 peut-il vraiment, tel que Rawls le présente, être une conception morale pour un monde idéal³ ?

IV

Quelles leçons pouvons-nous tirer des faiblesses de l'approche rawlsienne ? Tout d'abord, la méthode du contrat social est délicate à appliquer à la société

1. Pour une réfutation faite par un Asiatique de ce que l'on nomme le point de vue « asiatique », voir Yash Ghai, « Human rights and Governance : the Asian debate », in *Australian Yearbook of International Law* (1994), p. 1-34.

2. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 107.

3. Un point de vue similaire est exprimé par Fernando R. Tesón dans sa critique kantienne de l'essai de Rawls, « The Rawlsian Theory of International Law », *Ethics and International Affairs*, 1995, vol. 9, p. 79-100 ; page 98 : « Pour un kantien, 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. »

internationale parce que celle-ci est à la fois une société faite d'États (ou de peuples) séparés et une société faite d'individus qui jouent un rôle croissant dans les affaires du monde, comme le manifeste leur capacité à briser les frontières et à détruire les États, comme le prouve quotidiennement la croissance formidable et incontrôlée de l'économie transnationale à la tête de laquelle s'activent des investisseurs privés et des marchés financiers aptes à prendre de court les banques centrales, à noyer les monnaies et à ruiner les économies. Il est très différent de placer derrière le voile d'ignorance des individus ou les représentants d'États. Pour façonner une théorie idéale adaptée aux relations internationales tout en suivant la recommandation de Rawls selon laquelle « chaque type d'objet [...] doit être régi selon des principes caractéristiques qui lui sont propres... et [dont la nature] doit être déterminée à l'aide d'une procédure appropriée à partir d'un point de départ correct¹ », il se peut que l'on ait besoin d'au moins trois contrats : d'abord, un contrat mondial définissant les droits et les obligations des individus quel que soit le peuple auquel ils appartiennent, ainsi que les structures au sein desquelles ils souhaiteraient vivre — un État universel, une multiplicité d'États ou des institutions entièrement neuves ; si jamais les parties réaffirment leur besoin d'État, ce contrat mondial devra borner la souveraineté et l'autonomie des États, notamment en ce qui concerne les droits de l'homme ; deuxièmement, un contrat conclu entre représentants des États ou de toute autre structure éventuellement mise sur pied par le premier contrat mondial, et définissant les principes de leurs rela-

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 101-102.

tions ; troisièmement, un contrat dont les parties représenteraient à la fois les individus et les États (ou des structures alternatives) et destiné à mettre en place des institutions internationales dotées de pouvoirs ainsi que des procédures permettant de régler des problèmes qu'on ne peut se contenter de laisser résoudre par des arrangements entre unités séparées ou par un marché livré à lui-même à l'image de la majeure partie de l'économie mondiale. Que n'y a-t-il des voies plus aisées pour une théorie idéale !

Cette difficulté se trouve amplifiée par un second problème. Les théories du contrat social, celles de Locke, de Rousseau ou de Rawls, fournissent une « théorie idéale ». Mais dans le domaine des relations internationales, le mieux que l'on puisse obtenir à l'aide d'une « théorie idéale » donne un résultat plutôt mince. Ce peut être l'idée d'un gouvernement mondial, mis en place soit par des individus placés dans la « position originelle », soit par les États se comportant comme leurs agents (ce que souhaiteraient les partisans d'une fédération mondiale), soit par les États agissant comme des sujets placés dans l'état de nature tel que le conçoit Hobbes, et poussés par le sentiment d'insécurité et la crainte de la mort violente à transmettre leurs pouvoirs à un Léviathan. Autrement, la théorie idéale prend la forme de ce maigre droit des gens qu'est celui de Rawls, qui n'apporte pas grand-chose aux vieilles notions libérales d'harmonie mondiale, notamment aux propositions de Kant en vue de la paix perpétuelle en appelant à la fin de la guerre et des armées traditionnelles et à la constitution d'une association de régimes constitutionnels. L'élaboration d'une théorie idéale à partir de la méthode du contrat social débouche ainsi soit sur l'utopie, soit sur un ensemble minimal de

principes acceptable dans le cadre d'un « consensus par recoupement » de régimes « non déraisonnables ».

La plupart des problèmes philosophiques et éthiques posés par les relations internationales concernent une théorie non idéale : comment aboutir à la fois à l'ordre et à la justice au sein d'un univers fait de « corps constitués » et de régimes différents, qui reflètent eux-mêmes des conceptions différentes non seulement du bien social mais aussi de la justice politique, et sont fondés au moins aussi souvent sur la coercition et la répression que sur la libre adhésion ? Rawls, après avoir consacré la majeure partie de son essai à la théorie idéale, ne médite que durant sept pages sur la manière dont il convient d'aborder les « conditions foncièrement non idéales de notre monde avec ses terribles injustices et ses calamités sociales¹ ». Il examine aussi ce qu'il nomme la non-obéissance — comment agir face à des régimes qui « refusent d'accepter un droit des gens raisonnable » et qu'il appelle régimes hors la loi, de même comment se comporter envers les sociétés auxquelles manquent les traditions, le capital humain, le savoir-faire et les ressources nécessaires pour être « bien ordonnées » ? Ce qu'il propose ici est certes irréfutable, mais limité. D'abord, les sociétés bien ordonnées doivent finalement amener chaque société à honorer le droit des gens et à assurer le respect des droits de l'homme — mais ce sont là des questions de politique étrangère et de sagesse politique auxquelles la philosophie politique « a peu à ajouter² », sinon pour suggérer la création d'une « structure

1. J. Rawls, « Le droit des gens », voir ici p. 95.

2. « Le droit des gens », voir ici p. 98.

fédérale » de peuples bien ordonnés (telle que les Nations unies) susceptible de servir de tribune pour exposer les cruautés perpétrées par les régimes hors la loi, et d'octroyer un droit à faire la guerre s'ils s'en prennent à la « société des peuples bien ordonnés » et, dans « les cas graves », s'ils violent les droits de l'homme de leurs sujets innocents. Deuxièmement, les sociétés bien ordonnées doivent veiller à ce que les besoins humains fondamentaux soient partout satisfaits (même si, selon Rawls, l'injustice économique résulte plus souvent de facteurs intérieurs — « la culture politique publique » enracinée dans la structure sociale d'arrière-plan, gouvernements oppresseurs, élites corrompues, religions réprimant les femmes¹ — que de la mauvaise distribution internationale des ressources). Ainsi des problèmes extrêmement importants sont laissées dans l'ombre : qu'est-ce qu'un « cas grave » justifiant le déclenchement d'une guerre destinée à défendre des êtres humains dont les droits sont bafoués par un régime hors la loi ? Une intervention par la force est-elle toujours justifiée lorsque ces droits sont violés à l'occasion d'une guerre civile ? Comment traduire en justice les auteurs de crimes internationaux ? Si « le fondement du devoir d'assistance n'est pas un principe libéral de justice distributive » mais « la conception idéale de la société des peuples elle-même formée des sociétés bien ordonnées² », quel type d'assistance doit donc être accordé par les riches et comment faire pour atteindre les pauvres dans les pays pauvres ? Dans quelle mesure l'aide accordée par un État à ses propres pauvres doit-elle

1. « Le droit des gens », voir ici p. 104.

2. *Ibid.*, p. 102.

constituer une priorité? Comment convient-il de traiter les minorités et les non-citoyens?

Un autre problème se pose. Dans la *Théorie de la justice*, la théorie idéale intérieure reposait sur la « stricte obéissance » vis-à-vis des principes de justice — une affirmation qui n'était pas déraisonnable dans la mesure où, dans une démocratie libérale, une fois que les citoyens sont tombés d'accord sur le type de politique qui doit être mené, il existe un système judiciaire et un État muni des moyens de coercition qui permettent de garantir cette obéissance. Dans « Le droit des gens », Rawls relègue encore la non-obéissance dans la brève section consacrée à la théorie non idéale, dans laquelle il explique comment les sociétés bien ordonnées doivent se comporter vis-à-vis des régimes hors la loi. Cependant, dans un monde composé d'États formellement souverains et d'individus qui commercent et spéculent librement et en dépit des frontières, en l'absence de tout pouvoir exécutif, de tout organe législatif et de toute police centrale, et alors que le Tribunal international est rarement saisi, le problème de l'obéissance est fondamental — et ce, même au sein des régimes démocratiques. La théorie idéale destinée aux « peuples » ne peut se permettre de le passer sous silence, pas plus que la théorie idéale de Rawls consacrée à la justice intérieure ne peut occulter celui de l'inégalité. La non-obéissance est inscrite dans la structure même de la société des États; lorsqu'un État viole les obligations résultant de conventions ou d'un arrêt rendu par le Tribunal international, peuvent se produire des conflits commerciaux, des recours à la force dans le but de modifier les frontières ou d'aider des insurgés à l'étranger, ou des violations massives des droits de

l'homme. Une théorie idéale qui n'aborde pas ce problème demeure dans le vague.

Comment, dès lors, faut-il que la philosophie morale et politique procède ? Une approche, souvent empruntée par Sissela Bok dans ses travaux¹, consiste à trouver une base commune aux traditions éthiques existantes, qu'elles soient religieuses ou séculières. Le problème vient du fait que les notions communes sont souvent extrêmement floues et ne guident que très peu l'action ; aussi, le fonds commun est-il plus riche en matière de valeurs et de comportements individuels et familiaux que pour ce qui concerne des sujets comme la structure de base de la société ou son organisation politique (bien que les batailles livrées à propos de l'avortement ou du contrôle démographique nous rappellent combien il est délicat de distinguer ces niveaux et à quel point sont vivaces les désaccords portant sur les problèmes les plus fondamentaux).

Un autre type d'approche consiste à appliquer à la société internationale ce que Rawls nomme une doctrine exhaustive, et à promouvoir ce qu'une telle doctrine considère comme des principes universellement et absolument valides, capables d'instituer à la fois l'ordre et la justice. On pourrait ainsi envisager une version moderne de la loi éthique naturelle (mais celle-ci exige qu'il y ait des gens qui croient en la puissance de la volonté divine), ou une éthique utilitariste, ou encore une éthique kantienne s'employant à formuler des maximes universali-

1. Se reporter à son essai, « The Search for a Shared Ethics », *Common Knowledge* I (3), p. 12-25. Voir aussi Frances V. Harbour, « Basic Moral Values : a Shared Core », *Ethics and International Affairs*, 1995, p. 155-170.

sables basées sur l'impératif catégorique — que Kant envisageait comme un « commandement de la raison » nous ordonnant d'agir « uniquement d'après une maxime dont nous pouvons souhaiter qu'elle devienne une loi universelle » et de traiter les êtres humains « jamais simplement comme des moyens mais toujours comme des fins » — destinées à régler le comportement des États et celui des individus lorsqu'ils agissent dans un cadre transfrontalier; puis examiner dans quelle mesure il est possible d'appliquer une telle éthique dans le monde réel¹.

Il se peut que les résultats de la tentative kantienne ne s'avèrent pas très différents de ceux obtenus par une troisième approche ne requérant ni l'adhésion à « l'idéalisme transcendantal » kantien, ni la foi en « la cohérence et l'unité de la raison aussi bien théorique que pratique avec elle-même² ». Ce serait là une extension à la société internationale de ce que Judith Shklar a nommé le « libéralisme de la peur³ ». L'objectif principal d'une telle philosophie est la protection des individus contre la cruauté, l'oppression et la peur. Comme Rawls, Judith Shklar envisage le libéralisme comme une doctrine politique, indépendante des différentes formulations philosophiques (celle de Kant comme celle de Mill) qui en ont été données, indépendante aussi de la formulation donnée par Rawls. En effet, et à la différence de Rawls, elle souhaite fonder le libéralisme, non sur la base d'une procédure mise en œuvre par des individus libres et égaux recherchant

1. Une telle tentative est bien représentée par *Faces of Hunger* d'Onora O'Neill (Allen and Unwin, 1986).

2. J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 136.

3. Cf. n. 1, p. 36.

« les termes équitables de la coopération¹ », mais sur ce qu'elle considère être une expérience émotionnelle à la fois fondamentale, commune et immédiate : la peur de la cruauté et de la tyrannie. Les mémoires des « peuples » et des communautés sont trop souvent déformées et antagonistes. Le libéralisme de la peur est fondé sur une mémoire qui, nonobstant Walzer, est commune aux hommes et aux femmes de ce siècle : « l'histoire du monde depuis 1914 » et celle de ses atrocités. C'est, d'après elle, la seule sorte de libéralisme qui puisse encore avoir quelque répercussion, maintenant que le libéralisme de l'espoir, de la foi en la raison, le progrès et l'harmonie a été détruit.

Étant donné son but, elle conçoit les droits de l'homme comme des « permissions et des habilitations nécessaires aux citoyens pour préserver leur liberté et se protéger contre toute forme d'abus », tout comme l'interdiction de la cruauté est une condition universellement nécessaire à « la dignité des personnes » : l'accent est mis sur leurs besoins moraux en tant qu'individus, non sur une représentation des personnes comme « membres responsables et coopératifs de la société² ». (Son inquiétude s'est toujours portée sur les réfugiés, les exilés, les membres de minorités, les victimes involontaires des déchirures de la société³.) Certes, comme le soulignait Stephen Lukes lorsqu'il défendait, au cours de ses conférences d'Oxford, pleines d'esprit et de

1. J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 47.

2. « Le droit des gens », voir ici p. 90.

3. Guillaume relève que la formulation de Rawls laisse pendre le problème des droits des exilés et des apatrides, qui « n'appartiennent pas clairement à une société donnée ». Judith Shklar avait prévu d'écrire un livre sur l'exil.

verve, les droits de l'homme contre une pluralité de « doctrines exhaustives » ignorant ou restreignant ceux-ci, ce qui doit être protégé n'est pas seulement l'intégrité des personnes, mais aussi « les activités et les relations qui confèrent valeur à leur existence » et qu'« il est impossible de concevoir comme de simples biens individuels » : les individus désirent et ont besoin d'appartenir à des associations et à des communautés. Mais les êtres humains souhaitent et ont besoin également de ne pas être écrasés, enfermés ou définis uniquement par elles. En d'autres termes, associations et communautés peuvent s'avérer dangereuses — et la plus dangereuse d'entre elles est l'État. Du libéralisme de la peur et des impératifs de protection contre la cruauté et la tyrannie, on peut dériver des principes substantiels. J. Shklar mentionne à la fois les libertés négatives, protégeant le faible contre la souffrance, les abus de pouvoir et l'inégalité lorsqu'elle atteint des proportions telles qu'elle se confond avec l'oppression, et des mesures institutionnelles positives « sans lesquelles la liberté est unimaginable » — ainsi recommande-t-elle la division et la dispersion du pouvoir, le volontariat associatif, l'équité des procédures, une citoyenneté vigilante et informée¹.

Le grand mérite de l'approche de Shklar est qu'elle est moins fascinée que d'autres libéraux par le problème du pluralisme philosophique et religieux, et par la multiplicité des conceptions du bien.

1. Nous ne sommes pas très éloignés de la suggestion d'Onora O'Neill : commencer « par la pensée d'une pluralité d'agents divers et interdépendants », par la définition de principes pouvant être adoptés par eux, une procédure rejetant à la fois « l'idéalisation » et le relativisme.

Il y a beaucoup de conceptions du bien suprême, mais une seule du mal radical, « la cruauté et la peur qu'elle inspire ainsi que la peur qu'inspire la peur elle-même ». Afin d'illustrer son propos, elle utilisa le titre de l'un des livres de Thomas Nagel : son point de vue, a-t-elle écrit, est « le point de vue de nulle part » ; voilà ce qu'elle voulait dire : non pas la perspective d'une société, d'une culture ou d'une doctrine donnée, mais un point de vue de toute part, parce qu'il y a partout des victimes ; et en tant que tel son libéralisme « constitue une revendication universelle et même cosmopolitique ». Y eut-il jamais attaque plus foudroyante contre le relativisme culturel et les maux du nationalisme ?

[...] Seules les idées formulées en termes d'humanité universelle et une argumentation rationnelle présentée dans des termes généraux peuvent être soumises à l'épreuve d'un examen général et à la critique publique... A moins qu'on ne procède à un passage en revue libre et public de toutes les alternatives pratiques... il ne peut y avoir ni choix responsable ni contrôle des autorités qui prétendent exprimer la voix et l'esprit du peuple¹.

Judith Shklar n'a pas eu le temps de développer ces idées, ni de les appliquer aux relations internationales. Mais le libéralisme de la peur, conçu pour un monde non idéal, peut nous fournir les principes nécessaires pour modérer les excès des États et des « peuples » potentiels, des critères pour aborder des questions telles que la protection des droits de l'homme, le traitement réservé aux minorités et aux

1. « The Liberalism of Fear », p. 34-35.

immigrés, les problèmes de famine et de pauvreté. Ces idées devraient générer un « consensus » parmi les victimes les plus probables et les individus les plus vulnérables, présents au cœur de chaque société et de chaque culture. Le libéralisme de la peur vise modestement à « contenir les maux » — mais aujourd'hui c'est là malgré tout une aspiration révolutionnaire. Avec le temps, nombre de peuples, et leurs représentants politiques au premier chef, en viendront à la partager et à soutenir les mesures et les institutions nécessaires à sa mise en œuvre concrète¹.

Traduction de Jérôme Giudicelli
révisée par Bertrand Guillarme

1. Je remercie Bertrand Guillarme, Percy Lehning et Daniel Philpott (dont l'essai « Sovereignty », *Journal of International Affairs*, hiver 1995, p. 353-368, soulève des enjeux importants de la théorie des relations internationales) pour leurs commentaires et leurs critiques.

Table des matières

Avant-propos

Bertrand Guillarme

Y a-t-il des principes de justice pertinents hors des frontières des régimes démocra- tiques?	9
---	---

Le droit des gens

John Rawls

I. Comment une doctrine du contrat social est universelle dans sa portée	48
II. Trois questions préliminaires	54
III. L'extension aux sociétés libérales	60
IV. L'extension aux sociétés hiérarchiques .	74
V. Les droits de l'homme	88
VI. Théorie non idéale : la non-obéissance .	95
VII. Théorie non idéale : les conditions défa- vorables	99
VIII. Réflexions finales	105

Commentaire

Stanley Hoffmann

Mondes idéaux	115
---------------------	-----

Si vous désirez être régulièrement tenu au courant de nos publications, merci de bien vouloir remplir ce questionnaire et nous le retourner :

Éditions 10/18
c/o 01 consultants
35, rue du Sergent Bauchat
75012 Paris

NOM :

PRENOM :

ADRESSE :

.....

CODE POSTAL :

VILLE :

PAYS :

AGE :

PROFESSION :

TITRE de l'ouvrage dans lequel est insérée cette page :

Le droit des gens, n° 2712.

.....

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR BRODARD ET TAUPIN

6454U-5 - Usine de la Flèche, le 10-08-1998

Dépôt légal : septembre 1998

N° d'édition : 2926

Imprimé en France

La conception de la justice proposée par Rawls dans sa *Théorie de la justice* n'abordait que brièvement la question des principes de justice pertinents hors des frontières des régimes démocratiques. Il tente ici de répondre au reproche d'ethnocentrisme que l'on a pu adresser à son grand œuvre. Au moment où les polémiques sur la guerre des cultures et le multiculturalisme sont vives, Rawls montre que sa théorie est universelle dans sa portée.

Traduction de l'américain et avant-propos
de **Bertrand Guillaume**
Commentaires de Stanley Hoffmann

"Bibliothèques 10/18" dirigé
par **Jean-Claude Zylberstein**

ISBN 2-264-02804-1



9 782264 028044

Palais de justice de Montpellier, 1997
© Michel Vanden Eeckhoudt
Agence Vu