

# « LE DROIT DES GENS » FACE AUX DEFIS DE LA PLURALITE ET DE LA MONDIALITE. Eléments d'une philosophie politique des relations internationales

---

Antoine Tine  
Université Gaston Berger, Saint Louis (Sénégal)

*« Grâce à la représentation d'une histoire mondiale, la multiplicité des hommes est fondue en un individu humain qu'on nomme l'Humanité. D'où le caractère monstrueux et inhumain de l'histoire, caractère qui ne transparait qu'à la fin de l'histoire et de manière complète et brutale dans la politique elle-même. » (Arendt, 1995)*

## Préambule

En 1961, Stanley Hoffmann émettait un diagnostic inquiétant : « *La philosophie politique des relations internationales est en fâcheux état* ». Plus récemment, le même auteur, spécialiste des relations internationales, fait ce constat : « *La philosophie morale et politique n'a eu que peu à dire sur les relations internationales* » (Hoffmann, in Rawls, 1996 :175).

Pendant longtemps, à la suite de Platon et d'Aristote, la philosophie morale et politique est restée essentiellement soucieuse de recherche du gouvernement juste et de la quête de la vie bonne en société. Elle a quelque peu délaissé les affaires internationales et quand certains philosophes s'y sont intéressés, c'est pour en exclure la morale en enseignant que c'est « l'état de nature » (Hobbes) qui caractérise la compétition que se livrent les Etats pour l'obtention du pouvoir (« réalisme »). Aujourd'hui, la fin de la bipolarité et l'incertitude sur la nature actuelle du système international à promouvoir la paix mondiale ont favorisé un regain d'intérêt pour les problématiques

philosophiques. La science politique contemporaine peut dans un esprit de dialogue avec les travaux sociologiques développer des discours philosophiques qui tendent non seulement à rendre explicites les sous-jacents des théories empiriques mais aussi à dégager des lignes de force quant aux mutations politiques internationales, lesquelles peuvent offrir des cadres pour les théoriciens contemporains.

Dans la tradition réaliste, les Etats constituent les êtres essentiels dans l'arène internationale. Les relations internationales utilisent comme postulat récurrent celui de l'Etat souverain, proposé par la pensée politique en général. Cette dernière raconte de manière quasi mystique, la naissance de cet objet de croyance qui inspire attachement et fidélité. Et le problème international, celui des rapports entre Etats se réduit peu ou prou à l'affrontement ou à la coopération entre puissances n'ayant que des intérêts. La paix ne signifie plus qu'un équilibre mondial fragile qui ne résiste pas à l'émiettement des puissances, dont le vouloir s'épuise en revendication d'intérêts, reléguant dans l'archaïsme l'utopie du cosmopolitisme ou d'une fraternité universelle.

L'analyse de la figure politique de l'Etat souverain et indépendant, au sein du système international, du point de vue de la philosophie politique des relations internationales, peut permettre différentes lectures. Le concept d'empire polarise la réflexion sur les relations internationales contemporaines. Une façon d'investir cette actualité en termes critiques revient à mettre en perspective l'idée impériale comme constitutive d'un art de mettre le monde en ordre propre à toute approche radicale des rapports de pouvoir entre les nations. A travers sa propre pensée, Machiavel est discrètement, furtivement mais intimement au coeur d'un tel investissement. Avec lui, la forme impériale de conduite de l'action internationale passe pour la réponse logique la plus éprouvée du politique face à l'inépuisable incertitude du monde. Elle révèle, par la même occasion, sa propre fragilité, celle d'un qui-vive permanent pour lequel il n'est de meilleur « remède » que celui qui réduit le rapport aux autres à une pure intelligence stratégique. S'inspirant de Spinoza, de Marx et de Deleuze, le philosophe italien, Antonio Negri, avec Michael Hardt, décèle, sous la figure de l'empire, un nouvel ordre politique global, qui résulte de la mondialisation, qui porte la logique du capital, laquelle suscite des stratégies de pouvoir, de contre-pouvoir (Beck, 2003) et de résistance altermondialiste. L'empire est un pouvoir politique en réseaux constitués des Etats dominants,

des multinationales capitalistes et des institutions supranationales (Hardt et Negri, 2002 et 2003). Ce n'est pas un Etat international, un régime centralisé mondial. Un tel modèle risque de donner lieu à une tyrannie globale et de ne pas respecter le pluralisme des cultures et des politiques humaines.

Comment le cosmopolitisme et la mondialisation envisagent-ils les relations internationales ? Quelles ressources la philosophie politique peut-elle offrir afin de penser le rôle des Etats dans le jeu international ?

Une précision préliminaire. Nous n'avons nullement l'intention ici d'indiquer les normes qui doivent régir l'ordre international. Suivant les traces de la mondialité et en adoptant un point de vue de philosophe du politique, loin de toute volonté de codification juridique, mais soucieux de donner au droit une portée philosophique et anthropologique (Supiot, 2005), nous envisageons de porter la réflexion sur les conditions de possibilité susceptibles d'améliorer l'organisation politique envisagée en matière internationale : le pluriversum, l'universum. Entre le droit et la morale dans les relations internationales (Colonomos, 2005). Sans nous attacher à retracer la genèse interne de l'Etat, nous chercherons à déterminer certains axes de réflexion qui, au travers des pensées de Kant, Rawls et Walzer pourraient constituer des compléments à la problématique hobbesienne de l'état de nature, utilisée en relations internationales pour illustrer les relations anarchiques entre les Etats qui ne possèdent pas de « pouvoir commun »

### ***I- De la mondialité à la mondialisation***

On considère, depuis Aristote, que l'homme est un « animal politique », un animal qui vit dans une cité. Un homme qui vivrait naturellement en dehors de la cité - hormis ceux qui se trouvent accidentellement ou volontairement à l'écart de la vie politique - serait soit moins qu'un homme, soit plus qu'un homme, c'est-à-dire un animal tout court ou un dieu. Hors de la cité, il ne pourrait ni parler, ni penser, ni exister. Il appartient donc à la nature ou à l'essence de l'homme de vivre dans une société organisée, une cité ou une « communauté politique ». Cette cité ne peut jamais être hors du monde. Elle est dans et par le monde. L'homme ne peut être cosmo-polite, citoyen du monde qu'en engageant sa liberté et propre responsabilité vis-à-vis de lui-même et des

autres, donc en tant que membre de la communauté mondiale ou internationale.

La mondialité est un fait et un droit. Le monde tend à devenir un « village planétaire » du fait de la place grandissante d'une économie mondiale, de la croissance accélérée des technologies de l'information et de la communication. Le rôle de plus en plus prépondérant joué par les Nations-Unies (ONU) dans la résolution des conflits locaux pose le problème de la régulation internationale des rapports entre les individus, les peuples et les Etats qui vivent dans la cité-monde. C'est là un défi au droit international, qui amène à s'interroger sur la contradiction potentielle entre l'exigence universelle du vivre-ensemble des citoyens du monde et leurs trajectoires plurielles, parfois divergentes. L'exigence régulatrice du droit international essaie de retrouver et de penser, à travers les trajectoires universalisantes de la mondialité, les paradigmes essentiels d'une humanité libre et démocratique.

La philosophie politique a ici son mot à dire, pour autant qu'en revendiquant l'universalité de son interrogation, elle est ouverte à la mondialité et permet dès lors de saisir la signification vraiment humaine de ce qui se trame dans le drame international. Loin de tout enfermement théorique, mais en s'inscrivant dans une perspective essentiellement ouverte et dialectique. *« Dès lors que l'on voudrait construire un discours philosophique de la mondialité, il importe de le préserver de toute tentative de clôture idéologique ou épistémique, de l'inscrire dans une perspective critique. Et la critique est ici cette ouverture de la raison qui, d'une réalité donnée permet de dire la signification profondément humaine. En d'autres termes, penser philosophiquement la mondialité, c'est retrouver derrière sa phénoménalité l'intelligence de la quête continuée de liberté. Cette exigence régulatrice de l'histoire, qui n'est ni plus ni moins que la manière souvent tragique, quelquefois pacifique, mais toujours fascinante dont l'homme s'affranchit de la servitude vis-à-vis de la nature et de lui-même, de l'autre. »* (Bowao, 1995 : 2)

Ce travail de mondialité et de modernité s'inscrit dans un contexte inédit, marqué par l'intensification des relations entre les différents points du globe. Ce phénomène, appelé « mondialisation », s'accompagne de transformations qui affectent les espaces politiques. Il met en perspective la forme étatique moderne en faisant apparaître la diversité des modes géo-historiques d'exercice du pouvoir et l'universalité difficile et multidimensionnelle du lien politique.

Quid de la mondialisation ? Elle se définit comme un « *concept de relations internationales décrivant l'état du monde contemporain marqué en même temps par un renforcement des interdépendances et des solidarités, par le désenclavement des Etats et des espaces régionaux et par une uniformisation des pratiques et des modèles sociaux à l'échelle de la planète tout entière* » (Hermet et al., 2001 : 193) .

Le terme « mondialisation » possède une forte charge émotive et suscite régulièrement des mobilisations très médiatisées. D'aucuns (le Forum économique de Davos) voient dans la mondialisation un processus bénéfique - qui contribuera de façon décisive au développement économique mondial - inévitable et irréversible. D'autres (le Forum social mondial de Porto Allegre, les « alter-mondialistes ») sont hostiles à ce processus, voire le redoutent, estimant qu'il accroît les inégalités au sein des pays et entre eux, menace l'emploi et le niveau de vie et entrave le progrès social.

La mondialisation n'est pas un phénomène récent. Qu'on retienne, par exemple, le moment des grandes découvertes des espaces de la planète au XVe siècle, puis celles réalisées par les empires coloniaux à la fin du XIXe siècle, jusqu'à la fin de la Guerre froide. Les travaux de Fernand Braudel et ceux d'Immanuel Wallerstein ont montré que la mondialisation est consubstantielle au capitalisme et comment l'économie-monde se constitue autour du XVe-XVIe siècle dans les circuits de l'échange international, à l'échelle de la planète, dans le cadre des Etats-nations, articulant des centres et des périphéries, transcendant ainsi les frontières politiques et culturelles (Braudel, 1979 ; Wallerstein, 1980). Par contre, les échanges et les services ont presque quintuplé aujourd'hui. Cependant, cette croissance n'a pas été régulière, l'expansion la plus vigoureuse ayant été enregistrée pendant la seconde moitié du siècle, période de forte progression des échanges accompagnée d'un mouvement de libéralisation du commerce - et en général un peu plus tard des flux financiers.

La « mondialisation » est un processus historique qui est le fruit de l'innovation humaine et du progrès technique. Elle évoque l'intégration croissante des économies dans le monde entier, au moyen surtout des courants d'échanges et des flux financiers. Ce terme évoque aussi parfois les transferts internationaux de main-d'œuvre ou de connaissances (migrations de travail ou technologiques). La mondialisation comporte enfin des dimensions culturelle,

politique et environnementale. Fondamentalement, la mondialisation n'a rien de mystérieux. Le terme est couramment utilisé depuis les années 80, c'est-à-dire depuis que le progrès technique permet d'effectuer plus facilement et plus rapidement les opérations internationales (commerciales ou financières). Il traduit le prolongement au-delà des frontières des pays des forces du marché qui ont opéré pendant des siècles à tous les niveaux d'activité économique. Le marché favorise l'efficacité grâce à la concurrence et à la division du travail. Grâce à la mondialisation des marchés, il est possible de tirer parti de marchés plus nombreux et plus vastes dans le monde. Cela signifie que l'on peut avoir accès à davantage de capitaux et de ressources technologiques, que les importations sont moins coûteuses et que les débouchés pour les exportations sont élargis. Cependant, les marchés ne garantissent pas nécessairement que cette efficacité accrue profite à tous. Les pays doivent être prêts à lancer les politiques indispensables et, dans le cas des plus pauvres, ils peuvent pour ce faire avoir besoin de l'appui de la communauté internationale.

La société du XX<sup>e</sup> siècle, suite aux conflits mondiaux, a évolué dans ces dernières décennies vers un « village planétaire » à cause, d'une part, de la diffusion technologique de l'informatique qui a réussi à produire une augmentation de la communication et, d'autre part, à cause de l'internationalisation de l'économie qui dépasse les barrières de l'Etat - nation. Ce phénomène nouveau reçoit le nom de « **mondialisation** » chez les **francophones** et de « **globalization** » chez les **Anglo-saxons**. *« La mondialisation constitue l'un des phénomènes les plus significatifs de cette fin de siècle. Elle est liée aux mutations technologiques et au renforcement des interdépendances économiques. La planète s'est rétrécie et le sentiment d'étrangeté qui entourait des populations qualifiées d' « exotiques » a bel et bien disparu. La circulation rapide de l'information et des images contribue à effacer la dimension mythique que pouvaient revêtir ces sociétés autres et qui en faisait l'objet privilégié du regard ethnologique. Le règne de la communication s'impose désormais : les médias, le tourisme offrent un accès facile à cet ailleurs (...). Si altérité il y a, elle ne s'identifie plus au lointain : elle fait partie de notre quotidien. Vient alors au premier plan une question politique essentielle qui porte sur les rapports interculturels, la promiscuité et la pluralité des cultures qui travaillent les espaces politiques et les institutions du pouvoir » (Abèles et Jeudy, 1997 : 18).*

Ce phénomène de mondialisation est à l'origine de la naissance d'une conscience vraiment planétaire. Celle-ci, même si beaucoup de philosophes en ont rêvé dans le passé, n'a jamais pris forme de façon collective. Le rêve de Leibniz d'une société des nations intéressée par la politique et par la science n'a pas abouti à son époque. Même l'esprit universaliste des Révolutionnaires français a été trahi par le nationalisme chauvin imposé par les campagnes napoléoniennes, converti dans la pensée romantique de l'idéalisme allemand. Marx a rêvé d'une société internationale, mais il l'a fait dans le cadre partisan de l'opposition de classes. C'est donc à la fin du XX<sup>e</sup> siècle que l'histoire offre une opportunité nouvelle de réaliser facticement et non idéologiquement le rêve d'un mode planétaire, d'accéder à la conscience planétaire.

Cependant, ce n'est pas sous l'élan des doctrines totalitaires, mais de l'individualisme que la mondialisation nous arrive. Cet individualisme suit la trace du libéralisme économique ou du capitalisme de signature anglo-saxonne qui trouve ses origines chez Adam Smith et Ricardo et qui met en valeur la liberté de concurrence et de marché. C'est au nom de ce libéralisme que la classe bourgeoise a obtenu son essor et c'est pour établir cette liberté que les Révolutionnaires français se sont battus. Le libéralisme qui a été le moteur de l'économie mondiale de la société occidentale devient maintenant le système universel qui règle la vie économique de la planète, surtout après l'effondrement du collectivisme marxiste qui s'est avéré incapable de gérer la corruption humaine et d'établir l'utopie d'une société libre et égalitaire.

Depuis la Seconde guerre mondiale se développent deux mouvements contraires, d'un côté ce que les Anglo-Saxons appellent *globalisation*, traduit en français par *mondialisation*, à savoir l'unification graduelle des règles, valeurs et objectifs économiques – de l'autre une *fragmentation* politique (Laforest et Brown, 1994) dont l'aspect le plus visible est l'apparition d'unités politiques de petite taille, qu'elles soient issues de grands ensembles, comme ce fut le cas pour les pays de l'ex-URSS, ou qu'elles résultent de revendications ethnico-culturelles. Il serait néanmoins réducteur de conclure qu'il s'agit d'un écartèlement entre les sphères économique et politique, chacun agissant selon sa propre logique, écartèlement ne pouvant conduire qu'à un monde déstructuré.

De fait, la mondialisation économique et la fragmentation politique sont les deux faces d'un même phénomène, celui qui remet en cause l'État-nation tel

qu'il était auparavant conçu, acteur essentiel des relations internationales. L'individu et les sociétés reprennent ainsi à l'État ce qui était son apanage, réel ou pas, et se réorganisent selon des schémas qui ne sont pas absolument nouveaux, mais dont l'application n'avait jamais été aussi poussée jusqu'à son terme. En effet la mondialisation n'affecte pas seulement l'économie et la culture mais aussi la politique et la manière de vivre la démocratie. Ainsi, si les anciennes structures se voient contestées à la fois par la fin des États tels qu'ils étaient hérités du XIXe siècle et par la montée des mouvements transnationaux, une recomposition s'opère, qui voit l'avènement de nouvelles formes de communautés mais aussi de nouveaux rapports d'exclusion.

Ainsi, la mondialisation permet de passer les frontières et donne corps, grâce aux interactions et aux rencontres transnationales, à la multitude, le nouveau sujet de l'être-dans-un-monde bigarré et multiple et des luttes pour l'émancipation à l'âge de la marchandisation du monde.

### **La fin de l'État-nation hérité du XIXe siècle**

L'institution de l'État-nation unitaire, d'abord monarchique puis républicain, s'est dessinée au XVIe siècle, notamment en France et en Espagne. Alors qu'auparavant le souverain ne régnait que sur une agrégation de territoires juridiquement, voire économiquement distincts, il a désormais affaire, surtout après les traités de Westphalie de 1648 mettant fin à la guerre de Trente Ans, à un espace politique distinct des autres, centralisé et institutionnalisé, avec une différenciation qui ira en s'affirmant entre le public et le privé. Se crée alors un système de relations internationales fondé sur l'affrontement ou l'équilibre de ces États-nations. Dès lors le pouvoir réservé au Prince de traiter avec les autres États, c'est-à-dire la compétence diplomatique exclusive, qui trouve son aboutissement dans la compétence militaire exclusive, devient l'une des prérogatives régaliennes. À la territorialisation de l'État répond de même le monopole de la violence légitime pour maintenir l'ordre intérieur, critère essentiel selon Max Weber de la souveraineté. Du même impératif d'unité du territoire, et usant du monopole coercitif, le souverain reçoit le privilège exclusif de battre monnaie et de lever l'impôt. Cette construction de l'État qui culmine au XIXe siècle est remise en cause à la fin du XXe siècle par deux phénomènes complémentaires, l'évolution, voire la fin du



concept de puissance et la fragmentation politique conduisant à l'éclatement des territoires en plusieurs petits États.

L'État en effet, avec ses attributs régaliens, est indissociable du concept de puissance : l'État ne peut exister que comme puissance dans les relations internationales. De son statut de puissance dépend sa marge de manœuvre, sa possibilité de maintenir la paix avec ses voisins, de porter la guerre ailleurs ou au contraire de la subir. Les moyens de la puissance sont variés, géographiques, naturelles, démographiques, technologiques, économiques, sans oublier ce que Clausewitz appelait « le moral national », c'est-à-dire la cohésion nationale et l'aptitude du peuple à supporter et à soutenir la politique de ses dirigeants. De ces différents moyens et qualités dans les différents pays découle une bipartition entre grandes puissances et puissances qui ne le sont pas, et plus finement à l'intérieur de cette bipartition, une hiérarchie entre les puissances. De cette bipartition et de cette hiérarchie découlent des regroupements, des affinités ou des dépendances entre les puissances : la bipolarisation du monde entre le bloc communiste et le bloc occidental en fut l'application la plus poussée.

La fin de la guerre froide et la fin des blocs mettent fin en partie à cette ancienne conception des relations internationales à cause de l'évolution des formes de la guerre. Selon la conception classique, due à Clausewitz, la guerre est la « continuation de la politique par d'autres moyens » ; elle est un moyen de régler les relations entre États. Or la guerre interétatique s'efface de plus en plus devant l'accroissement des guerres civiles et du terrorisme. Alors que les grandes puissances, malgré leurs budgets militaires et leur puissance de frappe colossaux, ne se font pas la guerre entre elles, ce sont de petits États qui s'affrontent avec des moyens souvent dérisoires au regard des possibilités technologiques modernes, mais très meurtriers. En effet, ce qui perturbe le plus la scène internationale, c'est la fragmentation politique et l'apparition sans cesse renouvelée de petits États.

## **Mouvements transnationaux**

Il n'apparaît plus désormais que les États tels qu'ils étaient conçus au XIXe siècle et jusqu'à la seconde moitié du XXe siècle soient la structure la meilleure pour faire face aux évolutions économiques. Le monde défini par les

nouvelles relations économiques n'a plus en effet l'État pour fondement. Ces flux transnationaux échappent en grande partie au contrôle étatique. Cette évolution est due en grande partie à la mutation exceptionnelle des sciences et technologies puis à son application dans le domaine des transports, de l'informatique et des télécommunications. La combinaison de ces nouveaux moyens, autrefois cloisonnés, permet une gamme étendue d'activités au niveau mondial, au lieu qu'elles étaient auparavant limitées aux niveaux local et régional. Les mouvements financiers et économiques échappent en grande partie à la logique étatique. La multiplication des multinationales, qui tend à remplacer les compagnies internationales, rend la notion d'entreprise nationale très aléatoire. Les technologies de la communication, et notamment l'Internet, l'instantanéité de la connexion informatique et la standardisation des normes permettent d'abolir les frontières et de renforcer les mouvements de délocalisation en étendant celles-ci au travail hautement qualifié. Ainsi, certaines entreprises comme Arthur Andersen utilisent les fuseaux horaires et l'informatique pour organiser le travail vingt-quatre heures sur vingt-quatre en l'échelonnant sur ses sites européen, américain et indien. Tous les informaticiens d'Andersen font le même travail : il ne s'agit pas de spécialisation ni de répartition du travail. De même les flux de capitaux n'ont aucun rapport avec les réalités nationales, au point que parfois des bulles financières peuvent se créer à l'échelle d'un pays, comme dans les Dragons asiatiques.

De même apparaissent de nouveaux risques pour lesquels le cadre étatique est inefficace : c'est le cas des questions environnementales, qui nécessitent une coopération transnationale pour des problèmes qui ne s'arrêtent pas aux frontières. La nature même des objectifs et des territoires concernés fait qu'une décision limitée à un État serait absurde. Tous les problèmes environnementaux ont une importance globale : cela est évident pour l'effet de serre et le réchauffement de l'atmosphère, mais cela touche aussi des problèmes qui pouvaient sembler régionaux comme la destruction de la forêt pluviale amazonienne ou *el Niño*.

De la même manière que pour l'économie, l'émergence d'une culture transfrontalière, amorcée dès l'après-guerre, est accélérée par l'évolution des moyens de communication. Le mode de vie, les valeurs, les langues occidentales, ayant déjà une influence hégémonique du fait de la colonisation,

voient leur importance s'accroître et s'étendre aux pays du monde qui jusqu'à présent étaient moins touchés. Il s'agit essentiellement d'une culture d'origine américaine. La différence avec les décennies précédentes, c'est que cette culture n'est plus perçue comme spécifiquement américaine : auparavant il existait encore une distinction entre culture nationale, qui pouvait fort bien être en déclin, et la culture américaine. Actuellement la culture américaine tend à s'imposer comme culture mondiale et non comme effet de mode – de la même manière que les élites françaises, par exemple, avaient été anglomanes au XIXe siècle, la population s'entichait des États-Unis. Au contraire à présent, le Coca-Cola ou le jean tendent à s'imposer comme patrimoine culturel mondial. On assiste dès lors à une confusion des cultures peut être plus subtile. À cette confusion des cultures, s'ajoute une confusion des langues qui fait que de nombreux pays dont la langue est peu parlée se voient contraints d'apprendre systématiquement l'anglais, au détriment d'autres langues, pour pouvoir exister sur le plan international.

Ainsi les anciennes structures qui ordonnaient le monde s'affaiblissent-elles, voire disparaissent pour la plupart d'entre elles, jugées obsolètes et inefficaces face aux évolutions économiques et culturelles des sociétés, et face aux nouveaux problèmes posés par ces évolutions. Cet affaiblissement, non plus que l'élargissement de l'échelle de pensée, n'est pas apparu *ex nihilo* : il est constatable depuis la fin de la Première guerre mondiale pour certaines de ses caractéristiques, depuis la fin de la Seconde pour la grande majorité d'entre elles, mais l'effondrement du bloc soviétique et le fulgurant progrès des nouvelles technologies l'ont accéléré à un point où il n'est plus possible de l'ignorer et où sa réalité s'impose brusquement à tous.

### **L'avènement de nouvelles formes de communauté**

Face à ce mouvement de dissolution des identités et des fonctions nationales, s'opère un vaste mouvement de recomposition du monde, désireux de trouver sans doute de meilleures façons de vivre ensemble dans un cadre moins désincarné que ne pouvait leur paraître l'État. La première caractéristique est que ce retrait de l'État ne profite pas aux organisations internationales, que ce soit l'ONU ou l'OTAN, qui paraissent elles aussi créées selon un concept étatique : trop dépersonnalisées, elles sont impuissantes à

régler les conflits entre leurs membres et sont incapables de susciter l'attachement des populations. S'il reste encore des gens pour mourir pour leur pays, il ne s'en trouverait sans doute pas beaucoup pour mourir pour l'ONU. Il est d'ailleurs intéressant de constater que les organisations internationales les mieux acceptées sont culturelles, comme l'UNESCO, ou humanitaires comme l'UNICEF. De fait, les populations recherchent un cadre de vie commune plus centré sur leurs préoccupations et leurs identités. Le refus de l'identité étatique ne traduit pas nécessairement un refus de l'identité tout court.

Au contraire, les organisations qui profitent le plus du retrait de l'État sont des communautés culturelles ou linguistiques. Ainsi, en 1991 eut lieu le premier sommet ibéro-américain, réunissant vingt et un pays de la péninsule ibérique ou de l'Amérique latine. La communauté ibéro-américaine regroupe ainsi 450 millions de personnes dont la langue maternelle est l'espagnol ou le portugais, ce qui fait de l'espagnol la quatrième langue mondiale en nombre de locuteurs, et celle qui possède le taux d'expansion le plus important. Il ne s'agit pas de former des blocs fermés mais de faire converger les différentes organisations déjà existantes en Amérique latine, que ce soit le groupe de Carthagène ou le Mercosur, pour les rendre complémentaires. Le document final adopté à Carthagène en 1994 mentionne pour objectif « *le redimensionnement des États aux fins de rendre possible une concertation des efforts des gouvernements dans les aires prioritaires pour le bien-être de nos peuples, comme la santé, la justice, l'éducation et la prévision sociale.* » De même se sont constitués la Communauté turcophone, regroupant la Turquie et cinq pays issus de l'ex-Empire soviétique, le Commonwealth et la Communauté francophone, plus anciens. Il existe par ailleurs d'autres communautés linguistiques et culturelles non structurées, souvent issues de diasporas, comme les communautés alémaniques, ou les Chinois hors de Chine qui sont plus de 150 millions.

Les organisations supranationales les plus intéressantes sont donc non pas des zones de libre-échange comme l'ALENA, mais des organisations de type identitaire reposant sur une langue, une culture ou une histoire commune. C'est pourquoi l'Union européenne a bien conscience qu'il lui faut mettre l'accent sur une identité européenne et une sorte de communauté de destin des pays européens au cours de l'histoire pour susciter l'adhésion des populations, plutôt que de tergiverser sur des problèmes économiques et monétaires.

C'est que l'une des tendances paradoxales de la mondialisation, au même moment que se développe une culture mondiale, est de promouvoir les identités ethniques, culturelles, religieuses, ou linguistiques, parfois de manière tragique comme ce fut le cas pour les guerres de scission de la Yougoslavie et comme cela demeure vrai pour les Palestiniens. Pour autant l'affirmation culturelle n'est pas nécessairement synonyme de repli sur soi ni de nationalisme exacerbé.

Les enjeux de la mondialisation sont aussi ceux de la démocratie. La question est de savoir si la mondialisation, en affaiblissant la conception traditionnelle de l'État de droit, affaiblit aussi la démocratie ou si, au contraire, elle permet une démocratie vraiment locale et non pas simplement une démocratie dans un cadre global. Il s'agit de savoir si la mondialisation pourra, comme elle l'est d'une certaine manière pour les communautés culturelles, être un humanisme en matière politique. Barker affirme que le slogan « *think locally, act globally* » est l'avenir de la démocratie locale, voire de la démocratie tout court.

### **De nouvelles formes d'exclusion**

Cependant ces formes de recomposition n'ont pas compensé la stabilité perdue par le retrait de l'État. Au contraire, de nouvelles formes d'exclusion apparaissent, à plusieurs niveaux. Ce sont à la fois des États entiers et des couches de population au sein de ces États qui se trouvent marginalisés. Les nouveaux rapports de force entre les États ne se font plus selon une logique de dominant et de dominé mais d'État participant ou non à la mondialisation. Le Nord exerce toujours son hégémonie sur le Sud mais les rapports ont changé : ils s'expriment désormais de façon essentiellement économique, et ce sont les entreprises occidentales qui remplacent les gouvernements dans les comportements de mépris, délocalisations tournantes, clientélisation ou corruption. La mondialisation ne s'est pas accompagnée, loin de là, d'une mondialisation du niveau de vie : un cinquième de l'humanité, vivant essentiellement dans les pays occidentaux, absorbe plus des quatre cinquièmes du revenu global et cette disproportion ne cesse d'augmenter. Ce contraste énorme provoque des migrations des pays pauvres vers les plus riches, déstabilisant encore plus les pays de départ, car ce sont les plus qualifiés qui

partent les premiers, et suscitant des réactions de rejet des pays riches confrontés à leurs propres problèmes de récession et de chômage. De la même manière le fossé culturel se creuse entre pays pauvres et pays riches, ce qui renforce la marginalisation économique de ceux-là, puisque désormais la production de richesse passe avant tout par le savoir technique et intellectuel. Se crée ainsi une spirale où toutes les exclusions de la mondialisation s'amplifient. La fragmentation n'est pas seulement politique, mais aussi sociale, même à l'intérieur de pays riches, comme aux États-Unis où 15% de la population vit en dessous du seuil de pauvreté et où la proportion de prisonniers par habitants est la plus forte au monde.

La logique de l'exclusion entraîne celle des désordres à l'échelle mondiale, le retrait de l'État, et donc son affaiblissement quant au monopole de la violence légitime, aggravant encore la situation. Les États se désintègrent encore davantage sous la pression des particularismes régionaux, parfois habilement entretenus par des tierces puissances : ainsi des conflits au Sri Lanka, au Rwanda ou au Kosovo.

Enfin, les nouvelles technologies de l'information ne sont pas nécessairement des instruments de fraternisation des peuples. La possibilité de communiquer avec n'importe qui n'est pas univoque. Si les distances s'effacent, si les obstacles linguistiques et culturels tendent à s'effacer sur Internet – notamment grâce aux traducteurs automatiques – réciproquement la notion de proximité n'a plus grand sens. Il serait alors faux de dire qu'Internet rapproche les hommes par-delà les cultures, puisqu'il ne servirait plus qu'à les isoler les uns des autres : la notion de proximité est essentiellement relative. Pour que quelque chose soit proche, il faut que d'autres soient loin. Dire que tout est proche de soi dès lors peut être tout aussi bien dire que tout est loin. Ainsi Internet tendrait plutôt à isoler plus encore les hommes les uns des autres, tout en les poussant à négliger la population dont ils font partie.

Dès lors, les relations internationales ne peuvent plus se décrire qu'en terme de physique mécanique : le monde ne serait fait que de relations chaotiques et de turbulences, au sein duquel il faudrait trouver des noyaux de stabilité. De fait, sans aller aussi loin, il semble que les relations entre les États ou les communautés ne soient plus rationnelles comme il était supposé auparavant, mais qu'elles soient plutôt à analyser selon des modèles déjà utilisés pour l'économie mondialisée, ceux de la théorie des jeux, afin de

concevoir de nouveaux outils de régulation dont les organisations internationales comme l'ONU pourraient s'inspirer.

Le point commun entre les deux mouvements principaux de la mondialisation, à savoir la globalisation économique et culturelle, et la fragmentation politique et sociale, est la démultiplication des acteurs. Alors qu'auparavant, les relations internationales se limitaient, ou peu s'en faut, à des confrontations, pacifiques ou non, entre personnalités clairement définies, à savoir les États, la mondialisation substitue à cette vision du monde facile à lire – mais non pas nécessairement vraie – une absence de schéma global. Le principal mérite de la mondialisation a sans doute été de montrer que les affaires mondiales ne supportaient pas une lecture par trop simple et donc trop réductrice, et en conséquence de pointer le doigt vers tous les mouvements anarchiques et incontrôlables des peuples voulant leur indépendance, des couches de population parties essayer de survivre ailleurs, de cultures qui veulent s'imposer les unes aux autres ou au contraire s'enrichir mutuellement. La société mondialisée n'est pas déstructurée à proprement parler, elle n'est pas fragmentée : cela supposerait qu'elle ait été, ou qu'elle puisse être un jour parfaitement structurée ou unie. La mondialisation a accéléré la diffusion du pouvoir et des moyens d'action et fait ainsi de chacun un acteur potentiel des relations internationales. La recomposition du monde, nécessaire et en cours, dépend donc fortement des valeurs autour desquels s'articuleront les rassemblements de population, de richesse ou de cultures.

L'ensemble des phénomènes de « mondialisation » soulève des tensions nées des inégalités et menace la paix mondiale, ce qui pose la nécessité d'inventer des formes de régulation et des modes de gouvernance.

## **II - Emmanuel KANT : paix et droit cosmopolitique.**

Les relations internationales peuvent être comprises comme un affrontement inégal entre le principe réaliste de la puissance des États et les aspirations à une paix et à une régulation de ces relations par des formules juridiques issues des progrès de la raison. C'est dans cette perspective - que l'on retrouve dans la philosophie des Lumières – que Emmanuel KANT étend sa réflexion sur le droit (Kant, 1785) aux relations entre les États. Il élabore alors l'idée d'universalité ou de cosmopolitisme<sup>1</sup>, dans son *Projet de paix*

*perpétuelle* (1795), au moment où sévit la guerre entre les monarchies chrétiennes et la France révolutionnaire.

Cet idéalisme philosophique vise à établir les conditions d'une paix universelle par l'instauration d'un régime juridique international entre les Etats. Ce projet s'inscrit bien dans une démarche de juridisation ou de pacification par le droit des relations internationales. Dans cette optique, il s'agit de dépasser la problématique hobbesienne de l'état de nature, violent et guerrier, par l'instauration d'une alliance interétatique pour la paix, d'une confédération d'Etats souverains. A la guerre qui menace sans cesse les peuples doit se substituer un ordre de liberté fondé sur le droit international, soumis aux exigences de la paix et de la moralité (Kant, 1797 et 1798).

La paix ne saurait être seulement une absence de guerre ou un espace d'accalmie entre deux guerres. Pour Kant, la paix réelle ne se confond pas avec l'arrêt de combats dans une situation d'hostilité permanente. Dans sa présentation de la philosophie kantienne sur la « paix perpétuelle », Alain Lagarde estime très justement : « *Si chacun s'accorde pour dire que la paix est raisonnablement le but auquel aspirent les sociétés, l'expérience montre cependant que la guerre est la règle et la paix l'exception. Non contente de flatter l'ambition des princes, elle assume la puissance des Etats, ménage leur avenir, et plus encore l'identité des nations. On convenait bien que la paix ne devait pas se réduire à n'être qu'une absence de guerre, mais la prudence commandait qu'on s'épargnât de sacrifier au nom d'un idéal chimérique les intérêts des uns ou les passions des autres* » (Lagarde, in Kant, 1988 : 3).

La préparation d'une guerre n'a jamais amené une paix véritable. Cependant, on ne doit pas conclure à l'impossibilité de l'idée de la guerre. Ce serait méconnaître la nature de l'humanité qui n'est pas d'emblée tout ce qu'elle peut être, mais est à devenir ce qu'elle n'est pas encore : elle est perfectible. Le devoir de l'humanité est de faire régner l'idéal de paix en dépit ou même parce que les sociétés sont naturellement enclines à la guerre. Kant est sceptique à l'endroit de ceux qui attendaient de l'excellence de la nature humaine qu'elle acheminât les nations à la paix définitive. Non seulement, l'homme a tendance à l'agression, mais également il a une répulsion profonde à entrer en contact avec autrui. C'est ce que Kant appelle « l'insociable sociabilité humaine ».



Pourtant, il ne faut pas désespérer de l'humanité. Selon Kant, le conflit est facteur de progrès dans la mesure où l'envie et l'esprit de domination développent une émulation à la prospérité générale. « *L'insociable sociabilité humaine* » est utile socialement en ce que la satisfaction des désirs individuels contribue à l'insu des acteurs du jeu social au progrès de l'humanité. Pour le philosophe allemand, une situation de paix ne peut s'installer que lorsque sera éteinte toute volonté de domination entre Etats. La paix est non pas « *l'effet toujours précaire d'un équilibre des forces, mais bien plutôt l'obligation faite à la force de céder devant le droit* » (Lagarde, in Kant, 1988 : 3)

Aucun Etat ne peut, par la violence, s'immiscer dans le gouvernement d'un autre Etat. La paix entre les hommes qui vivent ensemble n'est pas un état de nature, mais un état de raison, issu d'un consensus juridique entre les membres d'une communauté politique. Seule la raison, une raison pratique, prenant la forme d'un contrat social peut faire sortir l'humanité du règne de la violence, de la propension naturelle à la guerre et créer les conditions d'une législation en faveur de la paix.

L'une des conditions essentielles pour garantir la paix, c'est l'instauration d'une constitution républicaine conforme au droit, c'est-à-dire d'une forme d'Etat qui permette à chacun de s'accorder avec la liberté de tous. Un Etat dont la constitution est républicaine (opposé à un Etat despotique) repose sur le droit et promeut la paix interne. Des Etats despotiques sont naturellement portés à exalter la puissance et à exporter la violence guerrière.

Mais entre les Etats règne l'état de nature, au sens hobbesien du terme. L'idée d'un ordre international qui écarte la guerre n'est pas une chimère ou une illusion politique mais un principe de la « raison régulatrice », c'est-à-dire une fin qu'il est raisonnable de viser et vers quoi l'humanité doit tendre. La paix ne s'oppose pas à la présence de conflits, mais à la volonté de domination. Une paix humainement sensée suppose que les hommes luttent pour l'instauration de conditions favorables à l'avènement de « sphères de justice » (Walzer, 1997a, 1997b ; Rawls, 1987) et de liberté, par lesquelles ils peuvent toujours chercher à être plus hommes. Il est vain de parler de paix lorsqu'on est incapable d'instaurer des relations de liberté et de justice sociale. Là où couve la révolte, il y a soit des injustices flagrantes ou tapies sournoisement des supercheries hypocrites qui étendent sur les individus une emprise intolérable.

Le projet kantien de paix propose trois articles :

1. La constitution civile de chaque Etat doit être républicaine.
2. Il faut que le droit public soit fondé sur une fédération d'Etats libres.
3. Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle, « *le droit qu'a tout étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive* » (Kant, 1988 : 40).

Aux yeux de Kant, le « droit cosmopolitique » ne se substitue pas au droit souverain des Etats ; il maintient l'indépendance de chaque Etat, mais il a pour fonction, dans le cadre de la « fédération », de réguler leurs rapports sur la base de leur accord. C'est donc une forme de contrat social international visant à produire la paix du fait du renoncement par chacun des Etats à leur liberté absolue (Aron, 1962). Le « droit cosmopolitique » (*jus cosmopolitanum*) s'inspire du « droit des gens » (*jus gentium*), fixe des limites à la souveraineté des Etats en définissant des « conditions d'une hospitalité universelle » et exige la mise en place d'institutions démocratiques (« constitution républicaine »). Ce droit incarne des valeurs démocratiques communes aux Etats membres, dont les souverainetés sont de fait limitées par l'élaboration d'une Constitution et l'action d'une Cour protégeant les droits des individus et des peuples.

Le républicanisme résulte d'un contrat social au terme duquel chacun renonce à un usage anarchique de sa liberté pour une liberté civile qui distribue des droits parce qu'elle les limite par des devoirs. Il ne s'agit pas de l'instauration d'une « République universelle » (un Etat mondial), car un tel gouvernement central, même démocratique, n'est pas à l'abri du despotisme. Kant préconise une fédération d'Etats souverains, libres et coopératifs, dotés chacun d'une constitution républicaine.

C'est dire que le projet kantien de paix perpétuelle n'est pas possible dans des Etats despotiques, alors que dans des républiques démocratiques les citoyens ne voudront pas la guerre. Néanmoins, le droit cosmopolitique n'ignore pas la guerre. La législation internationale doit faire preuve de réalisme, de modestie et se contenter sans relâche d'établir les conditions d'une coexistence universelle entre les peuples, en sachant que les Etats sont *naturellement* portés à la domination et à la guerre.

Comme l'a bien compris, après bien d'autres, Jürgen Habermas (Habermas, 1997 et 1998), l'idée de droit cosmopolitique est une conséquence de l'Etat de droit. Quand la république repose sur le droit, alors les citoyens peuvent raisonnablement et librement accorder leur confiance à l'Etat et

s'engager en toute loyauté à défendre et à protéger les prérogatives inhérentes à tout homme et à tous les hommes : c'est cela le « **patriotisme constitutionnel** »<sup>2</sup>. Elle s'oppose aux conceptions de l'Etat de puissance (Machtstaat), dont on trouve une variante chez Carl Schmitt.

L'ordre international aujourd'hui tendrait à être une actualisation du droit cosmopolitique. \_ Plusieurs phénomènes internationaux semblent militer en faveur de cette thèse. L'idée d'humanité est la « clé » du droit international : il y a de plus en plus, sous l'égide des Nations unies, des mécanismes juridiques de protection internationale des droits de l'homme, de dénonciation de la souveraineté des Etats, de mise en cause de la responsabilité pénale de certains individus pour crimes de guerre ou crimes contre l'humanité. Citons la **Déclaration universelle des droits de l'homme** (1948) et ses deux **pactes sur les droits économiques et sociaux** d'une part, **civils et politiques** d'autre part (1976), le **Comité des droits de l'homme de l'ONU**, la mise en place d'un **Tribunal Pénal international**.

Cependant, ces dispositifs juridiques restent souvent de bonnes intentions, car il n'existe toujours pas d'autorité internationale capable de faire respecter le droit par la force, sauf à l'encontre des petits Etats. Souvent le droit international est court-circuité par l'égoïsme des Etats « hyper-puissants », comme les Etats-Unis, qui agissent comme des gendarmes du monde. L'idéal du cosmopolitisme nous semble donc fragile et lointain dans la capacité de réguler les relations internationales. Face à la barbarie du monde, à la multiplication des guerres et à la menace terroriste, il est difficile de ne pas douter des promesses du cosmopolitisme. Le droit cosmopolitique apparaît alors comme un idéalisme sans espoir incapable d'assurer, par exemple aux réfugiés et aux apatrides, la jouissance d'une citoyenneté universelle (Hassner, in Archibugi et Kohler, 1998). Pour être effectif, il me semble que le droit cosmopolitique est impossible s'il n'est pas territorialisé, c'est-à-dire attaché à une communauté locale particulière. La citoyenneté cosmopolitique ou universelle n'a de sens qu'incarnée dans le souci particulier qu'on porte pour ceux qui partagent la même cité que nous. « *To be a citizen of the world (...) is, indeed, to be concerned for your fellow-citizens, but the way you live that concern is often just by doing things for people in particular places. A citizen of the world can make the world better by making some local place better, it is just that that place need not to be the place of her literal or original citizenship. That*

*is why, when my father told us we were citizens of the world, he went on to tell us that we should work, for that reason, for the good of the places where – whether for the moment or for a lifetime – we had pitched our tents”* (Appiah, 2002: 7) .

### III - John Rawls : pluralisme et droit des gens

C'est dans la philosophie politique américaine que la réflexion sur les valeurs de la démocratie et la place du droit au sein des Etats et dans les relations internationales connaît un important renouvellement depuis trente ans. Pour dater ce renouveau, on peut choisir symboliquement la date de 1971, l'année de publication de *Théorie de la justice*, l'ouvrage majeur de John Rawls (1921-2002), qui tente de dépasser l'antinomie classique entre égalité/liberté, pose les fondements d'une société « juste » et d'un débat sur la place des droits dans les sociétés libérales (Rawls, 1987 et 1971). Pour ce faire, cette philosophie libérale tente d'articuler la problématique démocratique au pluralisme, à la justice sociale et au droit des gens.

Rawls distingue le « pluralisme simple » et le « pluralisme raisonnable ». Il tient pour acquis le « fait du pluralisme », c'est-à-dire l'existence d'une pluralité de doctrines compréhensives, morales, politiques, philosophiques et religieuses. Cette situation n'est pas une circonstance ou « une simple contingence historique, (mais) un trait permanent de la culture publique des démocraties » (Rawls, 1993 : 325), signifiant la liberté des individus de choisir leur système de valeurs et l'égalité de ces systèmes entre eux, puisque aucun d'entre eux ne peut et ne doit s'imposer à tous, à moins de recourir à la violence, à la persécution. Le problème est de contrôler la pluralité des doctrines (« pluralisme simple ») de manière à ne pas détruire l'unité et la stabilité de la société. Si la reconnaissance du pluralisme exclut l'idéal d'une société politique homogène, unanimiste et totalitaire, elle n'implique pas non plus la dispersion anarchique.

Rawls prône un « pluralisme raisonnable », caractérisé par l'existence de doctrines certes incompatibles entre elles, mais raisonnables. Le pluralisme raisonnable est « *le résultat normal de l'exercice de la raison humaine dans le cadre des institutions libres d'un régime démocratique constitutionnel* » (Rawls, 1995 : 4). La notion de pluralisme raisonnable renvoie à l'exercice de la raison

raisonnable, c'est-à-dire à la capacité de s'abstraire des intérêts immédiats et bornés pour envisager les situations selon des principes politiques universalisables (Kant) et justifiables. Pour ce faire, le pluralisme doit être appuyé sur des « jugements bien pesés », c'est-à-dire des critères de justification morale. Les individus doivent se plier à un « devoir de civilité » (*duty of civility*) qui les enjoint à accepter le principe d'une compétition pacifique des arguments et donc à reconnaître la délibération comme la condition nécessaire de la réalisation de la justice.

Rawls propose une « morale concrète » raisonnable et non une doctrine générale exhaustive. L'effort philosophique de Rawls consiste dans « *la défense d'une croyance raisonnable en la possibilité réelle d'un régime constitutionnel juste* » (Rawls, 1993 : 283). Pour le philosophe libéral américain, le fait du pluralisme, caractéristique de la modernité démocratique, n'exclut pas la recherche d'un consensus.

On ne comprendrait pas la portée démocratique et libérale de la théorie de la justice comme équité sans ce couple indissociable **pluralisme / consensus** (Audard, 1989). Ce binôme est à la fois l'acte de référence (« de quoi parle-t-on ? ») et l'acte de prédication (« qu'en dit-on ? ») du sens de la justice politique. Sans l'existence (jugement ontologique) du pluralisme, le consensus devient tyrannique, unanimité étouffant qui embrigade l'expression des libertés individuelles (jugement axiologique). On ne doit accepter le consensus comme norme politique que sous condition que le pluralisme raisonnable soit sauvegardé. Dans une société pluraliste, l'unité est le résultat d'un « consensus par recoupement » (« *overlapping consensus* »), la recherche du compromis (Rawls, 1993 : 323-356).

L'on peut toutefois se demander, à juste titre, si réellement la philosophie politique de John Rawls, notamment celle qui est exposée dans *Théorie de la justice* et même dans *Libéralisme politique*, pose explicitement la problématique de la mondialisation. C'est plus tard dans son livre *Le droit des gens* que le philosophe américain ouvra sa réflexion à la perspective des relations internationales, en bâtissant toute une théorie de l'universalisme pluraliste ou d'« *universalisme en portée* ». « *Par droit des gens, j'entends une conception politique du droit et de la justice qui s'applique aux principes et aux normes du droit international et à sa pratique* » (Rawls, 1996 : 45-46)

On le sait : c'est à travers le « droit des gens » (« premier » droit international) au XVII<sup>e</sup> siècle que surgit la codification moderne (traités de paix...) qui permet d'élaborer progressivement une manière juridique de penser les relations entre des États modernes principalement définis par leur souveraineté et la réalité de leur puissance (Grotius, 1625 ; Pufendorf, 1672).

John Rawls pense qu'il est possible d'étendre à la "*société des nations*", et donc aux principes du droit international, les hypothèses rationnelles qu'il a élaborées pour une "*société de personnes humaines*". Donc, selon Rawls, les régimes tyranniques ou dictatoriaux ne sauraient être acceptés comme membres de droit dans une société raisonnable des peuples.

*Rawls ne pense pas qu'il faille imposer la société libérale comme standard incontournable pour toute société de personnes, mais un minimum démocratique est cependant nécessaire, y compris pour les sociétés hiérarchisées, minimum démocratique qui, parce que les droits de l'homme sont universels, puisse conduire au bonheur de tous par l'éducation.* Pour Rawls, - de même que dans une société libérale un citoyen doit respecter les opinions idéologiques qui sont différentes des siennes, pourvu qu'elles demeurent en accord avec une conception politique raisonnable de la justice, - de même une société libérale doit respecter les sociétés organisées selon d'autres principes que les principes libéraux, pourvu que leurs institutions soient en accord avec une conception raisonnable du droit international, le droit des gens, c'est à dire le droit des peuples.

En vertu de ce principe de tolérance raisonnable Rawls voit deux grands types de sociétés globalement acceptables : les sociétés libérales et les sociétés organisées selon un principe hiérarchique, les sociétés hiérarchisées, qui sont en général des sociétés théocratiques ne connaissant pas la séparation des pouvoirs. Selon Rawls les sociétés hiérarchisées peuvent faire partie, à part entière, de la société des nations si elles respectent certains principes impératifs : renoncer à l'expansionnisme militaire, faire respecter la justice sur leur sol, garantir à leurs membres la satisfaction d'un certain nombre de droits humains de base. Par droits humains de base, les droits fondamentaux, Rawls entend tout d'abord le droit à la liberté (liberté de domicile, liberté de se déplacer, liberté de penser - y compris le droit à la liberté religieuse) et le droit à l'autodétermination. Mais le droit à l'autodétermination ne peut être absolu, nous dit-il, par exemple aucun peuple n'a le droit de faire sécession si cela a

pour conséquence d'assujettir un autre peuple, ainsi la sécession des sudistes américains en 1860 était-elle inacceptable.

Mais sont également fondamentaux les droits à la sécurité, à la propriété individuelle et à la subsistance. Selon Rawls un gouvernement raisonnable doit être en mesure de garantir à ses citoyens non seulement certaines libertés juridiques mais aussi les moyens économiques de leur survie matérielle. Enfin est fondamental, selon Rawls, le droit à l'émigration. Pour Rawls les droits de l'homme sont des droits universels puisqu'ils découlent d'une définition de la justice, qui est sa définition. En conséquence les droits de l'homme s'imposent à tous et la communauté internationale doit aider les sociétés hiérarchisées, qui donc sont en général des sociétés religieuses ne connaissant pas la séparation des pouvoirs, à les respecter. Et Rawls pense que si les sociétés hiérarchisées refusent délibérément de respecter les droits de l'homme il faut trouver le moyen de les y contraindre, *la guerre étant l'ultime recours*.

Pour notre auteur **l'éducation est la clef de tous les problèmes économiques et sociaux**. Par exemple ce n'est pas l'insuffisance de la production alimentaire qui est la principale cause de la famine, mais l'oppression exercée sur les peuples par certains gouvernements, la corruption des élites, l'assujettissement des femmes (lui-même dû à des préjugés religieux déraisonnables) ainsi que la surpopulation qui en résulte.

La meilleure des choses à faire est de donner à tout le monde des chances égales d'accéder à l'éducation, ce qui suppose que l'on se préoccupe tout d'abord de la santé de tous, santé actuellement menacée chez les jeunes par, notamment, la toxicomanie.

Selon Rawls il faut donc réorganiser la vie sociale sur une base acceptable par le plus grand nombre, afin que toute société dans le monde soit gouvernée de façon à la fois raisonnable et rationnelle, ce qui lui permettrait d'atteindre un niveau de vie décent et agréable pour tous.

Rawls cherche à savoir s'il y a des principes de justice pertinents hors des frontières des régimes démocratiques, en l'occurrence hors des Etats-Unis d'Amérique et de l'Occident. En s'interrogeant ainsi, il veut se prémunir contre les dangers du relativisme moral, politique et répondre à l'accusation qui lui a été faite de négliger les injustices qui surgissent hors des frontières nationales, dans les relations entre les peuples, les nations et les Etats. Dès la première formulation de sa pensée, dans *Théorie de la justice*, Rawls ne prêtait-il pas le

flanc au reproche de se limiter arbitrairement au cadre américain ? Dans ce livre, il annonce qu'il s'intéressera seulement à un cas particulier de la justice, puisqu'il s'estime « *satisfait s'il est possible de formuler une conception raisonnable de la justice adaptée à la base de la société, que nous concevons [...] comme un système clos, isolé des autres sociétés* » (Rawls 1987 :34).

Rawls ne s'écarte de cette ligne directrice que plus tard, dans *Le droit des gens*, lorsqu'il indique comment sa doctrine du contrat social peut aussi servir à justifier les principes qui régissent les relations entre les peuples et les Etats. Il imagine alors une « *position originelle internationale* », par laquelle des créatures fictives sélectionnant des principes de la justice, représentent, non des individus, mais des peuples. Par cet artifice, elles sont placées derrière un « *voile d'ignorance* » qui leur cache certaines informations concernant le peuple qu'elles représentent, comme sa taille, sa force ou sa richesse.

Il apparaît donc, d'après ces considérations, que la première génération des écrits de Rawls, que nous appellerons *Rawls I*, accorde une prééminence au cadre national, libéral, démocratique et fait peu de place à une problématique de la mondialisation. A ce déficit, s'ajoute une ambiguïté : le libéralisme que professe le philosophe américain ne restreint-il pas sa théorie de la justice à un cadre idéologique difficilement universalisable ? La justification rawlsienne des droits de l'homme et des libertés politiques n'est-elle pas limitée dans la mesure où elle suppose qu'on accepte l'hypothèse libérale ? Il est difficile d'analyser la philosophie politique de Rawls dans une perspective ouverte qui prend franchement en compte les défis politiques de la mondialité, notamment les problèmes du multiculturalisme et de la fragmentation différentialiste des cultures politiques, ces « *mondes vécus concrets où vivent, positivement et activement des communautés relativement ou absolument séparées* ».

Tout se passe comme si la mondialisation se caractérisait par l'impérialisme de l'économie-monde, du libéralisme et radicalisait les différences, provoquant ainsi une « *hystérisation des identités* » (Balibar, 1931 :129) acculées à se replier sur elles-mêmes, sur leurs traditions et leurs particularités locales. Comment ne pas voir aujourd'hui l'importance qu'il y a à ne pas laisser la culture se figer en simple repli identitaire ? Comment faire de la culture une forme d'ouverture à l'altérité ? Comment s'entendre sur nos malentendus et parvenir à réduire la violence par le langage ? Comment miser



sur un concept de justice qui dépasse le cadre étroit et formel du droit pour rejoindre la morale ?

La philosophie de Rawls comme théorie de la « *justice comme équité* » et recherche d'un « *consensus par recoupement* » (*overlapping consensus*) essaie de répondre à ces questions. Sans thématiser explicitement la mondialisation, Rawls nous donne des pistes pour penser la politique comme une communauté de citoyens raisonnables où nous pouvons entreprendre de vivre et d'agir ensemble dans un monde qu'il nous revient de partager équitablement, en favorisant, autant que faire se peut, une « *coopération mutuellement avantageuse* ». On peut donc valablement s'inspirer de cette philosophie politique pour penser la mondialisation, en essayant de voir comment refonder le lien politique, par les biais du droit et de la justice sociale.

Il y a, me semble t-il, une crise mondiale de la politique, une crise du vivre - ensemble, dans la mesure où les relations entre les individus, entre les peuples et entre les Etats obéissant bien souvent rien qu'à des conflits d'intérêts et de puissance, laissant voir la politique, contre ce qu'en pensait Hobbes, comme une « *guerre perpétuelle de tous contre tous* » (« *politics as war* »). Rawls propose de concevoir plutôt la politique comme négociation, comme discussion procédurale (« *politics as bargaining* ») en vue de concilier égalité et liberté.

Pour mettre fin à cette crise, il importe, comme le préconise Etienne Balibar, de bâtir une « *politique de civilité mondiale* » qui donne « *aux individus et aux groupes les moyens de s'identifier et de se désidentifier, de voyager dans l'identité. De revendiquer à la fois la différence et l'égalité, la solidarité et la communauté* » (Balibar, 1997).

Toutefois, la philosophie de Rawls ne prend pas en charge la question culturelle. Elle manque de problématiser comment articuler en politique le singulier et le pluriel, le local et le global, l'un et le multiple culturels de manière à composer une symphonie interculturelle, dont le sens ultime pourrait bien être transculturel.

#### **IV - Michaël Walzer : jus universum et pluriversum.**

La réflexion de Michael Walzer (1935- ) prolonge d'une manière critique les travaux de Rawls, en mettant l'accent sur la pluralité des mondes sociaux et

en s'ouvrant à ce qu'il appelle le « communautarisme libéral ». Auteur de *Sphères de justice* (1983), Michael Walzer refuse d'accorder, comme Rawls, le primat à l'individu et à ses droits dans la recherche de la justice (Walzer, 1997a et 1997b). Pour lui, une société constituée d'individus atomisés est totalement abstraite. Il convient alors d'analyser la société comme une organisation en « sphères » d'activités nombreuses comme le système des échanges économiques, l'univers de l'administration, l'ensemble des institutions politiques et religieuses, les champs de l'éducation, de la recherche, du savoir, de la santé, de la famille.

Le pluralisme est fondé sur une égalité universelle des droits civiques ; il vaut pour toute communauté humaine, pour toute communauté d'êtres raisonnables et s'épanouit dans le multiculturalisme. L'universalisme du pluralisme est un principe négatif, qui définit ce sans quoi il n'y a pas d'humanité possible : « La société est plusieurs », selon Georges Balandier.

Cette conception universaliste est au cœur de la philosophie politique de Michaël Walzer, qui partage avec Isaiah Berlin une option résolue en faveur du pluralisme (Walzer, 1997 : 131-147). Walzer se situe bien dans une tradition de pensée, l'universalisme, qui va de Kant à Habermas, en incluant Rawls et Dworkin (Dworkin, 1978). Mais le philosophe américain ne suit pas jusqu'au bout cette perspective universaliste (Walzer, 1997 : 83-109)<sup>3</sup> à laquelle il reproche son caractère abstrait, constructiviste et la mise entre parenthèses de tout élément empirique. Il s'oppose à un « universalisme de surplomb », qui cherche à énoncer les valeurs morales valables pour toute l'humanité. C'est une telle attitude englobante qui est à la base de la vision chrétienne de l'humanité, de la version moderne des Lumières et qui a inspiré de nombreuses actions colonisatrices puis, plus tard, l'impérialisme des grandes nations. A cette conception, Walzer oppose un « universalisme réitératif », lequel doit se construire dans la répétition des rencontres entre les morales singulières présentes dans le monde. Il ne s'agit plus de s'appuyer sur des valeurs abstraites et éternelles, mais de tenir compte de l'ensemble des histoires singulières des peuples et de construire l'humanité dans la pluralité des cultures. Ainsi donc toutes les valeurs sont relatives.

C'est pourquoi, Walzer, se rapprochant des auteurs dits communautariens comme Alasdair MacIntyre ou Michaël Sandel, fait droit au particularisme des communautés politiques et des traditions vécues (MacIntyre,

1981 et 1993 [1988] ; Sandel, 1984). Fort de cette position médiane entre libertariens et communautariens (Bell, 1993), Walzer propose une philosophie qui fragmente l'aspiration universelle de justice en autant de figures d'organisation sociale. Cette philosophie du pluralisme est à la fois universaliste et particulariste : « *C'est reconnaître l'existence de la différence - partout. La reconnaissance est universelle, tandis que ce qui est reconnu est local et particulier. Cela pourrait être envisagé comme un universalisme réitératif : la création des biens et des identités a lieu constamment et jamais de la même manière* » (Walzer, 1997 : 214).

Le pluralisme s'appréhende de l'intérieur de chaque communauté historique et se comprend comme obligation de séparer les différentes « sphères de justice ». Il ne s'impose pas d'en haut ou verticalement, mais procède horizontalement du désir singulier d'autonomie de chaque individu, de chaque groupe. Il se configure dans les divers cercles d'appartenance, impliquant ainsi la distinction des ordres de distribution des biens matériels et symboliques (Ricoeur, 1990 : 293) des normes juridiques et morales. « *Je recours à la notion de pluralisme dans deux sens (...). Il y a d'abord un pluralisme qui se réfère aux biens sociaux et aux "sphères de justice" que ceux-ci constituent, avec leurs différents principes de distribution et les procédures qui leur correspondent. Il y a ensuite le pluralisme des identités sociales et des cultures ethniques et religieuses à partir desquelles elles sont engendrées* » (Walzer, 1997 : 212).

Penser une morale universelle sans renoncer à la recherche du pluralisme : politique et morale peuvent-elles faire bon ménage ? Telle est l'une des questions principales que se pose Michaël Walzer. Le philosophe américain estime que les morales humaines, tout en étant différentes, partagent toutes un ensemble de principes communs. Pour lui, il s'agit d'articuler de différentes manières une moralité basique, commune, et le pluralisme des cultures humaines. Il ne s'agit pas de penser qu'il y a d'abord un noyau de principes centraux et naturels (« *morale minimale* »), élaborés différemment par différents peuples, nations, civilisations, donnant ensuite lieu à des morales concrètes complexes (« *morales maximales* »). La morale universelle naît des interactions internationales entre les différentes cultures, quand les gens se rencontrent et reconnaissent des valeurs différentes, mais aussi communes, quand les marchands et les soldats traversent les frontières.

C'est sans doute ainsi que l'on aboutit à quelque chose comme le droit des gens (*jus gentium*) dans l'Empire romain, aujourd'hui dans le monde. Le droit des gens est simplement un effort pour définir une loi entre les différents peuples du monde. Cette loi vaut morale commune et minimale en définissant les conditions de la coexistence humaine et vient après les morales particulières maximales, car elle résulte du passage des frontières. C'est grâce à cette « morale dans les relations internationales » que Michaël Walzer peut faire une théorie de la guerre juste. Tout en mettant l'accent sur la dimension tragique de toute guerre, le philosophe américain soutient qu'il peut y en avoir des justes. Il tente alors de définir les critères qui marquent l'entrée dans une telle guerre (*jus ad bellum*), ceux qui déterminent une conduite juste de la guerre (*jus in bello*) et enfin ceux qui régissent ce qu'il convient de faire après la guerre (*jus post bellum*) concernant les forces occupantes, pour reconstruire l'autorité politique.

La philosophie politique walzérienne invite à une règle de prudence (Delannoi, 1993 ; Laforest, 1993 ; Leca, 1996)<sup>4</sup>, qui consiste à se rapporter non pas à un seul système de valeurs, mais à plusieurs, mettant ainsi fin à la « prédominance et au monopole » d'une sphère donnée. Le pluralisme ou la différence des sphères et des principes de justice s'appuie sur ce que Walzer nomme le « régime de l'égalité complexe » ou la complexité sociale. La démocratie libérale est la forme d'organisation politique qui garantit le mieux le principe pluraliste, en permettant le libre débat et l'exercice de la citoyenneté électorale.

Nous avons là une nouvelle interprétation du libéralisme moderne. Pour Walzer, l'originalité de cette idéologie ne réside pas d'abord dans l'individualisme, mais dans l'autonomie des diverses sphères d'existence ou la séparation des institutions religieuses, politiques, économiques (Walzer, 1997 : 29-51). « *La véritable liberté*, explique Joël Roman, *ne consiste pas à pouvoir choisir en toute autonomie individuelle, mais bien à se voir garantir cette autonomie individuelle par l'autonomie qui sépare et divise les institutions. (...). Il s'agit donc d'inverser le chemin de Rawls : partir au contraire de l'exigence de justice telle qu'on doit pouvoir la manifester en mettant en évidence la nécessité de séparer les institutions pour arriver à l'individu, beaucoup plus que de partir des individus pour arriver à une règle de justice universelle* » (Roman, 1997 : 23).

On peut estimer que Walzer est à mi-chemin du libéralisme et du communautarisme (Walzer, 1997 :52-82). Il soutient que la liberté de l'individu réside dans la multiplicité des sphères d'allégeance, qu'elle se vit à travers des identités mobiles et qu'il serait donc dangereux et illusoire de la réduire en une identité figée. Mais, une telle perspective de la multi-appartenance ou du multiculturalisme ne signifie pas la dissolution de toute identité. Le pluralisme n'est pas une négation de toute forme d'appartenance (*membership*) : l'individu libre s'appartient à lui-même (pluralisme des individus) et appartient à une communauté politique (pluralisme des groupes), partageant un certain nombre de valeurs communes (nation, nationalité), dans les limites d'un territoire déterminé.

Au total, il apparaît que la philosophie du pluralisme politique renvoie à la problématique de la social-démocratie libérale et pluraliste et permet de repenser les idéaux de la « gauche » (Walzer, 1997 : 149-165), c'est-à-dire les valeurs de liberté, d'égalité et de solidarité. « *Le pluralisme qu'implique la liberté est celui des traditions ethniques, culturelles et religieuses et des groupes d'hommes et de femmes qui les soutiennent. (...). Le pluralisme qu'implique l'égalité est celui des biens sociaux différents et des sphères autonomes (...). Le pluralisme qu'implique la solidarité est constitué par l'ensemble des groupes et associations où les gens se rassemblent pour soutenir un mode de vie, encourager une conception de la justice ou défendre un ensemble d'intérêts* » (Walzer, 1997 : 160).

Walzer propose ainsi une troisième voie 1)- en politique, entre le réalisme et le pacifisme, entre le communisme et le capitalisme ; 2)- en morale entre l'universalisme et le relativisme. Il veut, à travers sa métaphore des sphères et sa conception du pluralisme, critiquer les effets préjudiciables d'une mondialisation capitaliste qui conduit à la « marchandisation » de la société, c'est-à-dire l'emprise croissante qu'exerce la sphère économique sur tous les secteurs de la société. Quand l'argent prend le contrôle des biens recherchés dans les autres sphères, il est difficile, voire impossible de concevoir la justice en termes de solidarité sociale. L'État doit donc veiller à protéger le pluralisme de la vie sociale (les mondes de la santé, de l'administration, de l'éducation, de la religion, de la recherche scientifique...) contre l'extension continue de la logique marchande.

## En guise d'épilogue

De fait, parce que les hommes sont si différents, rien ne garantit l'accord de leurs volontés. Pour qu'il y ait au moins « désir » de vie politique, c'est-à-dire de vivre en cité, il faut au moins qu'ils soient convaincus de la nécessité de vivre ensemble et d'obéir à des règles communes pour la survie de chacun et de tous (communauté, humanité). Le fait de la pluralité et la menace de disruption du lien social qu'il représente, s'il n'est pas bien géré, sont à l'origine de nombreuses philosophies politiques qui cherchent soit à pacifier la cité, soit à accorder les uns avec les autres, en réfléchissant sur la manière de gérer la diversité. Ainsi, la philosophie politique des relations internationales ne cherche pas à proposer des normes mondiales uniques, mais part du caractère hétérogène des peuples, des États (au niveau social et politique). L'homme n'est pas seul au monde, mais il vit en société et la société le traverse de part en part, et d'abord par le langage et par la culture. L'homme devient politique dès lors que la société à laquelle il appartient s'ordonne par des lois et s'organise en cité, en corps politique, donnant ainsi naissance au pouvoir royal, impérial ou à l'État moderne censé symboliser l'ordre et représenter l'ensemble de la société des individus. La philosophie politique des relations internationales repose sur la contradiction potentielle entre le vivre - ensemble et l'hétérogénéité humaine, dialectique de l'unité et de la pluralité. De nos jours, trois phénomènes donnent une portée décisive à cette question de la pluralité :

1. Nous vivons à l'heure de la démocratie universelle. Dans ce contexte, la pluralité est active et participe à la constitution de l'ordre politique ; elle définit l'espace public.
2. La pluralité peut soit tendre vers une certaine forme d'unité politique et sociale si chacun le souhaite et si les forces sociopolitiques y concourent, soit se nier elle-même comme telle, aboutir à un régime de terreur négatrice de l'ordre politique, dissoudre le lien social et politique.
3. La pluralité n'a jamais été aussi visible et évidente depuis que le monde apparaît intégralement comme un espace de communication planétaire, comme un « village global » selon l'expression du sociologue canadien Mac Luhan et que les images de cette pluralité sont devenues paradoxalement

accessibles et floues, tant nos sociétés contemporaines sont traversées par des zones d'identité mondiale et de différence culturelle.

Nous assistons aujourd'hui à deux mouvements contradictoires : la fabrication de l'identité, du fait de la mondialisation, et la résurgence des altérités culturelles. Dans les sociétés contemporaines, la culture joue désormais un rôle primordial. Et, l'identité nationale n'est plus l'identité de référence.

C'est ce que tentent d'expliquer, de manière contrastée, le sociologue français Alain Touraine et le politiste américain Samuel Huntington (Touraine, 2005 ; Huntington, 2004). Le premier s'est attaché de longue date à analyser les mouvements sociaux et s'est investi dans le débat sur le multiculturalisme. Le second est bien connu pour sa thèse controversée sur le « *clash des civilisations* », qui fait jouer à la culture un rôle déterminant dans les conflits internationaux.

Alain Touraine estime qu'on assiste aujourd'hui, en Occident, au déclin du « *paradigme social* », c'est-à-dire du langage et des catégories qui ont servi à décrire la société issue de la révolution industrielle et de l'avènement du capitalisme, une société fondée sur des rapports de production et la conquête de droits sociaux et économiques (Etat – Providence : retraite, protection sociale, chômage...). Aujourd'hui, la mondialisation, en dissociant l'économie (désormais gérée au niveau mondial par les marchés) de la société, « *porte en elle la destruction même de l'idée de société* » comme collectivité autoproduite, autocréée. Il faut donc adopter une « *vision non sociale du social* », à savoir un paradigme culturel où surgit un nouveau conflit central. A la place de la société défunte, agissent les « *forces impersonnelles* » du marché, génératrices de violences et de guerres. Alors que dans le paradigme social, le sujet se réalisait à travers des idéaux collectifs, il ne doit désormais plus compter que sur lui-même. Le sujet libre est celui qui est capable de se créer en échappant aux forces, aux règles et qui revendique le droit de choisir sa langue, sa sexualité, ses croyances...Alain Touraine va, à partir de là, critiquer l'idée selon laquelle il n'y a qu'une manière de se moderniser, celles des sociétés occidentales, et invite à un « *multiculturalisme non relativiste* » où « *l'autre doit être reconnue comme tel, comme différent, mais seulement si cet autre accepte comme moi-même les principes universels* ».

Pour le sociologue français, la culture est un processus, une ressource pour entrer en modernité et se réaliser comme sujet. Le pluralisme des cultures est une chance et une nécessité dans un monde en mouvement accéléré.

Tel n'est pas l'avis de Samuel Huntington, qui considère la culture comme un bloc, comme une entité imperméable et conflictuelle. Donc la cohabitation des cultures est un danger. Partant de cette vision essentialiste et homogène des cultures, le politiste de Harvard s'inquiète, en dépit du sursaut patriotique du 11 septembre 2001, de l'avenir de l'identité nationale américaine. Pour lui, le fondement de cette identité, c'est le « *credo américain* », c'est-à-dire la langue anglaise, la religion chrétienne, l'engagement religieux, les principes de l'Etat de droit et les valeurs issues du protestantisme comme l'individualisme, la morale du travail et la croyance que les hommes ont la faculté et le devoir de créer un paradis sur terre. L'identité américaine est menacée par :

1. la dénationalisation des élites (milieux d'affaires, universitaires, ONG...) chez qui l'identité américaine n'est plus « saillante » ;
2. la montée des identités infranationales sous l'influence de la pensée multiculturaliste et grâce à l'abolition, dans les années 60, des discriminations légales fondées sur la race et l'appartenance ethnique. Alors qu'au début du siècle, intégration signifiait américanisation, aujourd'hui « *l'Amérique étant devenue multiethnique, les immigrants peuvent choisir parmi les subcultures qu'ils rencontrent ou décider de conserver leur culture d'origine* ». Le danger majeur, selon Samuel Huntington, vient de l'immigration mexicaine. Les Mexicains sont moins bien intégrés à la société américaine, quel que soit l'indicateur retenu (pratique de l'anglais, performances scolaires, position sociale...). Plus encore, l'identification à l'Amérique est faible chez les Mexicains, qui se déclarent plus volontiers « mexico-américains », « chicanos » ou « hispaniques », même s'ils sont nés aux Etats-Unis d'Amérique. Dès lors, « *à mesure que leur nombre augmente, les Mexico-Américains se sentent de plus en plus à l'aise avec leur propre culture et méprisent souvent la culture américaine* » et l'auteur craint « *une consolidation des zones à dominante mexicaine et leur transformation culturellement et linguistiquement distincte et économiquement autonome à l'intérieur des*



*Etats-Unis* ». Aux Mexicains qui parlent de « *rêve americano* », Huntington rappelle donc qu' « *il n'y a qu'un rêve américain, créé par une société anglo-protestante. Les Mexico-Américains ne partageront ce rêve et cette société que s'ils arrivent à rêver en anglais* ».

La question de la pluralité se pose à la philosophie politique des relations internationales de deux manières : 1)- comment éviter que la pluralité dans le monde ne concoure à l'effacement du sens humain commun, de l'unité du corps politique universel ou ne conduise à l'émiettement antagoniste des identités ? 2)- comment faire pour que cette pluralité qui, seule permet le débat, soit préservée de l'arasement de toute singularité et de l'acceptation généralisée de la barbarie ?

Hannah Arendt tente de répondre à ces interrogations que soulève la pluralité en introduisant deux concepts philosophiques essentiels : **l'amour du monde** comme condition de la politique ou du désir de la politique ; **le débat** qui vise à maintenir les conditions dans lesquelles une pensée libre peut se développer et exister. L'amour du monde est le but de l'action politique : faire que le monde soit aimable et habitable. Et l'existence d'une pensée libre est la garantie d'une pluralité effective, d'une ouverture à la diversité sociale, du respect des différences. C'est par la pensée libre que je fais de l'espace politique un monde aimable, une cité vivable. Préserver la pluralité est un des buts majeurs de la philosophie politique des relations internationales. Il convient de se garder d'une représentation moniste de l'histoire mondiale, où la pluralité humaine est réduite en une idéologie unique et totalitaire qu'on peut appeler « humanisme », où les relations entre les États et les peuples sont soumises à des normes dites universelles qui ne sont que des répétitions plus ou moins déguisées d'un modèle unique et de puissances hégémoniques qualifiées trompeusement d'États de droit.

Aujourd'hui, la victoire tant proclamée du capitalisme débridé et de la démocratie libérale, reconnue comme définitive, au point de parler comme Francis Fukuyama d'une « fin de l'histoire » depuis 1989 (Fukuyama, 1989) revêt les habits de l'idéologie dans le sens où le discours même sur la fin des idéologies est un discours idéologique, celui d'une idéologie qui ne dit pas son nom, l'idéologie trouvant ainsi un nouveau terrain d'expression. Le monde échapperait donc constamment à une véritable « fin des idéologies », telle qu'elle est régulièrement proclamée, sans jamais renoncer à en finir avec

l'idéologie (Aron, 1997 [1961]). Toute explication idéologique du monde peut être rejetée comme susceptible d'une dérive totalitaire. De ce rejet de l'idéologie totalitaire en politique témoignent nombre de philosophies contemporaines qui tendent à dénoncer les « grands récits » en même temps que les aspirations à l'universalisme au nom d'une fin tragique de la modernité dans les drames totalitaires du XXe siècle.

Aujourd'hui, la mondialisation a profondément modifié la place de l'Etat-nation en mettant en évidence la porosité des frontières, ce qui révèle donc la nécessité de dépasser la perspective nationale et de s'ouvrir au cosmopolitisme. A la suite de Kant, le philosophe Jürgen Habermas reformule un modèle de cosmopolitisme. Il prend d'abord acte de la crise contemporaine de l'Etat-nation (Habermas, 2000 [1998]), laquelle crise ouvre des possibilités d'émancipation politique. La communauté cosmopolite doit se constituer dans la création d'un espace public mondial et se fonder sur la communication et l'intersubjectivité. Le droit des gens, dont la forme démocratique est le respect des droits de l'homme, parce qu'il s'adresse aux personnes en tant qu' « êtres humains », établit de ce fait une communauté cosmopolite qui dépasse le cadre des Etats-nations.

Abondant dans le même sens, le sociologue allemand Ulrich Beck préconise un « *cosmopolitisme méthodologique* » (Beck, 2000) qui appréhende les problèmes sociaux, économiques, politiques et culturels à l'échelle du monde et non à l'échelle désuète des Etats-nations aujourd'hui affaiblis. Cette posture scientifique n'envisage pas l'existence d'un Etat mondial, mais invite à analyser les phénomènes non pas en s'arrêtant aux frontières des Etats, mais au niveau mondial, car s'intensifient à tous les niveaux les interdépendances, qu'elles soient politiques, militaires, économiques ou sociales.

## Notes

<sup>1</sup>. Le cosmopolitisme, du grec *cosmos* (= ordre, monde) et *polis* (= cité) désigne une philosophie qui considère les hommes comme citoyens du monde et postule la possibilité d'une citoyenneté universelle ainsi qu'une garantie des droits de l'individu quel que soit son lieu d'appartenance.

<sup>2</sup>. Cette notion désigne la loyauté dirigée vers la constitution d'un Etat de droit et non vers la « communauté » (*Gemeinschaft*) ou le « peuple ». Elle a été théorisée en République fédérale d'Allemagne : pendant la république de Weimar, l'absence d' « enthousiasme communautaire » (*Gemeinschaftswarmerei*) a été dénoncée et le nazisme s'est présenté comme une exaltation de la « communauté du peuple » ou un fanatisme populiste. La construction d'une Allemagne démocratique après 1945 ne laissait pas de place à un nationalisme étroit. Le

patriotisme constitutionnel est une solution de compromis entre la force du lien politique et les dangers de la communauté émotionnelle. Jürgen Habermas théorise cette expression pour rendre compte de la distorsion souhaitable à ses yeux entre l'attachement à la nation dans ses dimensions culturelles et la loyauté envers un ensemble plus vaste telle l'Europe, du point de vue politique. Le patriotisme constitutionnel s'appuie sur le modèle procédural de la démocratie ; il fait reposer l'allégeance politique sur le ralliement à des principes abstraits, sur l'attachement aux valeurs et aux règles de l'Etat de droit démocratique et non, comme dans le patriotisme national, à une communauté ethnique sentimentale ; il permet d'éviter le nationalisme ethnocentrique en renforçant la communication des identités multiples sans aller à l'encontre des fidélités culturelles à chaque nation. Habermas souhaite la construction d'un Etat fédéral européen où le patriotisme constitutionnel ferait naître une opinion publique européenne capable de prendre en compte la différenciation entre cultures nationales et culture politique commune : « *même dans un Etat fédéral européen à venir, les mêmes principes juridiques devront être interprétés à partir de la perspective des différentes traditions nationales, des histoires nationales [...] un ancrage particulariste de ce type n'enlèverait nullement à la souveraineté populaire et aux droits de l'homme leur signification universaliste* ». cité par Guy Hermet, Bertrand Badie, Pierre Birnbaum, Philippe Braud, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris, Armand Colin, 1996, p.216.

<sup>3</sup>. Le philosophe américain oppose : 1)- un « *universalisme de surplomb* », qui « considère qu'il n'y a qu'un seul Dieu, donc une seule loi, une seule justice, une seule conception de la vie bonne ou de la société bonne ou du bon régime, un salut, un messie, un millenium pour toute l'humanité » (p. 84). Il est produit par les religions messianiques. 2)-un « *universalisme réitératif* », dont l'exemple est donné par la sortie d'Egypte, l'exode du peuple juif. Il n'y a un modèle universel de l'exode, mais une expérience singulière de la libération, qui peut être répétée à nouveaux frais pour chaque peuple. Ce n'est pas le fait historique qui est universel, il est singulier, mais il a signification universelle.

<sup>4</sup>. Jean LECA (dans « La démocratie à l'épreuve des pluralismes », *Revue Française de science politique* (46), 2, avril 1996, p. ) écrit : « *Le pluralisme n'est pas un système et ses rapports avec la démocratie ne peuvent être réglés par un diktat philosophique ou sociologique mais par une analyse contextuelle et une démarche prudentielle tenant compte des différents héritages historiques* ». M'inspirant de cette règle de prudence, je m'évertuerai à ne pas substantier le concept de pluralisme.

## Références bibliographiques

- Adda, Jacques, 1996, *La mondialisation de l'économie*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2 vol.
- Alcaud, David et Bouvet, Laurent (sous la dir. de), 2004, *Dictionnaire des sciences politiques et sociales*, Paris, Sirey.
- Appiah, Kwame Anthony, 2002, « Citizens of the World? », in *Biblio : A Review of Books – “Cosmopolitanism and the Nation-State” – Special Issue*, March – April, pp. 6-10.
- Aron, Raymond, 1962, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy.
- Atias, Christian, 1985, *Epistémologie juridique*, Paris, PUF.
- Augustin, Saint, 1959-1960, *La Cité de Dieu (De Civitate Dei, 412-426)*, trad. G. Combès et G. Bardy, 5 tomes, Paris, Desclée de Brouwer.
- Badie, Bertrand, Smouts, Marie-Claude, 1992, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques/Daloz.
- Balibar, Etienne, 1931, *Droit de cité*, La Tour d'Aigues, L'Aube.
- Barry, Briddan, 1989, *Theories of justice*, Berkeley, University of California Press.
- Bayart, Jean-François, 2004, *Le gouvernement du monde*, Paris, Fayard.
- Beck, Ulrich, 1998, *The brave new world of work*, Cambridge, Polity Press.
- Beck, Ulrich, 1999, *What is globalization ? (Qu'est-ce que la globalisation ?)*, Cambridge, Polity Press.
- Beck, Ulrich, 2000, *Democracy without enemies*, Cambridge, Polity Press.

- Beck, Ulrich, 2001, *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier.
- Beck, Ulrich, 2003, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Paris, Aubier.
- Beitz, Charles, 1980, *Political Theory and International Relations*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Belanger, Louis, 1993, « Les relations internationales et la diffusion du temps mondial », in *Revue Etudes internationales*, 24 (3), septembre, pp. 549-570.
- Berger, Suzanne, 2000, « Globalization and Politics », in *Annual Political Science Review* 3, 44, pp. 43-62.
- Bernard, François de, Douailler, Stéphane, Poulain, Jacques, Vermeren, Patrice (sous la dir. de), 2002, *Dictionnaire critique de la mondialisation*, Paris, Le Pré aux clercs.
- Bobitt, P., 2002, *The Shield of Achilles. War, Peace and the Course of History*, New York, Knopf.
- Bourdieu, Pierre, 1993, *La Misère du monde*, Paris, Seuil, coll. « Libre examen ».
- Bowao, Charles Zacharie, 1995, "La mondialité en question", papier présenté lors de la 8ème Assemblée Générale du CODESRIA sur « Crises, conflits et mutations : réactions et perspectives africaines », 26 juin – 2 juillet 12 pages.
- Bowao, Charles Zacharie, 2000, *La mondialité ? Une prospective du sens historique*, série « Nouvelles pistes », Dakar, CODESRIA.
- Bowao, Charles Zacharie, 2004, *La mondialité, entre histoire et avenir*, Paris, Paari.
- Braudel, Fernand, 1979, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, Armand Colin.
- Canto-Sperber Monique, 1996, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, art. « Guerre et paix », Paris, PUF.
- Chadli, El-Mostafa et Garon, Lise (sous la dir. de), 2003, *Et puis vint le 11 septembre...L'hypothèse du choc des civilisations remise en question*, Québec, Presses de l'Université de Laval.
- Chevallier, Jacques, 2001, « Mondialisation du droit ou droit de la mondialisation », in Morand Charles Albert (dir.), *Le droit saisi par la mondialisation*, Bruxelles, Bruylant.
- Coulmas, Peter, 1995, *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*, Paris, Albin Michel.
- Czempiel, Ernst-Otto, Rosenau, James N. (dir.), 1989, *Global Changes and Theoretical Challenges. Approaches to World Politics for the 1990s*, Lexington, Lexington Books.
- Dollfus, Olivier, 1997, *La mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Dortier, Jean-François (sous la dir. de), 2005, *Le Dictionnaire des Sciences Humaines*, Paris, Editions Sciences Humaines.
- Doyle Michael W., 1983, "Kant Liberal Legacies and Foreign Affairs", *Philosophy and Public Affairs*.
- Dworkin, Ronald, 1995, *Taking rights seriously*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978 ; trad. française, *Prendre les droits au sérieux* [1977], Paris, PUF.
- Dworkin, Ronald, 2000, *Sovereign Virtue: the Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Elnaz, Michel et Helly, Denise (sous la dir. de), 2003, *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Presses Universitaires de Laval/L'Harmattan.
- Esposito, Roberto, 2005, *Catégories de l'impolitique*, Paris, Seuil.
- Featherstone, Mike, SCOTT, Lash, Robertson, Roland (dir.), 1995, *Global Modernities*, Londres, Sage
- Fukuyama, Francis, 1992, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- GEMDEV, 1999, *Mondialisation. Les mots et les choses*, Paris, Karthala.

- Ghose, Sagarika, 2002, "The Cosmopolitan Patriot", in *Biblio : A Review of Books* – "Cosmopolitanism and the Nation-State" – Special Issue, March – April, pp.37-38.
- Grotius Hugo, 1999, *Le Droit de la guerre et de la paix (De jure belli ac pacis libri tres)*. Paris, PUF, coll. « Léviathan ».
- Gueye, Sémou Pathé, 2003, *Du bon usage de la démocratie en Afrique. Contribution à une éthique et à une pédagogie du pluralisme*, Dakar, Nouvelles Editions Africaines du Sénégal.
- Guibal, Francis, 2002, « Identité(s) en transit. Les cultures à l'heure de la mondialisation », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 86, pp. 661-679.
- Habermas, Jürgen, 1996, *La paix perpétuelle*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Le Cerf.
- Habermas, Jürgen, 1997, *Droit et démocratie* [1992], Paris, Gallimard.
- Habermas, Jürgen, 1998, *L'intégration républicaine* [1996], Paris, Gallimard.
- Habermas, Jürgen, 2000, *Après l'Etat-nation* [1998], Paris, Fayard.
- Hardt, Michael et Negri, Antonio, 2002, *Empire*, Paris, Exils.
- Hardt, Michael et Negri, Antonio, 2003, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte.
- Hart, H.L.A., 1961, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press.
- Hassner, Pierre, 1998, « Refugees: a Special Case for Cosmopolitan Citizenship », in D. Archibugi, D. Held, M. Kohler (eds), *Re-imagining Political Community*, Cambridge, Polity Press.
- Hassner, Pierre, 1999, *La violence et la paix*.
- Hassner, Pierre, 2003, *La terre et l'empire*, Paris, Seuil.
- Held, David et al., 1999, *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Held, David, McGrew, A., 2000, *The Global Transformation Reader*, Cambridge, The Polity Press.
- Hermet, Guy, Badie, Bertrand, Birnbaum, Pierre, Braud, Philippe, 2001, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris, Armand Colin, 1994 ; Dalloz.
- Hirst, Paul, Thompson, Grahame, 1996, *Globalization in Question*, Cambridge, Polity Press.
- Hoffmann, Stanley, 1987, *Janus and Minerva*, Boulder, Colorado et Londres, Westview Press.
- Hoffmann, Stanley, 1996, "Mondes idéaux" (Commentaire), in John Rawls, *Le droit des gens*, trad. de l'américain et avant-propos par Bertrand Guillaume, Paris, Editions Esprit, coll. « 10/18 », pp. 115- 156.
- Huntington, Samuel, 2004, *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob.
- Kant, Immanuel, 1999, *Projet de paix perpétuelle*, traduction de Jules Barni revue par Alain Lagarde, Paris, Hatier, coll. « Profil Textes philosophiques », 1988 ; Flammarion, coll. « GF », 1991 ; Vrin.
- Keohane, Robert O., Nye, Joseph S. Jr, 1977, *Power and Interdependence. World Politics in Transition*, Boston Little, Brown & Company.
- Keohane, Robert O., Nye, Joseph S. Jr., 2000, "Globalization: What's New ? What's Not? (And So What ?)", in *Foreign Policy*, 118, spring, 104-119.
- Kymlicka, Will, 2003, *Les Théories de la justice : une introduction* (1990), Paris, La Découverte.
- Laïdi, Zaki (dir.), 1997, *Le temps mondial*, Bruxelles, Complexe.
- Laïdi, Zaki, 2005, *La norme sans la force. L'énigme de la puissance européenne*, Paris, Presses de la FNSP.
- Lambert, Frédéric et Lefranc, Sandrine, 2003, *50 fiches pour comprendre la science politique*, Paris, Bréal.
- Martin, D., Metzger, J.-L., Pierre, P., 2003, *Les métamorphoses du monde. Sociologie de la mondialisation*, Paris, Seuil.

- Mbonda, Ernest-Marie, 2003, « Mondialisation et justice : peut-on faire de la justice globale un impératif catégorique ? », in Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville (sous la dir. de), *Souverainetés en crise*, Paris, L'Harmattan ; Québec, Presses de l'Université de Laval, p. 421-450.
- Nardin, Terry, 1983, *Law, Morality and the Relations of States*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Nardin, Terry, 1992, *Traditions in International Ethics*, Cambridge, Angleterre, Cambridge University Press.
- Nayak, Deepak, 2002, « Globalisation once more » in *Biblio : A Review of Books* – "Cosmopolitanism and the Nation-State" – Special Issue, March – April, pp. 18-20.
- Nozick, Robert, 1991, *Anarchie, Etat et utopie* (1974), Paris, PUF.
- O'rouke, Kevin H., Williamson, Jeffrey G., 1999, *Globalization and History. The Evolution of a Nineteenth-Century Economy*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Ohmae, K., 1996, *De l'Etat-nation aux Etats-régions*, Paris, Dunod.
- Pogge, Thomas, 1989, *Realizing Rawls*, Cornell University Press.
- Ponlanyi, Karl, 1944, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.
- Rawls, John, 1987, *A theory of justice*, Cambridge (Mass), The Belknap Press of Harvard University, 1972; trad. fr. par Catherine Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées ».
- Rawls, John, 1993, *Justice et Démocratie* (recueil de textes rassemblés par Catherine Audard), Paris, Seuil.
- Rawls, John, 1995, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press ; trad. fr. *Libéralisme politique*, Paris, PUF.
- Rawls, John, 1998, *Le Droit des gens*, Paris, Esprit, 1996 ; 10/18.
- Rawls, John, 2002, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, trad. de l'américain par Marc de Saint-Upéry et Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte.
- Rawls, John, 2003, *La Justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, trad. de l'anglais (Etats-Unis) par Bertrand Guillaume, Paris, Editions La Découverte.
- Rawls, John, 2006, *The Law of Peoples. With the Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Mass., 1999, trad. de l'anglais (Etats-Unis) par Bertrand Guillaume, *Paix et démocratie Le droit des peuples et la raison publique*, Paris, La Découverte.
- Raynaud Philippe et Rials Stéphane, 1996, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF.
- Reich, Robert, 1993, *L'économie mondialisée*, Paris, Dunod.
- Riba Jordi et Vermeren Patrice (sous la responsabilité de), 2005, *Philosophies des mondialisations*, Paris, L'Harmattan.
- Richards, David, 1982, « International Distributive Justice », *Nomos*, vol. 24.
- Robbins Bruce, 1999, *Feeling Global: Internationalism in Distress*, New York, New York University Press.
- Robertson, Roland, 1992, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage.
- Rouyer, Muriel, 2003, « La politique par le droit », in *Raisons politiques*, n° 9, février, pp. 65-80.
- Saïd Edward W., 2002, *La loi du plus fort : mise au pas des Etats voyous* (avec Noam Chomsky et Rimsey Clark), Paris, Le Serpent à Plumes.
- Sandel, Michael, 1999, *Le libéralisme et les limites de la justice* (1982), Paris, Seuil.
- Scheingold, Stuart, 1974, *The Politics of Rights*, New Haven, Londres, Yale University Press.
- Senarclens, Pierre (de) (dir.), 2000, *Maîtriser la mondialisation. La régulation sociale internationale*, Paris, Presses de Sciences Po.

- Senarclens, Pierre (de), 2002, *La mondialisation. Théories, enjeux et débats*, Paris, A. Colin-U Science politique, 3è édition.
- ShutE, Stephen et Hurley, Susan, 1993, *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, New York, Basic Books.
- Sindjoun, Luc, 2002, *Sociologie des relations internationales africaines*, Paris, Karthala.
- Smouts, Marie-Claude, 1994, « Droit et société mondiale, vers un retour au « droit des gens » ? », in *L'état du monde*, Paris, La Découverte, pp. 576-578.
- Smouts, Marie-Claude, Batistella, Dario, Venesson, Pascal, 2003, *Dictionnaire des relations internationales*, Paris, Dalloz.
- Soper, Philip, 1984, *A Theory of Law*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Supiot, Alain, 2005, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, Seuil.
- Tassin, Etienne, 2003 ? *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil.
- Teschn, Fernando R., 1995, « The Rawlsian Theory of International Law », in *Ethics and International Affairs*, vol. 9, pp. 79-100.
- Veltz, Pierre, 2005 ? *Mondialisation, villes et territoires*, Paris, PUF.
- Villey, Michel, 2001 ? *Philosophie du droit. Tome 1 : Définitions et fins du droit. Tome 2 : Les moyens du droit*, Paris, Dalloz.
- Vincent, R.J., 1986? *Human Rights and International Relations*, Cambridge et New York, Cambridge University Press.
- Wallerstein, Immanuel, 1980 et 1984 ? *Le système-monde du XVe siècle à nos jours*, 2 vol., Paris, Flammarion.
- Walzer, Michaël, 1997, *Pluralisme et démocratie*, trad. collective, Introduction de Joël Roman, Paris : Editions Esprit.
- Walzer, Michaël, 1997, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. fr. Pascal Engel, Paris: Seuil.
- Walzer, Michaël, 1998, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard.
- Walzer, Michaël, 1999, *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation*, La Découverte.
- Walzer, Michaël, 1999, *Guerres justes et injustes (Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations)*, Paris, Belin.
- Walzer, Michaël, 2004, *De la guerre et du terrorisme*, Paris, Bayard.
- Walzer, Michaël, 2004, *Morale maximale, morale minimale*, Paris, Bayard.