

In Memoriam

Árpád Horváth (1934-2004). Von Rafael Ferber 7

Colloquium SPG/SSP 2004

Globale Gerechtigkeit und Weltordnung
Justice globale et ordre mondial

Angelika Krebs : Gleichheit ohne Grenzen? Die kosmopolitische Überforderung	11
Thomas Kesselring : Internationale Gerechtigkeit Auf der Suche nach Kriterien	23
Bernard Baertschi : Les circonstances de la justice internationale	55
William Ossipow : Maintenance et coûts de la justice globale	81
Urs Marti : Globale distributive Gerechtigkeit Was heißt Verteilung?	103
Simone Zurbuchen : Globale Gerechtigkeit und das Problem der kulturellen Differenz – Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Nationalismus	121
Susanne Boshammer : Rechtliche Gleichheit und kulturelle Differenz	143
Georg Kohler : Hobbes und das 21. Jahrhundert Zum Problem des Politischen Realismus	159
Francis Cheneval : Zwischenstaatliche Integration als Vorbild neuer Weltordnung	179
Norbert Campagna : L'intervention punitive ou De l'extension du droit pénal aux relations internationales	203
Véronique Zanetti : Entre Charybde et Scylla ? Les dilemmes du droit d'intervention	237
Barbara Bleisch : Humanitäre Katastrophen und Pflichten der Nothilfe	253
Buchbesprechungen / Comptes rendus	273
Adressen der Autoren / Adresses des auteurs	282
Redaktion / Rédaction	282

BERNARD BAERTSCHI

Les circonstances de la justice internationale

Distributive justice, like every other value, is not suspended in mid-air: its implementation depends on certain conditions, the well-known (circumstances of justice). In this paper, I attempt to spell them out, first for justice proper (i. e. national justice), then for international justice. Those circumstances relate to the conceptual parts of justice (the contributors and beneficiaries of distribution, and the criterion of justice) and are four in number: scarcity, needs and merit, social cooperation, and authority of distribution. As far as international justice is concerned, there is a problem with the last circumstance: as yet no international authority of distribution exists. This does not, however, mean that international justice is impossible or undesirable; only that we have the task to create such an authority.

1. Introduction

On connaît ce passage célèbre de Rawls sur les circonstances de la justice : « Les circonstances constituant les circonstances de la justice sont réunies chaque fois que des personnes avancent des revendications en conflit quant à la répartition des avantages sociaux, dans des situations de relative rareté des ressources. »¹ Parler de justice – et d'injustice – n'a de sens que lorsqu'il existe une certaine rareté, une certaine pénurie donc, si bien que, comme le dit le texte dans la foulée : « En l'absence de telles circonstances, il n'y aurait pas d'occasion pour la vertu de justice ». Il s'ensuit, notons-le en passant, que la justice, loin de s'opposer au rationnement, l'implique au contraire. Ainsi, lorsque la rareté est inexistante ou totale, la justice n'a pas d'application et dans le second cas – qui est le seul des deux à poser un problème – c'est plutôt de lutte pour la survie dont il faut parler, qui engendre un stress tel que la morale paraît hors course.² Cette circonstance, condition d'application ou de pertinence, ainsi déterminée, il

¹ *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 161.

² Sur ce sujet, cf. notre article « L'Éthique et le stress », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1996/3.

n'est pas difficile de voir que la justice est convoquée sans difficulté à l'intérieur de la plupart des pays de notre planète, voire de tous. La situation se complique néanmoins lorsque, au lieu de parler en général, nous nous demandons ce qu'il en est pour chaque bien et pour chaque situation, car alors il apparaît que, ponctuellement et malheureusement, notamment lorsque la guerre sévit, certains biens comme la nourriture deviennent absolument rares. Par ailleurs, si l'on tient compte de biens non matériels et collectifs comme la paix ou une culture riche, il va de soi que leur rareté aussi est parfois absolue.

Mais pour l'instant, restons général. Et alors, si l'on passe du domaine intra-étatique au domaine inter-étatique – qu'on appelle « international » à la faveur d'un abus de langage, puisque les États sont des unités politiques alors que les nations sont des unités culturelles³ –, on conclura facilement que la justice s'applique, puisque même lorsqu'un bien est très rare à un endroit, il est très abondant à un autre. Cependant, affirmer sur la simple présence de cette circonstance de la justice qu'il est pertinent de parler de justice internationale est une conclusion pour le moins hâtive, même si le discours ordinaire sur la justice – non seulement dans la vie de tous les jours, mais aussi dans les cercles concernés du politique et du social – en reste très souvent là : le bien *b* existe, tout le monde ne peut en avoir autant qu'il le voudrait, donc le bien *b* doit être distribué selon un critère juste. Et l'indignation de suivre facilement lorsque cette distribution n'a pas lieu. Mais, on le sait depuis Aristote, si les émotions ont effectivement un lien fort avec la morale, elles ne sont pas toujours appropriées et adéquates.

Pourquoi cette conclusion est-elle hâtive ? Parce que, outre la rareté, il existe encore d'autres circonstances de la justice, à savoir d'autres conditions pour son application – Rawls, comme Hume dont il s'inspire ici, en sont d'ailleurs tout à fait conscients, et ils mentionnent explicitement un fait anthropologique : l'égoïsme modéré de l'être humain. Ce sont ces autres conditions, ou du moins certaines d'entre elles, que nous aimerions mettre en lumière, d'abord de manière générale, en tant que liées au concept de « justice », puis de manière plus spécifique, en nous demandant si la justice internationale peut les satisfaire. C'est qu'il se pourrait que la justice n'ait d'application qu'à l'intérieur de communautés politiques comme les États, thèse qu'ont soutenue de nombreux auteurs. Nous tâche-

³ Cf. notre article « Le charme secret du nationalisme », in B. Baertschi, K. Mulligan (dir.), *Les nationalismes*, Paris, PUF, 2002.

rons de montrer qu'ils se trompent, dont que la justice internationale est conceptuellement possible. Cela fait, il resterait à se demander si ces circonstances sont réalisées et donc si la justice internationale est une tâche actuelle : ici-bas, en l'état actuel de notre planète, peut-on se proposer de l'implémenter, afin que maintenant ou dans un futur raisonnablement proche, elle devienne une réalité ? De ce dernier point, nous dirons seulement quelques mots vers la fin de notre étude, car c'est la question conceptuelle qui va nous occuper au premier chef.

Ce faisant, nous nous placerons d'un point de vue assez général, les circonstances mises en lumière énonçant des contraintes pour toutes les conceptions particulières recevables de la justice, à savoir pour toutes les espèces de contractualisme, de libéralisme ou de perfectionnisme. Si une théorie n'y satisfait pas, cela signifiera que, pour nous, il ne s'agit pas d'une conception adéquate de la justice, c'est-à-dire, comme notre enquête est conceptuelle, que ce n'est pas une conception de la justice, mais d'autre chose. Évidemment, pour son partisan, cela signifiera que notre élucidation des circonstances est fautive, mais il n'existe pas de point de vue de Sirius qui permettrait de dominer et de régler un conflit de ce type.

2. Le concept de justice distributive

La justice dont nous venons d'identifier l'une des circonstances à l'aide de Rawls est la justice *distributive*. Il s'agit de distribuer ou d'allouer des biens et pour le faire, il faut bien entendu déterminer un critère et des bénéficiaires. D'où cette formule abstraite : « À chaque *x* selon son *y* » dans laquelle le *x* détermine qui bénéficie et le *y* quel est le critère. Par exemple : « À chacun selon ses besoins ». Souvent, on en reste là, mais c'est à tort, car pour pouvoir distribuer des biens, il faut les avoir produits : « De chaque *x* selon son *y* ». Marx en avait bien conscience, puisqu'il dit dans la *Critique du programme de Gotha* que la société sans classes pourra écrire sur ses drapeaux : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins. »⁴ Ainsi, si nous voulons déterminer quelles sont les circonstances de la justice, nous devons examiner les points suivants qui circonscrivent les parties conceptuelles de la justice :

⁴ Paris, Éd. sociales, 1950, p. 25.

1° Les contributeurs de la justice (qu'exiger de qui ?, c'est-à-dire quels sont les fardeaux de la justice et qui les porte ?)

2° Le critère de la justice

3° Les bénéficiaires de la justice

Ainsi présentée, la justice implique une certaine solidarité, dans la mesure où producteurs et bénéficiaires sont différents ou du moins où chacun profite et contribue de manière inégale : certains produisent plus ce dont d'autres bénéficieront plus. Relevons qu'il s'agit d'une solidarité de *situation* et de *résultat* qui n'est pas forcément accompagnée de la *vertu* de solidarité, c'est-à-dire de l'intention de partager de la part des contributeurs (par exemple, on peut payer ses impôts contre son gré, en pestant). Il est clair que si les deux formes de solidarité vont ensemble, la justice y trouvera sans doute mieux son compte, mais la justice ne saurait demander que l'on renonce à la solidarité de résultat au motif que les citoyens ne seraient pas vertueux. Autrement dit, la justice distributive dont nous allons parler n'est pas la vertu de justice – même si Rawls, on l'a vu, utilise cette expression –, mais un état final de répartition des biens ; et cela reste encore vrai dans les conceptions historiques de la justice comme celle que défend Nozick, simplement l'état final n'est pas chez lui l'objet d'une évaluation indépendante de celle de la procédure qui permet de l'atteindre.⁵

2.1. Les fardeaux de la justice

Dans un pays de cocagne, les biens sont à disposition de qui consent à se baisser pour les ramasser, et ainsi en va-t-il de l'or dans Eldorado, à la grande surprise de Candide (avec cet effet que, n'étant pas rare, il ne vaut rien).⁶ Mais si on peut vivre sans or, on ne peut vivre sans pain et, ici-bas, le pain ne tombe pas du ciel comme de la manne, pour reprendre l'image de Nozick.⁷ Cela souligne deux points importants :

⁵ *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1988, p. 194.

⁶ Cf. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon, 1902, p. 184 : « On voit que, même dans la condition nécessaire actuelle de l'humanité, chaque fois qu'un bénéfice est prodigué par la nature dans une abondance sans limites, on le possède toujours en commun dans toute la race humaine et on ne fait aucune division de droit et de propriété ».

⁷ Cf. op. cit. p. 271.

1° Si les biens doivent être produits, ce fardeau retombe nécessairement sur quelqu'un, et puisqu'on est dans un contexte de justice, cela doit pouvoir être justifié – l'esclavage et le colonialisme sont des moyens de répartir le fardeau qui ne sauraient convenir, sinon du point de vue du droit du plus fort, du moins de celui de la justice.

2° Tous les biens n'ont pas la même importance pour les êtres mortels et finis que nous sommes, mais manifestement il ne suffit pas qu'un bien soit important pour qu'il soit l'objet de la justice : trouver un conjoint est important, mais personne n'affirme qu'il est du ressort de la justice de distribuer époux et épouses. Du moins dans une société comme la nôtre, car Platon le pensait, au nom de buts eugénistes.⁸

On voit par là que la question qui se pose n'est pas seulement de savoir *qui* doit porter le fardeau, mais encore *de quels biens* peut-il être exigé qu'ils soient produits afin d'être distribués. Posée ainsi, dans l'abstrait, il paraît difficile de répondre, voire même de prendre la mesure de la question. Mais il ne faut pas perdre de vue que, pour parler de justice *distributive*, il faut un milieu de distribution et que, dans le cadre de notre propos, le premier milieu qui vient à l'esprit est celui de la nation ou plutôt de l'État. C'est d'ailleurs déjà ainsi que Rawls l'entend : la justice distributive concerne avant tout les structures de base de la communauté politique ou de la société. Or, depuis toujours, celle-ci est conçue comme un lieu de coopération entre les individus ayant pour but de produire des biens qu'ils ne peuvent se procurer par eux-mêmes, qui est donc à l'avantage de chacun et de tous. On le remarque autant dans les conceptions anciennes de l'État que dans les modernes. Si Aristote affirme que « l'homme est par nature un animal politique » et donc qu'il ne s'associe pas par choix, il souligne immédiatement après : « De là vient que, même quand ils n'ont pas besoin de l'aide les uns des autres, les hommes n'en désirent pas moins vivre en société, ce qui n'empêche pas que l'utilité commune ne contribue aussi à les réunir, en proportion de la part de bonheur qui en rejaillit sur chaque individu. »⁹ Quant aux Modernes, pour qui l'État est le fruit d'un contrat social fondé sur la volonté de chacun et non sur notre nature – Rousseau dit clairement : « La plus ancienne de toutes les sociétés

⁸ Cf. *La République*, Paris, Gallimard-Folio-Flammarion, 2002, p. 276 : « Qu'ils s'unissent les uns aux autres ou qu'ils fassent quoi que ce soit d'autre de manière désordonnée, cela ne sera pas pieux dans une cité de gens heureux ».

⁹ *La Politique*, Paris, Vrin, 1970, p. 94.

et la seule naturelle est celle de la famille»¹⁰ – , on sait à quel point cet État est lié à l'obtention de biens inattingibles pour l'individu isolé, notamment, selon Hobbes, « la paix commune et la sécurité ».¹¹

À partir de là, il semble que nous puissions apporter une réponse à la question posée : si le bénéfice est pour chacun, le fardeau est aussi pour chacun ; bref, celui qui doit porter le fardeau c'est le citoyen, car celui qui veut obtenir quelque chose doit contribuer à sa production. En effet, puisque la vie en société est pour l'utilité de tous, quelqu'un qui ne contribuerait en rien serait un parasite : il pourrait être retranché de la société sans que quiconque en subisse un inconvénient puisqu'il ne donnerait jamais rien. Bien sûr, cette considération générale ne dit rien sur la nature et la quantité de contribution demandée à chacun, et on sait que la justice y est aussi intéressée – car ici, les rapports de force et le marchandage peuvent évidemment se substituer à la justice –, mais en nous y engageant, nous ne nous situons plus au niveau des *circonstances*, mais à celui des conceptions particulières de la justice. Quant à savoir quels biens doivent être produits afin d'être distribués, c'est-à-dire tout simplement quels biens une société va distribuer, ce sont ceux sur lesquels il y a accord qu'ils sont l'objet de la coopération sociale, parce que, justement, l'individu isolé est incapable d'y suffire. C'est la thèse que soutiennent de nombreux auteurs, Charles Beitz par exemple : « S'il n'y avait pas une telle « coopération », la justice n'aurait pas de raison d'être, puisqu'il n'y aurait pas de produit commun par rapport à quoi des revendications en conflit pourraient être énoncées »¹² ou Brian Barry : « Ce qui doit être alloué est le surplus de la coopération – la quantité restante quand tous ont reçu les ressources produisant la même quantité d'utilité qu'ils auraient eu dans l'état de nature ». »¹³

C'est ce mode de production qui justifie l'existence de la justice distributive : lorsque des biens sont produits moyennant une coopération entre plusieurs personnes, il faut un principe d'allocation des bénéfices résultants. La coopération sociale est donc une autre circonstance de la justice distributive,

¹⁰ *Du contrat social*, I, II, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, La Pléiade, 1964, p. 352 (nous soulignons).

¹¹ *Léviathan*, Paris, Gallimard, Folio-essais, 2000, p. 287-288.

¹² *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton UP, 1979, p. 130.

¹³ *Theories of Justice*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 56.

que cette coopération soit volontaire ou non (si l'homme est naturellement social, elle ne l'est pas, si l'état social est le fruit d'un contrat, elle l'est, mais cette considération n'appartient pas aux circonstances de la justice).

2.2. Le critère de la justice

Le fardeau de la justice repose sur tous les participants à la coopération sociale, c'est-à-dire, dans une structure où l'unité politique est l'État, sur tous les citoyens. Mais selon quel critère ? Nous voici au second point annoncé. Ici, il faut faire attention, car la question du critère est double, en fonction des deux parties de la formule de la justice ; il s'ensuit qu'il y aura deux critères, vu que la répartition des fardeaux et des bénéfices n'entrent manifestement pas sous la même rubrique : « De chacun selon ses *capacités*, à chacun selon ses *besoins* », disait Marx. Toutefois, au niveau de généralité où nous nous situons, ce n'est pas le cas car, étant donné que la société est au bénéfice de chacun, le critère de distribution va déterminer ce que la production devra être. Si c'est le besoin, alors la société devra faire en sorte que les besoins soient satisfaits – certes, en fonction de ses capacités, mais le besoin reste tout de même la norme. On n'est donc pas étonné que la question du critère de distribution régissant l'allocation des bénéfices soit l'aspect le plus discuté et le plus controversé de la question, même si politiquement la question de la contribution des citoyens est actuellement assez chaude (pensons à la question du taux d'imposition). Ce qui nous intéresse, c'est donc de voir quelles sont les circonstances liées au critère et quelles contraintes elles exercent. La première de ces contraintes est évidemment la nécessité du critère lui-même : quand un bien socialement produit est à distribuer dans une situation de rareté relative, il faut savoir comment le faire, c'est-à-dire disposer d'un critère. La seconde est que le *mode* de production des biens, à savoir la coopération sociale, n'est pas sans effet sur la manière dont ils seront répartis. Cela a immédiatement une conséquence.

Rappelons la proposition de Marx : « À chacun selon ses besoins ». La conséquence est alors que, formulé ainsi, ce critère est inadéquat ; en effet, les biens à distribuer étant fonction de la coopération sociale, le besoin tout court ne peut servir de critère d'allocation juste. Pourtant, c'est un critère très souvent invoqué. Regardons donc les choses de plus près et, avant tout, précisons les raisons pour lesquelles il n'est pas adéquat.

1° Dans son acception usuelle, le besoin est une notion qui ressortit au domaine du naturel, à la différence des désirs et des préférences. L'homme a besoin de se nourrir, de se couvrir et d'avoir un toit, il a des besoins de santé et de créer des liens affectifs. Cela, parce qu'il est fait d'une certaine manière et qu'il est un être vivant. Ces besoins, pour être satisfaits, demandent que des biens soient à sa disposition ; or rien n'assure qu'ils puissent être produits socialement en suffisance. C'est même le contraire qui est vrai, puisque la rareté est présupposée par la justice. Bien sûr, il faudrait être plus précis, car la satisfaction des besoins est une notion souvent scalaire et qualitative – pensons à la nourriture : on peut en avoir plus ou moins, de meilleure qualité ou non –, mais il reste nécessairement une certaine distance entre la satisfaction des besoins au sens de la satiété et la production sociale des biens. L'exemple des transplantations d'organes est ici éclairante, car il ne s'agit pas d'un besoin scalaire (on dispose d'un organe ou on n'en dispose pas) : il y a pénurie d'organes et donc tous ceux qui en ont besoin ne seront pas satisfaits.¹⁴

2° Les besoins dont nous venons de parler sont des besoins que l'on qualifiera volontiers de fondamentaux ; et souvent, c'est uniquement pour les désigner qu'on utilise ce terme. Mais il a encore une autre acception, ainsi que l'expression « avoir besoin de » l'atteste. Ici, la notion est employée dans un cadre téléologique : A a besoin de x pour faire y. L'objet du besoin est ici tout moyen nécessaire ou du moins expédient pour atteindre un but, quel qu'il soit, aussi peu important soit-il. Ainsi, on a besoin de dentifrice pour se laver les dents. Si « besoin » est pris dans ce sens, il apparaît évidemment absurde d'en faire le critère de la justice.

Cependant le besoin est tout de même important dans une conception de la justice, comme on va le voir. La structure téléologique que nous venons de souligner est en fait déjà présente dans la première partie de l'objection ; simplement, elle est moins apparente à cause de l'importance des besoins eux-mêmes – c'est aussi ce que disent Doyal et Gough, même s'ils ne s'expriment pas très précisément : « Si de tels besoins [fondamentaux] existent, on doit pouvoir montrer qu'ils constituent des buts que tous les êtres humains doivent réaliser s'ils veulent éviter des dommages sé-

¹⁴ À qui objecterait que les organes ne sont pas produits socialement – ce que l'on ne saurait raisonnablement nier –, nous répondrons que ce qui fait de ces biens des biens sociaux, redistribuables donc, c'est le consentement du donneur, du moins en régime libéral.

rieux. »¹⁵ En effet, les besoins fondamentaux aussi sont liés à une fin : obtenir un bien nécessaire à la vie, ou à une vie digne, signifiante. Autrement dit, si le besoin joue le rôle de critère, c'est en fonction des fins dont, satisfait, il contribue à la poursuite, et ces fins sont concernées par la justice dans la mesure où elles sont liées à des bénéfices qui *motivent* la vie en société. D'où l'exclusion des besoins insignifiants (le dentifrice), de simple préférence ou purement idiosyncrasiques. C'est ce que Rawls exprime dans sa théorie des biens sociaux premiers, qui sont « les choses dont on peut supposer qu'un homme rationnel a besoin, quels que soient ses autres besoins »,¹⁶ un « homme rationnel », du moins au sens du contrat social libéral ; mais toute société a forcément sa conception des biens sociaux premiers. Dans la même optique libérale, mais appliquée à une institution intra-étatique, Norman Daniels pense qu'« un système de santé – santé publique et services médicaux de tout type – devrait être organisé pour promouvoir le fonctionnement normal (plus exactement, le fonctionnement normal < typique de l'espèce >), parce que c'est une contribution importante à la protection de l'égalité des chances ». ¹⁷ L'égalité des chances est un bien social de base, ainsi que la santé. Bien sûr, répétons-le, selon la conception que l'on se fait du rôle de la société et de la nature de l'homme, la nature et le nombre des fins socialement importantes changeront ; elles sont minimales dans le libéralisme, maximales dans le perfectionnisme, Aristote, par exemple, disant : « Formée au début pour satisfaire les seuls besoins vitaux, [la communauté politique] existe pour permettre de bien vivre. »¹⁸ « De bien vivre », c'est-à-dire de s'épanouir. L'être humain ne peut se réaliser que dans un milieu social, l'État doit donc lui fournir une gamme étendue de biens à cet effet.

Du point de vue des circonstances de la justice, ce désaccord n'est pas important, de même que toutes les difficultés que l'on rencontre quand on veut préciser ce qu'il faut entendre par « besoin », étant donné que c'est un terme plurivoque.¹⁹ Ce qui reste commun à toutes les conceptions de la

¹⁵ *A Theory of Human Need*, Londres, MacMillan, 1991, p. 45.

¹⁶ *Théorie de la justice*, p. 92.

¹⁷ « Justice, Fair Procedures, and the Goals of Medicine », in *Hastings Center Report*, 1996/6, p. 10a.

¹⁸ *La Politique*, p. 27.

¹⁹ Cf. sur ce sujet nos articles « Justice et santé. Chacun doit-il recevoir des soins en proportion de ses besoins ? », in *Domaines de la justice distributive*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 2002/1 et « Exclusion et allocation des res-

justice, c'est d'une part que la justice ne peut se comprendre abstraction faite du concept de besoin, ce qui est bien normal, puisque la société et l'État sont au *bénéfice* de chacun, un bénéfice étant un bien satisfaisant un besoin, et que la classe des besoins doit être limitée par les fins de la communauté politique.

Le besoin n'est toutefois pas le seul élément d'un critère qui se veut conforme aux circonstances de la justice. En effet, la justice exigeant la contribution de chacun des citoyens-bénéficiaires, il faut encore un autre élément, lié à une seconde idée fondamentale, celle de *mérite*. À chacun selon ses mérites, c'est-à-dire en fonction de sa contribution ; mais ici aussi, si le slogan est pris seul, il est inadéquat. Toutefois, avant de mieux voir pourquoi, il est nécessaire de dire plus précisément en quoi le mérite est important, car c'est un critère qui est souvent regardé avec suspicion – les arguments de Rawls y sont sans doute pour quelque chose – et qui est mis entre parenthèses lorsque se manifeste l'indignation dont on a parlé en introduction. Imaginons en effet que l'on distribue des biens sociaux comme les droits démocratiques selon le mérite (même si cela a lieu en partie : les criminels se voient souvent privés de certains d'entre eux), ou encore les soins en vertu du même critère, qui serait alors la contribution des individus au maintien de leur santé. Ces exemples le montrent toutefois bien : il s'agit de suspicion plus que de réprobation, c'est-à-dire d'une sorte de gêne, car d'une certaine manière, nous convenons tous, du moins avant réflexion, que le mérite a un rôle à jouer. Il suffit, pour qui n'en serait pas convaincu, qu'il effectue un sondage à partir de la question suivante : vous n'avez qu'un foie à transplanter et deux receveurs possibles médicalement équivalents, l'un a besoin d'un foie à cause d'une longue histoire d'abus d'alcool et l'autre parce que, à la suite d'une transfusion sanguine, il a contracté une hépatite. Par ailleurs, pour la distribution de certains biens, le mérite joue un rôle qui n'est pas contesté : pensons à l'attribution des diplômes et des emplois : outre la compétence, le mérite est ici valorisé.

L'idée que le mérite est un ingrédient central dans la conception de la justice n'est pas nouvelle ; James Dwyer souligne : « Éviter l'idée du mérite est impossible. Après tout, la justice revient à donner aux personnes

sources médicales », in M. Giugni, M. Hunyadi (dir.), *Sphères d'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2003.

leur dû – leur donner ce qu'elles méritent »²⁰ et Aristote déjà, affirme Diogène Laërce, « a dit que la justice est une vertu de l'âme qui distribue ce qui revient au mérite ». ²¹ L'idée que le mérite introduit, c'est que pour avoir droit à quelque chose, il faut *contribuer* à ce quelque chose ; bref, le mérite est au besoin ce que le devoir est au droit. X a droit à Y parce qu'il en a besoin *et* parce qu'il y a contribué. À ce niveau fondamental, le mérite exprime donc tout simplement la *contribution*, et comme on ne peut distribuer que ce qu'on a produit (le bénéfice implique le fardeau), il n'est pas étonnant que la notion de mérite au sens de la contribution soit au centre de la notion de justice : plus on coopère à la production de biens, plus on y a droit – bien que le mérite n'implique pas nécessairement le zèle et l'effort, ces deux attitudes le renforcent. C'est d'ailleurs pourquoi on ne s'offusque généralement pas que quelqu'un, du fait de ses capacités et compétences naturelles, reçoive plus que les autres ; c'est qu'il a plus contribué. Et ainsi de l'effort : il a essayé de *plus* contribuer, même s'il n'y est pas arrivé. Comme le besoin, le mérite est plurivoque – est méritant celui qui contribue plus, que ce soit par son effort, ses capacités naturelles ou le hasard de sa naissance.

Il en résulte qu'on ne saurait exiger au nom de la justice de bénéficier de biens alors qu'on s'est mis dans la situation de ne pas en disposer, et il n'est pas étonnant que la littérature morale soit pleine de ces figures : les cigales par opposition aux fourmis ou l'insulaire des mers du sud par rapport au bourgeois de Königsberg ; ainsi, dans les débats actuels sur l'allocation universelle, les réticences les plus fortes viennent de ce qu'on donnerait à qui ne contribue en rien, tel le surfeur du Malibu, pour reprendre une image de van Parijs.²²

Cela précisé, il reste tout de même une objection qui semble plutôt formidable : il existe des biens particulièrement importants dont la distri-

²⁰ « Illegal Immigrants, Health Care, and Social Responsibility », in *Hastings Center Report*, 2004/1, p. 37a.

²¹ *Vies et doctrines des philosophes illustres*, p. 574

²² Réticences qui sont à notre sens justifiées, même si nous n'avons pas toujours pensé ainsi ; cf. notre article « Emploi et licenciements : de l'économie à l'éthique », in *Éthique des affaires*, 1996, 4/5. Cf. aussi A. Gorz : « On ne peut devenir membre d'une communauté si on n'a aucune obligation à son égard » (« On the Difference between Society and Community, and Why Basic Income Cannot by Itself Confer Full Membership of Either », in Ph. van Parijs (ed.), *Arguing for Basic Income*, London, Verso, 1992, p. 184).

bution ne paraît pas du tout liée au mérite. Pensons aux droits fondamentaux en général, et plus particulièrement au droit d'asile ou au droit à l'eau potable, qui font l'objet de bien des discussions actuellement. Il s'agit de droits fortement liés à des besoins que toute personne possède indépendamment de ce qu'elle fait, et donc de toute contribution ; le fardeau, ici, repose sur d'autres épaules. Ne faudrait-il alors pas distinguer plusieurs sphères de justice, en suivant Walzer, chacune redevable d'un critère de distribution différent ? « Différents biens sociaux doivent être distribués pour différentes raisons, selon différentes procédures, par différents agents. »²³ Dans cette optique, le mérite irait très bien pour l'allocation des peines ou des notes scolaires, mais pas du tout dans une situation de répartition des parts d'un gâteau.

Que le critère du mérite ne puisse constituer le tout de la justice est évident, puisqu'on a vu que le besoin jouait aussi son rôle, et parce qu'il est extérieur à la logique de l'avantage de chacun qui préside à l'établissement de la communauté politique. Toutefois, adopter la position de Walzer en première ligne signifierait accepter un pluralisme des critères de justice sans fil directeur, une sorte d'éclatement des critères. Or, selon nous, ce n'est pas ainsi que fonctionne le concept, car besoin et mérite ne sont pas des critères parmi d'autres, mais constituent les deux éléments *majeurs* qui entrent dans le concept de distribution juste, ce qui est bien normal, puisqu'ils renvoient aux deux parties du concept de la justice que sont les bénéficiaires d'une part, les fardeaux de l'autre.

Plus précisément, les critères particuliers de justice se placent sur un continuum dont les deux bouts sont occupés par le besoin et le mérite, si bien que tout critère placé entre les deux est un mixte de besoin et de mérite, dans une proportion variable. Et lorsque cela n'apparaît pas, c'est pour l'une des trois raisons suivantes :

1° L'attribution est ardue : lorsque le besoin ou le mérite sont difficiles à évaluer, on les remplace souvent par des critères plus maniables. Ainsi en va-t-il dans les transplantations d'organes encore, où le couple mérite/besoin est remplacé par l'âge ou par le temps d'attente.²⁴ D'autres critères, comme l'efficacité, sont aussi liés au besoin, puisque personne n'a besoin de soins inefficaces ; quant au tirage au sort, on le justifie en disant que tous les bénéficiaires potentiels ont même besoin ou même mérite.

²³ *Spheres of Justice*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 6.

²⁴ Cf. J. Elster, *Local Justice*, New York, Russell Sage Foundation, 1992, p. 65.

2° L'attribution est contestée : pensons à l'allocation de certains biens suivant la capacité de payer ou par rapport aux talents ; ici, la distribution est généralement dénoncée comme injuste, et ceux qui la soutiennent malgré tout sont alors forcés de la justifier, ce qu'ils font toujours en invoquant besoin et mérite, à savoir la contribution sociale – surtout ce dernier lorsqu'il est question de capacité de payer ou de talent.

3° Ces biens sont attachés à une caractéristique de notre personne qui nous appartient, pour ainsi dire, « par nature » et donc que nous ne saurions mériter. Ainsi les droits fondamentaux, qui occupent en fait l'extrémité « besoin » du continuum. Par contre, le mérite est réintroduit dans la jouissance réelle de ces droits : si on ne fait rien pour les faire respecter ou pour s'opposer à un gouvernement despotique, on n'en jouira pas, le degré zéro de cette contribution étant constituée par la bonne volonté ou l'acceptation du jeu : ne rien faire qui puisse casser le système.²⁵

2.3. Les bénéficiaires de la justice

La coopération sociale a permis la production de biens qui vont être distribués. À qui ? À ceux qui en ont besoin *et* qui le méritent est la réponse générale à donner, ce qui, en principe, représente tous les citoyens. Voilà donc deux nouvelles circonstances de la justice : les êtres humains sont des êtres de besoin, c'est-à-dire de manque, et ils ont la capacité de contribuer à combler ce manque, c'est-à-dire à satisfaire leurs besoins. Ce disant, il semble que nous ayons déjà répondu au dernier point soulevé : qui sont les bénéficiaires des biens sociaux distribués ? Sans doute, mais il reste des précisions à donner.

D'abord, on pourrait nous reprocher de n'avoir rien dit d'une notion qui est au cœur de celle de justice : l'égalité. Amartya Sen l'a souvent souligné,²⁶ mais il ne s'agit pas uniquement d'une conception moderne et particulière, puisque, pour Thomas d'Aquin par exemple, l'égalité est sémantiquement au cœur même du concept de justice : « Elle implique une certaine égalité, comme son nom lui-même l'indique : ce qui s'égale

²⁵ Cette section a bénéficié des commentaires incisifs de Nicolas Tavaglione qui, nous en sommes persuadé, continuerait à manifester son désaccord avec notre position.

²⁶ Cf. « Quelle égalité ? », in *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1993.

s'ajuste, dit-on» [*ea quae adaequantur justari*].²⁷ Ne dit-on pas que la justice est le traitement égal de ce qui est égal ? Or, le mérite n'est-il pas inégalitaire ? Certes, il l'est, mais seulement en résultat, et ce n'est pas cette égalité-là qui importe d'abord à la justice – dans certaines conceptions particulières de la justice, elle n'est même pas du tout pertinente –, mais l'égalité de statut et celle de traitement. Ce n'est pas par hasard que la formule que nous avons énoncée – la justice est le traitement égal de ce qui est égal – doit se compléter ainsi : et inégal de ce qui est inégal. Il y a donc une double égalité impliquée par la justice. Celle de statut d'abord. On l'a dit, les biens distribués doivent être produits et ceux qui ont droit aux bénéfices ne l'ont que parce qu'ils ont participé au fardeau de la production, même marginalement – ils ont mérité, puisqu'ils ont coopéré. C'est ici l'égalité de toutes les personnes qui participent à la coopération, et comme il s'agit de coopération *sociale*, et que la société actuellement est régie par l'État, ces personnes sont simplement les *citoyens* de l'État.²⁸ Autrement dit, la justice est d'abord intraétatique ; ou plutôt, elle est intra-communautaire – les communautés sont les cercles éthiques à l'intérieur desquels s'exerce la justice, cercle qui délimite qui sont les bénéficiaires.²⁹ Voici donc encore une circonstance de la justice : l'appartenance communautaire – on peut aussi dire qu'il s'agit d'une précision par rapport à cette circonstance fondamentale qu'est la coopération sociale. Dès lors, disons-le déjà, il ne pourra y avoir de justice distributive internationale que s'il existe une communauté internationale.

L'égalité de traitement ensuite : à mérite égal, biens égaux – Thomas d'Aquin aussi y insiste : « L'égalité de la justice distributive s'établit en accordant des parts diverses à différentes personnes proportionnellement à leurs mérites. »³⁰ La prise en compte du mérite n'est donc en rien une entorse à l'égalité qui, effectivement, est au cœur du concept de justice comme elle l'est dans toute la morale, et ainsi de l'impartialité – le traitement égal de chacun – qui en découle. Toutefois, il ne faut pas entendre ces concepts de manière rigide et indifférenciée. On reproche parfois

²⁷ *Somme théologique*, 2a 2ae, q. 57, a. 1.

²⁸ Pour ne pas compliquer, nous ne dirons rien de la question des étrangers résidents, les considérant ici à l'instar des citoyens.

²⁹ Pour une approche de la morale des groupes en termes de cercles éthiques, cf. notre article « Le charme secret du patriotisme ».

³⁰ *Somme théologique*, 2a 2ae, q. 63, a. 1.

à l'utilitarisme et au déontologisme qu'ils ne se rendent pas compte que, parfois, on doit préférer certains intérêts – par exemple ceux de ses proches ou ceux de ses amis, et donc être partial. Mais partial, on ne l'est alors qu'en un certain sens, car en un autre, on reste impartial – ou du moins on peut le rester : toute personne *A* ayant la propriété *x* sera traitée de la *même* manière ; mais, évidemment, la propriété *x* varie – même une kantienne comme Onora O'Neill en convient : « Les principes universels ne sont pas pour cela *uniformes*. Un principe constant requerra des actions différentes par des agents différents dans des circonstances différentes. »³¹ Or, la propriété *x* peut très bien être « est un ami », ou « est un compatriote ». Ce point est important pour notre propos, car la justice est éminemment sujette à ce type de partialité qui peut prendre la forme du privilège accordé au groupe ou à la communauté d'appartenance, on y reviendra.

Une communauté politique n'est pas une collection d'individus, mais un groupe structuré. Au niveau des groupes nationaux, c'est l'État qui joue ce rôle structurant en exerçant le pouvoir politique. Par rapport à la justice, l'État est donc l'autorité ultime de distribution. Certes, il en existe d'autres, car il existe d'autres communautés, comme la famille, les Églises, les clubs, mais justement, ce ne sont pas des communautés *politiques*. Qu'il existe une telle autorité est encore une circonstance de la justice ; en effet, même les auteurs qui, à l'instar des libertariens, estiment que la justice exige que le mécanisme de distribution soit le marché doivent reconnaître l'existence d'une autorité qui impose et régleme le marché ; sinon il n'y aura plus de distribution juste, mais quelque chose comme la loi du plus fort ou l'état de nature de type hobbesien. L'existence de cette autorité extérieure à l'individu explique aussi pourquoi la justice n'a pas simplement, comme les autres valeurs, une fonction d'idéal pour la per-

³¹ J. Garfield, « Particularity and Principle : the Structure of Moral Knowledge », in B. Hooker, M. Little (ed.), *Moral Particularism*, Oxford, Clarendon, 2000, p. 179. Cette manière de voir implique une conception déductive du raisonnement moral – ce qu'en bioéthique on appelle « principisme » ; on peut aussi en développer une conception inductive, casuistique sans mettre en danger l'universalité requise. Cf. sur ce point notre livre *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, PUF, 1995, ch. 6, § 3 et notre article « L'intelligence pratique en action : la casuistique », 2003, www.contrepointphilosophique.ch.

sonne, mais qu'elle est imposée, et donc qu'elle se prête aisément à un traitement déontologiste.³²

Un point doit encore être relevé en ce qui concerne l'égalité : il arrive qu'une grande inégalité en résultat suscite un sentiment d'injustice. Comme pour tout sentiment, la question de savoir s'il est justifié se pose. La réponse n'est pas facile, car l'envie se drape aisément du manteau de la justice,³³ mais on peut faire la remarque suivante : ce sentiment est en tout cas justifié lorsque l'inégalité est due à une différence de statut ou de traitement, ou encore lorsqu'elle est telle que certains disposent d'un large superflu alors que d'autres n'ont pas ce dont ils ont besoin et qu'ils méritent. Si tous les membres de la communauté politique sont dans une certaine aisance, il s'agit plus vraisemblablement d'envie, étant bien entendu que l'expression « certaine aisance » est socialement et historiquement variable et que de très grandes inégalités peuvent en venir à offenser le sentiment d'égalité de statut de tous les individus en tant que personnes et citoyens.

3. L'internationalisation de la justice est-elle possible ?

À ce stade de notre analyse, il nous faut examiner les contraintes que ces circonstances exercent sur la justice internationale, voire même si elles ne la rendent pas impossible comme justice au sens strict. Mais à cet effet, rappelons d'abord quelles elles sont :

1° La rareté

2° Le besoin et le mérite (l'être humain est un être de besoin qui peut combler ce manque)

3° La coopération sociale et l'appartenance communautaire (l'être humain est un être social et politique)³⁴

4° Une autorité de distribution

³² Cf. sur cette question notre livre *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, p. 143 et notre article « La place du normatif en morale », in *Philosophiques*, 2001/1.

³³ Relevons en passant que ce n'est pas le seul vice à le faire : la vengeance aime aussi à se déguiser ainsi.

³⁴ Comme le dit Stéphane Chauvier : « Rareté des ressources et égoïsme tempéré par un désir de coopération sont donc les conditions nécessaires à l'existence de la justice » (*Justice internationale et solidarité*, Nîmes, Chambon, 1999, p. 36). Dans un autre texte, « Les principes de la justice distributive sont-ils

Nous ne dirons rien de plus, sinon incidemment, ni de la rareté ni des besoins, si ce n'est que ce sont deux circonstances de base liées de manière privilégiée à notre physiologie et à notre psychologie, qui motivent justement que l'on se pose la question de la justice internationale dans l'espoir qu'une coopération à ce niveau aidera à diminuer la première en satisfaisant mieux les seconds, dans les cas où la communauté politique de l'État se révèle peu efficace, voire impuissante.

3.1. La coopération internationale et le mérite

Pour que des biens puissent être distribués avec justice, il faut qu'ils soient produits de manière coordonnée, c'est-à-dire qu'ils soient les fruits de la coopération entre individus. Cela est valable au niveau des États, mais il n'y a évidemment aucune raison de se limiter à cette communauté. Comme le souligne Beitz : « Tout ce qui est requis, c'est que l'interdépendance produise des bénéfices et des fardeaux ; ainsi, le rôle d'un principe de justice distributive serait de spécifier à quoi une distribution équitable [fair] de ces bénéfices et de ces fardeaux ressemblerait. »³⁵ Or, il n'est pas besoin de longs discours à l'âge de la mondialisation pour se convaincre qu'il existe coopération et interdépendance entre les États. Dès lors, même si on laisse de côté la réparation des injustices internationales passées, qui sont légion – pensons au colonialisme et à l'exploitation du Tiers-Monde –, c'est-à-dire la (re)distribution exigée par la justice réparatrice, la circonstance de la justice distributive qu'est la coopération est bien présente. Les échanges créent des richesses qu'il s'agit de distribuer, à quoi seuls échappent les biens produits de manière autarcique dans les États (mais en existe-t-il encore beaucoup dans notre monde actuel d'échanges ?), de même que, au niveau national, la justice ne concerne pas les biens produits de manière strictement privée – d'autres vertus, par contre, peuvent y être intéressées.³⁶

applicables aux nations ? » (*Domaines de la justice distributive*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 2002/1, p. 127-129), Chauvier dresse une liste plus complète des circonstances de la justice qui impliquent que les questions de justice distributive naissent dans un contexte où les personnes concernées n'ont pas le choix de leur dotation et de leur coopération ; selon nous, tenir compte du mérite ne permet plus de procéder ainsi.

³⁵ Op. cit. p. 152.

³⁶ Cf. Beitz, op. cit. p. 165.

La question des critères de distribution ne paraît alors pas poser de problème : besoins et mérite. Toutefois, ce n'est pas toujours simple, comme on le voit dans le cas des transplantations d'organes en Europe – il s'agit certes, ainsi qu'on l'a vu, d'un bien assez particulier ; ce n'est cependant pas son caractère particulier qui nous intéresse, mais ce qu'il nous apprend de l'impact du mérite sur la coopération sociale. Les différents pays européens ont un taux de donneurs très variable et les organes récoltés ne sont pas des biens produits par la coopération internationale. Comment alors les distribuer à travers l'Europe – ce qui est avantageux, car cela maximise la compatibilité entre donneur et receveur, puisque le *pool* est plus grand ? La solution retenue a été de ne transférer les organes internationalement qu'en proportion du nombre d'organes récoltés par nation ; ainsi les Espagnols – les plus généreux – ne verront pas leurs organes bénéficier plus que proportionnellement à d'autres pays. Cette solution est-elle juste ? Pour le savoir, il faut d'abord identifier quel est le bien distribuable, c'est-à-dire celui qui est le fruit de la coopération internationale. Il s'agit bien sûr des organes, toutefois non en tant que parties biologiques, mais en tant qu'éléments récoltés nationalement et mis à disposition de la coordination internationale qui permet une plus grande efficacité et une meilleure réussite. En résulte-t-il une impartialité stricte entre tous les receveurs potentiels ? Non, car ce serait oublier que le besoin ne saurait compter seul et que le mérite doit aussi intervenir, c'est-à-dire la contribution. Or celle-ci justifie ici sans difficulté le schéma de répartition adopté – même s'il ne s'ensuit pas que ce soit le seul conforme à la justice (par contre, l'impartialité transnationale stricte serait ici injuste).

Bref, la justice s'accompagne ici d'une préférence nationale – disons plutôt communautaire, car cette expression a été confisquée par de détestables doctrines politiques – préférence justifiée par une différence au niveau de la contribution, du mérite donc : traitement inégal de ce qui est inégal. Cette préférence est d'ailleurs à plusieurs niveaux, puisque les pays non européens n'ont aucun droit à la distribution (sinon sur la base d'échanges ou du marché) – une impartialité rigide et stricte exigerait que, pour toute transplantation, on recherche planétairement qui bénéficierait le plus de l'organe. On voit ici combien est importante pour la justice l'appartenance communautaire, car elle est liée à la contribution, c'est-à-dire au mérite ; c'est à cette appartenance, elle aussi circonstance de la justice, qu'il nous faut maintenant venir.

3.2. La nature des communautés politiques

Les communautés politiques sont des cercles éthiques qui ont notamment pour fonction une distribution juste des biens produits par et pour les membres de ces communautés. S'il doit exister une justice internationale, il doit exister une communauté internationale. Est-ce le cas ? La réponse à cette question dépend évidemment de ce que l'on estime nécessaire pour dire d'un groupe de personnes qu'il forme une communauté. Au minimum, comme le terme lui-même l'indique, il faut quelque chose de *commun*. Pour les communautés nationales – au sens de peuple et non d'État –, Will Kymlicka a proposé ceci :

Une nation est une communauté historique, plus ou moins complète institutionnellement, occupant un territoire donné, c'est-à-dire une patrie, partageant une langue et une culture communes. Une « nation » dans ce sens sociologique est étroitement liée à l'idée d'un « peuple » ou d'une « culture » – en fait, ces concepts sont souvent définis les uns par les autres.³⁷

Évidemment, si on exigeait d'une communauté internationale qu'elle possède toutes ces caractéristiques, on devrait conclure qu'il n'en existe pas et qu'il n'en existera sans doute jamais. De manière plus réaliste pour notre propos, on notera que si une communauté internationale existe, ce sera sur la base de ce qui la constitue, à savoir une forme de coopération, d'abord politique et économique. Or, pour qu'une telle coopération existe, il faut des règles convenues et appliquées de bonne foi. Cela nous montre que toute communauté, aussi ténue soit-elle, repose sur des valeurs partagées qui permettent communication et coopération, sources de bienfaits : ainsi que le relève Emmanuelle Jouanet, une communauté « est toujours considérée comme un ensemble de personnes qu'unissent des valeurs ou des objectifs communs ». ³⁸ Ces valeurs – et la culture qu'elles constituent – sont évidemment plus minces au niveau international que dans la société nationale, et c'est bien normal, car outre les points d'accord, les points de divergence voire de désaccord seront bien plus nombreux ; c'est pourquoi encore, au niveau national elles sont plus minces que dans une communauté comme la famille. On peut coopérer

³⁷ *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon, 1995, p. 11.

³⁸ « L'idée de communauté humaine à la croisée de la communauté des États et de la communauté mondiale », in *La mondialisation entre illusion et utopie*, Archives de philosophie du droit, Paris, Dalloz, 2003, p. 193.

avec des gens avec lesquels on ne voudrait pas vivre, à savoir partager une patrie, et encore moins un foyer.

Selon certains auteurs, la minceur des valeurs partagées internationalement concerne déjà et de plus en plus les communautés nationales elles-mêmes, vu les profonds désaccords qu'on observe dans nos États, devenus multiculturels de part en part. Par exemple, pour Tristram Engelhardt, bien des personnes sont « des cosmopolites œcuméniques qui pensent que les hommes et les femmes partagent suffisamment en commun pour qu'un consensus moral ayant autorité puisse être découvert ». ³⁹ Mais, selon lui, ils se trompent : la raison universelle chérie par les Lumières a échoué et nous renvoie à nos visions du monde définitivement particulières : il ne saurait y avoir consensus ni sur le bien, ni sur le juste, c'est pourquoi les controverses morales fondamentales ne se résolvent pas : « Il apparaît qu'il n'existe pas plus d'uniformité parmi les philosophes ou les théories de la morale et de la justice que parmi les chefs religieux et les différentes religions », ⁴⁰ même si ce sont toutes des personnes raisonnables (d'ailleurs, il n'y a pas même accord sur ce que « raisonnable » veut dire !). D'où la « cacophonie » des doctrines morales et notre statut d'« étrangers moraux » les uns par rapport aux autres. Dans une telle situation, la seule autorité morale commune qui reste est l'autorisation donnée par les individus – Engelhardt parle de « principe de permission » pour caractériser l'exercice de l'autonomie libérale –, si bien que l'État n'est moralement justifié à faire que ce que les individus qui le composent autorisent, c'est-à-dire de moins en moins de choses, y compris au niveau de la justice distributive, puisque de moins en moins de choses sont produites par la communauté politique. Toutefois, au fur et à mesure que l'État se vide de sa substance, cette dernière est reprise, sous un mode particularisé, par les différentes communautés religieuses et idéologiques, lieux de valeurs partagées épaisses. Il faut donc distinguer et opposer la *société* et la *communauté*, celle-ci étant « un corps d'hommes et de femmes liés ensemble par des traditions et / ou des pratiques morales communes organisées autour d'une conception partagée de la vie bonne, qui leur permet de collaborer en tant qu'amis moraux », ⁴¹ alors que, dans la

³⁹ *The Foundations of Bioethics*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. ix.

⁴⁰ Op. cit. p. 35.

⁴¹ Op. cit. p. 7. Cf. E. Jouannet, art. cit. p. 193 : « Cette idée de solidarité est en effet ce qui permet à la plupart des auteurs de faire la différence entre communauté et société, laquelle peut regrouper sans unir véritablement ».

société, nous collaborons en tant qu'étrangers moraux. L'aboutissement naturel du mouvement de la mondialisation et du multiculturalisme qu'elle implique, c'est la conjonction d'un État minimal et du communautarisme.

Quelle que soit la justesse du diagnostic et l'avenir qui attend les communautés politiques nationales, ⁴² il met bien en évidence que même une communauté ténue – celle que Engelhardt nomme « société » – permet la coopération et donc la production de biens sociaux, à la distribution desquels la justice est intéressée. Ne serait-ce qu'un *modus vivendi*, qui vaut mieux qu'un conflit ou une guerre.

Il est donc possible de parler de justice internationale, car le concept de communauté internationale n'est pas vide – qu'on la conçoive comme regroupant l'ensemble des individus ou l'ensemble des États du monde ⁴³ – ; bien sûr, en cas de conflit entre avec la justice nationale, rien de ce que nous avons dit ne permet de savoir qui doit l'emporter. À cet effet, il faut pouvoir déterminer si nous sommes des êtres moraux *d'abord* en tant que personnes – comme le pensent les libéraux ainsi que la plupart des utilitaristes et des déontologistes – ou *d'abord* en tant que membres de groupes – comme le pensent les communautariens, bien des éthiciens de la vertu et des particularistes ; nous ne saurions examiner ici cet aspect du problème et nous contenterons de quelques remarques dans la section suivante. ⁴⁴

⁴² Nous nous sommes exprimé sur ce sujet dans « Quel patriotisme à l'âge de la mondialisation ? » in *La mondialisation entre illusion et utopie* et dans « Protéger les citoyens contre la violence : la raison d'être d'un État libéral ? », 2004, www.contrepointphilosophique.ch.

⁴³ David Resnik appelle « cosmopolites » les auteurs qui acceptent la première manière de voir : « Selon la conception cosmopolite, la justice internationale est une relation entre des personnes qui vivent dans des États différents, non une relation entre des États » (« The Distribution of Biomedical Research Resources and International Justice », in *Developing World Bioethics*, 2004/1, p. 49-50). C'est une distinction généralement reçue, mais à notre sens le qualificatif « cosmopolite » est équivoque, le cosmopolitisme étant généralement considéré comme la doctrine qui affirme la priorité de l'appartenance à l'humanité par rapport à l'appartenance nationale, ce que la position décrite ici n'implique pas.

⁴⁴ Selon nous, l'alternative est mal formulée, car il faut distinguer le point de vue de l'autorité morale (la personne) et celui de l'agir moral, pour lequel la priorité dépend du contexte, à savoir du cercle moral pertinent ; cf. sur ce point notre article « Le charme secret du patriotisme ».

3.3. L'autorité de distribution

Toutefois, nous ne devons pas conclure hâtivement à la possibilité d'une justice internationale, car il reste une circonstance de la justice que nous n'avons pas encore examinée, à savoir l'existence d'une autorité de distribution possédant un pouvoir analogue à celui de l'État. En effet, on l'a dit, la justice a ceci de particulier qu'elle doit pouvoir être imposée. Or, ici, la justice internationale est manifestement en défaut, puisqu'il n'existe aucune autorité de ce type ; ce serait donc un concept vide, et si on veut encore parler de justice, celle-ci se résumera au mieux au droit des gens (*jus gentium*), ce qui est d'ailleurs son domaine d'application pour Rawls.⁴⁵

Les perspectives ne sont cependant pas si sombres et la manière même dont nous avons présenté la question nous indique une solution. Nous avons dit qu'il n'existait aucune autorité internationale de distribution capable d'imposer la justice ; cela ne signifie toutefois pas qu'il doit y avoir une telle autorité pour que la justice existe en tant que concept, mais que lorsqu'il y a une telle autorité, la justice est réalisée (ou susceptible de l'être). Tant que cette autorité est absente, la justice reste un idéal à l'instar des autres valeurs, mais il ne tient qu'à nous d'instituer une telle autorité si nous voulons disposer des biens dont elle permet la production et la distribution. Autrement dit, l'existence de la justice internationale dépend de notre volonté de la faire exister, et cette volonté se manifeste déjà, dans les différents organismes internationaux autour des Nations-Unies. Par là, nous voyons aussi que la justice internationale peut être implémentée, si nous le voulons.

Si nous le voulons ? Mais nous devons le vouloir ! Certes, si nous voulons nous comporter de manière morale et ne pas vouloir jouir des bienfaits de la coopération sans en supporter les fardeaux, ce que nous pouvons évidemment faire, dans la mesure où nous avons plus de pouvoir que nos partenaires. Il reste toutefois que la justice n'est qu'une valeur parmi bien d'autres et que, s'il s'avérait qu'elle mette en danger de plus importantes, elle devrait d'une manière ou d'une autre s'incliner – pour certains la souveraineté nationale est une telle valeur, mais ce que nous avons dit nous oblige à douter sinon du fait qu'elle soit une telle valeur, du moins du fait que la justice internationale la mette réellement en danger. Par ailleurs, si une communauté internationale existe, c'est un fait de volonté ; on a vu

⁴⁵ Cf. *Le droit des gens*, Paris, 10/18, 1996.

qu'il n'y a pas d'accord sur ce point en ce qui concerne les communautés nationales, mais le doute ne peut exister sur la nature d'une communauté internationale ; or ce que la volonté fait, elle peut le défaire – les théoriciens du contrat social ont tous insisté sur ce point, même si les conditions qu'ils mettaient à la dissolution de la communauté politique la rendait impossible dans les faits. Ici comme ailleurs, la liberté ou l'autonomie reste un fondement de la vie morale – ce que Sartre a exprimé maladroitement à notre sens en affirmant que la liberté n'est pas une valeur mais « le fondement de toutes les valeurs ».⁴⁶

Néanmoins, si ce sont les personnes individuelles qui sont toujours ultimement les porteurs de l'autorité morale en tant qu'agents moraux, c'est seulement en tant que membres des communautés politiques qu'ils peuvent faire et défaire la communauté internationale, cela parce que c'est seulement ainsi qu'ils peuvent préserver leur culture nationale et qu'une véritable action est possible dans un cercle éthique dont le rayon est très large (les partis et autres communautés culturelle ou d'intérêt jouent exactement le même rôle au niveau national). Autrement dit, si les personnes en tant qu'individus autonomes restent l'autorité morale – et donc de justice – ultime, ce n'est pas en tant que tels qu'elles prennent leurs décisions, mais en tant que membres de communautés culturelles, comme le souligne Will Kymlicka : « Les gens votent comme membres de communautés d'intérêt et désirent être représentés sur cette base »⁴⁷ – c'est en ce sens qu'Aristote avait raison de dire que les êtres humains sont *naturellement* des animaux politiques et c'est pourquoi un cosmopolitisme de citoyens du monde, loin d'être impartial, donnerait un avantage aux cultures qui ont le plus d'adeptes.⁴⁸ Cela explique aussi pourquoi l'argument sceptique disant que la justice internationale est impossible parce que les États ne sont pas des agents moraux n'a pas de pertinence, car si effectivement seuls les individus sont des agents moraux, ils agissent aussi à travers des institutions.

⁴⁶ *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard-Folio, 1996, p. 69. Cf. sur cette question notre livre *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, p. 119-122.

⁴⁷ Op. cit. p. 136.

⁴⁸ Il est clair que le fait d'avoir plus d'adeptes n'est pas forcément un signe de supériorité morale, car les individus ne choisissent pas librement leur culture en tant que personnes autonomes et rationnelles, tellement que la meilleure gagnerait. La « réussite » d'une culture peut avoir bien des causes, y compris une attitude agressive ou nataliste.

4. Conclusion

L'idée d'une justice distributive internationale est conceptuellement robuste parce que la production de biens par coopération est possible sans qu'on puisse limiter l'étendue de cette coopération et parce que la production de certains biens n'est pas optimale, voire même possible, lorsqu'on en reste aux communautés nationales. C'est à une décision *volontaire* qu'il revient de décider de cette étendue, et c'est pourquoi, plus encore qu'au niveau national, le critère du besoin est ici indissociable de la volonté de contribuer, c'est-à-dire du mérite. Bien sûr, on pourrait toujours décider de vivre dans des ghettos étanches qui empêcheraient toute communication, même guerrière ; mais étant donné la géographie terrestre et la nature humaine, cela n'est ni à craindre ni à espérer. Le recours à la justice ne reste cependant moralement justifiable que dans les limites de la distribution de bénéfiques produits par et pour ceux qui acceptent aussi d'en porter les fardeaux – et tout échange en produit déjà de tels, si bien que la justice distributive est en quelque sorte parasite de la justice commutative, puisqu'un échange est un jeu à somme positive. Aller au-delà, ce serait sortir des bornes de la justice pour faire appel à d'autres exigences normatives ou empiéter sur les prérogatives des communautés, voire sur les libertés des individus et par ce fait avantager certains groupes au détriment d'autres.

Cette conception nous permet de lever une dernière difficulté : nombreux sont ceux qui pensent que la distribution des richesses naturelles est injuste, puisque certains peuples vivent dans des contrées richement dotées, alors que d'autres n'ont presque rien. Une telle situation, estiment-ils, demande une conception de la justice internationale basée sur une situation originelle à la Rawls, qui exige une certaine redistribution transnationale : en effet, les participants à la délibération fondatrice, ne sachant pas où ils naîtront, en tomberaient d'accord. Comme le dit Beitz :

Ne connaissant pas la dotation en ressources de leurs propres sociétés, les participants tomberaient d'accord sur un principe de redistribution des ressources qui donnerait à chaque société une chance équitable de développer des institutions politiques justes et une économie capable de satisfaire les besoins de base de ses membres.⁴⁹

⁴⁹ Op. cit. p. 141. Beitz est loin d'être le seul de cet avis : de nombreux auteurs pensent aussi, contre Rawls, qu'il faut proposer une conception internationale

Indépendamment du fait que le monde naturel et ce qu'il contient ne comptent comme ressources que lorsqu'on sait quoi en faire, ce qui n'est pas une situation a-temporelle – qu'aurait fait notre ancêtre Cromagnon de pétrole ? –, une telle proposition contrevient à la thèse que nous défendons, à savoir que *seuls* les produits de la coopération ou qui sont impliqués par elle sont soumis à la justice. Ce serait grave pour notre conception si la proposition de Beitz était justifiée, mais ce n'est pas le cas car, si on la suit, on devra admettre l'imposition de valeurs non partagées, ce qui contrevient à l'exigence morale de base du respect des conceptions de la vie bonne que les individus choisissent et qu'ils réalisent dans des communautés culturelles de leur choix – au sens minimum où ils acceptent d'y vivre. Il s'ensuit qu'il est faux que « les États les mieux dotés économiquement doivent rendre leurs ressources accessibles »⁵⁰ soit un principe de justice.

Pour bien le comprendre, prenons l'exemple d'un pays qui possède de grandes quantités de pétrole – et si par pays, on entend ici État, puisque seul un État dispose d'un pouvoir suffisant à cet effet, le même argument vaut du point de vue moral aussi pour les nations.⁵¹ Soit il accepte de les exploiter et d'en faire commerce, soit il refuse. S'il refuse, on ne peut le forcer à entrer dans des échanges comprenant le pétrole si ce faisant on lui impose notre conception de ce qu'est une vie bonne (car s'il refuse, c'est peut-être qu'il veut préserver un mode de vie purement pastoral ; c'est peut-être aussi qu'il veut conserver son pétrole pour le vendre plus cher plus tard, mais alors il s'agit d'égoïsme, non d'injustice) – à moins peut-être que ce refus soit un retrait mettant en conséquence en danger l'économie des autres États. S'il accepte, alors il entre en relation d'échange et de coopération produisant des biens distribuables, et il n'y a rien de plus à ajouter, les considérations de justice entrent en force.⁵² Bref,

de la situation originelle. Cf. encore Doyal et Gough, op. cit. p. 142 et surtout T. Pogge, *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell UP, 1989.

⁵⁰ S. Chauvier, op. cit. p. 128. Cf. toutefois ce qu'il dit ailleurs, art. cit. p. 131 n. 17 : « Rappelons simplement que le projet d'accroître indéfiniment la richesse sociale suppose une forme de vie déterminée, notamment une exploitation rationnelle de la force de travail, qu'il n'y a aucune raison de considérer comme une forme naturelle ou nécessaire de la vie humaine ».

⁵¹ Cf. J. Tully, « Aboriginal Property and Western Theory Recovering a Middle Ground », in *Social Philosophy and Policy*, 1994/2.

⁵² Comme on le voit, notre point de vue s'oppose à l'approche proposée par Stéphane Chauvier pour qui : « Il faut nécessairement commencer par le

on ne peut distribuer que ce qu'on a produit et il n'existe aucune obligation générale de produire quoi que ce soit (seule la coopération ou un engagement peuvent créer une telle obligation). Cela reste vrai à tous les niveaux de la discussion sur la justice et si *A* refuse de produire ou de laisser *B* disposer de ce que *A* a produit alors que *B* n'a contribué en rien à sa production affecte *B*, ce n'est en aucun cas une raison morale basée sur la justice qui permet d'objecter à la conduite de *A*; et si cela peut parfois causer notre indignation, ce ne doit jamais être au motif qu'il y aurait là une injustice au sens de la justice distributive. Le cosmopolitisme, en tant qu'il soutient, comme le veut Beitz, que « les institutions que nous devons établir devraient être basées sur la considération impartiale de chaque personne qui en sera affectée »⁵³ n'est donc pas, dans sa généralité, une position morale adéquate sur la justice même si elle a à voir avec la vie bonne.

problème de la répartition internationale des dotations si l'on veut discuter d'une théorie de la justice cosmopolite », laquelle, par conséquent « ne doit pas être pensée comme un principe de coopération sociale mais comme un principe de séparation sociale » (op. cit. p. 15-16) : les ressources, propriétés de tous, dans une sorte de communauté originaire rappelant la doctrine chrétienne que l'humanité est propriétaire de la création, devant être distribuées aux communautés, ce qui n'est qu'une version sophistiquée de la doctrine de la manne.

⁵³ Op. cit. p. 200.

Menschenwürde La dignité de l'être humain

Redaktion: Emil Angehrn
Rédaction: Bernard Baertschi

2004. 295 Seiten. Gebunden
ISBN 3-7965-2093-6

Inhalt

- Malte Hossenfelder: Menschenwürde und Menschenrecht
Jean-Yves Goffi: La dignité de l'homme: perspectives historiques et conceptuelles
Georg Lohmann: Unantastbare Menschenwürde und unverfügbare menschliche Natur
Mark Hunyadi: L'autorité des droits de l'homme
Peter Schaber: Menschenwürde und Selbstachtung. Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde
Ralf Stoecker: Selbstachtung und Menschenwürde
Rudolf Ruzicka: Menschliche Würde. Eine Auseinandersetzung mit Kant
Kurt Seelmann: Repräsentation als Element von Menschenwürde
Guido Löhrer: Geteilte Würde
Reiner Manstetten: Wirtschaft und Menschenwürde
Bernard Baertschi: Dignité de l'homme et libéralisme démocratique: une mésalliance?
Andreas Brenner: Des Menschen Leib und Würde
Heinz Schott: Tiermenschen – Menschentiere: Medizinhistorische Anmerkungen zur «Würde»
Raffaele Rodogno: De la dignité aux droits fondamentaux en passant par le bonheur