

# La mondialisation et l'horizon d'attente de la justice mondiale

Jean-François Thibault

Volume 15, Number 2, Spring 2005

Cultures ou mondialisation?

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/801294ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/801294ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)

1920-2954 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Thibault, J.-F. (2005). La mondialisation et l'horizon d'attente de la justice mondiale. *Horizons philosophiques*, 15(2), 87–100.  
<https://doi.org/10.7202/801294ar>

## La mondialisation et l'horizon d'attente de la justice mondiale\*

D'homme à homme, nous vivons dans l'état civil et soumis aux lois; de peuple à peuple, chacun jouit de la liberté naturelle : ce qui rend au fond notre situation pire que si ces distinctions étaient inconnues. Car vivant à la fois dans l'ordre social et dans l'état de nature, nous sommes assujettis aux inconvénients de l'un et de l'autre sans trouver la sûreté dans aucun des deux. La perfection de l'ordre social consiste, il est vrai, dans le concours de la force et de la loi; mais il faut pour cela que la loi dirige la force; au lieu que, dans les idées de l'indépendance absolue des princes, la seule force parlant aux citoyens sous le nom de loi et aux étrangers sous le nom de raison d'État ôte à ceux-ci le pouvoir et aux autres la volonté de résister, en sorte que le vain nom de justice ne sert partout que de sauvegarde à la violence.

Jean-Jacques Rousseau<sup>1</sup>

Discutant du thème de la justice mondiale, Onora O'Neill écrivait récemment qu'il était dans un état de profond désordre pratique et théorique concernant non seulement les questions substantives portant sur le contenu possible d'une telle justice qui serait à la mesure du monde (distributive, réparatrice, cosmopolite) mais concernant également le type de raisonnement impliqué dans la discussion d'un tel thème<sup>2</sup>. Comment, en effet, devrions-nous aujourd'hui raisonner à propos de la justice mondiale? Devrait-on persister dans la poursuite d'un programme en deux temps consistant à relever le problème de la justice à l'intérieur d'un État donné pour, mais ensuite seulement, se préoccuper de l'existence de la pluralité d'États en découlant logiquement et des principes de justice qui pourraient y être appropriés? Ou, au contraire, devrait-on présumer de l'existence d'une sphère mondiale nous entraînant au-delà d'un imaginaire politique gravitant autour du seul État et permettant d'engager, directement à un niveau situé au-delà des États cette fois, une réflexion sur la justice?

\* Une version préliminaire de ce texte a été présentée au colloque «Perspectives philosophiques sur la mondialisation», Université du Québec à Montréal, 9-11 octobre 2003 ainsi qu'au congrès annuel de l'*Atlantic Region Philosophical Association*, à l'Université de Moncton, 24-25 octobre 2003.

Si, sur un mode ou sur un autre, cette question a fréquemment été posée dans le passé, sans d'ailleurs qu'aucune réponse entièrement concluante n'y soit apportée, le contexte contemporain marqué par l'un ou l'autre des divers processus associés à la mondialisation semble avoir modifié les principaux paramètres à partir desquels cette question était jusqu'alors articulée. En effet, et pour utiliser des catégories sur lesquelles j'aurai l'occasion de revenir un peu plus loin, le glissement symbolique induit par la mondialisation semble vouloir entraîner un bouleversement de notre horizon d'attente normatif qui s'écarterait d'un champ d'expérience normatif demeurant encore largement commandé par l'idée selon laquelle les réflexions sur la justice se poseraient en tout premier lieu, c'est-à-dire idéalement, au sein de l'État.

C'est que, depuis Aristote avançant que «(l) a vertu de justice est de l'essence de la société civile, car l'administration de la justice est de l'ordre même de la communauté politique<sup>3</sup>» jusqu'à John Rawls postulant que la structure de base sur laquelle porte sa réflexion sur la justice «est celle d'une société fermée, c'est-à-dire indépendante et sans relations avec d'autres sociétés<sup>4</sup>», l'argument classique est en effet que les membres d'une telle communauté autosuffisante sont moralement placés dans ce que David Hume identifiait, précisément dans le contexte d'une critique de l'idée selon laquelle existeraient des principes valides pour l'ensemble de l'humanité en tant que communauté universelle, comme des circonstances ou encore des conditions de possibilité pour que se pose la question de la justice<sup>5</sup>. 1) Être d'abord dans une situation de rareté relative propice au développement de la compétition sociale en vue de s'approprier les biens et les ressources; 2) Désirer ensuite, dans le contexte de cette compétition, se procurer pour soi-même la part la plus importante possible des fruits et des bénéfices de la coopération sociale; 3) Former enfin, et pour ainsi dire par conséquent, un ensemble délimité permettant de circonscrire le contexte général dans lequel devra se dérouler tant la compétition que la coopération.

En deçà ou au-delà de ces conditions de possibilités conventionnelles, c'est-à-dire soit dans l'âge d'or et d'abondance marqué par l'absence de tout conflit quant à la répartition des biens ou soit dans l'état de nature et de nécessité où les conflits seraient inévitablement résolus par l'usage de la force, la problématique de la justice n'apparaîtrait pas selon Hume puisqu'elle serait vraisemblablement inutile dans le premier cas et impossible dans le second cas.

Dans le domaine des relations internationales, c'est-à-dire hors des États et donc face à la pluralité de fait qui découle de leur existence respective, c'est le second cas d'inapplicabilité qui aura communément éclairé les réflexions et nourrit un fort scepticisme quant à la possibilité d'étendre à ce domaine les réflexions sur la justice<sup>6</sup>. En effet, au mieux pourrions-nous atteindre dans ce domaine une problématique de la civilité ou de la courtoisie consistant, une fois acquise la reconnaissance des singularités, à s'interroger pour savoir quel code de coexistence serait le mieux à même de permettre de préserver les diverses conceptions du juste auxquelles seraient arrivées l'une ou l'autre des communautés politiques qui se bornent réciproquement pour constituer une pluralité internationale. La substance même de ce code de coexistence renvoyant en quelque sorte à ce que Max Weber définissait comme une forme volontaire «d'association à but déterminé<sup>7</sup>» dont le motif aurait été strictement pratique ou purement instrumental. La seule règle véritablement «supra-positive» étant ici celle du *pacta sunt servanda* soumettant les États indépendants à cela seul auquel ils ont volontairement consentis. Mais, de cette règle, qui constitue le socle sur lequel repose encore aujourd'hui le droit international, il apparaît pour le moins difficile sinon même tout à fait impossible de faire «dériver aucune obligation substantielle<sup>8</sup>».

Dans ces circonstances, adopter un comportement qualifié de juste en matière de relations internationales ne signifierait, ni plus ni moins, qu'agir en fonction de principes et de règles élaborés, comme le notait récemment John Rawls, dans le seul but de «réguler les relations politiques mutuelles entre les peuples<sup>9</sup>» de façon à préserver le bon ordre interne des sociétés parties à cet ordre international<sup>10</sup> et à restreindre la manière dont chaque État pourrait — en toute équité cette fois puisque tant ses obligations que ses responsabilités seraient par définition partiales<sup>11</sup> — «poursuivre ses propres fins<sup>12</sup>». Sans doute peut-on parler ici d'une société internationale (ou plus précisément une société interétatique) puisque ce groupe d'États souverains formerait effectivement «une société établie par un dialogue consensuel ... portant sur les règles et institutions communes que tous reconnaîtraient comme de leur commun intérêt de maintenir<sup>13</sup>». Cependant, et du point de vue d'une réflexion sur la justice mondiale (plutôt qu'internationale ou interétatique), ce qu'un tel code de coexistence semble surtout mettre en évidence, c'est l'absence d'une communauté mondiale reposant sur un «sentiment

*subjectif*<sup>4</sup>» d'appartenance à un ensemble qui puisse précisément exister en vue de la justice.

Est-ce que la mondialisation change quelque chose à cette situation aujourd'hui? Plus précisément, au-delà du champ d'expérience particulier qu'implique ce principe de coexistence entre États souverains — un principe qui tout à la fois semble de plus en plus inaccessible sur le plan politique et de moins en moins satisfaisant sur le plan moral — la mondialisation et le nouveau champ d'expérience que cette dernière ouvre annoncent-ils un nouvel horizon d'attente au sein duquel pourrait cette fois être véritablement *posée*, mais sur un mode conventionnel plutôt que sur la base d'un principe de validité universelle, la question de la justice mondiale? Mon objectif, assez modeste dans le présent texte, est de m'engager dans la formulation d'un questionnement relatif au thème de la justice mondiale dans un contexte de mondialisation.

## II

Avant d'escompter pouvoir avancer dans l'appréciation de cette question, il convient cependant de définir un peu plus précisément ce que j'entends ici en parlant de mondialisation. Sans doute est-ce un truisme de le répéter, la mondialisation s'offre de nos jours comme l'un de ces phénomènes de première importance auxquels serait assez directement confronté l'ensemble des sociétés. De l'intégration des marchés financiers à l'importance grandissante des flux et des réseaux transnationaux de toute nature en passant par la révolution technologique en matière de communication, par la diffusion des modes de vie métissés et par la prise de conscience des dimensions planétaires de nombreux problèmes et de plusieurs solutions, la variété des thèmes associés à la mondialisation signale l'expression d'une nouvelle échelle de référence sociale autour de laquelle se recomposerait dorénavant la «texture» même de la vie quotidienne des individus comme des collectivités<sup>15</sup>.

En dépit de la grande diversité d'expériences que recouvre ce concept, dont l'exploration dépasse le cadre de ce texte, ce sur quoi il convient néanmoins d'insister est l'intensification de ces processus qui, en atteignant une densité proprement inégalée dans l'histoire<sup>16</sup>, entraînerait «une transformation dans l'organisation des relations et des interactions humaines<sup>17</sup>» et bouleverserait en profondeur nos manières de concevoir, de se représenter et de maîtriser le monde sous le signe de l'unité, c'est-à-dire comme s'il ne formait désormais

qu'un seul état social<sup>18</sup>. C'est précisément cet aspect qui est quelquefois contesté par ceux qui voient dans la mondialisation la résurgence d'une dynamique d'interpénétration des économies qui, sous l'impulsion d'une internationalisation des sphères commerciales et financières, avait déjà été caractéristique de la période précédant la Première Guerre mondiale.

Quoi qu'il en soit de ce débat, ce qu'il ne faut précisément pas perdre de vue ici, comme le notait récemment Zaki Laïdi, c'est que «... dans les représentations sociales actuelles de la mondialisation, le fait majeur est bel et bien la rupture avec un ordre socio-politique dont le garant était jusque-là l'État. L'enjeu politique de la mondialisation est donc bien de penser et d'organiser la sortie d'un ordre social centré sur l'État national souverain<sup>19</sup>». Au-delà de ce précédent historique — qui au fond ne change peut-être pas grand chose à l'affaire si l'on garde par ailleurs en tête que la «première phase» de la mondialisation marquait elle aussi, avec la colonisation, un «échec de l'État-nation<sup>20</sup>» — les divers processus aujourd'hui associés à la mondialisation contribueraient donc au bouleversement de l'imaginaire symbolique qui nous procurait jusqu'alors, dans le cadre de l'État, un sentiment de sécurité existentielle exprimant «la confiance de la plupart des êtres humains dans la continuité de leur propre identité et dans la constance des environnements d'action sociaux et matériels<sup>21</sup>».

Pour bien apprécier la possibilité d'un tel bouleversement de notre imaginaire symbolique et de l'ontologie politique que ce dernier supporte, il faut donc aller au-delà du contenu empirique de la mondialisation pour s'attarder plutôt à son contenu référentiel. Car le concept de mondialisation ne renvoie pas simplement à un ensemble de faits ou de phénomènes pouvant être considérés comme des données. Tout au contraire, ce concept pointe en direction d'un imaginaire vraisemblablement moins soucieux des objets empiriques qui s'y trouvent plus ou moins directement associés, qu'à leur articulation et à leur liaison. Or, au-delà de son contenu empirique, ce serait justement ces manières de concevoir, de se représenter et de maîtriser le monde qui apparaîtraient dorénavant comme une condition de possibilité pour qu'un tel domaine d'objets puisse précisément être constitué en tant que nouveau champ d'expérience. Dans ce contexte, comme l'avancera Jens Bartelson, «le concept de mondialisation fonctionnerait en pratique comme le principal vecteur des transformations qu'il présente par ailleurs comme étant évidentes<sup>22</sup>».

Un peu comme si, en s'offrant comme une condition de possibilité reposant sur une «mise en sens» et une «mise en scène» des diverses transformations de l'organisation des relations et des interactions humaines, le concept de mondialisation transgressait notre imaginaire politique et ouvrait sur la possibilité d'une «mise en forme» symbolique de cette conscience commune de l'humanité à l'échelle mondiale qui serait dès lors à même de s'imaginer et de se représenter comme si, précisément, elle formait une totalité<sup>23</sup>. Ainsi les divers processus associés à la mondialisation participeraient-ils, objectivement comme subjectivement, à unifier le monde tout en contribuant par ailleurs à la formation d'une nouvelle conscience historique — c'est-à-dire à une nouvelle mise en forme du passé et du futur, de la relation entre expérience et attente — rendant concevable d'envisager comme une totalité plutôt que comme une somme, comme un système intégré plutôt que comme un agrégat, l'ensemble des relations et des interactions humaines.

Une bonne manière de se représenter plus formellement la nature du bouleversement impliqué par le concept de mondialisation — une manière qui pourra notamment nous permettre de nous interroger ensuite sur ses conséquences pour une réflexion sur le thème de la justice mondiale — consiste à l'apprécier à la lumière des catégories de «champ d'expérience» et d'«horizon d'attente» forgées par l'historien Reinhart Koselleck. S'intéressant à la signification fondamentale des concepts plutôt qu'au seul sens qu'ont les faits ou les événements historiques dont ils parlent, Koselleck a cherché à retrouver dans certains de ces concepts, considérés comme essentiels parce qu'ils «rassemblent des expériences et focalisent des attentes<sup>24</sup>», la nature propre de la conscience historique ou du «temps de l'histoire» qui s'y exprime. Pour Koselleck, ces catégories régiraient en quelque sorte «les manières dont en tout temps les hommes ont pensé leur existence en termes d'histoire<sup>25</sup>».

En tant que catégorie formelle, le concept de champ d'expérience peut être compris comme renvoyant à un «passé actuel», à un passé qui serait présent et dont les éléments auraient «été intégrés<sup>26</sup>» contribuant ainsi à l'articulation d'un horizon d'attente particulier lui correspondant. À l'instar du champ d'expérience, l'horizon d'attente relative au futur et à l'avenir serait lui aussi inscrit dans le présent. L'horizon d'attente désignerait le futur rendu présent, le présent qui tend «à-ce-qui-n'est-pas-encore, à ce-qui-n'est-pas-du-champ-de-l'expérience, à ce-qui-n'est-encore-qu'aménageable<sup>27</sup>». Tendues

dans une polarité qui ne se laisse pas réduire à une détermination quelconque — une expérience qui serait entièrement refermée sur elle-même ou une attente qui serait fuyante et utopique —, ces catégories formelles que sont le champ d'expérience et l'horizon d'attente se conditionneraient plutôt l'une et l'autre<sup>28</sup> puisque la première suscite invariablement des attentes pendant que la seconde mobilise quant à elle de nouvelles expériences. Pour Koselleck, l'usage que l'on fait d'un concept servirait donc tout à la fois «d'indicateurs» pour des transformations et de «facteurs» de ces transformations<sup>29</sup>.

Koselleck illustre l'intérêt que représentent ces catégories formelles à partir d'une analyse du concept de «temps moderne» (*Neuzeit*) qui s'impose à la fin du 19<sup>e</sup> siècle en cessant de renvoyer, à l'instar du concept de «temps nouveau» (*neue Zeit*), au seul vocabulaire de la classification ou de la périodisation des différentes ères de l'histoire. Cet «élargissement de sens<sup>30</sup>» qu'introduit le concept de «temps moderne» tiendrait notamment, selon Koselleck, à la définition du caractère «propre» ou «unique» de ce temps. Un temps qui serait désormais apprécié comme étant «spécifiquement nouveau» non seulement dans sa différence avec la période précédente, c'est-à-dire dans sa différence à un passé dont l'expérience semblera de moins en moins présente, mais également dans sa différence au futur qui n'est plus ici entendu sur un mode permanent comme l'attente d'une «fin des temps», mais que l'on commencera tout au contraire à apprécier comme un temps «ouvert» et potentiellement «sans limite».

Trois thèmes contribueront à préciser la nature de cet élargissement de sens que le concept de «temps moderne» introduit. D'abord, la conviction que le temps présent accentuerait la «différence entre passé et futur ... dans laquelle se manifestent sans cesse du nouveau et de l'inattendu». Ensuite, la conviction que du fait de cette accélération du «rythme de l'expérience», et donc de la nouveauté et de l'inattendu de ce futur qui «devient un défi ou une énigme», se dégagerait «une perspective de progrès» à partir de laquelle se dessinerait, tant temporellement qu'universellement, «la simultanéité du non-simultané». Enfin, la conviction que cette nouvelle maîtrise de l'expérience progressive du temps par les hommes conduirait à revendiquer «un droit sans cesse croissant sur l'ensemble de l'histoire» contribuant ainsi à ce que le futur serve à justifier et à légitimer «le rythme et la direction» que l'on souhaitait donner à ce temps au présent.



### III

Avec ce concept de «temps moderne», c'est ainsi tout à la fois le passé, le présent et le futur qui se trouvent enchâssés les uns dans les autres «de façon qualitativement différente<sup>31</sup>». L'usage du concept de «temps moderne» qui se généralise à la fin du 19<sup>e</sup> siècle marquera donc la recomposition d'une conscience historique particulière que les catégories formelles de champ d'expérience et d'horizon d'attente permettent de mieux apprécier puisqu'elles s'offrent, comme Paul Ricœur l'a judicieusement noté, comme des «conditions du discernement» du changement<sup>32</sup>.

Dans cet esprit, l'hypothèse que je soutiens est que, dans notre rapport à un imaginaire politique plutôt que sur le plan de la seule conscience historique, la mondialisation provoque aujourd'hui un bouleversement de notre imaginaire symbolique. Ce bouleversement se traduirait par une recomposition du rapport entre champ d'expérience normatif et horizon d'attente normatif tel que nous l'envisagions depuis deux siècles au moins dans le contexte d'un questionnement sur la justice mondiale. Comme j'ai tenté de le suggérer, l'enjeu de la mondialisation porterait notamment sur nos manières de concevoir, de se représenter et de maîtriser le monde sous le signe d'une unité, c'est-à-dire comme si ce monde formait désormais un seul état social.

Pour éviter tout malentendu, précisons d'emblée qu'une telle hypothèse ne devrait pas trop rapidement être interprétée à ce stade comme annonçant soit la fin de l'État proprement dit, soit encore la constitution d'un gouvernement ou d'un État mondial. En effet, poser le problème en terme d'un déclassement absolu de l'État qui serait devenu obsolète ou, à l'inverse, refuser de reconnaître un certain affaiblissement de l'État qui résisterait vaille que vaille, c'est à bien des égards passer à côté des défis que soulèvent aujourd'hui l'un ou l'autre des phénomènes qui sont associés à la mondialisation. Car, c'est moins de l'État, de sa dissolution ou de son remplacement qu'il s'agit, que de la fragilité croissante de l'imaginaire symbolique dont on l'aura investi au cours des derniers siècles.

Sans trop s'attarder sur les détails, cet imaginaire symbolique s'articule ici schématiquement sous la forme d'un triple cercle concentrique de principes constitutifs dont l'État aura constitué le noyau central. Le premier cercle implique les principes liés à la territorialité, à l'autorité et à la citoyenneté. Le deuxième cercle implique les principes liés à la spatialité, à la souveraineté et à

la nationalité. Le troisième cercle implique les principes liés à la différenciation, au pouvoir et à l'identité. Articulés ensemble et dépendant donc très étroitement les uns des autres, ces principes forment une matrice étato-centrique dont le développement historique se sera étalé sur plusieurs siècles pour atteindre, à partir du 19<sup>e</sup> siècle seulement, la forme paradigmatique qui est plus ou moins toujours la sienne aujourd'hui. Notons de plus que cette matrice est typiquement moderne — elle est le mode par lequel les sociétés s'imagineront — et qu'elle n'a pas à proprement parler d'équivalent ancien ou médiéval<sup>33</sup>.

C'est donc dans le cadre de son développement historique et tout en procédant par ailleurs à l'internalisation d'une historicité qui lui sera propre — laquelle visait à échapper à «la finitude humaine» ainsi qu'à «l'inhérente corrosion du temps» dont on jugeait depuis Aristote qu'elle menaçait tout ordre politique<sup>34</sup> —, que l'État a fusionné l'ensemble de ces concepts. En étant profondément imbriqués les uns aux autres dans une chaîne constitutive de significations, l'imaginaire symbolique dont l'État constituait le noyau central allait finalement rendre possible l'existence de communautés politiques qui ne pouvaient cependant plus prétendre être considérées comme des communautés naturelles<sup>35</sup>. Ce faisant, c'est tout un champ d'expérience de la communauté politique qui se trouvait défini et, pour ainsi dire par «choc en retour<sup>36</sup>», un horizon d'attente qui s'ouvrait pour ces communautés politiques dès lors comprises comme système d'inclusion et d'exclusion<sup>37</sup>.

C'est cet imaginaire symbolique que viennent aujourd'hui bouleverser les divers processus associés à la mondialisation et, de manière plus radicale encore, que vient transcender le concept de mondialisation lui-même dont l'usage implique une désarticulation des principes constitutifs qui avaient fusionné dans l'État. En effet, non seulement le concept de mondialisation aura-t-il eu un impact profondément déstabilisant sur la chaîne de concepts formant la matrice étato-centrique et donc sur les distinctions qui fondaient l'usage de ces concepts, mais il aura par ailleurs acquis une existence indépendante des conditions qui lui avaient permis de se développer et dont le concept d'internationalisation, souvent confondu encore aujourd'hui avec celui de mondialisation, permettait de rendre compte<sup>38</sup>. Ainsi le concept de mondialisation est-il «graduellement passé du domaine de l'expérience au domaine de l'attente<sup>39</sup>» entraînant du même coup un décalage croissant entre un champ

d'expérience normatif toujours étroitement lié à l'État et aux concepts qui y sont constitutivement associés et un horizon d'attente normatif qui illustre de plus en plus nettement ce décalage en débordant de l'État. C'est de cette manière que le concept de mondialisation a largement contribué à transformer la vision que nous avons depuis au moins deux siècles de l'organisation des relations et des interactions humaines rendant du même coup possible de concevoir une expérience autre, portant cette fois sur le monde commun — monde qu'ont conventionnellement en commun les diverses communautés — en tant qu'unité singulière au sein de laquelle «[l']humanité devient à la fois l'objet total et le sujet unique de l'histoire<sup>40</sup>».

Il ne s'agit pas ici d'argumenter qu'une communauté mondiale existerait d'ores et déjà comme une réalité qu'il s'agirait de substituer aux communautés politiques telles que nous les connaissons encore. Bien des obstacles devront être levés et il n'est d'ailleurs pas évident qu'une telle idée de communauté mondiale, reposant sur un «sentiment *subjectif*» d'appartenance à un ensemble, soit même véritablement applicable à l'échelle du monde. Il s'agissait plus modestement de constater que le concept de mondialisation nous donne désormais les ressources nous permettant de critiquer, sur un mode conventionnel plutôt que sur un mode universel présumant une humanité indifférenciée, le principe de coexistence qui de tout temps aura servi de critère aux réflexions sur la justice mondiale. Plus précisément, le concept de mondialisation nous donne les ressources pour concevoir, pour nous représenter et éventuellement pour maîtriser, en deçà d'un point de vue universel subsumant abstraitement et impersonnellement les différences mais au-delà de la simple coexistence perpétuant déraisonnablement ces différences, l'expérience d'une réorganisation mondiale des relations et des interactions humaines dans laquelle se situent de plus en plus fréquemment tant la compétition que la coopération entre les individus et les collectivités.

Toutes partiales qu'elles puissent effectivement être, sans doute ne faut-il pas perdre de vue trop rapidement ici, comme le supposait Hume, que les responsabilités et les obligations de justice «surviennent entre des personnes placées soit dans des relations institutionnelles soit dans des chaînes causales d'effets et d'influences<sup>41</sup>». Dans ces circonstances, le fait que ces responsabilités et que ces obligations de justice aient historiquement été circonscrites aux seuls membres d'une communauté organisée en

État obéit d'abord et avant tout à une contingence historique plutôt qu'à un principe de justice proprement dit<sup>42</sup>. À cet égard, le domaine des relations internationales apparaît comme l'un des derniers «bastions» d'inclusion et d'exclusion systématique<sup>43</sup> et ce bastion apparaît de plus en plus contre-productif sur le plan moral.

C'est précisément cette contingence, et l'expérience que nous en avons, que le concept de mondialisation nous permet de transgresser en s'offrant, ainsi que je l'évoquais plus haut, comme la condition de possibilité d'une «mise en sens», d'une «mise en scène» et d'une «mise en forme» d'un nouveau champ d'expérience de l'humanité comme totalité symbolique imaginée. Au travers de cette réorganisation des relations et des interactions humaines que désigne le concept de mondialisation, ce serait donc la possibilité d'un nouvel horizon d'attente normatif qui s'offrirait à l'humanité en tant que contexte général dans lequel se déroule aujourd'hui aussi bien la compétition que la coopération. La mondialisation met les hommes en commun et c'est cette expérience au présent d'une mise en commun qui ouvre, dans ce présent historique, un horizon d'attente normatif qu'il s'agit de commencer, comme le proposera Ricoeur, en donnant «aux choses un cours nouveau, à partir d'une initiative qui annonce une suite et ainsi ouvre une durée<sup>44</sup>».

#### IV

La «contradiction manifeste» dans la constitution de l'humanité à laquelle aboutira Jean-Jacques Rousseau en étudiant la position du genre humain est-elle inévitable ou est-ce que la mondialisation ne changerait pas fondamentalement les données? Avançant que la mondialisation nous plongerait dans un champ d'expérience inédit et qu'elle induit une fragilité croissante de l'imaginaire symbolique de l'État qui sert de moins en moins de point de référence stable, j'ai supposé que l'horizon d'attente qui se trouvait alors implicitement ouvert nous permettrait de revoir le type de raisonnement impliqué dans la discussion du thème de la justice et notamment d'engager, à un niveau situé au-delà d'un imaginaire politique gravitant autour de ce seul État, une réflexion sur la justice mondiale.

Je n'envisageais donc pas de formuler une réponse à la question de la justice mondiale ou encore d'articuler une solution quant aux problèmes de justice qui se posent dans le présent. Plus modestement, mon objectif consistait à explorer le contexte à bien des égards inédit dans lequel nous plongeons aujourd'hui les

phénomènes associés à la mondialisation en tant que «domaine autonome de pensée et d'action<sup>45</sup>» à partir de l'hypothèse, indirectement inspirée par Rousseau, d'une autonomie du politique qui fait que l'humanité — le genre humain — ne viendrait finalement jamais à l'homme ailleurs que par et dans une existence politique. Une existence s'inscrivant «sur le trajet de l'effectuation de l'humain en tant que tel» et que l'homme ne pourrait vraisemblablement éluder «sous peine d'éluder sa propre humanité<sup>46</sup>».

Jean-François Thibault  
Professeur au Département  
de science politique  
Université de Moncton

1. Jean-Jacques Rousseau, *L'état de guerre* (s.d.), dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1964, p. 610. J'ai modernisé la ponctuation.
2. Onora O'Neill, *Bound of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 115.
3. Aristote, *La politique*, I, 2, 1253a, Paris, Vrin, 1962, p. 28.
4. John Rawls, *Libéralisme politique* (1993), Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 36.
5. David Hume, *Enquête sur les principes de la morale* (1751), Paris, Éditions Montaigne, 1947, p. 37-47; David Hume, *Traité de la nature humaine* (1740), livre III, Paris, Aubier, 1946, p. 95-97.
6. Pour un bon exposé des principales facettes de ce pessimisme, consulter Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 15-27.
7. Max Weber, *Économie et société*, vol. 1 : *Les catégories de la sociologie* (1921), Paris, Plon, 1995, p. 78-82.
8. Stéphane Chauvier, *Justice internationale et solidarité*, Paris, Éditions Jacqueline Chambon, 1999, p. 33. Notons rapidement l'existence de normes impératives du droit international général (*jus cogens*) pour lesquelles aucune dérogation ne peut être autorisée et qui pourraient donc, dans certaines circonstances exceptionnelles, s'imposer contre la règle du *Pacta sunt servanda*. Pensons par exemple aux crimes de génocide, aux crimes contre l'humanité, aux crimes de guerre et aux crimes d'agression définis dans le statut de la Cour pénale internationale.
9. John Rawls, «The Law of Peoples», dans John Rawls, *The Law of Peoples. With «The Idea of Public Reason Revisited»*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 3 n.1.

10. *Ibid.*, p. 40-42, 62.
11. Sur cette idée, consulter Daniel Philpott, «The Ethics of Boundaries. A Question of Partial Commitments», dans David Miller et Sohail H. Hashmi (dirs.), *Boundaries and Justice. Diverse Ethical Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 335-359.
12. Terry Nardin, *Law, Morality and the Relations of States*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 9.
13. Hedley Bull et Adam Watson, «Introduction», dans Hedley Bull et Adam Watson, (dirs.), *The Expansion of International Society*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 1.
14. Pour emprunter le vocabulaire de Weber, le domaine des relations internationales participerait d'un processus de «sociation» plutôt que de «communalisation».
15. Anthony Giddens, «Affluence, Poverty and the Idea of a Post-Scarcity Society», *Development and Change*, vol. 27, n° 2, 1996, p. 367.
16. David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt et Jonathan Perraton, *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 431.
17. *Ibid.*, p. 15-16.
18. Pour une appréciation de cette intensification des relations et des interactions sur la longue durée, consulter J.R. McNeill et William H. McNeill, *The Human Web. A Bird's-Eye View of World History*, New York, W.W. Norton, 2003.
19. Zaki Laidi, *La grande perturbation*, Paris, Flammarion, 2004, p. 32.
20. Étienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003, p. 221.
21. Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 98.
22. Jens Bartelson, «Three Concepts of Globalization», *International Sociology*, vol. 15, no 2, 2000, p. 183.
23. J'emprunte ici très librement le riche vocabulaire élaboré par Claude Lefort pour désigner par «mise en forme», le fait «... qu'une société n'advient à soi, dans un agencement de ces rapports (éléments, structures, entités, déterminations ou dimensions), qu'en instituant les conditions de leur intelligibilité [mise en sens] et qu'en se donnant à travers mille signes quasi-représentation d'elle-même (mise en scène)». Consulter Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 257 et 20.
24. Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (1979), Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1989, p. 264.
25. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, vol. 3 : *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 309.
26. Koselleck, *Le futur passé*, p. 311.
27. *Ibid.*, p. 313, 311.
28. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, p. 302.
29. *Ibid.*, p. 301n1.
30. Je reprends dans ce paragraphe et le suivant l'analyse de Koselleck, *Le futur passé*, p. 273-290.

31. *Ibid.*, p. 284.
32. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 389.
33. Maurizio Viroli, «The Revolution in the Concepts of Politics», *Political Theory*, vol. 20, n° 3, 1992, p. 473-475.
34. Jens Bartelson, *The Critique of the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 35, 37-38.
35. Sheldon Wolin, *Politics and Vision : Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Little, Brown, 1960, p. 239-244.
36. Paul Ricœur, *Temps et récit*, p. 304.
37. Consulter Andrew Linklater, *The Transformation of Political Community*, Columbia, University of South Carolina Press, 1998.
38. Sur la signification du glissement sémantique entre les concepts d'internationalisation et de mondialisation, consulter Robert O. Keohane, *Power and Governance in a Partially Globalized World*, Londres, Routledge, 2002.
39. Bartelson, «Three Concepts of Globalization», p. 192.
40. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 394.
41. Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 223.
42. *Ibid.*, p. 241.
43. Linklater, *The Transformation of Political Community*, p. 117.
44. Paul Ricœur, *Temps et récit*, p. 332-333.
45. Bartelson, «Three Concepts of Globalization», p. 191.
46. Paul Ricœur, *Lectures I*, Paris, Seuil, 1991, p. 164. Cité par Myriam Revault d'Allonnes, *Fragile humanité*, Paris, Aubier, 2002, p. 47.