

Sous la direction de
Jocelyne Couture
et **Stéphane Courtois**

Regards philosophiques
sur la
MONDIALISATION



Presses de l'Université du Québec

Regards philosophiques
sur la
MONDIALISATION

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450

Sainte-Foy (Québec) G1V 2M2

Téléphone: (418) 657-4399 • Télécopieur: (418) 657-2096

Courriel: puq@puq.ca • Internet : www.puq.ca

Distribution :

CANADA et autres pays

DISTRIBUTION DE LIVRES UNIVERS S.E.N.C.

845, rue Marie-Victorin, Saint-Nicolas (Québec) G7A 3S8

Téléphone: (418) 831-7474 / 1-800-859-7474 • Télécopieur: (418) 831-4021

FRANCE

DISTRIBUTION DU NOUVEAU MONDE

30, rue Gay-Lussac, 75005 Paris, France

Téléphone: 33 1 43 54 49 02

Télécopieur: 33 1 43 54 39 15

SUISSE

SERVIDIS SA

5, rue des Chaudronniers, CH-1211 Genève 3, Suisse

Téléphone: 022 960 95 25

Télécopieur: 022 776 35 27



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels.

L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

Regards philosophiques sur la MONDIALISATION

**Sous la direction de
Jocelyne Couture
et Stéphane Courtois**

2005



Presses de l'Université du Québec
Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450
Sainte-Foy (Québec) Canada G1V 2M2

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada

Vedette principale au titre:

Regards philosophiques sur la mondialisation

Comprend des réf. bibliogr.

Textes présentés lors d'un colloque tenu à l'Université du Québec à Montréal à l'automne 2003.

ISBN 2-7605-1346-7

1. Mondialisation – Aspect politique – Congrès. 2. Libéralisme – Congrès. 3. Justice distributive – Congrès. 4. Organisation internationale – Congrès. 5. Nation – Congrès. 6. Démocratie – Congrès.
I. Couture, Jocelyne. II. Courtois, Stéphane, 1961– .

JZ1318.M65 2005

327.1

C2005-940486-8

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible avec l'aide financière de la Société de développement des entreprises culturelles (SODEC).

Nous tenons à remercier le Fonds Fodar du réseau de l'Université du Québec; sans son aide financière, la tenue du colloque et l'ouvrage auquel il a conduit auraient été impossibles. Nous remercions également Florian Ferrand, pour l'aide apportée à l'organisation du colloque.

Mise en pages : INFOSCAN COLLETTE QUÉBEC

Couverture : RICHARD HODGSON

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2005 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

© 2005 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 2^e trimestre 2005

Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada

Imprimé au Canada

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
<i>Jocelyne Couture et Stéphane Courtois</i>	

PARTIE I

Idéologie, impérialisme et néolibéralisme

Chapitre 1

La mondialisation au service de l'Empire	19
<i>Kai Nielsen</i>	

Chapitre 2

L'idéologie de la mondialisation: redéfinition de la justice	31
<i>Koula Mellos</i>	

Chapitre 3

Perspectives sur le libre-échange	41
<i>Elliott J. Soifer</i>	

Chapitre 4

Le principe de précaution: responsabilité ou imposture?	57
<i>Jean-Christophe Mathias</i>	

PARTIE II

La justice distributive en contexte global

Chapitre 5

La justice distributive dans une économie mondialisée: nations, communautés et redistribution	73
<i>Pierre-Yves Néron</i>	

Chapitre 6

Qu'est-ce qu'une ressource naturelle? 89
Pierre-Yves Bonin

Chapitre 7

Justice et efficacité linguistique: deux arguments normatifs 105
David Robichaud

Chapitre 8

Une nouvelle conception de l'impartialité pour
 une justice globale? 121
Idil Boran

PARTIE III**États-nations, droit des peuples et minorités nationales****Chapitre 9**

Quelles leçons la philosophie politique doit-elle tirer des études
 sur la ville globale? 137
Patrick Turmel

Chapitre 10

Le nationalisme cosmopolite 151
Michel Seymour

Chapitre 11

Lien civique et minorités nationales 169
Geneviève Nootens

Chapitre 12

La mondialisation selon Fernand Dumont 185
Serge Cantin

PARTIE IV**Démocratie et mondialisation****Chapitre 13**

Démocratiser et rééquilibrer le constitutionnalisme global:
 mondialisation, normativité et liberté démocratique 197
Jocelyn Maclure

Chapitre 14

Le primat de la légitimité politique: une conception politique
du constitutionnalisme pour l'intégration européenne 209
Dave Anctil

Notes sur les auteurs 227

INTRODUCTION

Jocelyne Couture et Stéphane Courtois

Les textes qui composent le présent recueil ont été sélectionnés en vue de refléter les aspects les plus importants des enjeux et des défis liés à la mondialisation ainsi que des débats qui ont actuellement cours à son endroit, tout particulièrement dans le domaine de la philosophie sociale et politique.

I

IDÉOLOGIE, IMPÉRIALISME ET NÉOLIBÉRALISME

Qu'est-ce au juste que la mondialisation? La documentation sur le sujet est actuellement si dense et si diversifiée, elle touche tant de secteurs d'études (économie, droit international, sociologie, science politique, philosophie) qu'il convient au préalable de délimiter minimalement le phénomène couvert par cette notion, ne serait-ce que de manière provisoire. C'est ce à quoi s'affairent les deux premiers essais du recueil, qui proposent deux conceptions différentes de la mondialisation.

Selon Kai Nielsen, la mondialisation, prise en elle-même, ne signifierait pas autre chose que la transcendance des frontières, la déterritorialisation et le fait que l'on en arrive à voir le monde entier comme un seul et même lieu, situation propre à la modernité favorisée par la circulation croissante des biens, des messages, des idées et des personnes. Il conviendrait, selon lui, de distinguer conceptuellement deux choses. En premier lieu, il conviendrait de distinguer la mondialisation et la mondialisation *capitaliste*, qui serait la forme *actuelle* de la mondialisation, mais qui n'en serait pas moins qu'une forme *possible* parmi d'autres. La mondialisation pourrait en effet tout aussi bien avoir lieu dans le cadre d'un socialisme mondial ou d'une fédération cosmopolitique au

sens de Kant. Il n'y aurait donc, selon Nielsen, aucun lien nécessaire entre mondialisation et capitalisme. La mondialisation capitaliste serait cette forme particulière de la mondialisation où la transcendance économique et politique des frontières est utilisée comme instrument d'exploitation de l'homme par l'homme. Nielsen s'oppose ainsi, tout au moins en partie, à la conception de la mondialisation, d'inspiration principalement marxiste, avancée par certains auteurs, comme Petras et Veltmeyer (2001) et à laquelle souscrit dans le texte suivant Koula Mellos, selon qui la mondialisation formerait de part en part un discours idéologique destiné à mystifier les masses en vue de favoriser les intérêts des classes possédantes. Selon Nielsen, cette description de la mondialisation ne serait que partiellement exacte puisqu'elle ne correspond qu'à une forme particulière, et non à toute forme possible de mondialisation. Mais Nielsen va plus loin : il tient à distinguer non seulement mondialisation et mondialisation capitaliste, mais également mondialisation capitaliste et *impérialisme*. L'impérialisme, qui consiste dans le contrôle économique, politique et culturel du monde par une puissance impériale, présentement incarnée par les États-Unis, serait une forme encore plus menaçante et pernicieuse d'exploitation des personnes. Selon Nielsen, c'est beaucoup plus cet impérialisme que viseraient les critiques (marxistes ou altermondialistes) de la mondialisation que le capitalisme en tant que tel, puisqu'il est toujours possible d'envisager un capitalisme non impérialiste, à petite échelle et à visage humain.

C'est à une conception de la mondialisation placée sous les auspices d'une critique marxiste de l'idéologie que souscrit pour sa part Koula Mellos dans son essai. Elle y défend en effet la thèse selon laquelle la mondialisation formerait l'idéologie dominante des trente dernières années. Cette idéologie (principalement entretenue par les États-Unis) consisterait à faire dépendre le caractère bien ordonné et harmonieux de l'ordre mondial de la défense des droits humains et de la volonté des États de ne pas freiner la liberté individuelle. En réalité, ce monde serait plutôt celui de la suprématie de l'économie capitaliste de marché et du capital financier, du pouvoir impérial des États-Unis et de la déréglementation néolibérale, où le discours moralisateur des droits de l'homme viserait principalement à protéger la liberté d'exploiter. Après avoir analysé la dynamique interne de l'accumulation du capital à l'échelle mondiale, qui consisterait, selon elle, dans l'engendrement de crises récurrentes liées à la volonté d'éliminer le capital non productif (que ce soit par l'élimination des barrières tarifaires au commerce international, par des mesures de déréglementation, par la suppression des programmes sociaux, par le gel des salaires, etc.), Mellos se concentre dans le reste de son étude sur l'analyse des grandes caractéristiques que présenterait l'idéologie de la mondialisation.

La mondialisation, au sens où l'entend Kai Nielsen, c'est-à-dire au sens de l'ouverture des frontières en vue de favoriser le développement économique et le commerce international, est un phénomène historique dont les assises théoriques sont étroitement liées aux idées de libre marché et de libre concurrence, lesquelles furent développées par les économistes anglais des XVIII^e et XIX^e siècles, Adam Smith et David Ricardo. Selon Smith, la richesse d'une nation est mieux servie lorsque les entrepreneurs peuvent poursuivre leurs intérêts égoïstes privés au sein d'un marché libre que lorsqu'ils sont contraints par des réglementations étatiques, lesquelles risquent de s'avérer improductives. Selon lui, les échanges économiques s'autoréguleraient d'eux-mêmes au sein de la société civile, et la poursuite de l'intérêt privé, par une sorte de main invisible, finirait, en engendrant des richesses, par coïncider avec l'intérêt général. Cette hypothèse a cependant été historiquement démentie et les crises occasionnées par la poursuite incontrôlée de l'intérêt économique privé ont obligé les États à jouer, dans la seconde moitié du XIX^e siècle et durant la majeure partie du XX^e siècle, un rôle interventionniste et régulateur accru dans les affaires économiques. Cet interventionnisme, dont Keynes a montré la nécessité dans ses travaux, a cependant été d'une durée limitée et a de plus en plus été mis en cause par la dénationalisation progressive de l'économie au cours de la dernière tranche du XX^e siècle. C'est à la faveur de ces circonstances que les idées de Smith ont été revisitées à nouveaux frais par des économistes post-keynésiens tels Melton Friedman ou F.A. Hayek, associés à l'École de Chicago et considérés comme les architectes de la pensée néolibérale. La question se pose donc, à nouveau, de savoir si la libéralisation des échanges est une bonne chose, si les bénéfiques qu'elle génère compensent les inégalités et les injustices qu'elle occasionne, si elle peut se porter garante d'un développement économique responsable et durable et si les cadres établis pour en réguler les effets néfastes sont adéquats. Ce sont les questions que soulèvent les deux textes suivants.

Elliott J. Soifer discute dans son étude de la thèse selon laquelle la libéralisation des échanges et l'ouverture des marchés sont susceptibles de maximiser l'utilité du plus grand nombre, d'accroître le pouvoir économique de tous les pays et de favoriser la paix et la démocratie. Cette thèse typiquement néolibérale, avancée par des économistes comme Friedman ou Hayek, est devenue le credo de presque tous les acteurs de la scène économique internationale, qu'ils soient décideurs politiques, directeurs des grandes banques, actionnaires et dirigeants des firmes multinationales qui entendent vanter les bienfaits de la mondialisation. Soifer ne prétend pas dans son texte que l'ouverture des frontières soit une mauvaise chose en toutes circonstances. Il entend plutôt remettre en question la croyance, fermement ancrée chez les partisans du libre-échange, voulant que l'ouverture des frontières soit une bonne chose en

toutes circonstances. Il critique dans son essai deux des arguments avancés à l'appui de la thèse libre-échangiste : le premier allègue que le libre-échange maximise invariablement l'utilité et les bénéfices des pays qui ouvrent leurs frontières au commerce international ; le second soutient que le libre marché est supérieur sur le plan moral à l'interventionnisme de l'État dans les affaires économiques parce que lui seul est en mesure de reconnaître pleinement les libertés individuelles. Pour contester le premier argument, il montre les insuffisances de la théorie de l'avantage comparatif développée par David Ricardo et sur laquelle s'appuie cet argument. Pour contester le second, il montre, en prenant à témoin certains penseurs libertariens comme Robert Nozick, les limites de la conception des droits individuels à laquelle cet argument fait appel.

J.-C. Mathias traite, de son côté, de la question de savoir si les défenseurs de la pensée néolibérale sont en mesure de nous rassurer sur le caractère responsable du type de développement économique qu'ils préconisent. Il entend montrer que non. Il révèle en effet dans son étude que le principe de précaution, tel qu'on le trouve formulé dans nombre de textes internationaux et qui vise à fixer les balises, à la fois environnementales et de santé publique, à l'intérieur desquelles devrait s'effectuer un développement économique durable et responsable, est ni plus ni moins qu'une imposture. En réalité, c'est, dans la trame même de ces textes, le paradigme néolibéral du développement économique lui-même qui imposerait sa logique propre, c'est-à-dire qui fixerait à la fois le cadre à l'intérieur duquel doivent être imaginées et les termes dans lesquels doivent être formulées les réponses aux problèmes environnementaux, aux questions relatives au sort des générations futures et au problème des inégalités socioéconomiques à l'échelle internationale. C'est ce que cherche à montrer Mathias à travers l'analyse détaillée de trois textes publics où se trouve exprimé de manière exemplaire le principe de précaution : la *Déclaration de Rio* (1992), un article du droit positif français appelé *Loi Barnier* (1995) et une recommandation faite par la Commission européenne, le *Rapport Kourilsky-Viney* (2000).

II

LA JUSTICE DISTRIBUTIVE EN CONTEXTE GLOBAL

Comme le révèlent les études précédentes, même si elles n'abordent pas la question de front, les problèmes de justice forment un enjeu central de la mondialisation économique. Se pose en particulier la question des inégalités socioéconomiques de plus en plus effarantes à l'échelle globale et de la nature des obligations morales qu'ont, dans ce contexte, les pays riches à l'endroit des pays pauvres ou moins bien nantis. Sur cette dernière question, les travaux de John Rawls sur les relations entre les

peuples (Rawls, 1999) ont provoqué une vaste réaction parmi les chercheurs et ont conduit à une polarisation des positions. D'un côté, plusieurs ont défendu une position « cosmopolitique », selon laquelle les principes de la justice distributive énoncés par Rawls (1971) doivent s'appliquer non seulement à l'échelle nationale, mais également à l'échelle internationale, ce qui les a amenés à proposer certains principes égalitaires de redistribution globale des richesses¹. De l'autre, plusieurs se sont ralliés à une position « nationaliste », favorisée par Rawls lui-même, selon laquelle les mesures de la justice distributive ne sont applicables qu'à l'échelle domestique ou nationale, les États mieux nantis n'ayant qu'un devoir d'assistance à l'endroit des sociétés plus défavorisées. Les thématiques sur lesquelles se centrent les quatre textes qui suivent sont toutes issues de ce débat.

Pierre-Yves Néron critique dans son essai la thèse nationaliste défendue par David Miller (1999). Selon Miller, nos obligations morales en matière de justice distributive se limitent à nos frontières nationales et les États nationaux n'ont sur ce point aucune obligation internationale. Néron veut montrer que l'argumentation de Miller n'est pas satisfaisante et que, loin d'appuyer la thèse nationaliste comme il le prétend, il ne peut échapper à des conclusions cosmopolitiques. Il examine dans son texte deux arguments de Miller : tout d'abord, l'argument communautarien, selon lequel les demandes de justice distributive ne peuvent être justifiées qu'à l'intérieur d'une communauté dont les membres partagent un ethos commun et une identité commune, lesquels n'existeraient pas au plan international ; ensuite, l'argument de l'impossibilité, selon lequel il n'est pas politiquement réaliste de chercher à justifier des demandes de redistribution à l'échelle mondiale puisqu'un système planétaire de redistribution des richesses serait irréalisable.

Pierre-Yves Bonin évalue de son côté un argument en faveur de la répartition internationale des richesses que l'on retrouve fréquemment chez les défenseurs de la position cosmopolitique, et selon lequel il faut compenser par des mesures distributives la pauvreté en *ressources naturelles* qui affecte certains pays. Conformément aux principes égalitaristes formulés dans les travaux de Rawls ou de Ronald Dworkin, la justice nous demande de compenser par des mesures redistributives les circonstances désavantageuses de la vie (maladie, pauvreté, etc.) qui affectent les individus lorsqu'elles ne sont pas voulues par eux ou qu'elles résultent du hasard ou de la loterie naturelle et sociale. Selon Bonin, la répartition

1. Les principaux représentants de cette orientation sont présentement Brian Barry (1989, 1991, 1998, 1999), Charles Beitz (1983, 1999a, 1999b, 2000) et Thomas Pogge (1989, 1992, 1994, 2001a, 2001b). Voir également l'excellent aperçu donné des différentes positions par Simon Caney (2001).

inégale des ressources naturelles sur la planète résulte du hasard et donne un avantage injustifié à certains pays plutôt qu'à d'autres. La justice recommanderait donc là aussi une compensation en faveur des pays les plus défavorisés. Plus précisément, Bonin entend attirer l'attention sur un aspect de l'argument souvent négligé par les auteurs qui y ont recours : celui d'une définition adéquate de l'expression « ressource naturelle ». Le choix de la définition est en effet important, non seulement pour l'évaluation de la nature et de la portée des mesures redistributives envisagées, mais également pour la question de déterminer les cas qui appellent une redistribution. Bonin propose dans son texte une définition « large » des ressources naturelles incluant non seulement les minerais et les terres arables (définition limitée dont se contentent le plus souvent les cosmopolites), mais également tout ce qui n'est pas un produit de l'activité humaine et qui peut affecter l'économie d'un pays (faune, flore, etc.). Suivant cette définition large, il examine dans le reste de son essai les conclusions que l'on doit tirer pour ce qui est du partage des richesses naturelles au niveau international.

Les problèmes de justice distributive au plan international mettent cependant en jeu non seulement des biens matériels comme les richesses et les ressources naturelles, mais également des biens culturels ou symboliques comme la langue. Considérant l'émergence d'une langue internationale comme l'anglais et les menaces qui pèsent de plus en plus sur plusieurs langues et cultures minoritaires, David Robichaud pose dans son étude la question de savoir si les États anglophones n'auraient pas à l'endroit des États non anglophones certains devoirs de redistribution, dans la mesure où seuls les non-anglophones ont à assumer les coûts et les conséquences de l'apprentissage de cette *lingua franca* pressentie à l'échelle européenne ou à l'échelle internationale. Dans l'affirmative, quels devraient être les principes normatifs qui permettraient de justifier un tel devoir de redistribution ? Robichaud en distingue deux types : les principes empruntés à la justice distributive et les principes empruntés à la justice coopérative. La thèse qu'il soutient dans son essai est que les principes de la justice distributive, tels que ceux développés par Ronald Dworkin en référence à l'égalitarisme des ressources, ne constituent pas une option théorique intéressante et prometteuse lorsqu'il s'agit de justifier des devoirs de redistribution dans le cas de la langue. Cette option ferait face selon lui à un ensemble de problèmes qu'il analyse en détail dans son texte et que ne rencontreraient pas les arguments en provenance de la justice coopérative, arguments qu'il développe en s'inspirant principalement des idées avancées par David Gauthier dans une optique contractualiste.

Finalement, l'idée d'une justice distributive à l'échelle internationale soulève également d'autres questions, notamment celle de savoir si les principes de justice et les conceptions que nous nous faisons de l'impartialité sont les mêmes à l'échelle nationale et à l'échelle mondiale. Ce

sont ces questions qu'approfondit Idil Boran dans son essai. Elle examine la façon dont le principe d'impartialité devrait être conçu dans le cadre d'une éthique globale, c'est-à-dire dans le cadre d'une éthique tentant de formuler des principes de justice applicables au plan international. La philosophie morale met à notre disposition certaines conceptions de l'impartialité au niveau de l'éthique individuelle (guidant la conduite personnelle des individus) et de l'éthique sociale (formulant, comme dans la théorie de la justice de Rawls, des principes de justice conçus pour une société ou un État national donné). La question posée par Boran est de savoir si ces conceptions, en particulier la conception de l'impartialité développée par Rawls au niveau de l'éthique sociale, sont également valables au plan de l'éthique globale. Deux thèses opposées s'offrent à l'analyse: celle de la non-correspondance, avancée par Amartya Sen dans des textes récents, et celle de la correspondance, que favorise Boran elle-même. Selon la première, il faudrait distinguer deux conceptions de l'impartialité: l'impartialité «close» (correspondant à l'éthique sociale) et l'impartialité «ouverte» (correspondant à une éthique globale). Selon ce point de vue, les conceptions de l'impartialité développées dans le cadre de l'éthique sociale, comme chez Rawls, seraient inappropriées au cadre d'une éthique globale, parce qu'insuffisamment (ou «partiellement») impartiales. Boran, qui défend la thèse de la correspondance, tente dans son essai de montrer les difficultés et les tensions auxquelles conduit la position défendue par Sen.

III

ÉTATS-NATIONS, DROIT DES PEUPLES ET MINORITÉS NATIONALES

La mondialisation soulève aussi des questions *politiques*. Le politologue américain David Held a à cet égard très bien analysé les principaux aspects de l'évolution de l'ordre mondial qui s'est enclenchée après la Seconde Guerre mondiale². Selon lui, tout indique que l'État-nation traditionnel est entré dans une phase de transition importante et que le monde westphalien dans lequel il évoluait a subi des transformations profondes, qui s'accroîtront inévitablement dans l'avenir. Au plan du droit international, l'importance accrue accordée aux droits individuels remet en question la souveraineté des États et le droit des peuples. Il en va de même de l'internationalisation croissante de la prise de décision politique et de l'émergence progressive d'agences et d'organisations

2. Voir les cinq formes de «disjonction» entre l'État-nation et l'ordre mondial analysées par David Held (1995, chapitres 5 et 6).

œuvrant à des échelons supranationaux (Tribunal international, ONU, Banque mondiale, FMI, Union européenne, etc.). La diffusion planétaire d'une culture de masse (en bonne partie dominée par les États-Unis) menace de plus en plus la souveraineté culturelle et risque de dissoudre les repères identitaires qui sont au cœur des États-nations traditionnels. Ceux-ci, face à la mondialisation des marchés, contrôlent difficilement leurs politiques économiques et leurs lois nationales. La mondialisation mettrait en question le fondement juridique et philosophique de l'État-nation et de sa souveraineté, à savoir le principe de l'autodétermination des peuples. Certains estiment que ses deux principales composantes, l'autodétermination interne et l'autodétermination externe, seraient devenues désuètes en ce qu'elles ne seraient plus adaptées à la sphère d'influence déclinante de l'État-nation, tant au plan économique ou politique que culturel.

Mais parallèlement au déclin annoncé de l'État-nation se joue également le sort des minorités nationales. La mondialisation est-elle bénéfique pour les nations sans État, comme le Québec? Certains, comme Micheal Keating (2001), estiment que oui, dans la mesure où la mondialisation forcerait les États-nations traditionnels à se redéfinir à la lumière d'un concept plus souple et interactif de souveraineté, les incitant à partager leur souveraineté avec différentes instances de gouvernance, à l'échelle locale, municipale, provinciale, continentale ou internationale, selon la nature des enjeux sur lesquels ils ont à se prononcer. De la sorte, l'assouplissement de la souveraineté des États pourrait s'accompagner d'un renforcement du pouvoir des nations minoritaires ou mener à la création de véritables États multinationaux souples et décentrés. Mais cela n'est qu'un scénario possible, le plus optimiste. La mondialisation pourrait également annoncer, en même temps que le déclin ou la restructuration de l'État-nation traditionnel, la disparition de plusieurs minorités nationales à travers le monde. Bref, la question reste ouverte de savoir s'il ne serait pas préférable pour certaines minorités nationales de se donner un État-nation indépendant, même aux pouvoirs affaiblis, plutôt que d'être dotés d'éventuels pouvoirs supplémentaires qui leur seraient concédés, mais sans la souveraineté. Les quatre textes suivants de notre recueil abordent un aspect ou un autre des problèmes que nous venons d'évoquer touchant le sort de l'État-nation et des minorités nationales à l'ère de la mondialisation.

C'est dans le contexte des débats sur le déclin de l'État-nation qu'il faut situer l'étude de Patrick Turmel. Celui-ci discute des thèses avancées par Saskia Sassen à propos des villes globales, comme New York, Paris ou Tokyo. Celles-ci seraient devenues, de par leur taille, les centres de nouvelles revendications politiques qui entrent souvent en conflit avec les préoccupations nationales, dont elles se détachent de plus en plus. Selon certains auteurs comme Peter Taylor ou Gerard Delanty, qui prédisent l'émergence d'une sorte de ligue des villes globales dont le pouvoir serait

supérieur à celui des États, les velléités autonomistes des grandes villes seraient à compter au nombre des symptômes du déclin de l'État national. Turmel montre cependant qu'une étude sérieuse des problèmes généralement associés à la ville globale (économie urbaine déconnectée de l'économie nationale, inégalités socioéconomiques exacerbées, immigration massive) révèle des problèmes aux dimensions nationales importantes et que les auteurs mentionnés plus haut concluent peut-être un peu trop rapidement à la fin de l'État-nation. Turmel entend corriger dans son texte deux erreurs commises par les théoriciens qui se sont engagés dans le débat sur les villes globales : tout d'abord, celle d'inférer le déclin de l'État-nation de la prémisse selon laquelle la ville globale serait l'une des manifestations de la mondialisation (cette prémisse peut être vraie sans que ne le soit la conclusion) ; ensuite, celle de conclure de ce qui précède qu'il est nécessaire d'institutionnaliser une structure postnationale de gouvernance.

Michel Seymour, prenant lui aussi acte, comme Turmel, du déclin pressenti de l'État-nation, défend l'idée selon laquelle si, comme le pensent des auteurs comme David Held (1995) ou Jürgen Habermas (1996, 1998a), les organisations supranationales comme l'ONU doivent disposer d'un pouvoir d'intervention à l'intérieur des États souverains pour protéger les personnes dont l'intégrité est menacée, elles devraient aussi disposer d'un pouvoir analogue pour protéger les *peuples* susceptibles d'être exploités ou dominés. Selon lui, ne pas accepter ce principe reviendrait à traiter de manière inégale ou asymétrique droits humains et droits des peuples, que ce soit à l'échelle domestique ou à l'échelle internationale. Seymour défend donc l'idée qu'il devrait exister deux régimes de droits, individuels et collectifs, pour les personnes et pour les peuples, qui se limitent réciproquement. Pour penser ces deux régimes, il s'inspire du libéralisme politique de Rawls, lequel, croit-il, possède les ressources permettant de développer une conception politique et non métaphysique, non seulement de la personne, mais également des peuples. Cependant, Seymour tient à distinguer le nationalisme cosmopolitique qu'il défend du libéralisme politique de Rawls sur plusieurs plans, qui sont analysés dans le reste de son étude.

Geneviève Nootens s'interroge, comme Seymour, sur le sort des peuples et des minorités nationales à l'ère de la mondialisation. Elle le fait cependant à la lumière d'une autre tradition de pensée que la tradition libérale, à savoir, à la lumière des travaux du penseur marxiste austro-hongrois Karl Renner. Selon Renner, le principe de nationalité doit être dissocié du principe de territorialité. Le droit à l'autodétermination serait un droit individuel, c'est-à-dire que l'allégeance nationale devrait être librement consentie par l'individu. La nation, en tant qu'association de personnes, constituerait un corps juridique intermédiaire entre l'individu et l'État. Suivant ce modèle, la nation serait une unité juridique

autonome, ayant des droits originaires et inhérents. Ce modèle contraste avec la conception moderne de l'État (qualifiée d'« atomiste-centraliste » par Renner), qui est fondée sur la relation État citoyen, sans corps intermédiaire, conception qui, malheureusement, a historiquement permis que des politiques de *state-nation building* ou de consolidation de la souveraineté de l'État territorial puissent s'effectuer au détriment des minorités nationales. Selon Nootens, le modèle élaboré par Renner présente un attrait pour les communautés nationales minoritaires susceptibles d'être affectées par la mondialisation parce que, en plus d'offrir une alternative au modèle centraliste de l'État territorial, il s'adresse aussi bien aux minorités concentrées sur un territoire qu'à celles qui sont dispersées sur plusieurs territoires. Dans le reste de son essai, elle examine les forces et les faiblesses du modèle de Renner et tente de répondre à certaines objections.

Le dernier essai de cette section, celui de Serge Cantin, tente de cerner la conception que Fernand Dumont se faisait de la mondialisation à la lumière de sa théorie de la culture. L'idée de culture chez Dumont est très proche de la conception proposée par les romantiques allemands comme Herder, selon qui les pratiques et manières de vivre traditionnelles seraient constitutives de l'« ethos », de l'« esprit » ou de l'identité culturelle des peuples. Cette conception correspond chez Dumont à ce qu'il appelle la culture première, c'est-à-dire à la culture comme milieu de vie, cette culture dont nombre de minorités linguistiques, ethniques et culturelles à travers le monde réclament la défense et la protection. Cantin montre qu'il est possible de comprendre la mondialisation chez Dumont comme un phénomène d'érosion accélérée de la culture première, ce qu'il appelle l'« institution généralisée » de la culture, qui serait une sorte de colonisation, par les pouvoirs administratifs et économiques des États modernes, des milieux de vie propres aux cultures traditionnelles, ce qui n'est pas sans rappeler ce processus moderne de désenchantement du monde décrit par Max Weber. Cantin prend bien garde, cependant, d'associer la mondialisation à un phénomène en soi négatif. Un peu comme chez Kai Nielsen, la mondialisation serait selon lui un phénomène inévitable de la modernité, et il conviendrait de distinguer une « bonne » et une « mauvaise » mondialisation. La « bonne » mondialisation correspondrait à une situation où les pouvoirs politiques, quelle qu'en soit l'échelle, respectent les communautés culturelles en les intégrant dans une citoyenneté commune. La « mauvaise » mondialisation, quant à elle, correspondrait à une situation où les pouvoirs politiques détruisent et uniformisent les cultures (par exemple, en assimilant les minorités culturelles et nationales à la culture majoritaire, à la manière de l'État centraliste décrit par Renner). À la fin de son parcours, Cantin

tente de définir les tâches politiques qui nous incombent pour contrer la tendance négative, c'est-à-dire l'uniformisante, de la mondialisation, selon lui actuellement dominante.

IV DÉMOCRATIE ET MONDIALISATION

Un recueil consacré à la mondialisation se doit d'aborder une dernière thématique importante, qui touche cette fois aux rapports entre la mondialisation et la démocratie. Selon plusieurs auteurs, il existerait actuellement une tension et un déséquilibre entre une forme d'intégration économique, se réalisant à un niveau supranational, assurée par les marchés où se transigent biens, capitaux et travail, et une forme d'intégration politique, s'opérant par le biais de la citoyenneté démocratique, qui ne se réaliserait actuellement qu'au niveau de l'État-nation. Or la question se pose de savoir s'il est possible de rééquilibrer le déphasage entre ces deux types d'intégration à l'échelle globale, en d'autres termes, s'il est possible que les citoyens puissent exercer leurs libertés politiques et participer à des forums démocratiques au plan supranational. Certains auteurs répondent à ces questions par l'affirmative. Ils soutiennent qu'il n'existe aucun lien nécessaire entre État-nation et démocratie, c'est-à-dire que les États-nations ne sont, pour la réalisation des valeurs libérales, d'aucune nécessité et que des sentiments d'allégeance, certaines formes d'identité politique ainsi que des modes de participation citoyenne et d'organisation démocratique peuvent se développer dans des unités politiques autres que celle de l'État-nation traditionnel. Habermas est sans conteste l'auteur qui a développé ces idées avec le plus de clarté et de vigueur³. D'une part, il soutient que des formes d'allégeance politique autres que celles fondées sur l'identité nationale, comme le patriotisme constitutionnel, réclamant des citoyens l'identification à des principes juridiques et constitutionnels abstraits (comme les droits de l'homme), peuvent et doivent être développées à l'ère de la mondialisation. D'autre part, il estime, en accord avec des philosophes et politologues comme David Held (1997), Daniele Archibugi (1993), Claus Offe (2000) ou Thomas Pogge (1997), que les institutions politiques susceptibles de faire contrepoids à la mondialisation économique ne seraient plus à chercher dans l'État-nation, mais dans des instances supranationales (dans des fédérations continentales comme un État fédéral européen, ou dans des institutions politiques mondiales) et dans la participation démocratique des

3. Voir les essais réunis dans la section « L'État-nation a-t-il un avenir ? » (Habermas, 1998b, p. 65-157). Voir également Habermas (1998a et 1999).

citoyens à un espace public transnational encore en formation. Il s'agirait donc d'œuvrer à la création d'une citoyenneté démocratique cosmopolitique. D'autres auteurs cependant, comme David Miller (2000) ou Will Kymlicka (2001a, 2001b, 2001c), qui défendent une optique libérale nationaliste, doutent qu'une telle forme de citoyenneté soit envisageable. Les deux textes qui suivent, et qui viennent clore le présent recueil, abordent ces thématiques.

Jocelyn Maclure soutient dans son essai que le déséquilibre dont nous avons parlé entre intégration économique et intégration démocratique se traduit par un déséquilibre *normatif* à l'échelle mondiale entre les normes et les réglementations qui encadrent le développement du commerce international (celles adoptées par l'OMC, le FMI, la Banque mondiale ou l'OCDE) et celles qui visent à promouvoir d'autres finalités que celles strictement économiques, telles les conventions et déclarations visant à protéger certains droits sociaux, environnementaux ou culturels (Protocole de Kyoto, Convention sur la diversité culturelle, etc.). Or ce déséquilibre serait double selon Maclure. D'une part, ce qu'il appelle le « constitutionnalisme économique global » (la juridification du commerce international) entraînerait un déficit démocratique dans la mesure où les réglementations économiques internationales auxquelles les populations sont assujetties n'émaneraient pas de leur volonté collective, mais leur seraient imposées contre leur gré. Mais selon Maclure, le déséquilibre tiendrait également, en second lieu, au fait que la normativité économique à l'échelle globale est prépondérante sur toutes les autres formes de normativité. Alors que, par exemple, les règles du jeu établies par l'OMC pour encadrer et faciliter le commerce et les investissements internationaux sont contraignantes, toutes les conventions et déclarations à portée non économique resteraient à l'état de projet et n'auraient aucun effet véritablement contraignant sur les différents acteurs économiques internationaux, parce que leur application est laissée à la discrétion et au bon vouloir des États. Le défi actuel, selon Maclure, serait donc de veiller à rééquilibrer non seulement la place du politique par rapport à celle de l'économique au niveau international, mais également le poids des valeurs et des normes non économiques par rapport à celui des valeurs et des normes économiques dans l'espace normatif global.

Le dernier texte du recueil, celui de Dave Anctil, aborde lui aussi les enjeux de l'exercice démocratique à l'ère de la mondialisation, mais relativement à l'Europe en construction. Toute sa question est de savoir sur quelle base l'Europe pourra dans les années à venir consolider ses fondements démocratiques. Plusieurs auteurs reprochent en effet à l'Europe actuelle son déficit démocratique et le fait que les raisons qui ont motivé l'intégration des pays européens à l'UE étaient surtout d'ordre économique (renforcement du Marché commun) ou stratégique (renforcement de l'Europe face aux États-Unis). Il manquerait cependant à

l'Europe les conditions d'une véritable culture démocratique transnationale, commune à l'UE. Les défis sont énormes : il n'y a pas de « peuple » européen au sens propre du terme ; il n'existe aucune véritable constitution (celle que viennent de signer en 2004 les dirigeants de 25 pays de l'Europe n'a pas été ratifiée à l'échelle nationale et est fortement critiquée) ; le parlement européen n'a pas les pouvoirs normalement imputés à un parlement national ; finalement, il n'existe pas de partis politiques conçus en fonction d'arènes européennes. Comment, dans ces conditions, concevoir l'intégration démocratique européenne ? Anctil soutient que la fondation démocratique de l'Europe ne pourra pas suivre le chemin historiquement tracé par l'État-nation. Cependant, il rejette également deux autres conceptions de l'intégration politique : celle qui serait fondée sur le modèle des relations diplomatiques entre États et celle qui serait fondée sur le modèle fédéral (que privilégieraient des juristes et philosophes comme Hans Kelsen ou Jürgen Habermas). Anctil tente plutôt de faire valoir les avantages d'une autre conception, celle qu'il appelle la « conception politique du constitutionnalisme », fondée sur des principes de coopération politique et s'inspirant des idées développées par des auteurs néorépublicains comme Richard Bellamy et Philip Pettit.

RÉFÉRENCES

- ARCHIBUGI, D. (1993). «The Reform of the UN and Cosmopolitan Democracy », *Journal of Peace Research*, vol. 30, n° 2.
- BARRY, B. (1989). *Theories of Justice : A Treatise on Social Justice*, vol. I, Hemel Hempstead, Harvester-Wheatsheaf.
- BARRY, B. (1991). «Humanity and Justice in Global Perspective », dans *Liberty and Justice : Essays in Political Theory*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, p. 159-181.
- BARRY, B. (1998). «International Society from a Cosmopolitan Perspective », dans D. Mapel et T. Nardin (dir.), *International Society : Diverse Ethical Perspective*, Princeton, Princeton University Press, p. 144-163.
- BARRY, B. (1999). «Statism and Nationalism : A Cosmopolitan Critique », dans I. Shapira et L. Brilmayer (dir.), *Global Justice : NOMOS Volume XXI*, New York, New York University Press, p. 12-66.
- BEITZ, C. (1983). «Cosmopolitan Ideals and National Sentiment », *Journal of Philosophy*, vol. 80, n° 10, p. 591-600.
- BEITZ, C. (1999a). «International Liberalism and Distributive Justice : A Survey of Recent Thought », *World Politics*, vol. 51, n° 2, p. 269-296.
- BEITZ, C. (1999b). *Political Theory and International Relations* (avec une nouvelle postface de l'auteur), Princeton, Princeton University Press.

- BEITZ, C. (2000). « Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, vol. 110, n° 4, p. 669-696.
- CANEY, S. (2001). « Review Article: International Distributive Justice », *Political Studies*, vol. 49, p. 974-997.
- HABERMAS, J. (1996). *La paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf.
- HABERMAS, J. (1998a). *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*, Francfort, Suhrkamp (Trad. fr. partielle : *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000.)
- HABERMAS, J. (1998b). *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard.
- HABERMAS, J. (1999). « The European State and the Pressures of Globalisation », *New Left Review*, vol. 235, p. 46-59.
- HELD, D. (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford (Calif.), Stanford University Press.
- HELD, D. (1997). « Cosmopolitan Democracy and the Global Order: A New Agenda », dans J. Bohman et M. Lutz-Bachmann (dir.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge (Mass.), MIT Press, p. 235-251.
- KEATING, M. (2001). « Nations without States: The Accommodation of Nationalism in the New State Order », dans M. Keating et J. McGarry (dir.), *Minority Nationalism and the Changing International Order*, Oxford, Oxford University Press, p. 19-43.
- KYMLICKA, W. (2001a). « From Enlightenment Cosmopolitanism to Liberal Nationalism », dans *Politics in the Vernacular, Multiculturalism, and Citizenship*, New York, Oxford University Press, p. 203-220.
- KYMLICKA, W. (2001b). « Cosmopolitanism, Nation-states, and Minority Nationalism », dans *Politics in the Vernacular*, p. 221-241.
- KYMLICKA, W. (2001c). « Citizenship in an Era of Globalization: Commentary on Held », dans *Politics in the Vernacular*, p. 317-326.
- MILLER, D. (1999). « Justice and Global Inequality », dans A. Hurrell et N. Woods (dir.), *Inequality, Globalization and World Politics*, Oxford, Oxford University Press, p. 187-321.
- MILLER, D. (2000). « Bounded Citizenship », dans *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity Press, p. 89-96.
- OFFE, C. (2000). « The Democratic Welfare State in an Integrating Europe », dans M.Th. Greven et L.B. Paul (dir.), *Democracy beyond the State: The European Dilemma and the Emerging Global Order*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield.
- PETRAS, J. et H. VELTMEYER (2001). *Globalization Unmasked*, Halifax, Fernwood Publishing.
- POGGE, T. (1989). *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press.

- POGGE, T. (1992). « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics*, vol. 103, n° 1, p. 48-75.
- POGGE, T. (1994). « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, n° 3, p. 195-224.
- POGGE, T. (1997). « Creating Supra-national Institutions Democratically : Reflections on the European Union's "Democratic Deficit" », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, n° 2, p. 163-182.
- POGGE, T. (2001a). « Rawls on International Justice », *The Philosophical Quarterly*, vol. 51, n° 203, p. 246-253.
- POGGE, T. (2001b). « Special Issue : Global Justice », dans T. Pogge (dir.), *Metaphilosophy*, vol. 32, n°s 1/2, p. 1-235.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- RAWLS, J. (1999). *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass), Harvard University Press.



IDÉOLOGIE, IMPÉRIALISME ET NÉOLIBÉRALISME

LA MONDIALISATION AU SERVICE DE L'EMPIRE

Kai Nielsen¹

I

Parmi les mots en vogue, « impérialisme » est en voie de supplanter « mondialisation ». Avec leurs aspirations impériales et leur tendance hégémonique à contrôler le monde, les États-Unis se parent sans vergogne du manteau de l'empereur. D'un empire qui, depuis 1945, ne se reconnaissait pas lui-même comme tel, nous sommes maintenant passé à un empire qui se pose en tant que tel, qui se réjouit de l'être et qui reconnaît comme une chose souhaitable son droit impérial. Cet empire, tout en proclamant effrontément les valeurs de la liberté, est de plus en plus dominateur et il constitue une menace pour le monde aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de ses frontières officielles. Sous prétexte de défendre la liberté, il en sape les bases partout où il s'étend.

Certains prétendent que nous sommes ici en présence d'un empire sans impérialisme. Cette allégation nous semble reposer d'abord et avant tout sur une définition stipulative des termes. Mais que son étendue soit mondiale ou non, l'empire est inséparable de l'impérialisme. Nous savons depuis longtemps – au moins depuis que Paul Baran et Paul Sweezy ont pour la première fois publié *Monopoly Capital* (1966) – que

1. Traduction de Ève Gaudet et Jocelyne Couture.

l'impérialisme peut exister sans colonies (Baran et Sweezy 1968). Les États-Unis n'ont pas de colonies et n'ont jamais été une puissance coloniale, mais ils ont des bataillons d'États clients et d'États *comprador* qui jouent le rôle fonctionnel des colonies. Et les anciennes puissances coloniales continuent habituellement d'être lourdement présentes dans leurs anciennes colonies et à les contrôler économiquement (par exemple, la France en Côte-d'Ivoire). Après la décolonisation, dans plusieurs régions du monde, le contrôle et la domination continuent de s'exercer sans les anciennes fonctions juridiques. L'impérialisme sans colonies n'est pas une contradiction de termes.

L'impérialisme se développe comme une tentative d'enrayer les crises créées par la suraccumulation capitaliste. De telles crises adviennent lorsque les surplus de capitaux et de force de travail sont créés sans qu'apparemment il y ait moyen de les relier l'un à l'autre de façon profitable. Dans de tels cas, on doit trouver une façon d'absorber les surplus créés par la suraccumulation. Les théories classiques de l'impérialisme articulées, quoique différemment, par Lénine et Rosa Luxemburg considèrent, comme le souligne David Harvey, « une expansion géographique et une réorganisation spatiale » comme une solution destinée à sauver pour un temps le capitalisme. C'est ce qui, de leur point de vue, explique le développement de l'impérialisme (Harvey 2003a, p. 42). Pour le capitalisme mondialisé contemporain cela ne suffit plus ; il y a eu un « problème chronique et persistant de suraccumulation qui a conduit à diverses crises capitalistes débouchant elles-mêmes sur des dévaluations répétées (mais habituellement non simultanées) dans le monde entier ». Les États-Unis peuvent tenir ces crises au large de leurs frontières et, bien sûr, le capitalisme étasunien peut même profiter de ces dévaluations. Mais elles n'en constituent pas moins une menace croissante pour son hégémonie. Le capitalisme des États-Unis tente de contenir cette menace a) en pratiquant plus ouvertement un impérialisme soutenu par une extraordinaire force militaire et b) en contournant leur incapacité à accumuler par le moyen d'une reproduction totale et durable, grâce à une nouvelle stratégie impérialiste visant l'accumulation par la dépossession (Harvey 2003a, p. 64). Cette dernière stratégie, selon Harvey, est la marque distinctive du nouvel impérialisme (Harvey 2003a, p. 69). J'y reviendrai.

Les partisans néolibéraux de la mondialisation se réjouissent de la mobilité du capital. Certaines parties du capital sont en effet très mobiles géographiquement. Le capital financier, par exemple, ainsi que certaines manufactures sont éminemment mobiles, tout comme certaines parties du capital fixe telle, pour reprendre l'exemple de Harvey, la machinerie qui peut aisément être démontée et emportée ailleurs. Mais, ajoute-t-il, « tout le reste est tellement fixé dans un pays qu'il ne peut pas être déplacé sans être détruit. Les avions sont mobiles mais les aéroports vers lesquels ils s'envolent ne le sont pas » (Harvey 2003a, p. 65). De plus, ce type de

capital fixe forme une partie considérable et cruciale du monde capitaliste. Pour résoudre ses problèmes de suraccumulation, le capitalisme, avec le bras politique de l'impérialisme, vise l'expansion territoriale. Mais ici nous manions un couteau à double tranchant. Si le capitalisme se meut vers de nouveaux territoires, il crée en effet de nouveaux espaces susceptibles d'absorber le capital suraccumulé. Mais une grande partie de celui-ci sera fixe (investi dans la production de diverses infrastructures) et immobilisé de telle sorte que les perspectives de profitabilité sont repoussées à long terme. Mais aussi, comme le dit Harvey :

Si le capital circule, il laisse derrière lui un sillage de dévastation (à titre d'exemple : l'expérience de la désindustrialisation durant les années 1970 et 1980 dans des centres nerveux du capitalisme tels Pittsburgh et Sheffield aussi bien qu'en de multiples parties du monde, telles que Bombay). D'un autre côté, si le capital accumulé ne se meut pas ou ne peut pas se mouvoir, alors il risque d'être directement dévalué [...] Le capital crée nécessairement un paysage physique à sa propre image à un moment donné et doit le détruire à un autre moment alors qu'il poursuit son expansion géographique et ses déplacements temporels vus comme autant de solutions aux crises de suraccumulation auxquelles il est régulièrement exposé. C'est l'histoire des destructions créatives (avec toutes leurs conséquences délétères pour la société et l'environnement) écrite dans l'évolution du paysage physique et social du capitalisme (Harvey 2003a, p. 66).

Voilà la cage de fer du capitalisme. De quelque côté qu'il se tourne, il ne réussit pas à échapper aux crises qui s'intensifient avec le temps et le développement des forces de production. Le capitalisme appelle l'impérialisme, mais celui-ci n'apporte aucune solution stable aux problèmes du capitalisme. Il ne garantit pas que les crises auxquelles il est exposé ne finiront pas par saper les bases. Pourtant le capitalisme continue de survivre. Souvent, la solution pour le capitalisme est la dévaluation, comme cela se produit lorsque des compagnies productives dans des pays comme la Thaïlande et l'Indonésie sont poussées à la faillite par le FMI ou la Banque mondiale et forcées de vendre pour une bouchée de pain leurs avoirs – qui, sans cette manipulation, seraient d'une grande valeur –, donnant ainsi aux multinationales localisées aux États-Unis, en Allemagne ou au Japon un profit considérable acquis par la dépossession des compagnies du second ou du tiers monde. L'accumulation par dépossession résout au moins temporairement les problèmes de suraccumulation, mais à un coût exorbitant pour les pays du second et du tiers mondes. Les principaux empires capitalistes pillent le reste du monde dans l'espoir que l'accumulation par dépossession leur permettra de sauver leur capital en étendant l'espace de sa reproduction. Ici encore, nous pouvons voir comment le capitalisme génère l'impérialisme. Et nous pouvons comprendre pourquoi le capitalisme qui use de ces tactiques a été appelé le capitalisme-vautour.

II

Je défendrai maintenant deux thèses: 1) ce n'est pas la mondialisation *en soi* qui est mauvaise, c'est-à-dire nuisible à la plupart des êtres humains, mais la mondialisation *capitaliste*; 2) dans le monde actuel, l'impérialisme constitue une menace plus grande encore que la mondialisation capitaliste. La mondialisation, qu'elle soit capitaliste ou non, doit être comprise comme la transcendance plutôt que comme la simple ouverture des frontières. Elle implique une multiplication des relations transfrontalières, suprafrentalières ou supraterritoriales et une présence croissante des sociétés multinationales ou transnationales dans les économies nationales. Les multinationales conservent une base nationale et les sociétés véritablement transnationales sont maintenant (2003) en très petit nombre. Cependant, toutes, les multinationales comme sociétés transnationales, sont transterritoriales. Par ailleurs, si on y regarde de près, l'impérialisme est un processus d'accumulation à l'échelle mondiale – dans les temps modernes, il s'agit surtout d'une accumulation capitaliste – accompagné d'un contrôle politique du monde ou de grandes parties du monde par un État dominant (parfois par quelques États) ou, plus fondamentalement, par un capitalisme de plus en plus mondialisé et les États puissants qui lui tiennent lieu de clients. Ces États dominants favorables aux intérêts capitalistes mondialisés dominant de plus en plus le monde et, directement ou indirectement, le dirigent en utilisant la mondialisation capitaliste comme outil et les États capitalistes (y compris le ou les États impérialistes) comme leviers d'une accumulation capitaliste souvent d'envergure mondiale. C'est la mondialisation sous cette forme particulière qui représente un danger imminent pour la plupart des peuples sur la planète. Elle s'accompagne non pas de la disparition des États, mais de la diminution croissante de leur souveraineté (même pour les États impérialistes). Elle s'accompagne aussi d'une augmentation du déficit démocratique déjà considérable dans les États (petits, moyens et grands). Le capitalisme mondialisé et ses agents mènent le bal en utilisant l'État impérialiste, avec son monopole de la violence dite légitime, comme outil central de contrôle.

III

Lorsque j'ai donné un séminaire sur la mondialisation et la justice mondiale à la session d'hiver 2003, j'ai utilisé, entre autres, les deux textes suivants: *Globalization: A Critical Introduction* de Jan Aart Scholte et *Globalization Unmasked* de James Petras et Henry Veltmeyer. Ces deux livres sont très différents et je les ai choisis précisément pour les confronter l'un à l'autre. Dans son livre et dans de nombreux articles, Scholte,

qui est un spécialiste en études internationales, analyse et caractérise soigneusement la mondialisation. Il en élabore une conception, en retrace l'évolution historique, « en examine les causes et dépiste les conséquences qu'a cette réorganisation des espaces sur les structures sociales plus larges » (Scholte, 2001, p. 207). De leur côté, Petras et Veltmeyer, tous deux sociologues et spécialistes du développement international, présentent un tout autre type d'ouvrage : un livre éminemment politique et perspicace, comme le sont les travaux politiques de Chomsky. Ils y défendent l'idée selon laquelle la mondialisation fonctionne comme une idéologie capitaliste, à savoir comme un instrument de mystification au service des intérêts du nouvel impérialisme capitaliste – un impérialisme sans colonies officielles. De plus, et cela est important, ils affirment que c'est cet impérialisme et non la mondialisation elle-même qui constitue le phénomène crucial bouleversant nos sociétés et affectant profondément nos vies. Par contraste, les défenseurs de la mondialisation la présentent comme un phénomène créé par les nouvelles technologies et bénéfique à la fois au capitalisme néolibéral et à nous, au bien commun. Selon eux, le capitalisme mondialisé, facilité par la mondialisation, constitue, grâce au libre-échange, au marché libre et à la libre circulation des capitaux dans des circuits mondiaux, un instrument crucial de libération, un moyen de rendre notre monde meilleur.

Je reconnais, avec Petras et Veltmeyer, qu'il s'agit là d'un discours idéologique pernicieux et répandu, mais je ne crois pas que *toutes* les conceptions de la mondialisation puissent y être réduites ou même qu'elles puissent *toutes* être qualifiées d'idéologiques, même si, encore une fois, il est vrai que certaines conceptions de la mondialisation sont des outils idéologiques utiles au capitalisme. Contrairement à Petras et Veltmeyer, et avec Scholte, je pense que la mondialisation est un phénomène nouveau (plus récent que l'impérialisme) qui doit être étudié avec attention et non *seulement* comme une idéologie.

IV

« Mondialisation » est devenu un mot à la mode utilisé de toutes sortes de façons. Scholte réussit malgré tout à nous fournir une caractérisation claire et utile de la mondialisation. Je la reprends ici. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'interdépendance internationale s'est accrue et s'est approfondie. Il y a eu une augmentation de la circulation des biens, des investissements, de l'argent, des messages, des idées et des personnes entre pays. Ce phénomène s'était déjà produit auparavant sur une échelle à peu près comparable – pensons au dernier quart du XIX^e siècle – et il n'est rien d'autre que l'*internationalisation*. On ne doit pas voir là le caractère distinctif de la mondialisation. Ce dernier ne se

trouve pas non plus dans l'ouverture accrue des frontières et des relations entre États, car il ne s'agit là que de *libéralisation*, un phénomène qui, tout comme l'internationalisation, n'est pas nouveau.

Il est plus exact de voir la mondialisation comme *la déterritorialisation croissante par la transcendance des frontières, la compression de l'espace et du temps et le fait qu'on en arrive à voir le monde entier comme un seul lieu*. La transcendance (et non la simple traversée ou ouverture) des frontières augmente quand le lien entre les relations sociales et les structures territoriales se desserre. Scholte s'exprime ainsi :

De ce point de vue, les frontières ne sont pas tant traversées ou ouvertes que transcendées. On appelle « mondialisés » les phénomènes qui se répandent *simultanément* dans des endroits très dispersés et qui se déplacent n'importe où sur la planète presque instantanément. La distance et les frontières territoriales n'ont qu'une signification limitée dans ces circonstances : le « mondialisé » devient par lui-même un seul « lieu » (Scholte, 1997b, p. 121, l'italique a été ajouté).

La compression du temps, tout comme celle de l'espace, est cruciale pour la mondialisation. Tel que Scholte le dit :

Le terme « mondialisation » renvoie aux processus par lesquels les relations sociales acquièrent des qualités relativement indifférentes aux distances et aux frontières de sorte que nous vivons de plus en plus dans un monde considéré comme un seul lieu. Les relations sociales – c'est-à-dire les façons innombrables et complexes qu'ont les gens d'interagir et de s'influencer les uns les autres – sont de plus en plus menées et organisées en fonction de l'unité planétaire. De même, la situation géographique des pays et en particulier les frontières entre États territoriaux deviennent, en un sens important, moins centrales dans nos vies, même si elles demeurent significatives. Ainsi, la mondialisation est une tendance par laquelle le monde est devenu – sous divers aspects et à un rythme généralement accéléré – une sphère sociale relativement sans frontières (Scholte, 1997a, p. 14-15).

Et Scholte ajoute :

les connexions mondialisées (comme les bulletins d'informations transmis par satellite, par exemple) sont effectivement indifférentes aux distances et instantanées. Les phénomènes mondialisés peuvent se répandre à travers le monde simultanément et peuvent se déplacer d'un endroit à l'autre en très peu de temps ; ils sont, en ce sens, supraterritoriaux (Scholte, 1997a, p. 15).

V

La mondialisation est certainement un phénomène économique, mais elle n'est pas un phénomène exclusivement économique. Elle est à l'œuvre, d'une façon ou d'une autre, dans presque tous les aspects de notre vie

sociale. J'en donnerai quelques exemples. Les communications se sont mondialisées de façon croissante ; beaucoup de personnes, particulièrement dans les parties les plus riches du monde, ont un contact presque immédiat les unes avec les autres. De plus en plus, on retrouve la même programmation télévisuelle et les mêmes films presque partout dans le monde. Il y a aussi une augmentation des réseaux transfrontaliers : les grandes sociétés par actions multinationales, les associations ainsi que les agences de régulation se multiplient sur la planète. Sur le plan écologique, les phénomènes tels que les changements climatiques, les diverses formes de pollution et l'épuisement des bancs de poissons et autres ressources naturelles ne connaissent pas de frontières : l'effet est souvent mondial. Il faut aussi noter que les usines mondialisées apparaissent alors que les différentes étapes d'une même chaîne de production (transformation des matières premières, assemblage, finition et contrôle de la qualité) se retrouvent dans plusieurs pays parfois très éloignés les uns des autres. De plus, les transactions financières se font souvent de manière instantanée et sans contrôles frontaliers : sous plusieurs aspects, les pays perdent le contrôle de leur monnaie et du même coup celui de leurs politiques fiscales. Plusieurs transactions de capital financier leur échappent, ce qui entraîne un déficit démocratique considérable. Ainsi, de plus en plus, les gens de partout dans le monde – bien que davantage dans les pays riches qu'ailleurs – prennent conscience de l'unité planétaire. La mondialisation doit être conçue comme supraterritorialité, même si nous ne devons pas oublier que nous vivons dans un monde *qui se mondialise et non dans un monde complètement mondialisé*. En effet, il y a encore une énorme différence entre les perceptions et les conditions de vie d'un cultivateur de coca bolivien typique et celles d'un banquier montréalais typique ou, d'ailleurs, entre celles d'un banquier montréalais typique et celles d'un skinhead montréalais typique.

VI

Quelle que soit l'importance que l'on accorde à l'impérialisme relativement à la mondialisation comme moteur de changement social et de structuration du monde, il est important de voir que la caractérisation de la mondialisation présentée ci-dessus n'est pas idéologique de façon évidente, si tant est qu'elle le soit. Elle décrit une tendance présente dans notre monde, mais, par elle-même, elle ne nous mystifie pas relativement à nos relations sociales. Par ailleurs, il est possible que cette caractérisation décrive fidèlement un phénomène relativement nouveau qui transforme en profondeur nos relations sociales et qui (fonctionnant alors comme une idéologie) favorise les intérêts d'une certaine classe (ou, si on préfère, certaines personnes occupant une certaine position)

et défavorise ceux des autres classes (ou les personnes occupant une position différente). Pour le dire crûment, il est possible que la mondialisation avantage les riches et désavantage les pauvres, non seulement dans le Sud mais partout dans le monde. Cela est possible, en effet, surtout dans la mesure où les pauvres conçoivent difficilement qu'ils puissent être ainsi lésés et sont plutôt systématiquement amenés à croire le contraire ou, à tout le moins, à croire que les choses vont aussi bien que possible pour eux. Si tel est le cas, il y a effectivement une idéologie favorisant les intérêts de la classe capitaliste. Cependant, la mondialisation comprise comme supraterritorialité n'est pas nécessairement une idéologie et les gens qui, comme Scholte, la décrivent comme supraterritorialité n'expriment pas, volontairement ou non, une idéologie, c'est-à-dire qu'ils ne participent pas à une mystification au service des intérêts d'une classe en particulier. Supposons en effet que nous réussissions à obtenir et à garder stable un monde sans classes dans les conditions contemporaines. Étant donné les avancées technologiques et autres, ce dernier serait au moins relativement déterritorialisé au sens où l'entend Scholte, mais il ne serait pas idéologisé. Il est donc possible de défendre la mondialisation comme déterritorialisée sans exprimer un contenu ou une position idéologique, sans adopter un schème trompeur qui profite aux intérêts d'une certaine classe et nuit à ceux d'une autre. La mondialisation telle que nous l'avons décrite peut fonctionner comme une idéologie *dans notre monde*, mais elle n'est pas en elle-même idéologique. Cette description de la situation *peut* paraître relativement superficielle, comparativement à une description en termes d'impérialisme ou de matérialisme historique. Je dis bien «*peut* paraître superficielle», car, en fait, il n'y a pas de point de vue indépendant de nos buts et de nos pratiques qui soit le point où nous *devions* nous arrêter pour avoir une analyse en profondeur. Bien qu'il puisse être plus important d'expliquer certaines choses que d'autres, nous arrêtons là où il est utile de le faire compte tenu de ce que nous désirons expliquer. Autrement dit, notre description de la situation en termes de déterritorialisée n'explique pas tout et n'explique peut-être pas ce qu'il y a de plus important à expliquer, mais elle explique bien ce qui nous intéresse ici, c'est-à-dire le phénomène de la mondialisation.

La mondialisation était inévitable. Si l'Union soviétique avait gagné la Guerre froide, la mondialisation aurait lieu quand même aujourd'hui, bien qu'à un rythme plus lent, étant donné que la technologie soviétique est moins développée que celle de l'Occident. La mondialisation est compatible avec le capitalisme néolibéral, mais aussi avec le capitalisme des sociétés par actions ou des monopoles. Elle le serait aussi avec une gouvernance planétaire (comme celle dont rêvait Kant) qui prendrait la forme d'une fédération mondiale ou d'un État-monde. Même sous un socialisme véritablement démocratique, notre monde contemporain n'aurait pas échappé à la mondialisation.

VII

Ce que les opposants à la mondialisation réprouvent véritablement (qu'ils le reconnaissent ou non), c'est l'impérialisme et plus particulièrement l'impérialisme capitaliste et l'utilisation impérialiste de la mondialisation comme instrument de l'exploitation de l'homme par l'homme. Cette dernière est en croissance sur la planète, bien que certains peuples soient plus durement touchés que d'autres ; les travailleurs pauvres de Colombie sont davantage exploités que ceux du Danemark, par exemple. La source permanente de cette exploitation, sans laquelle on ne parlerait pas de capitalisme, est l'impitoyable poursuite de l'accumulation des surplus, la poursuite persistante et obstinée du profit. Pour arriver efficacement à cette exploitation dans le contexte de la modernité, le capitalisme a besoin de la mondialisation. Celle-ci constitue effectivement un outil vital pour le capitalisme. Que l'impérialisme capitaliste recoure maintenant à l'accumulation par dépossession ne vient pas contredire cela (Harvey, 2003a, 2003b). En fait, la mondialisation serait utile d'une manière ou d'une autre à n'importe quel ordre social contemporain. Dans un ordre mondial social-démocrate ou socialiste, par exemple, elle pourrait être utile à l'émancipation. C'est que la mondialisation est inévitable, car elle est inhérente à la modernité. Ce qui n'est pas inévitable, par contre, c'est la mondialisation capitaliste néolibérale ou même la mondialisation capitaliste des sociétés par actions et des monopoles. Encore une fois, dans n'importe quelle société industrialisée contemporaine, nous aurions une certaine forme de mondialisation, mais celle-ci pourrait ne pas prendre la forme pernicieuse qu'elle a maintenant et elle pourrait surpasser, jusqu'à un certain point, tous les ordres capitalistes possibles. Ici, néanmoins, les choses pourraient être plus ou moins mauvaises. Après tout, la Norvège, ce n'est pas le Mexique. Toutefois, même *si* le capitalisme sous une forme ou une autre était, *pour nous*, ici pour rester et, qu'en ce sens, nous ne pouvions pas nous en débarrasser, ou même si nous en débarrasser était possible mais simplement trop coûteux, la mondialisation pernicieuse que nous connaissons présentement n'est pas nécessaire. Malgré tout, qu'il soit empiriquement (historiquement) inévitable ou non, le capitalisme sera mondialisé, à moins que les choses ne changent radicalement. De plus, ce que les peuples du monde vivent en ce moment, à moins qu'ils ne soient très isolés, est un impérialisme. En effet, les peuples sont exploités à divers degrés et, exception faite de quelques élites capitalistes et de leurs agents de haut niveau, ils sont opprimés, souvent de façon sauvage et grave, particulièrement dans le tiers-monde. L'impérialisme contrôle des masses de gens qui, vivant dans un monde ainsi organisé, n'ont d'autre choix que de se soumettre.

L'exploitation des personnes se fait de diverses façons et même dans un socialisme démocratique, il pourrait y avoir un *certain degré* d'exploitation (Robert J. Van der Veen, 1987 ; Philippe van Paris, 1987). Toutefois, l'exploitation et l'oppression dans un monde impérialiste sont, pour utiliser un euphémisme, beaucoup plus considérables que nécessaires. Elles dépassent largement ce qui *peut* être considéré comme une nécessité inévitable. Il s'agit là d'une vieille histoire racontée plusieurs fois par la gauche. Petras et Veltmeyer la racontent très bien, particulièrement au sujet de l'Amérique latine. Les affaires des États-Unis sont les affaires et, en bons serviteurs du capitalisme mondialisé, ils installent leur contrôle toujours plus vaste et plus serré sur la planète. Ils briment ceux qui osent s'opposer à leur règne et ils détruisent ou du moins tentent de détruire ceux qu'ils n'arrivent pas à soumettre. Tout comme les Britanniques ont dominé la fin du XIX^e siècle, les Américains dominent maintenant, et ce, en canalisant un capitalisme mondialisé et mondialisant : un capitalisme américain qui asservit de plus en plus le monde, parfois même, comme en Irak au détriment du pouvoir impérialiste lui-même.

Il arrive que plusieurs États impérialistes se concurrencent et aillent parfois même jusqu'à se faire la guerre, mais ce n'est pas le cas maintenant. Étant donné ce que la guerre est devenue, il est de moins en moins probable de voir une telle situation se produire et, quoi qu'il en soit, il y a maintenant une seule puissance impérialiste qui contrôle la planète de manière croissante : les États-Unis. Maintenant que l'Union soviétique a disparu, ces derniers n'ont plus de concurrent. Peut-être que l'Union européenne ou la Chine deviendront un jour des puissances mondiales concurrentes, mais cela n'est pas près d'arriver. Aussi, il est peu probable qu'elles se feraient la guerre, car la guerre entre de *telles puissances* est devenue trop dangereuse.

On l'a souvent dit : il y a maintenant trois principaux blocs commerciaux : 1) l'Europe et l'Afrique avec l'Allemagne comme principal « partenaire » ; 2) l'Amérique du Nord et du Sud avec les États-Unis comme principal « partenaire » ; et l'Asie avec le Japon comme principal « partenaire ». Toutefois, la situation a un caractère changeant et insaisissable et, tant qu'il n'y aura pas un ordre capitaliste mondial unifié et intégré – un comité capitaliste central –, nous progresserons dans la même direction et les États-Unis, au nom des leurs élites commerciales et des élites commerciales alliées, contrôleront de manière croissante les mondes économique, politique et même culturel. Par contre, bien que la mondialisation facilite présentement cette situation et le capitalisme en général, il n'est nullement nécessaire que ce soit le cas. Il n'est pas nécessaire que la mondialisation prenne cette forme impériale. Il *pourrait* y avoir un capitalisme où les différents blocs commerciaux se font concurrence, mais où aucun ne domine les autres. Ce n'est pas ce qui se passe en ce moment, mais ce n'est pas non plus ce qu'on peut imaginer

de mieux. En effet, même sous cette forme, le scénario impérialiste et capitaliste n'est pas le meilleur qu'on puisse imaginer, car, avec de telles puissances se faisant concurrence, le risque de guerre mondiale augmenterait grandement. Cela étant dit, ce qui menace le plus profondément le bien-être du monde *maintenant*, c'est l'impérialisme tel qu'il est pratiqué par les États-Unis. *Dans des circonstances différentes*, nous pourrions avoir une mondialisation à visage humain et peut-être même un capitalisme à visage presque humain (comme c'est le cas en Suède). Pour le moment, c'est à l'impérialisme que nous devons principalement nous opposer. La mondialisation, en d'autres circonstances, pourrait être bénéfique ou au moins bénigne.

RÉFÉRENCES

- BARAN, A. Paul et M. Paul SWEEZY (1968). *Monopoly Capital: An Essay on the American Economics and Social Order*, Harmondsworth, Penguin.
- HARVEY, David (2003a). « The New Imperialism : Accumulation by Dispossession », dans Leo Panitch and Colin Leys (dir.), *Socialist Register 2004: The New Imperial Challenge*, p. 63-83.
- HARVEY, David (2003b). *The New Imperialism*, Oxford, Oxford University Press.
- PETRAS, James et Henry VELTMAYER (2001). *Globalization Unmasked*, Halifax, Fernwood Publishing, Zed Books.
- SCHOLTE, Jan Aart (1997a). « The Globalization of World Politics », dans John Baylis et Steve Smith (dir.), *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, Oxford, Oxford University Press, p. 13-30.
- SCHOLTE, Jan Aart (1997b). « Global Capitalism and the State », *International Affairs*, vol. 73, p. 427-452.
- SCHOLTE, Jan Aart (2002). *Globalization: A Critical Introduction*, New York, St. Martin's Press.
- VAN PARIJS, Philippe (1987). « Exploitation and the Libertarian Challenge », dans Andrew Reeve (dir.), *Modern Theories of Exploitation*, Londres, Sage, p. 111-137.
- VAN DER VEEN, Robert J. (1987). « Can Socialism Be Non-exploitative ? », dans Andrew Reeve (dir.), *Modern Theories of Exploitation*, Londres, Sage, p. 80-110.

L'IDÉOLOGIE DE LA MONDIALISATION REDÉFINITION DE LA JUSTICE

Koula Mellos

Il fut un temps où des penseurs comme Daniel Bell croyaient à la fin de l'idéologie (Bell, 2000). Pour ces penseurs, l'action ne trouvait plus sa médiation dans l'idéologie, et la recherche de solutions aux problèmes sociaux, économiques, politiques et culturels demandait d'aller au-delà des idéologies – ce qui, dans le même mouvement, les abandonnait. Il est un temps où des penseurs croient encore à la fin de l'idéologie ou, au moins, à la nécessité de l'oublier (Lipovetski, 1993). Ce qui se trouve dans la poubelle de l'histoire, semblent-ils nous dire, mérite d'y rester. Et pourtant, et bien paradoxalement à la lumière de ces croyances, jamais dans l'histoire moderne la psyché n'a été si investie par l'idéologie qu'à l'ère actuelle de la mondialisation¹. C'est l'ère de la dominance de l'idéologie aussi bien que de la suprématie de l'économie capitaliste de marché et du capital financier, du pouvoir impérial des États-Unis et de l'hégémonie de l'individualisme libéral. Cette constellation de rapports de

1. C'est par l'expression «pensée unique» que des intellectuels français critiques décrivent ce mouvement.

forces, loin d'être le produit d'une rencontre occasionnelle, constitue une structure forte, aux éléments imbriqués, qui se supportent les uns les autres, qui s'appellent même les uns les autres, comme nous essaierons de le montrer.

La nouvelle idéologie dominante est l'idéologie de la mondialisation. Elle présente ou, mieux, représente le monde comme un monde nouvellement ordonné dans lequel le but final des luttes et des conflits historiques ne se trouverait tout simplement pas hors de portée, mais aurait déjà été atteint. Nous nous trouverions désormais dans un monde nouvellement ordonné autour de la libre poursuite du bonheur, en vertu notamment de cette nouvelle constellation de forces économiques, politiques et culturelles reposant sur l'expansion de l'économie de marché à l'échelle du monde, sur l'émergence d'institutions supranationales et sur la généralisation de l'individualisme à l'ensemble des cultures.

Cette autocompréhension de la mondialisation constitue une représentation idéologique parce que, loin d'être un ordre cosmopolite ou une communauté mondiale substantielle, la mondialisation constitue un système économique, politique et culturel particulier qui trouve ses racines et sa dynamique dans les seuls intérêts du capital². Or, comment le particularisme du capital a-t-il été en mesure d'obtenir un pouvoir hégémonique d'une ampleur telle que, pour plusieurs observateurs critiques, il constitue pratiquement un « empire » (Hardt et Negri, 2001) ? C'est sans doute la première question que pose l'émergence de ce phénomène. Une des réponses à cette question est de voir dans la décomposition et, finalement, dans la disparition de l'Union soviétique et du socialisme est-européen un des éléments décisifs dans l'explication de l'hégémonie économique, politique et culturelle dorénavant mondiale du capital. Ce moment de l'histoire, indépendamment de ses causes, n'a pas manqué d'ailleurs d'être idéologiquement exploité par les défenseurs du capital qui ont vu dans cette défaite une preuve supplémentaire, voire décisive, de la supériorité de l'économie de marché en tant que système productif et mécanisme de redistribution, ainsi que de la valeur de l'individualisme et celle de la libre entreprise dès lors devenues des valeurs humaines absolues. Ces justifications idéologiques ont servi et servent encore à déplacer l'attention des échecs des stratégies mises en place par le capital depuis la moitié des années 1970 afin de contrecarrer la tendance descendante du taux de profit. La stratégie choisie à cette fin est de comparer cette tendance non pas avec la dynamique d'expansion autrement plus réussie qu'a enregistrée le monde socialiste après la Seconde Guerre

2. C'est sur la base d'une opposition au particularisme de l'intérêt privé que le mouvement social antimondialisation a justement pris forme.

mondiale – et qui comportait des politiques de redistribution massive réalisées par l'État (Hobsbawm, 2000) – mais avec une Union soviétique en pleine décomposition et ses États socialistes associés de l'Europe de l'Est, eux aussi en décomposition. Ces champions de l'individualisme libéral de l'espèce de Francis Fukuyama se sentent soulagés par la « chute » du communisme. Pour lui, comme pour les autres, cet événement constituerait la preuve éclatante d'une victoire finale de l'individualisme, à un point tel qu'avec cette victoire ce serait la fin même de l'histoire qui serait arrivée ou, tout au moins, qui se trouverait à portée de main (Fukuyama, 1993, 2000 ; Friedman, 2000).

La dominance de l'idéologie de la mondialisation doit cependant beaucoup plus à la dynamique de l'expansion du capital, à l'économie politique de la mondialisation, qu'à l'événement singulier de 1989. Cette dominance est en effet déterminée en dernière instance – comme dirait Althusser – justement par l'économie politique de la mondialisation. Il y a quelque chose de paradoxal, au moins à première vue, dans le fait que l'économie de marché, qui se veut en elle-même et par elle-même un système productif d'indépassable création de richesses, doit dépendre, plus que jamais, de l'idéologie. Tandis que l'économie de marché dans les étapes antérieures de l'expansion du capital faisait appel et pouvait faire appel à ses propres succès économiques pour preuve de ses capacités productives, elle fait maintenant appel, et de plus en plus, à l'idéologie du moralisme. C'est l'hypothèse que nous voulons soumettre dans ce texte, et que nous énonçons ainsi : la dominance de l'idéologie de la mondialisation est déterminée par l'économie politique de la mondialisation, et cette dominance prend la forme idéologique de l'indépendance, une indépendance *sui generis*, bien entendu, qui s'exprime comme une revendication de plus en plus moraliste. Je me référerai, d'abord, et ne serait-ce que d'une manière succincte, à la dynamique réelle de la mondialisation qui agit comme déterminante de l'idéologie de la mondialisation. J'examinerai ensuite les caractéristiques les plus saillantes de cette idéologie.

I

L'ÉCONOMIE POLITIQUE DE LA MONDIALISATION

Certains observateurs postulent que l'économie politique de la mondialisation constitue un nouveau mode de production dans lequel la théorie de la valeur/travail et les lois de la valeur n'auraient plus de pertinence. On peut cependant avancer des arguments bien plus solides et des preuves empiriques bien plus convaincantes pour montrer que les lois de la valeur identifiées par Marx lors de ses analyses du capitalisme classique

n'ont pas perdu leur effectivité. Nombre de changements ont évidemment eu lieu, certains même de nature structurelle, mais ces changements répondent encore aux lois de la valeur et ont toujours la fonction de contrecarrer la tendance dépressive du taux de profit. Ces stratégies ne peuvent pourtant pas aboutir aux résultats escomptés, car les crises de l'accumulation du capital trouvent leur source dernière dans ce rapport inhérent au capitalisme qu'est l'échange inégal entre capital et travail.

Dans la perspective de la théorie de la valeur/travail on finit par comprendre, comme nous l'avons montré dans un autre travail (Mellos, 1999), comment le processus de reproduction du capital engendre des crises récurrentes de surproduction. Ces crises ne sont, en effet, que l'expression du déséquilibre que provoque la différence entre les valeurs produites, donc disponibles, et les valeurs nécessaires à leur réalisation, bref entre la production et l'absorption de la production. La solution capitaliste à ces crises consiste dans une restructuration complète du capital qui, certes, permet de les surmonter dans l'immédiat, mais qui ne fait, à plus ou moins long terme, que rendre plus difficile la question de la réalisation de la valeur. En effet, ce processus de restructuration prend la forme, d'une part, d'une élimination du capital non productif ou, mieux, moins productif – du point de vue du profit – et, d'autre part, d'une intensification dans l'extraction de la valeur du travail et ce, tout particulièrement du travail du tiers monde, ce qui n'a comme conséquence qu'un élargissement de la brèche entre production et absorption de la production. Le processus de restructuration qui, de plus en plus, a lieu à l'échelle du monde – processus qui est appelé « mondialisation » – met en place des stratégies destinées, toutes, à promouvoir les intérêts du capital à travers la réaffirmation des lois de la valeur, notamment l'élimination des barrières au commerce international, les mesures de déréglementation, la réduction ou, carrément, la suppression de programmes sociaux, la disciplinarisation de la force de travail *via* les congédiements, le gel des salaires ou la résiliation de bénéfices dans les systèmes les plus industrialisés, l'intensification des contraintes et des contrôles à l'émigration des travailleurs du tiers monde vers les centres capitalistes, etc. Dans ce contexte socioéconomique de restructuration du capital, le développement qualitatif de cette nouvelle forme de force productive qu'est la communication joue un rôle central, car elle devient un instrument décisif dans la consolidation de l'hégémonie du capital financier et spéculatif sur le capital industriel. C'est justement cette économie politique de l'hégémonie du capital financier sur un capital industriel relativement faible qui détermine la dominance de l'idéologie de la mondialisation. Qui plus est, dans cette détermination, on le verra, l'idéologie ne se présente plus comme idéologie, mais comme discours indépendant, libre de toute détermination extérieure, discours *sui generis* censé même engendrer la liberté.

II

LA CONVERSION DE L'IDÉOLOGIE
EN DISCOURS DE MORALITÉ

L'idéologie de la mondialisation exhibe une série de caractéristiques parmi lesquelles – et ce n'est certainement pas la moins importante – se trouve le changement même d'appellation. Il ne serait plus question d'« idéologies » – et, bien entendu, elle ne se dit pas elle-même « idéologie³ ». Ce terme serait devenu non pertinent, voire désuet. L'idéologie est associée à un monde divisé dans les représentations autant que politiquement, et le monde de la mondialisation ne le serait plus. Nous aurions affaire, au contraire, à un monde unifié par la poursuite du bonheur, par la cause de la liberté et de la vie bonne. À la place du terme d'« idéologie » se trouve dorénavant celui de « discours⁴ ».

Ce remplacement constitue un changement hautement significatif. Le terme « discours » dérive étymologiquement du latin *discursus* et réfère à un parcours vers et à partir de l'intellect, un mouvement rationnellement déterminé qui, de la thèse, conduit à la conclusion. Le terme français *discourir* retient justement ce sens de raisonnement admettant un échange intersubjectif. L'usage actuel du terme vise une construction propositionnelle raisonnée, énoncée ou écrite, qui clarifie et justifie au moyen d'un argument logique et d'une preuve empirique la plausibilité de ses prémisses et de ses conclusions. Dans la substitution du terme de « discours » à celui d'« idéologie » se produit alors la transposition d'une expression ouverte, critique, réfléchie dans la représentation que la mondialisation se donne ou, plutôt, veut se donner d'elle-même⁵. Dans cette transposition la revendication idéologique traditionnelle de l'universalité se trouve pour ainsi dire réhabilitée et les revendications discursives – et ce jeu de mots

-
3. Dans la mesure où, il faut le noter, l'idéologie se prétend toujours universaliste. Alors qu'en réalité, elle est toujours particulariste parce que justificatrice des intérêts particuliers de classe, ce pour quoi elle ne se dit jamais idéologie. Comme l'a signalé Kai Nielsen, « *ideology [...] is typically something the other chap has* ». Voir Nielsen (1989).
 4. Il est intéressant de remarquer que ce nouveau terme est adopté autant par les partisans de la mondialisation que par ses détracteurs. L'exclusivité du terme dans la littérature critique française depuis Derrida jusqu'à Deleuze et Lyotard (*discours*) est, d'ailleurs, en correspondance avec son usage dans la littérature critique anglo-américaine (*discourse*). Voir, par exemple, Bakan *et al.* (1993).
 5. Le terme de « discours » est devenu d'usage pratiquement universel. Sa présence massive dans la littérature critique de la mondialisation implique non seulement un passage thématique de l'idéologie au discours mais encore un changement paradigmatique correspondant au remplacement d'une critique de l'économie politique par une affirmation normative de l'autonomie du politique conçu dorénavant comme étant libéré de toute détermination économique.

n'en est pas un – acquièrent une connotation essentiellement positive. Dans l'idéologie traditionnelle le monde ne pouvait être qu'imparfait, car il s'agissait de le dépasser ou, tout au moins, de l'améliorer. La nouvelle idéologie du discours n'admet plus ce moment négatif : elle présente le nouvel ordre du monde comme l'accomplissement final d'un monde de liberté universelle. Dès lors, l'action ne vise pas et ne peut pas viser le changement social ; elle ne peut qu'introduire des modifications techniques, tout au plus des améliorations ou des expansions. C'est ce que Popper appelait, il y a déjà bien longtemps, « *piecemeal social engineering* » pour décrire l'application pratique des résultats d'une « *piecemeal technology* » qu'il opposait à l'« *utopian engineering* » qui était, pour lui, toute entreprise de transformation des structures sociales (Popper, 1957). Une telle conception popperienne de l'action sociale trouve sa réalisation achevée dans la nouvelle technocratie de la mondialisation, à savoir dans la bureaucratie des institutions supranationales comme la Banque mondiale ou le Fonds monétaire international.

Une deuxième caractéristique de l'idéologie de la mondialisation est sa tendance croissante à mouler son discours dans un langage moraliste. Lorsqu'il s'agit de vanter les mérites de la mondialisation, cette idéologie ne choisit pas la voie de la comparaison avec des systèmes économiques différents ou opposés. La stratégie justificatrice de la comparaison cède sa place à ce que nous pouvons appeler la stratégie de l'absolu. Dorénavant, des thèmes comme le marché, l'individualisme de l'autosuffisance et de l'autodéfinition ou la poursuite des objectifs privés sont présentés non pas comme des expressions d'un mode de vie meilleur, voire le meilleur, mais comme celles d'un unique mode possible de vie. Ils prennent une forme discursive dans le langage moraliste de ce qui est bon en soi de sorte que le monde des finalités privées et des définitions individualistes est non seulement le monde qui est, mais encore et surtout celui qui doit être⁶. Dans cette perspective idéologique, l'élargissement de l'action à l'ensemble du monde est censé signifier la disparition finale des obstacles à la réalisation de la liberté. Le monde de la mondialisation est ce qu'il doit être. Il est bon en soi.

6. Pour certains analystes le moralisme de la nouvelle idéologie prend plutôt une forme religieuse. Eric Hobsbawm signale avec quelle ferveur un néolibéralisme radical a assumé un « fondamentalisme théologique » suite à la chute de l'Union soviétique (Hobsbawm, 2002, p. 20). Pour Harvey Cox, le marché est revêtu d'un caractère sacré analogue à celui de Dieu (Cox, 1999). Tim Duvall esquisse une analogie entre l'ancien ordre féodal fondé sur la croyance dans le vouloir de Dieu d'un ordre hiérarchique, la « Grande Chaîne des êtres », et le nouveau féodalisme de la mondialisation comme individualisme de la « Grande Chaîne de consommateurs » dans laquelle le pouvoir et les privilèges sont concentrés dans les mains de quelques seigneurs ou de quelques capitales et les masses ne sont autre chose que des individus passifs, vassaux de la consommation (Duvall, 2003).

Le moralisme du bon est toujours accompagné par l'immoralisme du mal. La nouvelle idéologie peut déclarer « mauvais » tout ce qui ne coïncide pas avec sa conception du bon. L'ennemi est le Malin tout comme le mal, dans toutes ses formes, est l'ennemi. Toute distinction ou différenciation entre formes de « déviations » cesse de s'appliquer. Le terrorisme ou le commerce de la drogue tombent dans la même catégorie du mal que des formes de résistance ou de récusation. Si différence il y a, elle n'est que de degré. Dans ce contexte idéologique moraliste le bon est construit d'après une normativité parfaitement cohérente avec la liberté subjective, celle qui n'appartient qu'à l'individu. Le mal, de son côté, est perçu comme une force obscure qui prend autant de formes que seule l'imagination est capable d'en construire. Le mal se manifeste lui-même dans une forme particulière et chacune de ces formes peut exister ou disparaître, mais le mal en tant que constante ontologique ne disparaît jamais. Il reste tapi dans le noir ; c'est pourquoi la résistance la plus effective est une adhésion sans faille, constante, au bien. La nouvelle idéologie trouve ainsi dans l'immoralisme du mal une ressource inépuisable, un capital sans limites pour sa stratégie de contrôle.

Une troisième caractéristique de l'idéologie de la mondialisation est sa redéfinition de la notion de justice. Cette redéfinition – que l'on devrait plutôt qualifier de déplacement – substitue une justice fondée sur la rétribution à une justice fondée sur la distribution. La notion de justice réfère maintenant et de plus en plus à une forme judiciaire de résolution de conflits entre des parties qui s'opposent, plutôt qu'à une forme politique visant la diminution de disparités sociales au moyen d'une redistribution plus équitable des ressources sociales. Nous ne voulons pas dire que la justice en tant que rétribution des actions illégales ou non morales constitue un développement nouveau. Toute société comporte un système destiné à punir ce genre d'actions. Ce qui est nouveau dans l'idéologie de la mondialisation, c'est une justice réduite à sa fonction de rétribution comme si la fonction de distribution n'était dorénavant plus une fonction de la justice.

Une telle redéfinition accompagne des changements d'une immense portée dans les sphères du politique, du judiciaire et du culturel, changements qui doivent être saisis aussi comme des forces intégrales du processus de mondialisation. Dans la sphère politique, la souveraineté de l'État national a été usurpée par les exigences d'un capital en pleine expansion. Le déclin de la souveraineté nationale va main dans la main avec le déclin des politiques social-démocrates de redistribution et de réduction des disparités sociales. Si dans la période qui a suivi la Seconde Guerre mondiale ces politiques étaient compatibles avec les exigences de l'accumulation du capital, elles ont cessé de l'être. À leur place se trouvent dorénavant les politiques de privatisation, de dérégulation, de

liberté commerciale, enfin une panoplie de mesures destinées, toutes, à faciliter la liberté de mouvement des capitaux – y compris, bien que sous contrôle strict, le mouvement des travailleurs.

Dans la sphère culturelle, la place centrale que vient occuper une justice de rétribution et le déclin d'une justice de distribution reflète des changements aussi profonds commandés, tous, par les principes de l'individualisme possessif. Les valeurs d'égalité et de solidarité se trouvent remplacées par les valeurs de liberté et d'indépendance⁷. Cette culture individualiste est portée de plus en plus à entamer des actions litigieuses dans le juridique en invoquant le principe libéral du droit à l'indépendance individuelle et à la défense des intérêts privés.

La mondialisation se présente elle-même comme un nouvel ordre mondial dans lequel tous les peuples peuvent finalement vivre en paix, en liberté et en jouissant de cette prospérité que seule l'économie de marché pourrait apporter. Cependant, les disparités sociales n'ont probablement jamais été aussi prononcées tant à l'échelle du monde qu'à celle des formations sociales particulières. Hobsbawm offre des statistiques qui montrent que le revenu journalier de la moitié de la population du monde n'arrive pas à deux dollars et qu'au moins le quart de la population totale du monde survit avec moins d'un dollar tandis que – et le contraste est saisissant – deux cents individus à peine possèdent une richesse qui dépasse le produit national brut d'un ensemble de pays qui concentrent 40% de la population du monde (Hobsbawm, 2002, p. 21). En fait, loin d'être un monde uni dans la prospérité, le monde de la mondialisation s'avère être celui soumis à la plus intense exploitation de l'histoire du capitalisme. Et cependant le mythe d'un tel monde véhiculé par l'idéologie de la mondialisation semble bel et bien occuper une position dominante.

Pour rendre compte du processus de la mondialisation et des paradoxes qu'il ne manque pas de générer, il ne suffit certainement pas, comme nous tenons à le souligner, de pointer vers la chute de l'Union soviétique, non plus que vers les transformations que connaît la Chine et qui s'inscrivent dans le cadre d'une économie de marché. Il faut plutôt

7. Certains penseurs libéraux, comme Alain Renaut par exemple, tiennent à se démarquer d'un principe d'indépendance qui ne se définit qu'en fonction de l'intérêt privé de l'individu. Ils font plutôt appel à un principe d'autonomie, lequel, dans leur perspective, serait conciliable avec une éthique libérale intersubjective (Renaut, 1989). Les communautariens, pour leur part, essaient de distinguer la subjectivité de l'indépendance – ou ce que nous appelons l'individualisme possessif –, et la subjectivité de la liberté expressive, c'est-à-dire de l'authenticité. Seule cette dernière trouverait ses racines dans l'intersubjectivité de la communauté. C'est Charles Taylor qui a sans doute offert la formulation la plus achevée de cette thèse (Taylor, 1991).

voir dans la montée du néolibéralisme, tant économique que politique et idéologique, qui se produit à partir de la moitié des années 1970 et dont le sommet est justement ce processus achevé de mondialisation des années 1990 et 2000, la plus récente stratégie du capital destinée à contrecarrer la tendance descendante du taux de profit. Ce qui a été appelé le « déclin » du mouvement ouvrier est plutôt une intensification de la disciplinarisation de la force de travail, laquelle prend des formes multiples telles la perte des droits et des bénéfices acquis lors des négociations antérieures, la détérioration des conditions de travail, l'imposition de salaires ou, mieux, de coupures de salaires, etc. Le mouvement ouvrier a été profondément affaibli par ces attaques systématiques et coordonnées, mais le phénomène est présenté dans l'idéologie comme si le mouvement ouvrier avait choisi un tel destin dans le contexte d'une nouvelle communauté mondiale engendrée par la mondialisation.

Une des conséquences de la défaite des mouvements populaires et de la gauche en général est l'émergence d'un fondamentalisme radical. Il y a sans doute un rapport entre la suppression des mouvements populaires et ouvriers comme forces de résistance au capital et ces nouveaux fondamentalismes. La remarque que fait Leo Panitch à cet égard est éclairante : « L'opposition au capitalisme et à l'impérialisme est inévitable, mais la forme atavique qu'elle prend le 11 septembre ne peut être saisie que comme ce qui a tragiquement rempli, ce jour du 11 septembre, le vide provoqué par la défaite de la gauche au XX^e siècle » (Panitch, 2002, p. 47).

RÉFÉRENCES

- BAKAN, A., D. COX, et C. LEYS (dir.) (1993). *Imperial Power and Regional Trade*, Waterloo (Ontario), Wilfred Laurier University Press.
- BELL, D. (2000). *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- COX, H. (1999). «The Market as God: Living in the New Dispensation», *The Atlantic Monthly*, vol. 283, n° 3, p. 18-23.
- DUVALL, T. (2003). «The New Feudalism: Globalisation, the Market, and the Great Chain of Consumption», *New Political Science*, vol. 25, n° 1, p. 81-97.
- FRIEDMAN, T. (2000). *The Lexus and the Olive Tree*, New York, Anchor Books.
- FUKUYAMA, F. (1993). *The End of History and the Last Man*, New York, Avon Books.
- FUKUYAMA, F. (2000). *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, New York, Simon and Schuster.
- HARDT, M. et A. NEGRI (2001). *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

- HOBBSAWM, E.J. (2002). «L'histoire depuis 1945», *Université de tous les savoirs, Géopolitique et mondialisation*, vol. 19, p. 9-22.
- LIPOVETSKY, G. (1993). *L'ère du vide*, Paris, Gallimard.
- MELLOS, K. (1999). «Reification and Speculation», *Studies in Political Economy*, vol. 58, n° 1, p. 121-140.
- NIELSEN, K. (1989). «A Marxist Conception of Ideology», dans *Marxism and the Moral Point of View*, Boulder, Westview Press, p. 98-116.
- PANITCH, L. (2002). «The Meaning of 11 September for the Left», *Studies in Political Economy*, vol. 67, n° 1, p. 47-54.
- POPPER, K. (1957). *The Poverty of Historicism*, Boston, The Beacon Press, 1957.
- RENAUT, A. (1989). *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard.
- TAYLOR, C. (1991). *The Malaise of Modernity*, Toronto, House of Anansi Press.

PERSPECTIVES SUR LE LIBRE-ÉCHANGE

Elliott J. Soifer¹

Le monde est en train de se rétrécir. Les dernières décennies ont vu des avancées sans précédent dans les technologies, les transports et les communications. Nous pouvons désormais voyager vers des terres lointaines en empruntant un avion aussi facilement que l'on prend un bus, et pour un coût réduit. Nous communiquons avec des amis de l'étranger. Nous pouvons, grâce à l'Internet, réellement les voir et leur parler en tête-à-tête pour une fraction du prix d'un appel téléphonique fait il y a seulement une dizaine d'années. Les médias mondialisés rapportent les événements dans chaque pays alors même qu'ils s'y déroulent; toutes *les* nouvelles sont *nos* nouvelles.

Nos entreprises ont grandi en parallèle. Nous pouvons vendre et acheter des produits de partout dans le monde. La technologie a rendu la fourniture, l'expédition et la vente des produits plus faciles et moins chères. Le résultat est que les marchés mondiaux sont en croissance et développent des interconnexions, pas seulement pour le commerce des biens et services, mais aussi pour les marchés financiers. Naturellement, nous avons besoin de payer nos partenaires commerciaux et d'être payés par eux.

1. Traduction de Florian Ferrand.

Il n'est pas surprenant alors que le problème de l'ouverture des marchés soit devenu central. Avec une interconnectivité sans précédent vient une volatilité sans précédent. Depuis les premières ondes de choc du marché mondial ressenties en Thaïlande à la suite de la chute du mur de Berlin, nous avons rapidement pris conscience de quelques-uns des effets de l'interconnexion grandissante entre les économies nationales. Le débat se déploie sur deux fronts.

Sur le premier, les partisans du libre-échange avancent qu'un marché plus libre conduira à plus de services. Ils pensent par exemple aux effets positifs du libre-échange sur les salaires, l'emploi, le rendement global, ainsi que sur les plus démunis, les malades, et les moins éduqués ou qualifiés (Hayek, 1945). Les partisans du libre-échange étayent cette affirmation en faisant appel à la théorie de l'avantage comparatif. Malgré ces prédictions positives, il existe un net désaccord en ce qui concerne les résultats d'un marché plus libre. Les opposants répondent que les preuves apportées n'étaient pas les affirmations avancées et allèguent que si le PIB s'est amélioré en réponse à la tendance internationale à la libéralisation des échanges au cours des deux dernière décennies, le fossé entre les pays développés et en voie de développement s'est élargi. Ils affirment que pour les 176 pays pour lesquels le FMI a publié des données en 1999, le taux de croissance réel par habitant a décliné d'au moins 5% pour 77% des pays étudiés (Gray, 1998). Par exemple, en Amérique Latine, le PIB par habitant a crû de 75% entre 1960 et 1980 alors que l'augmentation n'a été que de 6% entre 1980 et 1998. De même, en Afrique subsaharienne, il a augmenté de 36% dans la première période et diminué de 15% dans la seconde. S'agit-il d'exceptions à la règle ou d'anomalies dues à des circonstances particulières? Ou bien y a-t-il une raison plus profonde pour que le modèle théorique ne corresponde pas à la pratique? L'affirmation des partisans du libre-échange qui dit que «la marée montante emporte tous les navires» n'a de force qu'à condition que tous les intéressés *aient* des navires; sinon la marée haute ne fait qu'engloutir ceux qu'elle n'élève pas.

Sur le second front, le débat s'articule autour de l'affirmation qui présente le libre-échange comme étant supérieur sur le plan moral à la planification sociale et économique. Ainsi on soutient que seul le libre-échange reconnaît les droits individuels et l'importance des libertés politiques et qu'il promeut la paix et répand le pouvoir économique (*Cato Policy Report*, 2001, p. 1 et p. 12-14; Friedman, 1971). Ces deux affirmations, la maximisation de l'utilité et la supériorité sur le plan moral, prêtent le flanc à la critique: la première parce que la rentabilité s'accompagne parfois de coûts inacceptables, la seconde parce qu'elle présuppose une définition très restreinte des droits qui peut entrer en conflit avec notre façon habituelle de les concevoir.

Ce texte tente de soulever quelques questions au sujet de ces deux affirmations et s'attaque à quelques contradictions internes aux thèses en faveur du libre-échange. Mais soyons clair : il ne sous-entend pas que l'ouverture des frontières commerciales soit toujours une mauvaise chose. L'exemple classique des défenseurs du libre-échange, celui du Japon s'ouvrant aux échanges au XIX^e siècle, ainsi que l'exemple plus récent du changement dans les règlements commerciaux de la Chine en 1977 qui conduisit à une multiplication par 10 du commerce international depuis 1982 et fit passer le PIB de moins de un milliard à plus de douze mille milliards de dollars dans la même période, apportent assurément un soutien significatif à l'idée du commerce comme facteur de croissance des richesses nationales. Ce que je m'efforce de démontrer, c'est qu'en dépit des affirmations des partisans du libre-échange minimisant les préoccupations au sujet des iniquités dans la distribution des richesses qui en résultent, nous devons leur porter attention, car ces inégalités pourraient provenir de notre échec à prendre nos droits au sérieux. À cette fin, je commencerai par dessiner les bases de la théorie de l'avantage comparatif telle qu'employée pour supporter les arguments du libre-échange (I). Ensuite, je mettrai en relief certaines des hypothèses de base du modèle de l'avantage comparatif de Ricardo et soulignerai les moments où ces hypothèses pourraient trop simplifier les choses au point de ne plus être représentatives des faits réels (II). Pour illustrer cela, j'élargirai l'exemple de l'échange entre deux pays pour montrer qu'un échange accru peut conduire à une moins bonne position relative de l'un d'entre eux (III). Pour finir, j'examinerai la conception des droits adoptée par les partisans du libre-échange afin de déterminer si elle correspond à nos jugements réfléchis au sujet des droits et de la justice (IV et V).

I

L'AVANTAGE COMPARATIF

Depuis le célèbre exemple de David Ricardo (1971), la théorie de l'avantage comparatif et l'idée concomitante de la libéralisation des échanges sont devenues sacro-saintes pour les économistes néolibéraux et les décideurs politiques. Dans son exemple, Ricardo dépeint deux pays, l'Angleterre et le Portugal, produisant deux biens, le tissu et le vin, employant la main-d'œuvre comme seul intrant dans la production. Il suppose que la productivité de la main-d'œuvre, la quantité d'extrait par travailleur, diffère d'un pays à l'autre et d'une industrie à l'autre. Il suppose aussi que le Portugal est plus productif pour les deux biens, autrement dit que la productivité de sa main-d'œuvre est plus élevée aussi bien pour le tissu que pour le vin. Bien que cela puisse sembler contre-intuitif que le Portugal puisse bénéficier d'une quelconque manière d'un échange avec

l'Angleterre, un pays bien moins rentable, Ricardo démontre que si les deux pays se spécialisaient dans un seul des deux biens, la production totale de chacun augmenterait. Alors, en supposant des termes d'échange appropriés, les deux pays pourraient aboutir avec plus de biens des deux sortes si la spécialisation et le libre-échange étaient mis en œuvre que si chacun produisait les deux biens par lui-même.

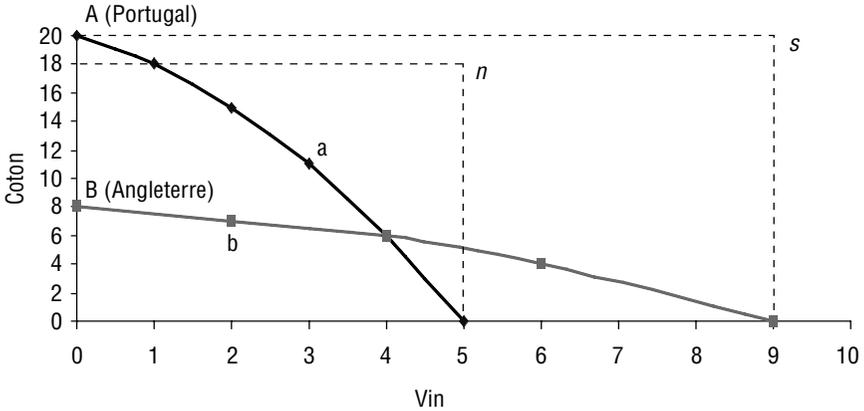
Mais la sélection du bien à produire pour chacun est très spécifique. Chaque pays doit produire le bien pour lequel il possède un *avantage comparatif*. Pour l'identifier, chaque pays doit considérer les coûts de production de chaque bien. En l'occurrence, le coût de cette production n'a pas grand-chose à voir avec les coûts que nous associons habituellement à la production tels que la terre, la main-d'œuvre et le capital (qui sont supposés être identiques dans son exemple); il passe plutôt par l'identification du *coût d'opportunité* de la production de ce bien². Le coût d'opportunité dans cet exemple est la quantité de tissu qui doit être sacrifiée pour produire une unité de vin de plus. Ainsi chaque pays pourrait profiter d'une production mondiale plus importante s'il se concentrait sur le bien pour lequel la production a le coût d'opportunité le plus bas et échangeait sa production avec celle des autres pays.

Soit, à titre d'exemple, le Portugal et l'Angleterre, produisant les deux mêmes produits, le coton et le vin. La figure 3.1 montre la capacité de production de ces deux pays.

La frontière de capacité de production³ pour le Portugal est représentée par la ligne A et celle pour l'Angleterre par la ligne B. Le Portugal consomme présentement trois unités de vin et onze de coton (point a) et l'Angleterre sept unités de coton et deux de vin (point b). Leur production totale est le point n. Mais aussi bien le Portugal que l'Angleterre peuvent faire mieux grâce à la spécialisation et à l'échange. Le Portugal a un coût d'opportunité pour le coton moindre que l'Angleterre, tandis que

-
2. Le coût d'opportunité de la production d'un bien est équivalent à la quantité d'un autre bien qui doit être sacrifiée. Par exemple, si vous possédez un champ qui peut être planté de vigne ou de coton (pour les besoins de la discussion disons que ces deux produits requièrent la même fertilité du sol, la même température et la même humidité), qui peut produire soit 20 unités de vin, soit 10 unités de coton, et sachant que vous avez besoin de ces deux produits, alors pour chaque unité de coton que vous plantez, vous devez sacrifier deux unités de vigne. Par conséquent, le coût d'opportunité pour planter une unité de coton est de deux unités de vin. Cet exemple est simpliste, car les possibilités de production sont par nature non linéaires et les coûts d'opportunité ne sont ainsi pas constants (dans cet exemple le coût est toujours de 2) et augmentent généralement lorsque plus d'un bien est produit (Parkin et Bade, 1997, p. 66).
 3. La frontière de capacité de production décrit les différentes combinaisons d'extrants qui peuvent être atteintes pour un ensemble d'intrants donné.

FIGURE 3.1
Bénéfices découlant de l'échange



l'Angleterre a un coût d'opportunité pour le vin plus faible que le Portugal. Par conséquent, si le Portugal se spécialise dans la production du coton et l'Angleterre dans celle du vin, la production cumulée des deux pays augmente jusqu'au point *s* sur le graphique. La production totale est alors de 20 unités de coton et 9 unités de vin comparativement à 18 de coton et 5 de vin. Si le Portugal échange alors une partie de son coton contre le vin anglais, chaque pays peut consommer plus de coton et de vin que s'ils refusaient de faire des échanges. Si les termes de l'échange sont fixés à un taux de huit unités de coton contre cinq unités de vin, alors chacun des deux pays peut consommer une unité de coton et deux unités de vin supplémentaires (Parkin et Bade, 1997, p. 60). En résumé :

TABLEAU 1
Production totale avant la spécialisation et l'échange

	Angleterre Avant la spécialisation et l'échange	Portugal Avant la spécialisation et l'échange	Production mondiale totale
Vin	2	3	5
Coton	7	11	18
Consommation totale	9	14	23

TABLEAU 2
Production totale après la spécialisation

	Angleterre Après la spécialisation	Portugal Après la spécialisation	Production mondiale totale
Vin	9	0	9
Coton	0	20	20
Consommation totale	9	20	29

TABLEAU 3
Production totale après l'échange*

	Angleterre Après la spécialisation et l'échange	Portugal Après la spécialisation et l'échange	Production mondiale totale
Vin	4	5	9
Coton	8	12	20
Consommation totale	12	17	29

* Les termes de l'échange tels que décrits dans le paragraphe précédent sont de huit unités de coton pour cinq unités de vin, alors aussi bien le Portugal que l'Angleterre peuvent chacun consommer une unité de coton et deux unités de vin en plus. Il s'agit d'une supposition fondamentale, et qui n'est pas déraisonnable, que les deux parties n'engageraient pas l'échange s'il n'était pas profitable pour eux deux.

Ainsi, si l'Angleterre se spécialisait dans la production de vin et le Portugal dans le coton, et si des termes d'échange appropriés étaient établis, alors les deux pays recevraient en définitive plus de coton et de vin que ce qu'ils recevaient avant la spécialisation et l'échange. Par conséquent, malgré le désavantage et l'infériorité technologique de l'Angleterre, les deux pays pourraient quand même bénéficier du libre-échange.

II

LES PRÉSUPPOSÉS DU MODÈLE DE RICARDO

Comme tout modèle économique, celui de Ricardo emploie certaines simplifications. Par exemple, le modèle présuppose qu'il n'y a que deux

pays, produisant deux biens et utilisant un seul facteur de production, la main-d'œuvre. Ce modèle ignore les réalités du commerce international avec ses multitudes de produits, de pays et de facteurs de production tels que le territoire, le capital et les autres ressources, sans compter que la complexité des ententes commerciales et des politiques d'échange dépend en général de décisions qui vont au-delà des considérations purement économiques. Le modèle présuppose aussi que chaque marché est parfaitement concurrentiel, ce qui signifie que beaucoup de compagnies se concurrencent dans la même industrie et qu'aucune n'est assez grande pour affecter le prix du marché. Dans la réalité, de nombreuses sociétés telle Microsoft possèdent un pouvoir commercial considérable dans leur domaine et peuvent influencer directement le prix des biens qu'elles produisent⁴. Le modèle ne fait entrer en ligne de compte aucun coût de transaction, comme le transport, les communications ou les frais juridiques engagés pour faire respecter les contrats, alors qu'en réalité les sociétés se démènent pour trouver les modes d'expédition les plus rentables pour divers pays et doivent sans cesse gérer des litiges judiciaires. La productivité de la main-d'œuvre est censée être constante alors qu'en pratique elle évolue au cours du temps, ce qui signifie que, au fur et à mesure que la force de travail devient plus adaptée à la fabrication, la production par unité de main-d'œuvre augmente. Le modèle s'inscrit dans une situation de plein emploi où les travailleurs peuvent se déplacer rapidement et sans surcoût d'une industrie à l'autre suivant les besoins du marché; tous ces employés sont considérés comme interchangeable et peuvent donc en passant d'un secteur à l'autre être immédiatement aussi productifs que ceux qui y travaillaient déjà. Il est clair que ça n'est pas le cas dans le monde du travail réel. Le modèle suppose que les produits proposés sur le marché par les différentes sociétés sont interchangeables et indifférenciables par les consommateurs, alors que les affirmations de la publicité contribuent à une différence perçue, sinon réelle, entre les divers produits. Enfin, le modèle présuppose que les seules différences existant entre les pays sont d'ordre

4. Les hypothèses de base de la concurrence parfaite sont : 1) chaque compagnie est trop petite pour que ses décisions de production puissent affecter le prix du marché, c'est-à-dire qu'elle est dans la situation d'accepter les prix, non de les décider ; 2) les compagnies optent pour une maximisation du profit, c'est-à-dire qu'elles continuent de produire jusqu'à ce qu'elles ne fassent plus de bénéfice (le prix étant égal au coût marginal) ; 3) la production est homogène pour toutes les compagnies, ce qui signifie que tous les biens sont identiques et que les consommateurs basent leur décision uniquement sur les prix ; 4) il n'y a aucune barrière pour l'entrée, et chaque compagnie peut pénétrer dans un marché profitable et sortir lorsqu'il ne l'est plus ; 5) finalement, toutes les compagnies ont accès à des informations complètes, possédant ainsi toutes les données nécessaires afin de prendre des décisions qui maximisent leur profit.

technologique. Ces simplifications discutables nous obligerait à elles seules à nous demander si le modèle possède une capacité de prédiction significative. Cependant, l'une des critiques les plus troublantes vient des conséquences économiques du libre-échange.

III

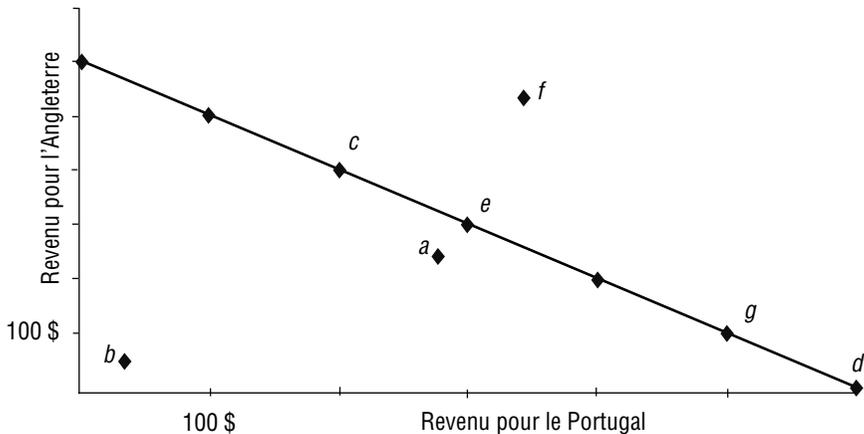
LA POSSIBILITÉ D'UNE DISTRIBUTION INÉGALE DES REVENUS SOUS LE RÉGIME DU LIBRE-ÉCHANGE

Si nous considérons les distributions possibles des échanges entre l'Angleterre et le Portugal, l'ensemble des distributions peut être représenté par la figure 3.2⁵.

Si nous supposons que les deux pays se spécialisent dans le produit pour lequel ils ont un avantage comparatif et que le vin que l'Angleterre produit est plus en demande en raison du réchauffement planétaire, alors les habitants des deux pays auront besoin de moins de vêtements et, en conséquence du climat plus chaud et du port de moins de vêtements, ils

FIGURE 3.2

Distribution possible des revenus entre l'Angleterre et le Portugal



5. J'ai adapté cet exemple à partir de celui de Schotter à propos des problèmes du capitalisme (Schotter, 1985, p. 23-24).

se rencontreront fréquemment pour boire et nouer des contacts. De plus, supposons que les deux pays continuent de produire la même quantité de biens que dans l'exemple précédent, mais qu'en raison de la forte demande de vin et de la faible demande de coton, l'équilibre des prix entre les deux produits a changé nettement en faveur du vin.

En pratique, quelle que soit la façon dont la production mondiale est organisée, l'un des points situés sur la ligne ou à l'intérieur du triangle dans la figure 3.2 représentera la distribution des profits entre les deux pays. Le point *b* représente la distribution des revenus avant la spécialisation et l'échange (il y avait moins de production, donc moins de revenus). Le point *f* est situé au-delà de la frontière de la distribution des revenus possibles délimitée par le triangle. Puisque ce dernier représente le revenu possible étant donné le volume actuel des échanges, le point *f* ne peut être réalisé. Ainsi par exemple, si le point *e* est réalisé, les deux pays recevraient 300 \$ de revenus. La question à laquelle chaque partenaire commercial est confronté est de savoir quel point dans la frontière représente le niveau de distribution/production le plus désirable. Les partisans du libre-échange seraient opposés au choix de planifier la distribution des revenus et affirmeraient que la méthode la plus juste serait de concevoir un ensemble de règles d'organisation économique quelle que soit la distribution résultante.

Les partisans du libre-échange argumenteraient que si la distribution des revenus se situait au point *a*, alors les règles du commerce mondial devraient être changées (sous forme de taxes, de droits de douane et autres barrières protectionnistes), car il existe un ensemble de règles plus efficaces nous permettant d'atteindre le point *e*. Ce point ou n'importe quel autre sur la ligne représente une situation où les deux pays s'en tirent mieux, car ils bénéficient tous deux d'une meilleure distribution des revenus. Cette affirmation est étayée par deux hypothèses : premièrement, le libre-échange garantit que la distribution des revenus sera maximisée ; deuxièmement, n'importe quel point situé sur la ligne est justifiable s'il a été atteint par un processus équitable.

Si nous acceptons ces hypothèses, l'argument en faveur du libre-échange semble difficile à réfuter. Par exemple, si le point *b* représente une situation de protectionnisme, alors les deux pays s'accorderaient pour trouver le libre-échange profitable s'ils pouvaient atteindre les points *a*, *c* ou *e*. Remarquez cependant que le point *d* représente aussi une distribution acceptable pour les partisans du libre-échange, car il est situé sur la ligne de production/distribution et aurait été atteint à travers un processus équitable ; pourtant le point *b* ne serait pas acceptable pour le Portugal⁶.

6. Acceptons pour le bien de cette argumentation que le point *d* représente une distribution relative de *rien* et non une distribution absolue.

L'on pourrait aussi bien faire valoir que le point *g* ne serait pas plus acceptable pour le Portugal. En effet, bien que ce point représente par rapport à *b* une augmentation du revenu du Portugal en valeur absolue, il représente une baisse relativement à l'Angleterre. Tandis que le processus de libéralisation des échanges procure à l'Angleterre une meilleure distribution des revenus aux dépens du Portugal, l'augmentation des revenus disponibles pour l'Angleterre conduira à une hausse du prix des deux produits et fera en sorte que les Portugais auront plus de difficulté à acheter même leurs propres produits (Nielsen, 1991, p. 232). Ainsi, d'un point de vue relatif, le Portugal s'en tirerait moins bien même si la production totale augmentait. Par conséquent, la distribution des revenus doit être une préoccupation centrale pour tous les pays impliqués dans le commerce, car bien que le niveau des revenus augmente en valeur absolue par suite de l'augmentation de la production, la position relative de certains pays peut empirer. Cependant, l'hypothèse la plus importante que nous devons considérer est celle qui allègue que n'importe quelle distribution qui résulte des échanges est *juste* simplement parce qu'elle ne viole pas nos droits.

IV

LA JUSTICE DU LIBRE-ÉCHANGE

Pour que la justice distributive fonctionne, la distribution économique se doit d'être impartiale et de correspondre à la compréhension que nous avons de « nos droits ». La distribution doit être impartiale, tout comme les individus doivent être traités de manière égale. Il est plus facile de mettre à jour les transgressions dans l'adjudication de nos droits que de décider sur quelle base nous devrions considérer les individus comme égaux. Donc concentrons-nous sur la réponse à la question : quels sont nos droits ? Suivant le point de vue néolibéral, l'équité de la distribution doit être jugée strictement en fonction du processus qui détermine les droits et non en fonction des fins qu'ils promeuvent⁷. Nozick évoque sa position dans le chapitre « Les contraintes morales et l'État » :

Les contraintes secondaires expriment l'inviolabilité d'autres personnes. Mais pourquoi n'a-t-on pas la permission de violer les droits d'autres personnes en vue d'atteindre un bien social plus grand ? Sur le plan individuel, chacun de nous choisit quelquefois de subir quelque douleur ou de pratiquer quelque sacrifice pour en tirer un bénéfice plus grand ou pour éviter un mal plus grand [...] Pourquoi, *de façon*

7. C'est le cas chez de nombreux auteurs comme Nozick (1988), Hayek (1995) et Friedman (1971).

similaire, ne dirait-on pas que certaines personnes doivent supporter certains coûts qui peuvent bénéficier à d'autres, pour sauver le bien social général ? Mais il n'existe pas d'*entité sociale* ayant un bien qui subisse quelque sacrifice pour son propre bien. Il n'y a que des individus [...] Utiliser l'un de ces individus pour le bénéfice d'autres, c'est l'utiliser et en faire bénéficier les autres. Rien de plus. Ce qui arrive, c'est que quelque chose lui est fait, pour le bien des autres. Parler de bien social général, c'est dissimuler cela [...] Utiliser une personne de cette façon ne respecte pas suffisamment ni ne prend en considération le fait qu'elle est un individu séparé [...] Elle ne tire aucun bénéfice marquant de son propre sacrifice, et personne n'est en droit de l'y forcer – *a fortiori* pas un État ou un gouvernement qui revendique son allégeance [...] et qui, par là même, se doit d'être scrupuleusement *neutre* face à ses citoyens (Nozick, 1988, p. 52-53).

En d'autres mots, toute distribution qui n'est pas dictée par le marché viole nos droits. Ces droits peuvent être entendus dans le sens kantien qui transparaît dans l'extrait. Ces droits apparaissent aussi dans le chapitre « Des fins de la société politique et du gouvernement » de Locke lorsqu'il écrit :

Si l'homme est aussi libre qu'on le dit dans l'état de nature, s'il est le maître absolu de sa personne et des ses biens, sans le céder en rien aux plus grands, s'il n'est le sujet de personne, pourquoi renoncerait-il à sa liberté ? [...] la jouissance de la propriété qu'il a dans cet état [est] très incertaine. Cela le dispose à quitter cette condition, de liberté, certes, mais pleine d'effrois et de continuels dangers [...] il sollicite et consent à prendre pour associés d'autres hommes, [...] afin de sauvegarder mutuellement leurs vies, leurs libertés et leurs fortunes, ce que je désigne sous le nom général de propriété (Locke, 1997, p. 205).

Ainsi, si le gouvernement devait poursuivre des objectifs sociaux tels que l'aide sociale, l'éducation ou les soins de santé, il violerait nos droits, car, pour ce faire, il doit nous prendre (par l'imposition) ce qui nous revient par loi naturelle, en l'occurrence notre propriété et, ce faisant, il nous utilise comme moyens d'atteindre cette redistribution et non comme des « fins », comme le veut la justice.

Bien que ces arguments aient au départ été présentés contre une économie de libre marché, ils peuvent facilement être appliqués au débat du libre-échange. Ils peuvent être perçus comme défendant l'idée que la distribution sous le régime du libre-échange ne devrait être réfrénée par aucune barrière commerciale, car elles aussi freineraient les décisions volontaires d'achat ou de vente de biens ou de services par les individus et, à ce titre, iraient à l'encontre de nos droits. Par suite, si nous devons appliquer cet enseignement à un exemple réel du monde économique, si nous considérons aujourd'hui un ensemble de pays et leur attribuons des accords de libre échange, puis si nous considérons leur PIB dans cent

ans, toute différence qui en résulterait serait justifiable aussi longtemps qu'il n'y aurait eu ni fraude ni coercition dans les transactions entre les partenaires commerciaux (Schotter, 1985, p. 26)⁸. Ainsi, selon leurs affirmations, le seul mode d'échange qui prend nos droits au sérieux est le libre-échange.

V

NOS DROITS

Mais quels sont plus précisément les droits que Nozick défend ? Il parle de droits naturels, ces droits basés sur la loi naturelle qu'il emprunte à Locke (Nozick, 1988, p. 10)⁹. Ils comprennent le droit à la vie, la santé, la liberté et la propriété privée. Aussi bien pour Locke que pour Nozick il est inévitable que certaines personnes transgressent les limites de ces droits naturels et « dérangeant » les autres qui, sans cela, vivraient paisiblement. C'est à partir de ces inconvénients dans l'« état de liberté absolue » que le gouvernement civil est constitué, pour protéger contre les transgressions de ces droits naturels et arbitrer les conflits qui surviennent dans l'appel à ces droits. Ainsi les droits que les libertariens défendent sont ceux qui interdisent aux autres, et en particulier à l'État, de nous prendre ce qui nous appartient naturellement : nos biens, notre vie ou notre santé, en vue de distribuer entre tous le bénéfice résultant de leur possession. Mais les libertariens peuvent-ils prendre au sérieux les droits à la vie et au bien-être s'ils ne permettent pas la redistribution ?

Pour répondre à cette question, nous devons distinguer deux types de droits : les droits de non-interférence ou droits naturels que Nozick présuppose, et les droits de l'homme ou ce que McCloskey (1976, p. 103) nomme les droits de récipiendarité (*rights of recipience*). Pour comprendre ces droits, nous pouvons considérer la croyance répandue au droit à la vie. Celui-ci non seulement interdit aux autres de prendre notre vie, mais, de plus, les oblige à partager la nourriture avec un homme affamé s'ils

-
8. Tout interlocuteur rationnel demanderait alors si le potentiel pour de telles différences de richesses pourrait fournir à certains partenaires le pouvoir de contraindre les moins riches, mais les libertariens répondraient qu'une telle contrainte ne serait pas acceptée sous les termes du libre-échange. Même si nous supposons que les plus riches n'abusent pas de leur position par une contrainte directe, il existe des moyens bien plus subtils d'atteindre des termes d'échange plus favorables ayant pour effet d'atténuer, voire d'éliminer les bénéfices du libre-échange tout en affaiblissant la souveraineté des partenaires commerciaux. Mais c'est un sujet qu'il serait préférable d'explorer plus complètement dans un article ultérieur.
 9. La loi naturelle doit être comprise comme une norme objective établie par un législateur supérieur.

en ont en suffisance. Il est couramment admis que si une société permettait à ses membres de mourir de faim tandis que d'autres avaient de la nourriture en excès, et même si la famine était due à l'ignorance ou à la misère d'un seul individu, nous pourrions difficilement croire qu'elle tiendrait le droit à la vie en grande estime. Et comme, selon les libertariens, la société n'est ni plus ni moins que la volonté collective de ses membres, alors la société dans son ensemble doit avoir la même conviction¹⁰. Alors, toute société qui permettrait à certains de mourir de faim tandis que d'autres sont dans l'abondance ne prendrait pas au sérieux le droit à la vie. Des arguments similaires peuvent être avancés pour d'autres droits de récipiendarité importants comme les soins de santé et l'éducation.

En tant qu'êtres rationnels, les individus ont ces droits de récipiendarité justement parce qu'ils constituent des fins en eux-mêmes, et si la société ne parvenait pas à offrir la nourriture nécessaire pour survivre à toute personne qui a faim, elle ne la traiterait pas avec le respect dû à tout être qui est une fin en soi. Ainsi, s'il existe de tels droits, et nous avons vu que le marché ne les protège pas nécessairement et peut même aller à leur encontre s'il ne permet pas une telle distribution, alors on doit faire appel à une distribution planifiée, financée par l'imposition, pour protéger ces droits de manière plus efficace (Singer, 1991, p. 200).

Le même raisonnement peut être employé par une société dans son ensemble pour réclamer ses droits de récipiendarité au niveau des échanges internationaux. Tout comme la distribution dans une société doit manifester le respect qu'elle doit à chacun de ses membres individuels en tant que fins en eux-mêmes, la distribution entre les États doit aussi offrir le respect dû à chacun de ses membres, ses partenaires d'échange. Échouer

10. Il y a plusieurs présupposés essentiels que nous devons considérer avant d'étudier plus en détail la notion des droits individuels. En premier lieu, les partisans du libre-échange affirment que la société n'est rien de plus que l'agrégat de la volonté des individus rationnels qui la composent ; comme telle, toute décision sociale qui n'est pas basée sur la volonté des membres est tronquée. Ils prétendent aussi que tous les individus rationnels composant la société sont pleinement conscients de leurs préférences économiques et peuvent agir en fonction de celles-ci. Il s'agit de l'hypothèse sous-jacente dans la théorie de la main invisible d'Adam Smith, qui maximise le bien-être social malgré les actions égoïstes de chaque membre individuel de la société. L'hypothèse cruciale qui nous concerne présentement est l'argument de l'*orientation sur le processus*, qui proclame que lorsque l'on juge la distribution des institutions sociales, il ne faut pas se concentrer sur le résultat final, mais sur le processus institutionnel qui lui donne jour. Si la présente distribution inégale des revenus n'est pas le résultat de fraudes ou de coercition, alors elle est juste et équitable. Faire autrement reviendrait à traiter certains citoyens comme des moyens pour que d'autres atteignent le bonheur et le bien-être (Schotter, 1985, p. 4-5).

à faire cela, comme le font les partisans du libre-échange, revient à nier à chaque État individuel le statut d'une fin en soi et à le traiter seulement comme un moyen d'accumuler plus de richesses.

CONCLUSION

Clairement l'échange *est* bénéfique. Sur une base absolue, les pays qui font des échanges sont plus riches que les autres. La production totale augmente après la spécialisation, tout comme les échanges, comme l'illustre la théorie de l'avantage comparatif. Mais l'affirmation que le libre-échange est toujours bénéfique et peut résoudre les problèmes du chômage, de la misère et de l'éducation manque d'assise. Parfois les inégalités relatives qui en découlent peuvent placer un pays dans une position relative plus mauvaise après la spécialisation et l'échange. Peut-être qu'à long terme les ressources pourraient être redirigées vers des productions plus lucratives, mais le long terme est assurément plus long que l'âge usuel de la majorité des employés, donc au final le modèle demande à la force de travail de se sacrifier pour le bénéfice des générations futures. Faire cela volontairement est admirable, mais ne pas leur donner le choix revient à traiter les travailleurs comme des moyens et non des fins. Pareillement, l'affirmation qui présente le libre-échange, à la manière d'un libre marché, comme étant moralement supérieur à un marché interventionniste est douteuse et repose sur une conception très étroite des droits. Dès lors que nous décidons de traiter les individus ou un ensemble d'individus comme des fins, il devient évident que si nous voulons respecter leurs droits, nous devons élargir la conception étroite de leurs droits présumée par les partisans du libre-échange et de la libéralisation du commerce. Une fois cela accompli, nous prenons conscience que le libre-échange ne protège pas ces droits et que nous devons rechercher des solutions de rechange viables.

RÉFÉRENCES

- Cato Policy Report* (2001). Vol. 23, n° 4, p. 1-16.
- FRIEDMAN, M. (1971). *Capitalisme et liberté*, Paris, Calmann-Lévy.
- GRAY, J. (1998). *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, New York, The New Press.
- HAYEK, F.A. (1945). « The Use of Knowledge in Society », *The American Economic Review*, vol. 35, n° 4, p. 519-530.
- HAYEK, F.A. (1995). *Droit, législation et liberté*, Paris, Presses universitaires de France.

- LOCKE, J. (1997). *Deux traités du gouvernement*, Paris, J. Vrin.
- MCCLOSKEY, H.J. (1976). « Rights – Some Conceptual Issues », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 54, p. 99-115.
- NIELSEN, K. (1991). « Global Justice, Capitalism and the Third World », dans John Arthur et William Shaw (dir.), *Justice and Economic Distribution*, 2^e éd., Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- NOZICK, R. (1988). *Anarchie, État et utopie*, Paris, Presses universitaires de France.
- PARKIN, M. et R. BADE (1997). *Macroeconomics : Canada in the Global Environment*, Don Mills, Addison-Wesley.
- RICARDO, D. (1971). *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Paris, Flammarion.
- SCHOTTER, A. (1985). *Free Market Economics : A Critical Appraisal*, New York, St. Martin's Press.
- SINGER, P. (1991). « Rights and the Market », dans John Arthur et William Shaw (dir.), *Justice and Economic Distribution*, 2^e éd., Englewood Cliffs, Prentice Hall.

LE PRINCIPE DE PRÉCAUTION RESPONSABILITÉ OU IMPOSTURE ?

Jean-Christophe Mathias

*La plus vorace des chèvres n'aurait pas écrit
un manuel de jardinage plus permissif.*
Erwin Chargaff

Le principe de précaution, tout d'abord adopté dans le programme du gouvernement fédéral allemand en 1976, et dont le sens a été repris lors de la seconde conférence internationale sur la protection de la mer du Nord à Londres en 1987, a été internationalement reconnu en 1992, par la déclaration issue du Sommet de la Terre de Rio. On le retrouve dans le traité de Maastricht en 1992, dans le droit positif français avec la loi Barnier de 1995, et il fait l'objet d'une communication de la Commission européenne en 2000.

Ainsi, depuis une quinzaine d'années, le thème du principe de précaution s'impose comme l'élément incontournable des débats ayant trait aux problèmes d'environnement et de santé publique. Plus, le principe

de précaution monopolise la réflexion politique en termes de gestion des risques technologiques majeurs, en ce qu'il entend être le fer de lance d'une «bonne gouvernance» dans le cadre contemporain d'une société mondialisée et en ce qu'il prétend à la mise en place d'une pratique de «développement durable» destinée à intégrer les effets pervers de la civilisation technoscientifique. La justification essentielle des tenants du principe de précaution tient en un mot: la responsabilité. En effet, ce principe est censé être le guide d'une action renouvelée, faisant de la responsabilité du gouvernant ou de l'industriel la garantie d'une gestion sociopolitique transparente, démocratique et respectueuse de la santé des consommateurs et de leur environnement.

Mais si l'on y regarde de plus près, ce fameux principe se révèle un nouvel avatar de la pensée néolibérale: couverture morale des preneurs de décision, la politique de précaution sacrifie l'avenir du monde sur l'autel de l'intérêt présent de l'Occident. Cherchant à se justifier par le leurre de l'incertitude scientifique, le principe de précaution présuppose résolu le problème crucial du risque apocalyptique. Cette «erreur» vise à rassurer une société libérale mettant la charrue technologique avant les bœufs. Destiné à se voiler la face devant l'impérative remise en question du développement occidental, le principe de précaution se manifeste dans des aberrations politiques telles que le Protocole de Kyoto, exemplaire de cette imposture mondialisée.

On peut considérer que l'expression canonique du principe de précaution se retrouve au sein de trois textes: une déclaration internationale, un article du droit positif français et une proposition politique. Ces trois définitions constituent en effet la substance communément admise de la notion de précaution, que ce soit d'un point de vue scientifique, juridique ou politique. Y sont concentrés les points cardinaux du principe, représentant ainsi la synthèse des travaux ayant eu pour objet la problématique de la précaution. Ces textes canoniques sont la Déclaration de Rio (1992), la loi Barnier (1995) et le rapport Kourilsky-Viney (2000). On y retrouve en effet les caractéristiques essentielles du principe de précaution, à savoir: le cas de risques de dommages graves ou irréversibles, l'incertitude scientifique, l'adoption de mesures de prévention, la proportionnalité et l'acceptabilité sociale et économique. À travers ces trois définitions, nous allons donc tenter de montrer pourquoi, selon nous, le principe de précaution n'est rien d'autre qu'une imposture intellectuelle, une faute éthique et une absurdité politique.

I

LA DÉCLARATION DE RIO

La notion de précaution est présente dans la Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement, au principe 15. Celui-ci stipule :

Pour protéger l'environnement, des mesures de précaution doivent être largement appliquées par les États selon leurs capacités. En cas de risque de dommages graves ou irréversibles, l'absence de certitude scientifique absolue ne doit pas servir de prétexte pour remettre à plus tard l'adoption de mesures effectives visant à prévenir la dégradation de l'environnement.

La Déclaration de Rio comporte un élément central : le développement durable. Le principe 1 stipule en effet que « les êtres humains sont au centre des préoccupations relatives au développement durable ». Ce concept provient du rapport Brundtland (1987), tiré du travail de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement, qui lui donnait la définition suivante : le développement durable doit être « un développement qui satisfait les besoins des générations présentes sans compromettre les capacités des générations futures à satisfaire les leurs » (Brundtland, 1988). Un beau principe maladroitement inspiré de la théorie jonassienne qui, en réduisant l'action humaine à la satisfaction des besoins, annihile le sens véritable du « principe responsabilité ». Ce dernier, établi par Hans Jonas dans l'ouvrage qui porte le même nom, s'énonce de la manière suivante : « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » (Jonas, 2001, p. 40). Or, la conséquence politique directe de ce principe est, pour son auteur, le renoncement au modèle occidental de croissance économique. Ainsi un « besoin » aussi indéterminé ne donne-t-il aucune indication sur la nécessité restrictive du développement de l'Occident moderne. Il aurait fallu, afin que l'énoncé prenne du sens, qu'il désigne expressément les besoins vitaux ou minimaux, ouvrant ainsi la porte aux thèmes du « rééquilibrage des rapports Nord-Sud » (Deléage, 1999, p. 401), c'est-à-dire au transfert des richesses des pays riches vers les pays pauvres – et d'une politique économique de restriction, précisément, des besoins engendrés par le développement socioéconomique incontrôlé du capitalisme contemporain. On sait en effet que « la permanence de la faim sur une planète qui produit de tout en abondance est avant tout la conséquence d'une inégale distribution des richesses à la surface du globe », 60 % de la nourriture produite étant engloutie par 20 % de la population (Bessis, 1999, p. 333), qui bénéficie également de 80 % des richesses totales de la Terre.

Même ceux qui reprennent à leur compte ce concept de développement durable le reconnaissent :

À supposer en effet que l'on veuille assurer aux 6 milliards de Terriens de l'an 2000 le revenu du modèle des modèles, celui de la *middle class* américaine, il faudrait multiplier le flux des ressources consommées par la machine économique mondiale par un facteur 5 environ ; et plus élevé encore si l'on veut assurer ce rattrapage pour les 9 à 11 milliards d'hommes qui peupleront la planète au milieu du XXI^e siècle. Les difficultés écologiques qui s'annoncent déjà exploseraient alors en catastrophe. Car si pour rattraper les plus opulents il faut imiter leur modèle de développement, cette tentative rencontrera, bien avant le succès escompté, d'infranchissables contraintes. Notamment en ce qui concerne la dégradation des ressources naturelles [La politique économique adéquate viserait à] « maîtriser la croissance matérielle du Nord et réorienter l'économie vers les dimensions culturelles du développement telles l'éducation ; faciliter le développement du Sud grâce à des combinaisons productives plus économes en ressources et tournées vers les besoins primaires des populations ; enfin, réaliser les transferts financiers et technologiques qui s'imposent entre le Nord et le Sud » (Deléage, 1999, p. 410 et 414).

Or, le développement durable contient une dimension économique fondamentale : il s'agit de se développer en se préoccupant de l'environnement pour autant que cette préoccupation n'entrave pas le développement en question. Certes, ce concept englobe les trois éléments que sont le développement environnemental, le développement social et le développement économique, mais cette dernière dimension étouffe la première, la notion de productivité constituant elle aussi l'article premier de la Déclaration de Rio en affirmant le droit pour les êtres humains « à une vie saine et productive en harmonie avec la nature ». Le concept de développement durable, en affirmant en premier lieu le droit au développement économique, interdit toute portée politique de remise en question réelle de la cause même de ce qui détruit l'environnement et menace la vie. Certes, le développement durable intègre la nécessité de prendre en considération les générations futures (principe 3) et l'environnement (principe 4), mais cela se situe dans le cadre de la domination du paradigme économique, comme le montre très clairement la perspective de son application concrète évoquée dans le principe 12 : il s'agit en effet de « promouvoir un système économique international » s'appuyant sur les deux points essentiels et indissociables de la « croissance économique » et du « développement durable ». Cette perspective est du reste confirmée par la *Convention-cadre sur les changements climatiques* (1992), qui définit ainsi les « mesures de précaution » à prendre : « Quand il y a risque de perturbations graves ou irréversibles, l'absence de certitude scientifique absolue ne doit pas servir de prétexte pour différer l'adoption de telles mesures, étant entendu que les politiques qu'appellent

les changements climatiques requièrent un bon rapport coût-efficacité, de manière à garantir des avantages globaux au coût le plus bas possible» (article 3, paragraphe 3). Est ainsi présumé que le «développement économique» (3.4) est le préalable nécessaire à l'adoption de décisions visant à restreindre l'augmentation de la température due à l'activité humaine sur Terre. On a donc adopté pour postulat la nécessité d'une «croissance économique et [d']un développement durables» (3.5), et même plus, celle «de maintenir une croissance économique forte et durable» (article 4, paragraphe 2, point a).

Le développement durable est en réalité un concept schizophrénique, qui voudrait faire accroire que la durabilité économique qu'il prône amende la notion de développement économique. La précaution corrélative au développement durable «se donne pour objectif clair d'éviter des dangers trop grands, fût-ce au détriment de la logique du développement économique et industriel, même si les mesures doivent elles aussi obéir à une logique d'efficacité économique» (Hunyadi, 2003, p. 140). Il s'agit donc d'adopter des mesures allant éventuellement à l'encontre de la logique économique, à la condition qu'elles n'entravent pas la logique économique. Le cercle est tellement illogique qu'il en est logique; en réalité, les problèmes environnementaux ne sont pas traités pour eux-mêmes, mais en fonction du développement économique. On comprend donc que ce développement économique non seulement ne peut pas être la cause de ces problèmes, mais qu'il est même en mesure de les résoudre. Tel est le préjugé qui sous-tend toute la perspective de Rio et des conventions et déclarations qui lui sont attenantes. Or, comme nous venons de le voir, c'est la croissance économique en tant que telle qui est à mettre en cause au regard des inégalités et des destructions qu'elle implique, ainsi que des risques d'ordre apocalyptique qu'elle fait courir à la planète.

D'autre part, le principe 12 de la Déclaration limite la souveraineté des États en indiquant le besoin d'un «consensus international», mais surtout en rejetant «toute action unilatérale» sur un problème écologique d'ordre international, ce qui signifie que les États doivent abandonner leur prérogative commerciale, comme le souligne la Déclaration de principes concernant les forêts attenante à la Déclaration générale (1992) – dont le point 14 affirme qu'il faut bannir les décisions unilatérales qui restreindraient le commerce du bois –, mais également leur prérogative sécuritaire concernant leur territoire, et par conséquent aussi leurs citoyens, lorsqu'il s'agit pour eux d'importer des produits, des organismes génétiquement modifiés (OGM) par exemple. On peut en effet légitimement penser à ces derniers, au vu des énoncés visant à protéger les produits biotechnologiques: on doit protéger la forêt entre autres en vertu de son statut de source de «matériel génétique pour les produits biotechniques» (paragraphe 4), et on souligne la propriété et les arrangements possibles

concernant les bénéfiques de ces produits (paragraphe 8, point g). De même, dans la *Convention sur la diversité biologique* (1992), également rattachée à la Déclaration générale, les « pays en développement » sont expressément désignés comme étant ceux « qui fournissent les ressources génétiques pour [les] activités de recherche » (article 19, paragraphe 1). Curieusement, la souveraineté nationale est par contre rappelée avec force lorsqu'il s'agit de l'exploitation des ressources forestières intérieures. On doit donc comprendre que les États ont le droit de détruire leur environnement national, mais qu'ils n'ont pas celui de le protéger.

En outre, la prédominance économique est là encore fortement affirmée, puisque ce droit souverain de gestion se veut conforme « à leurs besoins en matière de développement et à leur niveau de développement économique et social » (2.a), ce qui veut dire que les États riches possèdent des droits et des devoirs plus importants que les États pauvres, qui possèdent donc des devoirs et des droits moindres. Aussi doit-on comprendre que l'on autorise la destruction intérieure des territoires nationaux des pays pauvres, considérant qu'ils n'ont pas d'intérêt spécifique à leur préservation au vu du sous-développement qui les caractérise, et ce, sachant que les exploitants sont la plupart du temps des entreprises occidentales; à l'inverse, les pays riches font montre d'une bonne volonté environnementaliste aussitôt contrebalancée par le droit supérieur qu'ils s'offrent d'exploiter les ressources.

II

LA LOI BARNIER

La loi Barnier relative au renforcement de la protection de l'environnement du 2 février 1995 constitue l'article L. 200-1 du *Code rural* français et est inscrite au livre II du *Code de l'environnement*. Elle définit le principe de précaution comme étant celui « selon lequel l'absence de certitudes, compte tenu des connaissances scientifiques et techniques du moment, ne doit pas retarder l'adoption de mesures effectives et proportionnées visant à prévenir un risque de dommages graves et irréversibles à l'environnement à un coût économiquement acceptable ».

On remarque tout d'abord que seuls les dommages « graves et irréversibles » sont retenus, ce qui amoindrit considérablement la portée du principe, la démonstration devant être faite d'un risque dont les conséquences sont multiples et importantes et ne peuvent être l'objet d'un retour à l'état antérieur. D'autre part, la proportionnalité indique que la décision doit consister en une mesure proportionnelle au risque associé à une nouvelle activité technologique. Ainsi la communication de la Commission européenne de 2000 affirme que les mesures du principe de

précaution doivent « être proportionnées au niveau de protection recherché ». La prise en compte du coût de l'application de ce principe consiste à confronter les avantages et les risques découlant chacun d'une prise de décision positive ou négative vis-à-vis une technologie ou un produit.

L'implication de la probabilité économique au sein du principe de précaution retire à celui-ci tout statut de responsabilité morale et même tout statut de principe politique. En effet, le caractère explicitement aléatoire de la prise de décision lui ôte le caractère de loi pour en faire une simple consigne dépourvue de tout fondement principiel. Autrement dit, le principe de précaution ainsi exprimé n'est pas un principe, mais l'évocation d'une attitude possible devant le danger. La précaution est un « standard de jugement » (Lascoumes, 1997, p. 132) qui se construit au cas par cas en mêlant à la précaution d'autres critères tels que la proportionnalité entre les mesures et les risques et le coût économique; elle est ainsi caractérisée par l'« acceptabilité » sociale, c'est-à-dire par un processus de négociations sur les niveaux de nécessité des critères en jeu devant mener à un mélange entre les données objectives et les perceptions subjectives des risques, se manifestant par des « forums hybrides » (p. 138) qui font intervenir différents acteurs de la vie publique. Aussi le principe de précaution, loin de revêtir la stature de principe pratique, de norme morale ou de loi politique, est un simple « modèle hypothétique » devant être réexaminé selon chaque nouveau cas: « La précaution n'est donc pas une notion au contenu substantiel stabilisé. C'est une notion processuelle. » Le principe de précaution se caractérise ainsi par l'« indétermination » et des « dispositifs d'évaluation » devant mener à la décision et par le « mixage d'intérêts et de valeurs hétérogènes (économiques, scientifiques, sociales, morales) », ce qui lui ôte toute caractérisation comme principe *a priori*, comme « modèle d'action prédéfini qui servirait de norme », ou encore comme « impératif sanctionné par le droit » (Lascoumes, 1997, p. 133).

La précaution est essentiellement conçue sur le mode de la « réparation » visant à établir la responsabilité du décideur en aval de la prise de décision, soit selon une visée « d'indemnisation et de remise en état des dommages (à la santé humaine ou à l'environnement) » (Lascoumes, 1997, p. 135). Cela explique que le principe de précaution est indissociable d'autres principes comme le « principe de prévention », celui de l'« information », celui de la « proportionnalité entre la mesure prise et l'objectif poursuivi », et celui de « l'intérêt général » (p. 137).

Mais cela explique aussi et surtout que la responsabilité inhérente au principe de précaution, loin de désigner un « coupable », réduit le statut de responsable à celui de « payeur »: « Face aux risques d'ampleur catastrophique, la responsabilité cède le pas aux remèdes collectifs, fonds

d'indemnisation et solutions assurantielles» (Rèmond-Gouilloud, 1997, p. 122), mettant en lumière l'«impuissance» et «les faiblesses de la régulation politique» (p. 123)¹.

Ainsi le principe de précaution a-t-il pu amener à des situations effrayantes qui ont consisté à réparer du point de vue médiatique l'irresponsabilité propre aux filières de production. En effet, un élément redondant motivant l'application du principe de précaution est la confiance du consommateur envers les produits ou les industriels, confiance qu'il faut restaurer afin d'éviter les phénomènes de fuite collective ou de boycott. L'application de la précaution dans la crise de l'encéphalopathie spongiforme bovine (ESB) s'est ainsi manifestée par l'extermination de troupeaux entiers, non parce que cela était nécessaire pour éradiquer la maladie, mais parce qu'il fallait restaurer la confiance du consommateur. Or, «la monstruosité n'est pas que la vache soit folle, mais que l'homme puisse la rendre telle» (Rèmond-Gouilloud, 1997, p. 128). Le principe de précaution n'a donc fait que servir d'alibi à une filière économique, et ce au prix du sacrifice de milliers d'animaux ainsi que de l'entreprise de nombreux petits éleveurs². En France, où le principe de précaution a été appliqué avec zèle, on a vu de véritables bûchers de vaches qui avaient pour seule hérésie de pouvoir faire penser au consommateur potentiel qu'il pourrait trouver dans son assiette du bœuf fou. À la vérité, on a fait abattre des troupeaux entiers sur simple constat d'un animal malade provenant de l'élevage retrouvé à l'autre bout de l'Europe, sans qu'aucun animal du troupeau ait été contrôlé positif. Aujourd'hui, alors que l'application du principe de précaution a été desserrée, on n'exécute plus que les animaux de l'année de naissance de la bête incriminée. Voilà donc à quoi sert la «traçabilité» tant invoquée : tuer des animaux sains, les jeter, et avec eux le travail de longue haleine des agriculteurs.

Il y a donc confusion entre une responsabilité orientée vers le passé, demandant réparation si une faute a été commise, et la responsabilité dans son sens moral, orientée vers l'avenir en demandant l'évitement de la faute. Le principe de précaution est déterminé par une perspective

-
1. L'exemple type de cette transformation est la création du Fipol, fonds d'indemnisation ayant trait aux pollutions par hydrocarbures, auquel adhèrent les États mais qui est financé par l'industrie pétrolière, celle-ci indemnisant partiellement les victimes de marées noires en échange de l'abandon de toute poursuite judiciaire. Dans la catastrophe du *Prestige*, le montant des dégâts remboursés aux personnes ayant constitué un dossier s'élève à environ 15 % du coût évalué.
 2. Les intermédiaires ont d'ailleurs profité de la «crise» du marché bovin pour s'engraisser, en cassant les prix à l'achat des bêtes, alors que parallèlement ils faisaient monter les prix de vente au consommateur.

assurantielle, s'activant une fois que le risque est présent, et non vers une perspective exécutive, qui donnerait à la puissance publique le pouvoir contraignant sur les intérêts économiques. Il reste ainsi un simple processus de mise en commun de différentes visions concernant un risque donné, et ne revêt qu'en apparence l'autorité législative que la loi Barnier voudrait lui donner.

III

LE RAPPORT KOURILSKY-VINEY

Les recommandations du Rapport Kourilsky-Viney, remis au premier ministre français en 2000, proposent un énoncé de la définition générale du principe de précaution à incorporer dans les textes de loi :

Le principe de précaution définit l'attitude que doit observer toute personne qui prend une décision concernant une activité dont on peut raisonnablement supposer qu'elle comporte un danger grave pour la santé ou la sécurité des générations actuelles ou futures, ou pour l'environnement. Il s'impose spécialement aux pouvoirs publics qui doivent faire prévaloir les impératifs de santé et de sécurité sur la liberté des échanges entre particuliers et entre États. Il commande de prendre toutes les dispositions permettant, pour un coût économiquement et socialement supportable, de détecter et d'évaluer le risque, de le réduire à un niveau acceptable et, si possible, de l'éliminer, d'en informer les personnes concernées et de recueillir leurs suggestions sur les mesures envisagées pour le traiter. Ce dispositif de précaution doit être proportionné à l'ampleur du risque et peut être à tout moment révisé (Kourilsky et Viney, 2000, p. 215-216).

Une telle définition, dont la longueur n'a d'égal que la faiblesse, fait du principe de précaution un simple moratoire ; en effet, il est compris comme pouvant être « à tout moment révisé », ce qui signifie qu'il interdit à la puissance publique de poser, justement, une interdiction – par définition absolue et définitive. Cette conception réductionniste de la force de la loi est également marquée par cet extraordinaire « si possible », qui rejette l'élimination du risque dans le néant de l'indétermination légale la plus complète. On doit bien remarquer, en effet, que la définition qui nous est proposée vise à être « incorporée dans les textes » ; jusqu'à présent, la loi républicaine offrait un cadre strict et général, et seul le juge était chargé de prendre en considération, dans la jurisprudence qu'il établissait, le degré de possibilité de l'application de la loi en fonction des cas précis. Ici, au contraire, la casuistique est élevée au rang de législation, rabaisant cette dernière à un simple énoncé moralement et politiquement correct, sans aucune valeur contraignante.

On peut ainsi dire du principe de précaution ce que dit Jean-Pierre Berlan de l'éthique :

ÉTHIQUE qui n'est que CACHE-MISÈRE

Invoquée avec des larmes de crocodile et une fascination malade chaque fois qu'une borne de l'instrumentalisation du vivant est franchie, l'éthique est, avec l'avocasserie, un des domaines où les nécro-technologies créent le plus d'emploi. Il convient de généraliser ce qu'Erwin Chargaff dit à propos des directives éthiques en matière de techniques de reproduction adoptées par la Société américaine de fertilité : « La plus vorace des chèvres n'aurait pas écrit un manuel de jardinage plus permissif » (Berlan, 2001, p. 155).

Le « principe de précaution » n'est donc rien de plus qu'une « attitude », c'est-à-dire tout sauf un principe – soit une contrainte formelle, qu'elle soit d'ordre moral, politique ou juridique –, donc, en somme, un vague énoncé bien-pensant destiné à endormir la population sur l'avenir que l'on prépare pour elle³. Cette « attitude » est bien évoquée par Jean-Pierre Berlan au sujet des organismes technogénétiques : « Le gouvernement français préfère se cacher derrière d'innombrables commissions et laisser s'organiser la diffusion irréversible du “smog génétique” à la fois dans la nature et dans l'alimentation pour nous mettre devant le fait accompli sans assumer sa responsabilité politique » (Berlan, 2001, p. 144).

Nous sommes donc ici dans le cas d'un principe « “faible”, “raisonnable” ou “possibiliste” », « partiel » et « qu'il faut associer à d'autres critères, économiques en particulier, pour décider ou non d'assumer le risque probable » (Larrère, 2001, p. 1260), permettant l'élaboration d'une acceptabilité associant la délibération citoyenne, le calcul économique et l'expertise scientifique, faisant du thème du « dommage acceptable » (p. 1261) la question centrale liée à la prise de décision finale par le pouvoir public. Autrement dit, on « subordonne [...] l'acceptabilité du risque à l'utilité de l'innovation et à la légitimité de son introduction ». Cette perspective amène par exemple à « autoriser une commercialisation temporaire [des OGM], associée à une biosurveillance des effets de la culture

3. Ce n'est d'ailleurs sans doute pas un hasard si le rapport dont il est ici question a été commandé par Lionel Jospin, alors chef d'un gouvernement de « gauche plurielle » qui s'est distingué par de multiples décisions navrantes concernant le thème ici discuté, notamment la fin du moratoire sur les organismes génétiquement modifiés adopté par le précédent gouvernement. Corinne Lepage, ministre de l'Environnement, avait fait adopter l'interdiction de cultiver du maïs transgénique en France ; à la fin de l'année, Dominique Voynet, première ministre du parti « Vert » de l'histoire de la République, remet en cause ce moratoire en autorisant, six mois après son entrée au gouvernement, la culture de trois variétés de maïs manipulé (Berlan, 2001, p. 8-9).

sur l'environnement et la santé. L'autorisation définitive n'intervenant que dans le cas où aucun effet pervers dommageable ne serait constaté» (Larrère, 2001, p. 1261). Autrement dit, les consommateurs sont les cobayes. Mais la *Convention sur la diversité biologique* considérait elle-même que le problème des OGM était réglé, et qu'il ne s'agissait plus pour les décideurs que de faire de la régulation gestionnaire à ce sujet ; elle demande en effet aux parties signataires d'adopter « des moyens pour réglementer, gérer ou maîtriser les risques associés à l'utilisation et à la libération d'organismes vivants et modifiés de la biotechnologie qui risquent d'avoir sur l'environnement des impacts défavorables qui pourraient influencer sur la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique, compte tenu également des risques pour la santé humaine » (article 8, point g). Autrement dit, puisqu'il y a des risques, faisons comme s'il n'y en avait pas... Le principe de précaution tel qu'il se concrétisait dans cette convention n'était d'ailleurs guère plus restrictif : s'il fallait que les effets des activités humaines soient « susceptibles de nuire sensiblement à la diversité biologique » (article 14, paragraphe 1, points a, b, c) pour qu'ils soient pris en compte, les États où se pose le problème sont chargés de prendre « les mesures propres à prévenir ce danger ou ce dommage ou à en atténuer autant que possible les effets » (14.1.d). Prévenir, atténuer, tout cela « autant que possible », jamais il n'est question d'éviter le problème ni de combattre les causes de la destruction de la biodiversité. La convention ne fait qu'imposer aux parties qu'elles « examinent s'il convient de prendre des mesures » dans le cadre « du transfert, de la manutention et de l'utilisation en toute sécurité de tout organisme vivant modifié résultant de la biotechnologie » comportant des risques (19.3). Aussi cette convention ne prend-elle la mesure du problème qu'en aval, tenant pour acquise la dissémination commerciale et agricole des OGM, n'intervenant en aucune sorte sur la possibilité même de l'acceptation politique des chimères génétiques par les États.

En réalité, le problème des OGM ne saurait être laissé à la réflexion scientifique, celle-ci étant simplement dans une incapacité intrinsèque à traiter un tel problème :

Replacée dans une perspective historique, l'agriculture chimérique pose la question de notre capacité politique à contrôler une science et des techniques qui ne servent [...] que les intérêts économiques et financiers aux dépens de l'humanité. Il ne s'agit donc plus d'une question que des scientifiques pourraient trancher. Comme le nucléaire et l'industrie chimique, l'agriculture transgénique introduit une transformation radicale de la pratique scientifique : ce n'est plus le monde que les scientifiques enferment dans leurs laboratoires, mais le monde lui-même devient laboratoire. Tout ce qui vit devient cobaye (Berlan, 2001, p. 74-75).

Ainsi, « dans notre contexte d'incertitude, le principe de précaution menace de devenir le cache-sexe de l'irréflexion politique » (Hunyadi, 2003, p. 161), s'il ne l'est déjà. L'appel à la considération d'une situation d'incertitude scientifique pour fonder la décision rend en effet caduque une telle définition, car l'absence de certitude est le propre de l'expertise, dont le contenu ne saurait être plus certain à l'avenir qu'au moment présent. « Il y a de la naïveté, pour ne pas dire quelque imposture, à faire dépendre la mise en œuvre du principe de précaution de l'absence de certitudes [car] il est ainsi sous-entendu qu'un effort de la recherche scientifique pourrait venir à bout de l'incertitude en question ». Or, « le déficit de connaissance n'est ici pas moins structurel que celui qui nous empêche de prévoir un événement aléatoire [...] Nous ne savons pas parce que nous ne pouvons pas savoir » (Dupuy, 2002, p. 136).

En outre, le fait de postuler l'incertitude sert d'alibi à la mise à l'écart de la nécessité d'une intervention contraignante au regard de la possibilité de la catastrophe : à l'encontre du « remords anticipateur » cher à Hans Jonas, le Protocole de Kyoto (1997) se fonde ainsi sur la stratégie « sans regret », qui consiste à « ne surtout rien faire que l'on regretterait d'avoir fait s'il s'avérait [...] que les prophètes de malheur avaient eu tort ! » (Dupuy, 2002, p. 128). Ainsi, comme le souligne Hubert Reeves, le respect du Protocole de Kyoto aurait pour conséquence une augmentation de la température de 2 °C au lieu des 5 °C prévus si l'on ne le respecte pas (Reeves, 2003, p. 13-49). Autrement dit, Kyoto ne prend pas au sérieux les conséquences possibles d'une augmentation de la température due à l'activité humaine sur la Terre⁴. Cette manière de considérer le problème remonte d'ailleurs à la *Convention sur les changements climatiques*, puisque l'on y avait adopté pour objectif non de régler le problème, mais simplement de « stabiliser [...] les concentrations de gaz à effet de serre dans l'atmosphère à un niveau qui empêche toute perturbation anthropique dangereuse du système climatique » (article 2). Cette perspective réductionniste de l'action trouve sa justification dans une triple aberration, visant à réguler la conjoncture mondiale sans en toucher la structure : le but avoué est que « les écosystèmes puissent s'adapter naturellement aux changements climatiques, que la production alimentaire ne soit pas menacée et que le développement économique puisse se poursuivre d'une manière durable » (article 2). Autrement dit, on s'est fixé comme objectif que l'augmentation du climat ne soit pas telle que la catastrophe écologique ou humanitaire soit trop voyante, ce qui mettrait en péril la sacro-sainte croissance de l'économie mondialisée. La convention n'a jamais prétendu mettre fin au problème, mais seulement

4. Ainsi, une élévation de seulement 1 °C de la température de l'océan entraînerait sans doute la mort de la Grande barrière de corail australienne.

« atténuer les changements climatiques » (article 4, paragraphe 1, points b et e, et 2.a) et faciliter « l'adaptation » aux changements climatiques et à ses impacts (4.1.b et 4.1.e).

Comme le remarque Marc Hunyadi, la perspective du rapport Kourilsky-Viney relève du « ventre mou du risque quotidien » (Hunyadi, 2003, p. 145) qui, réduisant l'action au calcul rationaliste et probabiliste des conséquences et rendant indistincte la différence entre prévention et précaution, « n'est qu'une version molle et abâtardie de ce que n'importe quelle éthique libérale baptise depuis Max Weber du nom d'"éthique de la responsabilité" » (p. 146). Hunyadi remarque à juste titre qu'il est symptomatique de la société contemporaine de substituer à la véritable réflexion et à la décision politique un « usage scientiste du principe de précaution » (p. 160) qui, calculant rationnellement les conséquences de nos actes au cas par cas, marginalise l'essentiel, à savoir la question symbolique des valeurs que nous donnons aux choses. Ainsi, le refus du clonage ne saurait être établi par le principe de précaution, car le risque qui lui est lié n'est pas tant un risque scientifique qu'un risque symbolique, c'est-à-dire social, culturel, politique : c'est donc bien par « la volonté de construire un monde qui soit à l'image de ce que nous voulons qu'il soit » que l'on peut interdire le clonage (p. 161)⁵ et prendre les décisions politiques qui conviennent en matière de risques technologiques.

Le principe de précaution consiste donc à ne surtout pas prendre le risque de gêner le développement technoscientifique. En insistant sur la réduction du risque à un dommage possible acceptable, il passe à côté de ce qui fait la spécificité de la civilisation technologique, à savoir, comme l'affirme Hans Jonas, que le pouvoir technicien de l'humanité est devenu à ce point puissant que nous sommes capables, par l'accumulation d'un processus technique politiquement incontrôlé, de parvenir à la destruction des conditions d'existence même de la vie terrestre telle qu'elle nous est donnée.

Ainsi, le principe de précaution oublie la perspective apocalyptique qui est pourtant inhérente au développement technocapitaliste, voulant aménager les conditions de ce développement qui pourrait, une fois devenu « durable », « civiliser le capitalisme » (Larrère, 2001, p. 1262). La question reste de savoir comment civiliser une civilisation capitaliste elle-même créatrice des problèmes que la précaution voudrait éviter.

Le principe de précaution se révèle donc n'être qu'« un instrument au service de la raison instrumentale » fondé sur le « calcul des conséquences » (Hunyadi, 2003, p. 162) et couvrant de fait la négligence technocapitaliste vis-à-vis du monde. On peut bel et bien affirmer avec

5. La même position est adoptée par le biologiste de la procréation Jacques Testart.

Marc Hunyadi que « le principe de précaution, lié par son concept même à la raison calculatrice, n'est pas à la hauteur d'une véritable pensée de la nature » (p. 162). Le calcul rationaliste conséquentialiste qui le caractérise fait de lui un simple instrument technique destiné à la gestion des problèmes engendrés par sa matrice, la rationalité instrumentale elle-même. Autrement dit, le principe de précaution ne sert, sur le fond des choses, strictement à rien, sinon à donner bonne conscience à ses utilisateurs et à fournir un alibi à l'irresponsabilité politique et sociétale dont ils font preuve dans leurs décisions. Aux antipodes de l'idée de respect de la création et d'une loi morale incarnée dans la puissance publique, fermant les portes à l'appropriation scientifico-technique du monde vivant, le principe de précaution s'avère n'être rien d'autre qu'une précaution de principe publicitaire, ignorante de la valeur du monde comme des valeurs de l'humanité.

RÉFÉRENCES

- BERLAN, J.-P. (2001). *La guerre au vivant : OGM et autres mystifications scientifiques*, Marseille / Montréal, Agone / Comeau et Nadeau.
- BESSIS, S. (1999). « Défis agricoles, défis alimentaires », dans Yann Arthus-Bertrand, *La Terre vue du ciel : un portrait de la planète en l'an 2000*, Paris, La Martinière.
- BRUNDTLAND, B.H. (1988). *Notre avenir à tous*, Montréal, Éditions du Fleuve.
- DELÉAGE, J.-P. (1999). « Pour un développement durable », dans Yann Arthus-Bertrand, *La Terre vue du ciel : un portrait de la planète en l'an 2000*, Paris, La Martinière.
- DUPUY, J.-P. (2002). *Pour un catastrophisme éclairé : quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil.
- HUNYADI, M. (2003). « Pourquoi avons-nous besoin d'un raisonnement de précaution ? », *Esprit*, n°s 8-9, août-septembre, p. 139-162.
- JONAS, H. (2001). *Le principe Responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, « Champs », Flammarion.
- KOURILSKY, P. et G. VINEY (2000). *Le principe de précaution*, Paris, Odile Jacob / La Documentation française.
- LARRÈRE, C. (2001). « Principe de précaution », dans Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, p. 1260.
- LASCOUMES, P. (1997) « La précaution, un nouveau standard de jugement », *Esprit*, n° 11, novembre, p. 129-140.
- REEVES, H. (2003). *Mal de Terre*, Paris, Seuil.
- RÈMOND-GUILLOUD, M. (1997). « Entre "bêtises" et précaution », *Esprit*, n° 11, novembre, p. 118-128.



LA JUSTICE DISTRIBUTIVE EN CONTEXTE GLOBAL

LA JUSTICE DISTRIBUTIVE DANS UNE ÉCONOMIE MONDIALISÉE NATIONS, COMMUNAUTÉS ET REDISTRIBUTION¹

Pierre-Yves Néron

Il est très rare que les théoriciens de la justice sociale aient cherché à savoir pour quelles raisons le partage des ressources devait être pensé au sein de groupes particuliers d'individus (Canovan, 2001, p. 45). Habituellement, nous pensons la justice distributive en opérant une limitation tacite, c'est-à-dire en supposant que celle-ci ne concerne que les membres d'une communauté nationale. Pour certains théoriciens, ce postulat ne tient plus. Il est maintenant impossible de limiter notre réflexion sur la distribution des ressources en se concentrant uniquement sur l'unité politique qu'est

1. Je remercie Pierre-Yves Bonin, Martin Leblanc, Olivier Roy et Daniel Weinstock de m'avoir aidé dans mes recherches. Mes remerciements vont également à Ryoa Chung, dont le séminaire « Problèmes d'éthique internationale » m'a permis de reconsidérer mes arguments. Le soutien financier du Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC) et du Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) m'a été d'une aide précieuse.

l'État national. Ces auteurs « cosmopolites » défendent la thèse selon laquelle nos obligations en matière de justice distributive ne se limitent pas aux seules frontières d'une communauté nationale². Une telle position vient modifier notre manière de concevoir la répartition des richesses et permettrait de justifier des mesures de redistribution des ressources à l'échelle mondiale, mesures qui viseraient à réduire considérablement les inégalités socioéconomiques entre États.

D'autres théoriciens, « nationalistes », vont en sens inverse et croient que l'État-nation représente la seule communauté appropriée en matière de justice distributive³. Dans cette perspective, les nationalistes soutiennent qu'une communauté nationale représente un type particulier de communauté ; il s'ensuit que nous ne pouvons pas penser les inégalités *nationales* de la même manière que les inégalités *internationales*. Les cosmopolites font donc, selon eux, fausse route.

Il s'agit d'un des débats les plus importants en philosophie politique contemporaine. Qu'en est-il donc de la justice distributive au-delà de l'État-nation ? La distribution des ressources possède-t-elle une portée mondiale ou, au contraire, une limitation nationale ? Est-il possible de justifier des obligations internationales de justice distributive ou, au contraire, doit-on plutôt simplement se concentrer sur des devoirs de charité envers les plus défavorisés de la planète ? Cosmopolites et nationalistes, pour défendre leur position, ont présenté une série d'arguments qu'il importe de bien analyser afin d'en arriver à comprendre la nature des obligations qui lient les États riches et les États pauvres de la planète. Pour ma part, dans ce texte, mon objectif est de formuler quelques remarques critiques à l'endroit de la thèse nationaliste, notamment en examinant certaines thèses défendues par David Miller. Celui-ci a articulé, au cours des dernières années, une défense particulièrement riche de la thèse nationaliste. J'examinerai donc deux arguments avancés par Miller pour justifier sa position en plus de jeter un regard critique sur les propositions normatives exposées par celui-ci. Je tenterai de montrer que l'argumentation de Miller n'est pas satisfaisante et qu'il ne réussit pas à échapper à des conclusions « cosmopolites ».

2. Cette thèse est défendue par des théoriciens comme Beitz (1979), Pogge (1994) et Tan (2000).

3. Parmi les nationalistes, on peut ranger les auteurs suivants : Miller (1999), Rawls (1999) et Chauvier (2002). Il est à noter que Chauvier qualifie son approche de « cosmopolite », mais en bout de ligne, il défend la thèse nationaliste selon laquelle il n'y a pas d'obligation internationale de justice distributive.

I

Les travaux de Miller sont bien connus chez les philosophes et font l'objet de nombreuses discussions. Ses thèses concernant le nationalisme sont d'une portée considérable et ont été beaucoup discutées. Dans plusieurs travaux, il s'est montré très critique par rapport à la thèse cosmopolite, qu'il considère problématique puisqu'elle néglige plusieurs éléments ayant une importance éthique considérable. Selon lui, il est clair que la seule communauté pertinente en matière de justice distributive est celle qui correspond à l'État national (Miller, 1998, 1999, 2002a et 2002b). De manière très générale, l'objectif de Miller est d'articuler une conception de la justice internationale sensible au sort des plus défavorisés de la planète, mais qui esquivé les conclusions cosmopolites en ne transposant pas le langage de la justice distributive à l'échelle mondiale. Il croit qu'une théorie capable de répondre à ces objectifs représente une approche plus nuancée que celle proposée par les théoriciens inspirés par le paradigme cosmopolite.

Ces quelques remarques faites, je m'attarderai maintenant à un premier argument invoqué par Miller pour justifier la thèse nationaliste selon laquelle il est impossible de justifier des obligations internationales de justice distributive. L'argument s'inspire d'une conception «communautarienne» de la justice distributive et repose sur le lien supposé entre l'appartenance à un groupe et les obligations de justice distributive. C'est ce que j'appellerai «l'argument de la communauté». L'idée est que des demandes de justice distributive ne peuvent être justifiées qu'à l'intérieur d'une communauté dont les membres :

1. partagent un *ethos* commun, un ensemble de conceptions sur la justice sociale ;
2. partagent une identité commune ;
3. se regroupent autour d'un ensemble d'institutions ayant un impact fondamental sur leurs vies.

Pour Miller, un exemple clair de ce type de communauté est bien sûr l'État national moderne et il est évident que le monde ne constitue pas une telle communauté d'appartenance. S'il faut bien admettre que la dynamique à l'œuvre dans la mondialisation intensifie les échanges mondiaux, il ne faut pas pour autant en conclure à l'existence d'une communauté globale. Miller écrit :

Bien qu'il y ait clairement, dans le monde contemporain, des formes d'interaction et de coopération au niveau mondial (l'économie internationale nous fournit l'exemple le plus évident, mais il y a aussi plusieurs formes de coopération politique, allant des traités militaires jusqu'aux accords sur la protection de l'environnement), cela n'est

pas suffisant pour constituer une communauté mondiale. Ces interactions ne créent pas, par elles-mêmes, une identité partagée ou encore un *ethos* commun. De plus, il n'y a pas de structure institutionnelle commune qui nous permettrait de considérer un résultat inégal comme étant une forme de traitement inégal (Miller, 1999, p. 190).

Miller cherche donc à faire ressortir les différences importantes et significatives d'un point de vue éthique entre l'unité politique qu'est l'État national et la « société » internationale. Les membres d'un État-nation sont unis par certaines affinités. Il y a quelque chose de particulier au sein des communautés nationales que l'on ne retrouve pas à l'échelle mondiale. Il est tout simplement faux, dans l'optique de Miller, de parler d'une « communauté » mondiale et c'est pourquoi il est impossible de justifier des obligations internationales de justice distributive.

Que doit-on penser de cet argument ? En portant attention aux deux premières conditions (1 et 2), on peut tout d'abord s'interroger sur la validité de la description que Miller fait des nations. Plusieurs croient que celui-ci néglige le fait que les frontières culturelles sont de plus en plus floues et qu'un grand nombre d'interactions significatives d'un point de vue éthique se font à une échelle transnationale (Caney, 2001, p. 981 ; Jones, 1999, p. 159-163). Pour reprendre un exemple de Darrel Moellendorf qui exemplifie très bien le problème, peut-on clairement affirmer que les pêcheurs du Maine partagent un *ethos* commun et des conceptions normatives communes avec les grands réalisateurs de Hollywood et non pas avec les pêcheurs de la Nouvelle-Écosse ? (Moellendorf, 2002, p. 145). En effet, plusieurs personnes se réunissent autour d'intérêts « transnationaux » qu'elles considèrent hautement significatifs. À titre d'exemple, pensons aux luttes antimondialisation, aux regroupements pacifistes ou encore aux mouvements de défense des droits de l'homme. De plus, les sociétés contemporaines accueillent de plus en plus d'immigrants qui peuvent ressentir des liens de sympathie et de camaraderie beaucoup plus forts envers leurs compatriotes demeurant dans un autre État qu'envers leurs nouveaux concitoyens (Weinstock, 2002, p. 101). Il y a donc, à première vue, de bonnes raisons de croire que l'argument de Miller repose sur une conception trop simplifiée de ce que sont les communautés nationales.

Ce que ces quelques remarques permettent d'illustrer, c'est que l'idée d'un « *ethos* commun », d'affinités profondes et de conceptions normatives fortes unissant les membres d'une communauté nationale semble correspondre à un portrait plutôt idyllique de ce qui se passe au sein des États modernes (Caney, 2001, p. 980 ; Weinstock, 2003, p. 277). Pour plusieurs, la théorie politique contemporaine doit assumer que les nations ne forment pas des communautés culturelles bien définies et homogènes. Les relations qu'entretiennent entre eux les membres d'une

même nation sont complexes et peuvent être de plusieurs types. C'est ce qui, me semble-t-il, rend plusieurs théoriciens sceptiques par rapport à l'approche de Miller (Caney, 2001, p. 981).

Une difficulté à laquelle fait face l'argument de la communauté semble donc être la tendance de Miller à surestimer l'harmonie qui règne au sein des États-nations, ce qui s'avère une constatation très intéressante dans le cadre du dialogue entre nationalisme et cosmopolitisme. En effet, plusieurs auteurs sympathiques à la thèse nationaliste reprochent à la « rhétorique cosmopolite » de négliger les affinités réelles entre les personnes, telles qu'elles apparaissent dans le monde-vécu (Goodhart, 2004). C'est pourquoi ils considèrent essentiel de rejeter l'idée d'un « moi cosmopolite » déraciné et hors de tout ancrage communautaire, pour prendre en compte « la réalité » de l'expérience morale et politique. Appelons cela l'exigence du « moi situé ». Je suis tout à fait d'accord pour dire qu'il s'agit d'une exigence parfaitement légitime à laquelle doit répondre la théorie politique contemporaine. Je crois cependant que pour répondre à l'exigence du moi situé, il n'est pas nécessaire de broser un portrait paradisiaque, et donc trompeur, des communautés nationales.

Par ailleurs, on peut se demander s'il est adéquat de considérer la présence d'un *ethos* commun comme une source des demandes légitimes de justice distributive. Miller soutient en effet, reprenant à son compte les thèses de Michael Walzer, que les obligations de justice distributive ne surgissent qu'à l'intérieur d'une communauté dont les membres partagent déjà certaines conceptions normatives concernant la justice sociale (Walzer, 1994). Or, poursuit l'argument, il n'y a pas de telles conceptions partagées au niveau mondial. Ce qu'il faut noter, c'est que Miller a sans doute raison sur l'absence d'« *ethos* mondial ». Cependant, s'il n'y a pas, à l'échelle mondiale, de « consensus » en ce qui concerne la justice distributive, alors il est fort probable que c'est également le cas à l'échelle nationale. Les divergences d'opinion sur les obligations distributives existent aussi bien à l'intérieur des communautés nationales qu'entre les sociétés⁴. Ainsi, si nous prenons au sérieux l'argument de Miller, il y a de fortes chances, comme le fait remarquer Daniel Weinstock, qu'il s'ensuive que l'État-nation soit déjà beaucoup trop grand, complexe et diversifié pour la justice distributive (Weinstock, 2001, p. 203). Si cette critique tient la route, Miller se retrouve dans une position inconfortable puisque que son argument conduit à la conclusion selon laquelle il est impossible de justifier des obligations de justice distributive, non seulement au niveau international, mais également au sein d'un État moderne complexe et

4. À mon avis, Rawls fait face au même problème. Voir à ce sujet Tan (2001).

pluraliste. Cela devrait nous inciter à considérer avec méfiance l'idée selon laquelle la *justification* de demandes de justice distributive repose sur les conceptions normatives partagées par un groupe.

En fait, un problème important est que, d'une certaine manière, l'argument de Miller est contre-intuitif et risque d'écarter un bon nombre de revendications légitimes de justice distributive. Pour faire ressortir cette difficulté, considérons un exemple hypothétique proposé par Simon Caney. Imaginons une société dans laquelle une population d'esclaves est soumise à un petit groupe de propriétaires exploités⁵. La manière dont est organisée cette société (les institutions permettant l'esclavage) affecte grandement la vie des esclaves comme celle des propriétaires. Cependant, ceux-ci ne forment pas une « communauté » au sens de Miller. Les conditions 1 et 2 sont absentes. Il n'y a pas d'*ethos* commun ni d'identité partagée et chacun des groupes ne se soucie que très peu du sort de l'autre. Il est fort probable que les esclaves éprouvent, avec raison, du ressentiment envers les propriétaires. Cette société ne représente donc pas un « cadre de solidarité ». Si nous acceptons l'argument de Miller, il n'y a pas de revendications de justice distributive qui puissent être légitimes dans ce cas. Or, il s'agit manifestement là d'une conclusion difficile à accepter et qui vient totalement contredire notre sens intuitif de la justice. C'est, semble-t-il, précisément dans ce type de situation de domination et d'exploitation que les demandes de justice distributive deviennent pertinentes.

Bien sûr, Miller ne défend pas de telles thèses sur l'esclavage. Cependant, cette expérience de pensée permet néanmoins de constater certaines faiblesses de son approche. Si nous soutenons, avec Miller, que la *justification* des obligations de justice distributive repose sur un *ethos* commun et une identité partagée qui regroupent les membres d'une communauté, cela risque de nous conduire à des résultats contre-intuitifs.

Ayant déjà formulé quelques remarques sceptiques quant à l'argument de la communauté, j'aimerais maintenant examiner la troisième condition (la présence d'un système institutionnel) dont parle Miller. Celui-ci soutient qu'une communauté pertinente en matière de justice distributive est caractérisée par la présence d'institutions ayant un impact fondamental sur la vie des personnes qu'elles affectent. Or, à ses yeux, ce n'est pas le cas à l'échelle mondiale. Cela me semble problématique, puisque si, en effet, la mondialisation contemporaine ne crée pas nécessairement une « communauté » mondiale au sens de Miller, il n'en demeure pas moins qu'il existe, à l'échelle mondiale, un ensemble d'institutions fondamentales dont les effets distributifs sont importants. Les politiques des institutions

5. Cet exemple est tiré de Caney (2003).

de Bretton Woods et la manière dont est structurée l'économie mondiale ont un impact manifeste sur les économies nationales. Pour reprendre un terme de John Rawls, il y a une « structure de base » globale, c'est-à-dire un ensemble identifiable de règles et d'institutions socioéconomiques ayant un impact considérable sur la manière dont sont distribuées les ressources ainsi que sur la capacité d'action des individus, mais aussi des acteurs collectifs, y compris les communautés nationales⁶.

Il faut donc, à l'instar de Charles Beitz et Thomas W. Pogge, reconnaître l'importance de l'émergence à l'échelle mondiale d'un réseau d'institutions qui régulent et organisent l'économie mondiale – par exemple le commerce international, les structures bancaires et financières internationales, les interactions entre acteurs non étatiques au pouvoir grandissant. Il est également essentiel de noter que *la présence de ces institutions ne coïncide pas, à proprement parler, avec la formation d'une communauté mondiale*. Cependant, il est indéniable que leurs politiques ont des conséquences pour la distribution internationale des richesses et, qui plus est, du point de vue des sociétés pauvres, les conditions de participation à ces institutions sont pratiquement inévitables⁷. L'idée est donc que si la mondialisation ne correspond pas à la formation d'une communauté globale de coopération, il y a tout de même, à l'échelle mondiale, un système d'échanges et d'interaction dont les processus, résultats, impacts et effets distributifs peuvent sans doute être évalués du point de vue de la justice distributive (Tan, 2000, p. 213-216).

Certes, Miller a raison d'affirmer qu'il n'y a pas, *actuellement*, d'institutions politiques permettant la *réalisation effective* des obligations internationales de justice distributive. Cependant, cette manière de comprendre la condition 3 milite-t-elle en faveur de la thèse nationaliste ? Je ne crois pas, puisque cela consiste à tirer une conclusion normative à partir de certains faits institutionnels. Comme les travaux de Pogge le font ressortir, l'absence d'institutions transnationales susceptibles de répondre aux demandes de redistribution représente bien plus une *manifestation* de l'injustice de l'ordre mondial plutôt qu'une raison de rejeter de telles demandes (Pogge, 2002 ; Weinstock, 2003, p. 276). Nous

-
6. Pour l'idée d'une « structure de base » comme objet de la justice, voir bien sûr Rawls (1997). Je tiens à mentionner que Rawls ne reconnaît pas l'idée d'une « structure de base » à l'échelle mondiale. Pour une analyse des implications de cette idée au niveau international, il faut plutôt s'en remettre à Buchanan (2000) et Pogge (2002, p. 31-34, p. 171-175 et p. 199-201.).
 7. Je reprends à mon compte les analyses de Pogge (2002, p. 176) et Beitz (1999, p. 278-279).

devons donc admettre que le fait qu'il n'y ait pas, *présentement*, d'institutions permettant de réaliser les obligations internationales de justice distributive ne nous permet pas d'en conclure que de telles obligations ne sont pas justifiées.

J'en conclus donc que, dans l'ensemble, l'argument de la communauté est fortement problématique et fait face à plusieurs difficultés importantes. Si Miller cherche à prendre en considération les affinités entre les membres d'un même État, il s'en trouve néanmoins à négliger les conséquences distributives résultant des modes de fonctionnement de l'ordre mondial. Pour le dire brièvement, je crois qu'à la conception « communautarienne » des obligations de justice distributive présente chez Miller nous devons substituer une conception « institutionnelle », qui stipule que les obligations de justice distributive surgissent entre des agents qui sont affectés par un même ensemble d'institutions socioéconomiques. On peut alors soutenir que, dans le cadre global actuel, les membres des États riches et ceux des États pauvres ne sont pas en relation dans un « cadre communautaire », au sens de Miller, mais plutôt dans un « cadre institutionnel ». Or c'est dans ce cadre institutionnel, l'ensemble des institutions ayant des effets distributifs importants à l'échelle mondiale, que les demandes de justice distributive prennent tout leur sens. Dans cette optique, il semble y avoir de bonnes raisons de croire que la portée de la justice distributive n'est pas nécessairement coextensive avec les frontières d'une communauté nationale.

II

Avant de passer à l'analyse d'un second argument avancé par Miller, j'aimerais auparavant faire quelques remarques sur la proposition de celui-ci. En effet, Miller rejette la thèse cosmopolite mais tient également à faire certaines propositions normatives sur lesquelles devrait se baser la construction d'un ordre mondial plus juste. Il soutient qu'une théorie de la justice internationale doit s'articuler autour de deux principes minimaux qui n'ont pas les mêmes implications que celles découlant de la thèse cosmopolite. Le premier principe est celui du respect des droits de base et exige que les *droits fondamentaux* de tous soient respectés⁸. Le second principe, dit de non-exploitation, exige que les pays riches et puissants n'entrent pas en relation d'exploitation avec les pays pauvres et vulnérables.

8. Miller inclut à sa liste des droits de base le droit à une alimentation suffisante, à un logement adéquat et à certaines libertés. Notons que Miller préfère avoir recours à la notion de « droits de base » plutôt qu'à celle, plus familière, de « droits humains », formule qu'il juge culturellement biaisée.

Le premier principe, celui du respect des droits de base, est largement accepté et correspond à des exigences humanitaires difficiles à rejeter. Je ne m'y attarderai donc pas. Je ferai plutôt quelques remarques sur la défense du second principe, celui de la non-exploitation, qui me semble plus problématique. En fait, le problème est que les partisans de la thèse cosmopolite sont d'accord avec l'exigence de non-exploitation. Cependant, ils pensent que cela implique la défense d'obligations plus fortes que Miller ne le croit et, entre autres, la mise en place de pratiques redistributives à l'échelle mondiale. L'idée de base est qu'à l'intérieur d'une communauté nationale, des exigences redistributives peuvent se justifier à partir du fait qu'une structure sociale de base qui tolère de trop grandes inégalités conduit à l'exploitation et à la domination de certains groupes par d'autres. Par exemple, un égalitariste libéral comme Rawls soutient qu'une bonne raison de contrôler les inégalités sociales et économiques est que cela constitue une prévention contre la domination d'une partie de la société sur le reste (Rawls, 2004, p. 181). Dans ce cas, il est possible de faire le raisonnement suivant : si le désir d'enrayer les relations d'exploitation et de domination constitue une raison morale valable de justifier des demandes de justice distributive, il ne semble pas légitime de limiter la portée de cet argument aux seules affaires nationales⁹. Ainsi, les cosmopolites peuvent répondre à Miller que si nous prenons au sérieux l'exigence de non-exploitation à l'échelle mondiale, il en découle des obligations internationales fortes et il devient impossible de se contenter d'une approche reposant simplement sur des devoirs de charité. C'est l'ensemble des institutions fondamentales de l'ordre mondial qu'il faut examiner, critiquer et réviser à la lumière de nos obligations de justice distributive.

Ainsi, à partir de ces quelques observations critiques sur le principe de non-exploitation, je crois que l'on constate que les thèses de Miller le conduisent à des conclusions plus « cosmopolites » que celui-ci ne le croit au départ. Cependant, Miller semble s'apercevoir de cette difficulté et soutient qu'il y a trois moyens d'enrayer les relations d'exploitation :

- a) couper les relations. Si X n'entretient pas de relation avec Y, il ne peut y avoir de relation d'exploitation ;
- b) limiter la liberté d'action des exploitateurs ;
- c) réduire les inégalités et sécuriser la position des exploités afin d'éviter les situations de trop grande vulnérabilité (option d'inspiration cosmopolite).

9. Je m'inspire ici de thèses défendues par Beitz (2001) et Caney (2002).

Bien sûr, dans le cas des relations économiques entre pays riches et pays pauvres, il est clair que l'option A est vouée à l'échec. C'est une option qui, manifestement, n'est ni possible ni souhaitable. L'option B est, dans l'optique de Miller, la seule option envisageable et elle pourrait se réaliser à travers divers traités internationaux qui encadreraient et contraindraient l'action des exploités potentiels. L'option C est, selon Miller, intéressante, mais elle exigerait la mise en place de pratiques redistributives entre États. Or, la mise en œuvre de telles mesures redistributives constitue un objectif « irréaliste » (Miller, 1999, p. 208).

Ainsi, Miller semble reconnaître que l'exigence de non-exploitation peut justifier des demandes de redistribution à l'échelle mondiale, mais que cela n'est pas politiquement réaliste. Ceci est très intéressant puisque l'on réalise que le véritable argument de Miller contre la thèse cosmopolite est celui de l'« impossibilité ». L'idée est que la redistribution des ressources au-delà des frontières nationales pourrait être intéressante, mais qu'elle est au fond « infaisable ». En bout de ligne, cela semble être l'argument fort de Miller. C'est d'ailleurs un argument qui revient fréquemment dans le débat sur la redistribution internationale des ressources et qui semble être sous-jacent à la stratégie argumentative des nationalistes. Il est présent chez Miller, mais également chez Rawls, pour qui une théorie de la justice internationale doit tenir compte de certaines exigences « réalistes » (Rawls, 1999, p. 112). L'idée générale derrière cet argument est qu'aucun système de redistribution des ressources n'est *réalisable* à l'échelle transnationale.

III

Quelle importance doit-on accorder à l'argument de l'impossibilité dans la défense de la thèse nationaliste de Miller? À mon avis, très peu. Premièrement, cet argument confond les questions de *justification* et celles de *mise en œuvre*. Le fait que la mise en place de mesures redistributives à l'échelle transnationale représente un projet politique difficile et complexe ne nous permet pas d'en conclure qu'il faut rejeter cet idéal (Caney, 2001, p. 981). Si les obligations internationales en matière de redistribution des richesses sont manifestes, alors il faut chercher à les réaliser et à réviser nos institutions politiques de manière à trouver des arrangements institutionnels réalisables qui pourraient satisfaire, du moins en partie, les demandes redistributives provenant des pays en développement. Deuxièmement, ce type d'argument peut donner l'impression de reposer sur une vision figée des communautés humaines. Après tout, si l'on jette un coup d'œil sur l'histoire moderne, la construction des États nationaux que nous connaissons aujourd'hui a fait face au même problème d'« impossibilité ». Les États nationaux ont pourtant su,

dans une certaine mesure, regrouper autour d'*institutions politiques* des populations immenses sur des territoires souvent très vastes (Hurrel, 2001, p. 39). Il faut donc être prudent avant d'afficher un scepticisme fort envers les espoirs de constructions politiques transnationales. Troisièmement, s'il existe effectivement certains ingrédients nécessaires à la *réalisation effective* des obligations distributives, il est permis de se demander pourquoi ceux-ci ne pourraient être réunis qu'au sein des frontières d'un État national¹⁰. Enfin, il faut noter que même la réalisation effective des principes suggérés par Miller (respect des droits de base et non-exploitation) fait face à cette supposée « impossibilité ». En effet, la satisfaction de ces deux exigences normatives demanderait sans doute beaucoup de travail institutionnel et une altération importante des structures distributives de l'ordre mondial. Il y a donc fort à parier que la proposition de Miller ne sera pas nécessairement plus aisée à mettre en œuvre. Celui-ci se retrouve alors dans une position inconfortable, puisque si l'on accorde beaucoup de poids à l'argument de l'impossibilité, cela ébranle également son propre cadre normatif. Miller ne peut, en conséquence, accorder que très peu d'importance à cet argument.

Pour ces diverses raisons, je crois que l'argument de l'impossibilité est d'une portée très limitée. Cela dit, pour tenter de surmonter ces problèmes de mise en œuvre, je crois que nous devrions être plus enclins que nous le sommes à admettre que le succès de pratiques redistributives relativement exigeantes repose moins sur une culture nationale commune, des « sentiments d'affinités » ou un quelconque consensus moral que sur des institutions communes efficaces pouvant paraître légitimes aux yeux de tous et également, et peut-être plus fondamentalement, pouvant être dans *l'intérêt de tous*.

IV

On pourrait me reprocher de négliger le fait qu'au fond, le principal problème de mise en œuvre est que les pays développés n'ont absolument aucun intérêt dans la réalisation de mesures redistributives globales. L'idée est que cela constituerait un arrangement institutionnel manifestement coûteux pour eux et auquel ils n'auraient aucune raison de vouloir participer. Selon cette ligne d'argumentation, les pays riches n'auraient donc aucun incitatif à répondre de façon active aux demandes globales de justice distributive.

10. C'est ce que fait bien ressortir Jürgen Habermas (2000, p. 109).

Cette proposition a sans doute une certaine force, mais est-elle si évidente ? Il semble pourtant possible d'avancer certains « arguments instrumentaux », pour reprendre l'expression de Philip Nel, en faveur d'une plus grande prise en compte des inégalités globales (Nel, 2003). L'idée est que, sur la base des « intérêts bien compris » des pays riches, il y a peut-être des arguments instrumentaux qui militent en faveur d'une réduction des inégalités internationales et une prise en compte beaucoup plus sérieuse des demandes de redistribution provenant des pays en développement. Par exemple, on pourrait s'inspirer des travaux de J. Mohan Rao et Joseph Stiglitz pour soutenir que de larges inégalités ne font rien pour faciliter la coopération pour la résolution de problèmes d'action collective comme la dégradation de l'environnement (Rao, 1999 ; Stiglitz, 2002). Robert Wade, quant à lui, soutient que le phénomène des inégalités mondiales peut se comparer au réchauffement de la planète. Il s'agit selon lui de deux phénomènes « dont les effets sont diffus et dont les conséquences se font sentir à long terme, et dans les deux cas, il semble toujours y avoir d'autres problèmes plus urgents » (Wade, 2001, p. 74). Wade met l'emphase sur les effets déstabilisateurs et anticoopératifs des écarts de ressources et soutient que « la question est de savoir jusqu'à quel point les inégalités de revenus peuvent s'accroître sans que cela n'affecte la stabilité politique et les mouvements d'immigration, affectant par le fait même le bien-être des citoyens des sociétés riches et la stabilité de leur État » (p. 74). Dans cette optique, il pourrait donc s'avérer prudent d'insister sur ce que l'on peut appeler la *valeur instrumentale* de l'équité distributive.

J'émetts donc l'hypothèse selon laquelle il pourrait y avoir de bonnes raisons « instrumentales », axées sur les intérêts des pays les mieux nantis de la planète, de se soucier des inégalités globales et des effets distributifs inégalitaires de l'ordre mondial. Cela suggère une chose importante : Il pourrait y avoir des raisons moralement pertinentes de se soucier des inégalités internationales qui ne sont pas dépendantes d'un point de vue théorique particulier à l'égard de la société internationale ou encore d'un pur attachement à l'idée d'égalité.

CONCLUSION

Cet essai avait pour objectif de mettre en doute la thèse nationaliste selon laquelle il est impossible de justifier des obligations internationales de justice distributive. J'espère avoir montré que la stratégie argumentative de David Miller est parsemée d'embûches. Je crois qu'il y a de bonnes raisons de considérer avec méfiance l'idée selon laquelle la *justification* de demandes de justice distributive repose sur un « *ethos* commun » et sur les liens identitaires qui unissent les membres d'une communauté nationale. La façon dont nous déterminons qui sont les agents à inclure

dans la sphère de la justice distributive ne devrait pas être trop dépendante des variations liées aux questions de communautés et d'affinités entre personnes.

Bien sûr, plusieurs demeureront sceptiques à l'égard de la thèse cosmopolite, qu'ils considèrent, à l'instar de Miller, comme étant utopique et faisant face à de graves problèmes de mise en œuvre. J'espère avoir pu montrer que cette ligne d'argumentation est problématique et que Miller lui-même ne peut y accorder trop de poids. En formulant l'hypothèse selon laquelle il pourrait y avoir des raisons instrumentales de se soucier des inégalités globales, j'espère avoir ouvert des pistes intéressantes pour surmonter certains problèmes de mise en œuvre liés à la satisfaction de demandes globales de justice distributive.

Ainsi, si la mondialisation évoque bien souvent un mélange de craintes et d'opportunités, je crois que l'approche cosmopolite nous offre les outils nécessaires pour saisir l'une de ces opportunités, celle de réviser notre manière de comprendre les revendications des pays pauvres à la lumière des normes de la justice distributive.

RÉFÉRENCES

- BEITZ, C. (1979). *Political Theory of International Relations*, Princeton, Princeton University Press.
- BEITZ, C. (1999). «International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought», *World Politics*, vol. 51, n° 2, p. 278-279.
- BEITZ, C. (2001). «Does Global Inequality Matter?», *Metaphilosophy*, vol. 32, n° 1, p. 95-112.
- BUCHANAN, A. (2000). «Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World», *Ethics*, vol. 110, n° 2, p. 696-721.
- CANEY, S. (2001). «Review Article: International Distributive Justice», *Political Studies*, vol. 49, p. 974-997.
- CANEY, S. (2002). «A Reply to Miller», *Political Studies*, vol. 50, p. 978-983.
- CANEY, S. (2003). «Entitlements, Obligations, and Distributive Justice: The Global Level», dans Daniel Bell et Avner de-Shalit (dir.), *Forms of Justice: Critical Perspectives on David Miller's Philosophy*, Oxford, Boulder, 2003.
- CANOVAN, M. (2001). «Sleeping Dogs, Prowling Cats and Soaring Doves: Three Paradoxes in the Political Theory of Nationhood», *Political Studies*, vol. 49, n° 2, p. 203-215.
- CHAUVIER, S. (2002). «Les principes de la justice distributive sont-ils applicables aux nations?», *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, p. 123-143.
- GOODHART, D. (2004). «Too Diverse?», *Prospects*, février.

- HABERMAS, J. (2000). *Après l'État-nation : une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.
- HURRELL, A. (2001). « Global Inequality and International Institutions », *Meta-philosophy*, vol. 32, n° 1, p. 34-57.
- JONES, C. (1999). *Global Justice : Defending Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press.
- MILLER, D. (1998). « The Limits of Cosmopolitan Justice », dans D. Mapel et T. Nardin (dir.), *International Society : Diverse Ethical Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, p. 164-181.
- MILLER, D. (1999). « Justice and Global Inequality », dans Andrew Hurrell et Ngaire Woods (dir.), *Inequality, Globalization and World Politics*, Oxford, Oxford University Press, p. 187-210.
- MILLER, D. (2002a). « Two Ways to Think About Social Justice », *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 1, n° 1, p. 5-28.
- MILLER, D. (2002b). « Caney's "International Distributive Justice" : a Response », *Political Studies*, vol. 50, p. 974-977.
- MOELLENDORF, D. (2002). *Cosmopolitan Justice*, Oxford, Westview Press.
- NEL, P. (2003). « Global Inequality : Thinking through Obligations », *Ristumeikan International Affairs*, vol. 1, p. 1-23.
- POGGE, T.W. (1994). « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, n° 2, p. 195-224.
- POGGE, T.W. (2002). *World Poverty and Human Rights : Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press.
- RAO, J.M. (1999). « Equity in a Global Public Goods Framework », dans I. Kaul, I. Grunberg et M. Stern (dir.), *Global Public Goods : International Cooperation in the 21st Century*, Oxford, Oxford University Press, p. 68-86.
- RAWLS, J. (1997). *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.
- RAWLS, J. (1999). *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- RAWLS, J. (2004). *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, Montréal, Boréal.
- STIGLITZ, J. (2002). « Re-examining the Bretton Woods Institutions », dans Deepak Nayyar (dir.), *Governing Globalization : Issues and Institutions*, Oxford, Oxford University Press.
- TAN, K.-C. (2000). *Toleration, Diversity, and Global Justice*, University Park, The Pennsylvania State University Press.
- TAN, K.-C. (2001). « Reasonable Disagreement and Distributive Justice », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 35, p. 493-507.
- WADE, R. (2001). « Winners and Losers », *The Economist*, 28 avril.
- WALZER, M. (1994). *Thick and Thin : Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press.

- WEINSTOCK, D. (2001). « Démocratie et citoyenneté transnationales : perspectives d'avenir », dans Pierre-Yves Bonin (dir.), *Mondialisation : perspectives philosophiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 197-216.
- WEINSTOCK, D. (2002). « Existe-t-il une défense morale du nationalisme ? », dans Bernard Baertschi et Kevin Mulligan (dir.), *Les nationalismes*, Paris, Presses universitaires de France, p. 89-114.
- WEINSTOCK, D. (2003). « Miller on Distributive Justice », dans Daniel Bell et Avner de-Shalit (dir.), *Forms of Justice: Critical Perspectives on David Miller's Philosophy*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, p. 269-286.

QU'EST-CE QU'UNE RESSOURCE NATURELLE ?¹

Pierre-Yves Bonin

Le partage des ressources naturelles figure au nombre des principaux arguments invoqués en faveur d'une répartition internationale des richesses. Certains considèrent même « qu'il s'agit probablement de l'argument le plus puissant en faveur d'une répartition internationale des richesses applicable à un monde composé de nations souveraines² ». Pour l'essentiel, l'argument peut être formulé de la façon suivante : « Les ressources naturelles jouent un rôle important dans le développement économique des pays et le bien-être de leurs habitants. Elles servent à nourrir la population, sont utilisées comme sources énergétiques et, en tant que matières premières, entrent dans la fabrication de la plupart des biens de consommation. Étant donné qu'elles sont produites par la nature et non le fruit d'un travail humain, les ressources naturelles appartiennent collectivement à l'humanité. Elles sont malheureusement inégalement réparties sur la planète et certains pays privilégiés en profitent plus que d'autres. Par souci d'équité, il faut donc trouver un moyen de redresser la situation de façon à ce que

-
1. Je tiens à remercier Martin Leblanc, Pierre-Yves Néron et Clément Loranger pour leurs nombreux et judicieux commentaires.
 2. « *A global resource redistributive principle seems to be the strongest principle applicable to a world of self-interest states* » (Beitz, 1999, p. 143).

tous bénéficient de l'ensemble des ressources naturelles de la planète. Le moyen le plus souvent proposé consiste à imposer une taxe aux pays qui exploitent ou consomment les ressources naturelles et à répartir cet argent parmi les propriétaires de ces ressources, soit l'ensemble des habitants de la planète³. »

Les profits faramineux que certains pays tirent de l'exploitation de ressources naturelles comme le pétrole et les pierres précieuses, l'importance stratégique grandissante de certaines autres ressources comme l'eau et les difficultés éprouvées par certains pays, apparemment pauvres en ressources naturelles, à quitter leur misérable condition contribuent sans doute fortement à accroître la crédibilité de cet argument.

Bien évidemment, le choix d'une définition de l'expression « ressource naturelle » est d'une importance capitale pour l'évaluation de la valeur et de la portée de cet argument. Ce choix détermine en bonne partie l'ampleur de l'éventuelle redistribution des richesses entre les pays. Cet aspect de l'argument est cependant trop souvent négligé. Ceux qui proposent un partage des profits tirés de l'exploitation des ressources naturelles ne se donnent à peu près jamais la peine de définir l'expression et la plupart des économistes sur lesquels s'appuient ces auteurs tiennent généralement pour acquise une définition étroite, ne comprenant que les minerais et les terres arables (World Resource Institute ; Lomborg, 2001 ; Stutz et de Souza, 1998, p. 112 ; Michael Klare, 2001). D'autres auteurs, de plus en plus nombreux, étendent leur définition à la faune et la flore ainsi qu'aux ressources environnementales (c'est-à-dire le climat, les voies navigables, la localisation, etc.), sans toutefois préciser les contours de leur définition. Cette question mérite cependant d'être prise plus au sérieux parce que, comme je le montrerai, plusieurs controverses traditionnelles et actuelles sont en partie le produit de malentendus au sujet de cette définition.

Le texte qui suit propose et justifie une définition large de ce qu'est une ressource naturelle (sections I, II et III) et signale deux des plus importantes implications d'une telle définition sur les débats entourant le partage des ressources naturelles, soit l'évaluation de la répartition des ressources naturelles sur la planète et l'appréciation de leur rôle dans le développement économique (section IV).

3. À propos de cet argument, voir : Pogge (1994, p. 199-204 ; 1998, p. 507-508), Barry (1982, p. 240), Beitz (1999, p. 136-143), Tan (2000, p. 161-162), Steiner (1996), Ackerman (1980), Cohen (1996), Luper-Foy (1992). L'argument est contesté par Miller (1999, p. 193) et par Rawls (1999).

I DÉFINITION

Rappelons d'abord qu'une définition n'est ni vraie ni fausse, mais plus ou moins utile et que son utilité dépend avant tout de ce qu'on a l'intention d'en faire. Si l'objectif visé est l'élaboration d'une politique de conservation des ressources naturelles, il faudra sans doute retenir une définition des ressources naturelles faisant ressortir la vulnérabilité des écosystèmes. Si le but est plutôt d'établir ou de raffiner un système de comptabilité nationale, il sera préférable de choisir une définition de l'expression « ressources naturelles » facilitant le classement de celles-ci selon les différents secteurs industriels. Il ne s'agit pas de manipuler la définition de manière à lui faire dire ce que l'on veut, mais, tout en demeurant près de l'usage courant, de faire ressortir les aspects qui éclairent le mieux notre entreprise.

En ce qui concerne le présent travail, tel qu'indiqué brièvement dans l'introduction, l'objectif est d'évaluer l'argument en faveur d'une répartition internationale des richesses selon lequel il faudrait compenser les pays pauvres en ressources naturelles pour la répartition arbitraire et inégale de ces ressources sur la planète. C'est parce que des ressources qui ne sont pas le produit de l'activité humaine, qui sont donc des produits de la nature, donnent sans raison un avantage à certains pays qu'il faudrait compenser ceux qui n'y ont pas aussi facilement accès. Compte tenu de cet objectif, il semble donc approprié de retenir une définition favorisant l'inclusion de tous les produits de la nature qui procurent un avantage aux pays et qui augmentent le bien-être de leurs habitants, c'est-à-dire les minerais, les terres arables, le climat, l'accès à la mer, la localisation, les voies de navigation et de transport, la beauté des paysages, etc. La raison d'être de l'argument du partage des ressources naturelles étant de compenser les pays pauvres en ressources naturelles pour un désavantage tout à fait arbitraire, il ne semble pas y avoir de raison de ne pas tenir compte de tous les avantages que la nature procure à certains pays. Une définition large de l'expression « ressource naturelle » semble donc s'imposer.

Une autre raison qui milite en faveur d'une définition large de l'expression « ressource naturelle » est que seule une telle définition est équitable envers tous les pays. Je m'explique. Si une ressource produite par la nature était exclue de la définition, certains pays risqueraient de se trouver injustement traités lorsque viendrait le temps d'évaluer la dotation de chaque pays en ressources naturelles et, éventuellement, de compenser les pays qui en sont dépourvus. Par exemple, si le pétrole d'Arabie Saoudite ou du Venezuela était considéré comme une ressource naturelle, mais non les réserves d'eau douce de Norvège, les forêts du

Brésil ou l'hydroélectricité du Canada, les pays producteurs de pétrole auraient raison de se sentir lésés par le choix d'une telle définition. Donc, non seulement la cohérence, mais aussi l'équité demandent que soit retenue une définition de l'expression «ressource naturelle» couvrant l'ensemble des produits de la nature qui affectent le bien-être des populations.

Compte tenu des considérations qui précèdent, il est donc proposé de considérer comme une ressource naturelle : *tout ce qui n'est pas un produit de l'activité humaine qui affecte ou pourrait affecter l'économie des pays et le bien-être de leurs habitants*. La nature dans l'expression «ressource naturelle» est définie, comme c'est souvent le cas, en opposition à l'activité humaine. L'être humain fait bien entendu partie, dans un sens plus général, de la nature, mais ce qui nous intéresse est la distinction entre les ressources qu'il a transformées par son travail et celles qui ne l'ont pas été. L'argument que nous étudions tient pour acquis qu'une telle distinction est hautement significative pour la répartition internationale des richesses.

L'expression «*pourrait affecter*» a été ajoutée pour bien indiquer qu'il faut non seulement tenir compte des ressources naturelles qui sont actuellement exploitées et mises en valeur, mais aussi de celles qui ne le sont pas ou qui le sont peu ou mal. Les ressources inexploitées, par exemple certaines parties de la forêt amazonienne, sont des ressources naturelles au même titre que les ressources naturelles exploitées avec un maximum d'efficacité, par exemple les terres agricoles de la Californie. Cette précision est importante parce qu'elle change radicalement l'évaluation des ressources naturelles d'un pays. En tenant compte de toutes les ressources naturelles, exploitées ou non, on pourrait éventuellement se rendre compte que certains pays peu développés sont mieux dotés en ressources naturelles que certains pays développés.

Le mot «*affecte*» et l'expression «*pourrait affecter*» ont été préférés au mot «*améliore*» et à l'expression «*pourrait améliorer*» pour signaler qu'il ne faut pas seulement considérer les ressources naturelles qui ont des effets positifs sur le bien-être des habitants, mais aussi tenir compte de celles qui ont des effets négatifs. Cette précision deviendra plus claire lorsque aura été introduite la notion de «ressource environnementale».

Je pourrais continuer à commenter ainsi la définition proposée, mais au lieu de formuler tout de suite d'autres précisions, je crois préférable d'identifier les plus importantes ressources couvertes par la définition. Cette énumération permettra, mieux que bien des explications, de préciser la définition et d'anticiper les principales critiques. La prochaine section sera donc consacrée à identifier les principales ressources naturelles couvertes par la définition retenue.

II

RESSOURCES NATURELLES ET ENVIRONNEMENTALES

Les ressources naturelles peuvent utilement être regroupées selon les catégories suivantes : 1) minerais ; 2) sol et terres arables ; 3) faune et flore ; 4) sources d'énergie ; 5) ressources environnementales⁴.

Minerais : Cette catégorie comprend des ressources variées qui peuvent être subdivisées en quatre groupes : métaux, ressources énergétiques, composés de produits chimiques et matériaux de construction. Les métaux sont généralement classés selon leur abondance dans la croûte terrestre. Les métaux abondants sont ceux dont le poids constitue, pris individuellement, plus de 0,1 % de la croûte terrestre. Les plus utilisés sont le fer, l'aluminium, la silice, le manganèse et le titane. Ces métaux étant abondants et largement distribués sur la planète, quoique non régulièrement, la question de leur épuisement ne pose généralement pas de problème. Les métaux rares sont ceux dont le poids constitue, pris individuellement, moins de 0,1 % de la croûte terrestre. Les plus importants sont le cuivre, le plomb, le zinc, le molybdène, le mercure, l'argent et l'or. Malgré leur faible quantité relativement aux métaux abondants, ces métaux jouent un rôle considérable dans l'industrie. Certains sont nécessaires aux alliages, d'autres permettent le transport de l'électricité. Les géologues comparent souvent leur rôle et leur importance à ceux des enzymes qui font fonctionner le corps animal. Ce sont les réserves de ce groupe de métaux qui préoccupent le plus les experts. Le deuxième groupe de ressources minérales est composé des minéraux non métalliques qui servent de source énergétique comme le pétrole, le gaz naturel, le charbon, l'eau et l'uranium. Le troisième groupe de ressources minérales est composé de celles servant à la fabrication de produits chimiques (l'halite et le borax) et de celles utilisées comme fertilisants (azote, phosphore et potassium) ou dans la peinture et les abrasifs. Enfin, le quatrième groupe de minerais, parmi les plus abondants et depuis toujours les plus utilisés, sont ceux qui, employés comme matériaux de construction, servent à construire les routes, les ponts et toutes les sortes de bâtiments. Ce sont surtout la roche, le sable, le gravier et le ciment⁵.

Sol et terres arables : La surface émergée de sol constitue environ 30 % de la surface de la planète et, de ce pourcentage, seulement 10 % est cultivable, donc 3 % du total. Ces terres arables produisent 97 % de la

4. Certaines ressources peuvent faire partie de plus d'une catégorie. Par exemple, l'eau et le pétrole sont des ressources minérales, mais aussi des sources d'énergie.

5. Sur les minerais, voir Craig, Vaughan et Skinner (2001) ; Youngquist (2000).

production totale de nourriture. Les 3% restants sont produits par l'aquaculture et les pêcheries. La composition des sols varie largement d'une région à l'autre et leur fertilité peut être modifiée par l'utilisation d'engrais et de produits chimiques. Des terres actuellement non arables pourraient le devenir, tout dépendant des investissements que les individus concernés sont prêts à effectuer. Des régions actuellement désertiques sont potentiellement fertiles et pourraient être rendues productives si l'on trouvait le moyen de les irriguer. Dans ces conditions, la productivité de la terre ne peut pas toujours être entièrement considérée comme une ressource naturelle parce qu'elle est souvent le produit du travail des communautés. À strictement parler, seule la qualité brute du sol, c'est-à-dire son état avant l'intervention humaine, constitue une ressource naturelle.

Il ne faut pas non plus confondre les terres arables et la production agricole. Les produits de l'agriculture ne sont pas des ressources naturelles. Ce que les pays font de leurs terres arables doit être considéré différemment de ces terres. Les Canadiens peuvent décider d'y planter du blé, les Chinois du riz, d'autres d'y construire des villes et des routes, d'autres encore de les transformer en parcs ou en réserves écologiques. Le blé et le riz, comme les villes et les routes, ne sont pas des ressources naturelles, mais des produits de l'activité humaine.

La faune et la flore : La faune, considérée comme ressource naturelle, comprend tous les animaux qui se reproduisent librement dans la nature et dont la présence affecte les conditions de vie des habitants: le petit et le gros gibiers, les poissons et les mammifères marins, etc. On ne doit cependant pas considérer les animaux de ferme et d'élevage comme des ressources naturelles. Les troupeaux de vaches et de bœufs des États-Unis et de l'Argentine ainsi que les poissons élevés en aquaculture sont un produit de l'activité humaine et non de la nature. Les fermiers et les ranchers de ces pays ont dépensé beaucoup de temps et d'énergie pour nourrir, soigner, élever et reproduire leur troupeau. Certains troupeaux sauvages comme les caribous et les orignaux du nord du Québec posent un problème particulier, parce qu'ils sont plus ou moins protégés et entretenus par les humains.

La flore est également souvent difficile à classer. La forêt originale, les plantes et les fleurs sauvages doivent être considérées comme des ressources naturelles, mais il est plus délicat de classer les forêts entretenues, protégées et reboisées⁶. Cela dit, la composition et la qualité des sols qui permettent aux différentes variétés d'arbres et de plantes de pousser doivent être considérées comme des ressources naturelles.

6. La même remarque s'applique aux réserves et parcs nationaux. Leur entretien impose souvent des sacrifices aux pays.

Les sources d'énergie : Elles sont nombreuses et de plus en plus diversifiées. Aux pétrole, gaz naturel et charbon déjà mentionnés, il faut ajouter l'énergie solaire, le vent, les marées et le dénivelé des rivières qui produit l'énergie hydroélectrique. L'énergie nucléaire, bien qu'elle soit produite à partir de certains minerais (uranium, plutonium, eau lourde), se trouve à la limite de ce qui peut être considéré comme une ressource naturelle, à cause de la faible contribution du minerai.

Ressources environnementales : On peut regrouper dans cette catégorie tout ce qui contribue à créer l'environnement climatique, géologique et esthétique d'un pays : la qualité de l'air, la pluviosité, la chaleur, les heures d'ensoleillement, l'altitude, l'étendue du territoire, la longueur des côtes maritimes, la qualité de l'eau, les océans, les fonds marins, les cours d'eau, les lacs et les ressources aquifères, les montagnes, la stabilité du terrain, une localisation avantageuse, la biodiversité, la couche d'ozone, le cosmos, etc.⁷

Les ressources qui viennent d'être mentionnées ne sont généralement pas prises en compte par les études consacrées aux ressources naturelles et les répertoires statistiques. Les économistes ont souvent tendance à ne pas en tenir compte et à limiter leurs études aux deux premières catégories, soit les minerais et les terres arables (World Resource Institute ; Lomborg, 2001 ; Stutz et de Souza, 1998 ; Michael Klare, 2002). Pourtant, les facteurs environnementaux, que certains qualifient explicitement de « ressources environnementales » (Dasgupta et Mäler, 1994), procurent un avantage incontestable, parfois énorme, aux pays qui en bénéficient et les exclure de la définition ne serait pas équitable envers les autres pays. Par exemple, les pays qui jouissent d'un climat tempéré ainsi que de pluies abondantes et régulières peuvent développer une agriculture plus riche et variée⁸. De la même façon, être situé au carrefour de routes maritimes ou terrestres, bénéficier d'un long littoral océanique ou d'un accès à la mer ou jouir de ports dits « naturels » en eau profonde facilite les transports et les communications, génère un revenu important et améliore souvent la qualité de vie des habitants. Si l'intention est d'évaluer et de comparer l'ensemble des ressources naturelles des pays pour

7. Plusieurs de ces ressources naturelles ne sont pas localisées sur un territoire national et, de ce fait, posent des problèmes particuliers que je n'ai pas le temps de discuter ou même d'énumérer. Sur ce type de ressources naturelles, voir Schachter (1977) et Held (1995, p. 105-106).

8. Depuis longtemps les économistes et divers observateurs ont noté que les pays les plus développés ont en commun de posséder un climat tempéré (Klay, 2003, p. 37). Lorsque les humains parviendront à modifier délibérément le climat, d'autres questions se poseront.

justifier et estimer une éventuelle compensation des pays pauvres en ressources naturelles, on ne voit pas pourquoi on ne devrait pas aussi tenir compte de tous les facteurs environnementaux constituant un avantage.

Il faut aussi certainement considérer la beauté des paysages, la douceur du climat et les zones agréables de villégiature comme des ressources naturelles. Le soleil de la Sicile, les plages de Bali et les Alpes suisses constituent à n'en pas douter des ressources qui valent leur pesant d'or ou de pétrole. Non seulement il est agréable de vivre en ces endroits, mais le tourisme que ces ressources génèrent augmente substantiellement le revenu des habitants⁹. L'ensemble de l'industrie touristique ne peut pas être considéré comme une ressource naturelle, puisque bien évidemment les gens ne visitent pas toujours les pays pour leurs ressources naturelles. Londres, Paris et Rome ne sont pas reconnues pour leurs pics alpins ou leurs plages sablonneuses.

La nature n'a cependant pas que des effets positifs sur le développement économique des pays et le bien-être de leurs habitants. Les températures extrêmes, les vecteurs de maladie infectieuse et l'instabilité géologique qui affligent certains pays diminuent la qualité de vie et la productivité de leurs habitants. Or, si notre but est de mesurer l'arbitraire de la répartition naturelle des ressources naturelles sur la planète en vue d'éventuellement compenser ceux qui en sont les principales victimes, il semble plus cohérent et plus juste de tenir également compte des facteurs environnementaux qui ont un impact négatif sur la société. Les pays qui acceptent de faire des sacrifices considérables à certains égards, par exemple supporter une chaleur accablante, pour profiter de certaines ressources naturelles, par exemple le pétrole, devraient être compensés en conséquence. Leurs ressources naturelles ne devraient pas faire l'objet d'une taxation sans que leurs sacrifices ne soient pris en considération. Une définition incluant les facteurs environnementaux ayant un impact négatif sur les sociétés est donc plus pertinente, équitable et complète que les autres. En incluant ces facteurs on s'éloigne certes un peu de l'usage courant de l'expression « ressource naturelle », plus restrictive, qui véhicule toujours une connotation méliorative. Cela s'impose cependant pour les fins que nous poursuivons.

9. De récents relevés statistiques révèlent qu'au Mexique les revenus tirés du tourisme dépassent ceux générés par l'industrie pétrolière. *La Presse*, le samedi 11 mai 2002.

Telles sont donc les grandes catégories de ressources couvertes par la définition retenue de l'expression « ressource naturelle ». Elles comprennent beaucoup d'éléments disparates et on verra dans les sections qui suivent les difficultés que soulève cette variété¹⁰. Reste à formuler quelques précisions.

III

QUELQUES DIFFICULTÉS ET CONTROVERSES

L'énumération qui précède a permis de faire le tour de ce qui est considéré comme une ressource naturelle par la définition large proposée. Avant de présenter les implications d'une telle définition, j'aimerais préciser un certain nombre d'éléments. La plupart ont été abordés précédemment, mais compte tenu de leur importance, il n'est pas inutile d'y revenir.

1. Signalons d'abord que parmi les produits de la nature, il n'y a pas de limite à ce qui peut être considéré comme une ressource naturelle. Il y a bien entendu le pétrole, l'eau et les arbres, mais aussi les pierres précieuses, le cannabis, les orchidées sauvages, le sable des plages, les ailerons de requin, les rochers qui, comme le rocher Percé, épousent des formes bizarres, etc. Ce qui fait qu'un produit de la nature est valorisé ou acquiert une valeur marchande dépend entièrement des valeurs des peuples, c'est-à-dire de leur culture, de leur technologie et de leur mode de production. Rappelons que le pétrole a longtemps été considéré comme une nuisance (Dorner et El-Shafie, 1980).
2. Il n'est pas toujours facile de distinguer les ressources naturelles des artefacts produits par l'ingéniosité et l'acharnement des habitants d'un pays. De nombreux cas sont difficiles à trancher. Il y a d'abord les cas où la nature constitue un partenaire majeur dans la réalisation de l'artefact : par exemple, une forêt reboisée ou entretenue, une terre défrichée, irriguée etensemencée, un troupeau nourri, protégé et élevé, une aquaculture, etc. Il y a aussi les cas où la ressource naturelle est difficile à exploiter et sa mise en valeur nécessite des investissements considérables, parfois colossaux : par exemple, une mine à plus de trois kilomètres sous terre, une source de pétrole ou de gaz *offshore*, une rivière transformée en canal

10. Pour une définition similaire à la mienne, voir Howe (1979, p. 1-2). Pour une définition encore plus large, voir Luper (1999).

d'irrigation, en voie maritime ou en source d'énergie hydroélectrique. Dans tous ces cas où la nature et l'être humain sont en étroite collaboration, il n'est pas facile de déterminer s'il faut considérer les ressources comme des produits de l'activité humaine ou comme les produits de la nature. D'un côté, on ne peut pas réellement classer ces ressources parmi les artefacts, car elles sont liées de trop près à la nature. D'un autre côté, ce ne sont pas non plus à proprement parler des ressources naturelles, parce que leur mise en valeur nécessite une intervention humaine considérable. Lorsqu'on cherche à déterminer la valeur des ressources naturelles d'un pays, il faut donc tenir compte de l'importance des investissements humains¹¹.

3. Certains proposent de considérer aussi l'héritage culturel, politique, économique et scientifique comme une ressource naturelle parce que cet héritage est d'origine aussi arbitraire que le climat ou les ressources minérales. Ils font remarquer que personne n'a davantage choisi de naître dans un pays peu développé que dans un pays pauvre en ressources minérales et que la présente génération n'a pas plus contribué à créer les connaissances scientifiques qu'elle utilise qu'à enfouir l'or ou le zinc dans le sol. Il n'y a rien qui s'oppose *a priori* à l'idée de compenser les peuples pour la pauvreté de leur héritage institutionnel. La responsabilité des peuples vis-à-vis leurs institutions est une question controversée qui mérite d'être débattue. Dans le cadre de la présente discussion, je pense cependant que ce serait une erreur d'inclure ces éléments à la définition. D'abord, ce serait modifier considérablement le sens courant de l'expression « ressource naturelle », dont le rôle est avant tout de marquer la distinction entre les produits de la nature et ceux de l'activité humaine. Ensuite parce que, comme je l'ai déjà dit, l'argument du partage des ressources naturelles tire sa force du fait que ces ressources, contrairement aux institutions et aux traditions, ne sont pas produites par l'être humain ni *a fortiori* le fruit d'une coopération entre eux. Cela dit, il faut reconnaître que pour ceux qui souhaitent annuler l'influence de tous les facteurs arbitraires sur la répartition internationale des richesses, la distinction entre les ressources naturelles et l'héritage culturel possède moins de pertinence.

11. Certains sont d'avis que les forêts reboisées appartiennent à l'humanité parce qu'elles remplacent les forêts originelles qui lui appartenaient. De même pour les terres agricoles qui ont remplacé les forêts (Luper-Foy, 1992, p. 59-60).

IV

LES IMPLICATIONS DE LA DÉFINITION

Comme je l'ai signalé au début de ce texte, le choix d'une définition de l'expression « ressource naturelle » possède des implications considérables sur l'argument du partage des ressources naturelles invoqué en faveur d'une répartition internationale des richesses. J'aimerais maintenant présenter deux implications importantes de la définition large qui vient d'être présentée et défendue. La première concerne la répartition des ressources naturelles sur la planète, la seconde le rôle des ressources naturelles dans le développement économique.

La répartition des ressources naturelles sur la planète

Une opinion largement répandue parmi ceux qui favorisent une substantielle répartition internationale des richesses, presque une idée reçue, est que les ressources naturelles sont très inégalement réparties sur la planète (Beitz, 1999, p. 137 ; Arneson, 1989, p. 179 ; Seitz, 1995, p. 20). Certains pays en seraient bien pourvus, tandis que d'autres en manqueraient cruellement. Cette répartition inégale expliquerait, au moins en partie, la variation considérable des niveaux de vie entre les peuples. Considérant l'inégalité de la répartition naturelle des ressources naturelles et l'importance de ces dernières dans le développement économique, ces auteurs considèrent qu'il serait normal et juste que tous les pays profitent de ces ressources naturelles ou au moins que certains pays soient compensés pour la pauvreté de leurs ressources, selon des modalités diverses qu'il n'est pas opportun de présenter ou de commenter ici.

Cette opinion sur l'inégale répartition des ressources naturelles sur la planète est relativement aisément évaluable lorsqu'on tient seulement compte de quelques minerais au rendement élevé et de la fertilité des terres. Une fois retenue une définition large de ce qu'est une ressource naturelle, l'évaluation de la part de chaque pays en ressources naturelles est beaucoup plus délicate à effectuer. Il faut d'abord mesurer les quantités et les qualités de chacune des ressources naturelles, un exercice difficile pour les ressources non encore exploitées ainsi que pour les ressources environnementales qui sont moins aisément quantifiables. Il faut ensuite comparer la valeur de ces différentes ressources les unes aux autres et établir des équivalences. Précisons la difficulté. La répartition d'une ressource particulière sur la planète n'indique que très peu de choses sur la répartition de l'ensemble des ressources, car il se peut fort bien que l'absence d'une ressource dans un pays soit largement compensée par l'abondance d'une autre. Un pays peut être riche en pétrole et pauvre en eau ou en terre arable. Pour déterminer si l'ensemble des

ressources naturelles de la planète est plus ou moins équitablement réparti entre les pays, il faut donc, en plus de connaître la répartition de chacune des ressources naturelles et environnementales, être capable de comparer la valeur de ces ressources naturelles les unes aux autres. Seulement ainsi pourrions-nous déterminer concrètement si les États-Unis sont plus riches en ressources naturelles que la Chine, le Canada que le Brésil, la France que l'Inde, etc.

La mise au point d'un indice permettant de comparer et d'additionner, et dans certains cas de soustraire, les unes aux autres les quantité et qualité de ressources extrêmement variées soulève cependant des difficultés. Concrètement, le défi consiste à comparer, à partir d'une mesure unique, des éléments aussi variés que la quantité de zinc dans le sol, la douceur du climat, la fertilité des terres, le débit d'un fleuve, la beauté des montagnes, etc. Total auquel il faudra éventuellement soustraire certaines « calamités naturelles » comme le risque de tremblement de terre, le peu d'ensoleillement des mois d'hiver, la chaleur suffocante de juillet, les ravages de la malaria, la monotonie du paysage, etc. Par exemple, est-ce que l'étendue de la côte chilienne compense l'absence de pétrole chilien ? Est-ce que les Suisses devraient être compensés pour l'absence d'accès à la mer et pour un relief qui augmente les coûts de transport ?

Certains peuvent penser contourner la difficulté en ne tenant compte que des plus importantes ressources naturelles. Il n'est cependant pas facile d'identifier ces « plus importantes » ressources. Est-ce que ce sont les plus profitables (pierres précieuses, plages du Mexique), celles essentielles à la vie (l'eau), celles essentielles au développement économique (le pétrole) ? Est-ce que ce serait les sources d'énergie, les matériaux de construction, le climat, les terres arables, un accès à un océan ou à une mer ? De plus ces « plus importantes ressources » se déclinent d'innombrables façons. Il existe une centaine de minerais, des sols de composition et de fertilité variables, plusieurs sources d'énergie, une multitude d'animaux, d'arbres et de plantes, ainsi que de nombreuses variations climatiques et géologiques.

La variété des ressources naturelles est déjà un problème difficile à résoudre lorsque les pays concernés partagent certaines valeurs, il devient pratiquement insurmontable lorsque les valeurs diffèrent autant qu'entre les cultures de la planète. Les Chinois mangent du riz, les Américains du blé. Les Hindous sacralisent leurs vaches, les Nord-Américains s'en régalaient. Certains peuples valorisent le bien-être matériel et encouragent la consommation, d'autres accordent plus d'importance à la vie spirituelle. Certains peuples se sont habitués à vivre dans des mégapoles, d'autres ne sacrifieraient pour rien au monde leurs grands espaces.

Le problème posé par l'évaluation de la répartition « naturelle » des ressources naturelles ne consiste donc pas seulement à constituer un indice permettant de comparer des éléments fort différents, mais à attribuer à chaque ressource une valeur acceptable par des peuples aux échelles de valeurs extrêmement diverses. Sans un tel accord, il n'existe cependant pas de moyen de comparer les dotations nationales et de dresser un tableau des pays les plus pauvres et les plus riches en ressources naturelles et environnementales. Le nombre et la variété des ressources naturelles et environnementales constituent donc des obstacles majeurs à l'évaluation de la répartition des ressources naturelles de la planète.

Le rôle des ressources naturelles dans le développement économique

Une autre question importante sensible à la définition de l'expression « ressource naturelle » concerne le rôle de ces ressources dans le développement économique. Cette question est liée au partage des ressources naturelles de la façon suivante. Si les ressources naturelles comptent pour peu dans le développement économique des pays qui les possèdent, une bonne partie de l'argument du partage des ressources naturelles sera caduque et d'intérêt purement théorique. Si, au contraire, il s'avère que les ressources sont d'une importance capitale dans la prospérité des pays où elles se trouvent situées, on sera sans doute plus porté à en faire profiter l'ensemble de l'humanité. Les économistes, statisticiens et historiens discutent de cette question depuis le début de la science économique, sans parvenir à s'entendre¹². Certains croient que les ressources naturelles ne contribuent que très peu à la prospérité des pays et que les institutions et les politiques économiques constituent les principaux facteurs de croissance. Le cas de certains pays est, selon eux, convaincant. Le Japon, Hong-Kong et Singapour, qui ne sont pas particulièrement dotés en ressources naturelles, se développent rapidement, tandis que la Russie, l'Argentine et le Congo, qui en regorgent, piétinent et même régressent depuis 60 ans (Olson, 1996).

D'autres sont plutôt d'avis que les ressources naturelles ont joué un rôle déterminant dans l'histoire de l'humanité et qu'elles continuent de favoriser ou défavoriser certains pays et certaines régions. Le zoologiste Jared Diamond, dans son livre récent bien connu *Gems, Guns and Steel*, explique de manière fascinante comment la géographie, le climat et l'environnement physique et viral ont favorisé le développement de

12. Sur le débat concernant le rôle des ressources naturelles dans le développement économique des pays, voir Sen (1981), Landes (1998), Olson (1996, 2000), Sachs et Warner (1995), Ranis (1991), North (1990).

l'Eurasie et freiné celui de l'Afrique subsaharienne et des Amériques précolombiennes, influences qui se feraient encore sentir dans plusieurs de ces régions (Diamond, 1998). La géographie aurait d'abord favorisé les transferts technologiques selon un axe est-ouest, accélérant le développement des pays situés entre la Chine et la France, laissant loin derrière les continents orientés plutôt selon un axe nord-sud comme l'Afrique et les Amériques. L'absence de grands mammifères domestiquables, producteurs de lait, de laine et de fertilisants, capables de tirer et de transporter, aurait également contribué au ralentissement économique de ces régions.

On comprend aisément que le choix d'une définition de l'expression « ressource naturelle » est déterminant pour trancher la question. Lorsque l'on considère comme ressources naturelles seulement les minerais et les terres arables, on obtient des résultats différents de ceux que l'on obtient lorsque l'on tient également compte des ressources environnementales. Par exemple, ceux qui insistent sur l'importance des institutions répètent souvent que le Japon, dépourvu de ressource naturelle, est devenu un pays riche et prospère. Mais s'il est vrai que le Japon possède peu de minerais, il jouit cependant d'un climat favorable et d'un accès privilégié au Pacifique Nord. Son insularité a longtemps assuré sa protection et facilité les communications et le transport. De son côté, le Congo est riche en minerais, mais possède peu de voies navigables et est accablé par la chaleur et les maladies tropicales.

Le rôle des ressources naturelles et des facteurs environnementaux dans la prospérité économique des pays est une question controversée qui le restera sans doute même lorsque les experts utiliseront une définition claire et similaire de ce qu'est une ressource naturelle. Il faut toutefois reconnaître que la sensibilisation à l'importance du choix d'une définition permet de faire progresser le débat.

CONCLUSION

De cet essai consacré à définir et identifier les ressources naturelles, il faut retenir essentiellement les deux points complémentaires suivants. Premièrement, pour l'évaluation d'un éventuel partage des ressources naturelles de la planète, seule une définition large de l'expression « ressources naturelles », incluant les ressources environnementales, est cohérente et équitable envers tous les pays¹³. Elle seule permet une

13. Pour une définition encore plus large de ce qu'est une ressource naturelle, voir Luper (1999).

évaluation et une comparaison justes des dotations des différents pays et, par conséquent, une évaluation équitable de la part qui devrait revenir à chacun.

Deuxièmement, une définition large de l'expression « ressource naturelle », une définition incluant *tout ce qui n'est pas un produit de l'activité humaine qui affecte ou pourrait affecter l'économie des pays et le bien-être de leurs habitants*, rend difficile l'évaluation et la comparaison de la dotation de chaque pays ainsi que l'appréciation du rôle des ressources naturelles dans le développement des pays. Ces difficultés contribuent à affaiblir l'argument en faveur d'un partage des ressources naturelles de la planète.

RÉFÉRENCES

- ACKERMAN, B. (1980). *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press.
- ARNESON, R. (1989). « Liberal Egalitarianism and World Resources Distribution: Two Views », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 23, p. 171-190.
- BARRY, B. (1982). « Human Justice in Global Perspectives », dans J.R. Pennock et J.W. Chapman (dir.), *Ethics, Economics, and the Law*, New York, New York University Press, p. 219-252.
- BEITZ, C. (1999). *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press.
- COHEN, G. (1996). « Self-ownership, World Ownership, and Equality: Part II », *Social Philosophy and Policy*, vol. 3, n° 2, p. 77-96.
- CRAIG, J., D. VAUGHAN et B. SKINNER (2001). *Resources of the Earth*, 3^e éd., Upper Saddle River (N.J.), Prentice-Hall.
- DASGUPTA, P. et K.-G. MÅLER (1994). *Poverty, Institutions, and the Environmental-resource Base*, Washington, The International Bank for Reconstruction.
- DIAMOND, J. (1998). *Germs, Guns and Steel*, New York, W.W. Norton.
- DORNER, P. et M.A. EL-SHAFIE (1980). « Natural Resources: Issues in Economic Development: The International Setting », dans *Resources and Development in an Interdependant World*, Madison, University of Wisconsin Press, p. 17-35.
- HELD, D. (1995). *Democracy and the Global Order*, Stanford (Calif.), Stanford University Press.
- HOWE, C.H. (1979). *Natural Resource Economics*, New York, John Wiley and Sons.
- KLARE, M.T. (2002). *Resource Wars*, New York, Henry Holt.
- KLAY, J. (2003). *The Truth about Markets*, New York, Penguin.
- LANDES, D.S. (1998). *The Wealth and Poverty of Nations*, New York, W.W. Norton.

- LOMBORG, B. (2001). *The Skeptical Environmentalist*, New York, Cambridge University Press
- LUPER, S. (1999). «Natural Resources, Gadgets and Artificial Life», *Environmental Values*, vol. 8, p. 27-54.
- LUPER-FOY, S. (1992). «Justice and Natural Resources», *Environmental Values*, vol. 1, p. 47-64.
- MILLER, D. (1999). «Justice and Global Inequality», dans *Inequality, Globalization and World Politics*, Oxford, Oxford University Press, p. 187-210.
- NORTH, D.C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, New York, Cambridge University Press.
- OLSON, M. (1996). «Big Bills Left on the Sidewalk : Why Some Nations Are Rich, and Others Poor», *Journal of Economic Perspectives*, vol. 10, n° 2, p. 3-24.
- OLSON, M. (2000) *Power and Prosperity : Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships*, New York, Basic Books.
- POGGE, T. (1994). «An Egalitarian Law of Peoples», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, n° 3, p. 199-204.
- POGGE, T. (1998). «Global Resources Dividend», dans D.A. Crocker et T. Linden (dir.), *Ethics of Consumption*, Lanham (Maryland), Rowan and Littlefield, p. 501-536.
- RANIS, G. (1991). «Toward a Model of Development», dans L.B. Krause et K. Kihwan (dir.), *Liberalization in the Process of Economic Development*, Berkeley, California University Press.
- RAWLS, J. (1999). *The Law of Peoples, with The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- SACHS, J.D. et A.M. WARNER (1995). «Natural Resources Abundance and Economic Growth», NBER Working Paper no. 5398, Cambridge (Mass.), National Bureau of Economic Research.
- SCHACHTER, O. (1977). *Sharing the World's Resources*, New York, Columbia University Press.
- SEITZ, J. (1995). *Global Issues: An Introduction*, Cambridge (Mass.), Blackwell Publishers.
- SEN, A. (1981). *Poverty and Famines*, Oxford, Oxford University Press.
- STEINER, H. (1996). «Territorial Justice», dans S. Caney, D. George et P. Jones (dir.), *National Rights, International Obligations*, Boulder, Westview Press, p. 139-148.
- STUTZ, F. et A. DE SOUZA (1998). *The World Economy*, 3^e éd., Upper Saddle River (N.J.), Prentice-Hall.
- TAN, K.-C. (2000). *Toleration, Diversity, and Global Justice*, University Park, Pennsylvania University Press.
- YOUNGQUIST, W. (2000). *Geodesinies*, Portland (Oregon), National Book Company.

JUSTICE ET EFFICACITÉ LINGUISTIQUE DEUX ARGUMENTS NORMATIFS

David Robichaud

Quelle devrait être la configuration linguistique de l'Europe? Considérant l'émergence d'une langue internationale et la menace qui pèse sur plusieurs langues et cultures minoritaires, cette question des plus complexes reçoit des réponses divergentes. On constate à ce sujet deux mouvements qui semblent irréconciliables: le premier, dirigé par un idéal d'efficacité linguistique, s'oriente vers un monde linguistiquement homogène; le second, dirigé par un idéal de respect égal dû aux «langues» (aux communautés qui les parlent), aspire à protéger la totalité ou une majorité des langues vernaculaires et nationales. Force est de constater qu'une langue commune permet des gains d'efficacité considérables à toute communauté politique, qu'il s'agisse d'une langue commune parlée par le peuple ou simplement d'une langue commune de fonctionnement à l'intérieur des institutions¹.

1. L'UE consacrait en 2001 plus de 40% de son budget de fonctionnement à la traduction et à l'interprétation des documents et des rencontres officielles.

Toutefois, l'importance de la diversité culturelle, que ce soit en raison de l'importance qu'a la culture pour les individus ou pour la valeur intrinsèque de la diversité culturelle, semble tout aussi fondamentalement valable.

Philippe Van Parijs (1999a; 1999b; 2000a; 2000b; 2001; 2002) propose la création d'une *lingua franca* paneuropéenne jumelée à la protection des langues nationales comme solution de réconciliation entre ces deux idéaux. Pour des raisons contingentes d'efficacité et de maximisation de l'utilité retirée d'un investissement dans l'apprentissage collectif d'une langue, c'est l'anglais qui est pressenti pour jouer le rôle de langue commune, comptant déjà plus d'un milliard de locuteurs à travers le monde. Cependant, s'il est évident que la langue commune profitera à chacun, on remarque que seuls les non-anglophones auront à en assumer les coûts. Van Parijs tente de démontrer que les États anglophones ont un devoir de redistribution vers les communautés non anglophones qui doivent investir dans l'apprentissage de la langue commune et qui sont, par le fait même, désavantagées par rapport aux communautés anglophones.

On peut avancer deux types d'arguments normatifs permettant de justifier un tel devoir de redistribution: le premier est un argument de justice distributive; le second, un argument de justice coopérative. Van Parijs a, dans différents articles, esquissé les deux possibilités sans vraiment trancher en faveur de l'une ou de l'autre. L'objectif du présent article est de démontrer que la justice distributive, telle que conceptualisée par Dworkin², ne peut représenter une option théorique intéressante pour justifier des devoirs de redistribution visant la création d'une *lingua franca*. Nous présenterons les problèmes que rencontre la justice distributive dans sa tentative de justifier un devoir moral de redistribution, des anglophones vers les non-anglophones, permettant la création juste d'une langue commune. Nous terminerons en exposant une voie théorique alternative qui nous semble plus fertile: celle de la justice coopérative.

2. Le choix du cadre théorique de Dworkin, l'égalitarisme des ressources, se justifie par sa richesse et sa précision. Il nous permet, mieux que tout autre, de mettre en évidence le caractère singulier de la langue et la difficulté d'en rendre compte dans les théories de l'égalitarisme de la chance.

I

LA LANGUE DU POINT DE VUE
DE LA JUSTICE DISTRIBUTIVE

Les deux fonctions de la langue

Il est communément admis que la justice distributive doit s'appliquer à tout aspect de la vie sociale qui peut influencer le revenu que peut attendre un individu (Rawls, 2001, p. 59). Le courant de l'économie linguistique démontre clairement l'influence de la langue sur le revenu des individus (Breton, 1998 et 1999) et Van Parijs, fidèle aux résultats de ces études, range les inégalités dans les moyens de communication avec les inégalités dans les moyens de production à compenser (Van Parijs, 2001, p. 1). La langue est alors considérée comme un moyen plus ou moins efficace d'atteindre des fins diverses. On peut ainsi avancer que certaines langues ont plus de valeur que d'autres et suivre Calvet en disant que l'anglais est aujourd'hui la langue ayant la plus grande valeur (Calvet, 2002, p. 10).

Toutefois, dans cette perspective, la langue n'est considérée que comme un instrument, comme un outil visant des fins diverses, réduisant ainsi sa valeur à un calcul de coûts et bénéfices. La langue joue effectivement un tel rôle instrumental, permettant aux individus de communiquer, et elle peut le remplir plus ou moins efficacement. Cette *fonction communicationnelle* du langage nous permet donc de considérer que les langues ont des valeurs profondément inégales (Calvet, 2002, p. 99). Toutefois, si l'on ne considère la langue que suivant cette fonction, on fait complètement abstraction d'une seconde fonction de la langue : sa *fonction identitaire*. En effet, le rôle de la langue est fondamental dans la formation identitaire des individus. Cette seconde fonction de la langue permet d'en penser la valeur, mais elle permet difficilement de penser une *échelle de valeurs* sur laquelle se situeraient les langues. Si des individus s'identifient librement à une langue et qu'ils désirent la conserver, cette dernière a nécessairement pour eux une valeur identitaire. Si ce n'est pas le cas, elle n'a pas une telle valeur. Il est important de considérer ces deux fonctions de la langue, identitaire et communicationnelle, afin de penser la langue et sa valeur dans le cadre de la justice distributive. La définition de la langue est ce sur quoi se fonde la possibilité d'une revendication de redistribution de ressources ; cette définition pose divers problèmes dès lors que l'on reconnaît les deux fonctions de la langue maternelle. En effet, s'agit-il d'une circonstance hors de contrôle des individus créant des inégalités sociales injustes ou est-ce plutôt un choix individuel engageant la responsabilité de l'agent pour toutes conséquences qui en découlent ?

Le problème de définition de la langue maternelle

LA LANGUE COMME RESSOURCE ?

Si une égalité des ressources face aux risques est notre objectif, tel que le propose Dworkin, on doit immédiatement considérer un problème. Doit-on considérer la langue comme une ressource devant être égale pour chacun, avec laquelle ils feront face aux aléas de la vie ? Doit-on plutôt s'assurer qu'il y a égalité de ressources pour faire face aux risques de la vie, la langue étant un de ces risques ? Plusieurs objections s'opposent à la considération de la langue comme ressource. Hillel Steiner, dans un texte récent, remarque que la langue d'une communauté minoritaire a des conséquences multiples qui ne sauraient être réduites au fait d'offrir moins d'opportunités à ses locuteurs (Steiner, 2003). Le déficit de ressources communicationnelles peut être compensé, entre autres, par une offre de biens à de meilleurs prix (des parcelles de terre par exemple) vu la demande moins grande pour ces derniers. Une redistribution vers ces communautés représenterait une injustice puisque leur désavantage linguistique serait doublement compensé. Ainsi Steiner ne refuse pas de considérer la langue comme une ressource, mais il indique qu'il s'agit d'une ressource complexe à distinguer d'autres ressources qui sont intimement liées entre elles. Il est en effet difficile de la distinguer d'autres ressources qu'elle permet d'obtenir ou de ressources qui sont nécessaires à son acquisition ou à sa possession, et elle ne peut être intégrée à des discours traitant des ressources en général sans poser de graves problèmes. C'est particulièrement vrai pour Dworkin, qui ne laisse aucune place dans l'enchère pour les biens collectifs. Ainsi, la définition de la langue comme ressource ne fait pas l'unanimité et ceux qui n'acceptent pas cette caractérisation de la langue comme ressource peuvent d'ores et déjà abandonner l'égalitarisme des ressources, les redistributions étant justifiées par des déficits de ressources n'étant pas issus d'un choix individuel. Les autres peuvent poursuivre.

LA LANGUE COMME CHOIX OU CIRCONSTANCE ?

La langue comme circonstance. Le problème théorique le plus fondamental que nous rencontrons concerne la classification de la langue maternelle comme choix ou circonstance, vu l'importance normative de cette distinction dans l'identification d'inégalités méritant compensation. Pour être considérée comme circonstance, la langue doit être quelque chose comme une malchance pure, un « fait de la nature ». L'analogie entre langue minoritaire et handicap est souvent avancée pour exprimer le caractère non choisi du langage et les coûts associés pour un locuteur minoritaire (Van Parijs, 2000a, p. 240 ; Ruiz, 1988, p. 7-8). On peut toutefois s'interroger d'abord sur la pertinence de cette analogie et, ensuite, sur la possibilité d'identifier ce que serait une « langue-handicap ».

Il est difficile de voir comment la langue peut être associée à un handicap. Les handicaps ont ceci de particulier que l'on ne peut être certain du moment où ils vont survenir. Ils sont cependant des certitudes statistiques que nous acceptons de prendre en charge collectivement puisque les victimes, au nombre desquelles nous sommes susceptibles de compter, ne sont pas responsables de leur sort. Or, il n'en va pas ainsi des langues. Si la question du faible degré de choix individuel de la langue maternelle peut être débattue, il semble cependant évident qu'un choix collectif est fait de vivre dans la langue vernaculaire (ou nationale). L'analogie semble donc problématique en elle-même. De plus, la langue n'est pas une « tare » touchant un individu, un déficit de ressource intrinsèque à cet individu, mais un *déficit relationnel*. La personne en elle-même n'est pas dépourvue de ressources, c'est son environnement qui ne lui permet pas de maximiser la valeur de ses ressources communicationnelles. Il y a donc un problème à traiter la langue comme un handicap ou comme une simple circonstance puisque la langue qu'un individu parle ne lui est pas « tombée dessus » sans qu'il n'y puisse rien.

La langue comme choix. Il est tout aussi problématique de considérer la langue comme un choix. D'abord, il ne saurait être question d'un choix pour ce qui est de la langue maternelle. Transmise de génération en génération, il est difficile de considérer que la langue maternelle relève d'un choix à chaque transmission, surtout si l'on considère que la majorité de ces transmissions linguistiques se feront sans que les parents disposent d'une alternative, sans qu'ils ne puissent choisir entre deux langues à transmettre. La langue transmise risque d'être dans la grande majorité des cas la langue maternelle reçue des parents et les exceptions seront souvent le résultat d'événements malheureux : déportations, conquêtes, émigrations ou politiques agressives de construction nationale. La question du choix linguistique se posera alors de façon nouvelle et tout aussi complexe. Cette option d'un simple et véritable choix linguistique effectué par un ancêtre est donc rapidement éliminée.

Certains pourraient considérer que les parents ont une part de choix suffisamment importante dans la transmission d'une langue « de moindre valeur communicationnelle » pour qu'ils aient à en assumer les conséquences. Toutefois, tenir les parents (ou tout individu) responsables du déficit relationnel linguistique de l'enfant reviendrait à leur imposer d'accorder davantage de valeur à la fonction communicationnelle qu'à la fonction identitaire de la langue. Puisque tout gouvernement commis aux valeurs du libéralisme doit se refuser à intervenir sur de telles questions, il est impossible de tenir les parents responsables de la faible valeur communicationnelle de la langue de leurs enfants. Ces derniers peuvent transmettre la langue ayant le plus de valeur identitaire pour eux et considérer comme secondaire la valeur communicationnelle. Il ne semble

pas possible de critiquer le choix des parents puisqu'on ne dispose pas d'une seule dimension dans laquelle évaluer les choix linguistiques (Weinstock, 2003, p. 264).

L'autre possibilité serait qu'il s'agisse d'une préférence dispendieuse que l'on ait à vivre dans une langue minoritaire. Il est en effet possible de considérer que l'on accepte la responsabilité de notre personnalité. Dworkin dit explicitement : « Je ne choisis pas mes convictions profondes, mes goûts et mes préférences. Cependant, je choisis bel et bien d'agir ou de m'abstenir d'agir suivant ces convictions, goûts et préférences qui sont les miens » (Dworkin, 2002, p. 118). Le fait de ne pas avoir choisi nos préférences et ambitions n'enlève rien au fait que l'on considère que nous en sommes responsables (Dworkin, 2000, p. 289-290; 2002, p. 118-119). Nous nous y identifions. Le fait d'être déterminé en partie par la culture, l'histoire ou le contexte socioéconomique ne saurait non plus libérer l'individu de la responsabilité des choix qu'il a faits. Dworkin considère qu'en général nos préférences sont appuyées par des jugements de valeur, ce qui laisse croire que la langue se rangerait davantage du côté du choix (Dworkin, 2000, p. 293).

Sans avoir choisi leur culture et leur langue maternelle, les individus pourraient donc, selon cet argument, choisir de vivre dans cette langue commune et c'est ce choix qui serait condamnable et assimilable à un goût dispendieux. Il serait assez difficile d'avancer que de satisfaire la préférence de parler notre langue maternelle s'apparente à la préférence de ne boire que de grands vins. La langue maternelle qui est la nôtre détermine presque nécessairement nos préférences linguistiques. Or nos options ne sont pas immédiatement disponibles comme c'est le cas avec les biens de consommation. Nous devons apprendre les langues pour pouvoir les considérer comme des solutions de rechange, et des coûts, quoique possibles à assumer, rendent le choix de ces autres options relativement difficile pour certains, inaccessible pour plusieurs. De plus, à moins de faire partie d'une culture moribonde, le lien étroit unissant langue, culture et identité, ainsi que le fait que notre culture fait connaître nos préférences et ambitions, nous oblige à voir une quasi-nécessité dans le fait de parler *notre* langue maternelle. On ne saurait considérer le fait de parler une langue minoritaire comme la réalisation volontaire d'une préférence dispendieuse.

La langue comme chance d'option. Dans l'enchère hypothétique de Dworkin, on offre à chaque individu une quantité égale de « coquillages » qu'il devra investir dans des ressources afin de poursuivre ses objectifs de vie. Toutes les ressources de la société doivent trouver preneur et sont attribuées au plus offrant. Ainsi, les possessions des individus sont toutes déterminées par leurs choix, peu importe les ressources dans lesquelles ils ont investi. Or, puisque des circonstances indésirables peuvent venir

imposer des pertes importantes de ressources à certains individus malchanceux, Dworkin propose aux individus d'investir une partie des ressources à leur disposition dans des assurances contre certaines éventualités. Dès lors, certaines catastrophes pouvant frapper un individu particulier sont prises en charge collectivement par tous les individus susceptibles d'être victimes d'une telle catastrophe. Ceci a pour effet de transformer des inégalités dues à des malchances pures (accidents, handicaps, etc.) en inégalités potentiellement compensables au moyen d'assurances et donc en inégalités dues à des chances d'option. En effet, si les individus ne choisissent pas de subir un accident, ils choisissent de s'assurer ou non contre tel ou tel type d'accident.

Selon Dworkin, plus un talent est important pour mener à bien notre conception de la vie réussie, plus nous serons prêts à investir des ressources dans le système hypothétique d'assurances afin d'être assuré de ne jamais perdre l'usage de ce talent. Il en va de même pour la langue. Il semble évident que tous ont un très grand intérêt à pouvoir utiliser une langue aussi efficace que possible. Ainsi, la probabilité que des personnes rationnelles et prudentes n'aient pas l'idée de s'assurer contre le fait d'être locuteur d'une langue sans valeur communicationnelle est faible. On ne peut donc parler de malchance pure.

Cependant, s'il semble évident que les gens envisageront l'«assurance linguistique», il n'est pas clair de voir contre quoi ils s'assureraient. On doit en effet identifier un «point zéro», libre de tout ethnocentrisme, sous lequel une langue et notre maîtrise de celle-ci sont un handicap et au-dessus duquel elles sont un talent extraordinaire. Ce point zéro est fondamental puisque c'est pour l'atteindre que nous investirons collectivement des ressources dans les compétences linguistiques de quelques individus. Si un handicap linguistique est de ne pas parler anglais, comme on doit l'imaginer dans le cas de la proposition de Van Parijs, les ressources devront être utilisées par un individu afin d'apprendre l'anglais et cette langue seulement. Lorsque nous redistribuons des ressources à un individu pour le libérer d'un handicap, nous n'acceptons pas qu'il utilise ces ressources pour autre chose même si cette «autre chose» maximiserait son utilité de façon plus importante que ne le ferait la suppression du handicap.

Le fait que la langue puisse être située sur un *continuum* allant du talent au handicap et que la situation sur ce *continuum* dépende de notre environnement linguistique pose aussi problème. Dworkin propose un voile d'ignorance *mince* pour ce qui est des talents; les individus connaissent leurs talents, mais ils ignorent la valeur qu'ils peuvent en tirer sur le marché. Il propose cependant, pour les handicaps, un voile d'ignorance *épais* qui ne permet pas de savoir s'ils sont victimes d'un handicap. La connaissance qu'auront les individus derrière le voile d'ignorance

dépend donc en partie de la définition de la « langue handicapante » que l'on adoptera. Mais la définition de cette langue ne saurait être déterminée derrière le voile d'ignorance et *a priori* puisque, en soi, il n'y a pas de langue handicapante. Il n'y a que des langues ne disposant pas de communautés linguistiques de taille suffisante (dans l'absolu ou géographiquement concentrées) pour offrir des possibilités raisonnables à leurs locuteurs ou des langues n'ayant pas pleinement actualisé leur potentiel (Crystal, 1987, p. 7).

Si une assurance est disponible contre le fait d'être locuteur d'une langue minoritaire, le fait de s'assurer ou non devient le choix des individus. Cependant, Dworkin pense le système hypothétique assurantiel tel que pourrait l'offrir une véritable compagnie d'assurance. Ainsi, plus ce contre quoi on s'assure est fréquent, plus les primes seront élevées. Or, parler une langue minoritaire est une probabilité assez élevée et il semble que s'assurer contre une telle éventualité nécessiterait des primes trop importantes pour rendre l'acquisition de telles assurances rationnelle. Fait à noter, les individus de Dworkin sont prudents et ne désirent pas *maximiser* leur utilité, mais plutôt *minimiser* les risques de catastrophe. Ils accepteront donc, par exemple, de prendre le risque d'avoir des préférences dispendieuses à satisfaire sans s'assurer et conserveront cette option pour les cas les plus graves (Dworkin, 2000, p. 82-83). On peut donc considérer que les situations linguistiques contre lesquelles ils s'assureraient seront des cas extrêmes, compromettant toute poursuite d'une vie réussie et ne leur offrant pas un minimum communicationnel vital. Cette assurance n'est d'aucune utilité dans le cas de l'Union européenne, qui met en scène des langues associées à des cultures permettant de mener une vie satisfaisante. De plus, si une assurance contre le fait d'être locuteur d'une langue minoritaire ne peut exister, on ne peut tenir les individus responsables de ne pas y avoir investi de ressources.

Ces quelques considérations nous permettent donc de constater les difficultés liées à l'application de la justice distributive telle que développée par Ronald Dworkin au cas des langues. Il ne semble pas possible de fonder des revendications de redistribution de ressources sur la constatation de l'inégalité communicationnelle due aux langues. À tout le moins, un important travail de précisions conceptuelles serait nécessaire afin d'y arriver. Nous considérerons maintenant le problème de la redistribution sous un autre angle. Si nous arrivions à démontrer la légitimité des revendications de compensation fondées sur les langues et à surmonter les problèmes présentés plus haut, il resterait encore à démontrer qu'il existe un devoir de redistribution sur la base des compétences linguistiques.

Le problème de la solidarité

Van Parijs doit compter doublement sur la solidarité européenne pour mener à bien son projet de séparation territoriale des langues nationales jumelé à une langue seconde commune. En effet, la solidarité est nécessaire pour permettre la création juste de la langue commune *et* pour permettre la protection de la diversité culturelle. La solidarité est souvent ce sur quoi repose la *motivation* à se conformer à un devoir moral de redistribution. Or il semble que si nous n'arrivons pas à démontrer l'existence de cette solidarité, le projet de Van Parijs fondé sur une redistribution paneuropéenne ne pourra être recevable.

Kymlicka avance que la solidarité est *nécessaire* à la redistribution et qu'elle ne peut exister qu'à l'intérieur d'une communauté, d'une culture sociétale *regroupée autour d'une langue partagée* utilisée dans diverses institutions ainsi que dans la vie privée et publique (Kymlicka, 2001, p. 25-26)³. Il semble permis de douter de l'existence d'une telle solidarité paneuropéenne. Sans solidarité internationale, on entrevoit difficilement le devoir de redistribution qu'une communauté peut avoir envers une autre. Or Van Parijs croit qu'un forum commun à l'Europe permettrait de fonder cette solidarité internationale et ainsi de répondre à ce défi redistributif (Van Parijs, 2000a, p. 237). Le problème, c'est qu'en y regardant de plus près, Van Parijs se doit en quelque sorte de présupposer ce que l'on essaie de créer. La langue permettra de créer un sentiment de solidarité paneuropéen, mais ce dernier est nécessaire pour mener à bien le projet de création *juste* de la langue commune.

Un autre problème se pose si nous voulons poursuivre sur une telle voie. En effet, il ne semble pas qu'une langue seconde puisse assumer une fonction identitaire. La raison en est que pour permettre l'identification, elle doit être présente dans plusieurs domaines importants de la vie privée et publique, dans plusieurs des principaux rôles sociaux (Laponce, 1984, p. 20-39). Or le principe de séparation territoriale lui refuse précisément une présence importante dans les affaires sociopolitiques nationales. Ainsi, la langue commune ne semble pas en mesure de créer une identité commune suffisante pour permettre une solidarité paneuropéenne, nécessaire à la protection de la diversité culturelle et linguistique. Or, si nous avons tort et qu'elle est effectivement en mesure de jouer un rôle identitaire au niveau européen, on ne voit pas très bien ce qui assurera la protection des langues nationales puisqu'il y aura conflit d'identité. Laponce examine ce genre de conflit identitaire et considère que c'est là une menace potentielle à la langue maternelle. Même si on apprend la

3. David Miller défend une position semblable (Miller, 1989, p. 279-288).

langue seconde avec l'intention de s'en servir comme d'un simple instrument, il y a possibilité qu'elle modifie l'identité de l'individu et que ce dernier, apprenant la langue seconde pour s'inclure à la majorité, finisse par s'exclure de la minorité (Laponce, 1984, p. 39-47).

Ce problème du manque de solidarité se retrouve par ricochet dans la solution de la décentralisation vers des communautés linguistiquement homogènes afin de protéger les langues et les cultures nationales. Van Parijs exprime très bien le dilemme des États européens actuels : « soit perdre leur âme, soit perdre leur cœur ; soit s'accommoder de l'érosion de leur culture, soit se résigner au démantèlement de leur système de solidarité » (Van Parijs, 2000b, p. 217). Si les États décident de protéger leur culture par la séparation territoriale, ce qu'ils doivent faire selon lui, ils ne peuvent attirer les hauts salariés des États voisins ne parlant pas la langue nationale. Cependant, l'anglais offre à ses locuteurs des possibilités dans les États anglophones, mais aussi, de plus en plus, partout dans le monde. On se retrouve donc avec une migration des hauts salariés à sens unique vers les États anglophones, en raison des avantages qu'assure un établissement dans un environnement linguistique connu. Or, une façon de les retenir selon Van Parijs est d'abaisser les taux d'imposition pour les emplois spécialisés, ces derniers finançant une part importante des services sociaux. L'État doit donc suivre les lois du marché et assurer un revenu net concurrentiel à ses citoyens afin d'éviter qu'ils ne désertent aux dépens de son système redistributif.

Une solution envisagée par Van Parijs, qui tient *mordicus* au principe de territorialité et qui tente de sauver l'« âme des peuples », est de créer une solidarité transnationale permettant une redistribution globale égale sur tout le territoire concerné, ici l'Union européenne. Chaque État ayant des politiques sociales et des politiques redistributives semblables, on mettrait fin à la « course vers l'abîme » où, rationnellement mais au détriment de l'intérêt collectif, les États réduisent leur taux d'imposition pour conserver les hauts salariés contribuant pour une large part au système redistributif. Le problème est que cette tentative de réconciliation de la diversité culturelle et de la communication efficace repose lourdement sur la solidarité. C'est elle qui devra motiver moralement les États anglophones à contraindre leur maximisation d'utilité. En effet, dans la situation actuelle, ces États bénéficient de migrations à sens unique du fait que leur langue est parlée par une majorité d'individus. Sans solidarité, on ne voit pas ce qui pourrait les motiver à refuser cet avantage que leur confère leur langue. Ils pourraient accepter par charité de limiter les avantages que procure l'anglais, mais on voit difficilement comment un devoir moral pourrait les enjoindre à limiter les bienfaits retirés de cet avantage.

II

LA LANGUE DU POINT DE VUE DE LA LA JUSTICE
COOPÉRATIVE: UNE SOLUTION THÉORIQUE⁴

Nous avons tenté de démontrer qu'il faut résoudre plusieurs problèmes avant de pouvoir dériver des devoirs internationaux de redistribution sur la base des langues maternelles à partir de la théorie de l'égalitarisme des ressources de Dworkin. S'il est vrai que ni le problème de la définition de la langue maternelle ni celui de la solidarité internationale ne sont des obstacles insurmontables, il ne fait aucun doute qu'ils sont réels. Plutôt que de nous y attaquer, nous explorerons très rapidement une autre voie théorique qui semble plus prometteuse pour permettre de conjuguer la diversité linguistique et l'efficacité communicationnelle internationales. Cette voie, c'est celle de la justice coopérative. Nous terminerons cet article en présentant cette position et en exposant quelques-uns de ses avantages.

Puisque la justice distributive vise à éliminer *toutes* les inégalités qui ne sont pas moralement justifiées, elle doit disposer d'une théorie cohérente permettant d'identifier en principe *tous* les cas méritant compensation. La justice coopérative, quant à elle, n'a pas à être appliquée à toutes les relations d'une société et peut se pencher sur un cas particulier, sur une seule interaction suboptimale impliquant un nombre quelconque d'individus. Cette théorie de la justice, compatible avec tout système redistributif, ne cherche qu'à identifier les conditions rendant rationnelle une coopération entre des agents ayant une identité d'intérêt dans la création d'un bien collectif. On cherche à éliminer les *problèmes d'action collective* (Olson, 1965). Ce problème d'interaction a la structure suivante. Les individus désirent maximiser leur utilité, et ils sont libres de déterminer ce qu'est cette «utilité». Dès lors, chacun agit, en fonction de l'agir d'autrui, de façon à améliorer sa situation. Le problème d'action collective découle du fait que dans plusieurs cas, si chaque individu tente d'améliorer sa situation rationnellement, le résultat sera suboptimal et tous en subiront les conséquences. Par exemple, il est rationnel pour tous les membres d'une communauté de se doter collectivement d'un système de transport en commun, assurant des déplacements à moindre coût, une circulation plus fluide, un environnement plus sain, etc. Toutefois, ce système nécessite la participation, si minime soit-elle, de chaque utilisateur.

4. La présentation de la justice coopérative s'inspire très largement de la présentation que fait David Gauthier de la morale par l'accord et des conditions de rationalité à la coopération (Gauthier, 2000). Nous ne renverrons pas au livre à chaque idée qui en est tirée afin de ne pas alourdir notre texte. Le lecteur désireux de lire sur cette présentation peut consulter plus spécifiquement aux chapitres V et VI.

Or, si chaque individu désire maximiser son utilité, il tentera de ne pas payer son transport, profitant du bien collectif sans en assumer sa part des coûts. Le problème est que cette stratégie n'est optimale que dans le cas où tous les autres paient leur transport. Comme tous les individus ont une rationalité égale, tous agiront de façon opportuniste et le bien public mutuellement avantageux ne verra pas le jour sans motivations externes au marché.

La justice coopérative vise donc à identifier les biens qui sont désirés par tous, mais que nul n'a intérêt à produire seul ou que nul n'a la capacité de produire seul. Une fois identifié le bien collectif désiré par chacun, on tente de remplacer les stratégies individuelles de maximisation directe de l'utilité, qui sont vouées à l'échec, par des stratégies collectives qui assurent un résultat optimal, c'est-à-dire un résultat qui assure à chacun une situation aussi favorable que possible. On demande aux individus de rechercher des stratégies *optimales* plutôt que des stratégies *en équilibre*. Cette coopération, impliquant l'autocontrainte des individus dans leur recherche d'avantage, est rationnelle à deux conditions. Tout d'abord, chacun doit améliorer sa situation en respectant la stratégie collective. C'est la condition de *rationalité externe* de la coopération qui rend rationnel de respecter la stratégie choisie en commun. Si la participation à la coopération nous voue à une situation pire que celle dans laquelle nous nous trouvons sans coopération, soit parce que le résultat est moindre, soit parce que l'on ne croit pas que les autres coopérants respecteront leur entente, il est irrationnel de participer. Il faut noter que l'on ne présuppose aucune prédisposition morale des agents dans leurs actions. La morale se limite au respect des accords passés. Si un individu n'a pas intérêt à coopérer et qu'il n'accepte pas de respecter une stratégie collective mutuellement avantageuse, on ne peut rien lui reprocher moralement s'il décide de profiter du *statu quo* qui lui est avantageux. L'autre condition exige que l'on répartisse les coûts et les bénéfices de façon équitable entre tous les coopérants. C'est la *rationalité interne* de la coopération, celle qui concerne la période de négociation menant à la coopération. Voyons rapidement quelques avantages de la justice coopérative pour la création d'une langue commune aux Européens.

Le premier avantage notable de la justice coopérative tient au fait que, plutôt que de considérer que la justice exige de corriger les inégalités communicationnelles entre certaines langues maternelles, elle vise la création rationnelle d'un bien collectif, d'un outil communicationnel qui se superpose à la situation linguistique actuelle. On ne tente pas de démontrer un devoir de redistribution vers les individus «linguistiquement démunis». On fonde plutôt la participation des agents sur leur intérêt individuel à posséder une langue seconde en commun. Chacun tirant avantage d'une langue commune, il est rationnel de participer à sa création et de rendre rationnel pour tous d'y participer. Le sceptique

remettant en question la justification de l'égalité comme idéal normatif sera alors heureux d'entendre qu'il ne s'agit pas d'un « idéal cosmique », mais bien d'une condition de rationalité de l'accord coopératif. Les agents ayant une rationalité égale et contribuant également au surplus coopératif, la seule distribution rationnellement acceptable pour les participants à l'accord coopératif est une répartition égale des coûts et bénéfices. Puisque nul ne saurait accepter rationnellement moins qu'une part égale à celle d'autrui, tous n'accepteront que des parts égales du surplus coopératif. Sans une telle répartition, les agents se retireront de l'accord, avec la bénédiction de leur rationalité instrumentale. Ainsi, on ne demande pas aux États anglophones de redistribuer aux « linguistiquement mal nantis » en raison d'un idéal cosmique d'égalité. On leur demande simplement de respecter la stratégie qui est mutuellement avantageuse et qui implique de redistribuer les coûts et bénéfices de façon égale pour qu'il soit rationnel pour chacun de participer.

Dès lors, pour qu'il soit rationnel pour tous de participer, chacun doit obtenir les mêmes bénéfices nets de la création de la *lingua franca*. Les anglophones auront donc intérêt à participer à la création du bien collectif que sera la langue commune puisque, sans leur participation, il est irrationnel pour les autres de respecter la stratégie collective. Ainsi la justice coopérative n'exige pas une solidarité ou une identité européenne préalable pour être applicable. Si nous considérons l'Europe comme un ensemble d'États indépendants acceptant certains accords de coopération pour leur avantage mutuel, plutôt qu'un peuple multinational constitué en État fédéral, il est possible de considérer la création d'une langue seconde commune à l'Europe en se basant uniquement sur l'identité d'intérêts des différents acteurs. Notons au passage qu'un tel projet visant la promotion de la communication paneuropéenne pourrait devenir une base sur laquelle penser l'identité européenne, permettant éventuellement d'en arriver à une solidarité paneuropéenne⁵. Cette langue commune pourrait permettre un dialogue ou une confrontation sur l'interprétation à donner de ce qu'est l'Europe⁶.

5. Nous ne pouvons aborder cette question de façon sérieuse et argumenter pour défendre notre vision de l'Union européenne comme un ensemble d'accords coopératifs visant l'avantage mutuel des acteurs. Notons seulement que la réticence des États à accepter des politiques communes lorsque celles-ci sont à leur désavantage, même de façon marginale, laisse entrevoir une motivation prudentielle de maximisation de l'utilité et non une motivation de justice d'égalisation des situations de tous les Européens.

6. Cette idée de confrontation des cultures nationales afin d'arriver à une expression de l'identité européenne est avancée entre autres par Jean-Marc Ferry (Beckouche, Ferry et Todorov, 2004, p. 170-177).

Le deuxième avantage, théorique celui-là, tient au fait que la justice coopérative n'exige pas de considérer les langues maternelles comme des circonstances pour justifier des redistributions. On n'a pas à réduire la langue maternelle à une source de coûts et de bénéfices pour ses locuteurs. La justice coopérative ne fait que fixer les conditions de justice de la création d'un bien collectif, en l'occurrence une langue commune. Plutôt que de fonder la justification des redistributions sur un jugement normatif exigeant de compenser les inégalités communicationnelles existantes, on la fonde sur l'attente de bénéfices pour tous, dans un intérêt commun à pouvoir communiquer. En d'autres mots, on ne considère pas que la situation actuelle est moralement problématique et exige moralement l'intervention des acteurs mieux nantis pour rééquilibrer certaines inégalités. On considère simplement que la situation actuelle est suboptimale et qu'une langue seconde commune réglerait ce problème d'inefficacité. Nous évitons donc l'épineux problème de définition de la langue maternelle qui est, selon nous, le principal défi théorique de l'intégration de la langue maternelle à la justice distributive.

La réponse au scepticisme motivationnel face à l'égalitarisme est, quant à elle, moins convaincante; elle nous oblige à constater que la rationalité instrumentale est en conflit avec la justice. D'un côté la justice exige de respecter nos ententes, de l'autre, la rationalité exige de maximiser notre intérêt. Or, comme nous l'avons esquissé, s'il est rationnel d'accepter les conditions de coopération permettant de réaliser des projets collectifs, puisque notre situation est améliorée par rapport au *statu quo*, il est irrationnel de les respecter une fois venu le moment de passer à l'acte. Ce problème d'action collective ne met cependant pas en péril le projet de *lingua franca* vu la nature de la langue. En effet, contrairement à ceux d'un système de transport en commun, il est impossible de profiter des bénéfices d'une langue sans investir les ressources nécessaires à son apprentissage (Weinstock, 2003). Personne ne pourrait donc resquiller à l'exception des individus maîtrisant déjà l'anglais. On pourra dans ce cas précis avoir recours à des moyens institutionnels, sous forme de taxes ou autre, garantissant la participation de chacun. Toutefois, pour justifier cette participation obligatoire, on devra démontrer que les anglophones ont un intérêt dans la coopération visant la création de la *lingua franca*. Si le *statu quo* leur est plus avantageux, c'est-à-dire une situation où l'anglais est appris sans investissement de leur part, il sera impossible de démontrer qu'ils ont un intérêt dans la coopération. Sans intérêt à coopérer, ils ne peuvent avoir de devoir de redistribution puisque ce dernier ne peut exister qu'à l'intérieur d'accords de coopération. Le seul devoir moral pensable hors de la coopération est de ne pas améliorer sa situation en aggravant celle d'autrui, et on ne peut avancer que les anglophones aggravent volontairement la situation des autres nations en profitant des avantages que l'attraction pour l'anglais leur assure.

CONCLUSION

Nous avons tenté de démontrer que la justice coopérative parvenait mieux que la justice distributive à justifier la création et les conditions de justice de la création d'une langue commune pour les nations de l'Union européenne. Cette proposition peut être compatible avec pratiquement toutes les visions de l'Union européenne. Même en adoptant une vision de l'Union selon laquelle cette dernière se limite à différents accords coopératifs entre États indépendants visant leur avantage mutuel *pour chaque accord*, la proposition de justice coopérative est applicable. Dans un tel cas cependant, il y a fort à parier que le défi de démontrer que la participation des anglophones est pour eux bénéfique, par rapport au *statu quo*, sera de taille. Pour que l'on puisse démontrer qu'il est dans leur intérêt de participer, il faudrait démontrer que c'est là l'unique chance de l'anglais de devenir la *lingua franca* européenne. Il faudrait démontrer que, sans une intervention institutionnelle appuyant l'anglicisation actuellement à l'œuvre, rendue rationnelle pour les acteurs européens par la participation des États anglophones, l'anglais demeurera une langue parlée par une portion importante des Européens sans pouvoir prétendre au statut de «langue commune». Il y a sans contredit d'énormes avantages pour les États anglophones à avoir comme langue maternelle la langue seconde paneuropéenne et il est possible que la simple probabilité que le processus d'anglicisation puisse stagner constitue une motivation suffisante pour eux d'investir dans l'*anglais paneuropéen*. Toutefois, si l'on considère l'Union européenne comme un ensemble de communautés politiques désireuses de coopérer et d'améliorer *globalement* leur situation, sans nécessairement gagner beaucoup lors de chaque coopération, on peut légitimement s'attendre à ce que les États anglophones sautent sur l'occasion de devenir les experts européens de la *lingua franca* continentale.

RÉFÉRENCES

- BECKOUCHE, P., J.-M. FERRY et T. TODOROV (2004). « Comment penser les limites de l'Europe ? », dans Patrick Savidan (dir.), *La République ou l'Europe ?*, Paris, Le livre de poche, p. 159-215.
- BRETON, A. (dir.) (1998). *Langue et bilinguisme : les approches économiques*, Ottawa, Patrimoine canadien, Nouvelles perspectives canadiennes.
- BRETON, A. (dir.) (1999). *Explorer l'économie linguistique*, Ottawa, Patrimoine canadien, Nouvelles perspectives canadiennes.
- CALVET, L.-J. (2002). *Le marché aux langues : les effets linguistiques de la mondialisation*, Paris, Plon.

- CRYSTAL, D. (1987). *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DWORKIN, R. (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- DWORKIN, R. (2002). « Sovereign Virtue Revisited », *Ethics*, vol. 113, n° 1, p. 106-143.
- BECKOUICHE, P., J.-M. FERRY et Tzvetan TODOROV (2004). « Comment penser les limites de l'Europe », dans Patrick Savidan (dir.), *La république ou l'Europe ?*, Paris, Le livre de poche, p. 170-177.
- GAUTHIER, D. (2000). *Morale et contrat : recherche sur les fondements de la morale*, Liège, Éditions Pierre Mardaga.
- KYMLICKA, W. (2001). *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press.
- LAPONCE, J.A. (1984). *Langue et territoire*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.
- MILLER, D. (1989). *Market, State and Community: The Foundations of Market Socialism*, Oxford, Oxford University Press.
- OLSON, M. (1965). *The Logic of Collective Action*, Londres, Harvard University Press.
- RAWLS, J. (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press.
- RUIZ, R. (1988). « Orientations in Language Planning », dans Sandra Lee McKay et Sau-ling Cynthia Wong (dir.), *Language Diversity: Problem or Resource ?*, Londres, Newbury House, p. 3-25.
- STEINER, H. (2003). « Double-counting Inequalities », *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 2, n° 1, p. 129-134.
- VAN PARIJS, P. (1999a). « Un regard philosophique sur l'avenir de la Belgique », *La Revue nouvelle*, vol. 110, n° 9, septembre, p. 90-108.
- VAN PARIJS, P. (1999b). « *Lingua franca* », *La Revue nouvelle*, vol. 110, n° 9, septembre, p. 114-119.
- VAN PARIJS, P. (2000a). « Must Europe Be Belgian ? On Democratic Citizenship in Multilingual Polities », dans Iain Hampsher-Monk et Catriona McKinnon (dir.), *The Demands of Citizenship*, Londres, Continuum International Publishing Group, p. 235-253.
- VAN PARIJS, P. (2000b). « The Ground Floor of the World », *International Political Science Review*, vol. 21, n° 2, p. 217-233.
- VAN PARIJS, P. (2001). « If You're an Egalitarian, How Come You Speak English ? », Provisional draft prepared for the Fest-conference organised on the occasion of Jerry Cohen's 60th birthday, Yale University, 11-12 mai, p. 1.
- VAN PARIJS, P. (2002). « Linguistic Justice », *Politics, Philosophy and Ethics*, vol. 1, n° 1, p. 59-74.
- WEINSTOCK, D.M. (2003). « The Antinomy of Language Policy », dans Will Kymlicka et Alan Patten (dir.), *Language Rights and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, p. 250-270.

UNE NOUVELLE CONCEPTION DE L'IMPARTIALITÉ POUR UNE JUSTICE GLOBALE ?¹

Idil Boran

L'objectif de la présente discussion est d'établir les bases d'une construction de l'impartialité adéquate pour une éthique globale. La notion d'impartialité occupe une place importante dans la philosophie morale moderne. Si elle doit être un des principes fondamentaux d'une éthique globale, comment devrait-elle être conçue dans le cadre d'une telle éthique élargie? Devrait-elle être directement dérivée de nos conceptions de l'impartialité déjà existantes dans le cadre de l'éthique individuelle ou sociale? Devrions-nous plutôt repenser l'impartialité et tenter une reconceptualisation spécialement conçue pour le domaine de l'éthique globale?

1. Je tiens à remercier Jocelyne Couture et Stéphane Courtois de leurs commentaires. J'ai aussi bénéficié des discussions autour de ce thème avec Kai Nielsen, Michel Seymour, Suma Rajiva et Dan McArthur. Enfin, les recherches menant à ce texte ont été réalisées dans le cadre d'un projet postdoctoral du CRSH à l'Université McGill (2002-2004) et je tiens à remercier le fonds CRSH d'avoir financé mes recherches.

Cette investigation est une réponse à Amartya Sen, qui, dans ses travaux récents, prescrit une conception nouvelle de l'impartialité qu'il nomme « l'impartialité ouverte ». Elle s'oppose à ce qu'il nomme « l'impartialité close » que l'on trouve par exemple chez John Rawls, dont la *Théorie de la justice* formule des principes qui définissent la structure de base de la société. Une conception ouverte de l'impartialité est, selon Sen, plus prometteuse pour une éthique globale. Ce qui est implicite dans les efforts de Sen, c'est l'idée que nous avons besoin d'une nouvelle conception de l'impartialité pour une éthique globale ; c'est ce que je nommerai « la thèse de non-correspondance ». Selon cette thèse, il n'y a pas de correspondance entre les principes de l'éthique sociale qui définissent la structure de base d'une société et les principes d'une éthique globale.

Je voudrais, dans ce qui suit, offrir une analyse détaillée de la position de Sen. Je montrerai que la thèse de non-correspondance s'appliquant spécialement à l'impartialité soulève des problèmes insurmontables. Je maintiendrai que nous n'avons pas besoin d'une nouvelle conception de l'impartialité pour une éthique globale. Si elle est juste, mon analyse montrera que ce dont nous avons besoin, ce sont plutôt des critères nouveaux pour l'application de l'impartialité aux circonstances nouvelles de la mondialisation.

I

LE PASSAGE DE LA JUSTICE SOCIALE À LA JUSTICE GLOBALE

L'interdépendance économique et technologique entre les États ainsi que les problèmes de l'environnement qui affectent la population mondiale entière, y compris les générations futures, rendent de plus en plus urgent que l'on s'intéresse à une éthique globale. En effet, cette situation d'interdépendance croissante a amené un certain nombre de philosophes à se demander si la justification des institutions économiques et politiques devrait prendre comme unité de base uniquement la société individuelle ou bien si on devrait essayer de développer aussi un modèle institutionnel plus inclusif (Scheffler, 2001, p. 34). Par exemple, la reconnaissance du fait que nous partageons tous un seul et fragile écosystème a suscité des efforts de coopération internationale. Une telle coopération est particulièrement importante pour la conservation des ressources partagées, telles que les ressources maritimes (Wirth et Caldwell, 2003).

Si en effet nous avons besoin d'une éthique qui va au-delà de la structure de base de la société individuelle, il semble plausible de développer les bases normatives d'une telle théorie à partir des conceptions morales qui existent déjà. Les théories morales et politiques offrent, de ce point de vue, des ressources appréciables. Mais ce que nous découvrons

dans les conceptions de base préexistantes, c'est que l'unité de justification des conceptions de la justice est la société individuelle. Quand on pense par exemple à la justice distributive, on voit toujours que celle-ci est normalement conceptualisée pour s'appliquer à l'intérieur d'une société conçue comme un système juste de coopération. Appelons «éthique sociale» toute théorie normative qui s'élabore en se basant sur la société individuelle. Celle-ci s'opposera d'un côté à «l'éthique individuelle», qui guide la conduite personnelle des individus, et de l'autre à «l'éthique globale», qui sera vue comme toute réflexion normative dont la portée va au delà de la société singulière. Il n'est pas surprenant que toute tentative de construction d'une éthique globale se fasse, comme le note Samuel Scheffler, après que les principes plus fondamentaux de la justice sociale ont été établis (Scheffler, 2001, p. 32-33)². Non seulement l'éthique globale a une postérité normative par rapport à l'éthique sociale, mais on pourrait aussi affirmer que les principes de l'éthique globale sont articulés par rapport à ceux de l'éthique sociale.

Cette relation a pour conséquence de soulever une nouvelle question fondamentale : comment le passage du cadre de l'éthique sociale au cadre de l'éthique globale devrait-il s'effectuer ? Nous faisons face à deux intuitions rivales. D'un côté, il semble clair que les principes ne peuvent pas toujours être transférés d'un cadre à l'autre directement, comme s'il s'agissait d'une simple opération de décalquage. Un principe donné tout à fait plausible dans un cadre normatif peut facilement perdre sa plausibilité dès qu'il est invoqué dans un autre cadre, et vice-versa. De même, un principe qui fait face à des objections insurmontables dans un cadre peut gagner un nouvel attrait (et éviter les objections) dès qu'il est considéré dans un autre cadre, plus élargi ou plus restreint.

Cet écart est parfois invoqué dans le passage de l'éthique personnelle à l'éthique sociale. Un des défenseurs contemporains de l'utilitarisme, Robert Goodin, par exemple, maintient en réponse aux critiques de l'utilitarisme que celui-ci peut guider les législateurs et les concepteurs institutionnels dans le cadre des politiques publiques, même s'il fait face à des objections en tant que principe de conduite personnelle. Selon Goodin, le passage de l'ordre de l'éthique personnelle à celui de l'éthique publique a l'effet de neutraliser les objections soulevées contre l'utilitarisme

2. «*Like international law, international justice is thought of as an area of specialized concern that is most naturally addressed once a body of principles for the more fundamental case of the individual nation-state is in hand*» (Scheffler, 2001, p. 33).

(Goodin, 1995, chapitre 4)³. Bien sûr, cette affirmation ouvre un écart profond entre les normes de conduite de l'État et celles de l'individu qui la rend vulnérable à toute une nouvelle série d'objections. Mais l'examen de cet écart particulier n'est pas l'objet de la présente discussion. Ce qui nous intéresse ici dans la position de Goodin, c'est le fait que certains philosophes sont prêts à admettre que les principes peuvent varier d'un cadre normatif à l'autre. La position générale soutenue par ces philosophes est qu'il n'y a pas nécessairement une correspondance au niveau des principes entre les cadres normatifs différents (que ce soit celui de l'éthique individuelle, de l'éthique sociale ou de l'éthique globale).

Mais d'un autre côté, selon l'intuition rivale, il semble également plausible d'affirmer qu'il devrait y avoir une certaine continuité entre les principes d'un cadre normatif à l'autre. Un principe devrait-il toujours être remplacé par un autre dès qu'on passe du cadre de l'éthique sociale à celui de l'éthique globale? Will Kymlicka soutient, en se rapportant à Nozick, que la philosophie morale (ce que j'ai nommé l'éthique personnelle) offre la toile de fond à la philosophie politique (ce que j'ai nommé plus généralement l'éthique sociale). Les principes déterminant les normes de conduite d'une personne envers une autre détermineraient aussi ce qui est permis du point de vue de l'État (Kymlicka, 2001, p. 5; Nozick, 1974, p. 6). De la même façon, certains auteurs ont soutenu la thèse que les deux principes de justice de Rawls, par exemple, peuvent guider la conception d'une justice distributive globale (Beitz, 1999; Pogge, 1989), affirmant ainsi une correspondance entre les principes de l'éthique sociale et ceux de l'éthique globale. Vu la tension entre ces deux intuitions, il n'est pas surprenant qu'il n'y ait pas de consensus parmi les philosophes sur la question du passage d'un cadre normatif à l'autre.

Pour résumer, nous pouvons identifier deux positions sur la question de savoir si les principes d'une justice sociale peuvent être transposés dans le cadre d'une justice globale et, dans l'affirmative, de quelle façon. Selon une première position, que j'appellerai « la thèse de la correspondance », il y a correspondance entre les principes de la justice sociale et ceux de la justice globale, au sens où les principes d'un cadre découlent des principes de l'autre. La position opposée, que j'appellerai « la thèse de la non-correspondance », nie la possibilité d'une telle correspondance. Il faut noter tout de suite, cependant, qu'il est possible de discerner des nuances à l'intérieur de la dernière position. Par exemple,

3. « *Those differences are such as to neutralize, in the public sphere, most of the objections standardly lodged against utilitarianism in the private sphere. True such complaints may be as applied to utilitarianism as a standard of personal conduct, they are irrelevant (or anyway much less problematic) as applied to utilitarianism as a standard of public policy* » (Goodin, 1995, p. 61).

il est possible d'articuler une version modérée et une version stricte de la thèse de la non-correspondance. La version stricte dirait qu'il n'y a aucune relation entre les principes de la justice sociale et ceux de la justice globale et qu'on devrait faire usage de principes fondamentalement différents pour chacun de ces cadres. Par contre, la version modérée autoriserait une reconceptualisation d'un même principe. L'analyse de cette distinction interne ne fera pas l'objet de notre discussion. Je m'efforcerai plutôt de clarifier la question suivante : laquelle des deux thèses est la plus pertinente ?

J'examinerai cette question en me concentrant en particulier sur le concept d'impartialité. L'impartialité est un concept central de l'éthique moderne. Le conséquentialisme, comme la déontologie, requiert du jugement moral qu'il soit impartial, c'est-à-dire qu'il ne reflète pas l'intérêt personnel ou le point de vue particulier de l'agent moral. Le jugement moral ne devrait pas non plus prendre forme à partir de la situation contingente dans laquelle l'agent se trouve. Il devrait plutôt refléter un point de vue qui serait adopté par n'importe quel individu rationnel. Comment devrait-on conceptualiser l'impartialité dans le cadre d'une éthique globale ?

II

DEUX CONCEPTIONS DE L'IMPARTIALITÉ

Sen offre une réponse à cette question. Dans ses travaux récents, il fait la distinction entre deux types d'impartialité, qu'il nomme l'impartialité close et l'impartialité ouverte. Selon Sen, «l'impartialité close» renvoie à toute procédure de jugement impartial qui invoque les membres d'un groupe focal donné. Par contraste, «l'impartialité ouverte» sera définie en tant que procédure de jugement impartial qui n'invoque aucun groupe focal (Sen 2002 ; voir aussi Sen 2001). Sen maintiendra que l'impartialité close s'associe à certaines conceptions de la justice à l'intérieur d'une société individuelle, contrairement à l'impartialité ouverte qui est, selon lui, le type d'impartialité que l'on devrait adopter pour une justice globale. Par cette distinction, Sen se pose en défenseur de la thèse de la non-correspondance.

Commençons par explorer la distinction entre les deux types d'impartialité. L'impartialité close, telle que caractérisée par Sen, est exemplifiée dans la *Théorie de la justice* de John Rawls. Le principe d'impartialité y occupe une place importante dans la justification des principes de justice. C'est un principe du deuxième ordre qui se porte garant du caractère équitable de la procédure de justification des principes

de justice. Il n'est pas surprenant que la notion d'impartialité ait une place si centrale dans la *Théorie*, qui s'intéresse tout autant aux principes de justice qu'à leur méthode de justification. La justification des principes devrait elle-même être conforme à nos jugements bien pesés concernant le juste. C'est dire que la logique qui conduit à la sélection des principes fait elle-même partie de notre sens de la justice. La justification des principes, et non pas seulement leur contenu, est soumise au test de la justice comme équité.

Pour satisfaire à cette exigence, Rawls fait appel à la position originelle. Selon cette méthode, la justification des principes de justice est elle-même juste si ces derniers sont des principes que toute personne rationnelle choisirait à l'intérieur d'une situation équitable de choix. Et une situation de choix est équitable si les personnes prennent un recul par rapport à leurs propres partis pris, inclinations et valeurs personnelles, ainsi qu'à la situation contingente qui est la leur. Ainsi, on suppose que les partenaires dans la position originelle sont privés de toute information portant sur leur statut social, leur richesse et leurs talents, ainsi que de toute autre information qui risquerait d'influencer leur jugement à la faveur de leurs intérêts personnels. La position originelle est donc construite de façon à « invalider les effets des contingences particulières qui opposent les hommes les uns aux autres et leur inspirent la tentation d'utiliser les circonstances sociales et naturelles à leur avantage personnel » (Rawls, 1987, p. 168).

Selon Sen, cette façon de conceptualiser l'impartialité est caractéristique de l'impartialité close, car le jugement impartial a lieu à l'intérieur d'un groupe donné, que Sen appelle le groupe focal. Dans le cas de l'impartialité dans la position originelle, le groupe focal est la société conçue comme un système juste de coopération. Toute la procédure de la position originelle est destinée à distiller les principes de justice qui guideraient la structure de base de la société. C'est la société individuelle qui est l'unité de base dans l'articulation des principes.

Sen voit quelques limites de l'impartialité close ainsi définie, limites qui sont particulièrement problématiques dans le cadre de l'éthique globale. On peut en identifier deux :

1. *Le particularisme procédural (procedural parochialism)* : l'impartialité close vise à éliminer la partialité provenant des partis pris personnels des membres d'un groupe focal, mais ne vise pas à éliminer les partis pris ou préjugés partagés du groupe focal.
2. *L'exclusion normative (exclusionary neglect)* : l'impartialité close peut exclure le point de vue des personnes qui sont en dehors du groupe focal, mais dont la vie est affectée par les décisions prises à l'intérieur du groupe focal.

Ces deux limitations ont en commun le fait que soit les intérêts, soit le point de vue de ceux qui sont en dehors du groupe focal ne sont pas inclus dans la procédure impartiale. Afin de faciliter l'exposition, je nommerai tout simplement « parti pris exclusif » cette caractéristique qui relie les deux limitations. Celui-ci prend forme de la façon suivante. Soit *S* un groupe d'individus (par exemple une société, une entreprise, une famille, etc.). Une décision *D* prise par les membres de *S* (ou leurs représentants) affecte les personnes dans *S*. *D* est considérée impartiale, selon l'impartialité close, si et seulement si sa justification ne dépend pas de la situation particulière de certains membres de *S* (les intérêts de tous les membres de *S* comptent et comptent également). Soit *S'* un groupe d'individus qui comprend *S* mais ne s'y réduit pas. Soit *S''* le groupe formé des membres de *S'* qui sont en dehors de *S*. Même si la décision est impartiale à l'intérieur de *S*, elle ne tient pas compte du jugement ou des intérêts des membres de *S''*. Nous faisons alors face au parti pris exclusif.

Afin d'éviter ces problèmes, Sen introduit une conception alternative qu'il appelle « impartialité ouverte ». Selon Sen, une conception plausible de la justice internationale devrait faire usage de l'impartialité ouverte, car celle-ci n'a pas lieu à l'intérieur d'un groupe focal donné. Par conséquent, les décisions prises ne sont pas des décisions qui concernent spécifiquement les membres d'un groupe donné. Elles représentent le jugement et les intérêts de toute personne dont la vie est affectée par la décision prise. Ainsi se cristallise la distinction entre deux types différents d'impartialité.

La distinction que fait Sen ne représente pas seulement deux façons de conceptualiser l'impartialité, elle établit aussi un contraste entre la méthode rawlsienne et celle d'Adam Smith. L'impartialité ouverte, telle que définie par Sen, fait appel à la méthode du spectateur impartial. Cette notion est issue de la théorie smithienne des sentiments moraux, et elle assure un point de vue impartial par le fait que le spectateur impartial n'a pas accès aux informations qu'il pourrait faire intervenir à son propre avantage. Il y a, certes, une ressemblance entre la méthode rawlsienne de la position originelle et celle du spectateur impartial. Toutes les deux exigent un recul par rapport à certaines informations contingentes qui risqueraient d'influencer le jugement. Mais c'est la différence entre les deux méthodes qui importe et cette différence est la suivante. La méthode du spectateur impartial fait appel à un point de vue singulier. Rawls évite une impartialité fondée sur un seul point de vue, car il cherche à articuler la justification des principes de justice de la façon la plus consistante possible au pluralisme moral qui caractérise les sociétés démocratiques modernes. Ainsi, Rawls se donne une méthode pluraliste faisant appel au choix rationnel, impartial et convergent de plusieurs partenaires réunis dans la position originelle. Et il indique de façon explicite que sa méthode n'est pas comparable à celle d'un spectateur impartial qu'il associe avec

l'utilitarisme en raison du point de vue singulier du spectateur impartial (Rawls, 1987, p. 52-53 et p. 55). En tant que critique de l'utilitarisme, la théorie rawlsienne se donne ainsi une méthode qui est en opposition directe avec celle du spectateur impartial.

Or, Sen refuse d'associer la méthode du spectateur impartial à l'utilitarisme et il soutient qu'il n'y a pas de relation de nécessité entre les deux. Bien sûr, la méthode du spectateur impartial se prête au raisonnement utilitariste, mais il ne s'agit pas, selon Sen, d'une méthode qui ne se prêterait qu'à l'utilitarisme (Sen, 2002, p. 451-453). Si Sen a raison sur ce point, l'interprétation de cette méthode révèle un détail important. Si Sen a raison (ou si Rawls fait erreur dans l'association qu'il établit entre le spectateur impartial et l'utilitarisme), alors la méthode du spectateur impartial peut s'avérer utile pour le non-utilitariste qui désire éviter le problème du parti pris exclusif. Armé de cet argument, Sen maintient que le point de vue d'un spectateur impartial hypothétique est tout justement la position qu'il faut adopter pour surmonter les limites qu'il a identifiées chez Rawls et que nous avons désignées sous l'appellation de parti pris exclusif. Pour Sen, donc, on peut et on doit adopter la méthode smithienne du spectateur impartial pour pouvoir formuler la version nouvelle de l'impartialité spécialement conçue pour l'éthique globale, c'est à dire l'impartialité ouverte, laissant de côté l'impartialité fermée associée avec la méthode rawlsienne qui se réalise dans une société individuelle vue comme un système de coopération.

Ce qui découle de cette distinction, c'est l'idée que, pour une éthique globale, nous aurions besoin d'une conception nouvelle de l'impartialité, différente de celle que nous trouvons moralement appropriée pour une éthique sociale. C'est-à-dire que même si l'on adoptait la position rawlsienne en éthique sociale, on devrait adopter une nouvelle conception de l'impartialité, fondamentalement différente, pour une éthique globale. Dans la section suivante, nous examinerons la validité de cette proposition.

III

LA DISTINCTION VUE DE PLUS PRÈS

Nous avons vu que, selon Sen, l'impartialité close est une conception inadéquate pour une éthique globale, car celle-ci fait appel à un groupe focal à l'intérieur duquel elle est définie. Qu'est-ce que cela nous dit de l'impartialité close ? Deux interprétations sont possibles : 1) le parti pris exclusif est inhérent à l'impartialité close ; 2) le parti pris exclusif est une contingence, liée à une faute d'application.

Considérons d'abord la première interprétation. Tout d'abord, comme Sen l'indique aussi, dire que le parti pris exclusif est un problème inhérent à l'impartialité close revient à dire que celle-ci est nécessairement en partie partielle (Sen, 2002, p. 469). Mais de cette proposition découle le raisonnement suivant. L'impartialité est soit close soit ouverte. Tout jugement impartial souffre du parti pris exclusif s'il fait appel à un groupe focal. Si un jugement est atteint du parti pris exclusif, alors celui-ci est en partie partial. Si une procédure impartiale implique en effet un groupe focal, alors cette procédure est en partie partielle. Ce raisonnement est problématique, car il s'ensuit que certaines procédures impartiales (celles qui impliquent un groupe focal) sont nécessairement en partie partiales. Mais cette proposition est une contradiction. Dire qu'une procédure est en partie partielle et impartiale en même temps est une inconsistance.

Ce qu'on voit donc jusqu'à présent, c'est qu'on se heurte à une inconsistance logique lorsqu'on adopte la première interprétation, c'est-à-dire lorsqu'on suppose que le parti pris exclusif est une propriété intrinsèque de l'impartialité close. Il y a donc une raison valable d'éviter cette interprétation. De plus, non seulement cette interprétation entraîne une contradiction, mais il n'est pas clair non plus qu'il y ait une relation de nécessité entre la présence d'un groupe focal et le parti pris exclusif. Nous reviendrons sur ce point. Pour le moment, il suffit d'établir qu'il y a au moins une raison plausible d'éviter cette première interprétation de la position de Sen.

La deuxième interprétation semble nous offrir une voie plus sûre. Elle nous demande de nier la deuxième prémisse de l'argument précédent. Rappelons que la deuxième prémisse disait qu'une procédure impartiale est atteinte du parti pris exclusif si elle a lieu à l'intérieur d'un groupe focal. Selon la présente interprétation, le parti pris exclusif n'est pas un problème intrinsèque à tout jugement impartial qui se situe dans un groupe focal, mais c'est plutôt un problème d'application d'un principe qui est par ailleurs fondamentalement plausible. Vu l'inconsistance qu'entraîne la première interprétation, il semble que ce raisonnement pourrait être plus prometteur.

Mais ici, nous nous heurtons à une nouvelle difficulté. On n'a pas besoin de distinguer deux types d'impartialité différents pour dénoncer une application inadéquate. Si le parti pris exclusif n'est qu'une faute d'application d'un principe, ce pourrait aussi être le cas d'une application de l'impartialité ouverte telle que définie par Sen. Considérons un exemple hypothétique pour clarifier ce raisonnement. Imaginons une situation à deux personnes pour plus de simplicité. Alice a le choix entre deux actions : elle peut soit poser l'action A, soit ne pas la poser. Si elle est posée, l'action affectera Ben d'une certaine façon. Pour que la décision

soit impartiale, Alice fait appel à l'impartialité ouverte telle que définie par Sen, et évalue la situation comme un spectateur impartial le ferait. Mais supposons maintenant que malgré ses efforts, Alice ne peut pas s'empêcher de succomber à ses inclinations personnelles et n'applique pas l'impartialité ouverte adéquatement. On peut supposer, par exemple, qu'Alice n'a pas été parfaitement capable de prendre un recul par rapport à ses propres sentiments qui ont entraîné une distorsion de son jugement, même si l'action était guidée par le principe de l'impartialité ouverte. Une telle situation où l'impartialité ouverte est mal appliquée peut être imaginée. Mais si elle peut être imaginée, cela veut dire que ce problème n'appartient pas uniquement à l'impartialité close.

Pour résumer, si on adopte l'interprétation selon laquelle le parti pris exclusif est un problème d'application, on voit que l'impartialité ouverte est tout autant vulnérable que l'universalité close. Cette deuxième interprétation de la position de Sen met donc en cause la plausibilité de la distinction entre les deux conceptions de l'impartialité. Nous faisons alors face à une impasse, car ni l'une ni l'autre des deux interprétations ne semble plausible. Que l'on voie le parti pris exclusif comme un problème inhérent à l'impartialité close ou un problème d'application, un examen détaillé de la distinction entre l'impartialité close et l'impartialité ouverte montre que cette distinction est en fait intenable. Par conséquent, la thèse de la non-correspondance quant à l'impartialité est, elle aussi, mise en cause.

IV

L'IMPARTIALITÉ POUR UNE JUSTICE GLOBALE

Nous avons vu jusqu'à présent que la distinction entre deux types d'impartialité ne résiste pas à une investigation détaillée. Elle ne s'avère donc pas une base solide pour conceptualiser le passage du cadre de la justice sociale à celui de la justice globale. Une possibilité serait d'abandonner l'idée d'une impartialité qui soit « ouverte » et fondamentalement différente de l'impartialité qui caractérise l'éthique sociale, telle qu'on la retrouve dans la théorie rawlsienne. Cette solution, si elle est juste, nous forcerait à réviser la thèse de la non-correspondance. Je tenterai maintenant d'expliquer brièvement comment une telle révision pourrait se faire.

Il est possible de soutenir la thèse de la correspondance et d'affirmer qu'il ne devrait pas y avoir de rupture fondamentale entre une conception de l'impartialité dans le cadre de l'éthique sociale et dans celui de l'éthique globale. Il faudrait alors trouver une réponse au problème du parti pris exclusif que Sen associe à l'impartialité selon Rawls, car c'est effectivement ce problème qu'une éthique globale devrait s'efforcer de surmonter.

Une réponse possible consisterait à poser que le groupe focal fait partie de la procédure impartiale. Un jugement impartial est toujours situé à l'intérieur d'un groupe donné. Les frontières du groupe, par contre, peuvent varier. Le groupe focal peut dans certains cas être la totalité de la communauté mondiale. Il pourrait même inclure tous les êtres capables de sentir. Dans cette optique, le succès d'une décision impartiale dépend de la façon dont les frontières du groupe focal sont tracées. La question serait de savoir non pas s'il y a un groupe focal, mais plutôt si le groupe focal est adéquatement délimité. Cette façon de voir les choses est consistante avec l'idée que ce n'est pas le fait qu'il y ait un groupe focal qui provoque nécessairement le parti pris exclusif, mais que ce dernier est toujours le résultat d'une mauvaise application, une application qui ne considère pas adéquatement toutes les personnes dont la vie est affectée par une décision donnée. Il est clair que le parti pris exclusif, ainsi défini, est un écueil de taille pour toute éthique globale ou pour toute éthique qui se veut cosmopolite quant à la portée d'une conception de la justice. Dans cette optique, on pourrait alors soutenir qu'il existe une correspondance entre l'impartialité comme principe de l'éthique sociale et l'impartialité comme principe de l'éthique globale. C'est dire qu'il ne s'agirait pas de deux conceptions fondamentalement différentes de l'impartialité. Tout au contraire, l'impartialité en tant que principe serait invariable, mais c'est son application qui importerait dans le cadre d'une éthique globale.

Si cette analyse est correcte, ce qu'il nous faut, c'est un critère qui nous permettra de déterminer si le groupe focal d'où émane un jugement impartial est adéquat ou non. La réponse à la question de savoir comment passer du domaine de la justice sociale à celui de la justice globale résiderait alors dans la formulation de ce critère, et non pas dans la distinction entre deux conceptions fondamentalement différentes de l'impartialité. La formulation de ce critère est certainement hors du domaine de cette discussion, qui était plutôt d'examiner si nous avons besoin ou non d'une conception nouvelle de l'impartialité pour une justice globale. Mais si elle est juste, l'analyse offerte ici indique qu'un projet qui multiplie le principe d'impartialité en différents types, chacun d'eux se rapportant à un domaine précis – la justice sociale d'un côté et la justice globale de l'autre – se heurte à des problèmes qui rendraient instable toute théorie normative qui fait usage d'une telle multiplication.

Avant de clore cette discussion, considérons une objection qui pourrait être soulevée à l'encontre de l'analyse qui a été offerte ici. La distinction entre les deux types d'impartialité faite par Sen a pour but de dénoncer le parti pris exclusif, qui est le problème central d'une éthique globale. Ne risquons-nous pas, pourrait ainsi demander un objecteur potentiel, de sous-estimer l'importance du parti pris exclusif en mettant en cause cette distinction et en intégrant le groupe focal dans le cadre

de l'éthique globale? La réponse à cette question serait la suivante. L'analyse présentée ici a offert une critique de la distinction entre les deux types d'impartialité faite par Sen. Elle s'est ainsi opposée à la thèse de la non-correspondance quant à la notion d'impartialité. Pourtant il ne s'ensuit d'aucune manière qu'on accordera moins d'importance au problème du parti pris exclusif dans une éthique globale fondée sur la thèse de correspondance. Au contraire, l'objectif de cette analyse était d'identifier la méthode la plus appropriée pour justement répondre aux problèmes d'une éthique globale, et en particulier au problème que peut poser le parti pris exclusif. Tout ce que cette discussion montre c'est que ce n'est pas l'articulation d'une nouvelle forme d'impartialité qui nous permettra de saisir le problème du parti pris exclusif et d'y répondre adéquatement. Le même principe d'impartialité pourrait être invoqué selon les résultats de cette analyse. La variable dans le passage du cadre de l'éthique sociale à celui de l'éthique globale serait alors le critère d'application de ce même principe.

Pour conclure, l'objectif de cet article était de clarifier une question méthodologique de l'éthique globale : comment conceptualiser le passage du domaine de l'éthique sociale au domaine de l'éthique globale au niveau des principes. Nous avons examiné cette question à la lumière du principe d'impartialité et en prenant comme point de départ la distinction que fait Sen entre deux types d'impartialité qu'il nomme « ouverte » et « close ». L'analyse offerte dans le cadre de cet article a montré qu'une telle distinction s'avère intenable. Nous avons ensuite exploré brièvement la possibilité de conceptualiser le passage à l'éthique globale en prenant le principe d'impartialité comme une constante et en focalisant sur les critères d'application. La leçon que nous en retenons, c'est que non seulement ce dernier modèle satisfait le principe méthodologique de parcimonie au niveau des principes de justice, mais aussi qu'il s'avère capable de répondre aux défis d'une théorie normative dont la portée va au-delà de la société singulière.

RÉFÉRENCES

- BEITZ, C. (1999). *Political Theory and Cosmopolitan Justice*, Princeton, Princeton University Press.
- GOODIN, R. (1995). *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KYMLICKA, W. (2001). *Contemporary Political Philosophy*, 2^e éd., Oxford, Oxford University Press.
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books.
- POGGE, T. (1989). *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press.

- RAWLS, J. (1987). *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.
- SCHEFFLER, S. (2001). *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- SEN, A. (2001). «Justice across Borders», dans Pablo de Grieff et Ciaran Cronin (dir.), *Global Justice and Transnational Politics*, Cambridge, (Mass.), MIT Press.
- SEN, A. (2002). «Open and Closed Impartiality», *Journal of Philosophy*, vol. 1109, n° 9, p. 445-469.
- WIRTH, D. et D. CALDWELL (2003). «Unilateral Trade-based Measures for Protection of the Marine Environment: A Legal and Policy Perspective», dans Dorinda Dallmeyer (dir.), *Values at Sea: Ethics for the Marine Environment*, Athens, The University of Georgia Press.



**ÉTATS-NATIONS,
DROIT DES PEUPLES
ET MINORITÉS
NATIONALES**

QUELLES LEÇONS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DOIT-ELLE TIRER DES ÉTUDES SUR LA VILLE GLOBALE ?¹

Patrick Turmel

La thèse de la ville globale développée par Saskia Sassen dans son ouvrage éponyme, puis dans ses travaux subséquents, porte essentiellement sur la mondialisation. Cette sociologue cherche à comprendre pourquoi le contrôle et la gestion de l'économie mondiale sont si centralisés et si concentrés, alors que cette économie mondiale est généralement considérée comme un système diffus et tentaculaire, insouciant des délimitations frontalières. Qu'est-ce qui explique l'émergence de ce « nouveau système de "coordination" qui met l'emphase sur le développement de lieux de contrôles particuliers de l'ordre économique international » (Sassen, 2001, p. 5) ?

La réponse de Sassen nous rappelle la théorie classique de l'économiste Alfred Marshall, pour qui les villes sont le résultat des économies d'échelle ou de

1. Je remercie Dave Ancil et David Robichaud pour leurs excellents commentaires sur ce texte.

l'indivisibilité des firmes (Marshall, 1920, chap. 10, livre 4). Au moment où l'économie se mondialise, les centres de décision des multinationales deviennent de plus en plus importants, la gestion et les stratégies de celles-ci deviennent de plus en plus complexes, ce qui accorde une importance nouvelle à la découverte de Marshall. Les villes globales deviennent les *sites stratégiques* de l'économie mondiale où se concentrent les lieux de décision des multinationales, et ces dernières doivent être entourées de firmes très spécialisées auxquelles elles doivent avoir recours pour une série de services (comptabilité-publicité-finances-contentieux²) qui étaient encore intégrés, il y a à peine 10 ans, au siège social de l'entreprise. Selon cette thèse, on constate l'émergence de nouvelles économies d'agglomération qui forment les *nœuds* de l'économie mondiale.

Plusieurs phénomènes accompagnent l'émergence des villes globales. Premièrement, leur économie semble de plus en plus déconnectée des économies nationales. Sassen en donne comme preuve la disparition de la correspondance qui existait auparavant entre la croissance des secteurs principaux de l'économie et la croissance économique de l'État (Sassen, 2001, p. 13). Ces villes seraient aussi devenues les espaces où sont exacerbées les nouvelles dynamiques d'inégalité générées par la mondialisation: on y retrouve cette nouvelle élite professionnelle ultraspécialisée, beaucoup plus nombreuse que l'ancienne bourgeoisie, en même temps qu'on y retrouve cette classe de travailleurs sous-éduqués et sous-rémunérés, souvent constituée d'immigrants. On associe aussi la ville globale à la redéfinition de la notion de citoyenneté et à la formation de nouvelles identités transnationales (Sassen, 2000, p. 56). Ce serait donc la naissance de nouvelles formes de revendications politiques se détachant des préoccupations nationales (Sassen, 1999). Ces phénomènes sont à la source de ce que Sassen nomme la *dénationalisation* de l'État national, qu'elle semble d'ailleurs concevoir comme la rupture de l'équilibre entre le sujet politique et le souverain, entre le citoyen et l'État³.

Plusieurs en ont conclu qu'il s'agissait de la preuve du déclin, voire de la fin de l'État national. Peter Taylor, par exemple, n'hésite pas à affirmer que « les villes sont en train de remplacer les États au niveau de la construction des identités sociales. » Il ajoute que l'on peut désormais « entrevoir, au côté de l'érosion de l'économie nationale, l'érosion de

2. Le *Globalization and World Cities Study Group and Network* s'est référé à la présence de ces quatre types de services sur le territoire des villes pour établir son inventaire de 45 villes globales (Beaverstock, Smith et Taylor, 1999).

3. C'est le thème central de ses plus récents travaux. Voir Sassen (2003a, 2003b).

l'État-nation» (Taylor, 1995, p. 58). On considère souvent qu'il s'agit aussi d'une preuve de la nécessité de former une structure postnationale de gouvernance devant accueillir l'internationalisation de la démocratie. Gerard Delanty, par exemple, affirme que l'intégration européenne est un bon exemple d'un tel processus, dans lequel « les villes refont surface et deviennent de puissantes nouvelles voix au sein d'un monde où la souveraineté est partagée à plusieurs niveaux » (Delanty, 2000, p. 79). Selon lui, les villes acquièrent pouvoir et indépendance au moment même où les États nationaux s'affaiblissent. Une « super-ligue de villes globales » serait ainsi en train de devenir un important adversaire pour les États nationaux, annonçant un nécessaire pouvoir postnational qui serait le premier pas vers une structure de gouvernance mondiale.

De telles conclusions dépassent certainement les résultats des recherches sur la ville globale. On semble croire que les problèmes que l'on associe généralement à la ville globale sont dus uniquement à la mondialisation de l'économie, que les politiques nationales n'auraient rien à y voir. Dans un tel cas, la seule solution serait l'institutionnalisation d'une structure de gouvernance d'une échelle équivalente à la source de ces problèmes. En annonçant la fin de l'État national ou le début d'une nouvelle ère politique conçue en termes d'institutions métropolitaines (Westbrook, 2004, p. 20-22; Magnusson, 1996), certains théoriciens nous empêchent de voir l'aspect national de ces problèmes et, donc, le rôle que peut jouer l'État dans leur résolution. En agissant ainsi, ils risquent de nous détourner du meilleur remède, que l'on a pourtant déjà sous la main, comme nous le verrons plus loin. Il ne s'agit pas de nier qu'une certaine internationalisation des structures de contrôle démocratiques soit désirable, mais il s'agit de démontrer que conclure à cette nécessité à partir de la thèse de la ville globale risque surtout de nous faire perdre de vue les vraies leçons que la philosophie politique devrait tirer de cette thèse.

Nous présenterons dans cet article trois problèmes souvent associés à la ville globale et nous tenterons à chaque fois d'avaliser notre thèse en mettant en lumière leur aspect proprement statonational. Nous nous intéresserons au rapport de domination qu'entretient le marché au sein des villes globales (section II). Puis, nous nous attarderons aux inégalités sévères qu'elles génèrent (section III). Nous étudierons enfin la question de l'immigration et, plus particulièrement, la situation des travailleurs étrangers (section IV). Mais nous devons tout d'abord consacrer quelques pages au rôle joué aujourd'hui par l'État national (section I).

I

Nous entendons par État national un État gouvernant un territoire donné, ses régions et ses villes, par l'entremise d'une structure autonome, à la fois centralisée et différenciée, et par l'entremise d'un ensemble de lois exclusives⁴. Il n'est pas de notre intention de nier que de nombreux acteurs rivalisent aujourd'hui avec cet État. Il suffit de penser aux différentes institutions internationales (l'Organisation des Nations Unies, l'Organisation mondiale du commerce, etc.) ou aux différentes firmes multinationales dont le chiffre d'affaires dépasse aujourd'hui le produit intérieur brut de bien des nations. Cependant, comme n'a cessé de nous le rappeler Saskia Sassen depuis *The Global City*, l'État national continue de jouer un rôle de premier plan dans le processus de mondialisation auquel ces nouveaux acteurs sont identifiés.

Il est d'abord important de réaliser que la mondialisation n'est pas qu'un phénomène exogène, les économies nationales et mondiale n'étant pas indépendantes les unes de l'autre (Sassen, 2001, p. 347). Autrement dit, on ne doit pas analyser la relation entre les économies nationales et l'économie mondiale comme s'il s'agissait d'un jeu à somme nulle, c'est-à-dire d'un jeu où les bénéfices de l'un résultent des pertes de l'autre. Sassen critique d'ailleurs avec justesse, dans un de ses plus récents articles, cette tendance que l'on retrouve du côté des sciences sociales à tenir pour acquise l'exclusivité de ces différents niveaux, forçant ainsi les chercheurs à affirmer que peu de choses ont changé du côté du pouvoir de l'État ou que celui-ci est en train de disparaître (Sassen, 2003a, p. 5). Ils perdent ainsi de vue les véritables forces à l'œuvre dans le processus de mondialisation.

Nous partageons l'opinion de Sassen qui considère que ce processus n'est pas extérieur à l'État national, mais qu'il lui est *incorporé*. Ceux qui réduisent la mondialisation à un réseau de flux électroniques aveugles aux divisions juridiques ne tiennent pas compte que les droits revendiqués par le *capitalisme global* le sont auprès des États nationaux. La raison est que seuls ces derniers ont le pouvoir institutionnel d'appliquer la règle de droit. Ils demeurent ainsi les garants ultimes des droits – en particulier des droits de propriété – et des contrats, même ceux des firmes multinationales. De la même façon, les cours nationales de justice demeurent l'outil principal de légitimation utilisé par les organisations internationales comme l'Organisation mondiale du commerce ou pour l'application de conventions supranationales comme les Droits de l'homme. Enfin, comme Sassen le précise, ce pouvoir de légitimation de l'État est soutenu par sa puissance militaire (Sassen, 1998, p. 199).

4. Je complète la définition proposée par Tilly (1992, p. 2-3).

Il ne s'agit cependant pas d'affirmer que la configuration de l'État est demeurée inchangée face au processus de mondialisation. Les États ont dû négocier d'importantes transformations afin que se développe un système économique mondial ou, encore, que soit obtenue une certaine reconnaissance internationale du régime des droits humains. Comme l'explique Sassen :

Dans le cas de l'économie mondiale, cette négociation a pour conséquence le développement au sein des États nationaux – au moyen de décrets législatifs, de décisions judiciaires, d'ordres de l'exécutif ou de politiques publiques – de mécanismes nécessaires pour reconstituer certaines composantes du capital national en « capital global », ainsi que pour développer et pour garantir de nouveaux types de droits pour le capital étranger à l'intérieur des territoires nationaux, qui sont toujours, en principe, sous l'autorité exclusive de leurs États (Sassen, 2003b, p. 243).

Il y a ici deux dynamiques à l'œuvre. L'État produit de nouvelles formes de régulation et de législation pour faire face à la réalité de l'économie mondiale, en décrétant, par l'entremise du système législatif national, les règles du jeu pour les acteurs étrangers. En même temps, l'État semble participer à la réduction de sa propre autorité, orchestrer son propre retrait. Afin de permettre aux firmes étrangères d'opérer sur son territoire et à ses propres firmes d'opérer à l'étranger, l'État élabore et produit de nouvelles *formes de légalité* qui elles-mêmes produisent et renforcent les structures mondiales. En d'autres termes, les outils institutionnels, dont le but principal était de fortifier les institutions nationales, doivent maintenant répondre aussi à des objectifs globaux, comme le bon fonctionnement de l'économie mondiale ou la protection de certains droits fondamentaux. Il est utile de noter à ce propos que, grâce à ces transformations, la citoyenneté nationale n'est plus absolument nécessaire pour que soient garantis certains droits.

Faut-il relier ces transformations au déclin de la souveraineté des États nationaux ? Ce serait certainement imprudent. En fait, plusieurs observateurs politiques nous ont déjà rappelé que dans les démocraties libérales, l'État est encore plus fort et plus efficace, dans un plus grand nombre de domaines, qu'il ne l'était dans les années 1970. Il est donc préférable de considérer ces transformations comme des choix stratégiques de la part des États qui désirent faire leur place au sein du marché mondial, afin de bénéficier de ses avantages. Sous cette perspective, il est aussi possible de concevoir que le processus de *dénationalisation* ouvre de nouvelles avenues pour les États nationaux, qui sont appelés à prendre part au développement des structures internationales de coopération et au contrôle des marchés financiers (Sassen, 2003b, p. 244).

En fait, l'État national ne peut tout simplement pas demeurer indifférent face aux défis que posent les différents acteurs qui émergent à ses côtés. Parmi ces acteurs, les villes globales ont certainement une place importante. Comme l'explique l'ancien secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies Boutros Boutros-Ghali, « si les défis principaux aujourd'hui ont un caractère indéniablement mondial, c'est au niveau local que leur impact se fait sentir le plus directement. C'est pourquoi il est notable que les autorités locales, comme les maires ou les fonctionnaires métropolitains, sont devenus de plus en plus actifs face aux questions mondiales » (Boutros-Ghali, 2000, p. 114). Il est important cependant d'éviter de considérer, à partir de cette réalité, que la ville globale est devenue un acteur politique souverain. Rappelons-nous que si les États nationaux sont toujours souverains, les municipalités qui composent les villes globales sont encore, dans la majorité des démocraties libérales, de simples créatures des États ou des provinces. Elles sont constitutionnellement impuissantes ; elles ne peuvent créer ou être à la source du droit. Cela ne signifie pas que les villes n'ont aucun pouvoir décisionnel. Toutefois, contrairement aux autres institutions de la société civile – les églises, les entreprises ou autres formes d'association – les décisions des villes doivent nécessairement être en accord avec la volonté de l'État. Elles ont évidemment une certaine marge de manœuvre, un certain pouvoir qui leur est attribué par l'État pour régler des problèmes de nature locale, mais ce dernier demeure garant de toutes leurs actions (Frug, 1999, p. 17-25).

Il est donc exagéré de voir les villes globales comme de nouvelles unités politiques à part entière prêtes à prendre la place des États nationaux. Plusieurs théoriciens semblent pourtant ignorer ce fait constitutionnel. Ils semblent croire que cette question n'a plus beaucoup d'importance, étant donné que la ville représente un espace politique et économique puissant au cœur de la *société civile globale*. Ils confondent ainsi la ville avec les différents acteurs qu'elle abrite. Ils perdent alors de vue les véritables causes des problèmes identifiés à la ville globale et, par conséquent, la source de leur solution.

II

L'un des problèmes les plus sérieux de la ville globale est le fait de devenir de plus en plus un espace de domination non légitime. C'est l'expression utilisée par Max Weber pour définir la ville médiévale en Occident, qui serait une *corporation territoriale institutionnalisée*, autonome et autocéphale, prenant place entre l'individu et l'État. La ville médiévale était une puissante association, échappant à la tutelle du roi ou de l'empereur grâce à son pouvoir économique, ce qui en faisait un espace

de liberté exceptionnel pour l'époque (Weber, 1982, chap. 2). D'où le fameux proverbe : « L'air de la ville rend libre. » Dans les mots de l'historien français Fernand Braudel : « Passer son rempart, c'est comme si l'on franchissait une des frontières encore sérieuses du monde d'aujourd'hui. De l'autre côté de la barrière, libre à vous de narguer le voisin : il ne peut plus rien sur vous. Le paysan qui s'arrache à sa terre et gagne la ville y est aussitôt un autre homme : il est libre, c'est-à-dire qu'il a abandonné des servitudes connues, détestées, pour en accepter d'autres dont il ne devine pas toujours à l'avance la teneur. Mais peu importe ! Que son seigneur le réclame, il peut s'en moquer si la ville l'a adopté » (Braudel, 1979, p. 456).

Il doit cependant *accepter d'autres servitudes*, car l'autonomie de la ville est au fond celle d'un groupe bien particulier d'individus : la bourgeoisie marchande. Cette liberté de la ville, contre l'ordre religieux ou contre l'ordre politique en place, était nécessaire pour protéger les intérêts économiques des bourgeois, intérêts qui se confondaient avec ceux de la commune en son ensemble. Elle fut cependant « le résultat de toute une série d'actes illégitimes », que Weber nomme l'usurpation révolutionnaire des bourgeois. D'ailleurs, ceux-ci finirent par s'approprier, au détriment des pouvoirs politiques légitimes, les pouvoirs de domination sur la ville et sur ses habitants. Plus tard, l'État démocratique, devenu effectivement souverain sur son territoire, a utilisé différentes stratégies pour s'assurer que la ville reprendrait sa place en ce qui concerne les pouvoirs légitimes. Par exemple, c'est au XIX^e siècle que les États-Unis en firent une « créature des États », mettant ainsi fin à l'ambiguïté du double statut (privé/public) de la ville. Constitutionnellement, les villes faisaient désormais entièrement partie de l'appareil étatique (Frug, 1999, p. 26-53).

Le phénomène des villes globales semble aujourd'hui remettre en question la soumission *légitime* de la ville à l'État, non pas parce que la première retrouve son autonomie politique, comme certains semblent le croire, mais parce que plusieurs nouveaux acteurs, ne provenant ni du domaine politique, ni de l'économie locale, acquièrent un rapport de force non légitime ou opportuniste du point de vue de la coopération nationale. Le phénomène est inédit. L'oligarchie locale qui a jadis dominé la ville était peut-être rude à l'égard des habitants qu'elle gardait sous sa tutelle, mais, comme l'explique Iris Young, elle était aussi liée économiquement, socialement et politiquement à une seule ou à quelques villes, ce qui l'amenait à avoir un attachement réel au milieu (Young, 1990, p. 242).

Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Les firmes qui dominent les villes globales font partie de réseaux transnationaux qui ont peu d'intérêt pour le milieu en tant que tel, ce qui les met dans une position très avantageuse pour négocier leurs conditions commerciales face à l'administration municipale. Le problème, dans un tel contexte, est que les villes sont non

seulement politiquement impuissantes, mais aussi fragilisées par leur forte fragmentation. Face au marché, chacune des municipalités qui composent la ville globale est forcée à entrer en compétition contre les autres, chacune devant adopter un comportement stratégique qui l'amène à diminuer ses taxes foncières, à offrir des subsides, à alléger sa réglementation. En résumé, elle adopte des politiques qui répondent aux préférences du capital global plutôt qu'à celles de sa communauté⁵. L'impression qui résulte d'une telle compétition est que le pouvoir municipal n'est pas entre les mains du public, mais bien entre celles des firmes qui tirent profit de l'impuissance constitutionnelle des municipalités. Cela crée un rapport de domination qui n'est pas sans rappeler ce que Weber écrit à propos de la ville médiévale : plus son fondateur « recherchait des habitants fortunés, plus il devait faire de concessions importantes » (Weber, 1982, p. 80).

Une telle compétition, si elle avantage les entreprises qui arrivent ainsi à contourner le processus démocratique, a pour conséquence que les municipalités se retrouvent face à un véritable problème d'action collective : puisqu'elles vivent de leurs taxes foncières, chaque municipalité doit faire tout ce qui est en son pouvoir pour attirer chez elle les entreprises, quitte à adopter des règles qui ne répondent pas aux préférences du public. Cela est bien sûr aussi vrai à l'échelle nationale, où la compétition entre les grandes villes finit par être au désavantage de la collectivité, chaque ville étant forcée à faire des choix différents de ce qu'elle aurait souhaité. Mais sans l'existence de mécanismes assurantiels contre une telle tendance et sans une certaine intégration politique au niveau de la région urbaine, on se retrouve inévitablement dans une *course vers l'abîme*.

Bien sûr, ces raisons ne réussissent pas à convaincre les partisans les plus dogmatiques du libre marché. Si l'objectif recherché est de maximiser les bénéfices, les villes devraient plutôt tenter de répondre le plus adéquatement possible aux demandes du marché afin d'attirer les capitaux. Ce serait, pour elles, la seule façon d'atteindre un équilibre optimal. Pour les défenseurs du libre marché, toute réglementation est inefficace, car elle empêche les entreprises de s'installer sur le site idéal où elles pourraient maximiser leurs profits. Mais ces penseurs ne prennent pas en compte les coûts sociaux et économiques entraînés par le déclin des municipalités abandonnées. Comme l'expliquent Alperovitz, Imbroscio et Williamson, en considérant les coûts et les bénéfices de la mobilité, non pas du point de vue du capital, mais de celui de la société, on remarque que la mobilité entraîne une série d'externalités négatives. Ils

5. J'ai déjà discuté de ce problème, d'une perspective différente, dans mon article « Le gouvernement de la ville : une critique du modèle polycentrique », à paraître.

font entre autres référence à la diminution des revenus provenant des taxes foncières, à l'augmentation des dépenses sociales du gouvernement, au gaspillage des capitaux publics et, enfin, à la désintégration des communautés (Alperovitz, Imbroscio et Williamson, 2002, p. 9). C'est dans cette perspective que d'autres penseurs ont souligné l'importance politique de reconnaître l'influence des municipalités les unes sur les autres. Étant donné l'impuissance constitutionnelle de la ville, seules des politiques nationales seront en mesure de faire de ce palier politique un véritable véhicule pour promouvoir la coopération, et, par conséquent, pour régler ses problèmes d'opportunisme. Par exemple, plusieurs philosophes politiques affirment que seul le choix national de l'intégration politique des régions urbaines serait en mesure de créer un réel espace démocratique au niveau métropolitain, ainsi qu'un rapport de force efficace contre le marché.

III

Un autre problème identifié au phénomène de la ville globale est la création de sévères inégalités socioéconomiques. Même si les villes globales sont souvent les métropoles des États nationaux les plus riches et les lieux les plus opulents de ces mêmes États, on y retrouve aussi les groupes les plus défavorisés de leur population. Un exemple : en 1997, dans la ville *globale* de New York, le cinquième le plus désavantagé de la population recevait 2,3% de la distribution des revenus, alors que le cinquième le plus avantageux jouissait de 56,1% de cette distribution. Et cet écart ne cesse de croître (Fainstein, 2001, p. 287).

Cela s'expliquerait, selon les théoriciens de la ville globale, par la structure particulière des forces de travail qui apparaît dans ces villes à la suite de l'établissement des firmes multinationales. D'une part, les pressions de ces dernières seraient la cause de l'érosion des traditions nationales en regard des politiques d'emploi, de bien-être ou de taxation. D'autre part, la création d'une nouvelle classe de hauts salariés très spécialisés produirait en même temps une forte demande pour une classe d'ouvriers sous-rémunérés, généralement constituée d'immigrants qui occupent des emplois pénibles et déplaisants, «qui sont comme des peines de prison, des travaux que les gens ne recherchent pas et ne choisiraient pas s'ils pouvaient faire d'autres choses ayant un minimum d'attrait», selon la définition de Walzer (1997, p. 235).

L'erreur est de faire de la mondialisation la seule cause de cette nouvelle inégalité. La thèse générale de la ville globale considère que la structure de l'ordre économique international fera que tous ses sites de contrôles seront structurellement identiques. Comme l'explique Susan Fainstein, cette théorie « suppose que ces villes auront des caractéristiques

sociales similaires, malgré leurs cultures, histoires, institutions gouvernementales ou politiques publiques différentes» (Fainstein, 2001, p. 286). Ces similitudes que l'on retrouve d'une ville globale à une autre ne sont pas simplement le résultat du fait de la mondialisation, mais aussi celui de tendances politiques lourdes qui finissent par imposer à ces villes une même structure sociale et économique. En appui à cette thèse, les recherches de Fainstein nous apprennent que les inégalités sévères qui sont générées dans les villes globales ne sont pas d'abord le résultat de l'arrivée de firmes multinationales ou d'une nouvelle division de classes, mais découlent avant tout du choix des politiques publiques nationales.

Fainstein s'est intéressée à cinq villes globales : New York, Londres, Tokyo, Paris et la région du Randstad (Hollande), qui comprend les villes d'Amsterdam, Rotterdam, La Haye et Utrecht. Cette étude comparative lui permet de démontrer les nettes différences qui existent d'une ville à une autre au niveau de la répartition des revenus, plus particulièrement en ce qui a trait au cinquième le plus désavantagé de leur population, dont la situation dépend fortement des politiques gouvernementales de leur État national respectif.

Bien sûr, les secteurs économiques principaux et la géographie de chacune de ces régions métropolitaines ont aussi une influence sur la façon dont elles se comportent économiquement, mais aucun de ces aspects n'a eu autant d'influence sur le segment le plus défavorisé de leur population que les choix politiques et économiques de leur État. C'est d'ailleurs ce qui a permis à la ville-région hollandaise de se distinguer des quatre autres villes : grâce à un système assurantiel (l'État providence) efficace, elle a clairement démontré que de bonnes politiques publiques sont en mesure de freiner les pressions exogènes de l'économie mondiale et d'éviter la sévérité des inégalités sociales associées aux autres villes globales. Il faut pourtant rappeler que cette région ne fut pas moins touchée que les autres par les crises économiques des années 1970 et 1980.

Dans la majorité des cas, le vrai problème des différents États nationaux ne fut donc pas d'être impuissants face à l'économie, mais plutôt de s'être laissé guider par l'idéologie du retrait de l'État, ou, plus précisément dans le cas qui nous occupe, par la *stratégie des villes globales*, que Fainstein identifie aux subventions et au relâchement de la réglementation sur le zonage auxquels les pouvoirs publics ont eu recours afin d'encourager la venue du *capital global* (Fainstein, 2001, p. 293). Cette stratégie avait certainement ses avantages ; malheureusement, elle s'est faite dans le cadre plus général du démantèlement de l'État providence, au détriment du segment le moins avantageux de la société. Pourtant, l'exemple du Randstad démontre que le recours à une telle stratégie est possible sans abandonner un système assurantiel public. Comme le conclut Fainstein : « pendant les années 1990, les Hollandais sont parvenus

simultanément à stimuler la croissance économique, à réduire le chômage, à protéger plusieurs secteurs de l'économie contre le tout-aumarché et ce, tout en maintenant la qualité de vie des plus défavorisés grâce aux politiques de l'État providence» (Fainstein, 2001, p. 294).

IV

Le dernier problème s'inscrit dans la même veine et concerne la question de l'immigration. Les villes globales sont les destinations privilégiées des immigrants. Au Canada, par exemple, près des trois quarts des immigrants arrivés dans les années 1990 se sont installés dans les trois régions métropolitaines qui méritent le statut de ville globale : Toronto, Montréal et Vancouver. Ce qu'il faut voir, c'est que les villes globales ont besoin d'une immigration massive pour fonctionner. Comme l'explique Anthony Appiah à propos des villes de New York et Francfort, une caractéristique notable de leur économie est leur important bassin de main-d'œuvre à bon marché. Comme ce bassin ne peut être approvisionné par les citoyens américains ou allemands, l'économie de ces villes est en bonne partie fondée sur l'immigration (Appiah, 1998, p. xiii). Il n'est donc pas surprenant que l'ancien maire de New York, Rudolph Giuliani, reconnu pour ses vues très conservatrices, était plutôt sympathique aux immigrants illégaux.

Le problème n'est évidemment pas l'immigration comme telle, mais la création de citoyens de seconde classe. S'il existe une corrélation entre minorités ethniques et désavantage économique, il demeure toutefois que le problème n'est pas uniquement de cet ordre. On n'a qu'à penser aux résidents étrangers qui sont essentiels à la ville, mais à qui on refuse tout droit politique. C'est parfois un problème très sérieux. Dans le cas de Francfort et de Los Angeles, par exemple, les résidents étrangers comptent pour plus de 30% de la population totale de la ville (Friedmann, 2002, p. 40). Une partie importante de la population de ces villes n'a donc aucun droit de parole à propos des politiques qui concernent sa communauté. Si l'un des principes fondamentaux de la démocratie est que les décisions politiques sont le fait de ceux qu'elles concernent, alors ces villes souffrent d'un réel déficit démocratique. Un autre problème qui s'ajoute à cela est que ce groupe de travailleurs étrangers entre aussi en conflit avec les travailleurs locaux, souvent syndiqués, qui n'acceptent pas cette concurrence inégale. Cette situation potentiellement explosive a comme résultat un affaiblissement généralisé du milieu ouvrier.

Si l'État national est toujours souverain sur son territoire, on voit mal quelle instance serait plus en mesure que lui de changer les choses. Bien sûr, il pourrait être nécessaire de remettre en question le monopole national quant aux politiques d'immigration et de donner aux instances municipales certains pouvoirs en ce domaine, ou encore, comme l'a

suggéré Rainer Bauböck, d'institutionnaliser un statut de citoyen urbain basé sur la résidence, sans égard au statut national, et accompagné de droits et de responsabilités liés à l'utilisation du domaine public urbain (Bauböck, 2003). Peu importe la solution que l'on choisira, il est cependant nécessaire de répéter que dans le contexte politique actuel elle ne pourra être institutionnalisée ni par les municipalités elles-mêmes, qui sont constitutionnellement impuissantes, ni par les institutions internationales, qui dépendent toutes, en dernière instance, des États nationaux.

CONCLUSION

Nous nous sommes intéressés dans cet article à un phénomène que l'on présente généralement comme l'une des manifestations du processus de mondialisation : les villes globales. En prenant comme point de départ les travaux de Saskia Sassen, nous avons voulu dénoncer deux erreurs des théoriciens qui se sont ultérieurement engagés dans ce débat. La première erreur est d'inférer le déclin de l'État national de la thèse de la ville globale ; la deuxième est de conclure, à partir de cette thèse, qu'il est nécessaire d'institutionnaliser une structure de gouvernance postnationale.

Notre objectif était de rappeler le rôle central que continue à jouer l'État national, mais surtout, de démontrer qu'il demeure encore aujourd'hui la seule structure de gouvernement ayant le pouvoir effectif d'agir sur la *ville globale*. Ce texte a donc un aspect programmatique. Il vise à aligner les réflexions des philosophes politiques à propos de cet espace politique inédit, en démontrant que la solution aux problèmes qui lui sont associés est d'abord à trouver auprès de l'État national. Bien sûr, en accusant la mondialisation de tous les maux, on cherche à créer un remède à sa taille. Malheureusement, on ignore ainsi la plus efficace des médecines, que l'on a pourtant déjà sous la main.

RÉFÉRENCES

- ALPEROVITZ, G., D. IMBROSCIO et T. WILLIAMSON (2002). *Making Place for Community : Local Democracy in a Global Era*, New York, Routledge.
- APPIAH, K.A. (1998). « Foreword », dans Saskia Sassen, *Globalization and Its Discontents : Essays on the New Mobility of People and Money*, New York, The New Press.
- BAUBÖCK, R. (2003). « Reinventing Urban Citizenship », *Citizenship Studies*, vol. 7, n° 2, p. 139-160.
- BEAVERSTOCK, J.V., R.G. SMITH et P.J. TAYLOR (1999). « A Roster of World Cities : GaWC Research Bulletin 5 », *Cities*, vol. 16, n° 6, p. 445-458.

- BOUTROS-GHALI, B. (2000). « An Agenda for Democratization : Democratization at the International Level », dans Barry Holden (dir.), *Global Democracy: Key Debates*, Londres, Routledge.
- BRAUDEL, F. (1979). *Les structures du quotidien : le possible et l'impossible. Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, tome 1, Paris, Armand Colin.
- DELANTY, G. (2000). « The Resurgence of the City in Europe ? The Spaces of European Citizenship », dans Engin F. Isin (dir.), *Democracy, Citizenship and the Global City*, Londres, Routledge.
- FAINSTEIN, Susan S. (2001). « Inequality in Global City-regions », dans Allen J. Scott (dir.), *Global City-regions: Trends, Theory, Policy*, Oxford, Oxford University Press.
- FRIEDMANN, J. (2002). *The Prospect of Cities*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- FRUG, G. (1999). *City Making: Building Communities without Building Walls*, Princeton, Princeton University Press.
- MAGNUSSON, W. (1996). *The Search for Political Space*, Toronto, University of Toronto Press.
- MARSHALL, A. (1920). *Principles of Economics*, 8^e éd., Londres, Macmillan.
- SASSEN, S. (1998). *Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*, New York, The New Press.
- SASSEN, S. (1999). « Whose City Is It ? Globalization and the Formation of New Claims », dans James Holston (dir.), *Cities and Citizenship*, Durham, Duke University Press.
- SASSEN, S. (2000). « The Global City : Strategic Site/New Frontier », dans Engin F. Isin (dir.), *Democracy, Citizenship and the Global City*, Londres, Routledge.
- SASSEN, S. (2001). *The Global City: New York, London, Tokyo*, 2^e éd., Princeton, Princeton University Press.
- SASSEN, S. (2003a). « Globalization or Denationalization ? », *Review of International Political Economy*, vol. 10, n° 1, p. 1-22.
- SASSEN, S. (2003b). « The State and Globalization », *Interventions*, vol. 5, n° 2, p. 241-248.
- TAYLOR, Peter J. (1995). « World Cities and Territorial States : The Rise and Fall of Their Mutuality », dans P.L. Knox et P.J. Taylor (dir.), *World Cities in a World-system*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TILLY, C. (1992). *Coercion, Capital and European States, AD 990-1992*, Cambridge (Mass.) Oxford, Blackwell.
- TURMEL, P. (à paraître). « Le gouvernement de la ville: une critique du modèle polycentrique », dans D. Anctil, D. Robichaud et P. Turmel (dir.), *Débats contemporains en théorie politique*.

- WALZER, M. (1997). *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil.
- WEBER, M. (1982). *La ville*, Paris, Aubier Montaigne.
- WESTBROOK, David A. (2004). *City of Gold : An Apology for Global Capitalism in a Time of Discontent*, New York, Routledge.
- YOUNG, Iris M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

LE NATIONALISME COSMOPOLITE

Michel Seymour

Je voudrais esquisser une conception du droit international qui s'inspire autant du nationalisme que du cosmopolitisme. Cette approche retient du cosmopolitisme de David Held (1995) l'idée que les valeurs libérales doivent être comprises comme des valeurs universelles. Elle retient également l'idée que la mise en place d'une justice internationale ne doit pas se faire dans le cadre d'un gouvernement mondial, mais bien dans le cadre d'organisations supranationales ayant toutefois un pouvoir d'intervention à l'intérieur des États. L'approche va donc de pair avec l'imposition de certaines contraintes à la souveraineté des États. On admet un partage de la souveraineté entre différentes sphères de pouvoir : les pouvoirs locaux, les pouvoirs nationaux, les pouvoirs étatiques, les pouvoirs régionaux et les pouvoirs internationaux.

Dans la perspective qui est la mienne, cependant, la souveraineté des États est limitée aussi par un pouvoir interventionniste d'organisations supranationales au profit des peuples. Il faut s'insurger non seulement contre les États souverains qui maltraitent les personnes, mais aussi contre les États souverains qui maltraitent les peuples. La plupart des penseurs libéraux qui réfléchissent au droit international insistent sur l'importance des droits de l'homme et sur l'importance d'un pouvoir interventionniste des organisations supranationales à l'intention des individus, mais il faut

aussi autoriser un pouvoir d'intervention auprès des peuples. Autrement, nos politiques seront complaisantes à l'endroit du nationalisme des États souverains. En ce sens, la réticence entretenue par certains juristes ou philosophes libéraux à l'égard de l'introduction d'un régime de droits collectifs dont les bénéficiaires seraient des peuples participe volontairement ou involontairement d'une complicité avec le cadre traditionnel de l'État-nation homogène, car cette réticence contribue à ménager le plus possible la souveraineté des États. Même lorsque les frontières de l'État coïncident avec les frontières du peuple et que l'État en question est mononational, il ne faut pas confondre le droit du peuple avec le droit de l'État qui est censé le représenter (Rawls, 1999, p. 23 et s.). En définitive, ce sont les peuples qui doivent être les véritables détenteurs d'un droit et non les États qui les représentent. La légitimité d'un État à parler au nom d'un peuple est une légitimité dérivée qui est entièrement tributaire de la légitimité du peuple lui-même.

L'approche cosmopolite et nationaliste que je préconise repose sur un pluralisme axiologique, puisque l'on admet deux régimes de droits, individuels et collectifs, à l'intention des personnes et des peuples. L'approche cherche à réaliser un équilibre entre ces deux ordres de droits. Ceux-ci doivent se contraindre mutuellement. Il s'agit par conséquent d'une approche qui rejette autant l'individualisme moral que le collectivisme moral. On rejette la partialité nationale, mais aussi la primauté absolue de l'individu sur le groupe. Nous avons appris des grands penseurs libéraux de notre époque que même s'il existe un pluralisme raisonnable de conceptions du bien commun, nous pouvons faire consensus autour de principes de justice individuelle. Mais ceux qui sont sensibles aux réclamations des peuples peuvent en retour contribuer à faire avancer une conception de la justice entre les peuples. Notre sensibilité aux enjeux identitaires doit nous permettre de comprendre que la justice s'applique autant aux peuples qu'aux personnes. Elle a en outre une application autant à l'échelle locale qu'à l'échelle internationale. Cela veut dire qu'à l'échelle internationale, les sujets de droit doivent autant être les personnes que les peuples, alors que dans la sphère locale, les bénéficiaires doivent autant être les peuples que les personnes.

Un exemple concret permet d'illustrer cet équilibre entre les droits individuels et collectifs dans la sphère internationale. Je songe au débat qui oppose les partisans du libéralisme économique et ceux qui défendent le principe de la diversité culturelle. Les premiers veulent étendre sans contraintes les règles du libre-échange à l'ensemble des sphères de la sociétés, alors que les seconds estiment que les règles du libre-échange ne doivent pas s'appliquer à la culture et que la culture doit par conséquent être exclue des accords conclus dans le cadre de l'OMC. Selon plusieurs, il faut admettre une certaine forme de libre-échange, mais pas au point de sacrifier la diversité culturelle. Le droit des peuples fournit

dans ce cas une contrainte raisonnable imposée aux libertés individuelles et qui passe par le principe de la valeur de la diversité culturelle. Inversement, les libertés individuelles viennent contraindre les droits collectifs des peuples. Les peuples non démocratiques et qui n'ont pas mis en place un système de droits et libertés ne seront pas jugés respectables et leurs politiques ne doivent pas être acceptées par la communauté internationale.

Je me propose de réfléchir à l'hypothèse selon laquelle une politique de la reconnaissance prenant la forme de l'enchâssement d'un ensemble de droits des personnes et des peuples dans un traité international serait un moyen privilégié nous permettant de dépasser le modèle traditionnel des relations internationales caractérisé par le privilège accordé à l'État-nation ethniquement ou culturellement homogène. Comme on le verra, la version proposée du nationalisme cosmopolite sera inspirée par le libéralisme politique et non par le libéralisme individualiste. Je crois que le libéralisme politique de Rawls constitue en ce sens une avenue prometteuse. Ce dernier souscrit à une version politique du libéralisme qui lui permet d'éviter de s'engager à l'égard de l'individualisme. Son libéralisme a ainsi pu permettre la formulation d'un droit des peuples non subordonné à l'ensemble des droits individuels. Si elle était correctement développée, cette version du libéralisme pourrait permettre de réconcilier le libéralisme et la politique de la reconnaissance et, par voie de conséquence, les droits et libertés de la personne avec le droit des peuples. Autrement dit, elle pourrait réconcilier nos idéaux cosmopolites et nationalistes¹.

Je vais tout d'abord souligner les filiations de l'approche proposée avec le libéralisme politique et montrer en quoi ce cadre théorique rend possible la formulation cohérente du nationalisme cosmopolite. Je vais ensuite prendre mes distances à l'égard de l'orientation particulière choisie par Rawls dans son *Law of Peoples*. Même si l'ouvrage de Rawls nous lance sur la bonne piste, il n'est pas nécessaire de souscrire à son idée d'une tolérance libérale à l'égard des sociétés décentes hiérarchiques.

1. Parmi les auteurs contemporains qui cherchent à réconcilier le nationalisme et le cosmopolitisme, on peut mentionner Couture (2000), Couture et Nielsen (1996), Føllesdal (1997, 2000a, 2000b), McCarthy (1999), McMahan (1997), Nathanson (1989, 1997), Nielsen (2000, 2003) et Scheffler (1999).

I

LES VERTUS DU LIBÉRALISME POLITIQUE

Le nationalisme cosmopolite peut être caractérisé comme suit. On défend tout d'abord une conception cosmopolite de la personne, inspirée de la conception politique qui a été proposée par John Rawls (1995, 1^{er} cours, section 5) et appliquée à l'échelle de la structure de base globale de la société internationale. La personne cosmopolite est la personne politique inscrite dans la structure de base globale, et elle prépare le terrain pour la formulation de principes de justice ayant une portée universelle. Cette conception cosmopolite est acceptable pourvu que les personnes ainsi décrites soient en même temps conçues comme étant situées dans des cultures sociétales nationales. Ainsi comprise, la perspective cosmopolite sera empreinte de réalisme et ne cherchera pas à nier la réalité de l'ancrage au sein d'une société nationale. Inversement, le nationalisme sera acceptable pourvu qu'on ne l'identifie pas à une politique de partialité nationale². Le nationalisme acceptable est celui qui prend d'emblée les allures d'une affirmation des droits collectifs des peuples. Il doit faire intervenir une conception politique des peuples et aller de pair avec l'affirmation de l'égalité de tous les peuples. Ces composantes du nationalisme cosmopolite s'appuient sur des éléments appartenant au libéralisme politique de Rawls : les conceptions politiques de la personne et du peuple, les deux principes de justice individuelle ainsi que le droit des peuples.

Pour plusieurs, le libéralisme est étroitement lié à l'individualisme moral. L'individualisme moral est une doctrine compréhensive qui affirme 1) que les individus sont en soi *rationnellement autonomes* par rapport à toute finalité, toute valeur et toute tradition, 2) que l'individu est la *source ultime* de revendications morales légitimes et 3) que l'autonomie individuelle est la *valeur* libérale par excellence. Cette position est défendue par des auteurs aussi différents que Brian Barry, Charles Beitz, Allen Buchanan, Ronald Dworkin, Jürgen Habermas, David Held, Andrew Kuper, Will Kymlicka, Thomas Pogge, Yael Tamir, Kok-Chor Tan et Jeremy Waldron. Lorsque la version du libéralisme est individualiste, il est difficile d'envisager favorablement une réconciliation possible entre le nationalisme et le cosmopolitisme³.

2. Je m'oppose par conséquent à l'interprétation que fait Kok-Chor Tan du nationalisme dans son article « Nielsen's Cosmopolitan Nationalism : Cosmopolitan Impartiality and National Partiality », dans M. Seymour et M. Fritsch (dir.), *Reason and Emancipation: Essays in Honor of Kai Nielsen*, Amherst (N.Y.), Prometheus Books.

3. Les critiques du nationalisme cosmopolite s'inspirent tous à divers degrés de l'individualisme moral. Parmi ceux-ci, mentionnons Barry (1999), Beitz (1983, 1994), Habermas (1997), et Pogge (1992).

Dans cette perspective, le philosophe libéral semble avoir deux options : ou bien il rejette toute idée de droit collectif, ou bien il cherche à dériver les droits collectifs à partir des droits individuels fondamentaux de la personne. Mais l'individualisme moral est un produit historique du libéralisme et n'est pas nécessairement une doctrine constitutive. Il s'agit d'un produit de l'époque où le libéralisme s'incarnait dans le modèle utopique et irréaliste de l'État-nation homogène. C'est également une approche qui n'est pas en mesure de produire une théorie acceptable des droits collectifs. La seule théorie existante, en effet, est dans le meilleur des cas seulement capable de rendre compte des droits différenciés par le groupe (*group-differentiated rights*). Je fais ici bien entendu référence à la théorie de Will Kymlicka (1989, 1995). La théorie de Kymlicka restreint malencontreusement les droits différenciés par le groupe à des droits pouvant être réclamés par des individus, dont les sujets sont des individus, et qui ne peuvent autoriser des contraintes raisonnables aux individus. Elle n'a donc pas grand-chose à voir avec les droits collectifs. Aussi, on a tort de prétendre que Kymlicka est en mesure d'autoriser véritablement un régime de droits collectifs. L'individualisme moral ne dispose pas de telles ressources. Les droits collectifs sont des droits réclamés par des collectivités, dont les sujets sont des collectivités et qui peuvent imposer des contraintes raisonnables aux individus⁴.

Les potentialités du libéralisme politique sont autrement plus riches. Cette doctrine se distingue du libéralisme individualiste par trois thèses qui, à chaque fois, prennent le contrepied des thèses associées à l'individualisme moral. Je vais les caractériser brièvement en montrant à chaque fois comment elles viennent à la rescousse d'une approche qui cherche à ménager une place aux droits collectifs des peuples⁵.

1. On admet premièrement que les personnes puissent se définir de différentes façons : à partir de finalités morales particulières ou comme étant antérieures à leurs fins. Autrement dit, on ne tranche pas entre les libéraux individualistes et les communautariens. Alors que le libéralisme individualiste suppose que les personnes sont en soi antérieures à leurs fins, le libéralisme politique admet différentes conceptions métaphysiques de la personne, car il s'agit de mettre de l'avant une conception politique. Dans une société libérale, la personne politique apparaît comme un citoyen et c'est seulement en tant que citoyen qu'on peut l'envisager comme étant antérieure à ses fins. La personne politique est en mesure de se considérer elle-même comme antérieure à ses fins dans l'espace politique et ce, même si, sur le plan métaphysique, elle se considère comme étant

4. Pour une critique du point de vue de Kymlicka, voir Seymour (2002 et 2004).

5. J'ai déjà amorcé cette réflexion dans Seymour (2003).

définie par une conception particulière de la vie bonne. En se représentant mutuellement comme citoyens, les individualistes et les communautariens peuvent se concevoir en tant que citoyens comme étant tous les deux détachables de leur propre conception métaphysique. Cela vaut bien sûr pour l'individualiste, mais cela implique que le communautarien aussi doit en principe être capable de détacher son propre statut de citoyen de son identité métaphysique.

Les mêmes remarques peuvent alors permettre de développer ensuite une conception politique du peuple. Il s'agit d'une sorte de culture sociétale définie à partir d'une structure de culture (un ensemble d'institutions de base) et non à partir d'un caractère de culture (un ensemble de valeurs, finalités et croyances particulières adoptées par une masse critique de gens au sein du groupe à un moment donné). Il s'agit donc encore une fois d'une entité définie comme étant antérieure à ses fins, mais seulement sur le plan politique. Il est possible pour un peuple donné d'entretenir à son propre sujet une certaine conception métaphysique de lui-même et de se définir à partir d'une conception particulière du bien commun, sans que cela l'empêche de se définir en même temps de façon purement politique. La conception politique du peuple peut en ce sens s'appliquer aux sociétés communautariennes dans lesquelles les personnes partagent une même vision particulariste héritée de leur société. Certes, il s'agit à première vue d'entités qui ne sont plus définies comme étant antérieures à leurs fins. La société y est organisée en fonction d'une conception particulariste, mais l'essentiel du libéralisme serait préservé si les institutions de base de la société étaient démocratiques, car il s'agirait alors d'une société qui sait en même temps se concevoir comme étant en principe capable, suite à une décision démocratique, de se définir indépendamment de cette conception du bien.

2. Le libéralisme politique autorise également de traiter les personnes et les peuples comme des sources équivalentes et autonomes de légitimations morales valides. Voilà une autre différence avec l'individualisme moral, car celui-ci ne reconnaît de légitimité qu'aux réclamations individuelles. À ces deux sources de réclamations morales valides correspondent deux positions originelles et éventuellement deux ensembles de droits : des droits individuels applicables aux personnes citoyennes et des droits collectifs applicables à des peuples conçus comme des sortes de cultures sociétales.

Je ne vais pas pour le moment tenter d'expliquer pourquoi le libéralisme politique permet de concevoir les peuples, et non seulement les individus, comme des sources de réclamations morales valides. Qu'il suffise de remarquer à ce stade-ci que la perspective

politique et non métaphysique du peuple permet de désamorcer plusieurs des critiques formulées à l'égard des théories qui cherchent à en faire des sujets de droits collectifs. Premièrement, les inquiétudes ontologiques et métaphysiques n'ont tout simplement plus leur raison d'être. Puisque la conception du peuple est politique et non métaphysique, on ne s'appuie aucunement sur une ontologie sociale suspecte. Une autre motivation est que nous ne sommes plus contraints de formuler une théorie des droits collectifs des peuples en essayant de la faire entrer dans le moule de la version individualiste du libéralisme. Cela constitue un autre facteur déterminant.

3. Le libéralisme politique prescrit enfin une attitude de tolérance à l'égard des personnes et des peuples, que ceux-ci soient caractérisés dans une perspective individualiste ou communautarienne. C'est pourquoi c'est la tolérance et non l'autonomie qui est la valeur libérale par excellence. Cela entraîne immédiatement, comme l'a bien vu Rawls, l'obligation de formuler un droit des peuples qui puisse inclure les sociétés non libérales à la liste des participants. Mais les incidences de cette troisième thèse du libéralisme politique ne concernent pas que notre attitude à l'égard des sociétés communautariennes. Le principe de tolérance fournit en définitive aussi la raison d'être ultime de l'adoption d'un double régime de droits individuels et collectifs. Le libéralisme politique nous *oblige* à formuler une telle théorie. On montrera en effet que cette double axiologie traduit déjà une attitude de tolérance. Elle s'impose tout d'abord à cause de la tolérance que nous devons manifester à l'égard des nations communautariennes ou à cause des minorités nationales communautariennes vivant sur le territoire d'une nation libérale, de même qu'elle s'impose à cause des nations libérales et des minorités nationales libérales qui se trouveraient sur le territoire d'une nation communautarienne. Mais bien au-delà du débat libéral/communautarien, le problème se pose, comme on le verra, au sein même d'une société libérale multinationale ou d'un État-nation libéral contenant des minorités libérales.

Telles sont les trois grandes idées du libéralisme politique qui nous font apercevoir déjà l'intérêt qu'il recèle pour le nationalisme cosmopolite.

Pour les fins du présent article, la notion-clé est celle de «peuple» entendue au sens politique de l'expression; il convient pour cette raison de s'y attarder quelque peu. Rawls a lui-même défendu cette idée (Rawls, 1999, p. 23 et 34). Il existe plusieurs façons de concevoir le peuple. Nous disposons des conceptions ethnique, civique, culturelle, socio-politique et diasporique. Ces différentes conceptions ont des traits caractéristiques semblables, minimaux, communément partagés. Il s'agit dans tous les cas de communautés minimalement institutionnalisées qui

rassemblent des populations liées entre elles par des affinités particulières, qu'il s'agisse de la langue, de la culture, de l'histoire, de l'origine ethnique ou d'une communauté politique.

Si la conception politique de la personne n'est rien d'autre que le citoyen, la conception politique du peuple suppose aussi une identité institutionnelle. Le peuple est en fait une certaine sorte de culture sociétale ou un agrégat de cultures sociétales. Définissons alors ce qu'est une culture sociétale. Il s'agit tout d'abord d'une « structure de culture ». Une structure de culture suppose 1) une langue publique commune compatible avec des langues publiques minoritaires; 2) des institutions publiques communes dans lesquelles la langue publique commune est principalement utilisée et qui sont compatibles avec des institutions publiques dans lesquelles des langues minoritaires sont aussi utilisées; 3) enfin, une histoire publique commune qui est l'histoire des institutions publiques communes, compatible avec des histoires publiques minoritaires.

Cette structure de culture s'inscrit ensuite dans un « carrefour d'influences » diverses. Il s'agit en l'occurrence de l'influence exercée par les autres cultures qui partagent en partie une même langue, une même histoire ou une même situation géographique. À notre époque, les frontières nationales sont poreuses et ne sont pas à l'abri de telles influences. Ce carrefour d'influences va ensuite déteindre sur le « contexte de choix⁶ ». Le contexte de choix renvoie aux options diverses (livres, revues, œuvres d'art, idées, valeurs, tenues vestimentaires, aliments, etc.) véhiculées au sein de la structure de culture et influencées par le carrefour d'influences. Il s'agit en somme de l'ensemble des options morales, politiques, culturelles, sociales et économiques qui sont offertes dans les institutions de base de la société.

Telle que définie, une culture sociétale est donc une structure de culture inscrite dans un « carrefour d'influences » et offrant un « contexte de choix ». Elle peut autant prendre la forme d'une ville que celle d'une région ou un pays. Mais j'ai bien dit qu'une nation est une *sorte* de culture sociétale. C'est une culture sociétale dans laquelle la population partage une certaine autoreprésentation nationale. La culture sociétale *nationale* suppose que la population concernée au sein de la culture sociétale entretient une certaine conscience nationale. La population s'y représente comme une nation – ethnique, civique, culturelle, sociopolitique ou diasporique. La culture sociétale peut en effet être composée d'individus qui se conçoivent comme ayant une même origine ancestrale (nation ethnique), comme ayant un même pays (nation civique), comme le plus grand groupe d'individus assimilés à une même langue/culture/histoire (nation

6. Les notions de « culture sociétale », de « structure de culture » et de « contexte de choix » sont toutes empruntées à Will Kymlicka (1989, 1995).

culturelle), comme une communauté politique comprenant une majorité nationale et diverses minorités (nation sociopolitique), voire comme un groupe d'individus assimilés à une même langue/culture/histoire, mais disséminés en minorités étalées sur des territoires discontinus (nation diasporique)⁷.

Je soumets que l'on peut introduire une conception politique des peuples qui tient compte de ces différentes sortes de peuples. Il s'agit dans tous les cas de regroupements plus ou moins organisés et institutionnalisés prenant la forme de cultures sociétales et qui sont liés entre eux par des affinités nationales diverses. Cette conception minimaliste tient compte des traits qu'ont en commun l'ensemble des peuples dans la société internationale des peuples. La diversité irréductible des sortes de peuples nous force à trouver une conception inclusive qui rassemble leurs traits communs. De la même manière que les personnes peuvent se concevoir de différentes façons en tant que personnes tout en se reconnaissant mutuellement à partir de leur seule identité institutionnelle de citoyens, les nations peuvent se concevoir de différentes façons tout en se reconnaissant mutuellement à partir de leur seule identité institutionnelle de cultures sociétales, quelles que soient les sources d'identification diverses qui interviennent au sein de chaque nation. Autrement dit, on peut adopter une conception politique du peuple tout comme on peut adopter une conception politique de la personne, ce qui nous permet de ne pas avoir à soulever des questions d'ontologie sociale. En adoptant une conception politique, on neutralise en somme la difficulté apparente liée à l'utilisation de la notion de peuple.

Ainsi conçu, le peuple est considéré exclusivement à partir de sa personnalité institutionnelle et politique. Il importe toutefois de ne pas confondre l'identité institutionnelle du peuple avec l'appareil gouvernemental d'un État souverain. L'identité institutionnelle peut dans certains cas coïncider avec un État souverain, comme c'est le cas pour la nation civique, mais la nation peut disposer d'un ensemble d'institutions qui se situent en deçà de la souveraineté étatique. On pense aux réserves amérindiennes, aux gouvernements provinciaux ou aux institutions politiques découlant d'une dévolution de pouvoirs. Peu importe la façon qu'ont les peuples de se définir sur le plan métaphysique, il faut en prendre acte en tant qu'organisations politiques. Le fait est qu'ils agissent dans la réalité politique en faisant intervenir une certaine conception d'eux-mêmes. Leur présence dans l'espace public est suffisamment

7. Cette conception de la nation n'est pas originale. Habermas s'en réclame dans Habermas (2001). Rawls aussi souscrit à cette conception et il en reprend l'idée de John Stuart Mill. Voir Rawls (1999, p. 23, note 17).

importante pour que l'on se sente obligé de les considérer comme des agents moraux et d'admettre une seconde position originelle dans laquelle ils agiraient comme des participants à part entière.

Rawls a depuis longtemps été amené à reconnaître l'importance des systèmes de coopération sociale que sont les « sociétés », à ne confondre ni avec les associations, qui ne sont que des agrégats d'individus, ni avec les communautés politiques, entendues au sens de groupes partageant un ensemble de valeurs communes (Rawls, 1993, 1^{er} cours, section 7). Si l'on peut s'imaginer à l'écart de toute association ou de toute communauté de valeurs, on ne peut aisément s'imaginer à l'écart de toute société. Dans la plupart de ses écrits, Rawls s'est toutefois penché seulement sur un modèle simplifié de société supposant le cadre d'un État souverain. Les membres d'une telle société y sont décrits comme appartenant à un seul groupe national et la culture de ce groupe s'y reproduit de génération en génération (Rawls, 1993, p. 43). Il s'agit en somme d'un État ethnoculturel homogène. La plupart des interprètes ont fait correspondre les « sociétés » rawlsiennes à des États souverains réels, mais la plupart des États souverains ont un caractère polyethnique, pluriculturel ou multinational. Ainsi, même si la société ethnoculturellement homogène constitue une idéalisation, elle correspond dans la réalité davantage à des nations minoritaires qu'à des États souverains. Rawls ne s'est jamais vraiment intéressé au cas des États multinationaux réels ; il s'est contenté de caractériser le fonctionnement des États à partir de modèles simplifiés, abstraits et idéalisés. Si l'on ne tient pas compte de cela, on aura tendance à confondre les personnes politiques avec des citoyens réels et les peuples politiques avec des États souverains réels. C'est une confusion qui n'est acceptable que pour des modèles simplifiés et non pour des sociétés complexes comme les nôtres. Dans une société complexe, on peut également être un citoyen au sein d'une société ne formant pas un État souverain, et les peuples peuvent avoir une personnalité institutionnelle sans être des États souverains⁸.

Le droit des peuples ainsi compris ne s'appliquera pas seulement aux nations civiques mais aussi aux nations ethniques, culturelles, socio-politiques et diasporiques qui ne font pas intervenir dans leur définition même l'idée de souveraineté politique. Il pourra se traduire aussi par des protections institutionnelles applicables aux minorités nationales qui sont des extensions de majorités nationales voisines (les diasporas contiguës) et par une politique de multiculturalisme à l'intention des groupes issus de l'immigration (les diasporas non contiguës). Ces deux sortes de

8. Il y a au moins un passage dans *The Law of Peoples* dans lequel Rawls fait référence à des peuples qui ne disposent pas de la pleine souveraineté étatique. Voir Rawls (1999, p. 38).

groupes nationaux sont en quelque sorte des « parties » de peuples. Sans faire partie du peuple duquel elles sont issues, elles se laissent quand même comprendre comme des parties de peuples, et c'est pour cette raison qu'elles peuvent faire l'objet de certaines mesures de protection. Il y a une priorité lexicale des peuples, par rapport aux diasporas contiguës et non contiguës. La hiérarchisation provient en partie des besoins différents manifestés par ces différentes sortes de regroupements nationaux. Mais il faut dire aussi que les protections accordées aux diasporas contiguës et aux communautés issues de l'immigration sont une application plus fine, plus sophistiquée qui complète l'application du système de droits collectifs à l'intention des peuples.

II CRITIQUE DE RAWLS

Le libéralisme politique de Rawls semble donc prometteur si l'objectif est d'introduire à côté du système des droits et libertés de la personne un système de droits collectifs applicables aux peuples. Il semble prometteur parce qu'il permet de développer une certaine conception politique du peuple. Nous avons indiqué aussi qu'il pouvait pour cette raison nous orienter favorablement dans le sens de la formulation d'un ensemble de principes substantiels applicables aux peuples qui ne seraient pas dérivés à partir de présupposés individualistes. Il suffirait pour y parvenir de montrer que les peuples ainsi conçus sont, comme les individus, des sources de réclamations morales valides. Je reviendrai sur ce point dans la prochaine section. Pour le moment, puisque nous sommes d'ores et déjà à même de constater les avantages du libéralisme politique dans la construction d'une théorie nationaliste et cosmopolite, je m'emploierai à dire quelques mots sur la version particulière du droit des peuples que Rawls s'est senti obligé de produire à l'intérieur d'un ce cadre théorique.

Le libéralisme politique de Rawls s'est traduit par la formulation d'un second domaine d'application du droit couvrant le domaine des relations entre les peuples. Il va sans dire que l'ajout d'un droit des peuples est primordial ici, mais une difficulté apparaît dans l'idée d'en faire un domaine d'application séparé. On aurait ainsi non seulement deux régimes de droits, mais aussi deux domaines d'application qui leur correspondent. Il convient de comprendre pourquoi. C'est en grande partie pour des raisons de simplicité que Rawls a distingué deux ordres de droits ayant deux domaines d'application distincts. Il fait intervenir des principes de justice pour les personnes dans le cadre simplifié d'une société qu'il décrit comme une « communauté nationale indépendante » (Rawls, 1997, p. 499). Puis il fait intervenir des principes gouvernant les relations entre les peuples

en faisant la présupposition simplifiée que chaque peuple dispose de son propre État. Ces deux simplifications ne correspondent à rien dans la réalité. D'une part, les États souverains réels sont des sociétés complexes ayant un caractère polyethnique, pluriculturel et multinational. Elles sont en quelque sorte des microcosmes de la société internationale. Si les principes de justice individuelle s'appliquent à ces sociétés, ils devraient également s'appliquer à la société internationale. Inversement, on constate dans la société internationale l'existence de peuples sans État. Si le droit des peuples s'applique à ceux qui disposent d'un État, il doit s'appliquer également à ces peuples qui font partie d'un État souverain. Rawls lui-même n'a pu s'empêcher de considérer cette complexité, ne serait-ce que de façon sommaire. Son droit des peuples inclut un ensemble d'obligations des peuples à l'endroit des personnes, et cela suppose que les personnes sont des sujets de droit au niveau international. Il fait également allusion aux droits qu'ont les peuples sans État, et cela suppose que son droit des peuples peut avoir une incidence à l'intérieur même des États souverains. Autrement dit, la complexité de nos sociétés réelles permet d'entrevoir une extension des droits individuels dans la sphère internationale et une extension du droit des peuples dans la sphère locale. Quand on comprend bien le caractère simplifié, abstrait et idéalisé de l'approche de Rawls, on est en mesure d'en dégager les potentialités cosmopolites et nationalistes, car on est en mesure d'entrevoir la possibilité de mettre en place deux régimes de droits qui seraient tous les deux applicables autant à l'échelle locale qu'à l'échelle internationale.

Mais la postulation par Rawls de deux ordres de droit ayant chacun son domaine d'application distinct ne s'explique pas seulement par des exigences de simplification méthodologique. Elle correspond en même temps à une conception qui hiérarchise les droits des personnes et des peuples selon les domaines d'application. Il y a tout lieu de penser que même si la complexité était pleinement prise en compte, les personnes n'auraient toujours pas à l'échelle internationale, selon Rawls, les droits qu'elles détiennent pourtant au sein des sociétés libérales. De même, les peuples sans État n'ont pas les mêmes droits que les peuples qui disposent d'un État. On peut penser aussi que dans la perspective de Rawls, les individus ont plus d'importance que les peuples au sein d'un État libéral, alors que les peuples ont plus d'importance que les individus dans la sphère internationale. Cela se traduit par un privilège accordé à l'État souverain. Il faudra, selon Rawls, être tolérant à l'égard des États qui ne reconnaissent pas aux personnes les droits qui sont reconnus au sein des États libéraux.

Rawls soutient en outre qu'il faudra *ajouter* au droit des peuples un autre ensemble de droits distincts applicables aux peuples sans État. Il signale notamment qu'il faut réfléchir au droit de sécession ainsi qu'aux

règles gouvernant les fédérations de peuples. Mais il y a tout lieu de penser que ces derniers droits seront moins importants que ceux qui s'appliquent aux peuples disposant d'un État. Là encore, un privilège semble accordé à l'État souverain.

Cette approche va à l'encontre du nationalisme cosmopolite, car même si ce dernier préconise deux ordres de droit, il ne distingue pas les sphères d'application locale et internationale. Dans cette perspective, qui n'est pas celle de Rawls, les deux ordres de droit, pour les personnes et pour les peuples, s'appliquent tout autant dans la sphère locale que dans la sphère internationale. Bien entendu, on ne propose pas d'interpréter le « droit à l'indépendance » qui est affirmé dans le droit des peuples de Rawls comme impliquant un droit primaire de sécession pour les peuples sans État. On propose plutôt de reformuler les principes du droit des peuples comme impliquant des principes généraux qui ont une signification différente et, par conséquent, des incidences différentes selon qu'il est question de peuples qui ont un État ou de peuples qui n'ont pas d'État. Tous les peuples ont un droit à l'autodétermination, mais ce droit se décline différemment et a des incidences différentes selon que le peuple détient déjà ou non la souveraineté étatique. Les principes généraux du droit des peuples ressemblent en ce sens aux principes généraux d'une charte des droits de la personne. Le principe d'égalité des personnes aura une signification différente selon le contexte, comme c'est le cas lorsque l'on considère le cas spécifique des droits du fœtus, de l'enfant, des immigrants, des réfugiés, des personnes âgées, des travailleurs ou des personnes sévèrement handicapées. Le principe d'égalité a dans chaque cas des incidences particulières qui ne surgissent pas dans les autres cas. Une remarque semblable devrait en ce sens s'appliquer au droit des peuples. Les principes devraient être compris dans leur généralité pour embrasser l'ensemble des cas⁹. Il faut autrement dit des

9. Voir Buchanan (2000). L'auteur s'objecte à une interprétation du droit des peuples de Rawls autorisant une application à des peuples sans État. On peut comprendre les réserves de Buchanan, mais elles apparaissent raisonnables seulement parce que l'on sait d'ores et déjà que les principes énumérés par Rawls s'appliquent aux peuples qui ont un État. Le droit à l'indépendance a dans ce contexte un sens bien déterminé. Mais les mêmes principes, explicitement introduits dans un sens général applicables à l'ensemble des peuples, n'auraient pas les conséquences fâcheuses qui inquiètent Buchanan. Le « droit à l'indépendance » appliqué aux peuples sans État équivaldrait au droit de disposer de soi-même. Dans ce contexte, on pourrait être enclin à reformuler les principes du droit des peuples pour éviter des interprétations controversées. Au lieu de parler du droit à l'indépendance, on pourrait parler du droit à l'autodétermination. Bien sûr, cela ne satisferait pas Buchanan, car ce dernier refuse l'adoption d'un même ensemble de droits partagés par tous les peuples. Sur ce point, voir Buchanan (1996, 1997 et 2004, p. 332-333).

principes semblables à l'échelle internationale pour l'ensemble des peuples et des règles spécifiques semblables qui valent pour tous les peuples, qu'ils aient un État ou qu'ils en soient dépourvus.

Je veux insister enfin et surtout sur une autre différence majeure avec Rawls. Ce dernier recommande d'adopter une attitude de tolérance à l'égard des sociétés décentes hiérarchisées. Ces dernières sont des sociétés non belligérantes, mais caractérisées à partir d'une conception unique du bien qui les éloigne du libéralisme. Il s'agit également de sociétés dans lesquelles des mécanismes de consultation sont appliqués auprès de corps constitués, ce qui les distingue des sociétés démocratiques. Rawls est incité à les inclure sous le voile d'ignorance dans la position originelle comme des participants à part entière, et c'est pour cette raison qu'il est en fin de compte amené à produire un ensemble de principes à l'échelle internationale qui se situent en deçà des principes libéraux habituels. Mais contrairement à ce que prétend Rawls, le libéralisme politique, bien que fondé sur la tolérance, n'a pas à afficher une attitude de tolérance à l'égard des sociétés non démocratiques. Les seules sociétés communautariennes qui seront respectables seront des sociétés démocratiques. La tolérance à l'égard des sociétés communautariennes est justifiée seulement si les membres de ces sociétés acceptent de se donner librement des institutions communautariennes. Et pour que le choix soit réellement libre, il faut que la société soit réellement démocratique¹⁰.

En plus des sociétés libérales démocratiques, des sociétés décentes hiérarchisées, des sociétés en situation de détresse, des sociétés absolutistes bienveillantes qui respectent un minimum de droits, mais qui n'ont pas de mécanismes de consultation, et des sociétés hors-la-loi belligérantes et intolérantes, il convient d'introduire une sixième sorte de société : la société communautarienne démocratique. Imaginons, par exemple, une société dans laquelle les pratiques religieuses prennent la forme de règles constitutionnalisées. Des partis politiques font intervenir dans leur plateforme électorale des idées influencées par ces pratiques religieuses. Les autorités gouvernementales agissent aussi en fonction d'un calendrier de fêtes identifié essentiellement à la foi religieuse en vogue au sein de cette société. L'État subventionne ces pratiques religieuses et les citoyens choisissent leurs représentants en se rapportant notamment à ces idées religieuses. Le système d'éducation de cette société est principalement orienté en fonction de la foi et il en va de même de la politique d'immigration. À première vue, une société de ce genre est très nettement non libérale, puisqu'elle ne fait pas la séparation entre l'Église et l'État. Mais supposons que les citoyens puissent en toute légalité

10. Sur les liens étroits qui existent entre le libéralisme et la démocratie, voir Gutmann (2003).

déroger à ces pratiques religieuses et qu'il soit en principe possible de disposer d'un droit de retrait. Supposons aussi que l'État accepte en plus de financer des pratiques religieuses minoritaires et d'accueillir une certaine proportion d'immigrants ayant des convictions religieuses différentes. Supposons ensuite que les citoyens soient autorisés à s'exprimer librement contre l'absence d'une séparation entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir politique. Supposons aussi que les citoyens puissent former des associations ouvertement opposées à l'influence de la foi religieuse dans la conduite des affaires de l'État et qu'ils soient même autorisés à créer des partis politiques laïcs dont l'un des objectifs serait de faire adopter un amendement constitutionnel portant justement sur la séparation de l'Église et de l'État. On imagine aussi qu'il existe des règles démocratiques minimales permettant à des partis politiques défendant des points de vue de ce genre de prendre le pouvoir. Avec l'appui majoritaire de la population, un parti politique pourrait donc en principe orienter l'État dans une direction semblable à celle des pays occidentaux. Une telle société serait très différente des sociétés occidentales dans lesquelles prévaut une séparation assez tranchée entre la religion et la politique ainsi qu'une diversité radicale de points de vue au sujet de la religion, car dans la société que nous décrivons, par hypothèse, le point de vue majoritaire de la population concernée favorise toujours les partis politiques qui promeuvent les mêmes idées religieuses particulières. Mais il s'agit quand même d'une société dont les citoyens souscrivent à des principes fondamentaux de justice la rapprochant sensiblement de nos propres sociétés. La population dans son ensemble se conçoit comme une culture sociétale pouvant en principe être en même temps définie autrement qu'à partir de sa conception actuelle du bien commun. Voilà ce que j'entends par une société communautarienne démocratique. Des exemples plus ou moins heureux d'une telle société en sont donnés à notre époque par des pays tels que l'Algérie, Israël, la Turquie et l'Indonésie.

La version du libéralisme que je défends autorise une attitude de tolérance libérale à l'égard d'une telle société, mais non à l'égard d'une société décente hiérarchisée. La raison en est que l'on ne peut présumer que la population au sein d'une société hiérarchisée approuve l'orientation communautarienne prise par les autorités en place. Le libéralisme politique prescrit que l'on adopte une attitude de tolérance à l'égard des sociétés qui se seraient vraiment donné des assises communautariennes, mais on ne peut arriver à cette conclusion lorsque la société n'est pas clairement démocratique. Les institutions communautariennes paraissent alors susceptibles d'avoir été imposées. C'est pourquoi nous ne devons tolérer que les sociétés communautariennes démocratiques.

CONCLUSION

Dans cet article, j'ai tenté de montrer les bienfaits du libéralisme politique pour la formulation d'un nationalisme cosmopolite. Sa principale vertu est la possibilité d'adjoindre au système de droits et libertés de la personne un droit des peuples. J'ai cependant aussi critiqué la version particulière du droit des peuples défendue par Rawls. Ce dernier distingue deux domaines d'application distincts du droit, gouvernés par des principes qui leur sont propres, alors que le nationalisme cosmopolite cherche à mettre en place un seul et unique système de droits, pour les personnes et les peuples, applicable autant à l'échelle internationale qu'à l'échelle locale. Mais la principale différence est que je rejette la tolérance libérale à l'endroit des sociétés hiérarchisées et ne l'admets qu'à l'égard des sociétés communautariennes démocratiques.

RÉFÉRENCES

- BARRY, B. (1999). « Statism and Nationalism : A Cosmopolitan Critique », dans Ian Shapiro et Lea Brilmayer (dir.), *Global Justice*, New York, New York University Press, p. 12-66.
- BEITZ, C. (1983). « Cosmopolitan Ideals and National Sentiment », *Journal of Philosophy*, vol. 80, p. 591-600.
- BEITZ, C. (1994). « Cosmopolitan Liberalism and the States System », dans Chris Brown (dir.), *Political Restructuring in Europe : Ethical Perspectives*, Londres, Routledge, p. 123-136.
- BUCHANAN, A. (1996). « What's So Special about Nations ? » dans J. Couture, K. Nielsen et M. Seymour (dir.), *Rethinking Nationalism*, Supplementary Volume, *Canadian Journal of Philosophy*, Calgary, University of Calgary Press, p. 283-309.
- BUCHANAN, A. (1997). « Secession, Self-determination, and the Rule of International Law », dans J. MacMahan and R. McKim (dir.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, p. 301-323.
- BUCHANAN, A. (2000). « Rawls's Law of Peoples : Rules for a Vanished Westphalian World », *Ethics*, vol. 110, p. 697-721.
- BUCHANAN, A. (2004). *Justice, Legitimacy, and Self-determination*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- COUTURE, J. (2000). « Cosmopolitan Democracy and Liberal Nationalism », dans Nenad Miscevic (dir.), *Nationalism and Ethnic Conflict : Philosophical Perspectives*, La Salle (Ill.), Open Court.

- COUTURE, J. et K. NIELSEN (1996). « Liberal Nationalism Both Cosmopolitan and Rooted », dans J. Couture *et al.*, (dir.), *Rethinking Nationalism*, Supplementary Volume, *Canadian Journal of Philosophy*, p. 579-662.
- FØLLESDAL, A. (1997). « Do Welfare Obligations End at the Boundaries of the Nation State ? », dans Peter Koslowski et Andreas Føllesdal (dir.), *Restructuring the Welfare State : Theory and Reform of Social Policy*, Berlin, Springer, p. 145-163.
- FØLLESDAL, A. (2000a). « Liberal Contractualism – Partial and Particularist, Impartial, and Cosmopolitan », *ARENA*, Working Papers.
- FØLLESDAL, A. (2000b). « Global Justice as Impartiality : Whither Claims to Equal Shares ? », dans Tony Coates (dir.), *International Justice*, Aldershot, Ashgate, p. 150-166.
- GUTMANN, A. (2003). « Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy », dans Samuel Freeman (dir.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 168-199.
- HABERMAS, J. (1997). « Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight », dans J. Bohman et M. Lutz-Bachmann (dir.), *Perpetual Peace : Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, p. 113-154.
- HABERMAS, J. (2001). « What Is a People », dans J. Habermas, *Postnational Constellation*, Oxford, Polity Press.
- HELD, D. (1995). *Democracy and the Global Order*, Stanford, Stanford University Press.
- KYMLICKA, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press.
- KYMLICKA, W. (1995). *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press.
- MCCARTHY, T. (1999). « On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity », *Public Culture*, vol. 11, n° 1, p. 175-208.
- MCMAHAN, J. (1997). « The Limits of National Partiality », dans R. McKim et J. McMahan (dir.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, p. 107-138.
- NATHANSON, S. (1989). « In Defense of Moderate Patriotism », *Ethics*, vol. 99, p. 535-552.
- NATHANSON, S. (1997). « Nationalism and the Limits of Global Humanism », dans R. McKim et J. McMahan (dir.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, p. 176-187.
- NIELSEN, K. (2000). « Cosmopolitan Nationalism », dans Nenad Miscevic (dir.), *Nationalism and Ethnic Conflict : Philosophical Perspectives*, La Salle (Ill.), Open Court.
- POGGE, Thomas W. (1992). « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics*, vol. 103, p. 48-75.

- RAWLS, J. (1993). *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France.
- RAWLS, J. (1997). *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.
- RAWLS, J. (1999). *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- SCHEFFLER, S. (1999). «Conceptions of Cosmopolitanism», *Utilitas*, vol. 11, n° 3, p. 255-276.
- SCHEFFLER, S. (2003). «Toward a Liberal Socialist Cosmopolitan Nationalism», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 11, n° 4, p. 437-463.
- SEYMOUR, M. (2002). «Individualisme moral contre droits collectifs des peuples», dans M. Seymour (dir.), *États-nations, multinationales et organisations supranationales*, Montréal, Liber.
- SEYMOUR, M. (2003). «Rethinking Political Recognition», dans Alain G. Gagnon et al. (dir.), *The Conditions of Diversity in Multinational Democracies*, Montréal, IRPP, p. 59-83.
- SEYMOUR, M. (2004). «Collective Rights in Multination States: from Ethical Individualism to the Law of Peoples», dans M. Seymour (dir.), *The Fate of the Nation-State*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, p. 105-129.
- TAN, K.-C. (à paraître). «Nielsen's Cosmopolitan Nationalism: Cosmopolitan Impartiality and National Partiality», dans Michel Seymour et Matthias Fritsch (dir.), *Reasons and Emancipations: Essays in Honor of Kai Nielsen*, Amherst (N.J.), Prometheus Books.

LIEN CIVIQUE ET MINORITÉS NATIONALES

Geneviève Nootens

La question de la reconnaissance des minorités nationales et des modalités d'intégration à un lien civique global reste fondamentale et pourtant difficile, en ce début de XXI^e siècle. Elle nous place en effet devant un dilemme que beaucoup formulent encore plus ou moins ainsi : comment assurer la construction d'une identité civique globale, commune, dans des États multinationaux, pour assurer la stabilité et la légitimité de l'association politique ? Je voudrais ici reformuler les termes de cette interrogation et interroger une autre tradition que celle du libéralisme pour esquisser une piste de solution. Non pas que le libéralisme soit inutile ou que l'importance qu'il attache aux droits individuels soit superflue ; loin de là. Mais beaucoup de libéraux me paraissent se confiner encore à un cadre qui limite *a priori* les tentatives de poser et de méditer autrement la question de la coexistence des nations à l'échelle étatique et globale.

Ainsi, les nationalistes libéraux postulent la nécessité d'une identité nationale commune pour fonder la confiance, la solidarité et le sens de la responsabilité qu'exige le fonctionnement de la démocratie libérale (Miller, 1995). Les tenants du paradigme de l'État multinational, bien qu'ils tentent de formaliser un certain degré de reconnaissance des nations minoritaires (ils reconnaissent que la neutralité des démocraties libérales est un mythe), cherchent les valeurs partagées et cette identité globale qui peuvent assurer

la stabilité de ce genre d'association¹. La thèse nationaliste libérale conduit à un casse-tête politique, puisque si elle s'avère valable normativement, ce ne peut l'être seulement pour le nationalisme majoritaire ou étatique, et il faut soit accepter la fragmentation, soit imposer un nationalisme majoritaire. Le paradigme de l'État multinational réaffirme quant à lui tout autant les catégories conventionnelles de l'État territorial souverain ; il ne peut ainsi pas faire face aux défis politiques que pose la mondialisation, ni proposer d'arrangements inédits et originaux.

Ces dernières années cependant, un certain nombre de philosophes, juristes et politologues ont remis en cause le modèle de l'État territorial souverain et les normes et conventions qui lui sont associées. Parmi ces travaux, ceux qui portent sur la critique du constitutionnalisme moderne, le pluralisme juridique, la souveraineté différenciée me semblent particulièrement féconds et susceptibles de nous permettre de conceptualiser de nouvelles formes de politique. Ce n'est cependant pas de ceux-ci, mais d'un modèle plus ancien, issu d'une tradition idéologique et d'un contexte fort différents, que je veux traiter ici. Ce modèle est celui de l'autonomie personnelle (ou autonomie nationale-culturelle), développé par K. Renner au siècle dernier. Je voudrais d'abord très rapidement présenter le modèle et son contexte d'élaboration, pour ensuite faire quelques remarques sur la pertinence de la critique de l'État souverain qui y est inscrite. Je soulignerai ensuite les principales forces et faiblesses du modèle, en insistant sur le fait que s'il ne constitue pas une panacée et ne saurait probablement être appliqué tel quel, il peut néanmoins jeter un éclairage différent sur la question de la coexistence pacifique des nations, précisément grâce à la critique de la forme de l'État territorial souverain qu'il comporte.

I

KARL RENNER ET LE DROIT À L'AUTODÉTERMINATION²

Dans le modèle élaboré par le juriste autrichien K. Renner³, le principe de nationalité, plutôt qu'être vu comme principe de constitution des États (une nation, un État), se présente comme principe d'organisation interne de l'État multinational (Pierré-Caps, 1994, p. 433 ; Bauer, 1987, p. 355-356).

-
1. Je pense par exemple aux travaux de Kymlicka.
 2. J'ai décrit le modèle de Renner dans Nootens (2003, p. 177-190). Les autres sections du présent texte découlent d'une réflexion subséquente, des commentaires adressés par J. Couture, et de discussions avec E. Nimni, M. Keating et les autres participants à une conférence sur l'autonomie nationale-culturelle tenue à Bruges en septembre 2003.
 3. Constitutionnaliste reconnu, Karl Renner fut aussi l'un des politiciens socialistes les plus importants de l'Autriche de la première moitié du xx^e siècle. Chancelier de la République en 1919, puis en 1945, il en fut le président de 1945 jusqu'à sa mort en 1950.

Renner pose comme base de son modèle l'idée que le droit à l'autodétermination est un droit exclusivement individuel, qui constitue lui-même le principe de la nation comme institution juridique. Le droit à l'autodétermination nationale est conçu comme un droit de l'individu à l'autodétermination, et c'est à partir de ce droit que la nation est constituée en corporation de droit public, corporation dont les compétences sont protégées juridiquement. L'allégeance nationale se constitue sur la base d'une déclaration personnelle librement consentie. Le droit de l'individu à l'autodétermination est fondé sur une libre détermination individuelle extraterritoriale, le fondement étant indépendant du lieu de résidence. Il a pour conséquence que la nation se présente comme un corps juridique intermédiaire, doté de pouvoirs, entre l'individu et l'État. Ce dernier ne peut pas prétendre constituer la personnification juridique de la nation, puisque celle-ci existe comme personne juridique distincte (Pierré-Caps, 1994, p. 433). Autrement dit, la nation devient une unité juridique, et l'État se constitue comme union de nations. Les compétences sont partagées entre l'État et les nations comme corporations de droit public⁴, partage qui doit être assuré par la constitution.

La dissociation entre le territoire et son administration donne lieu à deux possibilités de spécifier la communauté : les situations où les communautés nationales sont relativement bien spécifiées sur des territoires individualisés et les situations où, au contraire, les communautés nationales sont inextricablement mêlées sur un même territoire. Le principe de personnalité n'exclut pas l'application du principe territorial là où les communautés sont homogènes culturellement ; cependant, il fonde la nation non d'abord comme collectivité territoriale, mais comme association de personnes. Le fédéralisme territorial n'est donc pas exclu *a priori*. Mais dans les cas où les nations sont étroitement intriquées sur un territoire, l'État doit comprendre les nations comme des communautés personnelles, sans leur assurer l'hégémonie exclusive sur une région déterminée, se basant sur le principe de personnalité plutôt que celui de territorialité⁵.

-
4. La nation comme corporation de droit public est responsable des matières dites culturelles : écoles, bibliothèques, théâtres, musées, etc. Elle doit aussi garantir une assistance juridique aux nationaux devant les autorités étatiques. Afin de remplir ses fonctions, elle doit pouvoir imposer ses nationaux (Bauer, 1987, p. 366).
 5. La composition des assemblées régionales refléterait la proportion des groupes nationaux étant donné que ce sont les communautés nationales ou cantons qui constitueraient les districts électoraux. Dans les régions mononationales, les fonctions administratives seraient remplies par les corps territoriaux, alors que dans les régions multinationales ce sont les corps nationaux qui rempliraient les fonctions étatiques et provinciales. Sur la répartition des droits et responsabilités entre l'État, les territoires, et les nations, voir Renner (2005), Bowring (2005), Coakley (1994, p. 300), Haupt *et al.* (1974, p. 209). Sur la représentation dans le gouvernement central, voir Klimova (2005, p. 23-24) ainsi que Patton (2005, p. 3).

II

ÉTATS, NATIONS, TERRITOIRE

Il faut d'abord bien spécifier le cadre et l'objet dont il est question. Les revendications nationales se présentent comme des revendications à des degrés (variables) d'autodétermination fondées sur un droit *inhérent* du groupe à s'autodéterminer. C'est sur la base de ce droit que doivent être négociées et aménagées la reconnaissance et la participation du groupe à une entité (association) plus large. Les groupes nationaux ont donc ceci de particulier qu'ils présentent des revendications à une forme d'autonomie et d'autodétermination, les réponses à ces revendications ne pouvant être conçues comme la dévolution de pouvoirs par l'État central. Comme le souligne M. Keating, il s'agit d'une revendication *originale* à s'autodéterminer (Keating, 2001, chap. 1). Deux précisions s'imposent. D'abord, il ne s'agit pas, du moins pas pour la plupart de ces groupes, de chercher l'intégration dans une société majoritaire, bien que les individus membres de ces groupes doivent certainement jouir du statut de citoyen et des droits et bénéfices qui lui sont associés (je pense par exemple ici au problème des Russes anciennement citoyens de l'URSS, résidant dans les pays baltes⁶, ainsi qu'aux Roms, qui doivent réclamer à la fois l'accès à la citoyenneté et des droits en tant que minorité). Les stratégies d'intégration s'adressent essentiellement aux groupes issus de l'immigration. Ensuite, il faut distinguer, comme le souligne M. Seymour, les minorités nationales des nations minoritaires (les écrits de langue anglaise ne sont pas toujours précis sur cette distinction). Les minorités nationales sont l'extension de nations contiguës ou d'une majorité nationale voisine (ainsi, les Anglo-Québécois), ce qui n'est pas le cas des nations minoritaires. Cette distinction en entraîne une autre, essentielle, quant au type de revendications qu'un groupe national peut présenter (Seymour, 1999).

À qui s'adresse le modèle élaboré par Renner et quel est son degré d'applicabilité dans le présent contexte ? Le contexte dans lequel Renner a élaboré son modèle situe bien à quel type de situation il devrait s'appliquer : lorsque des communautés nationales sont étroitement intriquées sur un territoire, ou encore lorsque nous avons affaire à des minorités dispersées sur un territoire peuplé par une majorité. Il ne s'agit certes pas de substituer l'autonomie personnelle à l'autonomie territoriale pour les nations qui sont concentrées territorialement, mais bien de faciliter la coexistence de groupes nationaux en permettant aux minorités

6. Une déclaration estonienne de 1997 relative à la *Convention cadre sur la protection des minorités nationales* (Conseil de l'Europe) spécifie que seuls les citoyens estoniens peuvent bénéficier du statut de minorité nationale. Voir Bowring (2005).

de contrôler les décisions portant sur certains enjeux cruciaux pour la nation (l'éducation, la culture) et en leur permettant de participer au pouvoir étatique. Dans tous les cas d'application éventuelle du principe, il faut donc penser à des solutions mixtes, mêlant le principe territorial et le principe personnel selon diverses modalités. Avant d'élaborer cette idée, je voudrais cependant souligner brièvement l'importance de la perspective critique sur le modèle de l'État territorial souverain que l'on trouve chez Renner.

Le lien entre le modèle de l'État territorial souverain et le discours des droits individuels est très profond, sur le plan historique. Il faut ici rappeler notamment la conjonction entre l'émergence de la forme libérale de tolérance et la consolidation de l'État territorial souverain en Europe occidentale. Comme l'a brillamment montré Q. Skinner dans *The Foundations of Modern Political Thought*, la théorie moderne des obligations politiques trouve précisément son origine dans les arguments défendant la tolérance religieuse. Cette théorie insiste sur les obligations de l'individu envers un État qui a notamment deux particularités :

1. En tant que forme organisationnelle, il permet difficilement la reconnaissance constitutionnelle de corps légalement constitués qui joueraient un rôle de médiation entre lui-même et les citoyens. Non pas que des associations « intermédiaires » soient inexistantes ; mais elles ne sont pas vues comme dotées de droits originaires, inhérents, et sont subordonnées à la relation politique (prioritaire) qui lie le citoyen à l'État. L'historiographie étatique officielle a d'ailleurs fait de l'abolition des traditions de partage de la souveraineté entre l'État et des corporations, ainsi que des droits historiques, un critère essentiel de modernité politique (Keating, 2001). Évidemment, le processus de consolidation varie d'un État à l'autre. De plus, les impacts de cette conception (dite « atomiste-centraliste » par Renner) sur les relations entre groupes nationaux à l'intérieur d'un territoire peuvent être atténués par certains mécanismes institutionnels (mode de scrutin, conventions concernant la composition du cabinet, etc.). Mais certains groupes peuvent être mis en minorité de manière permanente, et ce, même dans les systèmes fédéraux⁷.
2. Cette forme politique est caractérisée par l'idéal de la souveraineté territoriale, idéal dont le poids croît constamment à partir des traités de Westphalie au point d'écarter presque *a priori* tout autre

7. Une nation minoritaire territorialement concentrée peut, dans un régime fédéral, contrôler certains champs de compétence. Cependant, pour ce qui relève des compétences du gouvernement central, elle risque constamment la minorisation (surtout si les nations composant l'État ne sont pas représentées comme telles dans une seconde chambre).

possibilité (Murphy, 1996). Il en vient à modeler les pratiques sociales elles-mêmes (bien que la coïncidence territoire/monopoles/espaces fonctionnels/pratiques sociales n'ait jamais été entièrement réelle et demeure un idéal-type) et à influencer les transformations subséquentes du système d'États. Comme le souligne John Agnew, c'est « ce lien étroit entre la souveraineté et le territoire qui sous-tend la relation conceptuelle du pouvoir politique à l'État » (Agnew, 1999, p. 513). L'idée moderne de nation, qui correspond à un changement relatif à la source de la légitimité politique à l'intérieur de l'État souverain, a historiquement servi à consolider l'engagement envers l'idéal de l'exercice d'une forme impersonnelle de souveraineté sur un territoire. Or, même les libéraux ayant remis en cause le paradigme de l'État homogène et reconnu les liens étroits entretenus par le libéralisme et le nationalisme négligent de rappeler que l'idée de nation a en fait servi à consolider quelque chose qui était déjà bien amorcé, c'est-à-dire l'engagement envers l'idéal de souveraineté territoriale⁸.

On comprend dès lors que le modèle de l'État territorial souverain permette difficilement la reconnaissance des droits collectifs des minorités nationales. D'une part, le discours des droits individuels est porté par le discours sur la souveraineté de l'État. Comme l'ont souligné Kymlicka et Straehle, les politiques de consolidation de l'État peuvent très bien être mises en œuvre aux dépens des minorités nationales sans qu'il y ait pour autant violation des droits individuels au sens strict⁹. D'autre part, l'État tient à conserver le monopole du fondement normatif de l'indépendance

-
8. Je ne veux pas dire que les modalités de consolidation de l'État ont été partout identiques, ni qu'ils se caractérisent tous par le même degré de centralisation. Certains États multinationaux et d'anciens empires ont des modes plus diffus de souveraineté interne. Ainsi, le cas de la France et celui du Canada sont fort différents.
9. Par exemple, par la colonisation du territoire historique d'une minorité nationale, par la délimitation des unités infra-étatiques de manière à éviter qu'une minorité nationale ne forme une majorité localement, par l'adoption de la langue de la majorité comme seule langue officielle (Kymlicka et Straehle, 1999). Kymlicka considère que l'attitude envers les minorités a changé de manière significative au cours du XX^e siècle et que l'on a reconnu que tenter de supprimer le nationalisme minoritaire était une erreur, pour des raisons à la fois empiriques (ces tentatives ont souvent contribué à exacerber les conflits plutôt qu'à atténuer le nationalisme minoritaire) et normatives (Kymlicka, 2000). Cependant, il m'apparaît exagérer la facilité avec laquelle des pays comme le Canada reconnaissent la possibilité pour les nations minoritaires de s'auto-gouverner, ainsi que les possibilités qu'offre actuellement le fédéralisme multinational. Il est vrai qu'une fédération multinationale comme le Canada offre un degré de stabilité et de prospérité enviable. Cependant, Kymlicka sous-estime néanmoins le poids du modèle de l'État dans le processus de *nation-building*.

politique dans le système interétatique moderne. La question des minorités nationales est délicate notamment parce que ces groupes possèdent la caractéristique qui constitue en principe le fondement normatif de l'indépendance politique dans le système moderne d'États-nations (Jackson Preece, 1998, p. 18; Nootens, 2005). Le principe des nationalités (qui veut que toute nation ait droit à son État souverain) connaît par ailleurs une histoire tordue. Ainsi, au lendemain de la Première Guerre mondiale, les traités de paix laissent ou transfèrent en situation de minorité nationale entre 25 et 30 millions de personnes (Macartney, 1968, p. 211). Lors des négociations de paix qui conclurent la Seconde Guerre mondiale, les délégués britanniques et américains s'opposèrent à ce qu'on accorde aux minorités nationales des droits tels que ceux qui étaient contenus dans les traités placés sous l'égide de la Société des Nations (qui n'étaient d'ailleurs pas destinés à constituer des critères universels de protection des droits des minorités). De vastes transferts de population seront entérinés par les Alliés, sur la base de l'affirmation que la meilleure manière de traiter le problème des minorités, lorsqu'on ne peut les assimiler, est de s'en débarrasser. Les responsables de l'élaboration de la *Charte des Nations Unies* semblent avoir alors plus ou moins accepté l'idée que la protection des minorités devait prendre la forme de la défense des droits humains, non des droits nationaux (Macartney, 1968, p. 507; Nootens, 2004). Le droit à l'autodétermination des peuples sera en pratique largement limité aux peuples des colonies d'outre-mer réclamant l'indépendance (Murphy, 1996, p. 105)¹⁰. Il y a ainsi une tendance lourde à associer protection des minorités et droits individuels¹¹. Or, bien que le régime international des droits humains fondamentaux soit sans contredit absolument fondamental et qu'il ne puisse être question de le remettre en cause, il y a tout lieu de se demander s'il constitue l'espace normatif approprié pour traiter les revendications à l'autodétermination qui sont le propre des nations.

10. Pierré-Caps parle de « la réduction du droit à l'autodétermination à un droit à la décolonisation opérée par la pratique des Nations Unies pour le plus grand profit du modèle politique de l'État-nation » (Pierré-Caps, 1997, p. 33).

11. W. Kemp souligne par exemple que « *The trend since the Second World War [...] has been to focus on individual human rights rather than national self-determination [...] This is also clear from minority-specific instruments like the OSCE's Copenhagen Document and the Council of Europe's Framework Convention for the Protection of National Minorities* » (Kemp, 2005, p. 10).

III

FORCES ET LIMITES DU PRINCIPE D'AUTONOMIE PERSONNELLE DANS LE CONTEXTE CONTEMPORAIN

Les propositions de Renner s'inscrivent justement en faux contre l'un des présupposés fondamentaux du système international contemporain : la conjonction du principe de territorialité avec la nation dans la revendication à la souveraineté étatique. À mon avis, une bonne partie du problème dépend en effet davantage de l'État souverain que du nationalisme¹².

Deux éléments sont particulièrement frappants à la lecture de Renner : le caractère radicalement individualiste qu'il entend donner à l'appartenance à un groupe national¹³ et la volonté de diminuer l'impact des rapports de force sur les enjeux cruciaux pour les groupes nationaux (culture et éducation), notamment en en saisissant le droit (que Renner voit comme un moyen fondamental de civiliser les conflits et d'humaniser leurs objectifs). Ce ne sont ni les représentants de la communauté ni l'État qui, dans le modèle, identifient les membres de la nation : ce sont les individus eux-mêmes qui déclarent librement leur allégeance. On remarquera également que Renner cherche à maintenir l'unité de l'État existant (objectif dans lequel s'inscrivent également beaucoup de libéraux contemporains), tout en assurant un degré important d'autonomie aux groupes nationaux. Enfin, s'il cherche à établir une séparation des fonctions en vertu d'une définition surtout culturelle de la nation, il ne dépouille pas celle-ci du pouvoir politique : le modèle doit chercher à assurer la participation des nations en tant que telles à l'administration publique, notamment grâce à un partage des compétences et à un fédéralisme de type administratif (coopératif).

On peut cependant formuler quatre objections importantes à l'endroit du modèle. D'abord, il semble véhiculer une représentation de la société comme étant fortement segmentée, composée de groupes qui coexistent mais échangent relativement peu, sur le plan culturel, les uns avec les autres. Il est difficile de juger de la profondeur et de l'importance de cette

12. N. MacCormick affirme lui aussi que « *the problems associated with nationalism lie more with the state and with statism than with the nation [...]* The principle of national self-determination becomes morally and practically problematic because (or when) it is coupled to the concept or doctrine of the absolutely sovereign state » (MacCormick, 1999, p. 190).

13. Il ne me semble pas y avoir d'ontologie collectiviste ou d'essentialisme chez Renner ; l'appartenance dépend de la libre déclaration individuelle, et la nation est un phénomène politique et construit.

compartimentation des identités, chez Renner¹⁴; mais si tel est bien le cas, cela n'est certes pas approprié au contexte contemporain de pluralisation des identités. L'État multinational de Renner n'est pas un État plurinational au sens où l'entend par exemple M. Keating, c'est-à-dire où un individu ou un groupe peut articuler plus d'une identité nationale et lui accorder des significations qui varient selon les contextes (Keating, 2001, p. 19-20 et p. 26-27). Or, le contexte actuel exige une conception flexible des identités et de leur politisation; il impose de pouvoir penser l'articulation de communautés politiques multiples qui, parfois, se chevauchent. Par ailleurs, il n'est certes pas désirable, normativement et politiquement, d'organiser la représentation d'une manière qui mènerait à une polarisation ethnique accrue à l'intérieur de l'État. Or, à ce niveau, il est difficile de saisir la manière dont s'articulent chez Renner citoyenneté et appartenance nationale, ou encore les mécanismes devant réguler les relations entre communautés.

Une seconde objection peut être automatiquement associée à la première. Le modèle est à la fois très individualiste – la loi russe sur l'autonomie nationale-culturelle présente par exemple ce caractère individualiste et associationniste (Bowring, 2002) – et très contraignant, puisqu'il requiert l'inscription des individus sur un registre qui identifie les nations. Il faut en effet déterminer qui est membre de la nation afin d'assurer la légitimité des structures de gouvernement et de pouvoir assurer les services qui en relèvent, telle l'éducation. Comme en principe l'exercice de ces compétences s'accompagne également d'un pouvoir de taxation, il faut aussi déterminer qui seront les payeurs de taxes. Or, certains individus pourraient soit s'identifier à plusieurs groupes, soit refuser de se voir identifiés à un groupe en particulier (Krizsán, 2000). Curieusement, donc, l'aspect le plus individualiste du modèle pourrait aussi être le moins désirable et le plus difficile à appliquer dans le contexte contemporain.

La troisième objection significative est que le principe d'autonomie personnelle ne permet pas nécessairement d'éviter la minorisation. J. Couture souligne à juste titre que la source des problèmes liés à la minorisation réside d'une part dans «la difficulté de délimiter l'espace culturellement neutre que requiert la sphère publique en vertu du modèle proposé et, d'autre part, le couplage des effets structurants du processus démocratique et du découpage de la société en nations; couplage qui associe automatiquement minorité numérique et minorités nationale»

14. On peut fort bien y voir une question laissée ouverte par le juriste. Pour Renner, les enjeux socioéconomiques devaient amener les nations à travailler de concert, en vue de défendre des intérêts communs.

(Couture, 2003, p. 311). Un certain degré de concentration territoriale pourrait bien être une condition *sine qua non* de protection des minorités nationales.

Enfin, une quatrième objection significative pourrait se formuler ainsi : l'autonomie territoriale contraint les minorités qui constituent une majorité régionale à adopter une attitude plus inclusive à l'égard des groupes qui se trouvent minoritaires sur ce territoire et, dans un régime fédéral, elle oblige les gouvernements provinciaux à répondre de la manière dont sont traitées les minorités devant le gouvernement central. Un régime territorial, dans une fédération démocratique, serait donc plus inclusif et plus équitable, globalement, à l'endroit des minorités ; de plus, la protection des minorités est dès lors vue comme une affaire interne plutôt que le fait d'interventions externes, ce qui réduirait le risque d'aliéner les communautés (Bauböck, 2002, p. 9).

J'aimerais tirer de ce qui précède deux conclusions. D'abord, la pensée de Renner jette un éclairage différent sur la question de la coexistence des nations dans l'État, en insistant sur ce qui fait que le modèle même de l'État moderne (territorialement souverain) contribue à la lutte entre nations et à l'assimilation des minorités. Il ne m'apparaît pas bénin que le modèle ait été à la fois ignoré par les démocraties libérales de l'époque (qui prétendaient encore à la neutralité et montraient un certain mépris pour l'expérience centre-européenne) et vigoureusement attaqué par Lénine et Staline. Or, il y a à mon sens chez Renner cette intuition justifiée que si nous voulons développer un authentique droit des minorités, il faut dépasser le modèle de l'État(-nation) et remettre en cause la conjonction de l'État souverain territorialisé et de la nation¹⁵. Le régime des droits individuels est évidemment un projet fondamental que nous ne saurions remettre en cause, mais qui doit se doubler d'un solide régime international de protection des minorités. Il faut d'ailleurs émettre un jugement nuancé sur les causes de l'échec du système de protection de la SDN, souvent invoqué pour éviter un régime international de protection des minorités, mais peut-être pas pour les bonnes raisons (Macartney, 1968).

15. On objectera que Renner s'en tient à la définition conventionnelle de l'État. À mon avis, cela est principalement fonction du contexte sociopolitique et économique de l'époque. La critique que fait Renner du principe de territorialité comme fondement fonctionnel de l'autodétermination nationale peut soutenir une critique sérieuse de l'État lui-même, surtout en contexte de mondialisation. Étant donné en effet qu'il voit l'État surtout comme espace de gouvernance économique, je crois que dans le contexte actuel il serait susceptible de remettre en cause la définition weberienne de l'État.

La deuxième conclusion est qu'il ne peut y avoir de solution purement territoriale ou purement personnelle, mais qu'une attention particulière devrait être accordée à la contribution potentielle d'éléments d'autonomie personnelle à la coexistence équitable et pacifique des nations. L'autonomie territoriale demeure certainement appropriée pour les nations concentrées territorialement, pour lesquelles il ne peut s'agir de lui substituer une autonomie de type personnel qui diminuerait leur emprise sur l'appareil étatique qu'elles se sont constitué; on ne peut par conséquent conclure que l'autonomie nationale-culturelle serait toujours préférable en vertu de ses mérites intrinsèques. L'autonomie personnelle peut cependant constituer une solution intéressante pour les groupes qui ne sont pas ou ne sont que partiellement concentrés territorialement, mais qui réclament tout de même un certain degré de séparation institutionnelle et d'auto-administration¹⁶. On peut ici prendre l'exemple des systèmes adoptés par la Russie, certaines parties de l'Ukraine et la Hongrie¹⁷, sans oublier les précédents, dont le plus connu est certainement le régime complet et opérationnel d'autonomie culturelle personnelle mis sur pied en Estonie en 1925 (*Loi sur l'autonomie culturelle* du 12 février 1925)¹⁸. Ce régime permettait aux minoritaires qui le souhaitaient de se regrouper sur le plan local pour être représentés à l'échelle de l'État par un conseil culturel central, conseil ayant le pouvoir de taxer et de contrôler certains domaines de l'administration publique (éducation, culture, bibliothèques, etc.). Le seuil fixé était de trois mille membres, et le régime prévoyait que dans les régions où elle était minoritaire la population d'origine estonienne pouvait bénéficier de ce système. Les Allemands s'en réclamèrent en 1926, tout comme les Juifs (Coakley, 1994).

16. Packer note qu'en ce qui concerne l'autogouvernement, les experts ayant contribué à l'élaboration des recommandations de Lund ont intentionnellement mis l'accent sur les arrangements non territoriaux, afin de porter à l'attention de ceux qui élaborent les politiques ce type d'arrangements, moins connus mais moins susceptibles de remettre en cause l'intégrité de l'État (Packer, 2000, p. 40). Les recommandations sont basées sur la double logique de la bonne gouvernance (le gouvernement doit refléter la volonté du peuple) et du principe de subsidiarité.

17. En ce qui concerne la Russie, il faut consulter les excellents travaux de Bowring (2002). En ce qui concerne le statut des Roms en Russie et en Hongrie, voir Klimova (2005).

18. Déjà avant la Première Guerre mondiale certains pays d'Europe centrale et de l'Est avaient tenté de mettre en œuvre des systèmes similaires. Mais c'est surtout dans l'entre-deux-guerres dans les États baltes qu'il y aura des tentatives intéressantes, bien que de courte durée, d'établissement d'un système d'autonomie nationale-culturelle.

Le *self-government* requiert une certaine base territoriale¹⁹. Cependant, je veux souligner quatre éléments. D'abord, l'ordre territorial actuel est loin d'épuiser toutes les possibilités; il y a des manières beaucoup plus souples, moins monolithiques, d'organiser les communautés politiques, à condition cependant de développer une démocratie multiscalaire, d'accepter des conceptions plus diffuses de la souveraineté et d'utiliser le principe de subsidiarité comme contrepoids à la notion classique de souveraineté (Endo, 2003). Comme le souligne Keating: « Si nous sommes dans un monde de gouvernance multiscalaire, alors il peut sembler relativement facile d'insérer les nationalités non territoriales dans la matrice » (Keating, 2004, p. 2). Deuxièmement, il y a toute une gamme de possibilités entre un principe purement territorial et un principe purement personnel²⁰. Ensuite, introduire une dose de personnalité peut atténuer les conséquences de l'organisation territoriale pour les groupes nationaux minoritaires. Finalement, le territoire peut être perçu de différentes manières et habité selon des modalités variables par les différentes nations qui l'occupent, ces perceptions et modalités n'ayant pas à être exclusives. Autrement dit, le territoire demeurera sans doute un élément significatif de structuration de l'autorité dans les contextes plurinationaux et transnationaux; mais il faut sortir de l'épistémologie territorialiste qui sous-tend le modèle de l'État, il faut avoir des conceptions beaucoup plus souples du territoire et de son lien avec les communautés et il faut faire diminuer les enchères dont il peut faire l'objet.

En ce qui concerne l'Europe, par exemple, M. Keating souligne que le contexte européen pourrait fournir une occasion propice à la reconnaissance des revendications des nations sans État pour au moins trois raisons: 1) il y a en Europe des traditions historiques n'associant pas la souveraineté à l'État (doctrines politiques et juridiques provenant de l'Europe préétatique et propices au pluralisme juridique et constitutionnel); 2) l'Europe ouvre un nouvel espace discursif (tendance des

19. D'ailleurs, comme l'explique M. Keating, la déterritorialisation de certaines fonctions s'accompagne d'une reterritorialisation fonctionnelle, politique et normative, à une échelle différente donc. Voir notamment Keating (1999, p. 75; 1998). D'autre part, il y a aussi une question fort importante qui est celle du contrôle des ressources économiques.

20. « *Examples are (1) territorial devolution to small areas (such as communes) regardless as to whether these collectively form a cohesive territory or consist of dispersed fragments and outlying enclaves; (2) devolution to members of the group only; and (3) devolution to members of the group on the personal principle, but only in areas where these constitute a significant proportion of the population. Quite apart from such complex formulas, it may be the case that devolution according to the personal principle will result in something close to the territorial principle in practice, depending on the extent to which the group or groups in question are territorially concentrated* » (Coakley, 1994, p. 311).

nationalités à s'eupéaniser et à utiliser la doctrine de la souveraineté divisée); 3) l'ordre européen est fait de régimes transnationaux complexes qui fournissent de nouvelles occasions d'agir aux nations sans États. Cette mosaïque territoriale (les systèmes d'autonomie territoriale ne correspondant pas nécessairement aux lignes historiques culturelles ou nationales) implique une forme asymétrique de gouvernement territorial en Europe et dans les États européens, avec différentes combinaisons d'identités et de fonctions selon les lieux (Keating, 2005).

CONCLUSION

Quel éclairage nouveau ceci peut-il jeter sur les débats sur le lien civique dans les démocraties libérales? D'abord, certaines des intuitions fondamentales ayant guidé Renner dans l'élaboration de ce modèle permettent de voir le modèle de l'État-nation moderne sous un autre angle et de formuler différemment certaines questions. Ensuite, le principe de personnalité, s'il ne peut se substituer à l'autonomie territoriale, peut s'intégrer dans un régime mixte qui, dans certains cas, favoriserait la coexistence pacifique des groupes nationaux tout en permettant aux minorités de contrôler les questions d'éducation, de culture, d'administration de la justice. Par exemple, l'entente de principe conclue par les négociateurs du gouvernement du Québec et ceux de quatre communautés innues prévoit un régime territorial complexe qui, dans certaines matières (notamment le droit de la famille), se double d'un système de personnalité des lois. Enfin, j'aimerais aller encore plus loin et terminer en soulevant la réflexion suivante, inspirée des travaux de J. Tully: la manière même dont nous pensons le lien civique est peut-être un obstacle à la reconnaissance et à la coexistence. Au premier chef, il faut, avant de favoriser l'intégration à un lien civique global dans l'État consolidé, favoriser l'autodétermination des communautés nationales, le développement d'allégeances civiques (dussent-elles faire concurrence à l'allégeance envers l'État consolidé) et des conceptions pluralistes du politique.

RÉFÉRENCES

- AGNEW, J. (1999). « Mapping Political Power beyond State Boundaries: Territory, Identity, and Movement in World Politics », *Millenium: Journal of International Studies*, vol. 28, n° 3, p. 499-521.
- BAUBÖCK, R. (2002). « Territorial or Cultural Autonomy for National Minorities ? », dans A. Dieckhoff (dir.), *Nationalism, Liberalism and Pluralism*, Lanham, Lexington Books.

- BAUER, O. (1987). *La question des nationalités et la social-démocratie*, Montréal/Paris, Guérin Littérature/Arcantère.
- BOWRING, B. (2002). « Austro-Marxism's Last Laugh ? The Struggle for Recognition of National-cultural Autonomy for Rossians and Russians », *Europe-Asia Studies*, vol. 54, n° 2, p. 229-250.
- BOWRING, B. (2005). « Karl Renner's Influence on the "National Question" in Russia: National Cultural Autonomy for Jews, Muslims and Tatars in the Russian Empire, in Revolutionary Russia and in the Present Day », dans E. Nimni (dir.), *National Cultural Autonomy and Its Contemporary Critics*, Londres, Routledge.
- COAKLEY, J. (1994). « Approaches to the Resolution of Ethnic Conflict : The Strategy of Non-territorial Autonomy », *International Political Science Review*, vol. 15, n° 3, p. 298-314.
- COUTURE, J. (2003). « Commentaire », dans S. Courtois (dir.), *Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, coll. « Mercure du Nord ».
- ENDO, K. (2003). « Subsidiarity and Its Enemies: To What Extent is Sovereignty Contested in Europe ? », texte présenté au Congrès de l'Association internationale de science politique, Durban.
- HAUPT, G. *et al.* (1974). *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Montréal, Étincelle.
- JACKSON PREECE, J. (1998). *National Minorities and the European Nation-states System*, Oxford, Clarendon Press.
- KEATING, M. (1998). *The New Regionalism: Territorial Restructuring and Political Change*, Aldershot, Edward Elgar, 1998.
- KEATING, M. (1999). « Asymmetrical Government: Multinational States in an Integrating Europe », *Publius*, vol. 29, n° 1, p. 71-86.
- KEATING, M. (2001). *Plurinational Democracy: Stateless Nations in a Post-sovereignty Era*, Oxford University Press.
- KEATING, M. (2005). « Territory, State and Nation in the European Union: How Relevant is Renner ? », dans E. Nimni (dir.), *National Cultural Autonomy and Its Contemporary Critics*, Londres, Routledge.
- KEMP, W. (2005). « The Politics of Culture: The Limits of National Cultural Autonomy », dans E. Nimni (dir.), *National Cultural Autonomy and Its Contemporary Critics*, Londres, Routledge.
- KLIMOVA, I. (2005). « Prospects for Romani National-cultural Autonomy », dans E. Nimni (dir.), *National Cultural Autonomy and Its Contemporary Critics*, Londres, Routledge.
- KRIZSÁN, A. (2000). « The Hungarian Minority Protection System: A Flexible Approach to the Adjudication of Ethnic Claims », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 26, n° 2, p. 247-262.

- KYMLICKA, W. (2000). « Nation-building and Minority Rights : Comparing West and East », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 26, n° 2, p. 183-212.
- KYMLICKA, W. et C. STRAEHLE (1999). « Cosmopolitanism, Nation-states, and Minority Nationalism : A Critical Review of Recent Literature », *European Journal of Philosophy*, vol. 7, n° 1, p. 65-88.
- MACARTNEY, C.A. (1968). *National States and National Minorities*, New York, Russell and Russell.
- MACCORMICK, N. (1999). *Questioning Sovereignty. Law, State, and Nation in the European Commonwealth*, Oxford, Oxford University Press.
- MILLER, D. (1995). *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press.
- MURPHY, A.B. (1996). « The Sovereign State System as Political-territorial Ideal : Historical and Contemporary Considerations », dans T. Biersteker et C. Weber (dir.), *State Sovereignty as Social Construct*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 81-121.
- NOOTENS, G. (2003). « Territorialité, extraterritorialité, transnationalité : une défense de l'autonomie personnelle est-elle encore possible ? », dans S. Courtois (dir.), *Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, coll. « Mercure du Nord », p. 177-190.
- NOOTENS, G. (2004). *Désenclaver la démocratie : des huguenots à la paix des Braves*, Montréal, Québec Amérique, coll. « Débats ».
- NOOTENS, G. (2005). « Nations, States, and the Sovereign Territorial Ideal », dans E. Nimni (dir.), *National Cultural Autonomy and Its Contemporary Critics*, Londres, Routledge.
- PACKER, J. (2000). « The Origin and Nature of the Lund Recommendations on the Effective Participation of National Minorities in Public Life », *Helsinki Monitor*, n° 4, p. 29-61.
- PATTON, P. (2005). « Non-territorial National Autonomy and the Problem of Aboriginal Sovereignty », dans E. Nimni (dir.), *National Cultural Autonomy and Its Contemporary Critics*, Londres, Routledge.
- PIERRÉ-CAPS, S. (1994). « Karl Renner et l'État multinational : contribution juridique à la solution d'imbroglios politiques contemporains », *Droit et société*, n° 27.
- PIERRÉ-CAPS, S. (1997). « L'autodétermination : d'un principe de création de l'État à un principe de constitution de l'État », dans O. Audéoud et al. (dir.), *L'État multinational et l'Europe*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy.
- RENNER, K. (2005). *State and Nation*, Londres, Routledge.
- SEYMOUR, M. (1999). *La nation en question*, Montréal, L'Hexagone.

LA MONDIALISATION SELON FERNAND DUMONT

Serge Cantin

Le terme « mondialisation » ne se rencontre guère chez Fernand Dumont. Mais l'absence d'un mot ne prouve pas forcément l'absence de l'idée dont il n'est après tout que le signe ; pas plus du reste qu'elle ne prouve l'absence de la chose elle-même : en l'occurrence, de ce phénomène de mondialisation qui a existé bien avant le mot lui-même, de cette mondialisation que l'on appelait naguère, avec moins de rectitude politique, l'impérialisme¹. Apparut il y a une cinquantaine

-
1. « L'expansion en tant que but politique permanent et suprême, voilà, écrivait Hannah Arendt, l'idée clé de la politique impérialiste. Parce qu'elle n'implique ni pillage temporaire, ni, en cas de conquête, assimilation à long terme, c'était là un concept absolument neuf dans les annales de la pensée et de l'action politiques. La raison de cette surprenante originalité [...] tient tout simplement à ce que ce concept n'a en réalité rien de politique, mais prend au contraire ses racines dans le domaine de la spéculation marchande, où l'expansion signifiait l'élargissement permanent de la production industrielle et des marchés économiques qui a caractérisé le dix-neuvième siècle [...] Avec pour mot d'ordre "l'expansion pour l'expansion", la bourgeoisie s'efforça – et elle y parvint dans une certaine mesure – de convaincre ses gouvernements nationaux d'entrer sur la voie de la politique mondiale » (Arendt, 1984, p. 15-16).

d'années, le mot « mondialisation » n'est entré dans le langage courant qu'au tournant des années 1990², c'est-à-dire après que Dumont eut fixé sa propre terminologie. En bref, ce n'est pas parce que ce dernier ne parle pas nommément de mondialisation qu'il n'aurait rien à nous dire à son sujet. Au contraire, je voudrais montrer que la mondialisation, ou plutôt la réalité complexe que l'on tente tant bien que mal de saisir sous ce vocable, constitue l'un des enjeux fondamentaux de la théorie de la culture dont Dumont a jeté les bases dans *Le lieu de l'homme* (Dumont, 1994). L'espace qui m'est alloué ici ne me permettra pas de justifier aussi rigoureusement qu'il le faudrait cette hypothèse; aussi devrai-je m'en tenir à une esquisse, en espérant qu'elle saura susciter l'intérêt pour une œuvre dont l'actualité politique demeure trop souvent méconnue.

Comme il s'agira de caractériser la mondialisation d'un point de vue et dans un vocabulaire dumontien, je parlerai surtout d'*institutionnalisation*. Plus précisément, le phénomène de la mondialisation sera considéré ici comme une « institutionnalisation généralisée de la culture ».

I

Tâchons d'abord de comprendre en quoi consiste la culture pour Dumont. À cette fin, et puisqu'il ne saurait être question d'entrer dans les subtilités de sa théorie de la culture, je partirai de la définition toute simple qu'il en proposait dans la conférence d'ouverture du Congrès mondial de philosophie tenu à Montréal en 1983: « La culture, disait Dumont, est l'institution d'un sens du monde dans une communauté des hommes, dans des pratiques et des idéaux partagés en commun » (Dumont, 1986, p. 45).

Fort de cette définition, Dumont brossait un tableau des grandes mutations culturelles survenues en Occident depuis les Grecs, avant d'en arriver à la crise actuelle, qu'il imputait par-dessus tout à un processus d'« institutionnalisation généralisée de la culture ». Par cette formule, Dumont entendait qu'à notre époque la culture tout entière est devenue objet de programmation et de fabrication, tant *la culture première*, la culture comme milieu d'existence, que *la culture seconde*, la culture comme horizon, la science et l'art par exemple. Certes, admettait-il, ce

2. Ce qui n'exclut évidemment pas l'utilisation savante du terme avant cette période. Ainsi figure-t-il, dès 1962, et au Québec même, dans le fameux article que Pierre Elliott Trudeau fit paraître dans *Cité libre*: « La trahison des clercs ». Dans sa non moins célèbre réplique à cet article, Hubert Aquin faisait pertinemment observer: « La mondialisation à laquelle nous convie [Trudeau] comporte logiquement le rejet de ce qui la contrarie au premier chef, soit le nationalisme », frappé « d'un coefficient régressif et presque maléfique » (Aquin, 1977, p. 77).

phénomène n'est pas nouveau ; il remonte à des siècles avant nous, à la naissance de l'industrie moderne et à la nouvelle conception de la culture qu'elle implique. Nouvelle conception de la culture : il s'agirait là presque d'un pléonasme, puisque ce que la modernité apporte avec elle, selon Dumont, ce n'est pas à proprement parler une nouvelle conception de la culture, mais le fait même de concevoir telle chose que la culture. En d'autres termes, ceux de Heidegger : « Le Monde en tant qu'image conçue ne devient pas, de médiéval, moderne ; mais que le Monde comme tel devienne image conçue, voilà qui caractérise et distingue le règne des Temps Modernes » (Heidegger, 1986, p. 118)³.

Cette objectivation du Monde, Dumont la caractérise pour sa part comme ce mode spécifiquement moderne de « dédoublement » de la culture⁴ par lequel l'homme en arrive à concevoir son propre « lieu », la culture, comme ce sur quoi il peut intervenir, qu'il peut transformer afin de le rendre conforme à son Idéal. Ainsi la culture n'est-elle plus reçue par l'homme, le sens du monde ne lui est plus donné par le mythe ou la religion, il est au contraire à fabriquer, à construire, à produire, à *institutionnaliser*. Pour Dumont, c'est ce processus d'institutionnalisation de la culture qui se serait généralisé à notre époque, au point où plus rien ne semble en mesure de lui résister. À preuve la transformation incessante de nos milieux de vie, qui rend le monde où nous vivons de plus en plus relatif et donc peu susceptible de susciter des adhésions autres que « superficielles et passagères ». « Des mythes anciens aux utopies modernes, remarque Dumont, on peut suivre le parallèle entre consistance du milieu et visibilité de l'horizon » (Dumont, 1986, p. 50). C'est précisément ce parallélisme qui est remis en question par la généralisation du processus d'institutionnalisation de la culture et par l'érosion de la « culture dispersée » (Dumont, 1987a) qu'entraîne cette généralisation.

La culture dispersée correspond en gros à ce que Dumont appelle la culture première, celle où « les hommes [se] meuvent dans la familiarité des significations, des modèles et des idéaux convenus [...], tout un réseau par où l'on se reconnaît spontanément dans le monde comme dans sa maison » (Dumont, 1994, p. 73). En vertu de cette symbolique diffuse, l'espace, le monde, le temps possèdent un sens antérieur à leur sens objectif, un sens inscrit dans un milieu commun et communautaire de l'existence à partir duquel les hommes peuvent « se représenter leur monde tel un horizon, tel un survol », plutôt que comme « l'objet d'une

3. Cité dans Dumont (1973, p. 251).

4. Pour Dumont, toute culture est animée par un mouvement réflexif, c'est-à-dire que toute culture première se dédouble dans une culture seconde, cette dualité de la culture étant selon lui « essentielle et commune aux formes diverses de sociétés » (Dumont, 1994, p. 65).

production incessante» (Dumont, 1987a, p. 50). Sans doute, cette culture première ou dispersée n'a-t-elle pas totalement disparu dans nos sociétés ; reste que nous assisterions, selon Dumont, à son érosion accélérée, à sa colonisation par la culture institutionnalisée et les pouvoirs qui la commandent et l'imposent au nom du progrès, du développement et de la rationalité. Non pas que la culture première ou dispersée soit elle-même irrationnelle. Mais ses raisons, les raisons de la culture dispersée, la culture institutionnalisée les ignore, elle qui se prétend seule dépositaire de la raison. Quelles sont les raisons de la culture dispersée ? Ce sont des raisons de longue durée, des « raisons communes », des raisons d'appartenance et de mémoire. « C'est en effet, écrivait Dumont dans *Raisons communes*, une caractéristique des hommes de ne pouvoir vivre dans l'immédiat, où les bureaucraties les cueilleraient comme des lapins. Les hommes se souviennent, et c'est pourquoi ils sont rétifs aux organisations et veillent à leurs allégeances » (Dumont, 1995, p. 53).

Or, ces allégeances, non seulement la culture institutionnalisée les dédaigne-t-elle, mais, obnubilée par son projet de produire la culture, elle les considère comme autant d'obstacles à son propre règne, à sa propre transparence. D'où ce processus auquel obéit toute l'histoire de la modernité, ce processus qui est l'envers de l'institutionnalisation généralisée de la culture et sur lequel Simone Weil et Hannah Arendt ont dit, je crois, l'essentiel : le *déracinement* (Weil, 1973 ; Arendt, 1983), c'est-à-dire la destruction des milieux de vie où subsistaient les raisons immémoriales de la culture dispersée, c'est-à-dire les traditions.

II

À ce point de mon exposé, il pourrait sembler que Dumont condamne en bloc l'institutionnalisation et, partant, la modernité. Mais les choses ne sont pas si simples, car Dumont ne manque pas de souligner « l'équivoque foncière de l'institutionnalisation », laquelle comporte à ses yeux une dimension incontestablement positive (Dumont, 1987b, p. 180). Plus encore, lui qui savait pourtant se montrer si critique, si sévère à l'égard de la notion de progrès (Dumont, 1987c, 1978), il est allé jusqu'à affirmer : « S'il y a quelque *progrès* dans l'histoire des sociétés humaines, là il se reconnaît sans doute » (Dumont, 1987b, p. 180).

Il existerait donc, de toute évidence, une bonne et une mauvaise institutionnalisation, comme il existe, du moins par hypothèse, une bonne et une mauvaise mondialisation. Que la distinction que Dumont établit entre celles-là soit en mesure d'éclairer la différence entre celles-ci, voilà ce que je voudrais faire brièvement ressortir dans la suite de cet exposé.

Au fond, ce qui caractérise la culture moderne selon Dumont, ce n'est pas tant le fait de son institutionnalisation que la *généralisation* de celle-ci, que la radicalisation ou l'hypertrophie d'un processus qui remonte à l'origine même de la civilisation occidentale :

La Cité grecque est l'achèvement de ce que les communautés élémentaires annoncent; la loi, l'éducation civique suscitent des citoyens là où n'existaient que des individus formés par des coutumes particulières. D'où la nécessité, selon Aristote, que l'État reflue sur les solidarités sociales qui lui ont donné naissance pour y introduire des règles plus rationnelles que celles des traditions. Ce schéma aristotélicien résume en gros la logique de l'institutionnalisation et les raisons qu'on donne encore de nos jours pour en assurer l'expansion et la légitimité (Dumont, 1987b, p. 178).

Comprenons-le bien : loin de remettre en question ce schéma aristotélicien de l'institutionnalisation, Dumont y souscrit pleinement. « Ce fut, peut-on lire dans *Raisons communes*, une conquête certaine que le dépassement des communautés fermées sur elles-mêmes » (Dumont, 1995, p. 87). « Ce dépassement a été et demeure un héritage indéfectible », insistait-il déjà dans sa conférence de 1983 (Dumont, 1986, p. 46).

Mais alors, quel est le problème ? Le problème est que c'est précisément cet héritage de dépassement, l'héritage de l'institutionnalisation, qui se trouve compromis par l'institutionnalisation généralisée de la culture. Comme s'il avait fallu plus de deux millénaires avant que l'institutionnalisation n'actualise sa tendance à la *généralisation*, avant qu'elle ne devienne, autrement dit, un véritable programme de normalisation des sociétés et des cultures. Ce qu'elle n'était pas à l'origine, dans la *polis* grecque, où les institutions ne reposaient pas sur la négation des communautés élémentaires, mais sur leur assomption dans le partage d'une citoyenneté responsable. Par la suite, observe Dumont, « les organisations des États et des empires ont coexisté avec des communautés qu'elles dominaient de loin sans vraiment les animer » (Dumont, 1987b, p. 178). Bref, la culture dispersée a longtemps coexisté avec la culture institutionnalisée, jusqu'à ce que la généralisation de celle-ci ne vienne peu à peu, à partir du XVI^e siècle, rompre cet équilibre.

Le mot clé est, bien sûr, *généralisation*. Dumont en a précisé le sens dans *Raisons communes* (Dumont, 1995, p. 137). Une pensée par généralisation vise « l'instauration d'un *universel abstrait* d'où s'évanouissent les communautés qu'il prétend assumer ». À cette pensée par généralisation, Dumont opposait une pensée par *universalisation* qui, elle, vise un *universel concret* dont les cultures particulières constituent les médiations indispensables.

Force est de reconnaître que la pensée qui inspire et domine le mouvement actuel de la mondialisation relève davantage de la *généralisation* que de l'*universalisation*, c'est-à-dire d'une idéologie qui tend par-dessus tout à l'instauration d'un *universel abstrait* sur les ruines des cultures nationales. Cela signifie-t-il que l'universalité concrète des cultures soit fatalement condamnée à disparaître sous le rouleau compresseur de la mondialisation généralisée ? En termes proprement dumontiens : « L'institutionnalisation dissipe-t-elle fatalement à son profit ce qui lui a donné naissance ? Dissout-elle les communautés après s'être nourrie de leur substance ? Ou garde-t-elle la nostalgie de la communauté, ainsi qu'on le voit chez Rousseau, mais pour en transposer le modèle dans une dialectique abstraite des intentions individuelles et de la *volonté générale* ? » (Dumont, 1987b, p. 186).

Cette dialectique abstraite, il ne serait pas trop difficile de montrer qu'elle est à l'œuvre non seulement chez Rousseau, mais chez Marx, chez Auguste Comte et chez tant d'autres penseurs de la modernité, de gauche comme de droite. Mais c'est peut-être chez Adam Smith, dans sa métaphore de la « main invisible », qu'elle se révèle avec le plus de transparence et, je dirais, de froide nécessité ; car toute la question est de savoir s'il existe une autre voie que cette dialectique abstraite qui prétend réconcilier l'intérêt individuel et la volonté générale. « Comme nous, [les grands économistes classiques] constatent que les sociétés se sont sécularisées, qu'elles sont devenues pluralistes à mesure de l'accroissement de leur volume et de leur complexité. Croyances et valeurs ne suscitent plus l'unanimité. Que subsiste-t-il pour un consensus indispensable à la vie en commun, sinon la convergence des intérêts ? » (Dumont, 1993, p. 306). Et cette mystérieuse convergence des intérêts individuels, à quelle figure peut-on la rattacher, sinon, encore et toujours, à la main invisible du marché ? D'où la pérennité de l'idéologie libérale et du capitalisme. D'où, également, la diffusion de cette *démocratie en Amérique* que le cher *oncle Sam* s'est donné pour mission d'imposer à la planète entière, de mondialiser.

À la fin de sa vie, dans ses écrits et conférences des années 1990, Dumont citait souvent le célèbre passage de *La démocratie en Amérique* où Tocqueville disait voir s'avancer, à l'horizon des siècles démocratiques, « une foule innombrable d'hommes semblables et égaux » qui n'existent qu'en eux-mêmes et pour eux seuls, et au-dessus desquels « s'élève un pouvoir immense et tutélaire », un pouvoir « absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux ». Paroles prophétiques d'un penseur qui a su, avant tout autre, pressentir le principal danger auquel l'institutionnalisation généralisée de la culture expose nos démocraties modernes. Non que ce danger fût le seul aux yeux de Dumont, qui n'ignorait pas les formes les plus brutales, impérialistes et néocolonialistes de la mondialisation, comme il n'ignorait pas non plus les multiples formes de résistances que

lui opposent les cultures dispersées, notamment cette forme discrète mais non moins efficace que Michel de Certeau appelait joliment le «braconnage» (Certeau, 1990). Mais Dumont s'inquiétait par-dessus tout du «sort de la culture», de l'avenir du «lieu de l'homme». Non pas de l'homme *en général*, mais de cet homme qui, pour donner sens à son existence, pour accéder à un horizon digne de ce nom, a besoin, aujourd'hui comme hier, de grandir dans une culture particulière, dans un milieu humain consistant, déjà signifiant et structuré par des valeurs et des modèles d'existence. Or, quel horizon s'offre à cette «foule innombrable d'hommes semblables et égaux» dont parlait Tocqueville en 1835? Réponse de Dumont: «À un milieu livré à la production ne peut correspondre qu'un horizon qui soit spectacle de la production.» En effet, précise-t-il: «Lorsque, dans son milieu, dans sa vie quotidienne, tout devient relatif, il ne reste plus qu'à voir défiler devant soi cette relativité, qu'à la vérifier dans un spectacle. À mesure que les événements se multiplient et s'entrechoquent, comment y intervenir? Il n'y a d'autre recours que de s'asseoir au bord du chemin de l'histoire pour regarder le défilé des acteurs, des politiciens, des artistes, des scientifiques, et parfois des philosophes» (Dumont, 1986, p. 50-51).

Autrement dit, un horizon de spectacle ne favorise guère l'institutionnalisation telle que les Grecs l'avaient conçue; il n'incite guère à la participation politique.

III

Qu'est-ce, en définitive, que «l'institutionnalisation généralisée de la culture», sinon une institutionnalisation qui a perdu le sens de ses propres finalités, tout à la fois le sens de l'universel et le sens du politique? Cette perte dissimule d'autant mieux les dangers qu'elle fait courir au monde que la destruction des cultures nationales se donne pour la condition même d'une mondialisation réussie, c'est-à-dire d'un ordre politique mondial et d'une compréhension universelle entre tous les hommes de toute la Terre, par-delà les nations et les cultures particulières⁵.

5. «La politique, notait Hannah Arendt, a affaire aux hommes, ressortissants de nombreux pays et héritiers de nombreux passés; ses lois sont les clôtures positivement établies qui enferment, protègent et limitent l'espace dans lequel la liberté n'est pas un concept mais une réalité vivante. L'établissement d'un ordre politique mondial souverain, loin d'être la condition préalable d'une citoyenneté mondiale, serait la fin de toute citoyenneté» (Arendt, 1974, p. 94-95).

Dans ces conditions, il n'est guère de tâche altermondialiste plus urgente que de travailler à la restauration du politique dans son rôle authentique, ce qui, pour Dumont, comporte deux exigences complémentaires. La première correspond à la responsabilité culturelle qui incombe aux États, non seulement vis-à-vis de la culture seconde (des *politiques culturelles*), mais par rapport à la culture première elle-même (une « politique du partage de la culture »). « S'il revient à l'État de promouvoir l'égalité des citoyens et la justice distributive, cette responsabilité, insiste Dumont, concerne en particulier le maintien et l'épanouissement des communautés nationales. De la part de l'État, ce n'est pas là une simple concession à la diversité des nations, mais une exigence positive: comment imaginer une communauté politique d'où serait bannie l'une des sources culturelles qui l'alimentent? » (Dumont, 1995, p. 54-55).

La seconde exigence ressortit à l'essence même du politique. « Est politique, souligne Dumont, toute activité qui se déroule sur la place publique, au détriment des pouvoirs cachés. Ce qui ne va pas sans conflits; mais c'est le fait que les conflits sont manifestes qui leur confère une nature proprement politique. » Or, le conflit qu'il importe par-dessus tout de rendre manifeste se situe « aux frontières de l'économisme et d'une véritable économie sociale, entre le partage des biens privés et des biens collectifs ». Pour Dumont, les inévitables tensions entre ces deux types de biens, qui obéissent à des « logiques différentes », ne peuvent être résolues que par l'action politique, c'est-à-dire par la reconnaissance publique de ces tensions et du constant défi politique qu'elles posent à nos sociétés libérales. En effet, dans de telles sociétés, ce n'est pas seulement « l'État [qui] sera toujours tenté de s'échapper vers les abstractions de couverture que lui suggère l'économisme ». À cette tentation-là, celle d'« une exaltation de la production comme représentation de la vie collective tout entière », nous sommes tous constamment soumis, sinon toujours en train de succomber (Dumont, 1993, p. 313-315).

Lutter contre la mondialisation, cela ne conduit-il pas, finalement, à mettre fondamentalement en question l'idée même de production? C'est sans aucun doute la tâche la plus difficile qui soit, car l'idée de production n'est pas une idée comme une autre, un préjugé dont on pourrait aisément se départir; elle est, selon Dumont, « l'ombre qui permet de faire la lumière », une sorte d'*a priori* qui nous sert depuis deux siècles au moins de métahistoire et de métapolitique (Dumont, 1987a, p. 22). L'idée, ou l'idéologie, de production est venue combler, ou plutôt elle s'évertue sans cesse à combler une béance ouverte dans la culture, et donc en chacun de nous, par le désenchantement du monde, par ce que Nietzsche appelait la mort de Dieu et Marcel Gauchet, « la sortie de la religion » (Gauchet, 1985).

Si le capitalisme, dont la mort fut tant de fois annoncée, n'a jamais été aussi mondial qu'aujourd'hui ; si la mondialisation, en dépit de toutes les critiques et de toutes les résistances qu'elle soulève, nous apparaît en même temps irrésistible, c'est peut-être parce que l'idée de production est la seule qui puisse instaurer malgré tout un certain ordre intelligible, fournir un semblant de sens à l'histoire que nous vivons ; bref, nous tenir lieu de philosophie de l'histoire.

S'ensuit-il que nous soyons irrémédiablement condamnés à la mauvaise mondialisation ? « Avouer un postulat, notait Dumont, c'est prendre quelque liberté envers lui » (1987a, p. 42). Aussi, une critique philosophique de la mondialisation devrait-elle commencer par l'aveu du postulat de culture dont nous aussi, philosophes, sommes tributaires. Peut-être un tel aveu constitue-t-il le préalable à cette nouvelle philosophie de l'histoire en laquelle Fernand Dumont plaçait son espérance (Dumont, 1981, p. 353-369).

RÉFÉRENCES

- AQUIN, H. (1977). « La fatigue culturelle du Canada français », dans H. Aquin, *Blocs erratiques*, Montréal, Éditions Quinze, p. 69-103.
- ARENDT, H. (1974). *Vies politiques*, Paris, Gallimard.
- ARENDT, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*, trad. Fradier, préface de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy.
- ARENDT, H. (1984). *L'impérialisme*, Paris, Seuil (traduction française de la seconde partie de *The Origins of Totalitarianism*, paru en 1951).
- CERTEAU, Michel de (1990). *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, F. (1973). *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, Hurtubise, HMH.
- DUMONT, F. (1978). « La notion de progrès culturel a-t-elle un sens ? », dans F. Dumont, *Sociologie du progrès*, tome I, Paris, Éditions Anthropos, p. 275-292.
- DUMONT, F. (1981). *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France.
- DUMONT, F. (1986). « Mutations culturelles et philosophie », dans F. Dumont, *Philosophie et culture*, Montréal, Éditions du Beffroi.
- DUMONT, F. (1987a). « Entre la culture dispersée et la culture institutionnalisée », dans F. Dumont, *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone (réédition Typo, 1995).
- DUMONT, F. (1987b). *L'institution de la théologie*, Montréal, Fides.

- DUMONT, F. (1987c). «L'idée de développement culturel», dans F. Dumont, *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone (réédition Typo, 1995).
- DUMONT, F. (1993). «L'idéologie économiste», dans F. Dumont, *La question sociale hier et aujourd'hui*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.
- DUMONT, F. (1994). *Le lieu de l'homme : la culture comme distance et mémoire*, Fides, coll. « du Nénuphar », et « Bibliothèque québécoise » (édition originale : Montréal, HMH, 1968).
- DUMONT, F. (1995). *Raisons communes*, Montréal, Boréal.
- GAUCHET, M. (1985). *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1986). «L'époque des "conceptions du monde"», dans M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard.
- WEIL, S. (1973). *L'enracinement : prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard (édition originale : 1949).

IV

DÉMOCRATIE ET MONDIALISATION

DÉMOCRATISER ET RÉÉQUILIBRER LE CONSTITUTIONNALISME GLOBAL

MONDIALISATION, NORMATIVITÉ ET LIBERTÉ DÉMOCRATIQUE

Jocelyn Maclure

Les critiques de la mondialisation capitaliste s'entendent généralement pour dire que la libéralisation de l'économie est à la source de toute une série de maux comme l'accroissement ou le maintien des inégalités entre le Nord et le Sud, la dégradation des écosystèmes et la déstructuration des communautés locales. Si nous avons jusqu'à présent peu de preuves que la libéralisation et l'intensification du commerce international peuvent contribuer à la réduction des inégalités sans terrasser sur leur passage les équilibres écosystémiques et culturels, il n'est pas évident que le protectionnisme économique et l'érection de barrières tarifaires génèrent des résultats plus heureux. On sait par exemple que l'un des objectifs du cycle de Doha à l'Organisation mondiale du commerce (OMC) est l'ouverture des

marchés du Nord aux produits agricoles venant du Sud, donc une libéralisation plus intégrale, moins à la carte, du commerce international.

Je voudrais, dans ce texte, détourner quelque peu notre regard de l'enjeu de la libéralisation économique pour le porter plutôt sur la régulation et la codification des échanges commerciaux. L'intuition que je voudrais approfondir dans cette réflexion exploratoire est que la régulation du commerce international, telle qu'elle se dessine aujourd'hui, souffre, d'une part, d'un déficit démocratique et induit, d'autre part, un déséquilibre normatif à l'échelle globale. Je présenterai d'abord une façon de comprendre et de thématiser le déficit démocratique engendré par la juridification de l'économie internationale. Pour ce faire, je devrai revenir brièvement sur les deux principes de légitimité politique propres à la modernité politique (section I). J'examinerai ensuite l'idée voulant que les lois et les règles internationales constituent, mises ensemble, une forme de constitutionnalisme global (section II). Je ferai enfin l'argument que la régulation du commerce international n'est ni accompagnée d'une extension du principe démocratique ni contrebalancée par des normes internationales de nature non économique suffisamment développées (section III). De façon plus générale, je tenterai de montrer que si certaines des critiques de la mondialisation capitaliste (déficit démocratique, domination des normes économiques) atteignent bel et bien la cible, la structure argumentative de telles critiques doit être clarifiée et étayée davantage.

I

LES DEUX PRINCIPES DE LÉGITIMITÉ

Comme aime à le rappeler Jürgen Habermas, la légitimité politique, en contexte de modernité, repose sur un équilibre permanent mais instable entre le constitutionnalisme (ou la règle de droit) et la démocratie (ou la souveraineté populaire). Alors que Rousseau et Kant insistaient plus lourdement sur l'un ou l'autre de ces deux pôles de légitimité, Habermas considère, avec raison, que c'est dans le rapport tendu entre le constitutionnalisme et la souveraineté populaire que réside la légitimité d'un régime d'autorité politique (Habermas, 1995, p. 130; 1997, p. 40). J'entends par constitutionnalisme un ensemble de lois, de conventions écrites ou non et de procédures qui gouvernent les actions de ceux et celles qui leur sont assujettis. Par extension, le principe du constitutionnalisme est le principe selon lequel l'exercice du pouvoir politique doit se conformer à un système de règles et de procédures préétablies et largement indépendant du pouvoir législatif. En d'autres termes, l'exercice du pouvoir est *constitutionnellement* légitime s'il respecte la structure de règles et de procédures que s'est donnée un *demos* pour assurer la justice sociale et la stabilité politique.

Comme la phrase précédente le laisse déjà entrevoir, le constitutionnalisme est source de légitimité uniquement s'il est contrebalancé par le principe démocratique de la souveraineté populaire. Ce principe stipule que les règles, les normes et les procédures constitutionnelles et législatives sont légitimes seulement si elles ont été auto-imposées, c'est-à-dire si les citoyens sont les auteurs des lois auxquelles ils sont par ailleurs assujettis. Pour qu'une association politique soit *démocratiquement* légitime, les citoyens doivent générer les règles qui contraignent ensuite leurs actions. Dans le cadre des démocraties modernes, cette production des normes de régulation passe par la délibération publique et par l'élection de représentants politiques.

On peut donc dire que ces deux principes sont équiprimordiaux et cooriginaires (Tully, 2002). La légitimité d'un régime politique dépend d'une tension permanente et toujours précaire, donc d'une forme d'agonisme, entre ces deux principes, ce qui implique que le triomphe de l'un aux dépens de l'autre affaiblit, voire dissout la légitimité d'une association politique. Cette idée, qui vise en quelque sorte à mettre fin à la querelle des Anciens et des Modernes, est facile à comprendre : d'une part, une constitution ou une règle de droit élaborée de façon monologique par un souverain ou par une partie du corps civique risque fort de s'avérer une camisole de force et une forme de tyrannie pour le reste de la population. D'autre part, puisque la démocratie telle que nous la connaissons met beaucoup plus en relief le poids de la majorité que la volonté générale rousseauiste ou même le consensus par recouplement rawlsien, le principe démocratique peut lui aussi engendrer une forme de tyrannie de la majorité. D'un côté, la protection des libertés subjectives ou de l'autonomie privée par l'application de la règle de droit rend la participation démocratique possible : il est impossible, en effet, d'exercer sa citoyenneté si les libertés individuelles et les droits civiques de base ne sont pas protégés. De l'autre, la pratique de la citoyenneté permet la création de nouveaux droits et la révision ou l'abandon de droits qui portent préjudice à des individus ou à des groupes d'individus. Bref, la *quasi*-transcendance de l'ordre constitutionnel prévient les excès républicains, alors que l'entropie démocratique fait en sorte que la conversation sur la nature de la justice est continue et que les injustices ont moins de chance de se trouver définitivement stabilisées. Les citoyens doivent pouvoir participer à l'élaboration des principes d'ordre qu'ils s'imposent – et ensuite les contester –, mais cette contestation doit elle-même être gouvernée par des règles¹. Dans une démocratie constitutionnelle, la citoyenneté est donc à la fois un statut, dont découlent des droits, et une pratique ou une activité.

1. Comme nous l'a enseigné Wittgenstein, la problématisation d'une règle ou d'une norme de conduite repose toujours sur un ensemble de règles ou de normes dont la validité n'est pas remise en question.

II

UN CONSTITUTIONNALISME GLOBAL ?

Cette conceptualisation nous permet de comprendre les conditions qui nous autoriseraient à conclure à l'existence d'un déficit démocratique induit par le processus de mondialisation de l'économie. On peut en effet conclure à l'existence d'un tel déficit si une partie des règles qui nous gouvernent est désamarrée de notre liberté démocratique. Or il appert qu'une forme de constitutionnalisme global est déjà effective quoique toujours en mode d'expansion (Jayasuriya, 2001 ; Tully, 2002). Ce constitutionnalisme global comprend l'ensemble éclectique de règles qui se compose progressivement en marge ou au-dessus des systèmes de droit positif nationaux². Cette forme de constitutionnalisme, qui ne repose évidemment pas sur une constitution écrite, inclut aussi bien les déclarations des droits de la personne ou de diverses minorités que les régulations de l'OMC et les conventions comme celles sur la biodiversité et sur la désertification adoptées dans la foulée du Sommet de Rio en 1993. Si le poids normatif et l'effectivité du constitutionnalisme global ne sont pas à ce jour clairement établis, son existence, *contra* les conceptions hobbesiennes (réalistes) des relations internationales, ne peut plus aujourd'hui être niée.

Je voudrais m'attarder ici à une sphère particulière du constitutionnalisme global qui me semble particulièrement importante : le constitutionnalisme *économique* global ou, plus spécifiquement, la juridification du commerce international. Le but de cette forme de constitutionnalisme est de niveler les règles du jeu du commerce, de la finance et de l'investissement internationaux afin de favoriser leur expansion. Sa toile se tisse graduellement à même la réglementation adoptée à l'OMC et, de façon plus informelle, à même les « impératifs » toujours réaffirmés par des organisations internationales comme le Fonds monétaire international (FMI), la Banque mondiale (BM) et l'Organisation de coopération et de développement économique (OCDE), qui sont elles-mêmes relayées par les banques centrales. Si l'OMC est le principal lieu d'énonciation de ce néoconstitutionnalisme, celle-ci ne se réduit pas aux corpus de règles qui y sont négociées et adoptées. La norme la plus contraignante pour les

2. Cette forme globale de constitutionnalisme recouvre en fait le champ du « droit international » entendu dans un sens large incluant ce que les juristes appellent la *soft law*, c'est-à-dire les normes qui sont débattues et parfois adoptées à l'échelle internationale sans être toutefois de nature immédiatement contraignante pour les États ; ces normes (pensons par exemple aux différentes « déclarations ») doivent être traduites en droit positif national pour être effectives.

États est sans doute l'impératif global ou la métanorme de compétitivité économique qui les incite à faire de la croissance économique un, bien public prioritaire, sinon le seul, en rassemblant les conditions optimales à l'investissement, au mouvement des capitaux et à la compétitivité des entreprises³.

L'exemple le plus frappant de ce phénomène, en raison des finalités qu'il mettait explicitement de l'avant, est sans doute le défunt Accord multilatéral sur les investissements (AMI). Pour le secrétaire général de l'OMC de l'époque, l'AMI se voulait un jalon nécessaire et un pas de géant vers l'édification d'une « constitution pour une économie mondialisée », donc d'une sorte de charte des droits du capital (Freitag, 1999, p. 7). Le but de cette « constitution » était de créer les conditions d'une expansion optimale de l'investissement international en distribuant des droits aux investisseurs et des responsabilités aux États. L'accord devait favoriser une augmentation du volume de l'investissement international en éliminant progressivement les perturbations causées par l'intervention des États dans les secteurs convoités par les investisseurs privés étrangers. Les États acceptaient d'aliéner une part de leur souveraineté en renonçant à leur capacité d'énoncer et de faire appliquer des règles pouvant entraver le jeu de l'investissement international. Pour le dire autrement, l'AMI voulait réduire l'emprise du politique sur l'économique afin que celui-ci produise lui-même ses principes et ses règles de fonctionnement (logique d'autorégulation). L'accord prévoyait entre autres 1) que soient définies et inscrites dans le texte de l'entente toutes les exceptions à la liberté complète d'investissement, 2) qu'aucune autre exception ne puisse être subséquentement ajoutée et 3) que les États signataires s'engagent à démanteler progressivement les exceptions insérées dans l'entente initiale (Pineault, 1999, p. 82-83). Chaque nouvelle libéralisation aurait ensuite été « verrouillée » (constitutionalisée), donc immunisée contre une possible repolitisation future. De plus, toujours dans le but de recomposer le rapport d'autorité entre l'économique et le politique, l'AMI, comme l'ALENA par son chapitre 11, faisait des multinationales des sujets juridiques égaux en droit aux États, donc habilités à leur demander des comptes devant un tribunal supranational de nature technocratique (Pineault, 1999, p. 84-85).

Comme nous l'avons vu dans la section I, les principes et les règles constitutionnels ont pour fonction, de par leur caractère quasi transcendant, de fixer des bornes au pouvoir législatif. Ainsi, le constitutionnalisme

3. Cette métanorme constitue selon plusieurs une « camisole de force dorée » (*golden straitjacket*) que les gouvernements nationaux, peu importent leurs orientations, doivent revêtir pour éviter d'être pénalisés sur le marché de la finance et des investissements internationaux (Singer, 2002, p. 10-11).

économique global déjà effectif et toujours en émergence vise à «protéger» (le plus possible) le commerce international de l'«arbitraire» causé par l'intervention du politique (par nature animé par des finalités plus larges que celle du développement économique). Or, les principes et les règles constitutionnels sont légitimes lorsqu'ils émanent de la souveraineté populaire et lorsqu'ils restent en tension avec elle. Comme nous l'avons vu dans la section I, lorsque la règle de droit se détache complètement et définitivement du principe démocratique, elle peut devenir une camisole de force pour les citoyens qui lui sont assujettis.

III

DEUX IMPASSES : LE DÉFICIT DÉMOCRATIQUE ET LA SOUS-DÉTERMINATION NORMATIVE

À la lumière de la première section, il faut conclure que l'existence d'une forme de constitutionnalisme global ne constitue pas en soi une atteinte au principe de légitimité politique. Au contraire, on peut penser à juste titre que l'émergence d'une série de problèmes et d'enjeux de nature transnationale appelle corrélativement le développement de normes de régulation de même nature. Il est largement acquis aujourd'hui que les législatures nationales, prises isolément, se trouvent démunies devant des enjeux comme les changements climatiques, la lutte contre le terrorisme, les crises financières et sanitaires, etc. (Held, 1995 ; Rosenau, 2003). La coordination des actions entre les États par l'établissement de normes supranationales semble un mode d'intervention mieux adapté à ces nouveaux enjeux. En revanche, si l'existence et l'émergence d'une forme de constitutionnalisme global ne pose pas problème en soi, son lien par trop ténu avec le principe de souveraineté populaire et la place prépondérante qu'y occupe la régulation de l'économie internationale sont plus troublants. J'aborderai ces deux problèmes à tour de rôle.

En quoi consiste le déficit démocratique ?

La thèse voulant que la «mondialisation» des normes de gouvernance génère un déficit démocratique est largement répandue. Pour reprendre la conceptualisation esquissée plus haut, l'existence d'un déficit démocratique tiendrait du fait qu'une portion des règles auxquelles les populations sont assujetties n'émane pas de leur volonté collective. La prolifération des normes inter- ou transnationales ne serait pas accompagnée d'un redéploiement du pouvoir d'autodétermination des collectivités. En d'autres termes, pendant que le développement d'une forme de constitutionnalisme global serait déjà en marche, la souveraineté

populaire, elle, resterait cantonnée dans le cadre territorial de l'État-nation, d'où le sentiment d'impuissance et de dépossession ressenti par plusieurs individus et collectivités à travers le monde⁴.

À première vue, ce diagnostic critique de la mondialisation semble contredit par le fait que ce sont bel et bien les États qui négocient les règles et les modes de gouvernance globale et qui, ce faisant, consentent à relativiser leur propre souveraineté. Les réglementations promulguées par les organismes de gouvernance internationale ne sont contraignantes pour les États que dans la mesure où ceux-ci ont accepté de faire partie des organismes en question. De même, le droit international doit être traduit en droit positif pour avoir force de loi. Ce sont donc des gouvernements élus qui décident de leur adhésion (ou non) aux organisations internationales et qui négocient la substance des traités et autres règles qui y sont adoptées. Or, même ceux qui appellent de leurs vœux une culture et une pratique de la délibération démocratique plus soutenues ne croient pas que seule l'expression formelle et systématique du consentement populaire (démocratie directe) puisse fonder la légitimité des décisions prises par les représentants élus. Bien que l'élection ne représente pas une carte blanche pour les élus – le devoir de justification publique des gouvernants ne se limite pas aux campagnes électorales –, la représentativité démocratique rendue nécessaire par la massification et la spécialisation des sociétés modernes fait en sorte que les gouvernants ont, pendant leur mandat, la responsabilité de prendre des décisions au nom du public et à la lumière de la vision qu'ils se font du « bien commun ».

Selon cette lecture des choses, reprise par les gouvernements et par les négociateurs qu'ils envoient aux tables de négociation, le fait que des dirigeants élus négocient et ratifient les traités commerciaux internationaux confère une légitimité démocratique aux dits traités. Bien que cet argument doive être pris en considération, sa validité est affaiblie par le phénomène de centralisation du pouvoir endogène aux démocraties représentatives contemporaines. Les démocraties représentatives sont définies par une séparation des pouvoirs qui, à différents degrés, confère à l'exécutif une marge de manœuvre et une capacité d'initiative très larges en matière de gouvernance. Au Canada par exemple, la concentration des pouvoirs dans les mains du Cabinet fait en sorte que les parlementaires ne peuvent souvent s'opposer que de façon symbolique et *a posteriori* aux décisions prises par l'exécutif. Tous se rappellent que les membres de la Chambre des communes (nonobstant le Cabinet) et de l'Assemblée nationale n'avaient pas eu accès au texte servant de base aux négociations autour du projet d'une Zone de libre-échange des Amériques à Québec en avril 2001. Qui plus est, le pouvoir des exécutifs

4. Sur le confinement de la démocratie à l'échelle nationale, voir Nootens (2001).

est d'autant plus grand, c'est-à-dire moins soumis à la vigilance du pouvoir législatif, des médias et de la société civile, que les incidences de l'enjeu en question (les négociations commerciales internationales par exemple) sont indirectes et que son langage est technique et spécialisé. Invoquant le caractère à la fois complexe et nécessaire des négociations portant sur la libéralisation et la régulation des échanges, les exécutifs agissent souvent de fait comme s'ils avaient carte blanche. Pour ne prendre qu'un exemple, les orientations normatives fondamentales qui aiguillonnent la conduite du Canada lors des cycles de négociation de l'OMC ne sont pas rigoureusement soumises à l'épreuve de la délibération publique et sont encore moins passées en revue et débattues lors des campagnes électorales. Le fait que des représentants élus supervisent les négociations commerciales ne peut donc à lui seul infirmer le diagnostic voulant que la mondialisation de l'économie induise un déficit démocratique. La démocratisation des négociations commerciales internationales rejoint ainsi la question de la réforme des institutions et des pratiques démocratiques des États souverains.

La fragmentation de la normativité à l'échelle globale

La régulation actuelle de l'économie mondiale est régulièrement condamnée au nom de la faible imputabilité des négociateurs élus et non élus qui mènent les négociations. Cette critique, comme je viens de le souligner, n'est pas infondée : les collectivités et même les élus qui ne font pas partie des conseils exécutifs ont une emprise démocratique très limitée sur les positions des négociateurs qui parlent pourtant en leur nom. À ce titre, un meilleur équilibre entre les pouvoirs des parlementaires et des ministres, une imputabilité plus grande des négociateurs non élus, ainsi qu'une pratique plus soutenue du dialogue avec la société civile apparaissent comme des vecteurs de démocratisation nécessaires⁵. Or, la juridification du commerce international me semble aussi à l'origine d'un autre problème tout aussi important que celui du déficit démocratique : le déséquilibre normatif à l'échelle mondiale.

Nous avons vu dans la section II que l'objectif du constitutionnalisme économique global en émergence est de créer des règles du jeu stables pour encadrer et faciliter le commerce et les investissements internationaux. Si le défunt projet de l'AMI se voulait le plus explicite à cet égard, le programme de l'AMI n'en demeure pas moins actuel : son contenu est

5. Sur le rôle et l'importance de la délibération publique au sein des sociétés contemporaines, voir Maclure (2004). Sur la réaction de la société civile face à ce déficit démocratique, voir Tully (2003).

maintenant négocié à la pièce plutôt qu'en bloc. Les règles commerciales adoptées à l'OMC et par des blocs régionaux (Union européenne, ALENA, Mercosur, etc.) ou incorporées à des traités commerciaux bilatéraux, ainsi que les recommandations, plus ou moins contraignantes selon les cas, du FMI, de la BM et de l'OCDE, constituent une sorte de jurisprudence globale qui limite l'espace de liberté et d'autonomie des États.

Le problème que je veux mettre en relief ici n'est pas l'existence d'une forme de constitutionnalisme économique global en tant que telle, mais plutôt la place qu'elle occupe dans le champ plus large du droit international. Pour le dire plus clairement, il appert que les normes économiques sont surdéterminées par rapport aux normes à visées non économiques. Hormis certains ultralibéraux, bien peu de gens pensent que le développement économique épuise à lui seul tout le champ des finalités humaines envisagées par les individus et les collectivités. Des finalités morales (respect des droits humains), éthiques (encadrement des avancées scientifiques), sociales (lutte contre les inégalités socioéconomiques, respect des droits des travailleurs), écologiques (développement durable) et culturelles (respect des droits des minorités) peuvent être joutées ou même opposées à l'objectif de croissance économique. Dans bien des cas, l'actualisation de ces finalités de nature non économique exige l'application de normes internationales capables de contraindre l'action d'acteurs collectifs comme les États et les entreprises privées. Or si des normes internationales de nature non économique existent déjà, leur poids normatif n'arrive pas à contrebalancer celui des normes marchandes.

En guise d'exemples, la Charte des Nations unies et la Déclaration universelle des droits de la personne portent en germe toute une série de principes qui, en plus d'assurer la protection des libertés individuelles fondamentales, pourraient aussi être invoquées pour justifier la création de droits sociaux, environnementaux et culturels capables de faire obstacle au développement économique lorsque celui-ci entraîne des effets délétères sur le développement des personnes, des collectivités et des écosystèmes. C'est ainsi par exemple que des conventions sectorielles comme celles sur la biodiversité et sur la désertification ont été adoptées dans le sillage du sommet de Rio et que le Protocole de Kyoto est entré en vigueur. On peut aussi penser aux projets embryonnaires de Convention sur la diversité culturelle présentement débattue à l'UNESCO, de la Convention internationale sur la bioéthique visant à baliser, dans la mesure du possible, les progrès scientifiques, et de Déclaration sur les droits des peuples autochtones parrainée depuis maintenant 10 ans par la Sous-commission sur la promotion et la protection des droits de la personne de l'ONU. En plus de reconnaître aux peuples autochtones un droit à l'autodétermination (article 3), plusieurs articles du projet de déclaration leur reconnaissent un droit de propriété sur leurs territoires

ancestraux ainsi que sur les ressources naturelles qui s'y trouvent (articles 25 à 30). Ainsi, l'adoption de la Déclaration, tout comme celle du Protocole de Kyoto, aurait des conséquences importantes sur l'investissement et le commerce internationaux.

Nous avons donc affaire à un espace normatif mondial pluriel et fragmenté plutôt que complètement saturé par des normes de nature économique. Des normes internationales à visées morale, éthique, sociale, sanitaire et culturelle coexistent déjà avec des normes proprement marchandes. Tel qu'annoncé plus haut, le problème réside dans le fait que les normes à visée non économique demeurent largement sous-déterminées par rapport aux normes économiques. D'une part, alors que les sanctions de l'OMC sont déjà bien effectives, les projets de traités, de conventions et de déclarations à portée non économique sont souvent ou embryonnaires ou non contraignants. C'est ainsi par exemple que les participants à une rencontre ministérielle de l'OMC en 1996 à Singapour ont déclaré leur soutien aux travaux de l'Organisation mondiale de travail ainsi que leur engagement envers le respect des normes internationales en matière de conditions de travail. Or, une autre rencontre ministérielle de l'OMC s'est conclue, cinq ans plus tard à Doha, sur une déclaration quasi identique sans que l'on puisse y faire état de démarches concrètes entreprises pour améliorer la situation des travailleurs les plus vulnérables (Singer, 2002, p. 94). D'autre part et plus fondamentalement, l'effectivité des normes non économiques dépend toujours du bon vouloir des États qui décident de se soumettre ou non à l'autorité des normes et des institutions internationales (pensons au Protocole de Kyoto et au Tribunal pénal international). Comme le résume Mireille Delmas-Marty, il semblerait donc que «seuls les concepts relatifs au marché seraient déjà en application universelle. En revanche, les dispositifs liés aux personnes (droits de la personne et de l'humanité sous diverses formes), bien que proclamés universels, resteraient en pratique dépendants de l'ordre juridique national» (Delmas-Marty, 2003, p. 4-5). En somme, l'idée n'est pas d'affirmer que les normes internationales non marchandes sont d'ordre purement symbolique, mais plutôt qu'elles se trouvent sous-déterminées par rapport aux normes économiques.

L'enjeu devient donc de renverser la hiérarchie des valeurs et de rééquilibrer l'espace normatif à l'échelle globale. C'est ce que Zaki Laïdi entend, il me semble, lorsqu'il écrit qu'il faut veiller «à ce que l'OMC ne devienne pas l'Organisation de la Gouvernance Mondiale» (Laïdi, 2003)⁶. Les défis et les problèmes auxquels sont confrontées les collectivités ont des ramifications multiples; nous sommes en effet rarement confrontés à des enjeux économiques, environnementaux, scientifiques ou éthiques

6. Pour une réflexion plus large du même auteur, voir Laïdi (2004).

purs. Cette intrication fait en sorte que les situations concrètes doivent être appréhendées à partir d'une série de jeux de langage ou de schèmes normatifs différents. Pour reprendre la réflexion de Nietzsche et de Weber sur le « polythéisme des valeurs » inhérent selon eux à la modernité, la rationalité économique, par exemple, peut (en principe) nous dire quelles sont les conditions d'une croissance économique optimale dans un contexte donné, mais elle ne peut juger elle-même de la valeur intrinsèque de l'objectif de croissance économique dans ce même contexte. Pour ce faire, il faut faire appel à d'autres types de rationalité (éthique, écologique, sociale, etc.).

Puisque les enjeux commerciaux ne soulèvent généralement pas que des questions de nature commerciale (pensons par exemple à l'exploitation et à la commercialisation d'une ressource naturelle que l'on trouve sur le territoire ancestral d'une nation autochtone), il importe que nos jugements pratiques s'enracinent dans un dialogue normatif élargi qui permette la confrontation de considérations de différents ordres. Or, ce dialogue normatif élargi est tronqué si les normes marchandes dominent la hiérarchie des valeurs à l'échelle globale. C'est ainsi par exemple que la sous-détermination des normes (et des institutions) internationales de nature non économique fait en sorte, selon Laïdi, que l'OMC traite maintenant de « problèmes qui sont de moins en moins commerciaux » (Laïdi, 2003). D'où l'importance de développer et de consolider le stock de normes et d'institutions internationales à visées morale, éthique, sociale, sanitaire et culturelle, et de penser, dans un deuxième temps, à des modes de coordination de ces différentes sphères de normativité.

CONCLUSION

Une des conclusions que l'on peut tirer de cette réflexion exploratoire est que le vice de la phase actuelle de mondialisation de l'économie n'est pas tant qu'elle favorise l'ouverture des marchés et la déréglementation à l'échelle étatique (ce qui n'est pas toujours vrai), mais plutôt que 1) la liberté démocratique des populations de débattre et de décider du degré de libéralisation et de régulation souhaitables de l'économie se trouve indûment comprimée et 2) que l'espace normatif global est dominé par la norme de développement économique. Il s'agirait donc, pour ceux et celles qui souhaitent humaniser la mondialisation de l'économie, de livrer bataille sur le front à la fois d'une démocratisation du processus de régulation de l'économie mondiale et d'une mondialisation plus soutenue et plus effective des normes et des institutions à visée non marchande.

RÉFÉRENCES

- DELMAS-MARTY, M. (2003). « Ordre juridique et paix positive », *Le monde diplomatique*, juillet, p. 4-5.
- FREITAG, M. (1999). « Présentation », dans M. Freitag et E. Pineault (dir.), *Le monde enchaîné : perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, Québec, Nota Bene.
- HABERMAS, J. (1995). « Reconciliation through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's Political Liberalism », *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3, p. 109-131.
- HABERMAS, J. (1997). *Droit et démocratie : entre faits et normes*, trad. par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard.
- HELD, D. (1995). *Democracy and the Global Order : From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press.
- JAYASURIYA, K. (2001). « Globalization, Sovereignty, and the Rule of Law : From Political to Economic Constitutionalism ? », *Constellations*, vol. 8, n° 4, p. 442-459.
- LAÏDI, Z. (2003). « Faut-il brûler l'OMC ? », *Le Devoir*, 8 septembre, p. A7.
- LAÏDI, Z. (2004). *La grande perturbation*, Paris, Flammarion.
- MACLURE, J. (2004). « L'intégration par la raison publique : une esquisse », dans G. Nootens (dir.), *Diversité, mondialisation, justice : la philosophie politique devant les grands enjeux contemporains*, dossier thématique, *Bulletin d'histoire politique*, vol. 12, n° 3, p. 48-60.
- NOOTENS, G. (2001). « Identité, citoyenneté, territoire : la fin d'un paradigme ? », dans J. Maclure et A.-G. Gagnon (dir.), *Repères en mutation : identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec Amérique, p. 105-126.
- PINEAULT, E. (1999). « L'AMI, constitution pour une économie globalisée », dans M. Freitag et E. Pineault (dir.), *Le monde enchaîné : perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, Québec, Nota Bene.
- ROSENAU, J. (2003). *Distant Proximities : Dynamics beyond Globalization*, Princeton, Princeton University Press.
- SINGER, P. (2002). *One World : The Ethics of Globalization*, New Haven, Yale University Press.
- TULLY, J. (2002). « The Unfreedom of the Moderns in Comparison to their Ideals of Constitutional Democracy », *The Modern Law Review*, vol. 65, n° 2, p. 204-228.
- TULLY, J. (2003). « La liberté civique en contexte de globalisation », *Les Cahiers du 27 juin*, vol. 1, n° 2, p. 7-12.

LE PRIMAT DE LA LÉGITIMITÉ POLITIQUE

UNE CONCEPTION POLITIQUE DU CONSTITUTIONNALISME POUR L'INTÉGRATION EUROPÉENNE¹

Dave Ancil

Vu de l'extérieur, le processus d'unification politique de l'Europe est souvent considéré comme un phénomène exemplaire et positif de la « mondialisation », une réponse spécifiquement politique à l'intégration économique des marchés. Vu de l'intérieur, ce processus prend pourtant les allures d'un recul du politique, dans

1. Je voudrais remercier Benoît Dubreuil, Céline Riverin, Mathieu Bock-Côté, Patrick Turmel ainsi que les éditeurs de ce collectif pour leurs commentaires constructifs sur une première version de ce texte. *NB* : Ce texte ayant été écrit plusieurs mois avant sa publication, il ne peut prendre en considération les nombreux développements récents en Europe, dont la Convention européenne présidée par Valéry Giscard d'Estaing.

lequel les citoyens nationaux perdent progressivement leur pouvoir démocratique décisionnel.

Ma réflexion dans ce texte est donc motivée par la question suivante : l'Union européenne en devenir est-elle démocratiquement légitime ? Certes, les États européens sont démocratiques et peu d'observateurs voudraient aujourd'hui contester ce fait. On admet aussi généralement que cette légitimité démocratique est largement tributaire de la consécration du concept politique et juridique de souveraineté nationale, cette puissante doctrine de légitimation qui s'universalise progressivement depuis un peu plus de deux siècles, contribuant largement à la remarquable stabilité politique des régimes occidentaux. C'est pourquoi de nombreux « eurosceptiques » s'inquiètent avec raison de la construction européenne qui pourrait menacer cet acquis historique des peuples libérés du joug des empires. Comme le mentionnaient L. Borot et D. Rousseau dans le numéro de *Cités* consacré dernièrement au débat sur la constitution de l'UE (Rousseau, 2003), l'enjeu semble donc être le suivant : « Les États européens semblent vouloir s'unir. Les peuples européens le permettront-ils ? »

Pourquoi, en effet, une Europe unifiée ? Les Européens se disputent eux-mêmes abondamment sur le sujet, et je n'ai nullement l'intention ici de trancher sur un débat aussi houleux ! Admettons donc comme première prémisse que l'intégration européenne est un fait contemporain qui comporte à la fois des avantages indéniables et de sérieuses inquiétudes. Mon argument cherche plutôt à offrir de bonnes raisons pour éviter les modèles rationalistes de légitimation de cette intégration – en particulier les justifications « formalistes » inspirées par H. Kelsen, mais aussi celles, « postnationales », qui sont tributaires de l'éthique communicationnelle de J. Habermas. Cette discussion au sujet de la légitimité politique nous permettra de mieux comprendre la situation actuelle de « prélégitimité » de l'Europe en construction, ainsi que les orientations les plus prudentes à adopter afin de favoriser son renforcement politique (section I).

La thèse « réaliste » que je voudrais défendre, qui s'inscrit dans le cadre théorique du néorépublicanisme (Pettit, 1999, 2002 ; Skinner, 1998 ; Spitz, 1995), est donc la suivante : à cause de la nature même de l'État moderne, la légitimation démocratique de l'Europe ne pourra passer par le même modèle que celui de l'État-nation traditionnel, ni par une forme ou l'autre de fédéralisme ; elle pourrait néanmoins se réaliser dans une dynamique renouvelée de légitimité politique coopérative reconnaissant pleinement les nations souveraines dans l'économie générale de sa justification théorique (section II). Ainsi, cette conception « républicaine », la *conception politique du constitutionalisme*, cherche à éviter le piège du *nation-building* qui, s'il apparaît un jour à l'échelle européenne à travers une option fédéraliste, pourrait renverser le processus de

coopération actuel en le minant de l'intérieur par de graves problèmes de légitimation (section III). C'est en somme à l'esquisse doctrinale d'une telle praxis éclairée par la théorie institutionnelle de la légitimité, la prudence diplomatique et le constitutionnalisme que j'aimerais contribuer par ce texte.

I

Le pouvoir est un fait de la vie collective et il s'exerce idéalement de façon légitime. Mais les « causes » qui font en sorte que ce pouvoir peut être perçu comme « juste » n'ont presque rien à voir avec la rationalité d'un processus communicationnel ou délibératif. L'idéal de la citoyenneté démocratique fut historiquement beaucoup plus modeste que le modèle habermassien du « patriotisme constitutionnel ». Il s'agissait en général d'atteindre des « consensus » à l'intérieur d'une société toujours divisée et ce, dans l'optique du bien commun (Schnapper, 1994, p. 101).

Certes, le pouvoir s'exerce en démocratie – ainsi que dans toutes les formes légitimes de régimes politiques – à travers les lois. Mais ces lois qui émanent d'une constitution sont toujours supposées, dans un régime démocratique, représenter la « volonté populaire », c'est-à-dire l'expression d'une autonomie commune réelle, mise en forme à travers des « principes partagés », comme la justice, la liberté, l'égalité, etc.². C'est pourquoi la vision républicaine de la politique affirme que lorsque les lois ne représentent plus la volonté générale du *pouvoir constituant* qu'est le peuple, il faut les changer. Quelque chose subsiste néanmoins aux bouleversements et aux aléas du temps. Il s'agit de l'*unité politique légitime* ou, encore mieux, le *pouvoir constitué* du peuple comme acteur collectif (Brown, 2001). Sans cette légitimité sociale et la symbolique des principes communs qui lui est rattachée, sans l'idée fondamentale qu'un groupe forme une communauté politique mue par un vouloir-vivre collectif, le pouvoir (représenté), dans la réalité, ne peut s'exercer au mieux

2. Même si ces principes peuvent être justifiés *rationnellement*, leur légitimité réside plutôt dans leur caractère *commun* et *partagé* à l'intérieur d'une communauté politique. Voilà pourquoi C. Taylor pense (contre Habermas) qu'il « nous est donc impossible de dicter à partir des seules positions philosophiques que le principe d'unité ou d'identité devrait être celui du patriotisme constitutionnel [...] Le principe d'unité qui est à l'œuvre sera immanquablement marqué par l'expérience historique » (Taylor, 1992, p. 65-66). C'est aussi ce que croyait H. Arendt lorsqu'elle rappelait que l'autorité et le pouvoir d'une Constitution demeurent liés à l'autoconscience de sa mise en œuvre historique par le pouvoir constituant (Arendt, 1963, p. 145).

que dans une légitimité précaire, c'est-à-dire une *prélégitimité*. Je pense que c'est à ce stade de prélégitimité politique que se trouve aujourd'hui l'Union européenne, et je voudrais maintenant m'expliquer à ce sujet.

Un ouvrage percutant de Larry Siedentop, *Democracy in Europe*, aborde d'une manière pertinente le défi démocratique européen en partant d'un constat accablant sur le caractère non démocratique de l'UE (Siedentop, 2000, p. 1). Les explications possibles du déficit européen de légitimité démocratique sont multiples selon l'auteur anglais. Premièrement, les raisons qui ont motivé l'intégration des pays européens furent essentiellement non démocratiques : prévenir la guerre en Europe ; maximiser les avantages économiques reliés au renforcement du Marché commun ; restreindre la puissance de l'Allemagne ; renforcer l'Europe face aux États-Unis afin qu'elle devienne une superpuissance comparable à eux (Siedentop, 2000, p. 28). Deuxièmement, cette intégration n'est pas justifiée dans un langage politique susceptible de produire les conditions d'une véritable légitimité politique et démocratique ; cette dernière se réalise plutôt à travers un langage nettement économique et enflé par une fausse prétention à la prévisibilité exacte : il s'agit, à droite, de l'« économisme » (Siedentop, 2000, p. 30-34), mais j'ajouterais, à gauche, le « technocratisme ».

Pour Siedentop, cette tendance pernicieuse, qui se généralise depuis la décennie 1980-90, représente également une subversion du libéralisme politique en simple libéralisme économique (ou néolibéralisme) (Siedentop, 2000, p. 34-41). Ce qu'il manque à l'Europe – du moins si elle espère devenir une véritable entité politique viable et conforme aux principes de la démocratie – c'est de développer, à l'échelle européenne, une « culture du consentement » (Siedentop, 2000, p. 16, 23, 25 et 45). Il conviendrait donc de mettre en place les conditions nécessaires à l'émergence d'une telle culture démocratique commune à l'Union et, pour ce faire, passer par une véritable intégration politique en s'inspirant des principes du fédéralisme et du constitutionnalisme à l'américaine (Siedentop, 2000, chap. 2 et 3).

Malgré certaines améliorations, la démocratie européenne comporte en effet une multitude de failles importantes par rapport à l'État-nation démocratique : il n'y a pas de « peuple européen » comme tel à partir duquel il serait possible d'établir une véritable communauté de valeurs et de principes ; il n'y a pas encore à ce jour de Constitution européenne et celle en préparation est toujours fortement critiquée ; le Parlement européen est pour le moins incomplet et sans pouvoirs fondamentaux ; il n'y a pas encore de véritables partis capables de conjuguer réellement des vues paneuropéennes ; les élections à l'échelle de l'Europe se vivent en réalité à l'échelle et selon les modalités et les intérêts des différents pays membres ; les principales institutions européennes, comme la Commission

et le Conseil, ne sont pas démocratiques; enfin, le système légal et politique est davantage orienté vers l'intégration économique que vers la citoyenneté³.

Les éléments de légitimité propres à l'Europe sont donc avant tout de l'ordre de l'*efficacité* et de l'*utilité*, car l'union va sûrement permettre une amélioration significative de la vie sociale et économique de ses membres, comme ce fut le cas par exemple pour l'Irlande (Bellamy, 2001, p. 60). Cependant, comme on peut le constater année après année, dans les sondages de l'Eurobaromètre les conditions de la légitimité démocratique ne semblent toujours pas rassemblées aux niveaux institutionnel et politique dans la perception que les Européens ont de l'Union⁴. Mais pourquoi l'Europe continue-t-elle son intégration sans bouleversements majeurs depuis plusieurs décennies? Ne devrait-elle pas être contestée plus énergiquement par les nombreux nationaux qui la craignent ou qui ne veulent tout simplement pas s'y intégrer?

Une première réponse, un peu superficielle dans sa formulation, serait que l'Europe semble véritablement représenter un « projet commun » pour une quantité de plus en plus importante d'Européens. Cependant, comme plusieurs analystes l'ont noté, la perception du niveau et des modalités de son intégration est profondément divergente d'un pays, d'une région et d'un citoyen à l'autre (von Beyme, 2001, p. 61-64). Ces analyses ne reconnaissent généralement pas assez un point qui m'apparaît pourtant central à la compréhension du phénomène européen sans précédent: c'est à quel point l'Europe *emprunte* sa légitimité politique actuelle aux États souverains pour justifier chaque nouvelle étape de son intégration (von Beyme, 2001, p. 71; Schmitter, 2001, p. 94). Je pense en fait que si l'UE veut espérer réussir à fonder durablement un nouveau régime politique commun et démocratiquement légitime, c'est à la condition *sine qua non* de respecter les souverainetés nationales qui la *constituent*.

Pour mieux percevoir le problème, il me semble utile de faire une parenthèse concernant la tactique discursive, rarement justifiée, mais systématiquement utilisée par les europhiles dans leurs appels en faveur d'un processus accéléré de l'intégration européenne.

3. Cette liste s'inspire directement du texte de Greven (2000, p. 37). Elle pourrait s'allonger substantiellement si on y incluait une analyse de la sombre réalité interne de la bureaucratie européenne, qui multiplie les contradictions décisionnelles, les conflits de compétence internes et l'inefficacité gestionnaire.

4. Un sondage Eurobaromètre/Gallup de la fin de juin 2003 indiquait que 55 % des Européens n'ont jamais entendu parler de la Convention qui allait instituer l'Union des 25 et ce, au lendemain du Conseil européen de Thessalonique ! (Philip, 2004, p. 17).

Je fais référence au fait qu'une bonne partie des europhiles se réclament également de l'idée *cosmopolite* : ils veulent en quelque sorte faire briller la construction européenne d'un idéal universaliste considéré « moralement supérieur » à celui de l'État-nation traditionnel émanant de l'ordre international « westphalien » – ordre suspecté un peu vite, il est vrai, d'être à la source des sanglantes guerres modernes (Habermas, 2000). Habermas reconnaît que les constructions supranationales, comme celle de l'Europe, feront face à des résistances importantes de la part des pays souverains. C'est pourquoi il affirme, sans prendre la peine de se justifier, que « l'institutionnalisation de procédures permettant d'accorder et de généraliser les intérêts à l'échelle de la planète » est clairement supérieure à toute autre forme de justification de l'autorité politique (Habermas, 2000, p. 38). Le célèbre philosophe allemand – et il est loin d'être le seul – voit ainsi dans l'UE une « étape importante » d'un « progrès vers le cosmopolitisme » (Habermas, 1998, p. 161-204) et, dans cette marche, veut saisir l'occasion de dépasser « l'intégration négative » (administrative et économique) décriée par Siedentop, par une « intégration positive » (politique et institutionnelle) des États dans un ordre législatif et institutionnel *supranational* (Habermas, 2000, p. 102). L'UE représente en somme, pour beaucoup d'eurofédéralistes, un premier pas vers un monde politiquement unifié et « moralement optimal ».

Il est aisé de s'en rendre compte, pour plusieurs europhiles, les États constitués représentent donc essentiellement des « obstacles » au progrès postulé par l'idéal moral cosmopolite, celui d'un monde unifié dans lequel la guerre ne sera plus une option pour personne. Je pense que cet idéal universaliste, aussi moralement attrayant soit-il pour certains, ne permet pourtant pas de répondre à la crise de légitimité politique que traverse actuellement l'Europe, déficit qui la menacera tant et aussi longtemps qu'elle sera dans son état de prélégitimité. Les idéalistes politiques ne reconnaissent donc presque jamais – probablement par conviction morale, mais trop souvent par idéologie – le rôle positif central joué par les États souverains dans la logique européenne. C'est que l'hypothèse cosmopolite de plusieurs europhiles se pense déjà à partir d'un lieu où n'opèrent plus réellement la démocratie nationale et la diplomatie. Pourtant, peu importe comment l'on interprète le sens historique de l'intégration européenne, selon la téléologie kantienne ou non, cette dernière se poursuivra à travers une logique imprévisible et peut laisser présager des conflits importants – des crises qui doivent être prises en compte de façon politiquement responsable (Bellamy, 2001). La stratégie des europhiles s'oriente dès lors trop souvent dans le sens des « intérêts supérieurs » de l'Europe et d'un *nation-building* européen – qui se révèle n'être en fait pour eux, je le rappelle, qu'une « étape essentielle » de la réalisation historique du cosmopolitisme à travers l'État fédéral mondial.

Cet enthousiaste « nous » européen (transitoire) que prononcent Habermas et les autres europhiles (en l'opposant parfois au « nous » américain !) représente à mon avis une grave erreur de jugement politique, puisqu'il instrumentalise le projet européen. C'est que, partant de schémas historiographiques qui affirment le caractère purement « artificiel » des identités collectives, rien n'empêche, selon les idéalistes cosmopolites, de reporter le « processus historique » de la consolidation de l'État national et de l'adapter à l'échelle européenne afin de « construire » une nouvelle identité élargie (Ferry, 2000, p. 39). Puisque la nation n'est selon eux qu'une « forme historiquement contingente » de l'organisation politique, on pourra toujours, du moins sur le plan idéal de la norme – il faudra bien ménager quelques adaptations au modèle ! –, l'élargir à l'échelle de l'Europe.

Un tel argument hyperconstructiviste vise dès lors à provoquer un sentiment de *contradiction* – voire de culpabilité – chez les nationaux et plus particulièrement au sein des classes politiques nationales hésitant au sujet de l'UE. Cette erreur de jugement politique, qui s'appuie sur les analyses historiques modernistes (comme celles, néomarxistes, de E. Hobsbawm, de H. Kohn et de J. Habermas), consiste plus particulièrement à interpréter les consciences collectives souveraines comme des *complots historiques* des élites nationales, essentiellement nuisibles à la liberté et dangereusement portées vers le nationalisme – conçu ici de façon réductrice comme une simple pathologie sociale pouvant mener à des catastrophes comme l'Allemagne nazie. Nous avons de bonnes raisons de penser que ces schémas extrêmement réducteurs, sur le plan des faits historiques autant que sur celui de la valeur à accorder à des sentiments *a priori* innocents comme le nationalisme, nous conduisent, dans la réalité, à des antinomies importantes.

En voulant ainsi opposer un européenisme aux différents nationalismes, les europhiles cosmopolites risquent à long terme de structurer de nouveaux foyers de conflit contrariant la logique actuelle de l'intégration basée sur l'accommodation, l'étapisme et le volontarisme des acteurs-États qui représentent les nations européennes. À la lumière de ce que nous avons présenté, il est donc impératif de respecter l'historicité propre des communautés politiques établies, qui ont pour la plupart, selon des voies très différentes, réussi à faire naître un ordre politique largement accepté et permis la structuration d'un progrès démocratique, social et économique exceptionnel à l'échelle de l'histoire mondiale (Schiera, 1995). Les États nationaux modernes ont en effet réussi à produire un niveau de légitimité du pouvoir historiquement incomparable et ont certainement dû utiliser, en plus des représentations esthético-symboliques, les moyens de la violence et de la force pour se consolider.

Mais ils ont surtout fait naître, comme nous l'avons soutenu, la légitimité démocratique grâce à l'universalisation de l'idée de souveraineté du peuple (Morris, 1998, p. 45).

Cet exploit de l'État-nation moderne est toujours aussi admirable et mérite d'être reconnu comme ce qui, plus que tout autre facteur, a «réalisé» la modernité. L'État-nation démocratique, pourrions-nous dire, est la modernité. Mais la substance de sa légitimité intrinsèque ne s'épuise pas dans l'idée d'un «progrès» au sens où l'entendent les cosmopolites. En effet, il est très présomptueux et peut-être antidémocratique d'affirmer que l'évolution ou la nature des croyances collectives *devraient* s'orienter dans une direction établie par une logique hypothétique de l'histoire. Tout progrès s'accompagne de formes de déclin, et les justifications contemporaines de la supranationalité sont souvent marquées par des généralisations hâtives au sujet des nouvelles urgences imposées par la «mondialisation» – au point que ce concept veut dire un peu n'importe quoi et son contraire.

Le préjugé généralement défavorable à l'égard du concept de souveraineté nationale dans les écrits théoriques contemporains est encore un bon exemple pour mesurer ce défaut de la théorie normative et idéaliste. Du point de vue de la réalité, il ne faut pourtant jamais oublier qu'à l'intérieur même de l'UE, les États-nations demeurent les principaux acteurs, et leur intégration allait dans le sens de leurs *intérêts* respectifs pour les raisons mentionnées précédemment. Le réseau politique complexe de légitimité de l'Europe est cependant interrelié par un réel début d'institutionnalisation supraétatique dont les principales formes sont la Commission, le Parlement, la Cour de justice et la Banque centrale. Une quantité non négligeable de groupes d'intérêts, à l'échelle nationale, subnationale et transnationale, y occupent également une place accrue (Bellamy et Castiglione, 1996, p. 68-69).

Cette complexification est indéniable. Pourtant, elle me semble bien loin d'équivaloir à un «processus irréversible» en direction d'un État fédéral européen postnational, dans lequel l'autorité légitime ultime *devrait* résider au centre – et représente encore moins une étape transitoire devant préfigurer le régime cosmopolitique.

À mon avis, entre le pouvoir décisionnel «total» de l'État-nation et l'État fédéral supranational, se trouve probablement le destin possible – donc souhaitable – de l'Europe (Greven, 2000, p. 71-72). Mon argument veut en somme nous permettre d'imaginer une nouvelle manière de penser l'Europe actuelle dans sa dynamique propre de légitimation et, surtout, sans soumettre cette dynamique à un ordre de finalité philosophique ou transhistorique.

II

Avec la consécration de ses institutions et avec l'augmentation de leurs prérogatives, nous en sommes arrivés à une étape à la fois cruciale et risquée pour la légitimité de l'Europe en construction. Selon le mot de l'historien G. Ferrero, cet « état transitoire » peut être qualifié de *prélégitime* (Ferrero, 1988). En effet, bien que les oppositions au projet européen aient légèrement changé de forme, il est également vrai qu'aucun consensus n'a été établi sur la nature de son devenir. Paradoxalement, c'est la volonté des gouvernants nationaux qui, dans plusieurs cas, donne la force politique véritable au projet (p. ex., de Blair et de l'Angleterre). Plutôt que de militer pour une « déstabilisation autocritique des mémoires nationales » afin de favoriser l'Europe (Ferry, 2000, p. 39), il est à mon avis beaucoup mieux avisé politiquement de militer pour des améliorations concrètes, qui gagnent en prudence et en légitimité ce qu'elles perdent en utopisme.

Ainsi, Siedentop, qui partage cette prudence, propose : 1) d'améliorer le caractère démocratique des classes politiques européennes afin de favoriser la participation populaire ; 2) d'encourager le développement d'une « classe politique vraiment européenne » en concrétisant l'idée d'une culture publique commune centrée sur la langue anglaise ; 3) d'instituer un sénat européen afin de créer un lien intermédiaire entre Bruxelles et les classes politiques nationales ; 4) de donner aux États des garanties contre une centralisation non voulue de l'UE en encourageant une distribution plus effective des pouvoirs entre le centre, les États et les régions (Siedentop, 2000, p. 146-149). C'est ce dernier point, à mon avis le plus important, qui demande un *nouveau cadre théorique* pour penser l'Europe.

En effet, si ces propositions générales pourraient s'accorder avec le niveau de légitimité que possède actuellement l'UE, pour ce qui est de la *constitution politique*, le modèle ne pourra jamais être celui des États-Unis comme certains europhiles l'ont souvent voulu. D'abord, une trop grande hétérogénéité divise les pays européens pour qu'ils acceptent jamais un tel niveau d'intégration. Ensuite, le contexte de la fondation américaine était très particulier : l'union fédérale s'est réalisée à la suite d'un grave conflit avec l'Angleterre et en excluant les peuples autochtones et les Noirs et en étouffant les oppositions de certains États confédérés (Rosenfeld, 2003). Rappelons enfin que ce coup de force de la Convention de Philadelphie en 1787 a également été à l'origine d'une guerre terrible, la Guerre de sécession. Rien à voir avec une UE désarmée qui doit se justifier face à 25 États démocratiques, déjà constitués et libres, dont certains depuis plusieurs siècles !

Ainsi, vouloir poser des conditions d'intégration qui impliqueraient une si grande *tutelle* constitutionnelle à l'autogouvernement des nations européennes pourrait miner à jamais l'actuel processus de légitimation de l'UE. Il ne faut jamais perdre de vue que, jusqu'à aujourd'hui et malgré l'intégration en cours, les États européens fonctionnent toujours en grande partie sur le modèle des relations diplomatiques internationales – c'est-à-dire des *relations non coercitives* – parce qu'ils se reconnaissent réciproquement la souveraineté étatique. C'est enfin sur les questions communes de la défense, des forces armées et de la sécurité qu'un hypothétique État central européen buterait systématiquement.

Il ne suffira donc pas à l'Europe, pour reprendre la terminologie de Weber, de prouver son efficacité en espérant un jour compenser ses failles par un leadership charismatique (Belorgey, 2003, p. 77-79). Les représentants politiques européens, peu connus et peu populaires parmi les citoyens, devront toujours limiter leurs attentes par rapport à la volonté d'intégration (réelle ou perçue) des États membres, tout en continuant de montrer la *pertinence* de l'Union aux divers pouvoirs constituants qui la composent (Ray, 2003). Si mon argument est valide, la légitimation de l'UE, comme toutes les légitimations politiques, se renforcera dans sa capacité à être efficace, dans la démonstration de sa durabilité et dans son projet de devenir une source d'autorité politique crédible et compatible avec la démocratie nationale.

Cependant, une fondation démocratique de l'Europe ne pourrait pas passer par le même modèle que celui de l'État-nation classique puisque, comme nous l'avons avancé dans la section précédente, les pays européens sont déjà les *dépositaires* de formes de vie démocratique très distinctes et difficilement réconciliables : ils sont déjà des *pouvoirs constitués*⁵ ou des *acteurs collectifs légitimes*. C'est la conviction qui a dirigé notre discussion : vouloir planquer un seul modèle commun de citoyenneté, fonctionnaliste et anhistorique, à toutes ces riches traditions de légitimité démocratique ne pourra mener qu'à l'incompréhension, à la frustration et aux conflits. L'Europe ne s'est pas faite dans un moment politique partagé et solennel, mais plutôt selon une logique pragmatique et « étapiste » d'intégration économique, administrative, puis politique des États membres. On peut cependant organiser aujourd'hui cette vie imparfaitement coopérative en favorisant de nouvelles formes de coopération et d'échange (Siedentop, 2000, p. 98).

5. Nous entendons les expressions « pouvoirs constituants » et « pouvoirs constitués » au sens républicain donné par Sieyès à la suite de la définition de la souveraineté du peuple chez Rousseau. Nous cherchons dès lors à nous éloigner de la définition révolutionnariste que l'on peut trouver chez Negri (1997).

C'est pourquoi, s'il faut reconnaître la légitimité des États membres, cela implique surtout de revoir le processus d'intégration de l'UE comme étant dénué intrinsèquement de *telos* politique. C'est donc dire : *comme un projet en redéfinition constante* (Bellamy, 2001, p. 47). Il s'agit à mon avis de la seule voie susceptible de permettre à l'Europe de surmonter progressivement et volontairement son déficit de légitimité politique. Et à la lumière de la discussion précédente, une *conception politique du constitutionnalisme* me semble la plus avantageuse pour faire face à ce défi.

Richard Bellamy a avancé récemment cette idée républicaine en la définissant comme une reconnaissance institutionnelle et pratique du processus de constitution, en tant qu'il est un *vecteur indéfini mais politiquement dynamique de la relation politique constituante* (Bellamy, 2001, p. 50). Au lieu de *viser* un modèle abstrait et prédéfini d'organisation politique, il s'agit plutôt de reconnaître aux citoyens et aux acteurs politiques élus le *pouvoir de négocier l'avancement graduel et imprévisible de leur coopération collective* en désignant expressément ce processus comme une forme de constitutionnalisme (donc de légitimation politique démocratique).

Une telle conception s'inspire de la tradition républicaine de Machiavel à Rousseau que l'on retrouve aujourd'hui dans la théorie néorépublicaine des institutions démocratiques⁶. Contrairement aux justifications idéalistes – juridico-scientifiques (Kelsen), qui visent des normes opératoires purement formalisées par le droit positif, et communicationnelles (Habermas), qui aspirent à un modèle idéal de la délibération –, la conception néorépublicaine de la légitimité conjugue tout simplement les *principes* et les *pratiques* de l'organisation institutionnelle du pouvoir (la *praxis*) avec les *lois* (le *nomos*) et les *traditions établies* (l'*ethos*). À la lumière de ce que nous avons élaboré jusqu'ici, une telle conception politique du constitutionnalisme semble prometteuse pour espérer surmonter le défi d'États souverains aspirant à coopérer librement dans un nouvel ordre juridique et institutionnel commun.

Contrairement à la constitution-norme classique qui applique universellement le droit de manière positive sur un territoire à partir de la *transcendance juridique* de l'État, la politique constitutionnelle est orientée par la recherche de l'*équilibre* entre les niveaux d'autorité, les pouvoirs actifs et les forces sociales, économiques et politiques qui font évoluer le droit à l'intérieur des institutions. À l'opposé de la conception classique de la constitution défendue entre autres par Thomas Paine, cette conception politique ne pourrait ainsi affirmer du gouvernement qu'il n'est que la simple « créature » de la constitution (entendue ici comme *civitas*

6. Pour la théorie constitutionnelle et institutionnelle néorépublicaine, voir surtout Pettit (1999, chap. 6-7-8 ; 2002, partie III).

ou *politeia*). Des Constitutions existent déjà en effet à travers l'acte juridique supérieur auto-instituant les États souverains membres de l'UE ; la future Constitution européenne n'invalidera pas en ce sens ces différentes constitutions de l'Union parce qu'elle incarnerait, au sens de Kelsen, une « loi suprême » réorganisant toutes les autres lois nationales en vertu de sa transcendance juridique. Puisqu'elle devra tenir compte d'une pluralité de pouvoirs constituants et de formes juridiques, elle ne pourra qu'harmoniser et incarner graduellement un équilibre entre les différents ordres normatifs existants, tout en encourageant des réformes constitutionnelles à l'interne⁷.

III

Si la Constitution européenne ne peut avoir la « compétence des compétences » juridiques, elle pourrait néanmoins se révéler un cadre nouveau et puissant de coopération politique. L'ordre interétatique international comporte déjà des règles et un droit international effectifs fondés sur la diplomatie et l'égalité juridique entre États – ce qui implique, comme je le montre un peu plus loin, une conception assez lâche des devoirs et des responsabilités de chacun. L'UE pousse déjà cette coopération négative en direction d'une coopération positive qui crée à son tour une quantité toujours plus grande de nouveaux outils et de nouvelles possibilités de coopérer. Ce qui n'est pas assez entendu, à mon avis, c'est à quel point ce processus se fonde sur la *réciprocité* légale, économique et institutionnelle existante qui, parce qu'elle est libre et consentie, instaure un niveau bien plus élevé de *confiance* par rapport à ce que l'on retrouve au niveau international. Cette *coopération non contrainte* et relativement peu structurée représente une étonnante nouveauté du phénomène européen pour la théorie politique et constitutionnelle : nouveauté 1) par rapport au type négatif que sont les relations *diplomatiques* entre États ; nouveauté ensuite 2) par rapport au type positif des formes d'organisations supranationales connues : le régime impérial et le régime fédéraliste.

7. Le débat sur la nouveauté juridique du phénomène européen a été bien résumé par O. Jouanjan dans un article sur le sens de la constitution européenne. Sa conclusion est éloquent et renvoie le débat sur le plan politique : « La "Constitution" européenne, si elle devait voir le jour sous ce nom officialisé, se présenterait comme une "révision-amélioration" des traités actuels. Qu'on l'accepte ou non, le mot "constitution" signifierait un équilibre politique maintenu qui [...] ne serait pas un État » (Jouanjan, 2003, p. 33).

La diplomatie est à la fois un art de négocier politiquement et une instance de représentation ; elle vise toujours à gérer de manière pacifique les relations entre États. La diplomatie est pour cette raison un avatar de la souveraineté. Les diplomates comprennent en effet, pour reprendre la formule de Carl Schmitt dans *La notion de politique*, que le monde politique n'est pas, dans la réalité, un *universum*, mais bien un *pluriversum*. C'est pourquoi ils accordent une telle valeur aux relations internationales, aux discussions infinies et aux négociations en apparence si peu fructueuses, car elles forment ce qu'on peut au mieux appeler une « communauté internationale ».

Les relations diplomatiques partent ainsi de deux postulats : le premier étant que les agents collectifs nommés États sont des *entités sociables* (au sens où ils veulent entrer en relation et ne pas rester isolés) ; et le second, que la prudence est toujours mère des vertus, puisqu'en diplomatie il n'est possible de discuter que du « possible » et du « réalisable ». Les diplomates sont donc nécessairement *réalistes*, mais cela ne veut pas dire qu'ils le sont dans une acception cynique du terme. Ils incarnent, de fait, des idéaux normatifs et leur rôle n'est pas dénué de substance éthique. En effet, la « socialisation des États » entre eux se réalise à travers une conscience pragmatique des enjeux et une aspiration à éviter le pire : cela fait de la diplomatie une force première de *moralisation* des rapports interétatiques⁸.

La diplomatie comporte donc des possibilités pratiques et normatives non négligeables dont la philosophie politique ne rend souvent pas bien compte, surtout parce que ses débats s'intéressent davantage aux normes qu'à la pratique politique. On doit d'ailleurs la plupart des grandes réalisations européennes à l'œuvre de diplomates nationaux ayant l'intérêt supérieur de leur nation en tête lorsqu'ils négociaient et recommandaient à leur gouvernement de ratifier les documents instituant l'Union. Cela dit, la diplomatie a aussi ses limites que le nouveau cadre européen met en évidence : étant principalement une affaire qui concerne l'intérêt étatique conçu comme un intérêt égoïste (purement stratégique), la diplomatie favorise généralement le *statu quo*, puisqu'elle est avant tout l'art de gérer les risques de manière politiquement responsable. Or les institutions politiques de l'Europe représentent maintenant les citoyens européens *parallèlement* aux limites de la représentation diplomatique nationale. Et puisque les citoyens des nations européennes peuvent

8. C'est pourquoi les militaires et les services secrets n'ont pas un grand rôle à jouer lorsque les diplomates se chargent de régler un conflit politique comme c'est le cas dans la grande majorité des rapports internationaux.

maintenant influencer un peu plus directement l'évolution générale de l'Union, le diplomate n'est donc plus le seul habilité à négocier, au nom des nationaux, les relations intraeuropéennes.

Pour des questions essentielles qui intéressent directement la sécurité nationale ou la politique extérieure, le diplomate, un spécialiste des relations politiques complexes, demeure un acteur incontournable. Mais pour rendre compte de la dynamique spéciale de coopération européenne actuelle, son rôle pourrait être complété par celui, plus ambitieux, des divers acteurs d'une politique constitutionnelle recherchant un équilibre institutionnel renforcé de la coopération européenne. En ce sens, une conception politique du constitutionnalisme viendrait compléter la faiblesse de la légalité européenne par une légitimité politique non pas «transitoire», mais *pratique*, au sens où elle formulerait une nouvelle praxis de la coopération dénuée de hiérarchie (entre Bruxelles et les membres) parce qu'elle serait basée sur une *intégration* juridique et politique des souverainetés plutôt que sur une différenciation ou une soumission de ces dernières.

Le néorépublicanisme peut ainsi contribuer à la construction européenne en montrant la possibilité de théoriser une *pratique normale de la politique constituante*. Si une nouvelle classe d'acteurs politiques européens devait réellement naître, je pense qu'elle devrait s'inspirer de ces principes pour éclairer sa pratique.

Il est important de noter la différence fondamentale d'une conception politique du constitutionnalisme européen avec les options fédéralistes souvent avancées par les philosophes. Le fédéralisme procède toujours en effet – et ce malgré la promotion et la diversification des instances décisionnelles (p. ex., séparation des «compétences», «principe de subsidiarité») – à partir d'une «hiérarchisation des normes» (selon la formule célèbre de Kelsen [1992]). La Constitution fédéraliste, gardienne ou non des principes de division des compétences juridiques et législatives, n'en demeure pas moins une *loi suprême* capable d'invalider toutes les autres lois sur un territoire qu'elle administre juridiquement, c'est-à-dire qu'elle possède la «compétence des compétences», ce qui revient à dire qu'elle incarne la souveraineté sur le plan juridique.

J'ai affirmé que la Constitution européenne tirerait plutôt sa légitimité et son autorité d'une *habilitation* fournie par les différents États européens en tant qu'ils sont les seuls titulaires autorisés des souverainetés nationales (les «instances agissantes» des pouvoirs constitués que sont les peuples européens). Les différents régimes de droits dont sont titulaires les peuples démocratiques et souverains sont également des acquis historiques qu'ils ne risquent pas de soumettre à une logique de

subordination fédérale. Leurs Constitutions respectives sont en effet les gardiennes juridique et symbolique de la liberté politique souvent acquise au prix du sang et de l'honneur⁹.

C'est pourquoi une conception politique du constitutionnalisme pourrait venir encore une fois rassurer les nations sur la pratique de l'institutionnalisation juridique de la coopération interétatique. Celle-ci s'oppose explicitement au *nation-building* pratiqué par les grandes fédérations comme le Canada, les États-Unis, l'ex-Yougoslavie et la Russie. Ces dernières, à travers une autorité supérieure de modification des lois constitutionnelles, de nomination des juges et des hauts fonctionnaires de l'État ainsi qu'un pouvoir suprême de taxation, ont toujours cherché à centraliser l'autorité sous prétexte d'«harmoniser» les relations entre les unités fédérées, ainsi que tous les secteurs d'activité et les normes, en vue des finalités choisies par le parti historiquement dominant¹⁰.

En voulant instaurer des mécanismes d'optimisation de la coopération par l'égalité juridique et la participation citoyenne, la *praxis politique du constitutionalisme* se montre au contraire dénuée de finalité cachée. Par opposition au fédéralisme nécessairement centralisateur, nous pourrions résumer l'idée d'une conception politique du constitutionnalisme appliquée à l'intégration européenne en quatre points :

1. Elle vise à intégrer la diplomatie – qui part de la reconnaissance des intérêts et de l'égalité juridique réciproque des acteurs étatiques – dans un espace public européen.
2. Son seul but est de politiser le processus d'intégration qui a été jusqu'ici – comme le remarquaient Siedentop et Habermas – excessivement technocratique et économiste, et cela sans en prédéterminer l'aboutissement.

9. En témoignent les nombreuses réserves des petites et moyennes nations de l'Est, anciennement sous le joug communiste, qui ont obtenu leur indépendance au sortir d'une longue et humiliante soumission juridique, politique et économique (Laitin, 2001). Moins oubliées des avantages de la souveraineté que les vieilles puissances dominantes de l'Europe de l'Ouest, elles pourraient en apprendre beaucoup, si jamais elles étaient écoutées, sur la marche à suivre la plus prudente pour renforcer l'Europe de demain.

10. Il est éclairant pour notre propos de constater que dans le cas de ces États fédéraux, la diversification et l'alternance des partis au pouvoir sont très limitées, ce qui favorise le centralisme et l'autoritarisme de l'instance fédérale en vue des orientations globales de l'État.

3. Poussant la logique de l'ONU dans une autre direction que la simple concertation relative des intérêts internationaux, elle vise surtout à instituer la coopération dans un cadre politique renouvelé mais non révolutionnaire, en associant les logiques complémentaires du droit, de l'intérêt, de la norme et de la valeur.
4. Un tel cadre théorique est enfin susceptible de nous aider à sortir du dilemme que la théorie constitutionnelle classique impose à travers la distinction absolue entre un « traité » (relevant exclusivement de l'ordre international) et une « constitution » (relevant uniquement de l'ordre interne)¹¹.

Cette proposition ne vise donc pas à supprimer les *conflits*, mais bien à leur reconnaître une *place légitime* à l'intérieur de la dynamique politique européenne. L'objectif manifeste est d'éviter en commun l'éclatement qui pourrait survenir si jamais une confrontation majeure venait à obliger un ou plusieurs pays membres à rompre avec l'UE. Et une telle recherche de la stabilité de l'intégration est à mon avis le seul objectif pouvant être raisonnablement postulé commun à tous les membres. C'est le primat de la légitimité politique qui peut et doit être affirmé dès maintenant.

CONCLUSION

Il y a sûrement une forme de « rationalité normative » dans la proposition avancée dans ce texte, mais on ne peut certainement pas en présumer les tenants et aboutissants. Nous pensons en effet que ni la « victoire » de la démocratie libérale, ni la formation d'une puissance nouvelle capable de résister à l'« hégémonie américaine », ni enfin la création d'un « système cosmopolite » de justice supranationale ne peuvent se réclamer de la véritable finalité du projet européen.

Le processus de légitimation de l'UE est bien plus modeste et doit maintenant donner la voix aux citoyens et aux petits pays (Bellamy, 2001, p. 65). Il s'agit donc là du début plutôt que de la fin d'un projet pour lequel rien n'est gagné d'avance. Or, pour ceux qui croient comme moi en l'idée d'une plus grande coopération politique européenne, il est permis d'être optimiste dans les limites de la prudence, car comme le rappelait Ferrero, tout « système politique qui dure, travaille pour l'avenir, sans le vouloir et sans le savoir » (Ferrero, 1988, p. 16).

11. Pour un exemple de ce dualisme juridique érigé en dilemme exclusif, voir Rousseau (2003).

RÉFÉRENCES

- ARENDRT, H. (1963). *On Revolution*, Harmondsworth, Penguin.
- BELLAMY, R. (2001). «The “Right to Have Rights” : Citizenship Practice and the Political Constitution of the EU », dans *Citizenship and Governance in the European Union*, Londres et New York, Continuum, p. 41-70.
- BELLAMY, R. et D. CASTIGLIONE (1996). «The Uses of Democracy: Reflections on the European Democratic Deficit », dans R. Bellamy et D. Castiglione (dir.), *Constitutionalism in Transformation : European and Theoretical Perspectives*, Oxford, Blackwell.
- BELORGEY, N. (2003). «Les origines de la légitimation non démocratique de l’Union européenne », *Cités*, 13, Presses universitaires de France, 2003, p. 67-79.
- BROWN, V. (2001). «Self-government : The Master Trope of Republican Liberty », *The Monist*, vol. 84, n° 1, p. 60-76.
- FERRERO, G. (1988). *Pouvoir : les génies invisibles de la Cité*, Paris, Livre de Poche.
- FERRY, J.-M. (2000). *La question de l’État européen*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais ».
- GREVEN, M.T. (2000). «Can the European Union Finally Become a Democracy ? », dans M. Th. Greven et L.W. Pauly (dir.), *Democracy beyond the State ? The European Dilemma and the Emerging Global Order*, Oxford, Rowman and Littlefield.
- HABERMAS, J. (1998). *L’intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard.
- HABERMAS, J. (2000). *Après l’État-nation : une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.
- HABERMAS, J. (2001). «Pourquoi l’Europe a-t-elle besoin d’un cadre constitutionnel ? », *Cahiers de l’Urmis*, n° 7, juin.
- HUNTINGTON, S.P. (1999). «The Lonely Superpower », *Foreign Affairs*, vol. 78, mars-avril, p. 36-49.
- JOUANJAN, O. (2003). «Ce que “donner une constitution à l’Europe” veut dire », *Cités*, 13, Presses universitaires de France, p. 21-35.
- KELSEN, H. (1992). *Théorie pure du droit*, trad. Eisenmann, Paris, Dalloz.
- LAITIN, D. (2001). «National Identities in the Emerging European State », dans M. Keating et J. McGarry (dir.), *Minority Nationalism and the Changing International Order*, Oxford, Oxford University Press, p. 84-113.
- MACCORMICK, N. (1996). «Liberalism, Nationalism and the Post-sovereign State », dans R. Bellamy et D. Castiglione (dir.), *Constitutionalism in Transformation : European and Theoretical Perspectives*, Oxford, Blackwell, p. 141-155.
- MORRIS, C. (1998). *An Essay on the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NEGRI, A. (1997). *Le pouvoir constituant*, Paris, Presses universitaires de France.

- OFFE, C. (2000). «The Democratic Welfare State in an Integrating Europe», dans M.Th. Greven et L.W. Pauly (dir.), *Democracy beyond the State ? The European Dilemma and the Emerging Global Order*, Oxford, Rowman and Littlefield.
- PETTIT, P. (1999). *Republicanism : A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press (2^e édition augmentée du même livre de 1997).
- PETTIT, P. (2002). *Rules, Reasons, and Norms*, Oxford, Oxford University Press.
- PHILIP, C. (2004). *La Constitution européenne*, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Que sais-je ?».
- RAY, L. (2003). «When Parties Matter : The Conditional Influence of Party Positions on Voter Opinions about European Integration», *The Journal of Politics*, vol. 65, n° 4, p. 978-994.
- ROSENFELD, M. (2003). «La Convention européenne et l'œuvre des constituants américains», *Cités*, 13, Presses universitaires de France, p. 47-55.
- ROUSSEAU, D. (2003). «Les constitutions possibles de l'Europe», *Cités*, 13, Presses universitaires de France, p. 13-20.
- SCHIERA, P. (1995). «Legitimacy, Discipline, and Institutions : Three Necessary Conditions for the Birth of the Modern State», *The Journal of Modern History*, vol. 67 (supplément : «The Origins of the State in Italy, 1300-1600»), p. 11-33.
- SCHMITTER, P.C. (2001). «The Scope of Citizenship in a Democratized European Union», dans K. Eder (dir.), *European Citizenship and Transnational Projects*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHNAPPER, D. (1994). *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard.
- SCHNAPPER, D. (1995). «Comment penser la citoyenneté moderne ?», *Philosophie politique*, n° 8, p. 11-26.
- SIEDENTOP, L. (2000). *Democracy in Europe*, Hamondsworth, Penguin.
- SKINNER, Q. (1998). *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SPITZ, J.-F. (1995). *La liberté politique : essai de généalogie conceptuelle*, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Lévitahan».
- STEWART, W.S. (1988). *Understanding Politics : The Cultures of Societies and the Structures of Governments*, Novato (Calif.), Chandler and Sharp.
- TAYLOR, C. (1992). «Quel principe d'identité collective ?», dans J. Lenoble et N. Dewandre (dir.), *L'Europe au soir du siècle : identité et démocratie*, Paris, Esprit.
- VON BEYME, K. (2001). «Citizenship and the European Union», dans K. Eder (dir.), *European Citizenship and Transnational Projects*, Oxford, Oxford University Press.
- WEBER, Max (1996). *Le savant et le politique*, Paris, 10/18.

NOTES SUR LES AUTEURS

Dave Anctil est étudiant au doctorat en philosophie à l'Université de Montréal et à Panthéon-Sorbonne. Il s'intéresse à la théorie politique, à l'histoire des idées et à la philosophie de l'histoire. Boursier du CRSH, il travaille plus particulièrement sur la tradition républicaine, l'histoire du concept de liberté politique ainsi que sur la théorie de la guerre et des relations internationales.

Pierre-Yves Bonin est professeur au département de philosophie de l'Université du Québec à Trois-Rivières. Il a écrit de nombreux articles en philosophie politique et morale dans des revues spécialisées. Notamment: «La justification politique de la liberté», «Nationalisme et libéralisme: où tracer la ligne» et «La justice en tant qu'impartialité». Il a également dirigé le collectif *Mondialisation: perspectives philosophiques* en 2002. Il prépare actuellement un ouvrage sur le partage des ressources naturelles et la justice sociale internationale.

Idil Boran est professeure au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal. Elle s'intéresse aux problèmes de justice distributive et d'éthique publique. Elle a publié dans des revues telles que *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, *Theory and Research in Education*, *The Journal of Social Philosophy*, *The Journal of Value Inquiry*.

Serge Cantin est professeur de philosophie à l'Université du Québec à Trois-Rivières. Il est également chercheur associé au Centre interuniversitaire d'études québécoises (CIEQ-Trois-Rivières). Outre de nombreux articles parus dans des revues et des ouvrages collectifs, il a publié *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon* (1992; prix Raymond-Klibansky 1993), *Ce pays comme un enfant* (1997), *Fernand Dumont: un témoin de l'homme* (2000); *Nous voilà rendus au sol: essais sur le désenchantement du monde* (2003). Il fut également codirecteur,

avec Robert Mager, de l'ouvrage collectif *L'Autre de la technique* (2000). Il est membre titulaire de l'Union des écrivains du Québec et fait partie du Comité scientifique de la Chaire Fernand-Dumont sur la culture.

Stéphane Courtois est professeur de philosophie morale et politique à l'Université du Québec à Trois-Rivières. Ses intérêts de recherche portent sur les débats relatifs au nationalisme et au cosmopolitisme dans la philosophie politique contemporaine, et au rôle de la démocratie délibérative dans la résolution des conflits liés au multiculturalisme. Il a dirigé l'ouvrage *Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme* (2003).

Jocelyne Couture est professeure agrégée au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal. Elle se spécialise en éthique et en philosophie politique et est membre de la Chaire UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique. Elle a dirigé la publication d'*Éthique et rationalité* (1992), et codirigé la publication de *Éthique sociale et justice distributive* (1991), de *Méta-philosophie/Reconstructing Philosophy* (1993), de *The Relevance of Metaethics* (1996) et de *Rethinking Nationalism* (1998). Elle a écrit plusieurs articles et chapitres de livres portant sur la nature des normes morales, le nationalisme libéral et le cosmopolitisme, la citoyenneté mondiale, la justice distributive, la justice globale et la théorie de la décision.

Jocelyn Maclure est professeur adjoint à la Faculté de philosophie de l'Université Laval. Ses champs de recherche sont la philosophie politique et l'éthique. Il a publié *Récits identitaires: le Québec à l'épreuve du pluralisme* (2000; traduit en anglais en 2003), ainsi que des articles et des chapitres de livres portant sur la raison publique, la délibération démocratique, le pluralisme moral, la reconnaissance de la diversité et la mondialisation. Il est membre du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales.

Jean-Christophe Mathias enseigne actuellement en classes de Brevets de techniciens supérieurs agricoles (BTSA), spécialités «Gestion et protection de la nature» et «Services en espace rural». Il a été durant quatre ans chargé de cours en philosophie à l'Université de Bordeaux III. Ses recherches portent sur les enjeux et les perspectives de l'éthique de la responsabilité dans le cadre de la civilisation technologique contemporaine, notamment sur le principe de précaution et le principe de responsabilité, la philosophie politique catastrophiste et la sacralité du rapport entre l'homme et la nature.

Koula Mellos est professeure titulaire à l'École des études politiques de l'Université d'Ottawa. Elle a publié de nombreux articles dans le domaine de la philosophie politique. Parmi ses ouvrages marquants: *Perspectives on Ecology; Rationalité, communication et modernité: agir communicationnel et philosophie politique; L'idéologie et la reproduction du capital*. Elle a également codirigé *Pluralisme et délibération*.

Kai Nielsen est professeur émérite de philosophie à l'Université de Calgary et professeur adjoint de philosophie à l'Université Concordia. Il est un spécialiste de l'éthique et de la philosophie politique. Il a publié dans ces domaines une vingtaine d'ouvrages et plus d'une centaine d'articles. Ses plus récents ouvrages sont *Naturalism and Religion* (2001) et *Globalization and Justice* (2003). Il est membre de la Société royale du Canada et a été président de l'Association canadienne de philosophie.

Geneviève Nootens est professeure de science politique à l'Université du Québec à Chicoutimi depuis 1998. Elle est membre du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales (GRSP) et du Centre de recherche sur la diversité au Québec (CRIDAQ). Spécialiste de philosophie politique, elle s'intéresse particulièrement au libéralisme contemporain, au nationalisme et à l'État moderne. Elle a récemment contribué à *National Cultural Autonomy* (2005), à *Enseigner et éduquer à la citoyenneté* (2004), à *Éthique et politique en contexte global* (2004) et à *Diversité des appartenances culturelles et réaménagements des institutions politiques et de la citoyenneté* (2004). Elle a dirigé *Philosophie et politique: réflexions québécoises sur la mondialisation et la diversité* (2004).

Pierre-Yves Néron est doctorant en philosophie à l'Université de Montréal. Ses recherches portent sur les enjeux de justice distributive dans l'espace mondial, les théories de la démocratie et l'éthique économique. Il est présentement membre, en tant que boursier doctorant, du Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM).

David Robichaud est étudiant au doctorat en cotutelle à l'Université de Montréal et à l'Université catholique de Louvain. Il est visiteur à la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale pendant l'année académique 2004-2005 où il poursuit ses recherches sur l'égalitarisme libéral et la justice linguistique.

Michel Seymour est professeur titulaire au département de philosophie à l'Université de Montréal. Il s'intéresse à la philosophie anglo-américaine, et tout particulièrement à la philosophie du langage ainsi qu'à la philosophie politique. Il a publié *L'institution du langage* (2005), *Le pari de la*

démésure: l'intransigeance canadienne face au Québec (2001), *La nation en question* (1999), et *Pensée, langage et communauté: une perspective anti-individualiste* (1994).

Elliott J. Soifer complète maintenant une maîtrise en philosophie politique à l'Université Concordia. Il a écrit plusieurs articles en philosophie morale et politique, en philosophie ancienne et en philosophie des religions portant sur la mondialisation, la justice, Aristote et le monothéisme. Il entreprendra un doctorat en philosophie à l'automne 2005.

Patrick Turmel est candidat au doctorat en philosophie à l'Université de Toronto. Ses principaux champs de recherches sont la philosophie sociale et politique et l'économie normative. Il s'intéresse actuellement à la théorie des institutions. Ses publications récentes incluent «Justice coopérative et gratuité des transports en commun» (*Éthique et économique*) et «Le gouvernement de la ville: une critique du modèle polycentrique» (à paraître).