

Le nationalisme cosmopolite*

par

Michel Seymour

Département de philosophie, Université de Montréal

michel.seymour@umontreal.ca

Introduction

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

Dans la perspective qui est la mienne, cependant, la souveraineté des états est limitée aussi par un pouvoir interventionniste d'organisations supranationales au profit des peuples. Il faut s'insurger non seulement contre les états souverains qui maltraitent les personnes, mais aussi contre les états souverains qui maltraitent les peuples. La plupart des penseurs libéraux qui réfléchissent au droit international insistent sur l'importance des Droits de l'Homme et sur l'importance d'un pouvoir interventionniste des organisations supranationales à l'intention des individus, mais il faut aussi autoriser un pouvoir d'intervention auprès des peuples. Autrement, nos politiques seront complaisantes à l'endroit du nationalisme des états souverains. En ce sens, la réticence entretenue par certains juristes ou philosophes libéraux à l'égard de l'introduction d'un régime de droits collectifs dont les bénéficiaires seraient des peuples participe volontairement ou involontairement d'une complicité avec le cadre traditionnel de l'état-nation homogène, car cette réticence contribue à ménager le plus possible la souveraineté des états. Même lorsque les frontières de l'état coïncident avec les frontières du peuple et que l'état en question est mononational, il ne faut pas confondre le droit du peuple avec le droit de l'état qui est censé le représenter. En définitive, ce sont les peuples qui doivent être les véritables détenteurs d'un droit et non les états qui les représentent. La légitimité d'un état à parler au nom d'un peuple est une légitimité dérivée qui est entièrement tributaire de la légitimité du peuple lui-même.

L'approche cosmopolite et nationaliste que je préconise repose sur un pluralisme axiologique, puisque l'on admet deux régimes de droits, individuels et collectifs, à l'intention des personnes et des peuples. L'approche cherche à réaliser un équilibre entre ces deux ordres de droits. Ceux-ci doivent se contraindre mutuellement. Il s'agit par conséquent d'une approche qui rejette autant l'individualisme moral que le collectivisme moral. On rejette la partialité nationale, mais aussi la primauté absolue de l'individu sur le groupe. Nous avons appris des grands penseurs libéraux de notre

époque que même s'il existe un pluralisme raisonnable de conceptions du bien commun, nous pouvons faire consensus autour de principes de justice individuelle. Mais ceux qui sont sensibles aux réclamations des peuples peuvent en retour contribuer à faire avancer une conception de la justice entre les peuples. Notre sensibilité aux enjeux identitaires doit nous permettre de comprendre que la justice s'applique autant aux peuples qu'aux personnes. Elle a en outre une application autant à l'échelle locale qu'à l'échelle internationale. Cela veut dire qu'à l'échelle internationale, les sujets de droits doivent autant être les personnes que les peuples, alors que dans la sphère domestique, les bénéficiaires doivent autant être les peuples que les personnes.

Un exemple concret permet d'illustrer cet équilibre entre les droits individuels et collectifs dans la sphère internationale. Je songe au débat qui oppose les partisans du libéralisme économique et ceux qui défendent le principe de la diversité culturelle. Les premiers veulent étendre sans contraintes les règles du libre-échange à l'ensemble des sphères de la sociétés, alors que les seconds estiment que les règles du libre-échange ne doivent pas s'appliquer à la culture et que la culture doit par conséquent être exclue des accords conclus dans le cadre de l'OMC. Selon plusieurs, il faut admettre une certaine forme de libre-échange, mais pas au point de sacrifier la diversité culturelle. Le droit des peuples fournit dans ce cas une contrainte raisonnable imposée aux libertés individuelles et qui passe par le principe de la valeur de la diversité culturelle. Inversement, les libertés individuelles viennent contraindre les droits collectifs des peuples. Les peuples non-démocratiques et qui n'ont pas mis en place un système de droits et libertés ne seront pas jugés respectables et leurs politiques ne doivent pas être acceptées par la communauté internationale.

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

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

d'une tolérance libérale à l'égard des sociétés décentes hiérarchiques. La discussion se poursuivra par un examen du rapport entre les notions de tolérance et d'autonomie, et nous serons alors à même de comprendre pourquoi le libéralisme politique prescrit la mise en place de deux régimes de droits : l'un pour les personnes et l'autre pour les peuples. J'examinerai ensuite brièvement comment s'articule le nationalisme cosmopolite sur le plan de la justice distributive. Je conclurai cet exposé en fournissant une justification philosophique pour les droits collectifs des peuples qui s'accorde avec les exigences du libéralisme politique. L'argument exploitera exclusivement les ressources de la raison publique.

Les vertus du libéralisme politique

Le nationalisme cosmopolite peut être caractérisé comme suit. On défend tout d'abord une conception cosmopolite de la personne, inspirée de la conception politique qui a été proposée par John Rawls et appliquée à l'échelle de la structure de base globale de la société internationale. La personne cosmopolite est la personne politique inscrite dans la structure de base globale, et elle prépare le terrain pour la formulation de principes de justice ayant une portée universelle. Cette conception cosmopolite est acceptable pourvu que les personnes ainsi décrites soient en même temps conçues comme étant situées dans des cultures sociétales nationales. Ainsi comprise, la perspective cosmopolite sera empreinte de réalisme et ne cherchera pas à nier la réalité de l'ancrage au sein d'une société nationale. Inversement, le nationalisme sera acceptable pourvu qu'on ne l'identifie pas à une politique de partialité nationale. Le nationalisme acceptable est celui qui prend d'emblée les allures d'une affirmation des droits collectifs des peuples. Il doit faire intervenir une conception politique des peuples et aller de pair avec l'affirmation de l'égalité de tous les peuples.

Ces composantes du nationalisme cosmopolite s'appuient sur des éléments appartenant au libéralisme politique de Rawls : les conceptions politiques de la personne et du peuple, les deux principes de justice individuelle ainsi que le droit des peuples.

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

Dans cette perspective, le philosophe libéral semble avoir deux options : ou bien il rejette toute idée de droit collectif, ou bien il cherche à dériver les droits collectifs à partir des droits individuels fondamentaux de la personne. Mais l'individualisme moral est un produit historique du libéralisme et n'en est pas nécessairement une doctrine

constitutive. Il s'agit d'un produit de cette époque où le libéralisme s'incarnait dans le modèle utopique et irréaliste de l'état-nation homogène. C'est également une approche qui n'est pas en mesure de produire une théorie acceptable des droits collectifs. La seule théorie existante, en effet, est dans le meilleur des cas seulement capable de rendre compte des droits différenciés par le groupe (*group differentiated rights*). Je fais ici bien entendu référence à la théorie de Will Kymlicka . La théorie de Kymlicka restreint malencontreusement les droits différenciés par le groupe à des droits pouvant être réclamés par des individus, dont les sujets sont des individus, et qui ne peuvent autoriser des contraintes raisonnables aux individus. Elle n'a donc pas grand chose à voir avec les droits collectifs. Aussi, on a tort de prétendre que Kymlicka est en mesure d'autoriser véritablement un régime de droits collectifs. L'individualisme moral ne dispose pas de telles ressources. Les droits collectifs sont des droits réclamés par des collectivités, dont les sujets sont des collectivités et qui peuvent imposer des contraintes raisonnables aux individus.

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

(i) On admet premièrement que les personnes puissent se définir de différentes façons : à partir de finalités morales particulières ou comme antérieures à leurs fins. Autrement dit, on ne tranche pas entre les libéraux individualistes et les communautariens. Alors que le libéralisme individualiste suppose que les personnes sont en soi antérieures à leurs fins, le libéralisme politique admet différentes conceptions métaphysiques de la personne, car il s'agit de mettre de l'avant une conception politique. Dans une société libérale, la personne politique apparaît comme un citoyen et c'est seulement en tant que citoyen qu'on peut l'envisager indépendamment de ses fins. La personne politique est en mesure de se considérer elle-même comme indépendante de ses fins dans l'espace politique, et ce même si, sur le plan métaphysique, elle se considère comme étant définie par une conception particulière de la vie bonne. En se représentant mutuellement comme citoyens, les individualistes et les communautariens peuvent se concevoir comme étant tous les deux détachables de leur propre conception métaphysique. Cela vaut bien sûr pour l'individualiste, mais cela implique que le communautarien doit aussi en principe être capable de détacher son propre statut de citoyen de son identité métaphysique.

Les mêmes remarques peuvent alors permettre de développer de la même manière une conception politique du peuple. Il s'agit d'une sorte de culture sociétale définie à partir d'une structure de culture (une langue, un ensemble d'institutions et une histoire publiques communes), et non à partir d'un caractère de culture (un ensemble de valeurs, finalités et croyances particulières adoptées par une masse critique de gens au sein du groupe à un moment donné). Une culture sociétale est en fait plus spécifiquement une structure de culture inscrite dans un carrefour d'influences et offrant un contexte de choix. Il s'agit donc encore une fois d'une entité définie comme étant

indépendantes de ses fins, mais seulement sur le plan politique.

Il est possible pour un peuple donné d'entretenir à son propre sujet une certaine conception métaphysique de lui-même et de se définir à partir d'une conception particulière du bien commun, sans que cela ne l'empêche de se définir en même temps de façon purement politique. La conception politique du peuple peut en ce sens s'appliquer aux sociétés communautariennes dans lesquelles les personnes partagent une même vision particulariste héritée de leur société. Certes, il s'agit à première vue de sociétés qui ne sont pas définies comme «antérieures à leurs fins». Pour de tels peuples, la société est organisée en fonction d'une conception particulariste, mais l'essentiel du libéralisme serait préservé si les institutions de base de la société étaient démocratiques, car il s'agirait alors d'une société qui sait en même temps se concevoir comme étant en principe capable, suite à une décision démocratique, de se définir indépendamment de cette conception du bien. La même remarque vaut pour les peuples prenant la forme de sociétés individualistes. Ils doivent être acapables de se représenter comme des cultures sociétales détachées de cette vision métaphysique de la réalité.

La conception politique permet d'introduire une notion non problématique de peuple qui ne doit rien à une ontologie sociale suspecte, puisqu'il s'agit d'une conception politique et non métaphysique. Voilà donc une première raison de se montrer optimiste à l'égard du libéralisme politique. Ce dernier permet d'introduire une notion politique et non problématique de peuple.

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

Je ne vais pas pour le moment tenter d'expliquer pourquoi le libéralisme politique permet de concevoir les peuples, et non seulement les individus, comme des sources de réclamations morales valides. Qu'il suffise de remarquer à ce stade-ci que la perspective politique et non métaphysique du peuple permet de désamorcer plusieurs des critiques formulées à l'égard des théories qui cherchent à en faire des sujets de droits collectifs. Premièrement, les inquiétudes ontologiques et métaphysiques n'ont tout simplement plus leur raison d'être. Comme nous venons de le remarquer plus haut, puisque la conception du peuple est politique et non métaphysique, on ne s'appuie aucunement sur une ontologie sociale suspecte. Une autre motivation est que nous ne sommes plus contraints de formuler une théorie des droits collectifs des peuples en essayant de la faire entrer dans le moule de la version individualiste du libéralisme. Cela constitue un autre facteur déterminant. Le libéralisme politique n'est pas forcé de dériver une justification pour les droits collectifs fondée sur l'individualisme moral. Cela lève un obstacle important, car l'individualisme moral est incapable de fonder correctement les

droits collectifs. Enfin, une fois que l'on a introduit une notion non problématique de peuple, et que le peuple apparaît comme un agent distinct de la personne mais en même temps tout à fait légitime, on est en bonne posture pour reconnaître deux sources de réclamations morales valides: la personne et le peuple.

Je me contente donc à ce stade-ci de remarquer que la version politique du libéralisme rend possible l'adjonction d'une seconde source de réclamations morales valides. Je montrerai plus loin que le libéralisme politique prescrit cela.

(iii) Le libéralisme politique prescrit enfin une attitude de tolérance à l'égard des personnes et des peuples, que ceux-ci soient caractérisés dans une perspective individualiste ou communautarienne. C'est pourquoi c'est la tolérance et non l'autonomie qui est la valeur libérale par excellence. Cela entraîne immédiatement, comme l'a bien montré Rawls, l'obligation de formuler un droit des peuples qui puisse inclure les sociétés non libérales dans la liste des participants. Mais les incidences de cette troisième thèse du libéralisme politique ne concernent pas que notre attitude à l'égard des sociétés communautariennes. Le principe de tolérance fournit en définitive aussi la raison d'être ultime de l'adoption d'un double régime de droits individuels et collectifs. Le libéralisme politique nous *oblige* à formuler une telle théorie. On montrera en effet que cette double axiologie traduit déjà une attitude de tolérance. Elle s'impose tout d'abord à cause de la tolérance que nous devons manifester à l'égard des nations communautariennes ou à cause des minorités nationales communautariennes vivant sur le territoire d'une nation libérale, de même qu'elle s'impose à cause des nations libérales et des minorités nationales libérales qui se trouveraient sur le territoire d'une nation communautarienne. Mais bien au-delà du débat libéral/communautarien, le problème se pose comme on le verra au sein même d'une société libérale multinationale ou au sein même d'un état-nation libéral contenant des minorités libérales. La tolérance implique en effet que l'on doive respecter toute la gamme possible des rapports que la personne entretient avec son propre peuple. La seule façon d'assurer cela est de fournir un mode d'organisation de la société qui puisse garantir la pérennité des rapports entre les personnes et les peuples. Pour y parvenir, il faut un régime de droits des personnes et des peuples.

Telles sont les trois grandes idées du libéralisme politique qui nous font apercevoir déjà l'intérêt qu'il recèle pour le nationalisme cosmopolite. Grâce au libéralisme politique, on peut faire usage des conceptions politiques de la personne et du peuple. On admettre deux sources de réclamations morales valides : la personne et le peuple. Et on peut dériver une justification pour un régime de droits de la personne et du peuple.

L'interprétation que je propose du libéralisme politique rejoint dans ses grandes lignes le point de vue de Charles Larmore. Ce dernier critique la primauté de la réflexion critique mise de l'avant par l'individualisme libéral qui aboutit à une sorte d'aveuglement moral, car il s'agit en réalité d'une valeur parmi d'autres. Le fait d'accorder l'autorité suprême à l'individu a pour effet de nous empêcher d'apercevoir d'autres choses qui ont autant de valeur. On peut faire valoir les bénéfices que certaines formes de vie recèlent sans que notre allégeance prenne une forme élective, c'est-à-dire comme relevant de notre

décision. Ces allégeances doivent être pensées comme étant à la base de l'activité délibérative, et non comme des objets de choix.

Cette façon de voir ne constitue pas nécessairement un retour à des formes de vie pré-modernes. Dans ce contexte, soutient Larmore, le libéralisme fait face à un défi important : doit-il maintenir son engagement à une conception individualiste de la vie bonne? Ou doit-il chercher une reformulation suffisamment élargie pour permettre d'inclure ceux qui appartiennent à une autre école de pensée ? C'est cette seconde voie qui est empruntée par le libéralisme politique tel que John Rawls le conçoit. Mais comment se fait-il que cette version du libéralisme vient tout juste d'apparaître? Selon Larmore, cette énigme peut être résolue. Il aura fallu la critique romantique de l'individualisme et son absorption dans notre culture sous la forme de la philosophie communautarienne pour nous faire apercevoir le caractère controversé que certaines personnes raisonnables aperçoivent dans la vision morale dont se réclament les partisans du libéralisme classique.

Larmore soutient que la pensée de Rawls est animée par le souci d'appliquer le principe de tolérance au cœur même de la philosophie. C'est cela qui conduit Rawls à faire du libéralisme une doctrine strictement politique. Les seuls principes moraux politiquement acceptables sont ceux qui traduisent une telle posture de tolérance. Il s'agit selon Larmore de faire valoir le respect que l'on doit aux personnes. J'y ajouterais pour ma part le respect que l'on doit aux peuples. Quoi qu'il en soit, le libéralisme politique est une sorte de conception morale. Le respect des personnes et des peuples constituent des valeurs qui ne peuvent faire l'objet de choix comme c'est le cas pour les autres valeurs. Paradoxalement, cette non-révisabilité des principes de respect des personnes et des peuples est ancrée dans l'idée que les principes politiques doivent être acceptés par tous ceux qui sont liés à ces principes. Il s'agit du principe de légitimité. Or, ce principe est ancré dans la valeur morale du respect des personnes et des peuples. Cette valeur morale est donc une précondition à la délibération et ne peut faire l'objet d'une délibération. Il est vrai que chez Rawls, il existe une certaine ambiguïté à cet égard, puisqu'il affirme en même temps que le principe libéral de légitimité serait accepté sous le voile d'ignorance. Mais Larmore a probablement raison de dire que le principe de légitimité est au fondement même de la mise en place d'une procédure telle que le voile d'ignorance.

Il peut sembler problématique de postuler des principes moraux ne pouvant pas faire l'objet d'une discussion. Mais ils ne s'imposent que parce que nous faisons partie d'une société caractérisée par une variété irréductible et raisonnable de conceptions de la vie bonne et du bien commun. Relativement à de telles sociétés, la seule chose qui s'impose est la tolérance comprise comme respect des personnes et des peuples. Face à la confrontation parfois violente et répétée de points de vue moraux et métaphysiques qui sont par ailleurs susceptibles d'être considérés comme raisonnables, la seule solution est de respecter les personnes et les peuples.

Le peuple et non seulement la personne

Pour les fins du présent article, la notion-clé est celle de peuple entendue au sens politique de l'expression, et il convient pour cette raison de s'y attarder quelque peu. Rawls a lui-même défendu cette idée. Il existe plusieurs façons de concevoir le peuple. Nous disposons des conceptions ethnique, civique, culturelle, sociopolitique et diasporique. Ces différentes conceptions ont des traits caractéristiques semblables, minimaux, communément partagés. Il s'agit dans tous les cas de communautés minimalement institutionnalisées qui rassemblent des populations liées entre elles par des affinités particulières, qu'il s'agisse de la langue, de la culture, de l'histoire, de l'origine ethnique ou d'une communauté politique.

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

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

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

territoires discontinus (nation diasporique) .

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

Ainsi conçu, le peuple est pensé exclusivement à partir de sa personnalité institutionnelle et politique. Il importe toutefois de ne pas confondre l'identité institutionnelle du peuple avec l'appareil gouvernemental d'un état souverain. L'identité institutionnelle peut dans certains cas coïncider avec un état souverain, comme c'est le cas pour la nation civique, mais la nation peut disposer d'un ensemble d'institutions qui se situent en deçà de la souveraineté étatique. On pense aux réserves amérindiennes, aux gouvernements provinciaux ou aux institutions politiques découlant d'une dévolution de pouvoirs.

Peu importe la façon qu'ont les peuples de se définir sur le plan métaphysique, il faut en prendre acte en tant qu'organisations politiques. Le fait est qu'ils agissent dans la réalité politique en faisant intervenir une certaine conception d'eux-mêmes. Leur présence dans l'espace public est suffisamment importante pour que l'on se sente obligé de les considérer comme des agents moraux et d'admettre une seconde position originelle dans laquelle ils agiraient comme des participants à part entière.

Rawls a depuis longtemps été amené à reconnaître l'importance des systèmes de coopération sociale que sont les «sociétés», à ne pas confondre avec les associations qui ne sont que des agrégats d'individus, ou avec les «communautés politiques», entendues au sens de groupes partageant un ensemble de valeurs communes. Si l'on peut s'imaginer à l'écart de toute association ou de toute communauté de valeurs, on ne peut aisément s'imaginer à l'écart de toute «société». Dans la plupart de ses écrits, Rawls s'est toutefois penché seulement sur un modèle simplifié de société supposant le cadre d'un état souverain. Les membres d'une telle société y sont décrits comme appartenant à un seul groupe national et la culture de ce groupe s'y reproduit de génération en génération. Il s'agit en somme d'un état ethnoculturel homogène. La

plupart des interprètes ont fait correspondre les «sociétés» rawlsiennes à des états souverains réels, mais la plupart des états souverains ont un caractère polyethnique, pluriculturel ou multinational. Ainsi, même si la société ethnoculturellement homogène constitue une idéalisation, elle correspond dans la réalité davantage à des nations minoritaires qu'à des états souverains, encore que les nations minoritaires sont parfois elles aussi polyethniques et pluriculturelles. Rawls ne s'est jamais vraiment intéressé au cas des états multinationaux réels, et s'est contenté de caractériser le fonctionnement des états en fonction de modèles simplifiés, abstraits et idéalisés. Si l'on ne tient pas compte de cela, on aura tendance à confondre les personnes politiques avec des citoyens réels et les peuples politiques avec des états souverains réels. C'est une confusion qui n'est acceptable que pour des modèles simplifiés et non pour des sociétés complexes comme les nôtres. Dans une société complexe, on peut également être un citoyen au sein d'une société ne formant pas un état souverain, et les peuples peuvent avoir une personnalité institutionnelle sans être des états souverains.

Le droit des peuples ainsi compris ne s'appliquera pas seulement aux nations civiques mais aussi aux nations ethniques, culturelles, sociopolitiques et diasporiques qui ne font pas intervenir dans leur définition même l'idée de souveraineté politique. Il pourra se traduire aussi par des protections institutionnelles applicables aux minorités nationales qui sont des extensions de majorités nationales voisines (les diasporas contigües) et par une politique de multiculturalisme à l'intention des groupes qui entretiennent encore des liens avec un pays lointain ou une culture d'origine ne se trouvant pas sur le territoire (les diasporas non contigües). Ces deux sortes de groupes nationaux sont en quelque sorte des «parties» de peuples. Sans faire partie du peuple duquel elles sont issues, elles se laissent quand même, en tant que diasporas, comprendre comme des parties de peuples, et c'est pour cette raison qu'elles peuvent faire l'objet de certaines protections. Il y a une priorité lexicale des peuples, par rapport aux diasporas contigües et non contigües. La hiérarchisation provient en partie des besoins différents manifestés par ces différentes sortes de regroupements nationaux. Mais il faut dire aussi que les protections accordées aux diasporas contigües et non contigües sont une application plus fine, plus sophistiquée qui complète l'application du système de droits collectifs à l'intention des peuples.

Critique de Rawls

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

obligé de produire à l'intérieur d'un ce cadre théorique.

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

Ces deux simplifications ne correspondent à rien dans la réalité. D'une part, les états souverains réels sont des sociétés complexes ayant un caractère polyethnique, pluriculturel et multinational. Elles sont en quelque sorte des microcosmes de la société internationale. Si les principes de justice individuelle s'appliquent à ces sociétés, ils devraient également s'appliquer à la société internationale. Inversement, on constate dans la société internationale l'existence de peuples sans états. Si le droit des peuples s'applique à ceux qui disposent d'un état, il doit s'appliquer également à ces peuples qui font partie d'un état souverain.

Rawls lui-même n'a pu s'empêcher de considérer ne serait-ce que de façon sommaire cette complexité. Son droit des peuples inclut un ensemble d'obligations des peuples à l'endroit des personnes, et cela suppose que les personnes sont des sujets de droit au niveau international. Il fait également allusion aux droits qu'ont les peuples sans état, et cela suppose que son droit des peuples peut avoir une incidence à l'intérieur même des états souverains. Autrement dit, la complexité de nos sociétés réelles permet d'entrevoir une extension des droits individuels dans la sphère internationale et une extension du droit des peuples dans la sphère domestique. Quand on comprend bien le caractère simplifié, abstrait et idéalisé de l'approche de Rawls, on est en mesure d'en dégager les potentialités cosmopolites et nationalistes, car on est en mesure d'entrevoir la possibilité de mettre en place deux régimes de droits qui seraient tous les deux applicables autant à l'échelle domestique qu'à l'échelle internationale.

Mais la postulation par Rawls de deux ordres de droit ayant chacun leur domaine d'application distinct ne s'explique pas seulement par des exigences de simplification méthodologique. Elle correspond en même temps à une conception qui hiérarchise les droits des personnes et des peuples selon les domaines d'application. Il y a tout lieu de penser que même si la complexité était pleinement prise en compte, les personnes n'auraient toujours pas à l'échelle internationale, selon Rawls, les droits qu'elles détiennent pourtant au sein des sociétés libérales. De la même manière, les peuples sans état n'auraient sans doute pas les mêmes droits que les peuples qui disposent

d'un état. On peut penser aussi que dans la perspective de Rawls, les individus ont plus d'importance que les peuples au sein d'un état libéral, alors que les peuples ont plus d'importance que les individus dans la sphère internationale. Cela se traduit par un privilège accordé à l'état souverain. Rawls va même jusqu'à dire qu'il faut être tolérant à l'égard des états qui ne reconnaissent pas aux personnes les droits qui sont reconnus au sein des états libéraux.

Rawls soutient qu'il faut *ajouter* au droit des peuples un autre ensemble de droits distincts applicables aux peuples sans état. Il signale notamment qu'il faut réfléchir au droit de sécession ainsi qu'aux règles gouvernant les fédérations de peuples. Mais il y a tout lieu de penser que ces derniers droits sont moins importants que ceux qui s'appliquent aux peuples disposant d'un état. Là encore, un privilège semble accordé à l'état souverain.

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

Je veux insister enfin et surtout sur une autre différence majeure avec Rawls. Ce dernier recommande d'adopter une attitude de tolérance à l'égard des sociétés décentes hiérarchisées. Ces dernières sont des sociétés non belligérantes, mais caractérisées à partir d'une conception unique du bien qui les éloignent du libéralisme. Il s'agit également de sociétés dans lesquelles des mécanismes de consultation sont appliqués auprès de corps constitués, ce qui les distingue des sociétés démocratiques. Rawls est incité à les inclure sous le voile d'ignorance dans la position originelle comme des

participants à part entière, et c'est pour cette raison qu'il est en fin de compte amené à produire des principes à l'échelle internationale qui se situent en-deçà des principes libéraux habituels. Mais contrairement à ce qui est prétendu par Rawls, le libéralisme politique, bien que fondé sur la tolérance, n'a pas à afficher une attitude de tolérance à l'égard des sociétés non démocratiques. Les seules sociétés communautariennes qui seront respectables seront des sociétés démocratiques. La tolérance à l'égard des sociétés communautariennes est justifiée seulement si les membres de ces sociétés acceptent de se donner librement des institutions communautariennes. Et pour que le choix soit réellement libre, il faut que la société soit réellement démocratique.

En plus des sociétés libérales démocratiques, des sociétés décentes hiérarchisées, des sociétés en situation de détresse, des sociétés absolutistes bienveillantes qui respectent un minimum de droits mais qui n'ont pas de mécanismes de consultation, et des sociétés hors-la-loi belligérantes et intolérantes, il convient d'introduire une sixième sorte de société : la société communautarienne démocratique. Imaginons, par exemple, une société dans laquelle les pratiques religieuses apparaissent comme des règles constitutionnalisées. Des partis politiques font intervenir dans leur plate-forme électorale des idées influencées par ces pratiques religieuses. Les autorités gouvernementales agissent aussi en fonction d'un calendrier de fêtes identifié essentiellement à la foi religieuse en vogue au sein de cette société. L'état subventionne ces pratiques religieuses et les citoyens choisissent leurs représentants en se rapportant notamment à ces idées religieuses. Le système d'éducation de cette société est principalement orienté en fonction de la foi et il en va de même de la politique d'immigration. À première vue, une société de ce genre est très nettement «non libérale», puisqu'elle ne fait pas la séparation entre l'église et l'état. Mais supposons que les citoyens puissent en toute légalité déroger à ces pratiques religieuses et supposons qu'il soit en principe possible de disposer d'un droit de retrait. Supposons aussi que l'état accepte de financer en plus des pratiques religieuses minoritaires et accepte d'accueillir une certaine proportion d'immigrants ayant des convictions religieuses différentes. Supposons ensuite que les citoyens soient autorisés à s'exprimer librement contre l'absence d'une séparation entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir politique. Supposons aussi que les citoyens puissent former des associations ouvertement opposées à l'influence de la foi religieuse dans la conduite des affaires de l'état, et qu'ils soient même autorisés à créer des partis politiques laïques dont l'un des objectifs serait de faire adopter un amendement constitutionnel portant justement sur la séparation de l'église et de l'état. On imagine aussi qu'il existe des règles démocratiques minimales permettant à des partis politiques défendant des points de vue de ce genre de prendre le pouvoir. Avec l'appui majoritaire de la population, un parti politique pourrait donc en principe orienter l'état dans une direction semblable à celle des pays occidentaux. Une telle société serait très différente des sociétés occidentales dans lesquelles prévaut une séparation assez tranchée entre l'église et l'état, ainsi qu'une diversité radicale de points de vue au sujet de la religion, car dans la société que nous décrivons, le point de vue majoritaire de la population concernée favorise par hypothèse toujours les partis politiques qui promeuvent les mêmes idées religieuses particulières. Mais il s'agit quand même d'une société dans laquelle les citoyens souscrivent à des principes fondamentaux de justice la rapprochant sensiblement de nos propres sociétés. La population dans son ensemble se conçoit

comme une culture sociétale pouvant en principe être en même temps définie autrement qu'à partir de sa conception actuelle du bien commun. Voilà ce que j'entends par une société communautaire démocratique. Des exemples plus ou moins heureux d'une telle société en sont donnés à notre époque par des pays tels que l'Algérie, Israël, la Turquie et l'Indonésie.

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

Tolérance ou autonomie ?

Cette version du droit des peuples s'éloigne-t-elle du libéralisme politique et se rapproche-t-elle d'une version individualiste qui affirme la primauté de l'autonomie ? À première vue, il peut sembler que oui parce que les sociétés démocratiques devront mettre en place un système de droits et libertés civiques et politiques ainsi que des institutions véritablement démocratiques, et cela revient à reconnaître en apparence du moins une certaine primauté à la valeur de l'autonomie. Qu'en est-il exactement ? Tout d'abord, constatons que l'autonomie dont il est question est celle du citoyen, c'est-à-dire de la personne conçue à partir de son identité institutionnelle. Or, le concept de personne citoyenne est lui-même le résultat d'une attitude de tolérance à l'égard de différentes conceptions compréhensives de la personne. La tolérance libérale est en somme à la source de la notion même de personne citoyenne, ce qui démontre le caractère fondamental de la tolérance libérale, même lorsque l'on vante l'autonomie du citoyen.

Mais en imposant des contraintes fortes sur l'autonomie citoyenne de manière transversale dans l'ensemble des sociétés susceptibles d'être tolérées et en affirmant la nécessité de mettre en place au sein de toutes ces sociétés un régime de droits et libertés civiques et politiques, ne sommes-nous pas en train d'accorder une importance privilégiée à l'autonomie et non à la tolérance ? Pas vraiment, puisque l'on devra également dans toutes ces sociétés admettre aussi les droits des peuples. Or, la défense de ces deux régimes de droits, individuels et collectifs, se veut respectueuse d'un équilibre et soucieuse d'éviter la subordination d'un ordre de droit à un autre ordre de droit. Autrement dit, cela traduit d'une autre façon une attitude de tolérance.

Les individus ont différentes façons de se définir eux-mêmes et différentes façons de penser le rapport qu'ils entretiennent à l'égard de leur propre société. On respecte ces différentes façons de se définir soi-même en mettant en place à l'intention des individus et des peuples deux régimes de droits distincts. En admettant un double régime de

droits individuels et collectifs pour les personnes et les peuples, on offre des biens institutionnels permettant à chacun de poursuivre ses fins rationnelles en fonction du rapport particulier qu'il choisit d'avoir avec son peuple. Les individus qui privilégient les valeurs individuelles y trouvent leur compte, mais ceux qui accordent une très grande importance à leur ancrage communautaire peuvent aussi profiter d'une telle société, car elle impose en même temps un ensemble de droits collectifs aux peuples qu'elle contient. C'est en surface un respect de l'autonomie de chacun, mais il s'agit en même temps plus profondément de traduire une attitude de tolérance entre deux façons différentes de concevoir son rapport à la société. La tolérance à l'égard des différents modes de vie, axés sur les valeurs communautaires et axés sur les valeurs individuelles, est assurée en imposant côte-à-côte deux régimes de droits à l'intention des personnes et des peuples.

Il existe cependant une autre façon de défendre l'idée que l'autonomie est plus importante que la tolérance et qui découle de l'idée selon laquelle il ne faut tolérer que les sociétés démocratiques. On pourra être tenté de dire que les droits et libertés civiques et politiques des personnes et des peuples doivent, pour paraphraser Habermas, avoir un «caractère co-originaire» et être issus de la délibération non entravée de citoyens libres de leur conscience et de leurs opinions. Autrement dit, il y aurait dans ce modèle un privilège implicitement accordé à l'autonomie individuelle, bien que ce ne soit pas sur le plan des principes substantiels. Il s'agirait d'un privilège apparaissant sur le plan procédural. Que répondre à cette ultime objection du philosophe individualiste ? Il faut signaler que cette objection occulte deux modes de délibération, individuel et collectif. Elle méconnaît la différence entre le fait de se demander si telle et telle chose est bonne pour soi-même (ou pour tous les individus) et le fait de se demander si telle ou telle chose est bonne pour notre propre peuple (ou pour tous les peuples). Elle méconnaît la distinction entre les critères de rationalité individuels et les critères de rationalité collective que l'on fait intervenir dans ces deux procédures distinctes de délibération. Elle méconnaît enfin aussi la distinction entre les deux règles d'approbation qui accompagnent ces deux procédures distinctes de délibération: le consentement individuel d'une part, et le principe démocratique interprété à partir de la règle de la majorité, d'autre part. Encore une fois, c'est la tolérance libérale qui nous force à respecter les différences entre ces deux sortes de procédures délibératives.

La procédure de délibération collective doit être distinguée d'une procédure de délibération individuelle. Les groupes engagés dans des délibérations collectives ne sont pas que des agrégats d'individus. Les groupes formant des cultures sociétales ont une identité institutionnelle «objective» en plus d'une identité subjective (une autoreprésentation collective). Si des individus partageant une identité institutionnelle délibèrent en faisant intervenir des représentations collectives et si c'est le principe démocratique qui est décisif pour conclure que le groupe pense ceci ou cela, alors on a affaire ici à quelque chose de différent d'un agrégat d'individus et d'un modèle individualiste de délibération. Il y a donc deux procédures de délibération, l'une impliquant les individus et l'autre impliquant les groupes; on a aussi deux sortes de représentations, individuelles et collectives; et deux sortes de ratification : le

consentement individuel et la règle de la majorité.

J'en conclus que la version amendée du libéralisme politique préserve l'idée fondamentale selon laquelle c'est la tolérance et non l'autonomie qui constitue la valeur libérale par excellence. Cet examen nous aura d'ailleurs été fort utile puisqu'il nous aura permis de montrer que le double régime de droits envisagé par le nationalisme cosmopolite découle de l'attitude de tolérance affichée à l'égard des personnes et des peuples ayant différentes identités métaphysiques. Il s'impose tout d'abord comme un principe se trouvant à la base des notions de citoyen et de culture sociétale nationale. Il s'impose également comme un instrument permettant de gérer la diversité des attitudes normatives que les individus entretiennent à l'égard de leurs propres affiliations communautaires nationales. Et il s'impose par rapport à la dualité procédurale des entreprises de délibération individuelle et collective. En somme, si le libéralisme politique est fondé sur la tolérance, celle-ci exige en retour que l'on respecte les personnes et les peuples, que leurs réclamations morales soient prises en compte et que l'on mette en place un double régime de droits, à l'intention des personnes et des peuples. L'idée centrale du nationalisme cosmopolite qui est d'assurer un équilibre entre les droits individuels et collectifs apparaît comme une conséquence du libéralisme politique.

Une justice distributive cosmopolite et nationaliste

Il nous reste un dernier thème à traiter pour compléter notre survol des principes gouvernant le nationalisme cosmopolite. Tel que conçu par Rawls, le droit des peuples suppose non seulement l'abandon des libertés politiques et de certaines libertés civiques, mais aussi l'abandon du principe de différence. Plusieurs ont d'ailleurs l'impression que tout approche visant à accorder une légitimité aux droits des peuples va dans le sens d'un conservatisme sur le plan idéologique. Je me propose donc de déterminer si, contrairement à Rawls, on peut envisager favorablement l'universalisation d'un principe de justice maximin à l'échelle de l'ensemble des sociétés démocratiques, qu'elles soient d'origine communautarienne ou libérale. Le libéralisme politique peut-il conduire à une approche progressiste susceptible d'universaliser le principe de différence? Ce serait après tout la seule façon de concevoir le nationalisme cosmopolite. Pour être en mesure de répondre à ces questions, il faut préciser en quoi consiste le principe de différence.

Il y a deux aspects importants aux principes de justice distributive: un devoir d'assistance aux personnes et aux peuples en situation de détresse, et une obligation de maximiser le minimum pour les personnes et les peuples (le principe de différence). Il faut accorder une priorité absolue au devoir d'assistance à l'égard des personnes et des peuples. Il s'agit d'un principe qui a une priorité lexicale sur tout autre principe, y compris sur les deux principes de justice admis par Rawls à l'échelle locale. Il faut ensuite admettre un principe de justice maximin non seulement pour les personnes, mais aussi pour les peuples, principe qui se situe en deçà des principes de libertés des personnes et des peuples. Le principe de liberté des personnes et des peuples a une priorité lexicale sur le principe d'égalité. À chaque niveau, les droits s'appliquant aux personnes et aux peuples sont affirmés sans être hiérarchisés.

Il est en outre important d'adopter pour l'essentiel un seul ensemble de principes autant au niveau domestique qu'au niveau international. Plus précisément, les principes auxquels on parvient à l'échelle domestique au sujet des personnes devraient être les mêmes que ceux auxquels on parvient à l'échelle internationale. La même remarque s'applique au sujet des peuples. Les principes que l'on endosse à l'échelle internationale au sujet des peuples devraient être les mêmes que ceux auxquels on parvient à l'échelle domestique.

Dans la perspective de Rawls, le principe de justice maximin peut s'appliquer dans le cadre d'une économie capitaliste ou dans le cadre d'une économie socialiste. Dans le cadre socialiste, il prend la forme du «socialisme libéral». Dans le cadre capitaliste, il prend la forme d'une démocratie de propriétaires. Dans le contexte d'une démocratie de propriétaires, la justice distributive doit maximiser le transfert du capital, des moyens de production et des pouvoirs de décision aux personnes et aux peuples. Les objets de la distribution appartiennent à la structure de base de la société à l'échelle domestique, et à la structure de base globale à l'échelle internationale. Cela veut dire notamment que le transfert des ressources naturelles collectives n'intervient pas comme objet de la justice distributive.

Il importe de signaler que les inégalités individuelles résultant de talents différents ne sont pas en soi injustes lorsqu'elles procèdent d'une société caractérisée par l'égalité des chances. Dans le contexte où l'égalité des chances aurait déjà été assurée et où la structure de base n'aurait pas influencé le développement de certains talents au dépens de ceux des autres, on aurait affaire à des inégalités qui ne sont pas foncièrement injustes. C'est d'ailleurs pour cette raison que le principe de l'égalité des chances doit être considéré comme prioritaire par rapport au principe de différence. Ce dernier doit ne s'appliquer qu'à des biens appartenant à la structure de base et non aux talents, mais il présuppose que l'on ait déjà mis en place une structure de base qui favorise le développement de tous les talents.

De la même manière, l'inégalité des ressources naturelles ne doit pas nécessairement être totalement éliminée entre les peuples. Lorsque les différences de ressources ne sont plus causées par des facteurs de développement inégal au sein de la structure de base globale, il s'agit d'inégalités qui ne sont pas foncièrement injustes.

Sur le plan procédural, l'injustice serait d'appliquer une procédure de délibération qui ferait intervenir la considération de nos talents et de nos ressources naturelles dans la discussion portant sur la justice individuelle ou la justice entre les peuples. Sur le plan du contenu substantiel de la justice, l'injustice serait de ne pas chercher à maximiser le minimum au niveau des biens caractérisant la structure de base globale, c'est-à-dire de ne pas chercher à corriger au maximum les inégalités au niveau du capital, des moyens de production et des pouvoirs de décision. Il faut doter tous les peuples de ressources financières, de capacités de développement infrastructurelles et de pouvoirs de décision leur permettant de développer au maximum les ressources dont elles disposent. Dans une société internationale bien ordonnée, certaines différences majeures demeureraient

entre les peuples et ne seraient pas fondamentalement injustes si elles étaient seulement le fait de l'existence de circonstances différentes.

Cette façon de voir les choses nous oblige à réviser ou préciser la version orthodoxe du principe de différence en vertu de laquelle il est affirmé que les inégalités sont justes seulement si elles servent à maximiser le minimum. Ce principe est en fait ambigu. On peut l'interpréter comme signifiant que les inégalités en général, quelles qu'elles soient, ne sont acceptables que si elles sont instrumentalement mises au service de l'amélioration des plus démunis. Mais on peut l'interpréter également de telle sorte qu'il ne s'applique qu'aux biens affectant le développement optimal de la structure de base de la société locale ou globale, sans tenir compte des inégalités résultant des talents ou des ressources naturelles. Autrement dit, les seules inégalités autorisées entre les individus et entre les sociétés seraient celles qui s'expliquent par des différences requises pour que les individus et les sociétés plus avantagés puissent assurer une redistribution maximale continue *ou* par la présence de talents ou de ressources naturelles différentes. Cela veut dire d'une part que des inégalités apparaissant au niveau des talents ou des ressources naturelles pourront être tolérées et ce même si elles ne sont pas mises instrumentalement au service de la maximisation de l'aide aux plus démunis. Cela est vrai autant à l'échelle individuelle que collective et autant dans la sphère domestique que dans la sphère internationale. Bien sûr, les talents individuels et les ressources naturelles ne peuvent faire autrement qu'engendrer des inégalités dans les biens appartenant à la structure de base de chaque société. Mais ces biens doivent ensuite être distribués au profit des plus démunis pourvu que cela n'entrave pas la possibilité d'un développement permettant de maintenir ce soutien. Tel est le sens profond du principe de différence. On n'affirme pas tout bêtement que les seules inégalités qui sont tolérées sont celles qui résultent d'une volonté de maximiser le minimum. On affirme que la distribution maximale est celle qui n'empiète pas sur la possibilité de maintenir une maximisation du minimum à long terme, et on affirme surtout que le transfert des biens institutionnels (capital, moyens de production et centres de décision) doit s'effectuer jusqu'à ce que les individus et les peuples parviennent à se développer en fonction des talents et des ressources dont ils disposent.

Il y a donc deux sortes d'inégalités qui peuvent être tolérées : celles qui résultent de différences servant à produire de la richesse suffisamment pour permettre la redistribution maximale aux plus démunis et celles qui persistent dans une société bien ordonnée en fonction de talents et de ressources naturelles inégalitaires, une fois que toutes les sociétés sont dotées des moyens leur permettant de se développer. Il faut en somme contester l'interprétation égalitariste traditionnelle qui est attachée au principe de différence tel qu'il se présente dans la philosophie de Rawls. On croit souvent que, pour Rawls, les seules inégalités autorisées sont celles qui servent à maximiser le minimum. Mais cela constitue une interprétation simpliste qui cache des considérations plus subtiles, puisque les différences entre les individus et les peuples au niveau des talents et des ressources naturelles ne sont pas fondamentalement injustes.

Certains soutiennent que Rawls défend la thèse selon laquelle les talents individuels

doivent être considérés comme des possessions collectives puisqu'ils représentent des faits moralement arbitraires pour lesquels les individus ne sont pas moralement responsables. On cite notamment à cet effet *Justice as Fairness*. Et pourtant, dans ces pages, Rawls insiste sur le fait que sa thèse essentielle est que nous ne possédons pas nos talents. Ils ne sont pas des objets pour lesquels il y aurait des propriétaires. Cela est certes vrai de l'individu, mais cela est aussi vrai du groupe. Le groupe ne dispose pas d'un droit de propriété sur les talents de tous. Rawls soutient que l'on doit plutôt faire *comme si la distribution des talents était un bien commun*. Ici, il y a un «comme si » et, surtout, c'est la *distribution* des talents qui doit être traitée comme s'il s'agissait d'un bien commun et non les talents eux-mêmes. Il ne s'agit pas d'envisager une distribution égalitaire des talents mais bien d'apprécier le fait que leur complémentarité est un bien collectif. Enfin, cette remarque de Rawls concernant notre attitude à l'égard de la distribution des talents n'est pas une prémisse dans un argument dont la conclusion serait le principe de différence, et le principe de différence n'est pas une maximisation du minimum pensée en termes de talents. Il faut plutôt voir dans le principe de différence une expression de cette attitude que nous avons de traiter la distribution des talents comme un bien commun. Le principe de différence est une manière particulière de gérer ce bien commun qu'est la distribution de nos talents. Rawls ne considère pas les talents eux-mêmes comme un *egalisandum* possédé par tous et devant faire l'objet d'une distribution égalitaire. Ce sont les surplus coopératifs qui doivent faire l'objet d'une distribution et non les talents.

La même remarque s'applique aux ressources naturelles dont disposent les peuples. La diversité et la complémentarité des ressources naturelles constitue un bien commun possédé par l'humanité entière. Les peuples ne possèdent pas individuellement ou collectivement leurs ressources naturelles, mais ils possèdent collectivement leur caractère diversifié et complémentaire. Pour justifier un principe de justice maximin à l'intention des personnes et des peuples, et ce autant à l'échelle locale qu'à l'échelle globale, il n'est pas nécessaire de démontrer qu'une violation des libertés négatives des personnes et des peuples est survenue. Certes, il se peut que l'effet de serre engendré par le développement industriel occidental soit en partie responsable de l'apparition de nouvelles zones de désertification dans les pays en voie de développement. Les liens étroits entretenus avec certains régimes dictatoriaux pour l'accès aux ressources naturelles ont sans doute pu contribuer aussi à ralentir le développement économique de certains pays défavorisés. Enfin, des politiques protectionnistes occidentales sur les produits agricoles sont peut-être à l'origine de la pauvreté de certains pays du tiers-monde qui se voient ainsi privés de l'accès à un plus grand marché. Sans nier l'importance de ces enjeux, le principe de différence n'a pas à être vu comme un principe de réparation. Il doit plutôt être vu comme l'expression d'un consensus portant sur le bien commun de la diversification et de la complémentarité des ressources naturelles de l'humanité entière.

On obtient de cette manière une théorie de la justice distributive à l'intention des individus et des peuples qui admet deux niveaux se situant respectivement en deçà et au-delà des principes de liberté des personnes et des peuples. En deçà d'un certain seuil, il existe un devoir d'assistance aux individus et aux peuples en situation de

détresse à l'échelle locale et à l'échelle globale. On peut dire qu'à ce niveau, on a un principe d'inspiration utilitariste visant à maximiser le bien-être de tous les individus et de tous les peuples. Nous avons un devoir d'assistance auprès des personnes handicapées de leur fournir toute l'aide nécessaire leur permettant de parvenir à un minimum d'autonomie et nous avons l'obligation d'intervenir auprès des peuples en situation de détresse. Au delà d'un certain seuil, il faut en vertu du principe de différence chercher à maximiser le capital, les moyens de production et les pouvoirs de décision aux individus et aux peuples, à l'échelle locale et internationale. Au terme d'une redistribution adéquate, on aurait des inégalités résultant de la présence de différents talents et de différentes ressources naturelles sans que l'on puisse parler d'injustice. Ces inégalités ne seraient pas injustes parce que le maximum aurait été accompli pour que les individus et les peuples parviennent à se développer pleinement en fonction des ressources dont ils disposent. Les seules inégalités qui persisteraient seraient celles qui seraient requises pour le maintien d'une richesse pouvant servir les objectifs d'une redistribution juste et celles qui résulteraient du fait de circonstances telles que des talents et des ressources inégaux.

Cette conception de la justice distributive fait intervenir les personnes et les peuples et autant dans la sphère domestique que dans la sphère internationale. Elle marie le nationalisme et le cosmopolitisme au profit d'une seule et même cause, la justice sociale. Elle est foncièrement anti-individualiste et anti-collectiviste puisqu'elle rejette autant la primauté des droits individuels que la primauté des droits collectifs. Il s'agit d'une approche qui procède d'un pluralisme axiologique. Elle s'appuie sur une conception cosmopolite et nationaliste de la personne et des peuples et elle permet d'inscrire le nationalisme dans un combat pour la justice sociale tout en sensibilisant les cosmopolites aux combats pour la libération nationale des peuples. Elle s'oppose au nationalisme de David Miller, par exemple, pour qui la justice sociale requiert des conditions de confiance solidaire qui ne peuvent être garanties que par la nationalité. Le nationalisme de Miller s'oppose donc au cosmopolitisme. Inversement, plusieurs pensent qu'une perspective cosmopolite requiert que soit abandonnée une perspective nationaliste et ils estiment que les individus doivent être les sujets ultimes de la distribution équitable. Je crois cependant que ces deux visions opposées sont inacceptables. Le seul nationalisme qui soit acceptable à mes yeux est celui qui s'appuie sur une position impartiale et qui affirme les droits collectifs de tous les peuples et non seulement de son propre peuple. Si chacun se porte à la défense de son propre peuple, ce doit être dans le but d'appliquer le principe de l'égalité de tous les peuples, et non pour privilégier son propre peuple. Les nationaux de tous les pays doivent défendre les intérêts de leurs peuples respectifs, mais c'est seulement au sens où c'est la façon que l'on a de défendre concrètement le droit de tous les peuples. L'action menée à l'échelle locale pour son propre peuple ne doit donc pas se traduire par une préférence affichée à l'égard de son propre peuple.

Ceux qui opposent la vision impartiale cosmopolite à la vision partielle nationaliste croient que le nationalisme implique nécessairement un point de vue partial à l'égard de ses semblables alors que la justice cosmopolite considérerait de manière impartiale le droit de tous les individus. Mais cette façon de voir les choses est très partisane, pour

ne pas dire partiale. Il existe après tout aussi à l'échelle individuelle une propension à privilégier ses semblables, qu'il s'agisse des membres de sa propre famille ou de ses amis proches. Le débat n'est donc pas entre une approche nationaliste partiale et une approche individualiste impartiale. On peut critiquer le point de vue partial autant à l'échelle individuelle qu'à l'échelle collective et l'on peut défendre une vision impartiale autant à l'échelle collective qu'à l'échelle individuelle. Je suis donc en désaccord profond avec ceux qui soutiennent que le nationalisme est essentiellement lié à un point de vue partial. Dans le cadre du droit cosmopolitique, les nations peuvent dans une certaine mesure faire montre de partialité, pourvu que celle-ci soit contrainte par des principes cosmopolites individuels. Mais l'inverse est aussi vrai. Dans le cadre d'un droit des peuples juste et raisonnable, les individus peuvent faire ce qu'ils veulent et être partiaux à l'endroit de leurs proches, pourvu qu'ils acceptent les contraintes raisonnables provenant du droit des peuples.

Même si le nationalisme peut favoriser à l'échelle locale l'apparition d'une solidarité sociale durable, doit-on aller jusqu'à dire que la solidarité sociale est impossible sans la solidarité nationale ? Bien sûr que non. Mais il est vrai que le respect des différentes solidarités nationales (le pluriel est essentiel ici) constitue une condition nécessaire à la mise en place d'une solidarité cosmopolitique durable. Et lorsque l'on endosse un nationalisme prenant la forme impartiale de l'affirmation des droits collectifs de tous les peuples, il n'y a pas de contradiction entre le nationalisme et le cosmopolitisme. Inversement, lorsque le cosmopolitisme ne s'appuie pas sur une idéologie étroitement individualiste, il peut être compatible avec le nationalisme. Ces remarques ont des incidences autant sur le plan procédural que sur le plan des principes. Sur le plan procédural, on constate que pour créer une solidarité cosmopolite, il faut que soit établi un lien de confiance entre les peuples. Ce lien de confiance suppose la reconnaissance mutuelle mais ne requiert pas un lien nationalitaire communément partagé. Sur le plan des principes, il n'y a pas de justice cosmopolite sans la reconnaissance du droit qu'ont les peuples à un développement égal et sans la reconnaissance du droit qu'ont les peuples à une infrastructure économique adaptée à leurs besoins.

Une justification philosophique

Dans les deux sections précédentes, nous avons décrit un double régime équilibré et mutuellement contraignant de droits individuels et collectifs pour les personnes et les peuples. Il nous reste maintenant à fournir une justification philosophique qui s'accorde avec le libéralisme politique. Dans le cadre du libéralisme politique, tout comme dans les autres versions du libéralisme, il faut affirmer la primauté du juste sur les conceptions du bien et donc affirmer la primauté du droit sur les obligations morales particulières. Le droit n'est pas comme chez les communautariens dérivé à partir d'une obligation de respecter les capacités métaphysiques des personnes et des peuples. La politique de la reconnaissance des peuples ne doit donc pas prendre la forme d'une reconnaissance des *objectifs* collectifs, mais bien des *droits* collectifs. Et le philosophe libéral doit s'ouvrir à la reconnaissance des droits collectifs, car cela permet d'assurer une reconnaissance politique à tous les peuples, y compris à ceux qui font partie d'états multinationaux. Cela conduit à l'adoption de deux régimes de droits, individuels et collectifs, que l'on cherche à équilibrer et qui se restreignent mutuellement.

Pour parvenir à une justification à partir du libéralisme politique, on peut commencer par se demander si ce n'est pas anti-libéral de limiter les droits et libertés individuels par un ensemble de droits collectifs dont les titulaires seraient des peuples. La réponse que l'on donnera à cette question nous mettra sur la piste d'une justification adéquate. En cherchant à répondre à ce problème d'incompatibilité, on sera amené à formuler une justification philosophique en faveur de l'adoption d'un régime de droits collectifs applicables aux peuples et compatible avec les prescriptions du libéralisme politique. Peut-on contraindre raisonnablement les libertés individuelles par un ensemble de droits collectifs? On peut être tenté de répondre à cette question en faisant remarquer que les droits et libertés individuels se limitent déjà entre eux. Le droit à la liberté d'expression est limité par les politiques contre la littérature haineuse. Le droit à la vie est limité par le droit de procéder dans certains cas à un avortement ou à une euthanasie. Le droit du public à l'information est limité par le droit à la vie privée. Le droit à la liberté d'association est limité par des lois anti-gang. Il y a donc déjà des contraintes imposées aux droits et libertés de la personne. Pourquoi alors ne pas admettre les contraintes qui découleraient d'un régime de droits collectifs?

La différence, répondra-t-on, est que dans le premier cas, la liberté individuelle est limitée par les autres libertés individuelles, et on peut penser que, de cette manière, on accroît globalement la liberté individuelle de tous. L'individu a dans tous les cas la priorité car les contraintes imposées aux libertés individuelles des uns et des autres sont acceptables dans la mesure où, globalement, elles servent à accroître la liberté de tous. Il y a donc une différence fondamentale entre les deux sortes de restrictions, celles provenant des libertés individuelles et celles provenant des droits collectifs. Pour que la justification fonctionne, il faut donc approfondir notre réponse à l'objection d'incompatibilité.

Que dire des limites apportées par les libertés politiques/positives des Anciens aux libertés civiques/négatives des Modernes? Ma liberté est limitée par mes responsabilités de citoyen. Elle est limitée par les obligations que j'ai envers la société, et qui doivent se traduire par une participation citoyenne aux pouvoirs de délibération, d'élection, ainsi qu'aux pouvoirs législatifs et exécutifs au sein du système de coopération sociale. Ici, la liberté négative et civique de l'individu n'est plus contrainte seulement par d'autres libertés négatives et civiques. Alors, ne peut-on pas revenir à la charge et soutenir que les libéraux devraient de la même manière manifester une plus grande ouverture d'esprit à l'égard des droits collectifs? Ils doivent le faire en tout cas s'ils sont disposés à contraindre les libertés négatives par les libertés positives, car ils manifestent alors une ouverture d'esprit à l'égard de l'idée de limiter les libertés négatives et il n'y a pas de raison de ne pas accepter les contraintes qui proviennent des droits collectifs.

À cela, le philosophe individualiste peut répondre que la mise en place d'un système de libertés positives et politiques est justifiée en bout de piste par la valeur instrumentale qu'elle représente pour la satisfaction des libertés individuelles négatives. Les libertés politiques viennent limiter les libertés civiques, mais c'est dans le but de favoriser ultimement la liberté individuelle. La démocratie participative est certes importante, mais

comme un moyen d'améliorer la démocratie représentative, qui est elle-même un moyen de maximiser la liberté individuelle. Autrement dit, on accepte certes la Liberté des Anciens, mais seulement comme un moyen pour favoriser la Liberté des Modernes, et le républicanisme est subordonné au libéralisme traditionnel, qui demeure individualiste. Voilà, dira-t-on une différence essentielle entre les contraintes en provenance du républicanisme et les contraintes en provenance d'une approche qui favorise l'aménagement d'un système de droits collectifs pour les peuples.

Mais les libéraux ne doivent-ils pas reconnaître de toute façon l'importance des cultures sociétales nationales ? Bien sûr, répondront-ils, mais c'est seulement pour permettre à chaque individu d'exercer pleinement sa liberté d'individu au sein de son peuple particulier. Il s'agit là encore une fois d'une justification individualiste. Le peuple, lui-même conçu comme une culture sociétale nationale, est nécessaire pour mettre en place un système de droits et libertés. Selon Kymlicka, les cultures sociétales complètes doivent être valorisées d'un point de vue libéral parce qu'elles sont des conditions de possibilité de l'exercice d'une véritable liberté individuelle. L'individu serait alors encore une fois la seule source, ou la source ultime de revendication légitime et la valeur des cultures sociétales serait subordonnée à la liberté individuelle. Un système de droits collectifs ne se présente pas de la même façon et c'est pourquoi le philosophe libéral se doit de le rejeter.

Mais le fait d'admettre que la culture sociétale nationale a une valeur instrumentale pour la satisfaction des libertés individuelles ne peut suffire à justifier l'existence des cultures sociétales particulières. Au fond, n'importe quelle culture sociétale nationale pourrait réaliser cette fonction instrumentale, et cela est même compatible avec l'existence d'une seule grande culture sociétale pour tous les individus. Aussi, il semble que l'on ne puisse se contenter, dans une perspective libérale, d'un argument favorable à l'existence d'une culture sociétale nationale en général. Si l'on reconnaît l'importance des cultures sociétales particulières et que l'on insiste sur la nécessité de préserver une multitude et une diversité de cultures sociétales nationales, on affirme bien plus que l'importance de la culture sociétale nationale en général. Par conséquent, dans la mesure où le philosophe libéral est disposé à reconnaître l'importance de la diversité et de la multitude des cultures sociétales nationales, il ne peut justifier cela sur des bases strictement individualistes, et il doit accepter une version du libéralisme qui permet d'intégrer un régime de droits collectifs pour les peuples. Les libéraux ne veulent-ils pas assurer la protection de la *variété* des cultures sociétales nationales ? Pourquoi pensons-nous que *cette* nation doit être protégée et non seulement une autre ? Si notre culture n'a pas de valeur en tant que telle et seulement une valeur instrumentale générale pour l'individu, comment peut-on alors vouloir la préserver en tant que telle ? Pourquoi refuser une autre culture qui pourrait autant faire l'affaire et répondre aux mêmes objectifs instrumentaux ? Pourquoi ne pas se laisser assimiler à d'autres cultures ? Pourquoi refuser de s'assimiler à une culture sociétale plus englobante ? Pourquoi ne pas renoncer à sa propre culture sociétale ? Dans la mesure où les philosophes libéraux partagent ces réticences et veulent eux-mêmes préserver la diversité et la pluralité des cultures sociétales nationales, il semble qu'ils doivent eux-mêmes intégrer un régime de droits collectifs pour les différents peuples. Si les

philosophes libéraux sont disposés non seulement à protéger la culture sociétale en général, mais bien les cultures sociétales nationales particulières, ne doivent-ils pas admettre un double régime de droits, individuels et collectifs, fonctionnant de façon autonome?

Le philosophe libéral individualiste peut avoir une réponse à cette question. On note tout d'abord que les individus ont un attachement à une culture sociétale nationale spécifique, parce que, tout en étant des sources de diversité, les cultures sociétales nationales comportent des caractéristiques différentes les unes par rapport aux autres. D'une culture sociétale nationale à l'autre, on constate des différences dans la langue commune, dans les institutions publiques communes, ou dans l'histoire publique commune. Le philosophe individualiste peut ensuite être tenté de montrer non seulement que la culture sociétale nationale constitue de manière générale pour l'individu le cadre à l'intérieur duquel peut s'exercer sa liberté pleine et entière; il croit aussi être en mesure de montrer que toutes les cultures sociétales nationales particulières sont importantes. En l'occurrence, Kymlicka pense que l'individu considère *sa propre culture sociétale* comme un cadre d'exercice essentiel pour sa propre liberté. L'individu accorderait à sa propre culture sociétale le statut d'un bien premier social et lui ferait jouer un rôle important dans l'estime qu'il a de lui-même. Il s'agit ici non seulement d'affirmer la thèse sociologique générale selon laquelle la culture sociétale nationale aurait de fait un rôle crucial à jouer et constituerait un bien social premier. Il s'agit de prétendre que, sur le plan de la psychologie morale, les individus traitent leur propre culture sociétale nationale comme un bien social premier jouant un rôle important sur l'estime de soi. Le philosophe individualiste sera alors fortement enclin à choisir la première option et à se rabattre sur une version édulcorée des protections collectives inspirée par la théorie des droits différenciés par le groupe. Les droits collectifs des peuples seront des droits détenus, réclamés et justifiés par les individus.

Le problème est que cette dernière thèse est fausse et que les individus n'ont pas tous une telle opinion de la valeur de leur propre culture sociétale nationale. La justification individualiste échoue par conséquent. La culture sociétale nationale joue sans doute *de facto* un rôle important pour la liberté individuelle, mais les individus peuvent ne pas accorder à leur propre culture sociétale la première place dans leur palmarès d'allégeance. De sorte que l'on se trouve face à un dilemme important : ou bien renoncer à justifier l'importance d'une multitude de cultures sociétales nationales distinctes, ou bien renoncer à l'individualisme moral.

S'il exploite la première avenue, le philosophe individualiste devra renoncer aussi à faire des cultures sociétales nationales les sujets ultimes de droits collectifs. Pour tenir compte de l'objection que les individus ont des attachements divers à une très grande variété de groupes culturels, il sera par la même occasion enclin à accepter de modifier sa perspective initiale en admettant une variété de groupes comme sujets possibles de droits collectifs : des groupes idéologiques, religieux, linguistiques, et non seulement des groupes nationaux. De cette manière, sa position reflètera fidèlement les préférences rationnelles variables des individus. Il sera d'autant plus enclin à le faire que la seule alternative semble être d'accorder une valeur intrinsèque aux cultures

sociétales nationales. Mais c'est là, à toutes fins utiles, une démonstration par l'absurde contre une politique de la reconnaissance prenant la forme d'un système de droits collectifs.

En choisissant de s'accrocher à une approche individualiste, nous sommes donc en apparence forcés de choisir entre deux options insatisfaisantes: accorder aux groupes une valeur dérivée à partir de celle qui leur est accordée par les individus, ce qui nous oblige à admettre une très grande variété de groupes comme sujets de droits collectifs, ou ne pas reconnaître des droits collectifs du tout. Il existe certes une autre option qui requiert, il est vrai, l'abandon de l'individualisme moral. On peut persévérer dans notre tentative de faire des cultures sociétales nationales les seuls détenteurs de droits collectifs en leur accordant une valeur intrinsèque mais, là encore, il s'agit d'une solution peu attrayante.

Mais il est possible de rester libéral et de reconnaître les droits collectifs des peuples sans invoquer une justification individualiste erronée comme celle supposant une préférence rationnelle partagée et liée à l'estime de soi. Et qui plus est, on peut y parvenir sans être obligé de reconnaître à tous les groupes, et non seulement aux peuples, une valeur équivalente.

Qu'est-ce qui fait que les peuples particuliers sont importants? On peut invoquer le principe de la valeur de la « diversité culturelle », et soutenir que les cultures sociétales nationales sont importantes parce qu'elles sont les *sources ultimes* de la diversité culturelle. Cette argumentation va ensuite se traduire tout naturellement dans une approche qui recommande la protection des différentes cultures sociétales nationales. Mais peut-on formuler cet argument dans le cadre du libéralisme politique, et sans faire appel à une théorie compréhensive s'appuyant sur la bio-diversité?

Pour parvenir à une telle justification, il faut certes admettre tout d'abord que les personnes se représentent majoritairement comme des membres de cultures sociétales nationales particulières. Il faut ensuite qu'elles veuillent majoritairement que leur propre culture sociétale continue d'exister. Il faut aussi qu'elles consentent à ce qu'elles soient protégées. Tout cela peut être accepté parce que tout cela est compatible avec le fait que certaines personnes n'accordent pas beaucoup d'importance à leur propre culture sociétale. On respecte ainsi la diversité des liens affectifs possibles à l'égard de sa propre culture sociétale nationale. Mais il faut surtout qu'elles endossent majoritairement le principe de la valeur de la diversité culturelle et que les cultures sociétales soient à leurs yeux, encore à notre époque, une source *ultime* de diversité culturelle, et ce, autant à l'échelle locale qu'à l'échelle internationale. Or, on peut être d'accord avec tout cela sans attacher tellement d'importance à sa propre culture sociétale. Ainsi, la justification proposée ne suppose pas que tous les individus s'accordent à dire que leur propre culture sociétale nationale joue un rôle fondamental dans l'estime qu'ils se font d'eux-mêmes. La culture sociétale nationale peut occuper une place différente dans les différents palmarès d'allégeance, et ce, même si un consensus existe sur le rôle crucial et instrumental de la culture sociétale nationale dans le maintien de la diversité culturelle.

Il resterait ensuite à justifier le principe de valeur de la diversité culturelle. Peut-on en fournir une justification qui s'accorde avec le libéralisme politique ? On peut tout d'abord réaliser un consensus par recoupement autour de cette idée. Certains penseront que la diversité culturelle a une valeur intrinsèque. D'autres y verront une valeur instrumentale pour la survie de l'espèce humaine. D'autres encore y verront une valeur instrumentale pour l'individu. Peu importe, l'idée est que l'on parvienne à réaliser un consensus par recoupement sur cette question.

Je crois que l'on peut aussi développer un argument qui s'appuie exclusivement sur la raison publique et qui n'exploite que les ressources du libéralisme politique. Je suppose tout d'abord que notre conception de la société internationale doive être empreinte d'un réalisme minimal. Il faut ensuite invoquer le fait que la réalité internationale est encore en grande partie personnifiée par les cultures sociétales nationales. On questionne certes de plus en plus de nos jours le modèle de l'état-nation, et on questionne aussi beaucoup la souveraineté des états. Pour cette raison, certains seront peut-être enclin à admettre différents modèles d'organisations politiques : il peut certes s'agir d'états-nations, mais aussi d'états multinationaux, de fédérations multinationales, de fédérations d'états-nations, de confédérations d'états souverains, ou d'organisations internationales regroupant des états souverains. Or, dans tous ces modèles, la culture sociétale nationale reste bien en selle. Ces différents modèles n'évacuent jamais la réalité de la culture sociétale nationale. Dans les modèles de fédérations multinationales, les cultures sociétales nationales peuvent être présentes en tant qu'états fédérés. Cela ne fait d'ailleurs que confirmer l'importance des cultures sociétales nationales, car pour être viables les fédérations multinationales devront reconnaître leurs nations constitutives. Il faut reconnaître que les cultures sociétales nationales, souveraines ou fédérées, prennent de l'importance depuis plus de deux cents ans. Il s'agit d'une tendance lourde qui se manifeste dans la multiplication des états souverains et dans l'affirmation des cultures sociétales nationales au sein d'états multinationaux. L'argument est donc le suivant: puisqu'il faut prendre acte de l'importance accrue de la diversité des cultures sociétales nationales sur la scène internationale et puisque cette diversité participe de la diversité culturelle, il faut alors adopter le principe de la valeur de la diversité culturelle.

On s'est demandé plus tôt pourquoi les diverses cultures sociétales nationales devaient faire l'objet de protections spéciales prenant la forme de droits collectifs, et on a conclu que cela pouvait se justifier en recourant au principe de la valeur de la diversité culturelle. Maintenant on se demande pourquoi il faut admettre cette dernière valeur, et la réponse nous est donnée en observant que la société internationale prend de plus en plus la forme d'un ensemble irréductible de cultures sociétales nationales et en s'appuyant sur une approche réaliste. Il importe de noter que cette argumentation n'est pas circulaire. C'est en invoquant la valeur de la diversité culturelle que nous choisissons d'adopter un régime normatif de protections collectives destinées aux diverses cultures sociétales nationales. Et c'est en invoquant un argument réaliste au sujet d'une tendance lourde observée au sein de la communauté internationale que nous justifions la valeur de la diversité culturelle.

J'aime cet argument parce qu'il s'appuie sur la raison publique. Cela ne veut pas dire que je rejette d'autres arguments visant à justifier la valeur de la diversité culturelle, comme celui qui invoque son rôle instrumental pour la survie de l'espèce. Mais il est vrai qu'il y a un désaccord fondamental sur les justifications des uns et des autres, selon que l'on soit individualiste ou communautarien, selon que l'on soit narrativiste ou essentialiste, et selon que l'on soit dualiste ou naturaliste. L'argument politique invoqué ici respecte cette diversité irréductible de points de vue résultant de théories compréhensives différentes, parce qu'il invoque seulement des faits pertinents au sujet de la culture politique internationale. On justifie de cette manière les droits collectifs des peuples à partir de considérations qui sont compatibles avec le libéralisme politique.

Conclusion

Dans cet article, j'ai tenté de montrer les bienfaits du libéralisme politique pour la formulation d'un nationalisme cosmopolite. Sa principale vertu consiste dans la possibilité d'adjoindre au système de droits et libertés de la personne un droit des peuples. J'ai cependant aussi critiqué la version particulière du droit des peuples défendue par Rawls. Ce dernier distingue deux domaines d'application distincts du droit, gouvernés par des principes qui leur sont propres, alors que le nationalisme cosmopolite cherche à mettre en place un seul et unique système de droits, pour les personnes et les peuples, applicable autant à l'échelle internationale qu'à l'échelle locale. Mais la principale différence est que je rejette la tolérance libérale à l'endroit des sociétés hiérarchisées et ne l'admet qu'à l'égard des sociétés communautariennes démocratiques. Cet amendement nous a amené à réfléchir sur les rapports complexes qui existent entre les notions de tolérance et d'autonomie. Cela nous a notamment permis d'apercevoir les liens constitutifs qui existent entre la tolérance libérale et la nécessité de mettre en place un double système de droits pour les personnes et pour les peuples. J'ai conclu cet exposé par l'examen d'un argument philosophique permettant de justifier l'adoption d'un système de droits collectifs dont les bénéficiaires seraient les peuples. Cet argument s'éloigne de l'individualisme moral et exploite plutôt le principe de la valeur de la diversité culturelle. Le principe affirmant la valeur de la diversité culturelle explique pourquoi les droits collectifs des peuples peuvent et doivent être protégés en restreignant parfois raisonnablement la liberté individuelle. Ce principe peut à son tour être justifié en invoquant à notre rescousse des considérations empreintes de réalisme et qui s'inspirent de certaines tendances profondes aperçues au sein de la culture politique internationale. Tout cela a été rendu possible grâce au libéralisme politique et c'est la raison pour laquelle ce cadre théorique constitue une ressource inestimable pour le nationalisme cosmopolite.