Rawls et le droit des peuples

Michel Seymour

Volume 26, Number 1, Spring 1999

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/004982ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/004982ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Seymour, M. (1999). Rawls et le droit des peuples. *Philosophiques*, 26(1), 109–137. <https://doi.org/10.7202/004982ar>

Article abstract

I would like to consider three important aspects of Rawls' *Law of Peoples*. I want to show, first, that the work serves to refute the mistaken interpretation according to which Rawls would subscribe to an individualistic interpretation of liberalism. Second, I also want to underline the importance of incorporating a law of peoples within a liberal political philosophy. The principle of equality between peoples can be interpreted as having a corollary, the principle of an equal (economic) development between peoples, and this last principle paves the way to many progressist applications at the level of international justice. Third, I want to suggest that even if amendments were made to the initial version of *The Law of Peoples* in such a way that, *pace* Rawls, it would now contain among its principles the difference principle and would recognize its universal status, the resulting approach would still not be a liberal individualism.

Rawls et le droit des peuples

MICHEL SEYMOUR

seymour@ere.umontreal.ca

Université de Montréal

RÉSUMÉ. — Je veux m'attarder à trois aspects importants du *Droit des gens* de John Rawls. Je veux tout d'abord montrer que cette œuvre contribue à réfuter l'interprétation erronée selon laquelle Rawls souscrirait à une conception individualiste du libéralisme. Je veux en deuxième lieu souligner l'importance d'intégrer un droit des peuples au sein de la philosophie politique libérale. Le principe de l'égalité entre les peuples peut être interprété comme ayant un corollaire, à savoir, le principe du développement (économique) égal des peuples, et ce dernier principe est susceptible de nombreuses applications progressistes au niveau de la justice internationale. En troisième lieu, je veux suggérer que même si des amendements importants étaient apportés à la version initiale du *Droit des gens*, au point d'inclure, à l'encontre de l'opinion exprimée par Rawls, le principe de différence et d'en reconnaître l'universalité, on ne serait quand même pas en présence d'un libéralisme de type individualiste.

ABSTRACT. — I would like to consider three important aspects of Rawls' *Law of Peoples*. I want to show, first, that the work serves to refute the mistaken interpretation according to which Rawls would subscribe to an individualistic interpretation of liberalism. Second, I also want to underline the importance of incorporating a law of peoples within a liberal political philosophy. The principle of equality between peoples can be interpreted as having a corollary, the principle of an equal (economic) development between peoples, and this last principle paves the way to many progressist applications at the level of international justice. Third, I want to suggest that even if amendments were made to the initial version of *The Law of Peoples* in such a way that, *pace* Rawls, it would now contain among its principles the difference principle and would recognize its universal status, the resulting approach would still not be a liberal individualism.

Introduction

Je voudrais faire quelques remarques qui s'inscrivent dans le prolongement des travaux de Rawls sur le droit des peuples. La contribution de Rawls a fait l'objet de nombreuses critiques, et je n'ai pas l'intention de me porter ici à sa défense, bien au contraire. Mais je veux quand même m'attarder à trois aspects importants et positifs de cette œuvre. Je veux tout d'abord montrer qu'elle contribue à réfuter l'interprétation erronée selon laquelle Rawls souscrirait à une conception individualiste du libéralisme. Je veux en second lieu souligner l'importance d'intégrer une réflexion sur le droit des peuples au sein de la philosophie libérale. On doit féliciter Rawls d'avoir tenté de combler cette lacune. Ce besoin se fait sentir non seulement à cause d'arguments communautariens concernant l'importance de l'appartenance culturelle, et la nécessité qui en découle de promouvoir et protéger les droits collectifs des groupes culturels, mais aussi à cause d'arguments égalitaristes qui relèvent en

partie de la justice distributive. Le principe de l'égalité entre les peuples, qui est l'un des principes fondamentaux apparaissant dans *Le droit des gens*¹, peut être interprété comme ayant un corollaire, c'est-à-dire le principe du développement (économique) égal des peuples, et ce dernier principe est susceptible de nombreuses applications progressistes du point de vue de la justice internationale. Il ne faut donc pas interpréter le droit des peuples comme devant nécessairement entrer en tension avec les principes fondamentaux de l'égalitarisme libéral. Au contraire, il s'agit d'un ajout important et indispensable. Telle sera ma deuxième conclusion. En troisième lieu, je veux suggérer que même si des amendements importants étaient apportés à la version initiale du *Droit des gens*, au point d'inclure, à l'encontre de l'opinion exprimée par Rawls, le principe de différence et d'en reconnaître l'universalité, on ne serait quand même pas en présence d'un libéralisme individualiste. Il faudrait de toute façon admettre l'existence d'une dualité fondamentale entre deux ordres de droit qui ne sont pas subordonnés l'un par rapport à l'autre : un régime de droits

1. Voir John Rawls, « The Law of Peoples », dans Stephen Shute et Susan Hurley (eds), *On Human Rights, The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, Basic Books, 1993; traduit par Bertrand Guillaume sous le titre *Le droit des gens*, Paris, Éditions Esprit, Le Seuil, 1996. Les références seront faites le plus souvent à l'édition française de Guillaume. La traduction proposée par Rawls pour le titre est pour le moins surprenante, d'autant plus que tout au long du texte, il faut traduire souvent « people » par « peuple ». Guillaume traduit donc de deux manières différentes la même expression alors qu'une traduction univoque de « people » par « peuple » s'imposait pour des raisons évidentes. Mais il y a plus grave. L'expression « le droit des gens » peut avoir au moins trois sens différents. Elle peut tout d'abord être interprétée en conformité avec la *jus gentium* traditionnelle, selon laquelle le véritable sujet du droit international serait l'individu (voir Norbert Rouland et al, *Droits des minorités et des peuples autochtones*, Paris PUF, 1996, p. 158), mais elle peut aussi, comme c'est de plus en plus le cas à notre époque, être identifiée au droit international public lui-même. Or, Rawls refuse explicitement de faire de l'individu le véritable sujet de la justice internationale (voir p. 49-50), et p. 56 où Rawls affirme que l'élaboration d'un droit des gens « permettra diverses formes d'association coopérative entre peuples démocratiques, et non un État mondial ». Il précise aussi explicitement que son « droit des gens » (*the law of peoples*) ne doit pas être confondu avec le droit international public (*the Law of Nations*) (p. 51). Dans la même page, Rawls écrit : « 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. » Mais il utilise apparemment l'expression dans un troisième sens lié à son usage dans l'expression *ius gentium intra se* (lois des peuples entre eux) (voir p. 39, note 1). Le moins que l'on puisse dire est que cette traduction risque d'être mal interprétée, car elle comporte des sens qui vont totalement à l'encontre de son intention. En outre, il existe déjà un assez grand nombre d'auteurs francophones qui utilisent l'expression « droit des peuples ». Voir, par exemple, Francois Rigaux, *Pour une déclaration universelle des droits des peuples : identité nationale et coopération internationale*, Bruxelles, Chronique sociale, 1990; Edmond Jouve, *Droit des peuples*, Paris, PUF, 1992 ; Philippe Richard, *Droits de l'homme, droits des peuples*, Lyon, Chronique sociale, 1995. Dans la suite de ce texte, je n'utiliserai l'expression de Guillaume que pour me référer à la version française de l'ouvrage de Rawls, et j'emploierai l'expression « droit des peuples » dans tous les autres contextes.

individuels illustré par les deux principes fondamentaux de justice, et un régime de droits collectifs illustré en partie par *Le droit des gens*, et ce, même après que la théorie de Rawls ait été amendée.

1. RAWLS, UN INDIVIDUALISTE ?

Je voudrais, dans un premier temps, résumer très brièvement l'argument du *Droit des gens*. Tout comme dans sa *Théorie de la justice*, Rawls applique la méthode de la position originelle et du voile d'ignorance. Cependant, cette fois-ci les participants sont des représentants de peuples et non d'individus. Dans un premier temps, il s'agira de regrouper les représentants de nations démocratiques, c'est-à-dire de sociétés bien ordonnées qui adhèrent à une conception libérale de la justice. Ces représentants ignorent « la taille du territoire, l'importance de la population et la force relative du peuple dont ils représentent les intérêts fondamentaux », ainsi que « l'étendue de leurs ressources naturelles, ou le niveau de leur développement économique² ». Les principes fondamentaux auxquels on parviendrait, sous la forme d'un consensus par recoupement, seraient que 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. Rawls s'emploie ensuite à élargir la communauté des peuples jusqu'à inclure les sociétés bien ordonnées hiérarchisées. Ces dernières constituent des régimes qui ne sont pas libéraux mais qui n'appuient pas d'actions terroristes et ne sont pas violents non plus. La thèse essentielle de Rawls est que les principes de son droit des peuples appliqué à une telle communauté de peuples seraient alors les mêmes que ceux qui font l'objet d'un consensus pour la communauté restreinte des sociétés libérales. Voilà donc comment on peut, en quelques mots, résumer l'essentiel de ce texte.

Commençons par montrer que *Le droit des gens* fournit une preuve à l'effet que Rawls ne souscrit pas à l'individualisme *politique*, c'est-à-dire au point de vue selon lequel les droits individuels fondamentaux devraient avoir une préséance absolue sur les droits collectifs. Je prendrai pour acquis que Rawls prend ses distances à l'égard de l'individualisme *moral*. D'une manière générale, Rawls cherche à ne pas faire intervenir de doctrine morale compréhensive au sein de sa théorie, et cela inclut la morale individualiste. Il y a de nombreux passages qui confirment cette interprétation³.

2. Rawls, *Le droit des gens*, p. 55.

3. Voir « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, traduction de Catherine Audard *et al*, Paris, Seuil, 1993, p. 68. Voir aussi « La priorité du juste et les conceptions du bien », *Justice et démocratie*, p. 287 où Rawls écrit : « L'idée de la priorité du juste est un élément essentiel de ce que j'ai appelé le libéralisme politique; elle a un rôle central dans la théorie de la justice comme équité qui est une forme de ce libéralisme. Mais cette priorité risque de donner lieu à des malentendus; on peut penser, par exemple, qu'elle implique qu'une conception libérale de la justice ne puisse pas faire appel à une idée du bien autre qu'instrumentale ou, du moins, que les

Il faut donc se demander si Rawls accorderait une préséance absolue aux droits individuels sur les droits collectifs. Plus précisément, il faut se demander si les deux principes de justice fondamentaux, qui s'appliquent aux individus au sein de la société, ont la préséance absolue sur les droits des peuples.

À première vue, il peut sembler facile de répondre à la question. Car la *Théorie de la justice* de Rawls ne fait intervenir rien de plus que les deux principes de justice⁴. Mais la situation est en réalité beaucoup plus complexe une fois que l'on prend en considération son *Droit des gens*. Tout indique que nous ayons affaire dans ce cas à un ensemble de principes qui prennent la forme de droits collectifs applicables à des peuples. Or, il semble que Rawls voie dans ces deux ordres de droit deux dimensions complémentaires, interne et externe, de la justice. La dimension interne concerne les sociétés fermées prenant la forme d'États-nations, alors que la dimension externe s'applique à des peuples constitués en États, et donc, à une société internationale d'États-nations.

En outre, Rawls adopte dans les deux cas un modèle qui constitue une simplification de la réalité puisqu'il apparaît dans le cadre d'une théorie idéale. Il suppose que chaque État souverain n'est constitué que par un « peuple » et il suppose que tous les peuples sont constitués en États. Ce sont là, bien entendu, des modèles extrêmement simplifiés. Mais, précisément à cause de cela, Rawls ne considère pas le cas particulier d'un État multinational dans lequel les deux ordres de droit seraient appelés à cohabiter. Puisqu'il cherche à poser le problème de la justice à partir de modèles qui ne sont que des premières approximations, et ce, autant à l'externe qu'à l'interne, le problème de la cohabitation des deux ordres de droit au sein d'un même État ne se pose pas. D'une manière générale, Rawls ne s'est pas prononcé sur la façon de les hiérarchiser. Mais ce silence est fort révélateur. Puisqu'il ne répond pas à la question de savoir si, dans le cadre d'une société multinationale libérale, les droits individuels auraient la priorité absolue sur les droits collectifs des peuples, on ne peut l'interpréter comme affirmant la primauté des droits individuels sur les droits collectifs.

Mais comment se fait-il que Rawls soit interprété par certains comme un philosophe individualiste? Il y a plusieurs raisons à cela. La première est que Rawls a beaucoup plus écrit sur les droits individuels que sur les droits des peuples. La deuxième raison est qu'on finit par oublier, pour cette raison, que le concept de justice a plusieurs applications aux yeux de Rawls. Comme chacun

idées du bien non-instrumentales qu'elle utilise doivent être conçues comme relevant d'un choix individuel — auquel cas la conception politique, dans son ensemble, comporte un préjugé en faveur de l'individualisme. Je me propose de dissiper les malentendus concernant la signification de cette priorité du juste ». La même remarque est reprise en page 299. Voir aussi les pages 308-310. Voir enfin *Libéralisme politique*, traduction Catherine Audard, Paris, PUF, 1995, p. 234, p. 240, note 2 et p. 243.

4. Voir *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 8 ; traduit par Catherine Audard sous le titre de *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1987. Tout au long de ce texte, je me réfère le plus souvent à l'édition française qui contient des changements importants par rapport à l'édition anglaise originale de 1971.

sait, les deux principes de justice fondamentaux s'appliquent à la structure de base d'une communauté politique particulière. Or, le concept de justice a d'autres exemplifications, et s'applique notamment aussi au rapport que les peuples entretiennent entre eux. Dans sa *Théorie de la justice*, Rawls précise que les principes auxquels il désire aboutir, pour les fins de son propre ouvrage, sont ceux qui sont applicables d'abord et avant tout à la structure de base d'une société particulière. Les principes fondamentaux, nous dit-il, diffèrent lorsque la procédure est appliquée dans le cadre d'une situation entre les peuples. Rawls a répété à plusieurs reprises que ses deux principes de justice fondamentaux ne constituent qu'une application du concept de justice. Il ne s'agit que d'un cas particulier du problème de la justice⁵. Il mentionne explicitement qu'il laisse de côté le problème de la justice entre les nations, qu'il caractérise à cette époque comme relevant du « droit international public » (« the law of nations »). Or, si l'on s'en tient à la structure de base d'une société particulière, on peut facilement oublier que le concept de justice a d'autres applications.

Mais il y a plus. Les principes fondamentaux de justice proposés par Rawls présentent un modèle de justice relativisé au cas d'une société donnée se constituant en un système fermé. Or, une société fermée est une société dans laquelle on n'entre que par la naissance et de laquelle on ne sort que par la mort, et cela se produit sur plusieurs générations. Pour le dire crûment, une société fermée a toutes les apparences d'une société ethniquement homogène⁶. Il s'agit, bien entendu, d'une simplification extrême puisque nos sociétés sont, de multiples façons et de plus en plus, des sociétés ouvertes. Ce sont, en effet,

5. Rawls, *ibidem*, p. 34. Voir aussi les *John Dewey Lectures*, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy*, 77, 9, 1980, 515-572, p. 524 ; voir la traduction « Le constructivisme kantien dans la théorie morale » dans *Justice et démocratie*, p. 77. Voir aussi « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, p. 52 ; « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », *Justice et démocratie*, p. 350-351 ; voir enfin *Libéralisme politique*, p. 68.

6. La société fermée est une « self contained national community », (*Theory of Justice*, p. 457), c'est-à-dire « une communauté nationale indépendante », (*Théorie de la justice*, p. 499). Elle est comme un État-nation. Voir « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, p. 102. Rawls y écrit qu'une société bien ordonnée est une société qui se perpétue, une association autosuffisante d'êtres humains qui, comme un État-nation, contrôle un territoire donné. Ses membres voient leur communauté s'étendre dans le temps tout au long des générations successives et ils cherchent à se reproduire eux-mêmes ainsi que leur vie sociale et culturelle de manière quasi perpétuelle; c'est-à-dire qu'ils considéreraient comme inadmissible et étranger à la conception même de leur association le fait d'avoir à envisager une date pour y mettre un terme. Enfin, une société bien ordonnée est un système fermé; il n'existe pas de relations importantes avec d'autres sociétés, personne n'y entre de l'extérieur, car tous y sont nés et y vivent toute leur vie ». Voir aussi ce passage tout aussi important : « C'est pourquoi nous disons que la personne est un être qui peut être un citoyen, c'est-à-dire un membre normal et pleinement coopérant de la vie sociale pendant toute son existence. Nous ajoutons la formule "pendant toute son existence" parce que la société est non seulement conçue comme close (#2.1), mais comme un schème de coopération plus ou moins complet et autosuffisant, qui crée dans son sein l'espace nécessaire pour toutes les nécessités et les activités de la vie, de la naissance à la mort. Une société est également conçue comme perpétuelle; elle-même, ses institutions et sa culture se produisent et se reproduisent à travers les générations sans qu'il y ait un moment où l'on puisse s'attendre à la fin du processus » (*Libéralisme politique*, p. 43).

des sociétés ouvertes à l'immigration, et qui contiennent aussi souvent plusieurs minorités nationales (au sens d'extensions de majorités nationales voisines), voire même plusieurs nations. Sur le plan interne, elles sont à bien des égards pluriculturelles et multiethniques grâce à l'affluence continue d'immigrants qui viennent enrichir le tissu social de la communauté. Mais la simplification proposée par Rawls peut être utile dans un premier temps. Elle constitue en quelque sorte une première étape, un premier pas franchi qui nous permettra de comprendre ensuite des situations plus complexes⁷.

Sur le plan externe, Rawls procède aussi à une simplification. Il ne considère que les peuples qui se sont constitués en États. La société des peuples constitués en États souverains est une simplification complémentaire qui vient se superposer à celle des sociétés fermées. Vu que Rawls a supposé dans un premier temps que tous les États souverains étaient composés chacun d'un seul peuple, il suppose maintenant que chaque peuple est doté d'un État souverain. Dans les faits, plusieurs peuples ne sont pas souverains et, par conséquent, plusieurs États sont multinationaux. On dit même très souvent que la plupart des États dans le monde sont multinationaux. Mais Rawls veut dans un premier temps ne considérer que la société des nations constituées en États.

Quoi qu'il en soit, nous avons affaire à deux simplifications, l'une sur le plan interne et l'autre sur le plan externe. En quoi ces remarques nous permettent-elles d'expliquer l'interprétation individualiste que certains sont tentés de faire de Rawls? La réponse est qu'il suffit d'oublier que le modèle d'une société fermée est une *simplification*. On oublie qu'il s'agit d'une première approximation utile qui permet à Rawls d'avancer en partant du plus simple pour appréhender ensuite le plus complexe. On oublie que Rawls se situe au niveau de la théorie idéale. On confond alors les sociétés fermées avec des États-nations réellement existants. Or, puisque les deux principes de justice s'appliquent à l'individu, il s'ensuit que Rawls semble être engagé à affirmer la primauté absolue des droits individuels sur tout autre droit à l'intérieur de chacune des sociétés réellement existantes, d'où l'individualisme politique.

7. Citons Rawls *in extenso* s'expliquant à ce sujet : « En première approximation, la raison en est que le problème de la justice sociale concerne la structure de base en tant qu'elle constitue un contexte social et un système fermés. Commencer par la société des nations ne ferait que repousser d'un cran la tâche de trouver une théorie de la justice pour le contexte social. Il doit exister à un certain niveau un système fermé et c'est l'objet pour lequel nous voulons une théorie. Nous sommes mieux préparés à traiter ce problème pour une société (cas illustré par une nation) conçue comme un système de coopération sociale plus ou moins autosuffisant et possédant une culture plus ou moins complète. Si nous réussissons dans le cas d'une société, nous pourrions essayer d'étendre et d'adapter notre théorie initiale en fonction de nouvelles investigations » (voir *Justice et démocratie*, p. 52, note 8). Il est plausible de penser que Rawls veuille traiter l'État-nation comme une société perpétuellement fermée seulement parce qu'il veut séparer les problèmes relatifs à la justice des peuples des problèmes relatifs à une seule nation. Lorsque les restrictions qu'il apporte sont comprises de cette façon, on est moins étonné de voir Rawls employer un concept de nation aussi abstrait qui ne correspond en rien à la réalité de nos sociétés contemporaines.

Mais si on ne commet pas l'erreur de confondre la société fermée avec un État-nation réellement existant, alors on ne peut prétendre que Rawls est engagé à affirmer quoi que ce soit concernant la primauté absolue des droits individuels au sein de nos sociétés⁸. Les « États-nations » réels peuvent être en fait multinationaux. Il s'agit donc d'États dans lesquels les deux principes de justice seraient appelés à côtoyer les droits des peuples. Or, ainsi qu'on l'a fait valoir plus haut, Rawls ne s'est pas prononcé sur une éventuelle hiérarchisation de ces deux ordres de droit. On ne sait donc pas si Rawls voudrait accorder en toute circonstance une primauté absolue aux droits individuels.

En somme, même s'il n'a que très tardivement articulé de manière détaillée son droit des peuples, Rawls a depuis toujours eu une conscience aiguë de l'existence d'une dualité de droits. Nulle part est-il suggéré que les principes de la *Théorie de la justice* doivent avoir la préséance absolue dans le cadre d'une société multinationale. L'omission de Rawls était donc parfaitement consciente, souhaitée et même annoncée explicitement par lui. C'est cette omission que *Le droit des gens* est venu corriger. Les droits dont il est question dans ce dernier ouvrage sont applicables à des peuples. Il s'agit donc de droits collectifs. Puisque Rawls ne précise pas quel ordre hiérarchique doit être imposé entre ces droits et les principes de justice fondamentaux, il ne saurait être caractérisé comme un tenant de l'individualisme politique.

Il serait inutile de tenter de contrer cet argument en prétendant que les véritables sujets de droit dans *Le droit des gens* sont des États et non des peuples. Rawls indique explicitement qu'il est question de « peuples organisés en États⁹ ». Rawls distingue donc les notions de peuple et d'État. La liste des droits qu'il constitue comme le résultat d'un consensus par recoupement dans son *Droit des gens* s'applique explicitement à des peuples et non à des États. Selon Rawls, les deux notions sont clairement différentes, et ce, même si le modèle simplifié nous contraint à ne considérer que les peuples constitués en États. L'erreur est de confondre la simplification du modèle avec une équivalence définitionnelle.

Une autre erreur consiste à supposer que la notion de peuple équivaut chez Rawls aux citoyens d'une communauté politique semblable à celle d'un

8. Il faut reconnaître cependant que Rawls a lui-même donné prise à cette interprétation. Il écrit : « Notre objet, c'est nous-mêmes, notre avenir et nos débats depuis, disons, la déclaration d'Indépendance. Savoir si nos conclusions sont également valables pour un contexte plus large est une autre question » (« Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, p. 77). Richard Rorty s'appuie sur des passages de ce genre pour laisser entendre que, chez Rawls, les contractants ressemblent beaucoup aux libéraux américains du XXe siècle. Rawls souscrirait donc à l'ethnocentrisme de Rorty. Selon cette interprétation, la philosophie politique s'intéresse à ce qui peut se justifier aux yeux d'une communauté historique singulière et non de l'humanité en général (voir Richard Rorty, « Solidarité ou objectivité », dans *La pensée américaine contemporaine*, sous la direction de John Rajchman et Cornel West, Paris, PUF, 1991, 61-78, p. 75, note 1). Mais cette interprétation ne tient que si l'on confond l'État-nation simplifié de Rawls et les États-nations réels, et la théorie idéale avec la théorie non-idéale.

9. Voir notamment « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », *Justice et démocratie*, p. 351.

État souverain réel. Selon cette interprétation, Rawls conçoit le peuple comme l'ensemble des citoyens au sein d'une communauté politique souveraine réellement constituée. Si l'on adopte une telle interprétation, on ne distinguera pas vraiment le droit des « peuples » du droit entre les États. Mais cette interprétation oublie encore une fois le caractère simplifié des modèles interne et externe proposés par Rawls. Elle passe sous silence le fait que Rawls distingue clairement le peuple et l'État¹⁰. Elle oublie de prendre acte du fait que même si un peuple est aux yeux de Rawls un ensemble de citoyens au sein d'une communauté politique, il se peut qu'il existe plusieurs communautés politiques au sein d'un seul et même État souverain¹¹. Elle omet de considérer le fait que les peuples peuvent parfois, selon Rawls, exercer un droit à l'indépendance, ce qui suppose qu'un peuple particulier puisse se détacher d'un État englobant, ce qui suppose que le droit des peuples pourrait s'appliquer à la situation interne d'États réellement existants¹². Elle oublie enfin de considérer la note où Rawls discute de la guerre de Sécession américaine. Dans cette note, Rawls applique aussi son droit des peuples en considérant la situation interne d'un État souverain réel¹³.

Il est vrai que la population se trouvant au sein d'une société fermée est composée de citoyens qui peuvent être conçus comme des personnes morales. Les personnes morales sont des agents rationnels et raisonnables qui sont libres de réviser leurs idées, et qui sont égaux dans la mesure où ils peuvent tous prendre part à la négociation devant conduire à l'élaboration d'une conception de la justice. Ils ne doivent donc pas, en tant que personnes morales, être caractérisés comme des individus ayant une langue, une culture ou une

10. Comme je l'ai souligné plus haut, Rawls affirme que ce sont « les peuples organisés par leur État » qui sont les sujets de ces droits. Voir *ibidem*, p. 57. Il est vrai qu'il restreint la plupart de ses considérations aux peuples qui se sont constitués en États, mais ce sont ces peuples et non leurs États qui ont un droit à la liberté, à l'égalité et à l'autodétermination. Voir aussi *Libéralisme politique*, p. 17-18, où Rawls écrit que sa théorie de la justice laisse de côté la question de « la justice entre États (ou entre peuples, expression que je préfère)... ».

11. Voir *Le droit des gens*, p. 47, pour la définition rawlsienne du mot « peuple ». Il s'agit de personnes considérées comme un corps constitué et organisées par leurs institutions politiques qui établissent les pouvoirs de l'État. Dans les sociétés libérales, ces personnes sont des citoyens. Cette caractérisation sommaire de la notion de peuple ne doit pas nous faire oublier les autres contraintes que Rawls impose à cette notion. Il ne faut pas oublier que, pour Rawls, les peuples font partie de sociétés fermées qui se reproduisent de génération en génération. Comme on l'a déjà signalé, ces traits caractéristiques permettent de séparer les problèmes qui concernent la justice interne des problèmes qui concernent la justice entre les peuples. Mais ils sont également utiles au niveau de la justice entre les peuples, car ils permettent de distinguer les peuples formant des sociétés appartenant à la culture politique occidentale et les peuples appartenant à des sociétés hiérarchisées non-libérales. Les participants à la négociation incluent tout d'abord les sociétés démocratiques libérales, et la justice entre peuples fait ensuite l'objet d'une extension pouvant inclure les autres sociétés. Pour ne pas entremêler les considérations du premier niveau avec les autres, Rawls doit s'en tenir tout d'abord à de telles simplifications extrêmes.

12. *Ibidem*, p. 58.

13. *Ibidem*, p. 58, note 16.

appartenance nationale spécifiques. Mais il ne faut pas croire que les traits caractéristiques d'une personne morale sont les seuls traits caractéristiques possédés par les citoyens d'une société bien ordonnée. En tant que membres d'une société perpétuellement fermée, ils partagent aussi entre eux la même langue, la même culture et la même ethnicité.

Telles sont donc les raisons que nous avons de résister à la tentation d'attribuer à Rawls une conception individualiste sur le plan politique. Rawls a surtout réfléchi aux droits individuels, mais il réfléchit de plus en plus aux droits collectifs. Il a accordé beaucoup d'importance à ses deux principes de justice, mais ceux-ci ne constituent qu'une application particulière de la notion de justice. Enfin, il propose des modèles simplifiés qui ne tiennent pas compte des situations complexes dans lesquelles les deux ordres de droit sont appelés à cohabiter. Non seulement *Le droit des gens* ouvre-t-il la porte aux droits collectifs, mais il permet aussi de contredire ceux qui croient que le libéralisme de Rawls est un individualisme politique.

Mais alors, pourquoi diable s'empresse-t-on de lire dans la philosophie de Rawls une quelconque adhésion à l'individualisme politique ? La réponse, je le crains, est qu'on est sous l'emprise d'un dogme individualiste. On croit à tort que le libéralisme doit aller de pair avec l'individualisme. On pense que, puisque le philosophe libéral doit promouvoir les droits et libertés individuels, il doit alors n'admettre aucun autre principe qui ne leur serait pas subordonné. Or, il n'en est rien. Le philosophe libéral doit certes affirmer l'importance des droits et libertés individuels, mais il ne doit pas nécessairement affirmer leur primauté absolue sur tout autre droit. Une doctrine libérale doit sans doute insister sur la nécessité de faire la promotion des libertés individuelles, mais elle ne doit pas nécessairement faire seulement cela. Elle peut aussi insister sur les droits collectifs. Ces derniers sont des principes non-libéraux, mais ils ne sont pas pour autant des principes anti-libéraux (*illiberal*). C'est cette propension à passer de l'affirmation des droits individuels à leur primauté absolue qui transforme le libéralisme en un dogmatisme individualiste.

Posons-nous la question : un État supranational ou multinational de type libéral peut-il s'inspirer de principes de justice issus du *Droit des gens* qui affirment que les peuples ont le droit de développer et maintenir leurs propres institutions culturelles, économiques et sociales? En quel sens cela entre-t-il en conflit avec une conception libérale de la vie en société? Pourquoi la liste des principes de justice fondamentaux se doit-elle d'être individualiste? Pourquoi ne peut-elle pas côtoyer un ensemble de principes qui s'appliquent exclusivement à des groupes? Le libéralisme peut-il, autrement dit, s'accommoder de l'existence de droits collectifs? Il importe de noter à ce chapitre que parmi les penseurs libéraux qui se sont penchés sur la question, seule une minorité d'entre eux se sont prononcés affirmativement. Parmi les opposants les plus virulents, on pense à Jürgen Habermas, Shandran Kukathas et Jeremy Waldron. Et parmi ceux qui sont en principe favorables à l'existence de droits collectifs, la très grande majorité justifie cette position en montrant la compatibilité des droits collectifs avec un point de vue

individualiste¹⁴. Pour ces penseurs, le libéralisme doit aller de pair avec l'affirmation de la primauté absolue des droits individuels fondamentaux. Pour Allen Buchanan et Will Kymlicka, par exemple, les droits collectifs doivent avoir, disent-ils, une « justification individualiste ».

Bien entendu, on peut si l'on veut adhérer à une version radicale du libéralisme dans lequel celui-ci serait intimement associé à l'individualisme. Il m'importe ici seulement de souligner que le libéralisme peut ne pas prendre une forme radicale de ce genre. Il m'importe en particulier de souligner que rien, chez Rawls, ne nous permet de dire qu'il souscrit à l'individualisme politique. Comme je l'ai signalé plus haut, il est jusqu'à présent resté neutre sur cette question.

Bien entendu, Rawls pourrait éventuellement se prononcer plus ouvertement dans ses prochains écrits sur le rapport entre les deux principes de justice et le droit des peuples. On ne peut exclure la possibilité qu'il accorde une primauté à ses deux principes. Mais l'important est qu'il pourrait choisir de ne pas le faire sans pour autant cesser d'être un philosophe libéral. Je trouve pour ma part remarquable de constater que le chef de file de la pensée libérale contemporaine soit resté neutre sur la question de la hiérarchisation de ces deux ordres de droit. Cette neutralité de Rawls n'a pas suffisamment été mise en évidence par les interprètes de Rawls, et cela s'explique par le caractère quasi religieux avec lequel certains affirment leur foi dans l'individualisme politique.

Il faut poser la question: pour quelle raison l'État libéral supranational ou multinational ne peut-il pas autoriser la cohabitation, au sein de sa propre constitution, de droits collectifs fondamentaux à côté des droits individuels fondamentaux? La réponse, je le crains, est toute simple: aucune. Il n'y a pas de raison pour qu'il en soit ainsi. Ce débat provient en grande partie de ce qui, jusqu'à récemment, a été une « omission » faite par Rawls et d'autres penseurs libéraux, omission qui elle-même s'explique en partie par le fait que ces penseurs libéraux sont des citoyens d'un État libéral dans lequel le facteur de la diversité nationale n'est pas (ou n'a pas encore été à ce jour) un facteur primordial commandant la réflexion. Lorsque la société considérée est une société fermée, les deux principes de justice fondamentaux ont préséance sur tous les autres droits et, puisqu'il s'agit de droits individuels, Rawls donne alors l'impression d'adhérer à l'individualisme politique. Mais c'est là une lecture superficielle qui ne résiste pas à l'analyse. Les philosophes libéraux individualistes qui ont cru être en mesure de lire de l'individualisme politique

14. Voir, par exemple, Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1992, en particulier aux p. 150-154 ; « Le libéralisme et la politisation de la culture », dans Seymour (dir.), *Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?*, Montréal, Bellarmin, 1995 (voir en particulier p. 118, note 53) ; voir aussi son « Individual and Collective Rights » dans Judith Baker (ed.), *Group Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 1995. Voir aussi Allen Buchanan, « Assessing the Communitarian Critique of Liberalism », *Ethics*, 99, 1989, 852-882. Voir enfin Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993 et, plus récemment, Thomas Pogge, « Group Rights and Ethnicity », dans W. Kymlicka & I. Shapiro (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York, New York University Press, 1997, p. 190.

chez Rawls ont été victimes de leur propre conviction¹⁵. Ils ont projeté sur Rawls leur propre système de pensée.

Depuis la publication du *Droit des gens*, il est désormais encore moins possible de prétendre que Rawls souscrit à un libéralisme politique de type individualiste. On ne peut plus prétendre que les principes de justice fondamentaux de sa *Théorie de la justice* ont une préséance absolue sur ceux qui sont formulés dans *Le droit des gens*. Il est plus raisonnable de supposer que dans le cadre de la communauté internationale d'États libéraux, c'est-à-dire d'États dans lesquels la conception de la justice comme équité serait en vigueur, les deux principes de justice fondamentaux de Rawls cohabiteraient et compétitionneraient avec les principes s'appliquant aux relations entre les peuples. On peut supposer que ni les uns ni les autres ne devraient avoir la priorité absolue, et cela vaudrait aussi au sein d'un État libéral multinational.

Rawls n'est donc pas engagé à un point de vue individualiste en philosophie politique. Bien au contraire, dans la mesure où les collectivités deviennent les sujets de droits collectifs, et que l'égalité entre les peuples devient aux yeux de Rawls une condition *sine qua non* à l'application d'un concept de justice à l'échelle supranationale ou multinationale, il pourrait être plus raisonnable de lui attribuer à la fois un point de vue anti-individualiste et anti-collectiviste, c'est-à-dire un point de vue qui rejette à la fois la primauté absolue accordée aux droits individuels et la primauté absolue accordée aux droits collectifs. Sans attribuer cette doctrine à Rawls, puisque notre thèse essentielle est que l'on ne peut lui attribuer aucun point de vue précis à ce sujet, l'anti-individualisme apparaît quand même comme une position libérale éminemment plausible et équilibrée. Rawls pourrait souscrire à l'anti-individualisme politique sans se contredire. Pour parvenir à une position équilibrée de ce genre, il suffirait de refuser d'hierarchiser les différents principes. Quoi qu'il en soit, contrairement à ce qui est prétendu par plusieurs, sinon par la majorité des philosophes politiques de renom qui se sont faits les interprètes de la pensée de Rawls, et ici je pense notamment à Allen Buchanan et Will Kymlicka¹⁶, Rawls n'est pas plus engagé à un individualisme politique qu'il n'est engagé à un collectivisme politique.

Certains pourront être tentés de lire dans le contractualisme rawlsien une sorte d'individualisme. Mais il faut prendre garde de ne pas faire une telle lecture. Il souscrit sans doute au contractualisme, mais il s'agit selon lui seulement d'un procédé de représentation¹⁷. La communauté politique n'est pas exclusivement fondée sur un contrat entre individus qui seraient

15. Par « individualisme politique », j'ai dit que j'entendais le point de vue selon lequel les droits individuels devraient avoir la préséance absolue sur les droits collectifs. Parmi ceux qui défendent ce point de vue, il faut bien entendu inclure aussi ceux qui n'admettent des droits collectifs que s'ils ont une justification individualiste, c'est-à-dire s'ils sont justifiés sur la base de la protection et de la promotion de droits individuels. Je range donc parmi les philosophes d'inspiration individualiste Kymlicka, Buchanan, Pogge et Tamir.

16. Pour un énoncé récent de l'individualisme politique de Kymlicka, voir son introduction à *Ethnicity and Group Rights*, p. 6.

17. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 51-52.

« autonomes » dans tous les sens de l'expression. Son contractualisme n'intervient qu'à l'occasion d'une expérience de pensée qui est compatible avec le fait que les agents soient, dans les faits, des sujets « situés ». En bref, contrairement aux philosophes libéraux traditionnels, son contractualisme n'est pas contaminé par l'atomisme ou l'individualisme. Cette interprétation concorde avec ses nombreuses remarques concernant le caractère essentiellement social des individus¹⁸. Pour l'auteur, la structure de base de la société nous affecte dès le jeune âge et contribue à façonner la personnalité.¹⁹ C'est la raison pour laquelle elle est le véritable objet de la théorie de la justice, et non l'individu²⁰. Rawls prétend aussi que notre identité institutionnelle se maintient alors que notre identité morale se transforme²¹. La première a un caractère individuante sur la personne alors que la seconde peut être changeante. Ces thèses de Rawls viennent en outre expliquer pourquoi il est enclin à distinguer la société (conçue comme système de coopération) et une simple association²². L'appartenance à une société n'est pas facultative, et le fait de s'en retirer n'équivaut pas au fait de se retirer d'une association. Bien qu'il soit en principe possible de n'appartenir à aucune association, les individus ne peuvent se priver d'appartenir à une société politique. La solidité de notre appartenance à une société politique est peut-être aussi la raison pour laquelle Rawls choisit le cadre d'une société fermée pour penser la justice sociale. La simplification qui en découle produit l'image d'une communauté dans laquelle les individus n'entrent que par la naissance et de laquelle ils ne sortent que par la mort. Dans certains passages remarquables par Kymlicka, Rawls va même jusqu'à affirmer que le langage et la culture jouent un rôle important sur l'individuation de la personne²³.

Ces remarques de Rawls cadrent mal avec la suggestion selon laquelle la société n'est *rien de plus* qu'un contrat liant des individus entre eux. Elles sont, bien entendu, tout à fait compatibles avec une philosophie contractualiste. En effet, l'appartenance à la communauté politique doit *aussi* pouvoir prendre la

18. Voir, par exemple, l'article intitulé « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, section VIII ; voir p. 68 : « J'ai indiqué comment la théorie de la justice comme équité peut tenir compte de la nature sociale des êtres humains. »

19. Voir *Théorie de la justice*, p. 33, 126.

20. *Ibidem*, section 2, et « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*.

21. Voir *Libéralisme politique*, p. 55-57.

22. *Ibidem*, p. 67-69.

23. « L'autorité gouvernementale ne peut donc pas être librement acceptée en ce sens que les liens de la société et de la culture, de l'histoire et de l'origine sociale, commencent très tôt à façonner notre vie ; ils sont normalement si forts que le droit à l'émigration (correctement formulé) ne suffit pas à faire de l'acceptation de l'autorité gouvernementale un acte libre, politiquement parlant, comme la liberté de conscience suffit à faire de l'acceptation de l'autorité ecclésiastique un acte libre, politiquement parlant », *ibidem*, p. 270 ; Pour un commentaire instructif, voir Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 86-87. Kymlicka signale fort justement que Rawls ne semble pas tirer toutes les conséquences de ce dernier constat, et c'est la raison pour laquelle il ne dit nulle part que l'appartenance culturelle constitue un bien premier.

forme d'un contrat car, après tout, c'est sur ce mode que les immigrants s'intègrent à la communauté politique, et c'est sur ce mode que les résidents renouvellent leur adhésion à leur communauté d'appartenance. Mais le contractualisme n'est pas chez Rawls l'indice d'une adhésion à une quelconque doctrine atomiste²⁴, et il ne peut par conséquent être utilisé pour montrer que Rawls souscrit à l'individualisme politique.

Il existe une autre raison de penser que Rawls endosse l'individualisme politique. Selon Kymlicka, l'individualisme de Rawls se vérifierait dans l'affirmation que l'individu est l'unité ultime de la validité morale (« the *ultimate* unit of moral worth »; c'est nous qui soulignons)²⁵. En fait, Rawls parle seulement de l'individu comme d'une source autonome de revendications, et non de la source ultime, ainsi que le prétend Kymlicka²⁶. Plus important encore, Rawls ne caractérise seulement qu'un aspect de la liberté en parlant de l'individu comme d'une source autonome de revendications. Il existe selon lui d'autres façons de se considérer comme une personne libre. Les individus se considèrent libres aussi au sens où ils ont la faculté morale de former leur propre conception du bien²⁷. Ils peuvent changer leur identité morale tout en gardant la même identité publique, et la même identité personnelle « au sens où ce concept est compris par certains auteurs dans le domaine de la philosophie de l'esprit²⁸ ». Et surtout, en un troisième sens, les individus sont libres en raison de leur capacité à assumer la responsabilité de leurs fins. Ils ajustent leurs aspirations à la lumière de la contribution qu'ils peuvent raisonnablement apporter. Ils limitent leurs revendications à ce qui est autorisé par les principes de justice²⁹. Cela veut dire qu'ils ajustent leurs fins afin qu'elles puissent être réalisées par des moyens qu'ils peuvent raisonnablement espérer obtenir en retour de leur contribution. Ici, Rawls fait intervenir des considérations qui concernent les libertés positives et non plus seulement les libertés négatives. Il impose des contraintes aux revendications légitimes des individus.

En somme, Kymlicka n'a pas raison d'accorder plus d'importance à ce qui ne constitue pour Rawls qu'un sens particulier accordé au concept de liberté. Les libertés positives au sens de la liberté des Anciens sont pour Rawls aussi importantes que les libertés négatives au sens de la liberté des Modernes³⁰. Certes, les libertés négatives ne doivent d'aucune manière être contraintes par

24. Pour une caractérisation de la doctrine atomiste, voir Charles Taylor, « L'atomisme », dans Charles Taylor, *La liberté des Modernes*, Paris, PUF, 1997, p. 223-237.

25. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 140.

26. Rawls, « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, p. 113.

27. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 55-57 et « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, p. 113-114.

28. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 57.

29. Rawls, *ibidem*, p. 60. Voir aussi « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, p. 115.

30. Voir cependant Jacques Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995, p. 20. Selon Bidet, Rawls accorde une priorité à la liberté des Modernes, car les libertés ne doivent pas être sacrifiées à la liberté de participer dans l'égalité, aux affaires politiques. Voir *Théorie de la justice*, p. 237. Mais quelle que soit la position de Rawls à l'époque de sa *Théorie de la justice*, cette

des devoirs ou obligations imposés par une idée du bien commun ou par une idée perfectionniste³¹. Mais la société entendue au sens d'un système de coopération sociale semble être une « source autonome de revendication » qui induit des responsabilités chez les citoyens. La même idée est reprise dans le *Débat sur la justice politique*, ouvrage dans lequel Rawls dialogue avec Jürgen Habermas³². Rawls y soutient que les libertés des Modernes et les libertés des Anciens figurent les unes et les autres dans le premier principe de justice adopté dans la position originelle³³, et il précise que l'autonomie publique et l'autonomie privée sont également cooriginaires et d'égale importance³⁴. On voit donc mal comment Kymlicka pourrait justifier une interprétation individualiste.

Les remarques qui précèdent nous permettent aussi de répondre à une dernière objection. On pourrait être tenté de penser que Rawls subordonne au fond les droits collectifs des peuples aux droits individuels pour la raison suivante. Dans le cadre d'une négociation entre peuples ayant comme objectif de s'entendre sur une liste de principes adoptés dans la position originelle, Rawls croit qu'un consensus surviendrait sur le devoir ou l'obligation que les peuples ont de respecter les droits de l'homme. Les droits de l'homme sont des droits individuels, et il semble alors que les droits individuels aient une préséance absolue sur les droits des peuples.

Selon cette interprétation, Rawls se serait prononcé sur une hiérarchisation particulière entre les deux principes de justice et le droit des peuples. On sait qu'il a d'une manière générale tendance à imposer un ordre lexical entre les divers principes de justice, et il devrait normalement adopter la même stratégie ici en imposant un ordre lexical entre les principes d'une société bien ordonnée et ceux qui s'appliquent au sein d'une société internationale. Cet ordre lexical devrait intervenir au niveau de la théorie idéale, puisqu'il doit faire l'objet d'un consensus pour des agents placés dans la position originelle.

Qu'en est-il exactement? Il semble en effet que, selon Rawls, le constructivisme suppose que les principes appropriés à 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 priorité³⁵. Or, même si les deux principes de justice n'apparaissent pas dans le droit des peuples, la première partie du premier principe y est maintenue. Rawls croit que certains principes libéraux fondamentaux doivent contraindre le droit des peuples. Il élabore en ce sens des idées libérales de justice plus générales que celles qui sont admises dans les deux

position est désormais très claire depuis *Libéralisme politique*. Rawls a modifié son premier principe en ajoutant une clause à l'effet que « la juste valeur des libertés politiques égales, et de celles-là seulement, doit être garantie ». Voir *Libéralisme politique*, p. 29

31. Rawls, *ibidem*, p. 30.

32. Voir Rawls et Habermas, *Débat sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

33. Rawls, *ibidem*, p. 84.

34. Rawls, *ibidem*, p. 108.

35. Rawls, *Le droit des gens*, p. 46.

principes. En l'occurrence, il admet une liste de droits, libertés et possibilités de base. Il accorde une priorité marquée en faveur de ces libertés fondamentales, par rapport aux revendications fondées sur le bien commun et sur les valeurs perfectionnistes. Il admet enfin des mesures garantissant pour tous les citoyens l'accès aux moyens polyvalents adéquats qui permettent l'usage effectif de leurs libertés. Rawls exclut ensuite les libertés politiques, l'égalité équitable des chances et le principe de différence de cette formulation générale³⁶. Et en fin de compte, le noyau fondamental des libertés de base qu'il retient réapparaît sous la forme des droits de l'homme et vient contraindre le droit des peuples.

S'agit-il alors d'une priorité absolue accordée aux droits individuels sur les droits collectifs? Cette conclusion ne m'apparaît pas valide, et pour plusieurs raisons. Tout d'abord, même s'il existe un noyau de droits individuels fondamentaux qui se maintient jusque dans le droit des peuples, il existe également des contraintes imposées par la société conçue comme un système de coopération sociale autant au niveau de la justice interne qu'au niveau de la justice entre les peuples. La société impose un cadre d'application privilégié et c'est à l'intérieur de ce cadre que les deux principes de justice doivent s'appliquer. Ensuite, la communauté internationale est conçue comme une communauté de telles sociétés et non comme une communauté d'individus. Il est donc très difficile de prétendre que l'individu doit avoir une préséance absolue sur la société.

Deuxièmement, j'ai laissé entendre que les principes libéraux fondamentaux réapparaissent dans *Le droit des gens* sous la forme de droits de l'homme que les peuples ont le devoir de protéger. Mais Rawls ne hiérarchise pas l'ensemble des droits et devoirs apparaissant dans son droit des peuples. Il semble que les droits et obligations des peuples s'énumèrent sans ordre lexical. On ne peut donc pas conclure que Rawls accorde la préséance absolue aux individus sur les peuples dans son *Droit des gens*.

Enfin, on doit remarquer qu'il existe une symétrie parfaite entre les principes de justice gouvernant les peuples et les principes de justice au sein d'une société. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, Rawls impose aussi à l'interne des droits et des devoirs aux individus. Les libertés politiques qui apparaissent dans le premier principe font référence à des responsabilités qui induisent des devoirs de l'individu à l'endroit de la société conçue comme système de coopération sociale. Les individus sont donc soumis à des droits et des devoirs au sein de leur société de la même manière que les peuples sont soumis à des droits et des devoirs à l'égard des individus au niveau de la justice internationale. Et de la même manière qu'il n'existe pas de hiérarchie entre les principes énonçant les droits et les devoirs des peuples, il n'existe pas de hiérarchie entre les droits et les devoirs des individus dans la justice interne.

Sur la base des considérations qui précèdent, on pourrait même être tenté de penser que Rawls entérine au fond implicitement un équilibre

36. *Ibidem*, p. 52.

raisonnable entre deux ordres de droit complémentaires. Pour justifier cette interprétation, on pourrait invoquer le fait que même s'il s'oppose d'une manière générale à l'intuitionnisme, il ne veut pas éliminer tout recours à l'intuition, et il se peut que les deux ordres de principes soient selon lui voués inévitablement à compétitionner sans que l'on puisse dans tous les cas trancher en faveur de l'un ou de l'autre. Si cette interprétation était acceptée, il faudrait conclure que Rawls doit être rangé parmi les philosophes anti-individualistes et anti-collectivistes.

Mais à vrai dire, il n'est pas nécessaire de spéculer de cette manière pour appuyer l'essentiel de mon propos. Il suffit de dire que Rawls ne se prononce pas *de facto* concernant la hiérarchisation entre les deux ordres de droit. Quelle que soit l'explication qu'on veuille produire pour rendre compte de cette omission, cela suffit à montrer que l'interprétation individualiste de Rawls est sans fondement.

Je conclus donc encore une fois que l'interprétation individualiste des textes de Rawls ne repose sur rien de solide. C'est une interprétation superficielle qui ne résiste pas à l'examen.

2. Le droit des peuples

Passons maintenant au deuxième point. La question posée est la suivante : est-ce que les droits collectifs des peuples peuvent jouer un rôle important au niveau de la justice internationale? Il y a tout lieu de penser, en effet, que les deux principes fondamentaux ne pourraient à eux seuls suffire même s'ils étaient appliqués dans le cadre d'États supranationaux ou multinationaux. Je soutiens que les diverses mesures de justice doivent tenir compte des droits collectifs des différentes communautés nationales. Le principe de différence qui vise essentiellement les individus doit être complété par un principe d'autodétermination qui vise d'abord et avant tout les communautés nationales, car ce sont elles qui détiennent le droit de profiter de biens participatoires tels que des institutions politiques, sociales, culturelles et économiques³⁸.

38. Ce ne sont pas tous les « droits sociaux et économiques » qui entrent dans la catégorie des droits collectifs. Je suis d'avis qu'il faut restreindre la portée des droits collectifs à des biens *institutionnels* de base, puisque seuls les biens institutionnels ont un véritable statut de bien participatoire. Cela nous oblige également à imposer des conditions restrictives très fortes d'éligibilité à de tels droits. Seules les communautés nationales (les nations, les majorités nationales et les minorités nationales) peuvent aspirer à devenir des sujets de droits collectifs. Voir à ce sujet mon « Anti-individualisme, droits collectifs et États multinationaux » dans *Lekton*, Vol.4, n° 1, 1994, 41-80. Quand on adopte des contraintes très fortes sur l'admission des droits collectifs, on peut contourner le problème de la boîte de Pandore souligné par Daniel Weinstock. On peut éviter de voir se multiplier les groupes revendiquant des droits collectifs. Voir Weinstock, « La boîte de Pandore » dans Michel Seymour (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal, Éditions Liber, 1999.

Il est vrai qu'à l'intérieur d'un État-nation qui prend la forme d'une société libérale bien ordonnée et fermée, c'est essentiellement au sujet des individus que s'applique le principe de l'égalité des chances. Les deux principes de justice sont peut-être, ainsi que le prétend Rawls, les principes fondamentaux qui doivent alors s'appliquer. En effet, dans un État unitaire qui ne contient pas plusieurs communautés nationales, les principes de justice interne requièrent sans doute seulement que soient maintenues et préservées les libertés individuelles fondamentales, une égalité des chances, et une justice *maximin* pour tous les individus. Mais à l'échelle supranationale ou multinationale, les peuples sont à considérer autant que les individus. Les deux principes de justice fondamentaux doivent être complétés par des principes de justice entre les peuples. Dans un cadre autre que celui d'une société fermée, il faut admettre l'existence de certains autres droits qu'auraient les communautés, comme ceux de créer, maintenir et développer leurs propres institutions. C'est ce qui semble découler naturellement du *Droit des gens*.

C'est ici qu'intervient la seconde thèse que je voudrais défendre. Le principe de justice *maximin* visant à maximiser les ressources des plus démunis peut s'avérer insuffisant si l'on ne tient pas compte du droit qu'ont les nations à s'autodéterminer. Il pourrait être plus juste dans certains cas d'assurer en outre une plus grande autonomie aux nations, de leur permettre de jouir d'institutions qui leur soient propres, et notamment d'une infrastructure économique, plutôt que de bénéficier seulement de mesures financières palliatives, inspirées par le principe de différence, mesures qui viseraient essentiellement à compenser un développement inégal.

Si on se place exclusivement du point de vue des principes de justice *maximin* applicables à des individus, on ne peut rien dire contre le fait qu'un État souverain multinational (ou des autorités diverses à l'échelle supranationale) choisisse de favoriser la concentration du développement économique au sein de certaines régions et au profit de certaines nations. Du point de vue de la justice *maximin*, il suffit, pour être juste, que ce dispositif économique soit compensé par l'instauration d'un régime de péréquation et de transferts à l'intention des moins bien nantis au sein des autres régions. Mais qu'arrive-t-il lorsque les régions moins développées sont occupées par des nations? Ces nations ne doivent-elles pas être traitées comme égales aux autres? Celles-ci n'ont-elles pas des droits collectifs de profiter d'institutions politiques, culturelles, sociales *et* économiques qui leur seraient propres³⁹? Et ces droits n'entraînent-ils pas des obligations de la part de l'État multinational ou des autorités supranationales? Si on répond affirmativement à ces questions, ne doit-on pas alors mettre l'accent aussi sur le développement des économies nationales plutôt que de ne s'en tenir qu'à des paiements de transfert?

Il ne s'agit pas de considérations théoriques ou abstraites. On peut illustrer le problème par de nombreux exemples. On connaît depuis très

39. Voir les textes cités plus haut de Philippe Richard, *Droits de l'homme, droits des peuples*, Edmond Jouve, *Droit des peuples*, et François Rigaux, *Pour une déclaration universelle des droits des peuples : identité nationale et coopération internationale*.

longtemps le problème des relations Nord-Sud. Il n'est pas nécessaire d'insister longuement sur le fait que les pays du tiers-monde sont dépourvus d'infrastructures économiques appropriées et que les pays riches doivent au moins en partie en assumer la responsabilité. Même si on ne restreint pas nos considérations aux seuls organismes de bienfaisance, et que l'on prend en considération l'ensemble des dons faits par les gouvernements occidentaux à l'intention des pays du tiers-monde, on peut prétendre que ces « transferts » constituent seulement une partie de la solution. Il ne faut certes pas les négliger, tout comme il ne faut pas négliger l'obligation de les soulager des dettes énormes qu'ils ont contractées à l'endroit des pays occidentaux. Mais il n'en demeure pas moins essentiel de prendre en considération en plus leurs droits collectifs à se doter d'infrastructures économiques. Comme on le voit, il existe une dimension collective à la justice distributive et non seulement une dimension individuelle.

Depuis une décennie, on aperçoit un autre exemple fondamental d'inégalité. Dans son numéro d'avril 1997, le *Monde diplomatique* fait état d'une concentration de l'économie au sein de 200 sociétés multinationales dont les sièges sociaux sont concentrés au sein de huit pays seulement⁴⁰. Ces deux cents entreprises multinationales fournissent le tiers du PIB mondial. À notre époque, la coupure fondamentale entre riches et pauvres se trouve en très grande partie manifestée dans l'écart entre la richesse concentrée au sein d'une poignée d'entreprises multinationales et la situation économique dans laquelle se trouvent des peuples ravagés par les effets de la délocalisation. Cette coupure est de moins en moins l'effet d'une distinction entre bourgeois et prolétaires au sein d'un État-nation. Dans cette perspective, il importe de reconnaître l'existence du droit des peuples à bénéficier d'un développement égal à celui des autres peuples.

Un autre exemple plus proche de nous peut être fourni. Le cas des autochtones vivant au Canada doit bien entendu être mentionné, mais la situation du Québec par rapport au Canada peut aussi être signalée. Les effets d'un développement inégal se sont fait sentir beaucoup plus chez les peuples autochtones, mais les nationalistes québécois prétendent que le développement inégal affecte également le Québec. On peut sans doute contester cette interprétation, mais il s'agit ici d'illustrer concrètement la différence entre un régime de transferts fiscaux comme la péréquation ou le transfert social canadien, et des politiques visant à assurer le développement égal des peuples dans le cadre d'une société multinationale. Que l'on soit d'accord ou non avec l'opinion des nationalistes québécois à ce sujet, le propos est clair. Selon ces derniers, le gouvernement canadien a, par de très nombreuses politiques mises en œuvre au cours des trente dernières années, favorisé le développement

40. Frédéric F. Clairmont, « Ces deux cents sociétés qui contrôlent le monde », *Le Monde diplomatique*, Avril 97, pp. 1, 16, 17.

économique de la région de Toronto aux dépens de toutes les autres régions du pays⁴¹.

Plusieurs autres facteurs expliquent les avantages dont a pu bénéficier l'Ontario, mais les politiques du gouvernement canadien ont joué un rôle déterminant. Je pense en particulier à l'ouverture de la voie maritime, à la politique nationale de l'énergie, au pacte de l'automobile, à la politique d'achats de biens et services, etc. Ainsi, il ne suffit pas de compenser des politiques de développement d'une infrastructure économique par des transferts à l'intention des provinces pauvres pour appliquer une justice distributive réellement équitable. Il faut aussi tenir compte du droit des peuples à un développement égal. Par cette inégalité dont il serait en grande partie responsable et qu'il n'aurait apparemment jamais cherché à corriger, le gouvernement canadien violerait donc le principe de l'égalité entre les peuples qui le constituent.

Imaginons que les Québécois aient le choix entre la possibilité de bénéficier de subsides divers (sous la forme de péréquation et autres paiements de transfert), ou bien d'obtenir plutôt l'application de différentes mesures leur permettant de développer sans entrave une infrastructure économique solide. Qu'est-ce qui serait plus juste? Il semble en tout cas que le principe de justice *maximin* soit insuffisant, surtout si les transferts sont transitoires alors que l'inégalité dans le développement des infrastructures est permanente. Pourquoi certains ont-ils l'impression que la situation demeure injuste en dépit de paiements de transfert dont a pu bénéficier le Québec depuis 1970? La raison est peut-être qu'en plus d'un principe de justice *maximin*, il faut un principe affirmant le droit des nations de voir se développer leur économie nationale. Il se peut que le principe de justice *maximin* et le principe d'égalité des peuples soient indépendants l'un de l'autre et qu'ils soient tous les deux requis pour assurer un développement économique global moins inégal, ainsi qu'une diminution de l'écart entre les plus riches et les plus pauvres.

Des tensions pourraient sans doute apparaître à l'occasion entre les deux ordres de droit. Une tension peut survenir entre le droit d'une communauté d'assurer le développement de ses institutions économiques et la nécessité de préserver, à l'échelle multinationale, un régime fondé sur la justice *maximin*. Le problème se produit notamment lorsque la communauté qui manifeste des tendances autonomistes est celle qui contribue par sa

41. La situation est sans doute beaucoup plus complexe que je le décris. Pour avoir un portrait plus fidèle de la situation, il faut tout d'abord tenir compte du fait que les Québécois ont traditionnellement négligé les professions liées au milieu des affaires, et ont préféré les professions dites « libérales ». De plus, l'économie s'est au cours des dernières années déplacée vers le centre du continent. Ensuite, le Québec a dû modifier et moderniser une structure industrielle traditionnelle axée sur le vêtement, la chaussure et le meuble. Tous ces facteurs ne doivent certes pas être négligés, comme ne doivent pas être négligés les efforts récents du gouvernement fédéral pour corriger les erreurs du passé. Mais même en prenant tout cela en considération, il demeure plausible de prétendre que les politiques du gouvernement fédéral ont joué un rôle déterminant. Certains invoquent aussi l'insécurité politique pour expliquer le déplacement du centre de l'économie canadienne de Montréal vers Toronto. Mais on pourrait rétorquer que le nationalisme québécois est un effet du développement inégal et non la cause.

richesse au fonctionnement de ce régime, et l'on peut décider alors que la justice *maximin* doit l'emporter sur le droit du peuple dispensateur d'assurer son propre développement. On pense ici, notamment, au peuple flamand en Belgique qui est en ce moment plus riche que le peuple wallon mais qui contribue davantage que le peuple wallon au régime de la sécurité sociale géré à l'échelle fédérale, alors que les bénéficiaires de ce régime sont en grande partie des membres de la nation wallonne. Il serait tentant pour les Flamands de se retirer d'un tel régime fédéral, mais ils rateraient une belle occasion de montrer leur solidarité. Puisque le développement économique du peuple flamand n'est pas compromis par de telles mesures, on peut alors estimer que celles-ci doivent avoir la priorité sur le plan moral. Quoi qu'il en soit, le fait que des principes soient susceptibles d'entrer en tension les uns avec les autres ne devrait pas être une raison pour refuser de les reconnaître. De telles tensions existent déjà dans les constitutions qui ne contiennent que des droits individuels.

La primauté peut parfois être accordée aux droits collectifs sans que cela soit problématique du point de vue d'une philosophie politique libérale. Au contraire, le fait d'accorder une telle primauté peut, dans certains cas, s'avérer plus progressiste que la promotion de certaines applications particulières du principe de différence. Qu'on pense notamment aux droits qu'ont les peuples du tiers-monde de profiter d'institutions économiques de base. La protection de ces droits ne devrait-elle pas avoir la priorité sur des mesures particulières inspirées d'une justice distributive *maximin*, mais qui ne permettraient pas aux individus de hausser véritablement leur niveau de vie?

Le développement d'une théorie de la justice à l'échelle internationale ne peut être adéquat que si les peuples sont jugés égaux entre eux, et que s'ils ont un droit égal de développer leurs propres institutions économiques. Le principe de l'égalité entre les peuples peut donc, dans certains cas, s'avérer très progressiste et jouer un rôle fondamental au niveau de la justice internationale.

Les remarques précédentes ne tiennent pas compte d'un élément important qui intervient dans le principe de différence. Chez Rawls, le principe de différence ne renvoie pas seulement à des mesures visant à assurer la distribution de la richesse, mais aussi à des mesures visant à assurer la propriété collective des moyens de production. Le principe ne doit pas dans son application entraîner seulement l'instauration d'un État-providence, car il doit donner lieu à une démocratie de propriétaires, que celle-ci soit assurée à l'intérieur d'un régime capitaliste ou socialiste⁴². Lorsqu'on interprète le principe de différence de cette façon, peut-on encore prétendre qu'il est incomplet et doit être complété par le principe d'égalité entre les peuples?

Il semble bien que oui. Un État multinational peut bien favoriser l'application de mesures favorisant une plus grande démocratisation dans la

42. Voir la préface à l'édition française p. 13 de *Théorie de la justice* et l'idée d'une large distribution de la *propriété* et de la richesse en p. 262.

possession des moyens de production, sans toutefois tenir compte d'un équilibre entre des régions occupées par des communautés nationales différentes. On imagine un État qui légifère contre le monopole de certaines entreprises pour favoriser la concurrence en plus de favoriser par diverses mesures la distribution de la richesse collective. Tout cela peut aller de pair avec un développement régional inégal qui défavorise l'économie d'un peuple au profit d'un autre peuple. Il faut donc compléter le principe de différence par le droit des peuples à un développement égal. Même si l'on peut justifier des mesures de développement régional sans invoquer le droit des peuples, on ne peut pas accepter le principe du droit des peuples à un développement égal sans adopter des mesures visant à assurer le développement régional. Le droit des peuples offre un principe additionnel visant à assurer un meilleur développement régional.

3. Le droit des gens : un *modus vivendi*?

J'en viens à mon troisième et dernier point. Comme chacun sait, Rawls a renoncé à appliquer le principe de différence à l'échelle internationale. C'est que depuis la publication de son *Libéralisme politique*, il prétend que les deux principes de justice fondamentaux proviennent d'une conception qui est propre aux sociétés démocratiques issues de la culture politique occidentale⁴³. Autrement dit, Rawls a renoncé à accorder un statut universel aux deux principes de justice fondamentaux. C'est la raison pour laquelle, dans le cadre de la justice internationale, la liste des droits n'inclut pas ces deux principes. Elle exclut, en particulier, le principe de différence qui est le principe le plus progressiste que Rawls ait avancé.

Y a-t-il de bonnes raisons pour contredire Rawls sur ce point et d'inclure le principe de différence dans notre droit des peuples? Le libéralisme ne requiert-il pas plutôt un esprit de tolérance, et cet esprit de tolérance n'implique-t-il pas l'acceptation de différentes cultures politiques? Je ne chercherai pas à répondre directement à cette dernière question. Je ferai simplement remarquer que si la mise en vigueur de la théorie de la justice à l'intérieur d'une société démocratique contemporaine peut et doit être envisagée, alors on peut et l'on doit aussi envisager la possibilité de l'instaurer à l'échelle internationale. Je prétends que la défense du principe de différence à une échelle plus locale doit logiquement aller de pair avec sa défense à l'échelle internationale.

Les deux arguments que nous pouvons produire à cet effet rejettent l'un des postulats de base du libéralisme politique de Rawls « deuxième manière ». Le premier argument est le suivant. On suppose tout d'abord que la perspective proposée dans son *Libéralisme politique* n'est pas adéquate et qu'il faut en partie revenir à celle de la *Théorie de la justice*. Autrement dit, la recherche des

43. Rawls croit être en mesure de s'appuyer sur un fond commun d'idées et de principes fondamentaux qui sont implicitement acceptés dans la culture publique de nos sociétés. Voir *Libéralisme politique*, p. 32. Il utilise certaines des idées implicites contenues dans la culture politique publique d'une société démocratique. *Ibidem*, p. 38.

principes de justice fondamentaux ne doit pas présupposer, comme c'est le cas dans *Libéralisme politique*, la culture politique occidentale. Même si les individus sont fondamentalement des êtres sociaux et ont une identité institutionnelle qui se maintient en dépit des variations survenant au sein de leur identité morale, cette identité institutionnelle ne doit pas être comprise comme véhiculant des concepts issus de notre culture politique occidentale. Par conséquent, même dans une société démocratique fermée, on trouverait des individus qui véhiculeraient des concepts autres que ceux de la culture occidentale. Il serait néanmoins quand même possible d'en arriver à un consensus sincère autour de certains principes, car ceux-ci se justifient politiquement. Cela ne veut pas dire que la conception de la personne sur laquelle s'appuie le libéralisme politique de Rawls doit être abandonnée. Le concept de personne morale est parfaitement acceptable, mais il ne doit plus être interprété comme étant nécessairement un produit de notre culture occidentale.

Selon ce premier argument, on peut faire tout d'abord l'hypothèse que la société fermée n'est pas culturellement et ethniquement homogène. Certes, le concept de société fermée, utilisé par Rawls, suppose l'existence d'un groupe qui se reproduit de génération en génération sans jamais sortir de cette société, et il ne suppose aucune immigration. Et comme je l'ai suggéré plus haut, cela finit par ressembler beaucoup à une société ethniquement homogène. Mais je propose d'ignorer cet aspect de l'argument de Rawls pour les fins de la présente discussion. Après tout, on peut facilement imaginer des générations d'individus aux origines ethniques diverses qui se perpétuent de génération en génération sur un même territoire. Si ces individus s'engagent dans la procédure imposée par Rawls, ils doivent tous faire abstraction de leur sexe, de leur classe sociale et de leur origine ethnique. Le consensus sincère n'est alors plus nécessairement le fait d'individus issus de la culture occidentale. Et pourtant, un consensus par recoupement est possible autour de principes libéraux qui se justifient pour des raisons politiques. Or, si l'on suppose qu'en dépit de leurs traditions différentes, de leurs habitudes de vie et de leurs choix moraux, ils peuvent quand même être enclins à adhérer aux deux principes de justice fondamentaux, il n'y a pas de raison pour supposer que la même chose est impossible une fois que l'on se situe dans une perspective internationale. Dans ce dernier cas, on retrouve la même diversité et donc aussi la même possibilité d'établir un consensus par recoupement au niveau des deux principes.

Mais supposons que cette première réponse ne soit pas la bonne, et considérons plutôt l'argument suivant. Faisons cette fois-ci l'hypothèse de Rawls, et considérons vraiment une société fermée comme une communauté ne contenant que des individus ayant une seule origine. Quand Rawls fait référence à une société fermée, il suppose l'existence de plusieurs générations successives d'individus, et il suppose que ceci a pour effet de se traduire par un groupe ayant une origine unique. Cette fois-ci, le problème est que nos sociétés *réelles* sont composées d'individus provenant de toutes les origines, qui sont influencés par toutes les sortes de traditions, et dont les modes de vie diffèrent radicalement les

uns des autres. Plus les communautés politiques s'ouvrent les unes aux autres, plus les différences que l'on trouve à l'échelle internationale se retrouvent à l'échelle locale. Si Rawls croit à la possibilité de mettre en application ses deux principes de justice au sein des sociétés démocratiques réelles, et de le faire sur la base d'un consensus sincère entre tous les citoyens, il se doit de supposer que cela peut transcender les cultures politiques. Il est donc tenu de supposer également la possibilité d'un tel consensus à l'échelle internationale.

Les deux arguments que nous venons de produire rejettent l'un des postulats de base du libéralisme politique de Rawls. Dans ces deux arguments, on renonce à relativiser les deux principes à la culture politique occidentale. Le premier argument s'appuie sur l'idée que les sociétés fermées ne sont pas ethniquement homogènes, et affirme ensuite le parallélisme de la justice interne avec la justice internationale. Le second argument suppose au contraire que les sociétés fermées sont ethniquement homogènes, mais il aboutit à un constat semblable au précédent. Car puisque nos sociétés réelles sont ethniquement diversifiées, le passage de la théorie idéale à la pratique nous contraint à identifier la justice interne avec la justice internationale.

Le même genre de remarques s'applique plus particulièrement à la justice distributive. Les économies sont de plus en plus interpénétrées, et il devient de plus en plus difficile de défendre des mesures applicables localement sans en faire simultanément la promotion à une plus grande échelle. Je n'affirme pas ici que l'application des principes de justice doit, pour fonctionner à l'échelle locale, être simultanément généralisée à l'échelle internationale. J'affirme plutôt que les situations interne et externe sont les mêmes. On voit donc mal pourquoi le principe de différence ne devrait être invoqué qu'au sein d'une économie nationale sans être valide une fois que l'on se place du point de vue de la communauté internationale.

J'en conclus qu'il faut faire marche arrière et être plus rawlsien que Rawls lui-même, contrairement à ce qui se produit au sein de son œuvre depuis la parution de son *Libéralisme politique*. Pour les fins de la discussion, je supposerai donc dans ce qui suit que les deux principes de justice doivent être valides à l'échelle internationale.

Nous voulons que les deux sortes de principes interviennent côte à côte. Mais comment devons-nous penser leur rapport au sein de cette version nouvelle du droit des peuples? Comment devons-nous, en particulier, penser le rapport entre les droits individuels de la *Théorie de la justice* et les droits collectifs formulés dans *Le droit des gens*? La question se pose dans le cas d'États multinationaux où les deux ordres de droit s'appliquent simultanément, mais elle se pose également dans le cadre d'un droit des peuples dans lequel on aurait conservé le principe de différence. Je voudrais, en terminant, examiner brièvement un argument visant à montrer que le droit des peuples doit être subordonné aux deux principes fondamentaux.

Certains philosophes croient qu'il faudrait interpréter le droit des peuples comme un *modus vivendi*⁴⁴. Selon cette interprétation, les principes

44. Voir Stanley Hoffmann, « Commentaire », dans *Le droit des gens*, p. 119.

de la *Théorie de la justice* auraient un autre statut que ceux apparaissant dans *Le droit des gens*. Seuls les premiers devraient retenir notre attention, les seconds étant tout au plus un ensemble de règles complémentaires s'inscrivant en marge de l'œuvre et ne venant affecter d'aucune façon la perspective initiale. Le fait d'argumenter de cette façon aurait pour effet de justifier l'opinion selon laquelle les droits collectifs des peuples jouent un rôle secondaire dans la théorie d'ensemble, et n'ont pas le même statut que celui qui est réservé aux deux principes de justice. Il convient donc de s'attarder quelque peu à cette question d'exégèse, car elle pourrait fournir des munitions à ceux qui interprètent Rawls comme un individualiste. Si les principes du droit des peuples ne sont que le résultat d'un *modus vivendi*, cela a pour effet d'en limiter la portée universelle et donne à penser qu'ils doivent être subordonnés aux deux principes. Et puisque ces derniers principes s'appliquent à des individus, l'individualisme politique s'ensuit inévitablement.

Mais quels sont les motifs qui justifient certains à interpréter le droit des gens comme proposant un *modus vivendi* plutôt qu'un consensus sincère? (i) La première raison découle de ce que nous venons de dire. La liste des principes proposés est relativement pauvre. Elle n'inclut pas le principe de différence et la liberté d'expression. Cela donne à penser que les libéraux ne pourraient faire sincèrement consensus autour de cette liste. (ii) Une autre raison est que Rawls ne procède pas par étape comme il l'a fait dans ses travaux antérieurs. Il ne commence pas par construire dans un premier temps une théorie idéale, pour montrer ensuite comment celle-ci peut résulter d'un consensus par recoupement. Les deux entreprises semblent cette fois-ci être inextricablement liées. Bien plus, il semble que l'impératif d'acceptabilité soit omniprésent, et cela donne l'impression que Rawls est davantage soucieux d'en arriver à un compromis. (iii) Ensuite, contrairement à ce qui se passe dans la *Théorie de la justice*, le voile d'ignorance ne nous permet plus d'ignorer la culture politique des démocraties occidentales à laquelle nous appartenons. Il semble que Rawls accepte cette fois-ci l'irréductibilité du relativisme culturel et que ce savoir est détenu par chacun des participants placés sous le voile d'ignorance. Mais puisque les participants libéraux doivent transiger avec des participants non-libéraux, à quoi peut-on aboutir, si ce n'est à un *modus vivendi*? (iv) Enfin, le principe de tolérance est dans la *Théorie de la justice* appliqué aux matières non politiques et concernent seulement les différentes conceptions du bien. Avec *Le droit des gens*, Rawls va jusqu'à tolérer des régimes non libéraux. Le principe de tolérance englobe désormais le politique. Ce changement de perspective est une raison additionnelle pour interpréter le droit des peuples qu'il propose comme s'éloignant d'un consensus sincère.

Ce serait l'ensemble de ces changements de perspective qui donnerait à penser que Rawls cherche à formuler des principes résultant d'un *modus vivendi*. Cette interprétation ne m'apparaît toutefois pas pouvoir résister à une

exégèse des écrits. Je vais maintenant tenter de répondre à chacun des arguments séparément.

(i) L'absence du principe de différence provient, comme on l'a déjà fait remarquer, de l'orientation nouvelle prise par Rawls quelques années auparavant. Pour résoudre le problème de la stabilité qui affecte sa théorie initiale, Rawls prétend que les principes libéraux constituent un produit incontournable de la culture politique occidentale. Ce changement de perspective affecte autant l'interprétation la justice au sein d'une société que l'interprétation du droit des peuples. On ne peut donc expliquer l'absence des deux principes dans le droit des peuples en établissant une différence tranchée entre le droit des peuples, qui serait fondé sur un *modus vivendi*, et le droit interne qui serait fondé sur le consensus sincère⁴⁵.

(ii) La deuxième motivation pour interpréter le droit des peuples comme un *modus vivendi* ne tient pas non plus. Rawls se trouve sur le terrain de la théorie idéale, et n'est pas obnubilé par la seule contrainte d'acceptabilité. Certes, il se trouve, contrairement à ses travaux antérieurs, simultanément engagé dans la formulation d'une théorie idéale et dans la démonstration de la stabilité de la théorie. Mais les principes proposés n'en sont pas moins des principes idéaux.

Le droit des peuples propose une théorie idéale. Il peut s'accorder avec différentes façons d'envisager sa mise en vigueur à l'échelle internationale. Il convient de distinguer en ce sens entre l'acceptation du caractère universel des principes et leur codification dans une charte internationale. Le droit des peuples peut être un ensemble de principes moraux qui doivent nous guider à l'échelle internationale, sans qu'on envisage la possibilité de le codifier de telle ou telle façon.

Il faut ensuite aussi distinguer l'apparition de ces principes dans une charte et la réglementation particulière qui pourrait en découler. Les principes d'une telle charte peuvent apparaître comme des normes générales de conduite auxquelles les États doivent autant que possible s'astreindre, sans qu'ils soient accompagnés de mesures concrètes, c'est-à-dire d'une réglementation qui en gouverne l'application et de mesures coercitives en cas d'infraction. La charte en question peut, en outre, prendre seulement la forme d'un traité et traduire un partenariat entre des États solidaires, au lieu d'être une constitution régissant un Parlement supranational ou mondial.

Il faut enfin aussi distinguer une mise en application restreinte seulement à des pays partageant une philosophie libérale, d'une application qui inclurait les sociétés hiérarchiques. On peut, par exemple, s'inspirer de l'expérience

45. Si on s'éloigne de considérations purement exégétiques, on peut en outre ajouter la chose suivante. Nous suggérons de revenir à la perspective initiale de la *Théorie de la justice*, et d'enrichir le droit des peuples des deux principes fondamentaux. Ceux-ci doivent à nouveau être interprétés comme ayant une valeur universelle, et ils apparaissent dans le droit des peuples. La première raison invoquée pour faire du droit des peuples un *modus vivendi* doit donc, pour cette autre raison, être écartée dans le présent contexte. Elle ne tient plus, puisque nous avons par hypothèse apporté les correctifs qui s'imposaient en l'enrichissant à nouveau des deux principes fondamentaux.

européenne qui a constamment oscillé entre une Europe à deux vitesses, une Europe à la carte ou une Europe à géométrie variable. Au moment de son entrée en vigueur, le droit des peuples peut n'inclure au départ qu'un très petit nombre de pays.

En somme, la mise en application d'un droit des peuples peut être modulée de différentes façons. Il peut ne s'agir que de principes moraux ou coutumiers, ou de principes de droit positif. Il peut s'agir de principes généraux apparaissant dans un traité ou de principes formulés dans une constitution accompagnée de mesures concrètes et contraignantes. Il peut s'agir de mesures applicables à tous les pays ou seulement à un certain nombre d'entre eux. Rawls reste neutre à ce sujet, et c'est la raison pour laquelle il se trouve sur le terrain de la théorie idéale. Comme dans le cas de *Théorie de la justice*, il existe au moins quatre étapes à franchir pour parvenir à inscrire le droit des peuples dans la structure de base de la société des nations. Le consensus sincère autour du droit des peuples doit être accompagné ensuite d'une constitution (ou traité) internationale, puis de législations adoptées par des instances internationales, puis enfin par une application de ces législations. Mais rien de tout cela n'apparaît dans le droit des peuples aussi longtemps que l'on s'en tient à la description d'une procédure équitable devant conduire à l'adoption d'un ensemble de principes fondamentaux. Par conséquent, la deuxième motivation que l'on avait d'interpréter le droit des peuples comme un simple *modus vivendi* disparaît.

(iii) Quant au troisième point, en vertu duquel on prétend que Rawls lève une partie du voile d'ignorance lorsqu'il s'agit du droit des peuples, il faut remarquer que la procédure utilisée dans *Le droit des gens* est pour l'essentiel la même que celle de *Théorie de la justice*. Dans les deux cas, on a affaire à des agents occupant la position originelle qui sont placés sous le voile d'ignorance et qui cherchent à réaliser un consensus par recoupement. La seule différence majeure est que, dans le cas du droit des gens, les agents représentent des peuples et non des individus.

Pour ce qui est de la suggestion que les participants n'ignorent pas à quelle culture politique ils appartiennent, il faut dire encore une fois que cette caractéristique apparaît déjà dans son *Libéralisme politique*. Dans *Libéralisme politique*, Rawls suppose là aussi que les participants ont en un certain sens accès à une telle information à cause de leur propre culture politique. Puisque les individus placés sous le voile d'ignorance sont des personnes morales et que, dans *Libéralisme politique*, Rawls interprète la notion de personne morale comme étant issue de la culture politique occidentale, les participants chargés de s'entendre sur des principes de justice interne savent qu'ils font partie de la culture politique occidentale. La procédure adoptée à l'interne ne diffère donc pas de celle qui est adoptée dans le droit des peuples⁴⁶.

(iv) La quatrième motivation ne vaut pas non plus. L'idée que le droit des gens est formulé essentiellement pour trouver un terrain d'entente avec des États non libéraux ne peut être retenue. Ce point nous fournit d'ailleurs l'occasion de mentionner l'argument décisif nous permettant de contraster le

droit des peuples avec un simple *modus vivendi*. La liste des principes à laquelle aboutit l'ensemble des peuples, c'est-à-dire autant les sociétés libérales que les sociétés hiérarchiques, est la même que celle à laquelle parviennent les États libéraux entre eux. Rawls affirme explicitement être arrivé au même résultat, que les peuples concernés soient ou non des sociétés hiérarchisées⁴⁷. On a donc tort d'interpréter ces principes comme résultant d'un *modus vivendi* avec les sociétés non-libérales. Ce sont les mêmes principes qui doivent être admis dans tous les cas, que la communauté des peuples englobe ou non les régimes non-libéraux.

Qu'on me comprenne bien ici. Je prétends seulement que Rawls voit son droit des peuples comme ayant un seul et même contenu, que les États concernés soient libéraux ou que ce soient ceux de la communauté internationale dans son ensemble (de laquelle on aurait retranché, bien entendu, les États belligérants et terroristes). On ne saurait par conséquent prétendre qu'il réduit son droit à n'être rien de plus que l'expression d'un *modus vivendi* avec des sociétés hiérarchisées non-libérales. Cette précision permet d'écarter l'objection suivante. On pourrait être tenté de prétendre que les États libéraux peuvent s'entendre entre eux sur un droit des peuples semblable à celui de Rawls, mais seulement parce qu'ils ne croient pas opportun de rendre explicites les principes de droits internes qu'ils partagent entre eux. Ils pourraient cependant être tentés de les faire ressortir, une fois placés dans l'obligation de s'entendre avec des sociétés non libérales. S'ils ne le font pas, comme le suggère Rawls, c'est sans doute parce que le droit des peuples est un *modus vivendi*. Autrement dit, on ne pourrait plus, selon cette interprétation, s'appuyer sur le fait que la liste des principes demeure la même, que les États participants soient libéraux ou non, pour conclure qu'elle n'est pas un *modus vivendi*. Cette liste pouvait bien dans un premier temps ne pas inclure le principe de différence, puisque les États libéraux le prenaient pour acquis. Mais si le principe de différence n'apparaît pas non plus sur la liste de l'ensemble des États qui forment des sociétés bien ordonnées, c'est parce qu'il s'agit *cette fois-ci* d'un *modus vivendi*. En d'autres termes, l'absence du principe de différence s'expliquerait par des raisons différentes dans les deux cas.

Que répondre à cet argument? Il ne prouve pas que le droit des peuples soit un *modus vivendi*. L'argument en question doit être plutôt interprété comme une objection concernant ce qui doit apparaître dans le contenu d'un droit des peuples. Si les représentants des États libéraux sont, comme le veut l'objection, enclins à résister à s'entendre sous la forme d'un consensus sincère

46. Si, par ailleurs, l'on accepte le changement que nous proposons, qui consiste à revenir à la perspective initiale de la *Théorie de la justice*, cela veut dire que les participants peuvent faire abstraction de leur culture politique autant pour accepter les deux principes de justice que pour accepter le droit des peuples. La situation est encore une fois symétrique. La conception de la personne comme personne morale sur laquelle ils fondent la découverte des deux principes n'apparaît plus comme une notion liée à la culture politique occidentale, et les participants qui cherchent à formuler un droit des peuples peuvent eux aussi ignorer à quelle culture politique ils appartiennent. En somme, l'interprétation considérée ne tient pas du point de vue exégétique, et elle tient encore moins une fois que la perspective de la *Théorie de la justice* est restaurée.

47. Rawls, *Le droit des gens*, p. 64.

sur un ensemble de principes semblables à ceux qui sont proposés dans le *Droit des gens*, c'est sans doute parce que l'on pense que, contrairement à ce qui est suggéré par Rawls, les représentants des États libéraux placés sous le voile d'ignorance voudront que les deux principes de justice figurent dans le droit des peuples. En effet, l'argument suppose que les États libéraux pourraient être réticents à s'entendre sur une liste n'incluant pas le principe de différence, mais cela n'est possible que si ces mêmes États ne reconnaissent pas le fait que celui-ci est un produit de la culture politique occidentale. Si, par contre, ils acceptent ce fait, ils n'auront aucune réticence à ne pas inclure le principe de différence.

Comme on le voit, le problème n'apparaît que si l'on récuse la perspective nouvelle du libéralisme politique de Rawls. Par conséquent, l'asymétrie qui semble subsister entre la situation dans laquelle se trouve la communauté des États libéraux et celle dans laquelle se trouvent les États libéraux et non-libéraux ne s'explique pas par la distinction entre un consensus sincère et un *modus vivendi*. Elle s'explique plutôt par la réticence que l'on éprouve face à la perspective nouvelle de Rawls. L'objection ne parvient donc pas à montrer que la liste des principes apparaissant dans le droit des peuples est un *modus vivendi*, même si elle montre peut-être une fois de plus que Rawls a eu tort d'adopter un point de vue relativiste.

La conclusion est qu'il faut prendre très au sérieux les principes de justice formulés par Rawls dans son droit des peuples et ce, même si on n'est pas d'accord avec la liste à laquelle il est parvenu. Ce sont des principes qui ont le même statut que les deux principes fondamentaux. Ils sont issus d'une procédure semblable à celle qui a été déployée dans les ouvrages antérieurs de Rawls. Ils doivent donc faire l'objet eux aussi d'un consensus sincère, et l'on ne saurait leur faire jouer un rôle subordonné par rapport à ceux qui s'appliquent au niveau de la justice interne. Les aspects les plus critiquables du *Droit des gens* concernent l'absence de certains droits fondamentaux comme la liberté d'expression ou le principe de différence. L'auteur s'est fait critiquer sévèrement à ce sujet. Cette critique m'apparaît fondée, mais il ne faut pas que le débat autour de l'inclusion ou de l'exclusion du principe de différence se confonde avec celui qui concerne l'existence des droits collectifs, ou avec celui qui oppose les individualistes aux anti-individualistes. Car même si on choisissait de faire du principe de différence un principe universel, et que l'on décidait de l'inclure dans un droit des peuples, cela pourrait s'accorder avec l'idée que les peuples sont des sujets de droits collectifs, et s'accorder avec un point de vue anti-individualiste (c'est-à-dire un point de vue qui rejette la primauté absolue des droits individuels fondamentaux).

La confusion survient malheureusement, par exemple, dans l'article que Thomas Pogge consacre à ce sujet⁴⁸. Ce dernier critique le fait que Rawls ait renoncé à inclure le principe de différence. Mais du même souffle, il épouse une

48. Pogge, « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, 23, 3, 1994 ; 195-224.

perspective individualiste et fait des individus les seuls sujets de droit au niveau de la justice internationale. Ces différentes questions ne sont pourtant pas liées. Il est possible de reconnaître l'existence de sujets de droits collectifs, de renoncer à la primauté absolue des droits individuels fondamentaux, et ce, tout en acceptant l'universalité du principe de différence.

Supposons, en effet, que l'on suive certains auteurs rawlsiens comme Pogge et Philippe Van Parijs⁴⁹ qui ont tenté de réfléchir à des mesures de justice distributive fondées sur le principe de différence et appliquées à l'échelle internationale. Il peut s'agir de l'instauration d'un régime international de péréquation semblable à celui de l'Europe, de l'uniformisation à la hausse des normes en matière de programmes sociaux, de l'imposition d'une allocation universelle garantie, ou encore d'une taxe sur les ressources globales comme celle qui est envisagée par Pogge. Ce sont, dans tous les cas, des mesures qui s'inspireraient d'un principe d'équité semblable au principe de différence et qui pourraient être appliquées à l'échelle internationale. Je suggère que tout cela peut fort bien cohabiter avec un système de droits collectifs dont les sujets seraient des peuples.

On peut penser que l'approche la plus adéquate serait celle qui autoriserait un juste équilibre entre les droits des individus et ceux des peuples. Si tel était le cas, la version initiale du libéralisme rawlsien, celle que l'on trouve dans *Théorie de la justice*, pourrait être conservée, et les deux principes de justice pourraient apparaître dans le droit des peuples sans engager Rawls à la version individualiste du libéralisme.

49. Voir Van Parijs, *Real Freedom for all*, Oxford, Clarendon Press, 1995.