

Solidarite internationale et universalisme moral : A partir de Rawls et Rorty

André Duhamel ¹

Université du Québec à Montréal & Chaire Hoover (Louvain-la-Neuve)

1. Introduction

1.1 Mon intérêt pour la question de la solidarité internationale s'inscrit dans un projet de recherche plus vaste ; permettez-moi d'en dire quelques mots maintenant. Ce cadre de recherche plus général est celui de la "démocratie cosmopolitique", par quoi j'entends les institutions (existantes ou à créer) internationales de délibération et de décision politiques parallèles et complémentaires au système des États. La démocratie cosmopolitique est le nom que je réserve pour traiter tant de la tendance objective, soulignée par maints chercheurs (voir Held 1995), à la dissémination de la souveraineté (auparavant privilège exclusif des États) chez d'autres acteurs internationaux, prémices à la lente constitution d'une société civile internationale ou transnationale, que pour traiter de la valeur ou du concept normatif appuyant cette tendance et considérant qu'un ordre international juste doit consommer le passage du système de la souveraineté des États à la société solidaire des peuples et des associations. Vous pouvez maintenant entrevoir la place de la notion de solidarité internationale dans ce projet de recherche ; de même, vous constatez d'emblée que mon approche sera celle de la philosophie morale et politique, intéressée aux questions de justifications normatives. Par conséquent, l'ensemble de ma discussion se situera à un niveau assez élevé de généralité et d'abstraction.

1.2 Plus spécifiquement maintenant, le noyau de ma présentation d'aujourd'hui réside dans les obstacles que nous rencontrons lorsque nous voulons expliciter conceptuellement et défendre moralement l'idée de solidarité internationale. Nous avons déjà un aperçu intuitif de ces difficultés lorsque nous constatons qu'habituellement, la solidarité paraît surtout effective à l'intérieur d'une communauté politique ou nationale particulière ou, lorsqu'elle s'étend hors de ces frontières, semble limiter son champ d'action plus aux infortunes qu'aux injustices subies par autrui ou n'avoir de force de conviction que si des innocents (enfants) plutôt que des adultes

¹ Texte présenté au Séminaire de philosophie politique et sociale de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'UCL, le 12 novembre 1996.

responsables sont en cause. Nous serions en partie soulagés si ces difficultés étaient seulement d'ordre empirique (l'information, la motivation des gens, etc.) et n'avaient aucun impact au niveau conceptuel et normatif. Or nous retrouvons des difficultés similaires lorsque nous essayons d'étendre à l'échelle du monde des idées et propositions dont la justification première fut produite dans le cadre de nos sociétés démocratiques libérales. A cet égard, la philosophie morale et politique se retrouve dans une situation paradoxale, car au moment même où le monde commence à atteindre un état d'interdépendance économique, politique et écologique suffisant pour qu'on puisse parler de son unité ou même de son universalité concrète, les principes et concepts qui depuis les Lumières servaient à penser moralement cette unité voient leur propre validité mise en doute et contestée. Curieusement, donc, le point de vue moral universel et impartial, qui conduit de soi à une perspective cosmopolitique, paraît en défaut à l'instant où le monde semble se constituer en un tout cosmopolitique prêt à l'accueillir. Sans doute y a-t-il plus de choses dans le monde que dans nos philosophies ; aussi celles-ci doivent-elles s'amender si elles veulent penser celui-là. Il s'agit donc de découvrir ces choses et d'inventer ce dont nous avons besoin pour pouvoir passer d'un simple système mondial d'interdépendances à une société internationale solidaire.

1.3 J'aimerais commencer à préciser le problème général soulevé en discutant les propositions de deux philosophes qui, chacun à sa manière, aboutit à une conclusion négative concernant la possibilité de la solidarité et de la justice internationales : R. Rorty et J. Rawls. Ce choix est d'abord contingent, car il dépend simplement du fait de leur contribution commune aux Oxford Amnesty Lectures 1993 sur les droits de l'homme. Mais il est aussi et surtout fondé en substance dans le problème qui m'occupe, car l'un et l'autre en présente une solution comptant parmi les plus fréquentes sinon les plus plausibles. Rorty, en effet, entend apporter une solution "pragmatique" à notre difficulté, en soutenant que l'extension de la solidarité n'a pas à s'appuyer sur un universalisme moral préalable (celui d'une nature humaine) et demeure une affaire contingente et tout à fait ethnocentriste. Rawls, comme on sait, propose quant à lui une conception "politique" de la justice qui entend justement se passer de tels fondements métaphysiques, et qui pourrait pour cette raison s'étendre à l'échelon international et gouverner les relations entre les États. Les deux se rejoignent cependant dans leur incapacité à penser la solidarité et la justice sociale internationales, le premier par ethnocentrisme, le second par souci de nouer un contrat social international avec les États ou sociétés non libérales.

1.4 Dans la présentation qui suit, je ne m'attarderai pas spécifiquement à ce que Rorty et Rawls disent des droits ; mon intention n'est d'ailleurs pas de discuter ces deux auteurs systématiquement et pour eux-mêmes. Comme le dit le titre du séminaire d'aujourd'hui, il s'agit de réfléchir à partir d'eux sur le problème indiqué, et donc ensuite de s'en départir. J'exposerai

donc d'abord (section 2) le raisonnement de Rorty pour en relever la pertinence mais aussi quelques insuffisances ; j'examinerai ensuite comment Rawls (section 3) dépasse ces insuffisances mais pourquoi il ne fait guère, malgré tout, que globaliser son premier principe de justice (liberté). L'un et l'autre me serviront à dégager un espace de questions et à expliciter quelles ressources conceptuelles nous sont nécessaires, du point de vue moral, pour étendre et affermir la solidarité hors frontières et à l'échelle du monde. Pourrons-nous nous contenter, en cette matière, de transférer au niveau international les catégories qui valaient au niveau interne, ou bien devons-nous conclure que le changement d'échelle impose des contraintes spécifiques telles que nous ne pourrions que déplorer le fait que « l'État social retrouve les principes de l'État libéral au niveau de l'État mondial » (Ferry 1987, p.230) ? Je crois que la réponse à ces deux questions peut être négative, si nous parvenons à penser ce que j'appellerai (section 4) un "pluralisme international" résolvant au mieux la tension entre "nous" et "tous", entre souveraineté et solidarité (le "dilemme" de Beitz 1991, p. 246). Ce pluralisme nous incite à quitter aussi bien le paradigme "étatiste" des relations internationales qu'un universalisme ou un cosmopolitisme moral abstrait. Voilà ce qui me conduira pour conclure (section 5) à souligner à nouveau l'importance de la solidarité internationale pour le contenu de la "démocratie cosmopolitique".

2. Rorty : une solidarité sans universalisme moral

2.1 L'entreprise générale de Rorty consiste à tenter de dissoudre toutes les prétentions fondationnelles ou essentialistes en philosophie, et à remplacer sa quête du vrai par des considérations relevant directement de l'action efficace et du rapport à autrui. Au lieu d'un savoir représentant le réel, il souhaite l'espoir et l'assomption de la contingence ; à la place de l'objectivité, la solidarité. Telle est, à gros traits ou à gros titres, l'approche pragmatiste de Rorty, et cela se reflète dans la manière dont il comprend la solidarité elle-même.

"Pour préciser ce que nous entendons par 'solidarité', la manière philosophique traditionnelle consiste à dire qu'il y a *quelque chose* en chacun de nous – notre humanité profonde – qui résonne à la présence de cette même chose en d'autres êtres humains" (Rorty 1989, p. 189/tr. 259).

Pour "savoir" ce qu'est la solidarité et à qui elle est due (qui fait partie de la communauté morale), il faudrait ainsi que la philosophie entreprenne de connaître ce quelque chose. Définir ce *que* nous sommes métaphysiquement nous donnerait ainsi la clé de cette autre question, politique : *qui* sommes-nous. Voilà ce qu'accomplit selon Rorty l'universalisme moral : proposer une justification ultime à ce qui pourrait devenir la politique mondiale d'une communauté cosmopolitique. Si le point de vue moral fournissait un tel fondement, on comprend que l'idée de droits de l'homme pourrait d'emblée régler la question de la solidarité et justifier son extension.

La critique de l'universalisme moral présentée par Rorty est à l'effet que tout critère distinctif de l'humain que l'on pourra proposer (la raison, l'origine divine, la sociabilité, etc.) relève d'un vocabulaire contingent qui ignore le plus souvent son enracinement dans une communauté particulière. Et à l'époque où la culture des droits de l'homme a profondément imprégné les sociétés libérales démocratiques, il n'est plus nécessaire, pense Rorty, de recourir au discours démodé du fondationalisme, de la solidarité "humaine" (1993, tr. 17). Or si l'universalisme moral n'était qu'une façon de parler, c'en serait fait de l'extension de la solidarité à l'humanité, et celle-ci se verrait restreinte à la dimension de la communauté utilisant le langage des droits de l'homme : l'Occident. Telle est bien la conclusion souhaitée par Rorty : le vocabulaire de la solidarité demeure ethnocentriste et ne rejoint que "nous", c'est-à-dire ceux qui, de façon contingente, se trouvent avoir des croyances assez proches des nôtres pour être convaincus par nos paroles. Le pragmatiste doit ainsi privilégier en pratique sa propre communauté, et ne peut justifier ses propres habitudes sans raisonnement circulaire. Ainsi, le discours des droits de l'homme et sa engagement à une solidarité humaine sans frontière constitue simplement "ce qui nous convient" et nous permet d'agir efficacement. Selon Rorty, il faut prendre sa communauté au sérieux, car il n'y a pas d'autre manière de se voir conférer une identité et de garder le respect de soi qu'en se distinguant des "autres".

2.2 Si Rorty en restait à cette critique de l'universalisme moral, on ne voit pas comment son entreprise pourrait éviter la contradiction performative : ne prétend-elle pas elle-même à une validité universelle ? Or si Rorty rejette le fondement du "cosmopolitisme", il n'en abandonne aucunement les aspirations libérales. Car il s'agit aussi pour lui d'élargir le plus possible la référence de l'expression "gens comme nous", en favorisant une éducation susceptible de rendre les gens de plus en plus familiers, non en regard d'un universel déjà donné, mais en considérant comme insignifiantes un nombre de plus en plus grand de "différences". Nous avons là un "cosmopolitisme sans émancipation" (Rorty 1985) : l'utopie pragmatiste ne libère pas une nature humaine, mais présente des récits cosmopolites propres à édifier nos proches. Cette extension du "nous" résultera d'un progrès non de la connaissance mais dans les sentiments, à savoir, dans notre capacité de s'identifier à autrui et d'éprouver imaginativement ses souffrances. L'éducation sentimentale — une question pédagogique et politique contingente — remplace ainsi le travail philosophique de fondation de la solidarité humaine. Rorty nous propose, en somme, une solidarité universalisable sur base ethnocentriste. Il n'y a pas là paradoxe selon lui, mais tout au plus une ironie. En effet, il souligne en bon pragmatiste que, d'une part, « l'identification morale est vide de sens si elle n'est pas liée à des habitudes d'action » (penser aux autres comme à nous demande non seulement de la volonté mais de la capacité, sous peine d'en rester aux bons sentiments : cf. Rorty 1996, p. 13) et que, d'autre part, l'ethnocentrisme qui est le sien est modéré car expression du « nous de ceux à qui on a appris à se méfier de l'ethnocentrisme » (1989, p.

271). Le pragmatiste ou ironiste libéral se solidarise des souffrances des autres plus par doute sur soi que par la découverte du vocabulaire final de la solidarité universelle.

2.3 Je ne suis pas sûr si cette conception assez particulière de la “solidarité internationale ethnocentriste” échappe vraiment au paradoxe ou ne vit pas de son renouvellement permanent sous le nom d’« ironie”. Ce qui me semble certain, en revanche, ce sont ses insuffisances normatives, que je tenterai de relever en formulant trois critiques. La première critique que j’adresse à Rorty est la suivante : si l’universalisme moral de la solidarité n’est que *notre* façon de parler, et que le critère d’une “bonne” façon de parler est son efficacité pragmatique ou son avantage dans l’action, quelle différence y a-t-il entre ce vocabulaire et les histoires sentimentales qu’il nous propose ? Il se peut très bien que nous ayons ici une distinction sans différence. D’ailleurs, si le vocabulaire de la solidarité au nom des droits de l’homme n’est pas “final” (fondateur) mais néanmoins efficace, pourquoi dépenser tant d’énergie à en dénoncer l’ethnocentrisme latent ? Il se pourrait que le propre discours critique de Rorty ne soit pas aussi contingent qu’il l’affirme (il en appelle ainsi à Hume pour asseoir l’importance des sentiments : 1993, p. 30), ou encore qu’il ne fasse que défoncer des portes ouvertes (le fondationalisme des droits de l’homme a-t-il bien l’importance que sa critique lui accorde ?). Si cela s’avérait, comment Rorty pourrait-il atteindre le but pragmatiste qu’il s’est fixé, à savoir, rendre plus cohérente notre propre culture des droits de l’homme ? Ma seconde critique a trait au caractère apparemment “privé” de la solidarité dans son discours. Si en effet on ne peut appuyer celle-ci sur une connaissance mais seulement sur le sentiment, ne se condamne-t-on pas à perdre toute uniformité collective ou publique et à produire autant de variétés locales de solidarités qu’il y a d’individus et de volontés ? Avec cette conséquence possible, si l’on caricature un peu : « solidaire, si je veux ». Cette critique se voit conforter par le constat suivant : la possible extension de la solidarité ne revêt chez Rorty aucune forme institutionnelle définie. Cela peut paraître un avantage — ne pas limiter la solidarité à un “sentiment national”, par exemple — mais présente aussi l’inconvénient de ne pouvoir bien identifier socialement (et ainsi critiquer moralement) les variantes de solidarités publiques existantes. La solidarité comme lien et action sociale semble nous échapper : quelle pourrait bien être la répercussion institutionnelle d’un “nous” en extension ? Ma troisième et dernière critique provient d’une tentative de réponse à cette question. En parlant d’étendre le plus possible la référence du “nous” (nous citoyens occidentaux) et donc d’y inclure autrui, tout se passe comme si cet autrui était sans voix, tant Rorty nous la laisse peu entendre ; or inclure autrui dans notre communauté morale sans se préoccuper de l’identité qu’il se donne peut conduire à effacer sa différence, à ne pas la reconnaître. L’ethnocentrisme affiché par Rorty, et qu’il veut critiquer, ne semble pas retenir la dimension du pluralisme qui a, au contraire, tellement préoccupé Rawls. Tout au plus affirme-t-il que, dans l’utopie pragmatiste d’une société mondiale solidaire, les suggestions de réformes proposées par les “autres” devraient être adoptées,

« seulement si elles parviennent à s'ajuster à nos aspirations socio-démocratiques typiquement occidentales, à partir de judicieuses concessions mutuelles. Nous croyons, nous autres pragmatistes, que cet ethnocentrisme modéré est inévitable et pleinement justifié » (Rorty 1985, p. 570).

Ces “concessions mutuelles” paraissent plus proches des nécessités d'un *modus vivendi* (équitable ?) que d'un quelconque “consensus par recoupement” à la Rawls.

En résumé, nous trouvons chez Rorty une conception pragmatiste de la solidarité qui, malgré son rejet de l'universalisme moral, conserve l'espoir de son extension internationale. Sa critique anti-essentialiste pourrait nous servir à éviter les bons sentiments humanitaires, mais ne propose pour l'élargissement de la solidarité que des sentiments privés du même ordre. De même, si elle évite d'hypostasier l'humanité en une communauté internationale qui n'existe peut-être pas encore, elle ne nous donne en revanche pas de moyen d'en décider et proposer la forme institutionnelle souhaitable. Enfin, malgré qu'elle pose ouvertement la question de l'ethnocentrisme, elle n'en fait pas un problème et ne pose pas son corollaire, le pluralisme. A tout prendre, Rorty ne nous propose qu'une nouvelle formulation sophistiquée du problème de la solidarité internationale, afin de mieux l'esquiver.

3. Rawls : un droit des gens sans justice globale

Rawls écarte également du domaine de la justice (il n'emploie pas le vocabulaire de la solidarité) l'universalisme moral, sous le nom de doctrine compréhensive ; c'est pourquoi il déclare que sa conception est “politique et non pas métaphysique”. A l'encontre de Rorty cependant, il conserve l'importance du point de vue moral impartial dans l'élargissement de sa conception libérale de la justice politique au domaine international, comme en témoigne le recours, ici aussi, à l'artifice de représentation qu'est la Position originelle. Il s'agit toujours pour Rawls, à l'échelon domestique ou national comme à l'échelon international, de présenter des principes de justice politique susceptibles de faire consensus malgré le pluralisme des doctrines compréhensives dont peuvent se revendiquer soit les individus dans leur style de vie, soit les “peuples” dans le choix de leur régime politique. Le défi est cependant encore plus grand ici, puisque Rawls entend montrer que ses principes de justice politique internationale — le “droit des gens” (*Law of People*) — ne succombent pas au soupçon de relativisme culturel. S'il réussissait, il accomplirait l'exploit d'universaliser au niveau politique entre les peuples ce qui paraissait relatif, en regard de l'ordre interne, aux seules sociétés libérales démocratiques ; il fournirait, pour reprendre l'expression de Chauvier (1996), « un substitut politique à une fondation métaphysique du libéralisme ». Ce gain s'avérerait-il qu'il devrait être aussitôt pondéré d'une perte considérable : l'abandon du principe de différence en justice internationale. Une telle perspective a suscité peu d'enthousiasme chez les lecteurs de Rawls, et je suis de ceux qui

préférait laisser tomber le “droit des gens” plutôt que la possibilité d’une justice distributive internationale ou globale. Mais il n’est pas aisé de dire pourquoi, ni par quoi le remplacer.

3.2 L’usage de la Position originelle comme dispositif garant de l’impartialité semblerait commettre d’emblée Rawls à proposer une justice politique internationale prenant la forme d’une globalisation du principe de différence. Pourquoi n’en est-il pas ainsi ? Le premier élément de réponse réside, nous dit Rawls, dans la méthode même du constructivisme, qui ne se contente pas d’appliquer à tous les cas un seul et même principe universel, mais spécifie une procédure à chaque fois adaptée au sujet considéré (Rawls 1993, p. 46). Cela signifie que les parties en position originelle seront ici les “peuples” ou sociétés, et non les individus (ce que spécifiait déjà Rawls 1971), afin que la conception de la justice politique qui en résultera ait une plus grande généralité et soit ainsi acceptable pour des sociétés non libérales et non démocratiques. Le second élément de réponse découle du premier : une position originale “globale”, qui inclurait tout les individus avant qu’ils ne décident leur possible regroupement ou division en “peuples”, ferait un usage trop large de la conception libérale d’un individu libre et égal, ce qui rétrécirait d’autant la base d’entente du droit des gens (p. 65). Il faut donc selon Rawls mettre de côté la conception politique de la personne que l’on trouve dans la culture publique d’une société démocratique, ainsi que les éléments les plus égalitaristes des idéaux libéraux de justice. Ainsi seulement éviterons-nous, soutient Rawls, de préjuger de l’accord des sociétés non libérales.

En effet, l’entente sur une conception *libérale* de la justice politique internationale va de soit entre des sociétés déjà libérales, même si elles diffèrent par l’énoncé de leurs principes de justice internes ; le droit des gens qui en découle se rapproche des propositions de Kant (voir Habermas 1996) et de maintes théories classiques du droit international (respect des traités, non intervention, droit d’autodéfense mais non de guerre, et respect de certains droits de l’homme : 1993, p. 55), mais est déjà bien plus restreint que le droit communautaire européen, par exemple. L’accord des sociétés non libérales et “hiérarchiques” (donc inégalitaires mais néanmoins bien ordonnées, précise Rawls) sur ce droit des gens libéral ne pourrait cependant être obtenu s’il était par exemple plus exigeant concernant les droits de l’homme. Or Rawls considère — sans beaucoup d’arguments, reconnaît-il (p. 67) — que tant les sociétés libérales que hiérarchiques accepteraient ces principes libéraux pour gouverner leurs relations, ce qui démontrerait, conclut-il, que ce droit ne dépend pas de la tradition particulière de l’Occident, et est donc, y compris les droits de l’homme qu’il contient, « neutre politiquement ». La société politique internationale ainsi créée présente ce paradoxe d’être dite juste et d’inspiration libérale même si certains de ses membres ne sont pas des sociétés “justes” dans leur ordre interne selon cette même conception libérale. Ce paradoxe s’efface cependant si l’on reconnaît que la justice *entre* les nations ne signifie pas la même chose que la justice *dans* les nations : la théorie de la justice globalisée n’est plus en effet la globalité de la *Théorie de la justice*. Pour Rawls, l’acceptation d’un minimum de droits de l’homme par les sociétés hiérarchiques représente un gain qui compense l’absence d’un

équivalent du principe global de différence ; qui plus est, celui-ci ne serait même pas adéquat pour aider des sociétés, aux prises avec des conditions défavorables, à accéder au statut de sociétés bien ordonnées (égalitaires ou hiérarchiques) et ainsi devenir partie prenante du droit des gens.

3.3 Cette dernière affirmation exprime au mieux les limites de la justice politique inter-étatique rawlsienne pour la conception d'une justice globale et d'une solidarité internationale. Elle revient en effet à dire que, même si une aide peut et doit être fournie aux sociétés défavorisées, nous ne pouvons en conclure que cette aide devrait être accordée selon un critère du maximin qui régirait les inégalités parmi la grande société des peuples. Cela, d'une part parce que les sociétés mal ordonnées doivent leur malheur davantage à une culture politique corrompue qu'à un manque de ressources, écrit Rawls (note 52, p. 229), et d'autre part parce qu'il est certain que les sociétés hiérarchiques refuseraient, pour gouverner l'ordre international, un quelconque principe libéral de justice distributive (p. 75). Le droit des gens rawlsien se présente donc uniquement comme une justice inter-étatique concernée, à l'instar des théories classiques du droit international, par les questions de paix et de sécurité entre les nations ; il n'est point une justice globale ou cosmopolitique, directement soucieuse du sort des individus, puisqu'il tolère les inégalités aussi bien entre que dans les nations, même au désavantage des plus démunis. L'ordre international et l'ordre domestique sont ainsi régulés par des principes de justice différents. Ce problème de la *dualité* n'est guère satisfaisant pour l'esprit, mais encore moins pour la justice, s'il s'avère imposé moins par la réalité internationale que par une certaine conception de celle-ci.

3.4 Cette dualité des principes de justice semble avoir de moins en moins sa place dans un monde gagné par le phénomène de la globalisation, c'est-à-dire soumis à une interpénétration sans cesse plus poussée des domaines national et international, voire à l'effacement de la distinction entre politique intérieure et extérieure. Certes, cette interpénétration est une chose, et l'extension internationale d'un principe libéral de justice distributive, une autre : il y a entre les deux la différence entre un processus "objectif" (l'interdépendance) et la promotion d'une norme (la solidarité). Faut-il cependant en rester là et conclure, de la tolérance des régimes non libéraux au nom de la souveraineté, à la dualité de la justice et à l'abandon de la solidarité ? Je ne le crois pas, car il n'est pas sûr que nous soyons là dans un dilemme : ou bien le droit des gens et le pluralisme, ou bien la justice globale et l'égalité. Voici quelques considérations (pas encore des arguments) susceptibles d'appuyer ce doute, et d'exercer sur le droit des gens quelques pressions en direction d'une justice distributive internationale.

Une première considération concerne l'angle strictement étatique selon lequel Rawls examine les relations entre les peuples ou les sociétés ; à cet égard, son droit des gens demeure bien à l'intérieur du paradigme "étatiste" des relations internationales. Si nous nous fions à ce

paradigme, nous pourrions croire que le “système des États” ne forme pas un schème coopératif suffisant pour mériter une régulation selon un principe de justice distributive (voir Beitz 1979, p. 154 et Barry 1982, p. 232). Ce serait là une conclusion précipitée, car il est d’autres réseaux de relations internationales – qu’ils soient d’ordre culturels, économiques, éthiques – que celui des relations entre États, et qui tissent un ensemble d’échanges tel que, s’il ne va pas jusqu’à produire de lui-même un “sens de la communauté” à l’échelle mondiale, n’en exige pas moins davantage que le seul droit des gens de Rawls. Dans la même veine, Rawls n’a que peu abordé la question des raisons morales susceptibles de justifier l’existence et l’importance de la forme “État”, laquelle a connu une expansion extraordinaire au 20^e siècle. L’identification habituelle entre État, nation et peuple dans la pensée contractualiste ménage peu d’espace conceptuel pour ce genre d’interrogation. Or on peut très bien se demander, avec Pogge (1994) et d’autres, si les exigences de la justice et de la solidarité internationales requièrent bien la forme politique Etat et le système des états tel que nous les connaissons et tel que Rawls semble encore le prescrire.

Une seconde considération a trait cette fois au principe de tolérance et à sa prééminence dans le droit des gens rawlsien. On peut en effet douter que l’ordre inter-étatique “juste” qu’il définit soit vraiment équitable et susceptible de garantir un consensus : la tolérance libérale pour les régimes non libéraux n’est-elle pas ici aussi proche d’une molle concession, sinon une claire compromission ? Ce que cèdent les sociétés libérales et démocratiques (un principe de justice distributive globale) semble en effet supérieur à ce qu’elles gagnent (un respect minimal des droits de l’homme dans les sociétés non libérales), tandis que le gain des sociétés hiérarchiques (leur admission dans la société politique internationale) paraît supérieur à leurs pertes (demeurer des sociétés bien ordonnées sans trop de restrictions à la liberté). D’une certaine manière, le droit des gens rawlsien serait ainsi davantage acceptable pour les sociétés hiérarchiques que pour les sociétés libérales. Plus même : si l’on suit le raisonnement de Rawls, ce droit des gens “libéral” pourrait être acceptable dans un monde composé uniquement de sociétés bien ordonnées non libérales ! Le problème de la dualité des principes est, dans cette présentation certes caricaturale, particulièrement criant. Par ailleurs, supposons que, pour atténuer cette dualité, les sociétés libérales resserrent les limites de leur tolérance : serait-il acceptable d’enrichir le droit des gens d’un quelconque principe distributif, quitte à ce qu’il ne soit pas reconnu par ses bénéficiaires (sociétés, groupes ou individus) ? Souligner cette possibilité revient à poser la question de la *réciprocité* : est-ce que la solidarité internationale la requiert en principe, sous peine de se transformer en assistance voire en « impérialisme humanitaire » ? (voir Barry 1994, p. 6–8). Il serait alors moins question de dualité de principes de justice, mais de l’extension du principe distributif libéral à la société internationale, dès lors que celle-ci est marquée d’inégalités telles que la réciprocité des bénéficiaires n’est plus possible. Pourrait-on encore parler ici de justice globale ?

La dernière considération me permettra de faire retour à la question de l’ethnocentrisme ou, pour employer le terme de Rawls, de l’historicisme allégué de sa conception de la justice

politique. On peut douter en effet du raisonnement de Rawls lorsqu'il affirme que l'extension au droit des gens d'une conception libérale de la justice suffit à faire la preuve de son absence d'ethnocentrisme, c'est-à-dire de sa relativité aux seules sociétés dont la culture politique est libérale (1993, p. 44). En effet, étant donné la dualité domestique/international maintenue par Rawls lui-même, tout ce que le consensus sur le droit des gens permet de conclure, c'est que ce droit inter-étatique n'est pas marqué par la tradition occidentale (p. 48). Il n'en résulte pas que la conception libérale de la justice politique dans l'ordre domestique ne porte plus le sceau de l'Occident – à moins bien sûr de l'amputer ici aussi de ses éléments égalitaristes et de son principe de justice sociale. Mais alors les sociétés "libérales" ne le seraient plus : elles auraient intériorisé le droit des gens proposé, ce que Rawls souhaite sans doute que les sociétés hiérarchiques fassent. Le droit des gens ne paraît pas être le substitut d'une fondation métaphysique du libéralisme, mais bien plutôt son édulcoration internationale.

3.5 En résumé, retenons que ce que la conception rawlsienne de la justice politique gagne en extension mondiale, elle semble le perdre en compréhension, et cela présente des risques pour la justice sociale dans l'ordre interne des sociétés libérales démocratiques. Pour diminuer la sévérité du problème de la dualité national/international et ses effets pervers possibles, il faudra aller au-delà du droit des gens et du paradigme étatiste, sans pour autant négliger la pluralité sinon la division internationale du monde. Cela veut dire qu'il faudra situer le pluralisme ailleurs qu'au seul niveau des États souverains.

4. Solidarité et pluralisme international

4.1 Je m'emploierai, dans cette section, à préciser le sens de ce "pluralisme international" et son rôle pour penser la solidarité et la justice globales. L'idée de base est la suivante : la tension du global et du local, ou la dualité des principes de justice nationale/internationale, si elle ne peut être éliminée complètement, peut du moins être atténuée en formulant des principes intermédiaires articulant les principes de justice aux différents échelons. En un sens, c'est bien ce à quoi nous invite Rawls : le constructivisme, écrit-il, ajuste une procédure pour chaque cas et les présente selon une séquence appropriée. Je suivrai ici une démarche équivalente mais plus simple que celle de la position originelle : à l'inverse de la critique que je viens de faire de Rawls, il s'agira de voir en quoi un cosmopolitisme pur ou un impartialisme strict doit être pondéré par la valeur morale que l'on peut accorder aux communautés et à leurs frontières, voire aux États (je négligerai ici la question de l'importance de cette valeur). Cela fait, j'indiquerai ensuite comment l'écheveau des raisons obtenues permet de penser la solidarité internationale non à la manière moniste d'un universalisme moral abstrait (critiqué par Rorty), ou encore comme la paix et la

stabilité entre les États (droit des gens de Rawls), mais bien comme un “universel pluriel” (Hassner), un système international des solidarités.

4.2 Dans le spectre ou la palette que j’entends parcourir, les positions extrêmes sont celles de l’impartialisme strict et du particularisme strict. Le premier est par exemple employé par P. Singer (1970) dans un article célèbre sur la faim dans le monde : d’un point de vue utilitariste, il conclut à la nécessité pour chaque habitant des pays riches de réduire son train de vie et de transférer ses biens aux habitants des pays pauvres, jusqu’à atteindre un niveau moyen égal pour tous. Ce serait aussi celui du “cosmopolitisme pur” d’une position originale impliquant, sans autres précisions, tous les individus du monde. L’objection qui se présente immédiatement concerne l’importance au moins instrumentale que l’on doit accorder, dans le premier cas, au maintien de l’identité de l’agent, et dans l’autre, au caractère d’une communauté, pour réaliser le transfert ou la distribution (voir Fishkin 1986). L’autre position extrême, celle du particularisme strict, accorde à l’inverse une valeur à son identité ou sa communauté individuelle et à nulle autre : le point de vue moral impartial est évacué, et s’identifie désormais avec celui de l’individu ou de la communauté en question. Il est clair que ces sont ces extrêmes que nous devons ventiler, car il ne sont qu’une autre formulation de la dualité que nous cherchons à médiatiser.

Cette pondération pourra être obtenue si nous reconnaissons une valeur morale aux particularités ou aux partialités, mais sous l’égide et dans les limites de l’exigence d’impartialité. Ainsi, admettre que l’appartenance à une communauté nationale est un bien pour une personne, ou que cette communauté nationale elle-même possède une valeur morale et a droit à l’existence, n’enfreint nullement l’impartialité, si cette reconnaissance vaut pour toute personne ou communauté similaire. Cette valeur n’est plus dès lors simplement instrumentale mais intrinsèque, et doit donc être prise en compte dans la détermination des limites plausibles à un égalitarisme radical à la Singer ou à une solidarité envahissante. La tension entre extrêmes ou la dualité de perspective prendront donc plutôt maintenant la forme d’un emboîtement ou d’une hiérarchie de raisons de différents types. On ne peut plus dès lors espérer une solution unitaire ou un schème distributif unique pour penser la question de la solidarité internationales. Cela serait reconnaître en justice internationale un fait constaté ailleurs par la philosophie morale, celui de la fragmentation de la valeur ou de l’hétérogénéité de la moralité.

Qu’est-ce que cela signifie pour les questions qui m’occupent ? Prenons l’exemple souvent discuté des ressources naturelles et de leur répartition. Dans une perspective rawlsienne, plusieurs auteurs (ex. Beitz 1979) tracent un parallèle entre ces ressources et les talents naturels d’un individu : la distribution tant des unes que des autres paraît arbitraire d’un point de vue moral et ne relever que de l’accident historique ou des contingences de la fortune. Or, tout comme les talents ont une relation particulière à l’identité de l’agent, de même les ressources à l’identité de la collectivité, pour partie constituée par leur découverte, exploitation, etc. Il ne

s'agit pas, avec cette remarque, de défendre un point de vue propriétaire (chaque État a pleine souveraineté sur les ressources situées sur son territoire, reconnaît pourtant la Charte de l'ONU). Il s'agit de relever et de faire valoir la validité morale de certaines "frontières" à la solidarité internationale : les formes de solidarité qui existent déjà à l'échelon national ou régional n'ont pas à être sacrifiées, mais respectées et intégrées au mieux, à celles possibles au niveau global. Une communauté et ses membres ont un droit moral de chercher à préserver leur identité comme leur bien, du moins *prima facie* (et cela pourrait imposer aux riches des transferts aux communautés menacées par des conditions défavorables). Ainsi, un ordre international illégitime parce inégalitaire ne deviendra pas davantage légitime si pour le corriger il fallait, sans raison valable, en réduire le pluralisme.

4.3 Apparemment, je viens par ce dernier raisonnement renverser mes réserves à l'encontre du droit des gens de Rawls, puisque maintenant je semble affirmer le droit moral des États à l'existence, et ainsi préserver sinon éterniser leur pluralité actuelle. Mais il ne s'agit point d'un statu quo si l'on considère, comme je l'ai annoncé, que le pluralisme ne concerne pas seulement les corps étatiques de divers régimes et leurs relations. Le domaine international comporte en effet une quantité et une variété sans cesse croissante d'agents et d'entités influençant plus ou moins grandement le cours du monde. Ce sont bien sûr les organisations inter- ou supra-gouvernementales, mais aussi et surtout les associations et organisations transfrontalières consacrées à la culture, aux droits de l'homme, aux œuvres charitables ou encore proprement politiques, dont l'ensemble hétérogène forme un réseau de communautés plus ou moins indépendantes des territoires étatiques traditionnels. C'est ce réseau que l'on nomme le plus souvent "société civile transnationale" ou mondiale. Que serait un "droit des gens" ou, plus précisément, une justice globale adaptée à ce réseau para-étatique, ne remplaçant certes pas les États souverains, mais assurant parfois de plus larges devoirs de solidarité internationale que lui ? Une telle justice globale, en ses principes, devrait articuler ses diverses composantes de façon à médiatiser la dualité des principes de justice dont je parlais au début.

La pluralisation des interfaces entre le domestique et le mondial est ainsi une autre facette de la globalisation contemporaine du monde. Avec cette différence que la société transnationale en constitution tisse déjà une toile de solidarités multiples et, en ce sens, présente bien la face normative que la seule interdépendance peut appeler mais ne possède pas. Ce pluralisme international institutionnel donne corps à l'idée de "communauté internationale" (trop rapidement hypostasiée dans une humanité abstraite) et est susceptible de la rendre plus résistante aux pressions de la mondialisation ; il peut également offrir un meilleur terrain et de meilleurs canaux à l'extension de la solidarité à l'échelle mondiale, laquelle prendrait donc la forme, non d'une solidarité internationale, mais d'un système international des solidarités. Ces solidarités n'ont pas nécessairement à être subsumées sous un unique principe de justice ; ce qui importe davantage, c'est la convergence de leurs efforts.

5. Conclusion

L'examen de la solidarité sans universalisme moral de Rorty a permis de souligner la nécessité de sa dimension institutionnelle. Le droit des gens de Rawls nous est ensuite apparu réguler le "fait du pluralisme" à l'échelle inter-étatique, mais au prix de l'abandon de l'égalitarisme propre au principe de différence. La dualité des principes de justice qui en résultait constituait dès lors un problème pour la solidarité. J'ai tenté d'indiquer une façon de contourner cette dualité par la prise en compte d'un pluralisme international. Il signifie d'abord la pluralité des principes et normes qu'il échoit à une justice globale d'articuler. Il signifie ensuite la pluralité des agents internationaux parmi lesquels la souveraineté se trouve partiellement disséminée, témoin d'une société civile transnationale en constitution et canal d'une solidarité mondiale. Il me reste à indiquer à nouveau la relation que ce système international des solidarités entretient avec ce que j'ai nommé au début la "démocratie cosmopolitique".

Si on ne confine plus la solidarité au système des États, de même le démocratie : elle peut aussi occuper, à côté de la relation citoyen-état de la démocratie interne et parallèlement aux rapports inter-étatiques du droit des gens (rawlsien ou autre), un espace distinct, déterritorialisé, celui des liens des individus ou des groupes et entre eux, et vis-à-vis des États autres que leur. État d'origine. De ce point de vue, la démocratie cosmopolitique nécessite autant le système international des solidarités qu'elle représente une des médiations politiques (procédure de discussion, coordination des acteurs, etc.) permettant son internationalisation. C'est là un cercle, certes, mais vertueux, celui-là même de l'institution du politique. Il s'agit aussi, bien sûr, d'une utopie, mais comme quelqu'un a dit, quelque part : "la possibilité d'une politique n'est jamais indépendante de la croyance en sa possibilité" (Van Parijs 1995, p. 16).

Références

- Barry, Brian (1982), « Humanity and Justice in Global Perspective », *Nomos*, 24 : 219–52.
- Barry, Brian (1994), « Dirty Work in the Original Position. Comments on T. Pogge 'An Egalitarian Law of Peoples' », Paper presented at the Conference on « The Ethics of Nationalism », University of Illinois, 22–24 April 1994.
- Beitz, Charles (1979), « International Distributive Justice », Part 3 of *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, 1979, p. 125–175.
- Beitz, Charles (1991), « Sovereignty and Morality in International Affairs », in D. Held (ed.), *Political Theory Today*, Cambridge, Polity Press, p. 236–254.
- Chavier, Stéphane (1996), « Libéralisme politique et universalisme juridique. Droit des gens et droits de l'homme selon J. Rawls », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 101 no. 2 : 169–88.
- Cochran, Molly (1996), « The Liberal Ironist, Ethics and International Relations Theory », *Millenium*, 25 no 1 : 29–52.
- Ferry, Jean–Marc (1987), « Dette mondiale et justice internationale », *Archives de Philosophie du Droit*, 32 : 213–233.
- Fishkin, James (1986), « Theories of Justice and International Relations : The Limits of Liberal Theory », in A. Ellis (éd.), *Ethics and International Relations*. Manchester University Press, 1986, p. 1–12.
- Habermas, Jürgen (1996), *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*. tr. R. Rochlitz, Paris : Cerf.
- Hassner, Pierre (1992), « Vers un universel pluriel ? », *Esprit*, no 187 : 102–113.
- Held, D. & D. Archibugi (1995) (ed.), *Cosmopolitan Democracy*, London, Polity Press.
- Pogge, Thomas W. (1989), « Globalizing the Rawlsian Conception of Justice », Part 3 of *Realizing Rawls*. Ithaca : Cornell University Press, p. 211–280.
- Pogge, Thomas W. (1994), « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy & Public Affairs*, 23 no 3 : 195–224.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge : Harvard University Press, p. 378–379 ; *Théorie de la justice* tr. C. Audard, Paris : Seuil, 1987, p. 418–420
- Rawls, John (1993), « The Law of Peoples », in S. Shute et S. Hurley (eds.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York : Basic Books, p. 41–82, et notes p. 220–230 ; aussi in *Critical Inquiry*, 20 (1993), 36–68. « Le droit des gens », tr. fr. par B. Guillarme, à paraître, dans un recueil consacré à J. Rawls, Paris : Esprit, 1996.
- Rorty, Richard (1985), « Le cosmopolitisme sans émancipation », *Critique*, no 456 : 569–80.

- Rorty, Richard (1989), « Solidarity », in R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 189–198. « Solidarité », tr. P.–E. Dauzat, in R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*. Paris : A.Colin, 1993, p. 259–71.
- Rorty, Richard (1993), « Human Rights, Rationality and Sentimentality », in S. Hurley et S. Shute (éds.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York : Basic Books, p. 111–34 ; « Droits de l’homme, rationalité et sentimentalité », tr. M. G. Pinsart et G. Hottois, in G. Hottois et M. Weyembergh (éds.) (1994), *Richard Rorty. Ambiguïtés et limites du postmodernisme*. Paris : Vrin, p. 13–38.
- Rorty, Richard (1996), « Universalisme moral et tri économique », tr. G. Arnaud, *Diogène*, no 173 : 3–15.
- Singer, Peter (1971), « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy & Public Affairs*, 1 : 229–43.
- Tenson, Fernando R. (1995), « The Rawlsian Theory of International Law », *Ethics and International Affairs*, 9 : 79–99.
- Van Parijs, Philippe (1995), *Sauver la solidarité*, Paris : Cerf.