

Dr Ernest-Marie Mbonda

Faculté de philosophie, Université catholique d'Afrique centrale,
Yaoundé, Cameroun, Centre d'études et de recherches sur la justice sociale et politique

(2003)

“Mondialisation et justice:
peut-on faire de la justice
globale un impératif
catégorique ?”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Dr Ernest-Marie Mbonda

Faculté de philosophie, Université catholique d'Afrique centrale, Yaoundé, Cameroun, Centre d'études et de recherches sur la justice sociale et politique

“Mondialisation et justice: peut-on faire de la justice globale un impératif catégorique ?”

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, **Souverainetés en crise**, pp. 421-450. Collection: Mercure du Nord. Québec: L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2003, 569 pp.

[Le Dr Mbonda nous a gracieusement autorisé le 17 mai 2005 à diffuser ce texte.]



Courriel mbondaer@yahoo.com

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 22 juillet 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Table des matières

Introduction

I. « TU DOIS... »

- A. La « récalcitrance » des acteurs de la mondialisation
- B. L'argument du « visage »
- C. L'argument de l'histoire
- D. Le problème du mérite et de la responsabilité

II. « ... DONC TU PEUX »

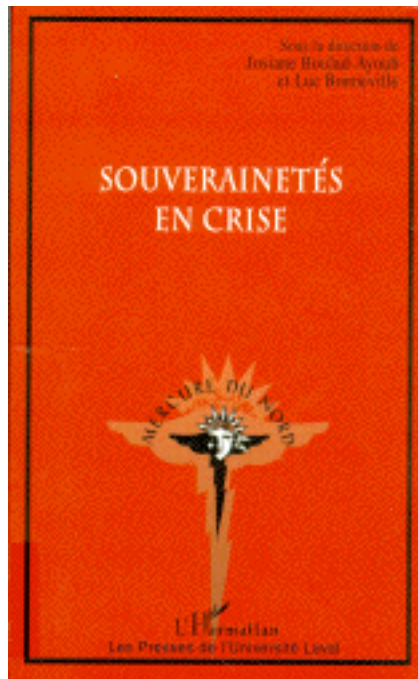
- A. Les sociétés riches peuvent-elles soutenir les sociétés pauvres sans s'appauvrir elles-mêmes, sans dégrader les perspectives de vie de leurs propres populations ?
- B. Existe-il des dispositifs pour la mise en œuvre de ce devoir de justice ?
- C. Justice globale ou « solidarité globale » ?

Éléments bibliographiques

Dr Ernest-Marie Mbonda

Faculté de philosophie, Université catholique d’Afrique centrale, Yaoundé,
Cameroun, Centre d’études et de recherches sur la justice sociale et politique

“Mondialisation et justice: peut-on faire de la justice
globale un impératif catégorique ?”



Un article publié dans l’ouvrage sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, **Souverainetés en crise**, pp. 421-450. Collection: Mercure du Nord. Québec: L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2003, 569 pp.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Il est devenu un lieu commun d'interpréter la mondialisation, du moins dans sa dimension économique, comme étant une internationalisation du libéralisme et de l'économie de marché. Si la mondialisation a de fait accru l'interdépendance entre les hommes, il s'agit principalement d'une interdépendance concurrentielle, régie par une raison calculatrice, déterminée par le souci de maximisation, par chaque partenaire, de ses intérêts particuliers. La grande société libérale qu'est devenu le monde avec la mondialisation n'est en fait qu'une vaste association d'acteurs engagés dans des réseaux d'interaction susceptibles de leur procurer le maximum possible de richesses. Et dans la mesure où ces interactions supposent des partenaires ayant des rapports plus ou moins symétriques dans le mécanisme des échanges, les personnes et les sociétés n'ayant pas grand-chose à proposer semblent irrémédiablement condamnées à la marginalisation.

Le problème que pose alors ici l'idée d'une justice globale consiste à savoir s'il est possible de soumettre les acteurs de la mondialisation à des *obligations* relatives à une *redistribution* « équitable » des produits de leurs activités, notamment au bénéfice de ceux qui sont incapables de rentrer dans le jeu concurrentiel des échanges mondialisés. Exprimé autrement dans un contexte de rapports asymétriques entre les individus et les sociétés qui composent le village planétaire, est-il possible et légitime d'imposer une sorte *d'impératif catégorique*, *manière* kantienne, à ceux des acteurs qui possèdent le plus de ressources, exigeant qu'ils en fassent bénéficier à ceux qui ne possèdent rien ou qui en possèdent trop peu ?

Examiner les conditions de légitimité rationnelle d'un tel impératif, telle est la tâche à laquelle ce papier ambitionne de se livrer. Il faudrait, par conséquent, pouvoir justifier au moins formellement et analytiquement l'inspiration kantienne qui guide toute la réflexion. Puis, passant en quelque sorte de l'analytique au synthétique, il faudrait examiner les difficultés liées à l'application de l'idée d'impératif catégorique au problème de la justice globale, pour tenter de montrer, en prenant le contre-pied des analyses de certains auteurs, que ces difficultés ne sont pas si insurmontables qu'on le soutient.

« TU DOIS... »

La « récalcitrance » des acteurs de la mondialisation

[Retour à la table des matières](#)

On comprendrait mieux le recours à l'impératif kantien si on en rappelle la justification. Ce qui m'intéresse ici est beaucoup moins le contenu de cet impératif (« Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en règle universelle ») que sa raison d'être. Pourquoi la loi morale se présente-t-elle sous le mode d'une injonction catégorique ? C'est, comme dirait Paul Ricoeur, à cause de la « récalcitrance » de l'homme que la loi morale doit pour lui être une injonction. Dans la mesure où la nature humaine (liberté et sensibilité à la fois) ne dispose pas l'homme à respecter spontanément la loi morale, celle-ci doit se présenter sous la forme d'un commandement qui enjoint l'homme de suivre la loi plutôt que par exemple une autre inclination susceptible de mieux satisfaire ses intérêts immédiats.

Pour des raisons pragmatiques ou prudentielles (qui fondent l'impératif hypothétique), l'être humain semble beaucoup plus enclin à poser des actes qui lui procurent le maximum de satisfaction avec le minimum de peines plutôt que ceux qui exigent de sa part des efforts colossaux et pénibles. L'impératif catégorique n'aurait aucun sens s'il prescrivait ce à quoi l'homme aspire déjà spontanément : « Un commandement ordonnant à chacun de chercher à se rendre heureux serait une sottise ; car on n'ordonne jamais à quelqu'un ce qu'il veut déjà inévitablement

de lui-même. »¹ Ruwen Ogien appelle cette méta-norme « rasoir de Kant » (en l'assimilant au « rasoir d'Occam »), « principe de parcimonie qui nous recommande d'éliminer les normes superflues »². Cette méta-norme nous intéresse ici non pas seulement en tant que principe de parcimonie, mais aussi en tant que principe de ce qu'on pourrait appeler la « logique de l'impératif ». Dans cette logique, je souligne non seulement le fait que l'impératif est superflu là où il y a déjà une inclination à agir dans le sens de ce qu'il prescrit, mais aussi qu'il suppose une possibilité de résistance, et une disposition active à opposer cette résistance. Si cette interprétation de l'impératif kantien est correcte, on peut montrer que la mondialisation se présente comme candidate à son application.

Les acteurs de la mondialisation sont en effet animés, comme je l'ai montré plus haut, par la rationalité du profit maximum. Dans le processus des échanges, le *donner* est toujours une mise qui est censée rapporter le maximum de bénéfiques. Mieux encore, le *donner* est toujours mesuré au *recevoir* escompté, selon des principes arithmétiques fondés sur le rapport des gains et des pertes. Ce mécanisme n'est pas celui d'un jeu à somme nulle, où tout gain impliquerait toujours une perte chez le partenaire. Au contraire, les interactions qui se tissent en une toile complexe conduisent à l'optimum de Pareto. C'est pourquoi la rationalité du profit détermine ceux qui possèdent des atouts à s'intégrer dans ce jeu qui, en général, est beaucoup plus efficace et beaucoup plus rentable que le repli autarcique sur soi.

L'impératif de la redistribution introduirait une norme contraire et contrariante par rapport à celle qui est en jeu dans le mécanisme de la mondialisation. Il s'agirait de prescrire la règle du *donner sans recevoir* dans un cadre régi par la logique calculatrice, pragmatique et rationnelle du *donner pour recevoir*. Or la règle pragmatique du *donne pour recevoir* ne dispose pas *naturellement* - loin s'en faut - à suivre celle du *donner sans recevoir*. C'est pourquoi celle-ci ne peut se prescrire que sous le mode d'un impératif *catégorique*. C'est parce qu'il y a une sorte de résistance à vouloir *donner sans recevoir* que, si l'on juge qu'il faut le faire, l'injonction doit se présenter comme un commandement catégorique : « tu dois ».

L'applicabilité de cet impératif présuppose, en outre, que l'expansion transnationale des capitaux, des entreprises, et des facteurs de production dans le monde ne conduit pas automatiquement à une amélioration du standing de vie dans les pays pauvres. Sans doute faut-il admettre, avec les apôtres de la mondialisation, que la libéralisation des échanges a pour effet d'augmenter la

¹ Kant, *Critique de la raison pratique*, trad Ferry/Wisman, Paris, Gallimard, 1985, pp. 62-63.

² Ogien, Ruwen, « Le rasoir de Kant », *Philosophiques*, no 28/1, 2001, p. 10.

compétitivité et la productivité des entreprises, et donc d'accroître la masse globale des richesses. Sans doute peut-on aussi remarquer que, de fait, certains pays d'Asie et d'Amérique latine ont vu leur croissance économique s'améliorer grâce à ces nouvelles configurations de l'économie mondiale. Si la mondialisation pouvait toujours effectivement promouvoir une meilleure allocation de richesse, grâce à des mécanismes redistributifs autorégulateurs, il serait superflu de lui prescrire une norme de redistribution. Cette prescription serait aussi absurde que celle qui enjoindrait un corps se trouvant dans l'espace de tomber. « Un ordre d'accomplir une action est défectueux si la personne à qui il s'adresse est déjà en train de l'accomplir ou si elle s'apprête à l'accomplir tout à fait indépendamment de l'ordre. »³.

Mais il se trouve que les effets bénéfiques de la mondialisation ne concernent qu'une frange bien limitée de la population mondiale, et que l'autre frange s'appauvrit à mesure que s'étendent les structures de la mondialisation. Celle-ci est, tout à la fois, un révélateur et un amplificateur des inégalités dans le monde. D'où la grande mobilisation de la société civile qui, par des pétitions et manifestations publiques, revendique une « régulation sociale » de la mondialisation qui mettrait un frein à ce qui est considéré comme ses effets déshumanisants. Parce que les mécanismes de la mondialisation ne sont pas automatiquement redistributifs, l'imposition d'un impératif de redistribution pourrait donc bien se justifier, dans la logique du principe kantien de parcimonie.

Mais quand on a réussi à montrer que le type de règle qui régit la mondialisation justifie que cette autre règle ne soit imposée que comme un impératif, la question se pose de savoir pourquoi il faut prescrire pareille règle. Pourquoi, autrement dit, faut-il faire de la règle du *donner sans recevoir* un principe devant être érigé en norme, qui plus est, catégorique ? Ne pourrait-on pas laisser les acteurs de la mondialisation libres de disposer de leurs gains ou de leurs bénéfices comme ils l'entendent, libres aussi par conséquent d'en réserver une partie à ceux qui n'ont rien ou de tout dépenser pour des réalisations dont on peut même être assuré d'emblée qu'elles ne serviront jamais à personne, même pas à eux-mêmes ? Est-il aberrant de penser, en s'inspirant de Hume, qu'il West pas déraisonnable pour un individu de préférer la démultiplication exponentielle de sa fortune à l'utilisation d'une infime parcelle de cette fortune pour sauver un continent entier d'une catastrophe dévastatrice ? Ou encore, comme Nozick, qu'on ne doit pas imputer à une personne la charge de donner aux autres une partie de sa fortune tant que des principes d'acquisition considérés comme justes n'ont pas été

³ Ruwen Ogien, « le rasoir de Kant », P. 22. L'auteur fait ici un rapprochement avec John Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage* (1969), Paris, Hermann, 1972, p. 101.

violés ? Donc faire de la règle du donner sans recevoir une injonction ne va pas sans dire. Il faut donc encore trouver des arguments qui lui donnent au moins un minimum de plausibilité.

L'argument du « visage »

[Retour à la table des matières](#)

En élargissant à une échelle globale le cadre de la coopération mercantile entre les hommes, la mondialisation a renforcé le sentiment d'appartenance à une commune humanité. Au moins a-t-elle permis, grâce aux NTIC (Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication), un plus grand rapprochement entre tous les hommes en ramenant l'espace mondial à celui, comme on dit aujourd'hui, d'un village planétaire. Avant la mondialisation, seul Dieu avait le privilège de connaître sous un même regard tout ce qui se passe dans tous les villages du monde entier. Avec la mondialisation, les cloisons entre les espaces ont éclaté et le monde a été ramené à un seul espace où cohabitent des hommes exprimant tous la même aspiration à une vie conforme à la dignité humaine. Par la force des choses, la mondialisation met face à face tous les visages des hommes de la terre, les visages rayonnants de bien-être des opulents en face des visages hideux des gueux.

Il est difficile de penser que ce face à face de tous les visages ne crée pas un contexte où il y ait une interpellation à agir qui soit susceptible de revêtir la forme et la force d'un impératif. Le visage de l'autre est devenu, par lui-même, une injonction à la justice. Comme l'écrit Levinas : « Le visage est celui d'un maître de justice, d'un maître qui instruit et n'instruit que sur le mode éthique : il interdit le meurtre et commande la justice. »⁴ Il y a chez Lévinas une sorte d'impératif qu'impose le visage de l'autre, et qui, à la différence de l'impératif kantien, ne provient pas du sujet qui choisit lui-même de se donner une loi morale. « Dans l'approche, écrit Lévinas, je suis d'emblée serviteur du prochain, déjà en retard et coupable de retard. je suis ordonné du dehors - traumatiquement commandé - sans interioriser par la représentation et le concept d'autorité qui me commande sans me commander - Que m'est-elle donc ? D'où vient son droit de commande ? Qu'ai-je fait pour être d'emblée débiteur ?... »⁵

⁴ Cité par Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996, p. 211.

⁵ Cité in Nathalie Sarthou-Lajus, *L'éthique de la dette*, Paris, PUF, 1997, p. 128.

Le visage de l'autre est la limite fondamentale de mon autonomie. Il y a à l'égard de l'autre un devoir que je ne choisis pas, qui m'est dicté par sa seule présence. La justice que m'impose le visage de l'autre s'opère dans une relation essentiellement asymétrique. je suis débiteur même sans m'être endetté et ma responsabilité à l'égard de l'autre est un « devoir audelà de toute dette »⁶. Cette justice West pas celle qui présiderait à des échanges équitables, dans le sens où Aristote définit la justice commutative, ni celle qui régit les distributions et les rétributions selon le mérite, mais celle qui est fondée sur le seul visage de l'autre.

Ce visage, il est devenu impossible aujourd'hui de ne pas le regarder. En 1994, quelques semaines avant le déclenchement du génocide rwandais, le représentant du Secrétaire général des Nations Unies au Rwanda avait tiré la sonnette d'alarme en direction de la communauté internationale, invitant celle-ci à intervenir d'urgence avant que ne se réalise le drame dont les signes avant-coureurs étaient déjà devenus bien perceptibles. Profondément indigné par le silence de l'ONU, cet émissaire invoqua - avec raison - le principe de non assistance à personne en danger, pour montrer que l'attitude de la communauté internationale n'était pas autre chose qu'une dérobade coupable face à un *devoir* qui s'était imposé à partir du moment où l'on avait pu savoir ce qui se profilait à l'horizon.

L'argument du visage semble certes faire beaucoup plus appel au sentiment de pitié et de commisération, parce que le visage de l'autre est celui d'un être souffrant, dont la souffrance peut émouvoir et déclencher des élans de générosité. Mais la force du sentiment, si déterminante soit-elle, ne me semble pas suffisante pour fonder l'impératif dont on a besoin ici. Ce que le regard de l'autre inspire ou doit inspirer, c'est non pas le sentiment de pitié, mais celui d'un devoir. Sentiment du devoir, seulement dans le sens où l'on parle du sens (ou sentiment) de la justice, du sens (ou sentiment) de la responsabilité. Que le visage affreux de l'autre m'émeuve ou pas (en réalité on peut ne pas être ému), il ne m'en inflige pas moins une injonction, comme un maître inflige un ordre à son disciple/interlocuteur. Levinas a donc raison de comparer ce visage à celui d'un « maître de justice », et cette comparaison souligne suffisamment la dimension injonctive de l'attitude que ce visage inspire ou prescrit.

La question peut certes se poser de savoir s'il s'agit d'un « devoir de justice » ou d'un « devoir d'humanité », d'un « problème de justice » ou d'un « problème moral ». Établir cette distinction relève d'un souci de clarté dont il faut reconnaître le mérite à ceux qui la font. Stéphane Chauvier par exemple souligne la différence entre ces deux notions à partir d'un certain nombre de critères. D'abord, un

⁶ *Ibid.*, p. 104.

« devoir d'humanité » s'adresse à une personne qui est appelée à aider une autre personne se trouvant dans une situation de détresse si grave qu'elle périrait sans cette aide, tandis que le « devoir de justice » suppose qu'il y ait eu une distribution dans laquelle une personne reçoit plus que sa part, et qui a le devoir de restituer ce trop-perçu à celui qui avait été lésé.

Ensuite, il y a le critère de l'institutionnalisation : « Un devoir d'humanité ne peut, par définition, s'incarner dans une institution permanente, au heu qu'un devoir de justice peut, voire même *doit* s'incarner dans une telle institution.⁷ Le devoir d'humanité, ajoute Chauvier, revient à ce que la philosophie morale traditionnelle a appelé « devoir imparfait », ou « devoir interne », ou encore « devoir de vertu », par opposition à un « devoir de droit » qui peut s'institutionnaliser et donner lieu, par le fait même de cette institutionnalisation, à une contrainte publique. Il y a aussi le critère de l'urgence de la situation : « Un devoir d'humanité est appelé par une situation d'urgence qu'il s'agit simplement de faire cesser. Un devoir d'humanité trouve son terme dans la restauration de l'autonomie d'autrui et l'on ne peut guère supposer que ce soit de manière normale que des personnes puissent se trouver en situation de vulnérabilité. À l'inverse, un devoir de justice peut être permanent si le dysfonctionnement éthique du mécanisme distributif auquel il est lié possède lui-même un caractère permanent »⁸. Il y a donc devoir d'humanité ou obligation d'assistance *seulement* au moment où on se trouve en présence d'une situation de danger grave pour une personne. Il s'agit alors d'une assistance ponctuelle, circonstancielle, conjoncturelle, et non permanente et structurelle.

À partir de cette distinction dont il faut bien admettre le caractère rigoureux, Stéphane Chauvier se demande si les conditions ou les « circonstances de la justice distributive » sont réunies en ce qui concerne les rapports entre les nations. D'abord, soutient-il en se référant à John Rawls, toutes les sociétés n'ont pas les mêmes aspirations, aussi bien pour ce qui concerne le niveau de bien-être matériel que la forme d'organisation politique. Dans une même société, les individus ont à peu près les mêmes représentations des « biens sociaux premiers » et peuvent donc éprouver le caractère juste ou injuste de la répartition de ces biens. Dans la société internationale par contre, il n'existe pas de critère standard universel d'appréciation ou d'évaluation de ces biens premiers.

De plus, poursuit Chauvier, on ne peut attribuer les inégalités des dotations politiques et des ressources économiques des sociétés qu'à l'histoire particulière

⁷ Stéphane Chauvier, « Les principes de la justice distributive sont-ils applicables aux nations ? », *Revue de Métaphysique et de morale*, no 1, 2002, p. 125.

⁸ Idem.

de chaque société et non à l'action des mieux pourvus. Les États ne sont pas dans « la situation d'un jeu à somme nulle où les avantages de l'un ne pourraient se payer que par une détérioration du sort de l'autre. »⁹ Or un devoir de justice supposerait qu'un État ait pris plus que sa part dans le partage de certaines dotations avec d'autres États. Enfin, les États ne sont pas dans une situation coopérative ou mieux, s'il y a coopération entre les États, elle ne permet que d'améliorer leurs dotations initiales et non de les créer. Les États ne dépendent pas d'une situation coopérative pour acquérir des dotations politiques et économiques initiales. Même si certains États sont moins bien pourvus que d'autres, et donc placés dès le départ dans une situation défavorable, chaque État doit pouvoir à partir de ces dotations initiales, fournir à ses membres le minimum de biens nécessaires à une vie humaine acceptable. Ces conditions étant posées, Chauvier soutient qu'entre les États, il ne peut y avoir que des devoirs d'humanité ou de courtoisie, ce qui correspond bien aux principes de souveraineté, de non-agression et de non-ingérence qui sont fondamentaux dans le « droit des gens ».

Si l'on s'en tient aux prémisses qui constituent la base de la démonstration de Chauvier, on devrait se plier à l'irréfutabilité de ses conclusions. On discutera plus loin certaines de ces prémisses. Mais on peut ici relever que la notion de justice sur laquelle Chauvier bâtit tout son raisonnement est arbitrairement limitée à son acception distributive ou réparatrice. Aristote opposait la « justice générale » à la « justice particulière » et définissait la première comme une disposition à respecter la légalité et l'égalité, tandis que la justice particulière devait régir le partage des avantages et des charges de la coopération sociale. Il est vrai que c'est à cette seconde forme de justice qu'Aristote consacra l'essentiel de son analyse, comme on peut le remarquer dans son *Éthique à Nicomaque*. Mais ce faisant, il ne laissait pas entendre que la première forme fût dénuée de toute signification. Rien n'empêche par conséquent de considérer ce qu'on appelle « devoir d'humanité » ou « devoir d'assistance » comme un *devoir de justice*, dans le sens aristotélicien de « justice générale ».

Rien n'empêche non plus d'ériger ce devoir en contrainte. D'abord on peut observer que la plupart des contraintes juridiques, ou ce que Kant appelle des *devoirs de droit* ne sont qu'une juridisation des contraintes morales. D'autre part, et toujours en droit, on parle du délit de non-assistance à personne en danger, lequel est passible de sanctions pénales, alors même que l'individu ainsi inculpé n'est en rien responsable de l'infortune de l'autre. C'est dire qu'une telle obligation d'assistance ne se réduit pas à une pure obligation morale de charité. Enfin, la détresse des pays pauvres n'a rien d'une simple situation ponctuelle, et ne nécessite pas seulement des interventions d'urgence. Celles-ci, dans bien des cas

⁹ Ibid., p. 133.

où elles se sont manifestées, n'ont pu que tenter de mettre fin aux manifestations les plus dramatiques d'une situation et non s'attaquer à ses racines profondes qui elles sont souvent plus ancrées qu'on ne peut le percevoir à première vue. Donc si on peut admettre que l'obligation de porter secours à ceux qui sont dans des situations de détresse politique et économique exprime un devoir d'humanité, un devoir moral, il n'y a rien d'aberrant à ce que ce devoir soit considéré premièrement comme un devoir de justice, et secondement comme un devoir aussi contraignant qu'un impératif catégorique.

L'argument de l'histoire

[Retour à la table des matières](#)

La responsabilité des sociétés riches dans l'appauvrissement des sociétés pauvres est un sujet fort controversé. La question de la réparation par exemple, dont il fut question en Afrique du Sud lors de la conférence de Durban (31 août - 7 septembre 2001) contre le racisme divisa les participants en deux camps. Celui des Américains farouchement opposés à cette idée, et celui des représentants des populations africaines et noires américaines, exigeant que les pays ayant pratiqué la traite et le commerce des esclaves noirs soient soumis à l'obligation de réparation de ce que certains pays, comme la France, ont d'ores et déjà considéré comme "crimes contre l'humanité". La conférence de Durban s'était soldée par une déclaration fort alambiquée selon laquelle les pratiques d'esclavage du passé *auraient dû* être considérées comme des crimes : « L'esclavage est un crime contre l'humanité et aurait dû toujours être reconnu comme tel. » Manière de dire que si elles ne l'ont pas été, la faute en incombe pas aux hommes d'aujourd'hui, à qui l'on ne peut pas, par conséquent, demander réparation. A la limite pourrait-on encourager les pays concernés à présenter des excuses, selon des modalités qu'ils jugeront eux-mêmes les plus adéquates : « Nous invitons la communauté internationale et ses membres à honorer la mémoire des victimes de ces tragédies -traite des esclaves et colonialisme. La conférence mondiale note que certains ont pris l'initiative de regrets, ou exprimé des remords ou présenté des excuses et invite les autres pays à trouver les « voies appropriées » pour restaurer la dignité des victimes ».

Mais la déclaration de Durban n'a fait que tenter de dissoudre le problème sans véritablement le résoudre. D'abord, l'imprescriptibilité de la dignité humaine ne s'accommode pas de telles contorsions juridico-idéologiques. En outre, il est difficile d'établir que l'esclavage, comme la colonisation, n'ont aucunement contribué, d'une part à appauvrir les régions qui en ont été victimes et d'autre part à augmenter la prospérité des pays occidentaux. Le texte de la conférence le relève pourtant : « Ces injustices historiques (esclavage et colonisation) ont de façon indéniable contribué à la pauvreté, au sous-développement, à la marginalisation, à l'exclusion sociale, aux disparités économiques, à l'instabilité et à l'insécurité qui affectent de nombreuses Personnes, notamment dans les pays en voie de développement ».

C'est sans doute ce qui a fondé Jürgen Habermas a soutenir que l'histoire de l'esclavage, de la colonisation et des migrations européennes impose aux Occidentaux des obligations particulières¹⁰. L'attitude américaine à Durban, au sujet de la question de la réparation, paraît d'autant plus contradictoire que les États-Unis pratiquent la politique de discrimination positive en vue de *réparer* les discriminations dont les populations noires ont été victimes dans le passé. Dans la logique de la déclaration de Durban, il faudrait que, renvoyant la responsabilité de ces discriminations aux hommes du passé, ceux du présent ne perçoivent plus comme un devoir leur incombant, la nécessité de rétablir le déséquilibre socio-économique qu'elles avaient causé autrefois et dont les répercussions sont encore visibles aujourd'hui.

Se pose ici, il est vrai, le problème de la responsabilité intergénérationnelle. Dans quelle mesure les actes posés par nos ancêtres nous lient-ils au point de nous valoir des obligations aussi fortes ? On peut le justifier en invoquant l'idée d'un lien de continuité irréductible entre les générations, entre les moments de l'histoire d'un peuple. Les modernes s'illusionnent souvent en pensant que leurs productions sont des « inventions », des créations *ex nihilo*. Mais par leur volonté même de rupture, ils expriment une incurable allégeance à leurs devanciers.

Les générations présentes ne peuvent se départir de leur statut d'héritiers du passé, d'un passé dont ils assument volontiers les succès et les prouesses. Ils considèrent ces succès comme étant *leur* succès, comme faisant partie de *leur* histoire et non de celle des autres (entendre ici ceux du passé). Or des générations passées, les générations présentes héritent non seulement les succès, mais aussi les échecs, les erreurs, les fautes, les crimes, etc. Malgré tous les efforts de révisionnisme, les Allemands d'aujourd'hui ne peuvent pas faire en sorte que

¹⁰ « Les droits de l'homme à l'échelle mondiale et au niveau de l'État », in *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998, p. 236.

l'holocauste ne fasse pas partie de leur histoire. De même que les générations présentes aiment s'approprier les succès des générations passées alors même qu'elles n'ont pas et ne pouvaient pas contribuer à leur survenance, de même, elles sont tenues de gérer les crimes de ces générations, non pas en tant que des coupables, mais en tant qu'héritiers. Les générations présentes doivent entreprendre, au présent, à la fois ce qui permet de capitaliser les succès du passé et ce qui permet de conjurer les crimes du passé dans leurs prolongements funestes. Il ne s'agit pas, pour les générations actuelles, d'être punies pour un mal qu'elles n'ont pas commis, qu'elles ne pouvaient pas commettre, mais elles partageraient la culpabilité des ancêtres si eues ne s'efforçaient pas d'exorciser le passé de ce qui continue à hanter le présent.

Ce que montre l'argument de l'histoire, c'est que l'une des circonstances qui définit la justice distributive se trouve bien réunie. À moins de mauvaise foi ou d'ignorance, personne ne peut nier, comme le reconnaît Stéphane Chauvier, que « certains États se sont développés économiquement en exploitant coloniquement d'autres États, de telle sorte que leurs dotations actuelles sont les résultats de violences passées. »¹¹ Si la justice exige la restitution à l'autre de la part prise en trop, il s'ensuit que, au moins les puissances coloniales ont à l'égard de leurs anciennes colonies des devoirs de justice. Il ne s'agit plus simplement d'un devoir d'humanité, qui serait entièrement fondée sur la charité, mais d'une obligation à laquelle on ne peut se soustraire que par le droit de la force et non par la force du droit.

Qu'il s'agisse d'une « justice réparatrice » comme tient à le souligner Chauvier, on ne voit pas en quoi elle ne ferait pas partie intégrante d'un devoir de justice. Cette obligation de réparation a certes « l'inconvénient », si l'on peut dire, de ne concerner que quelques sociétés dans le monde, celles notamment entre lesquelles il existe ce lien historique. Il y a des États pauvres comme le Libéria qui da pas connu le même sort colonial que les autres États d'Afrique et qui par conséquent ne se trouve pas, pour des raisons historiques, dans une situation de créancier à l'égard d'un autre État. Les Libériens n'en sont pas moins « éligibles » à cette justice globale qui se fonde aussi sur d'autres raisons, comme on essaie de le montrer dans ce papier.

¹¹ Ibid., p. 137.

Le problème du mérite et de la responsabilité

[Retour à la table des matières](#)

John Rawls a fait de l'argument du mérite l'une des poutres maîtresses de son argumentation en faveur de ses principes de justice. Il considère que les inégalités sont des faits neutres qui *a priori* ne sont ni justes ni injustes : « La répartition naturelle West ni injuste ni juste ; il n'est pas non plus injuste que certains naissent dans certaines positions sociales particulières. Il s'agit seulement de faits naturels. »¹² Même dans une société bien organisée, dit Rawls, les projets de vie des citoyens sont affectés par trois contingences : l'origine sociale, les capacités naturelles et la plus ou moins bonne fortune¹³. Puisque les inégalités proviennent pour l'essentiel de l'arbitraire de la loterie naturelle, personne ne peut se prévaloir de ses atouts ni s'enorgueillir de la possession des qualités que d'autres ne possèdent pas.

« Personne, affirme Rawls, ne mérite ses capacités naturelles supérieures ni un point de départ plus favorable dans la société. »¹⁴ On peut ici envisager, comme Derek Parfit¹⁵, plusieurs cas de figure. Si l'on considère les biens externes par exemple, on admettra qu'ils ne sont, pour la plupart, que des « cadeaux de la nature », et par conséquent n'appartiennent pas plus aux uns qu'aux autres. Si l'on prend maintenant les ressources capitalistiques, celles qu'on n'obtient qu'au prix d'un travail physique et intellectuel ardu, rien ne s'oppose à ce que cette ardeur au travail soit considérée comme une « chance génétique », dont les produits ne devraient pas en conséquence être tenus pour des privilèges exclusifs.

¹² *Théorie de la Justice*, p. 133.

¹³ « a) their social class of origin the class into which they are born and develop before the age of reason ; b) their native indowments (as opposed to their realized endowments) ; and their opportunities to develop these endowments as affected by their social class of origin ; c) their good or ill fortune, or good or bad luck, over the course of life (how they are affected by illness and accident, and, say, by periods of involuntary unemployment and regional economic decline) » (*Justice as Fairness*, §17,1).

¹⁴ *Théorie de la Justice*, p. 132.

¹⁵ Voir Derek Parfit, « Égalité ou priorité », in *Pluralisme, justice, Égalité*, *Revue française de Science Politique*, vol. 46, no 2, avril 1996, pp. 280-320.

On peut en déduire le caractère aléatoire de la naissance d'un individu dans une société riche ou dans une société pauvre, dans un espace aux ressources naturelles abondantes ou rares. Il serait fort problématique de faire de ces ressources un objet d'appropriation particulière. Le principe d'appropriation des biens de la nature, chez John Locke qu'on considère pourtant comme le père du libéralisme, était assorti d'une clause (« clause lockéenne ») qui enjoignait précisément de veiller à ce que, dans toute appropriation des biens de la nature, il en reste en quantité et en qualité pour les autres.

Si on ne mérite pas de naître dans une société riche, pas plus qu'on ne choisit de naître dans une région aux ressources médiocres, la capacité de transformation de ces ressources peut cependant être contrariée par des facteurs qui ne relèvent pas toujours de la malchance. Rawls lui-même affirme qu'il n'existe pas en général de sociétés dites défavorisées qui, mieux organisées politiquement et économiquement ne connaîtraient pas un sort meilleur. Pour lui en effet, « la difficulté est le plus souvent constituée par la nature de la culture politique publique et des traditions religieuses et philosophiques qui sous-tendent ses institutions. Les grands maux sociaux dans les sociétés pauvres sont généralement un pouvoir oppresseur et des élites corrompues, l'assujettissement des femmes encouragé par une religion déraisonnable, accompagné d'une surpopulation par rapport à ce que l'économie de la société peut décentement supporter »¹⁶.

La géographie du (sous-)développement confirme cette influence des facteurs socio-politiques sur le niveau du développement et de bien-être des populations. Elle montre en effet que l'égalité en ressources naturelles, minières, forestières et humaines égales ne correspond pas toujours à l'égalité des niveaux de (sous-)développement. En consacrant une bonne partie de leurs ressources aux conflits entre factions rivales en quête du pouvoir, des pays comme l'Éthiopie, le Soudan, les deux Congo, le Sierra Léone, ont sérieusement détérioré les conditions de vie de leurs peuples. L'économie et le développement du Cameroun ont amorcé un déclin spectaculaire en 1991 à la suite du refus, par le régime politique en place, d'organiser une « conférence nationale » pour établir des institutions démocratiques¹⁷. Le Botswana en revanche peut être considéré comme un anti-

¹⁶ *Le droit des gens*, Paris, Esprit, « Philosophie », 1996, pp. 86-87.

¹⁷ Face à ce refus catégorique, l'opposition avait organisé une désobéissance civile illimitée et à vaste échelle appelée « villes mortes », qui avait paralysé profondément les activités économiques dans les principales villes du pays. Au bout de six mois de villes mortes, l'État n'avait plus suffisamment de ressources pour payer ses fonctionnaires et avait dû réduire les salaires des 2/3 (en épargnant les militaires, les policiers, les gendarmes qui avaient apporté un soutien précieux au régime pour la répression des manifestations). Les subventions au bénéfice des services sociaux tels les écoles et les hôpitaux ne pouvaient plus être garanties. Il s'en est suivi une misère sociale sans précédent, et une régression du Cameroun au stade où il se trouvait avant l'indépendance en 1960. Avant cette crise, le Cameroun faisait partie du

type de la mauvaise gouvernance et comme un bon exemple de la corrélation entre bonne gouvernance et développement. On appelle le Botswana la « petite Suisse de l'Afrique ». Ce pays ressemble à un îlot de prospérité dans un océan de misère, avec son revenu annuel par habitant qui atteint les 2800 dollars et un taux de croissance annuelle qui s'établissait à 9% vers la fin des années 90. Ce qui lui vaut cette prospérité, ce sont au départ, ses richesses minières, diamantifères particulièrement, mais surtout une bonne gestion de ces ressources, le niveau bien limité de corruption au sein du gouvernement et le pluralisme démocratique, dont la tradition remonte à l'indépendance en 1966. Le Botswana peut assurer à chacun de ses enfants jusqu'à dix années d'éducation gratuite, tandis que dans d'autres pays, le taux de scolarisation se situe à environ 30% !

Doit-on pour autant en tirer argument pour affirmer que ces pays mal organisés en ont pour leur compte et ne méritent pas que les plus riches viennent à leur secours ? Pareille démarche conduirait à une funeste confusion entre le tyran et le peuple, entre les pouvoirs politiques corrompus et les populations qui, précisément, doivent décupler leurs efforts pour survivre dans ces situations d'oppression et de grande précarité. Il convient plutôt de considérer ces populations comme des otages en quête de délivrance, dont les appels à plus de justice dont jusque-là donné aucun résultat, quand ils sont attirés sur elles ces représailles impitoyables dont les régimes despotiques ont le secret. Dans les politiques actuelles d'aide aux pays pauvres, on parle de plus en plus de conditionnalités politiques, qui consistent à proportionner l'aide aux efforts d'ajustement politique et de bonne gouvernance.

Ce qu'on obtient souvent de ces conditionnalités, c'est la mise en place des structures institutionnelles recouvertes de toutes les parures d'une démocratie, mais qui ne modifient pas la nature et le fonctionnement réel de ces régimes corrompus (élections municipales, législatives et présidentielles fréquentes mais jamais transparentes, absence d'alternance, prolongation des durées des mandats présidentiels, modification de la constitution au gré des caprices du chef de l'État, etc.). Du coup, des aides sont souvent accordées, qui n'atteignent que trop rarement les bénéficiaires visés. Les conditionnalités, pour importantes qu'elles soient, ne donnent pas souvent les résultats escomptés. Leur échec relatif invite donc à penser des stratégies plus efficaces pour délivrer certains peuples de la captivité politique dans laquelle elles se trouvent.

groupe des pays à revenus intermédiaires, à côté de la Côte d'Ivoire et du Gabon. Quelques années après, le Cameroun quittait ce groupe pour rejoindre celui des pays pauvres (très endettés). Et son classement, par une ONG allemande nommée *Transparency International* comme pays le plus corrompu du monde en 1998, puis en 1999, n'était pas de nature à inciter des investisseurs étrangers à y prendre des risques, sans compter le fait que la corruption a des effets on ne peut plus désastreux sur la croissance d'un pays.

Cela implique la mise en oeuvre non seulement d'un droit, mais d'un devoir d'ingérence humanitaire. Cette solution rencontre certainement le paradoxe libéral. Une intervention des régimes démocratiques libéraux dans des régimes non démocratiques semble porter atteinte au principe libéral de tolérance et de respect de l'autonomie de chaque individu ou groupe d'individus. C'est sur cet argument que se fondait Rawls pour soutenir qu'on ne peut pas imposer à toutes les sociétés le même modèle de répartition des pouvoirs et des biens. Mais il y a lieu d'affirmer que le paradoxe libéral se trouverait non pas dans cette intervention ou ingérence dans un espace non libéral, mais dans la non-intervention. Ou bien la liberté et l'autonomie sont des valeurs que l'on considère comme applicables à tous les êtres humains, en général, et la non-intervention serait contradictoire, ou bien on pratique la non-intervention, et les valeurs du libéralisme perdent de leur teneur. De plus, une intervention en faveur des peuples où règne un régime despotique ne se ferait pas au gré de ces peuples, mais iraient dans le sens de ce qu'ils ont toujours souhaité eux-mêmes, même si, dépourvus de moyens, ils ont été condamnés à la résignation.

« ... DONC TU PEUX »

Il s'agit de voir si l'injonction « donner sans recevoir » satisfait à la méta-norme qui rattache le devoir au pouvoir. La méta-norme « devoir implique pouvoir » provient du principe d'humanité pour lequel on ne doit pas imposer à quelqu'un une chose qu'il ne peut pas faire.

Les sociétés riches peuvent-elles soutenir les sociétés pauvres sans s'appauvrir elles-mêmes, sans dégrader les perspectives de vie de leurs propres populations ?

[Retour à la table des matières](#)

Comme le fait observer Richard Rorty ¹⁸, les institutions sociales, politiques et économiques des pays riches ne fonctionnent efficacement que grâce à des technologies de pointe fort onéreuses. La généralisation de l'instruction, la rationalisation de l'administration, la modernisation des services publics (santé, transport, justice, universités, police, gendarmerie, voiries), le contrôle de l'alimentation, surtout quand il s'agit de produits importés, exigent des investissements si coûteux qu'on verrait mal les pays riches accepter de réduire la part des ressources nécessaires à leur bon fonctionnement.

« Il suffit d'évoquer tous ces scénarios imaginaires, écrit Rorty, pour que les régions riches du monde apparaissent dans la situation de quelqu'un qui a à partager un morceau de pain avec une centaine d'affamés. Même s'il le partage, tout le monde, lui inclus, se retrouvera le ventre creux. Et il n'aura plus que le loisir de se rendre coupable (...) soit d'aveuglement soit d'hypocrisie. » ¹⁹ Si la mondialisation du bien-être est un jeu à somme nulle, où il est difficile d'augmenter la richesse d'un côté sans la diminuer de l'autre. Si la croissance des

¹⁸ « Universalisme moral et tri économique », *Futuribles*, no 223, septembre 1997, pp. 29-38.

¹⁹ *Ibid*, p. 34.

uns West possible que par l'abandon des autres, on voit mal comment on pourrait imposer une règle de partage aux plus riches. Au contraire, la lutte contre l'immigration économique se renforce. Certains pays riches d'Europe se sont associés, dans les accords de Schengen, pour barrer la route, par une politique concertée, aux migrants économiques ou « vagabonds de la pauvreté » fuyant les conditions d'existence pénibles et misérables dans leurs pays. Même dans l'espace européen, les ressortissants de l'Europe centrale ne sont pas considérés comme bienvenus du côté de l'Europe occidentale où ils espèrent trouver des conditions de vie plus acceptables. « A un rideau de Fer matérialisé dans l'espace européen succède un filet, moins visible, qui trie les migrants de l'Est et sépare l'espace des prospérités relatives de l'Union européenne d'une Europe orientale en proie à des crises multiformes » ²⁰.

Partager sans s'appauvrir ne relève pour autant pas de l'utopie. Comme le montre le rapport du PNUD, il est possible de garantir à chaque habitant de la planète au moins l'accès aux biens et services de base avec seulement 40 milliards de dollars pendant dix ans : « Le coût de réalisation et de maintien d'un accès universel à l'éducation de base, aux soins de santé de base, à une nourriture adéquate, à l'eau potable et à des infrastructures sanitaires, ainsi, pour les femmes, qu'aux soins de gynécologie et d'obstétrique, est estimé à environ 40 milliards de dollars par an. Cela représente moins de 4% de la richesse cumulée des 225 plus grosses fortunes » (PNUD, 1998). Cela signifie qu'il suffirait d'opérer un prélèvement fiscal de seulement 4% sur les fortunes des personnes les plus riches pour changer la vie de tous les pauvres de la planète.

On peut évoquer d'autres domaines, comme les dépenses militaires (780 milliards de dollars par an) et les dépenses publicitaires (1000 milliards de dollars par an) ²¹ dans le monde, où une réduction marginale de l'ordre de 5% pourrait améliorer substantiellement la vie de milliards de déshérités sans réduire en rien la qualité de vie des personnes aisées. Les 39 firmes pharmaceutiques qui en 1998 déposèrent une plainte en Afrique du Sud pour s'opposer à une loi de 1997 autorisant la fabrication de médicaments génériques contre le SIDA ne s'écroulèrent pas du fait d'avoir dû retirer leur plainte en avril 2001. Sous la pression des ONG et de nombreuses associations accusant ces laboratoires d'accorder beaucoup plus d'importance à leurs bénéfices qu'à la vie des 25 millions de personnes infectées par le SIDA en Afrique (90% du nombre total de malades dans le monde), elles ont consenti à se priver d'une part de leurs profits.

²⁰ Olivier Dollfus, « Mondialisme et particularisme », in GEMDEV (éd.), *L'intégration régionale dans le monde. Innovations et ruptures*, Paris, Karthala, 1994, p. 43.

²¹ Voir PNUD, 1998.

Mais cette privation était le prix -relativement dérisoire - à payer pour permettre à un continent de juguler un fléau qui fait des ravages incalculables.

On parle beaucoup aujourd'hui de l'annulation de la dette du Tiers-Monde comme condition essentielle de sortie de la misère. D'après de nombreux économistes, cette dette est à l'origine d'un flux considérable de capitaux de la périphérie vers le Centre, ce qui conduit d'aucuns à dire que l'« aide publique au développement » enrichit les riches beaucoup plus qu'elle n'aide les pauvres. En 1998, par exemple, le Tiers-Monde a remboursé 250 milliards de dollars contre moins de 30 milliards de dollars reçus. Autrement dit, les pays pauvres ont transféré vers le Nord 8 fois plus que ce qu'ils ont reçus. S'il y a donc « annulation de la dette », celle-ci ne portera pas sur le capital même de cette dette dont le paiement a déjà été effectué au quadruple (depuis la crise de la dette de 1982, le Tiers Monde a déjà remboursé 4 fois ce qu'il devait, et se retrouve pourtant 3 fois Plus endetté qu'il ne l'était au début), mais sur le service de la dette.

L'annulation de la dette n'entraînerait pas véritablement une « perte » chez les créanciers. Il y aurait certes un manque à gagner, qui viendrait de ce que les taux d'intérêts fixés font partie de la dette et peuvent être *légalement* (la *légitimité* même de ces dettes méritant d'être examinée) exigés par le créancier. Mais ce manque à gagner ne représenterait que 5% de perte dans le portefeuille des créanciers, tandis qu'il permettrait d'améliorer substantiellement la santé, l'éducation et le bien-être de la plupart des pauvres du Tiers-Monde. Le Tiers Monde rembourse chaque année environ 250 milliards de dollars, soit deux à trois fois la somme qui pourrait permettre de couvrir les besoins fondamentaux des populations.

Il existe une autre manière, moins contraignante et plus efficace d'aider les sociétés les plus pauvres. C'est de rendre le système des échanges plus équitable. Le moins qu'on puisse dire, c'est que le « contrat » de commerce qui lie les producteurs des pays du Sud et les acheteurs du Nord n'obéit pas à la règle de réciprocité, ni à celle qu'Aristote considérait comme devant régir la justice commutative. Chez Aristote, un échange était considéré comme juste si les objets échangés étaient d'égale valeur. Or on constate que les prix des produits du Sud sont fixés voire imposés par les acheteurs du Nord et l'on assiste aussi à une constante dégradation des termes de l'échange : décroissance des prix des matières premières, fixés par les acheteurs du Nord, et croissance des prix des produits finis fixés par les vendeurs du Nord.

La détérioration du niveau de vie dans les pays du Sud, est due à cette dévaluation des produits de leur travail, dont pourtant dépend la vie de la plupart des populations. Pour ne donner qu'un exemple : le cours du café, qui en mars 98

atteignait 1,67 dollar la livre a dégringolé pour se situer à 0,54 dollar en octobre 2001. Pour des populations qui vivaient déjà à peine de leur travail, une telle dégringolade ne pouvait que les condamner à une misère dont on connaît bien toutes les manifestations. On voit bien qu'il suffit, pour améliorer substantiellement les conditions de vie des pays du Sud, d'assurer aux producteurs une meilleure, ou plus exactement une plus juste rémunération de leur travail. Cette justice ne relève pas de la charité, et elle rentre elle aussi dans l'ordre du possible²². On peut certes objecter que la situation des produits dans le système des échanges correspond aux lois du marché. Mais la question se poserait alors de savoir si l'on peut absolutiser ces lois au détriment de la dignité humaine, ou si l'imprescriptibilité de celle-ci n'exige pas, au contraire, que le droit, la politique, l'économie, les échanges, la recherche scientifique, etc., lui soient asservis. « Lorsque le moyen devient fin et la fin moyen, lorsque les êtres humains sont au service de l'argent et non l'argent au service des êtres humains, la rationalité devient déraison et le monde sombre dans l'absurde. »²³

Les pays riches disposent incontestablement de moyens largement suffisants pour aider ni sans s'appauvrir, ni sans souffrir²⁴. Une injonction leur demandant d'aider les plus pauvres ne violerait donc pas le principe d'humanité contenu dans la méta-norme « devoir implique pouvoir ».

Existe-il des dispositifs pour la mise en œuvre de ce devoir de justice ?

[Retour à la table des matières](#)

L'absence de mécanismes de transfert de revenus des sociétés riches vers les sociétés pauvres constituerait un obstacle dirimant au principe d'humanité que présuppose la mise en oeuvre de l'impératif d'aide. À l'échelle d'un État, ces procédures de transfert peuvent s'effectuer à travers des institutions sociales et économiques par des prélèvements fiscaux obligatoires et des politiques publiques

²² En 1997 a été créée en France une organisation qui porte le nom programmatique de Plate-Forme pour le Commerce Équitable (PFCE), dont l'objectif est précisément de sensibiliser les consommateurs du Nord sur l'inégalité des échanges Nord-Sud et de les amener à acheter les produits du Sud à des prix plus justes. Voir leur site : www.commerceequitable.org.

²³ René Passet, « Le forum social mondial de Porto Alegre. Manifeste pour une économie à finalité humaine », *Le Monde diplomatique*, février 2001, p. 14.

²⁴ Voir Kai Nielsen, « Is Global justice impossible ? », *Cahiers de PERES*, no 9702, UQAM, 1997.

qui garantissent aux citoyens l'accès aux conditions minimales d'une vie décente. « Il s'agit en effet, écrit André Duhamel, d'assurer pour tous une plus grande égalité de chances et de conditions par la médiation de la puissance étatique, ce qui rend son exigibilité plus contraignante et sa mise en oeuvre plus efficace »²⁵.

À l'échelle internationale, ces institutions n'existent pas. Il n'y a pas un gouvernement mondial « sans frontière », doté de la même puissance de contrainte que les gouvernements des États. Au contraire, la circulation et les flux des capitaux, et la masse des richesses qu'ils génèrent précisément grâce à ces mouvements, *semblent* échapper totalement à l'emprise des États et à leur captage fiscal. Cette « absence » de l'État dans l'économie mondialisée constitue d'ailleurs l'un des traits les plus caractéristiques par lesquels on peut distinguer les échanges internationaux d'autrefois à ceux d'aujourd'hui. En effet, si la circulation des produits et des capitaux remonte à la nuit des temps, ce qu'on appelle mondialisation renvoie non seulement à une intensification de ces échanges, mais aussi au recul, voire à l'absence de l'État dans leurs processus. Comme le note Jocelyne Couture :

L'actuel phénomène de mondialisation économique concentre au contraire à un niveau supra-étatique les mécanismes commerciaux et financiers et il s'apparente davantage à une réappropriation, par les agences économiques, de l'autorité autrefois dévolue aux États aussi bien au plan international qu'au niveau de leur économie locale²⁶.

Si la mondialisation génère plus de richesses, celles-ci profitent essentiellement à certains individus, relativement nombreux certes, mais pas aux gouvernements qui auraient pu peut-être s'en servir pour assurer certaines de leurs obligations sociales.

Si les dispositifs de transfert de ressources des sociétés les plus riches vers les sociétés pauvres doivent avoir la forme de mécanismes institutionnels impliquant les États, on ne peut pas considérer leur inexistence comme étant un obstacle structurel. Il convient de dire que ces institutions n'existent tout simplement *pas encore* et que leur mise en place ne tient qu'à la volonté des États eux-mêmes. Mais la notion même d'absence de l'État me semble devoir être relativisée.

Premièrement, les multinationales ne sont pas des structures installées dans des *no man's land*, à l'abri de tout contrôle étatique. Au contraire, leur installation dans un État suppose des négociations et des accords avec les autorités politiques

²⁵ André Duhamel, « Solidarité internationale et démocratie cosmopolitique », *Cahiers de PERES*, no 9604, UQAM, 1997, p. 2.

²⁶ Jocelyne Couture, « Les apories de la justice globale », *Cahiers de PERES*, no 9805, UQAM, 1998, P. 2, note 1.

de ces États, dans lesquels sont fixés un certain nombre de droits et devoirs liant les deux parties. Les conditions de rapatriement des bénéficiaires, tout comme les règles relatives à la rémunération du travail des ouvriers et des cadres sont négociées avec les États. La délocalisation de certaines industries, puis leur relocalisation dans d'autres pays sont dictées par la recherche d'abris fiscaux. Les multinationales ne sont pas pour autant exonérées de la fiscalité, puisqu'elles sont toujours tenues de payer des impôts dans les pays où elles se trouvent, fût-ce à des conditions plus intéressantes, et par conséquent, n'échappent pas totalement à un certain contrôle étatique.

Deuxièmement, si absence d'État il y a, cette absence n'est rien d'autre que l'expression d'un choix, fait par les États eux-mêmes, de généraliser ou d'internationaliser l'idéologie du laisser-faire ou, à la limite, du moindre État. Convaincus que le libéralisme était plus générateur de richesses et de bien-être que tout autre modèle économique, ce sont ces États qui ont créé les conditions de leur propre désengagement et mis en place des institutions comme le FMI, la Banque Mondiale et l'OMC (« héritière du GATT »), pour veiller au respect des règles fondamentales de l'économie du marché, de la libre concurrence et de la libre circulation des capitaux dans le monde. Ce sont des institutions intergouvernementales et non privées, et leurs membres sont nommés par les gouvernements. Les États ayant eux-mêmes mis en place les institutions d'une économie non assujettie à des contraintes étatiques, il n'est pas juste, comme on a tendance à le faire aujourd'hui, de parler d'une *perte* de souveraineté de l'État. Non seulement, comme je l'ai montré plus haut, l'État n'est pas totalement absent, mais c'est lui qui, en toute souveraineté, a décidé de restreindre son rôle à celui d'un « veilleur de nuit ».

Le problème qu'il convient de soulever est non pas celui de la « perte » du pouvoir des États, mais de la représentation inégale des États dans les instances intergouvernementales de la mondialisation. Ces institutions sont menées essentiellement par les pays les plus puissants économiquement, les USA, le Canada, la Grande-Bretagne, la France, l'Allemagne, etc., tandis que le poids des autres pays, notamment des pays les plus pauvres (en dépit de la présence de leurs représentants²⁷), est proportionnel à leur part dérisoire dans le commerce mondial. L'absence de l'État devrait s'entendre non pas comme celle de l'État en général, mais comme celle de quelques-uns, les plus pauvres, qui ont de plus en plus du mal à faire entendre leurs situations face à des puissances brandissant partout l'étendard de l'économie de marché.

²⁷ Le poste de Directeur adjoint de l'OMC est occupé par le Burkinabé Ablassé Ouédraogo.

Le problème des institutions de la justice distributive internationale ne s'exprime pas en termes d'impossibilité, mais de décision. Il existe déjà des institutions ayant des compétences universelles, qui préfigurent, comme l'a montré Pierre Lévy, l'organisation d'un gouvernement mondial selon le modèle des gouvernements des États. L'OMC représente une sorte le « proto-ministère du commerce » mondial. La Banque mondiale et le Fonds monétaire international figurent un « ministère des finances planétaire ». L'OMS serait « l'embryon d'un ministère global de la santé ». Le BIT est la figuration d'un « ministère mondial des affaires sociales », l'UNESCO celle d'un « ministère mondial de l'éducation et de la culture », la Cour de justice de la Haye celle d'une « cour supérieure planétaire ». Le Secrétariat général de l'ONU représenterait quant à 8 lui une sorte de « ministère de l'intérieur » (« sans affaires extérieures ») ²⁸.

Des institutions existent donc bien qui pourraient appliquer des politiques redistributrices grâce à des taxes comme la taxe Tobin ²⁹, si les États le décident et en donnant à ces décisions le même caractère obligatoire que celui des conventions régionales et internationales. La réalité est que les opposants à de telles politiques sont aussi ceux qui, au sein même de leurs États, accordent très peu d'importance au social. La politique américaine au sujet de l'aide aux pays pauvres, qui se traduit par l'insignifiance de la proportion de 0.1% du PIB consacré à cette aide, donc très loin de 0.7% décidés depuis les années 70 par l'OCDE et l'ONU, correspond à sa politique sociale interne. Celle-ci ne prend nullement en charge le sort de personnes totalement démunies, représentant environ le 1/10e de la population qui doivent parfois recourir aux soupes populaires pour survivre. Que les politiques redistributrices ne fassent pas partie, à ce jour, des prérogatives des institutions internationales ne relève pas d'une impossibilité liée à la structure même de ces institutions, mais à l'idéologie libérale qui à travers ses défenseurs impose son dictat.

²⁸ Pierre Lévy, « Vers une réconciliation de la démocratie et du marché dans une cyberdémocratie planétaire », in Pierre Yves Bonin (éd.), *Mondialisation - Perspectives philosophiques*, Les Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 2001, pp. 17-18.

²⁹ Cette taxe est inspirée de l'économiste américain James Tobin qui, en 1972, proposa l'idée de taxer des mouvements des capitaux qui pouvaient, à certains moments, déstabiliser les monnaies nationales si elles n'étaient pas soumises à une telle taxation régulatrice. Devant la menace que représente les spéculations financières à l'heure de la mondialisation, lesquelles se chiffrent à plus de mille milliards et demi de dollars US chaque jour, il a été proposé de taxer ces transactions à un taux suffisamment bas pour ne pas engendrer des effets contre-productifs et suffisamment élever pour fournir aux États les moyens de leurs programmes sociaux nationaux et internationaux et de leurs politiques d'aide au développement durable.

Justice globale ou « solidarité globale » ?

[Retour à la table des matières](#)

Les difficultés à concevoir et à définir rigoureusement la notion de justice globale, aussi bien dans sa conceptualité que dans son applicabilité, conduisent certains auteurs à la considérer comme proprement dépourvue de sens et à lui préférer les notions apparemment moins aporétiques de « devoir d'humanité », dont on a déjà discuté plus haut, ou de « solidarité globale ». Cette dernière notion est proposée par Jocelyne Couture³⁰, qui après avoir examiné ce qu'elle appelle « les apories de la justice globale soutient que « la pertinence du concept de justice est mise en échec, à l'échelle globale, par l'actuelle tendance à la mondialisation et, en particulier, à la mondialisation économique » et que « la mondialisation économique ne soulève pas de problème de justice »³¹.

L'auteure délimite le champ de sa réflexion en se situant dans le cadre de la justice distributive, avant de préciser : « En soutenant que la mondialisation économique ne soulève pas de problème de justice je n'entends pas soutenir, bien au contraire, qu'elle ne soulève aucun problème moral »³². Donc si la justice distributive ne peut pas, conceptuellement et pratiquement être étendue à l'échelle planétaire, il est possible en revanche de concevoir une « solidarité globale » qui aurait au moins l'avantage de ne pas être porteuse des apories qui minent la notion de « justice globale ».

L'argumentation qui sous-tend cette thèse est échafaudée à partir de l'analyse de « quatre versions archétypales de la justice globale », comportant un certain nombre d'obligations qu'on considère comme incombant aux pays les plus riches³³. L'auteure fait remarquer que les théories de la justice globale proposées

³⁰ « Les apories de la justice globale », *Cahiers de PERES*, no 9805, UQAM, 1998.

³¹ *Ibid.*, p. 1.

³² *Idem.*

³³ « Les pays les plus développés auraient un devoir, envers les pays qui le sont moins :

1. de fournir de l'aide humanitaire : nourriture, médicaments, logements et, de manière plus générale, de voir à ce que les besoins humains fondamentaux soient satisfaits;

2. de fournir un support pour le développement durable : ressources, technologie, éducation;

3. d'assurer la propriété et le contrôle par l'État des ressources nationales et des moyens de production;

jusqu'ici s'appuient chacune sur une seule de ces obligations, et révèlent ce faisant une double incomplétude. D'abord, « aucune de ces conceptions West en mesure de tenir compte de l'ensemble des exigences qui correspondent au concept intuitif de justice globale ». Ensuite, « aucune de ces conceptions, lorsqu'elles cherchent à prendre en compte un phénomène de mondialisation économique, ne réussit à harmoniser la justice entre les pays et la justice, conçue selon les mêmes standards, au sein des Sociétés. »³⁴ L'auteure montre aussi qu'en déplaçant l'objet de la justice de la distribution à la compensation, les théories de la justice globale cautionnent l'existence de ce qu'elles considèrent pourtant comme générateur d'injustice. Pour toutes ces raisons, les théories de la justice globale sont déclarées inaptes à répondre aux problèmes de la mondialisation et ce West même pas en réajustant les mécanismes qu'on les « sauverait ». L'impossibilité de la solution réside dans le concept même de justice, et non simplement dans des mécanismes de mise en oeuvre des différentes intuitions qu'inspire la justice globale.

En effet, dit l'auteure, « la justice distributive se fonde sur l'idée que ce qui explique le mieux (...) une distribution équitable des obligations et des bénéfiques est une relation donnée (...) que des personnes entretiennent entre elles. Cette relation - quelle qu'elle soit - clôtur[e] d'emblée le domaine de la justice de sorte qu'aucune modification de celui-ci ne peut laisser intact le concept de justice lui-même »³⁵. Peut-on, à partir de cette relation fondamentale étendre la justice à une échelle globale ? Il faudrait l'intervention d'un agent extérieur, pour faire par exemple en sorte que se réalise dans tous les pays l'exigence de l'établissement des institutions sociales et politiques qui garantissent à chaque citoyen ses droits fondamentaux. Or l'intervention d'un agent extérieur poserait un problème d'ingérence incompatible avec les principes libéraux de tolérance, d'autonomie et d'autodétermination. De plus, imposer des obligations de justice à certaines sociétés laisserait penser que la mondialisation avantage certaines sociétés au détriment des autres. Il n'en est rien, car ce sont certains individus (banquiers, industriels, actionnaires, élites politiques des États), non pas les sociétés, qui bénéficient de la mondialisation³⁶. Les sociétés, par contre, sont toutes affectées par les dérives de la mondialisation. Par conséquent, « aucune société ne peut, comme le voudrait la justice globale, jouer le rôle de l'agent extérieur »³⁷ et assumer les obligations qui se rattachent à l'idée de cette justice.

4. d'assurer le respect des droits fondamentaux et démocratiques par la mise sur pied d'institutions sociales et politiques » (Ibid., p. 3).

³⁴ Ibid., p. 8.

³⁵ Ibid., p. 8.

³⁶ Ibid., p. 12.

³⁷ Ibid., p. 13.

Il n'y a pas d'injustice liée à la mondialisation qu'on pourrait attribuer à une société quelconque, ou même à un individu quelconque. D'autre part, conçue dans la philosophie contemporaine comme étant la vertu des institutions d'une société domestique, la justice manque irrémédiablement, sur le plan global, des institutions par lesquelles elle pourrait être mise en application et elle ne peut pas, à elle seule, justifier la création de telles institutions.

Ces apories de la justice globale étant mises à nu, Jocelyne Couture suggère de sortir de la « logique de l'avantage mutuel et de la réciprocité »³⁸ pour pouvoir mettre en place les conditions de réalisation d'un système de coopération entre les sociétés. C'est sous le concept de solidarité et non de *justice* qu'il convient de subsumer cette entreprise de recherche commune des conditions de vie acceptable pour tous les êtres humains. « Par opposition aux personnes justes, les personnes solidaires dont pas pour but de faire régner la justice entre les sociétés, mais de créer et d'entretenir, par-delà les frontières, les États, les sociétés et les peuples, une solidarité globale en vue de la réalisation d'un bien commun »³⁹.

Les agents solidaires ne sont pas mus par la logique du profit ou de l'intérêt interindividuel. Ils ne sont pas non plus « obsédés par l'idée de rendre à chacun sa part équitable. »⁴⁰ Leur préoccupation est plutôt de travailler à l'avènement d'un règne de libertés et de droits pour tous et partout. C'est pourquoi leur action doit nécessairement prendre la forme d'un combat contre toutes les forces de l'oppression : celle des marchés financiers, tout comme celle des États complices de cette oppression. La solidarité globale fait signe vers ce qui s'impose aujourd'hui sous la forme d'une société civile internationale, et qui a déjà fait preuve de son pouvoir lors des rencontres des institutions de la mondialisation telles le FMI, l'OMC, et des pays qui les soutiennent.

La conclusion de cette analyse honore bien les engagements de l'auteure. Il n'était pas question, dans son propos, de nier que la mondialisation économique soulève des problèmes moraux, ni de rejeter toute idée de partage entre les hommes et/ou entre les sociétés. Il s'agissait plutôt de soutenir que le problème ne pouvait pas se poser en termes de justice, encore moins se résoudre en termes d'obligations de justice. Il existe de nombreux points de recoupement entre cette analyse et les idées que je développe ici. D'abord, la nécessité de prendre, aujourd'hui plus qu'hier, à la faveur de la mondialisation et de l'interdépendance qu'elle crée de fait entre les peuples, le problème des inégalités, de la misère, des guerres, des violations des droits de l'homme, comme un problème global,

³⁸ *Ibid.*, p. 17.

³⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁰ *Idem.*

auxquelles il convient de chercher des réponses globales. Comme l'auteure le dit avec justesse, « la répression des droits démocratiques n'est pas moins scandaleuse lorsqu'elle se produit en Chine que lorsqu'elle se produit au Canada. »⁴¹ Ensuite, la nécessité d'une mobilisation internationale pour lutter contre les structures de violations des droits et pour la réalisation d'un village planétaire offrant à tous ses membres (réunis ou non dans des sociétés particulières) les meilleures conditions de vie. Mais les arguments qui sont développés pour refuser de considérer tous ces problèmes comme des problèmes de justice ne me semblent pas tous décisifs.

D'abord, l'argument portant sur le concept de justice, élaboré dans la tradition philosophique comme devant s'appliquer au cadre clos d'une société domestique. Il est vrai que l'histoire de la philosophie, de Platon à Rawls, consacre cette acception de la justice, les relations inter-étatiques n'étant envisagés que par rapport aux problèmes de la paix et de la guerre. Mais on ne peut pas déduire de cette donnée historique l'inapplicabilité du concept de justice dans un cadre plus large que la société domestique, comme si la tradition philosophique avait fixé, *ad aeternam* l'objet de la justice. En partant des « circonstances » sans lesquelles le problème de la justice ne saurait se poser, les anciens avaient sans doute raison de restreindre le contexte de la justice à celui des sociétés domestiques.

Si, en effet, le problème de la justice ne se pose que là où plusieurs partenaires sont en situation coopérative, et où il s'agit de trouver des règles équitables de partage des biens générés par cette coopération, on peut voir que cette coopération était plutôt limitée entre les sociétés anciennes. Des échanges entre cités existaient, qui supposaient des négociations ponctuelles ou même des « marchandages » entre les partenaires, mais ne s'opéraient pas dans des structures stables qui nécessitassent une institutionnalisation des règles de partage. Aujourd'hui, les échanges se sont intensifiés entre les sociétés de la planète, de sorte que toutes sont devenues des parties d'une immense toile où les mouvements qui ont lieu à un point peuvent avoir des répercussions plus ou moins grandes à tous les autres points. S'il faut parler de justice là où il y a coopération et partenariat, cette condition est bien remplie aujourd'hui. Les pays du Tiers-Monde dont on dit que la part dans le commerce mondial représente à peine la proportion de 1% n'en sont pas moins des cibles privilégiées de la voracité de certaines puissances occidentales à la recherche de ressources minières, agricoles, forestières et halieutiques dont ces pays regorgent. C'est d'ailleurs à leurs richesses naturelles que certains de ces pays doivent leurs guerres et leur instabilité, de la part de puissances désireuses d'avoir, à travers la complicité de certains tyrans, une mainmise confortable sur ces richesses.

⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

Je ne reviendrai pas sur l'argument de l'histoire des relations entre certains pays, qui justifierait que soit appliquée, précisément, la notion de justice (restitution de la part prise en trop). Même si, comme je l'ai dit, ce fait ne concerne que les sociétés ayant eu ces relations particulières, l'interdépendance généralisée des sociétés, qu'on observe aujourd'hui, les met toutes dans une situation coopérative, plus ou moins directe, qui justifie qu'on envisage les conditions d'une justice distributive globale.

Parlant des titulaires d'une obligation de justice globale, l'auteure a soutenu que ni les États, ni les individus, ni même les multinationales ne pouvaient être soumises à de telles obligations et que toutes les sociétés sont égales devant les effets de la mondialisation. Il est vrai que la mondialisation, avec les Phénomènes de délocalisation de sociétés et leur relocalisation sous des cieux fiscaux plus cléments a entraîné le chômage d'une proportion non négligeable de populations de pays riches. Et que la misère ainsi créée West pas moins grave que celle dont on s'alarme le plus dans les pays les plus pauvres.

Mais il reste que les politiques libérales qui guident la mondialisation économique sont définies et encouragées par certains États et que, par conséquent, leur responsabilité dans les conséquences de la mondialisation est suffisamment grande pour qu'on puisse les assujettir à certaines obligations de justice, quitte à ce que celles-ci visent toutes les victimes de la mondialisation, celles des pays riches comme celles des pays pauvres. Cette responsabilité de l'État est d'ailleurs reconnue et soulignée à maintes reprises par l'auteure, qui parle des accords commerciaux que les gouvernements signent avec les multinationales. Or les multinationales ne peuvent s'établir nulle part sans ces accords préalables.

Le dernier point qui me semble tout aussi discutabile est celui affirmant que la globalisation des bonnes conditions de vie dans le monde ne justifierait pas la mise en place d'institutions chargées de le faire. Même dans le cadre de la justice domestique, un philosophe comme Rawls envisageait la création de ce qu'il a appelé lui-même les « institutions de la justice distributive ».

Chez Rawls, on voit bien que c'est la nécessité d'organiser les inégalités pour faire en sorte qu'elles soient à l'avantage des plus mal lotis (comme le demande son second principe de justice) qui explique et justifie en même temps la création des institutions appropriées. Rawls préconise par exemple le « département chargé de la stabilisation » qui s'occuperait du droit au travail et au libre choix de son emploi ⁴², le « département des transferts sociaux » chargé d'évaluer les

⁴² *Théorie de la justice*, p. 316.

besoins des nécessiteux, afin de garantir à tous un niveau suffisant de bien-être. Est prévu aussi un département de la répartition qui, au moyen d'un système approprié d'impôt, obtient des moyens de financement des biens publics, des transferts sociaux, de la dispersion de la propriété...⁴³ Ces trois départements s'ajoutent au département des allocations, chargé de réguler la concurrence dans le système des prix et d'équilibrer les positions sur le marché, pour assurer à chaque citoyen d'une part l'accès au système le plus étendu des libertés de base, à la participation politique, aux fonctions et positions sociales, et d'autre part les conditions d'une existence humaine conforme au sens du respect de soi.

On voit bien, avec Rawls, que la création de ces institutions est nécessitée par l'exigence de justice, dont il faut bien penser les conditions de réalisabilité. Si comme je le prétends, les conditions sont réunies pour une globalisation de la justice, cette exigence de globalisation nécessite et justifie aussi la création d'institutions mondiales de justice distributive. Le problème que pourrait poser l'intervention d'un agent extérieur peut être résolu par le caractère démocratique de ces institutions, ce qui ferait que, mises en place de façon contractuelle, comme chez Jean-Jacques Rousseau, il n'y aurait plus entre elles et les sociétés des relations d'extériorité.

Si la solidarité a souvent fait les preuves de son efficacité, il en reste pas moins que c'est grâce à la contrainte publique que s'opèrent les redistributions de biens en faveur des plus démunis dans nombre de sociétés. Sur le plan global, on ne peut pas y miser pour obtenir la solution aux problèmes des inégalités et de la misère. On le voit très bien avec les politiques d'aide aux pays pauvres, où les engagements pour la solidarité sont très peu suivis par les États (des 0,7% du PIB des pays riches, décidés par ceux-ci d'un commun accord il y a une vingtaine d'années, pour l'aide publique au développement, la moyenne de cette aide n'a jamais pu dépasser les 0,3%). La mobilisation internationale de la société civile que suppose la solidarité globale ne peut aboutir à des solutions efficaces que si elle obtient une *institutionnalisation* de la justice globale.

La solution de la solidarité globale ne me semble pas, par conséquent, exclusive de celle de la justice globale. Au contraire, elle peut simplement contribuer à faire en sorte qu'elle s'institutionnalise, et qu'elle se présente comme impératif catégorique. Il est bien significatif, à cet égard, que la société civile internationale, qui incarne en ce moment cette idée de solidarité globale, ait pour principale stratégie des actions de lobbying auprès des gouvernements afin d'obtenir une réelle *institutionnalisation*, voire une juridisation internationale de certains idéaux de solidarité. Il y a d'ailleurs lieu de dire, dans le sens de ce que

⁴³ *Théorie de la Justice*, p. 320.

j'ai tâché de démontrer au début de cette étude, que les raisons mêmes qui fondent chez Jocelyne Couture la disqualification de la justice globale sont précisément les raisons de faire de cette justice globale un impératif catégorique.

ERNEST-MARIE MBONDA

Faculté de philosophie,
Université catholique d'Afrique centrale, Yaoundé, Cameroun,
Centre d'études et de recherches sur la justice sociale et politique

Éléments bibliographiques

[Retour à la table des matières](#)

Bonin, Pierre Yves (éd.), *Mondialisation : Perspectives philosophiques*, Les Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 2001.

Chauvier, Stéphane, « Les principes de la justice distributive sont-ils applicables aux nations ? », *Revue de Métaphysique et de morale*, no 1, 2002.

Couture, Jocelyne, « Les apories de la justice globale », *Cahiers de PERES*, no 9805, UQAM, 1998.

Dollfus, Olivier, « Mondialisme et particularisme », in *GEMDEV* (éd.), *L'intégration régionale dans le monde. Innovations et ruptures*, Paris, Karthala, 1994.

Duhamel, André, « Solidarité internationale et démocratie cosmopolitique », *Cahiers de PERES*, no 9604, UQAM, 1997

Habermas, Jürgen, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998.

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad Ferry/Wisman, Paris, Gallimard, 1985.

Lévy, Pierre, « Vers une réconciliation de la démocratie et du marché dans une cyberdémocratie planétaire », in Pierre Yves Bonin (éd.), *Mondialisation : Perspectives philosophiques*, Les Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 2001.

Nielsen, Kai, « Is Global Justice impossible ? », *Cahiers de l'ERES*, no 9702, UQAM, 1997.

Parfit, Derek, « Égalité ou priorité », *Pluralisme, justice, Égalité, Revue française de Science Politique*, Vol. 46, no 2, avril 1996.

Passer, René, « Le forum social mondial de Porto Alegre. Manifeste pour une économie à finalité humaine », *Le Monde diplomatique*, février 2001.

Rawls, John, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1987

Rawls, John, *Le droit des gens*, Paris, Esprit, « Philosophie », 1996.

Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996.

Rorty, Richard, « Universalisme moral et tri économique », *Futuribles*, no 223, septembre 1997.

Ruwen, Ogien, « lx rasoir de Kant », *Philosophiques*, no 28/1, 2001.

Sarthou-Lajus, Nathalie, *L'éthique de la dette*, Paris, PUF, 1997.

Senarclens, Pierre de (éd.), *Maîtriser la mondialisation. La régulation sociale internationale*, Paris, Presses de Science PO., 2000.

Fin du texte