

# **Les vertus du libéralisme politique : vers une charte universelle des droits individuels et collectifs**

**Michel Seymour**  
**Département de philosophie**  
**Université de Montréal**  
**michel.seymour@umontreal.ca**

## **1.- Introduction**

Jusqu'à tout récemment, la philosophie libérale anglo-américaine et dans une certaine mesure aussi les promoteurs du républicanisme français ont fait comme s'il n'était pas nécessaire de tenir compte de la diversité ethnique, culturelle et nationale. Les deux groupes continuaient, et pour certains continuent encore, à présupposer le cadre de l'état-nation conçu comme étant à toutes fins utiles homogène, et à penser les principes du libéralisme et du républicanisme sans sortir de ce cadre. Ils s'employaient ensuite à thématiser la réalité internationale comme un sujet d'étude séparé, autonome, qui ne concerne que les relations entre états et qui n'a pas vraiment d'incidence réelle sur la façon de comprendre la société au sein de l'état-nation.

Pendant longtemps, le cadre de l'état-nation a été si évident et si omniprésent dans les mentalités que l'on n'a même pas fait intervenir cette question comme un objet à thématiser de manière explicite. Bien sûr, on a parfois soulevé la question de savoir si l'état devait être unitaire ou s'il était préférable de s'en remettre au fédéralisme. Mais jamais avait-on jusqu'à récemment discuté du cadre de l'état-nation homogène. L'état unitaire ou l'état fédéral se devait d'être un état-nation.

Certains intellectuels ont toutefois commencé à développer de plus en plus une mauvaise conscience à l'égard de l'état-nation homogène, et dans le but de se sortir de cette autoreprésentation, ils se sont parfois livrés à l'apologie de la nation civique dans un discours célébrant plus ou moins artificiellement la diversité ethnique. Mais cela ne s'est jamais traduit par une quelconque répercussion sur le plan normatif. D'autres ont modulé leur défense de l'état-nation par l'acceptation de plus en plus inévitable de l'existence de certaines organisations supranationales. Mais pour l'essentiel, le modèle de l'état-nation est resté plus ou moins intact et jalousement préservé.

En somme, la défense de l'état-nation proposée par les libéraux et les républicains était la suivante. Leur pays se caractérise par une diversité ethnique évidente et ce qui cimente la population n'est pas une identité ethnique mais bien une identité civique. Cette réponse a longtemps semblé pleinement satisfaisante sans que l'on sente le besoin de l'approfondir. Le nationalisme ethnique est mauvais et le nationalisme civique est bien, a-t-on laissé entendre inlassablement. Mais il est plutôt caricatural de se représenter les citoyens issus de l'immigration comme des membres de groupes «ethniques». Ne viennent-ils pas de pays différents ayant très souvent construits eux aussi des identités civiques? Et il est aussi plutôt problématique d'ignorer la présence d'un groupe ethnoculturel majoritaire au sein de la société, et ce, même lorsque le nationalisme est civique. N'est-il pas évident que dans la plupart des cas, le groupe majoritaire exerce un pouvoir d'assimilation sur les groupes minoritaires? Ne faut-il pas alors prendre acte de la présence d'un nationalisme favorisant l'homogénéité ethnoculturelle ? Le nationalisme du

groupe ethnoculturel majoritaire a toujours été l'angle mort de la pensée libérale classique ou de la pensée républicaine civique.

Je veux dans cet article montrer comment la pensée libérale de ces dernières années s'est progressivement affranchie de ces problèmes. Je montrerai comment elle est en train de s'adapter de plus en plus à la réalité internationale et comment elle intègre de plus en plus au coeur même de ses principes normatifs une prise en compte de la diversité réelle, ethnique, culturelle et nationale, et ce autant sur le plan domestique que sur le plan global.

## **2.- Le nationalisme libéral**

Les principaux penseurs libéraux ou républicains étant eux-mêmes originaires de pays qui se représentent comme des états-nations, il était tentant et il est toujours tentant pour plusieurs d'entre eux de supposer que l'état-nation est le seul modèle d'organisation politique possible. Un certain ethnocentrisme s'est alors infiltré dans la pensée politique de manière insidieuse et il continue toujours de sévir pour des raisons qui tiennent à des facteurs parfaitement contingents. Cet ethnocentrisme se manifeste dans la propension qu'ont certains à présupposer un modèle unique pour leur propre société, le modèle de l'état-nation, et à l'imposer ensuite à toutes les autres sociétés. La même remarque s'applique, soit dit en passant, au fédéralisme qui aux yeux de certains est une panacée et doit être appliqué dans toutes les sociétés.

Une sorte de malaise persiste quand même au sein de la pensée libérale anglo-américaine et dans la pensée républicaine française. Il se traduit par une difficulté à penser adéquatement le phénomène de l'immigration, à comprendre les minorités nationales, à accepter les états multinationaux et plus généralement à tenir compte des relations entre les peuples. L'état civique libéral ou républicain demeure homogène sur le plan des politiques, de la constitution et des arrangements administratifs à défaut de l'être dans la réalité et de le rester dans les mentalités, la preuve étant qu'on n'a jamais voulu aisément envisager un cadre normatif permettant de tenir compte de la présence d'autres nations sur le territoire, que ce soit sous la forme de l'immigration (les diasporas non contigües), de minorités nationales se présentant comme des extensions de majorités nationales ou de nations voisines (les diasporas contigües), ou de nations minoritaires.

Dans l'esprit des penseurs libéraux et républicains traditionnels, l'organisation interne des états est une chose et les relations entre les «peuples» sont une autre chose, et les peuples ne sont rien d'autre que des états. C'est en ce sens que la réalité internationale ne pénètrent pas à l'intérieur des états et qu'elle se traite comme un sujet autonome et séparé. Cela est encore vrai à notre époque en Europe, comme le révèle le projet de traité constitutionnel. (Voir à ce propos Seymour 2004a)

Ces observations historiques, appliquées à la pensée libérale, ont été mis en évidence de manière éclatante dans un merveilleux ouvrage de Margaret Canovan (1996). Dans ce texte, l'auteure montre que l'on a pour ainsi dire historiquement pris pour acquis la nature de la communauté politique, on a été insensible à la question des frontières, on a ignoré la problématique de l'immigration ou réagi viscéralement à son endroit, on a ignoré le problème de la définition de la nation, sans parler des peuples autochtones et des autres minorités nationales. Ces omissions s'expliquent par l'omniprésence déterminante et non questionnée du modèle de l'état-nation homogène, presque toujours occulté sous le vocabulaire de la république, de l'organisation

civique et de l'état. Yaël Tamir (1993) et Isaiah Berlin (1980, 1991, 1997a et 1997b) ont aussi mis en évidence cet étrange mariage originel du nationalisme et du libéralisme.

Ce dévoilement, récemment mis en évidence, des liens étroits qui unissent la pensée libérale et le nationalisme aboutit à une thèse radicale défendue par Liah Greenfeld (1992, 2004) : le nationalisme est constitutif de la modernité. Il est autrement dit erroné de supposer, comme l'ont pensé des auteurs tels que Eric Hobsbawm (1983) et Jürgen Habermas (1995, 1996, 1999), que l'état peut à notre époque s'affranchir complètement des liens qui l'unissent étroitement à la conscience nationale. Si l'état libéral ou républicain peut s'affranchir du modèle de l'état-nation homogène, un lien étroit persiste quand même entre le libéralisme et le nationalisme. C'est Will Kymlicka (1989, 1995) qui a fourni l'explication de ce lien. Les nations prennent la forme de cultures sociétales nationales, c'est-à-dire de structures de culture offrant un contexte de choix. Or, en tant que contextes de choix, les cultures sociétales nationales offrent une panoplie de possibilités et permettent pour cette raison aux individus d'exercer vraiment leur liberté de choix. Autrement dit, les cultures sociétales nationales rendent possibles la mise en place d'un régime de droits et libertés permettant à chacun de poursuivre son propre projet de vie en conformité avec sa propre conception de la vie bonne. Or, historiquement, les cultures sociétales nationales ont eu tendance à se doter d'une pleine et entière souveraineté et se sont incarnées dans des états-nations. Voilà pourquoi un lien étroit a historiquement existé entre l'état-nation et le libéralisme.

### **3.- Le libéralisme individualiste**

Pour bien comprendre les difficultés qu'a eu le libéralisme à penser la diversité ethnique, culturelle et nationale et à faire intervenir dans sa réflexion la réalité internationale sous la forme d'une rencontre entre les peuples et non seulement sous la forme d'une étude des relations entre les états, il ne faut pas seulement prendre en compte le fait qu'à l'origine, le libéralisme et le républicanisme se sont incarnés dans des états-nations se représentant plus ou moins explicitement comme des sociétés homogènes. Il faut aussi faire intervenir un autre aspect fondamental de la pensée libérale et républicaine. Si l'on s'en tient à une perspective historique, le libéralisme a aussi cohabité à l'origine avec une certaine forme d'individualisme. Car dans le cadre de l'état-nation homogène, les seuls groupes au sein de la société sont des groupes d'intérêts, ou si l'on veut, des corps constitués. Il n'y a pas de place au sein d'un état-nation homogène pour des citoyens issus de l'immigration, pour des minorités nationales et pour des nations minoritaires. Or, les groupes d'intérêt ne sauraient en aucun cas avoir une quelconque préséance sur les libertés civiles et politiques des individus ou sur les citoyens membres de la république. La neutralité libérale ou l'organisation civique républicaine exigent que l'on ne favorise aucun groupe d'intérêt particulier, et elles exigent aussi de considérer l'individu ou le citoyen membre de la république comme ayant une primauté absolue sur les groupes d'intérêt. D'où la primauté des droits individuels, et l'adhésion à l'individualisme.

Dans ce contexte, si l'on en vient à prendre acte de sous-groupes nationaux, on ne peut s'empêcher de les assimiler à des groupes d'intérêts particuliers défendant des conceptions particulières de la vie bonne. Ainsi, quand elle ne se nourrit pas du vocabulaire de l'ethnicité, la bagarre menée par les penseurs libéraux (Barry 2001, Gutman 1995, Habermas 1994, Kukathas 1992) contre les nationalismes minoritaires s'alimente de la querelle qu'ils entretiennent avec les philosophes communautariens (McIntyre 1981, Sandel 1982, Taylor 1994, 1997 et Walzer 1997). La même remarque s'applique aux penseurs républicains qui assimilent souvent les groupes

«ethniques» minoritaires à une forme de «communautarisme» qui confond les revendications minoritaires avec la défense d'intérêts particuliers, ou avec la préservation de coutumes ancestrales qui rappellent l'époque prémoderne ou l'ancien régime. La résistance libérale et républicaine à l'endroit des revendications des groupes minoritaires va donc pair avec, et a comme origine, le modèle de l'état-nation homogène, et ce, même si ce rapprochement n'est pas volontaire, car c'est dans un tel type d'organisation politique que les seuls groupes sont des groupes d'intérêt ou des corps constitués. Lorsque l'on présuppose le cadre de l'état-nation homogène, les seules entités qui composent la société sont des individus ou des citoyens de la république, et eux seuls sont des sources de réclamations morales valides.

Bien sûr, il y a un groupe qui a la primauté absolue. Il s'agit de la nation, mais on lui rend pleinement justice en lui accordant d'emblée la pleine et entière souveraineté étatique. En fait les deux idées vont de pair. Si la nation a droit à la pleine et entière souveraineté, alors la communauté politique est homogène et les composantes ultimes de la sociétés sont des individus. En effet, si la société se présente comme essentiellement composée d'individus autonomes et non de peuples, c'est qu'il n'y a qu'un seul peuple. Et puisque les traits caractéristiques du peuple sont omniprésents, ils peuvent être ignorés et le peuple apparaît lui-même comme n'étant rien de plus qu'une association d'individus ou une république de citoyens. Les seuls droits possibles au sein de la société sont les droits des individus.

Ainsi, le principe des nationalités en vertu duquel chaque peuple a droit à son état va tout naturellement de pair avec l'individualisme moral. Il ne s'agit pas d'un lien logique ou d'un lien de cause à effet, mais de circonstances historiques particulières.

L'individualisme moral suppose trois choses : les individus sont de fait rationnellement autonomes et sont capables de se détacher de toute conception particulière de la vie bonne. Autrement dit, il n'ont pas d'identité morale particulière qui soit constitutive de leur identité personnelle. Deuxièmement, les individus sont les sources ultimes de revendications morales valides. Pour le dire autrement, on ne doit pas considérer les groupes comme des sources de revendications indépendantes. Et enfin, l'autonomie individuelle est la valeur libérale par excellence. En somme, le nationalisme et l'individualisme moral sont les deux faces d'une seule et même pièce au sein de tout état libéral ou républicain classique.

Même à notre époque, une majorité de penseurs libéraux souscrivent à l'individualisme moral. Bien entendu, ils se sont progressivement rendu compte que le modèle de l'état-nation homogène ne pouvait être maintenu. Mais à leurs yeux, cela implique tout au plus une obligation de nommer différemment les anciens états-nations. Il faut désormais parler d'états polyethniques, pluriculturels et multinationaux. On n'a pas senti qu'il fallait questionner l'universalité du modèle normatif de l'état-nation au profit d'un nouveau modèle d'organisation politique plus accueillant pour la diversité ethnique, culturelle et nationale. On n'a pas cru qu'il fallait passer du modèle normatif de l'état-nation homogène au modèle normatif de l'état multinational. On s'est dans le meilleur des cas contenté de reconnaître le caractère *de facto* polyethnique, pluriculturel et multinational de la société dans laquelle on vit. Loin de se traduire par un changement sur le plan normatif, constitutionnel et institutionnel, on s'est servi au contraire du caractère réellement diversifié de la société pour légitimer le *statu quo* et préserver l'état-nation dans sa forme ancienne. L'ancien modèle de l'état-nation peut être préservé, même à une époque qui remet en question son caractère homogène, et la raison est que cet état-nation est dans les faits composé

d'une variété d'ethnies et de cultures. Il faut le préserver pour garantir le maintien au sein de la société d'une variété d'ethnies, de cultures et de nations.

Les penseurs libéraux et républicains ont certes de plus en plus commencé à questionner le nationalisme, mais cette critique a la plupart du temps été dirigée vers les nationalismes minoritaires, et non vers le nationalisme étatique et son entreprise de construction nationale (*nation building*), ce qui revient encore une fois à légitimer l'ordre établi et le nationalisme majoritaire. On a aussi avec raison commencé à remettre en question le principe des nationalités en vertu duquel toute nation se devait d'avoir son état, mais sans jamais allé jusqu'à questionner la légitimité des états déjà existants. Ce questionnement s'est plutôt encore une fois tout entier tourné vers les nations minoritaires sans états.

Les penseurs libéraux et républicains sont aussi encore très largement réfractaires à la reconnaissance des droits minoritaires (Barry 2001, Benhabib 2002, Gutman 1995, Habermas 1994, Kukathas 1992, Hartney 1991, Tamir 1999, Weinstock 1999), et les meilleures avancées en ce sens – je songe en particulier à la contribution majeure de Will Kymlicka (1989, 1992, 1995, 1997, 2001) – sont restées tributaires de l'individualisme moral. Ainsi, Kymlicka (1994, 1995) ne reconnaît pas les droits collectifs en tant que tels, réclamés et possédés par les groupes, impliquant des restrictions raisonnables aux libertés individuelles et justifiés autrement que sur des bases individualistes. Il ne reconnaît pour l'essentiel que des «droits différenciés par le groupe» réclamés et possédés par les individus, n'impliquant aucune restriction aux libertés individuelles et justifiés strictement sur des bases individualistes. (Seymour 2002, 2004b) Ces positions de Kymlicka font maintenant partie de l'orthodoxie libérale individualiste (Buchanan 1994, Tan 2000), et ne sont critiquées que par ceux qui refusent le privilège accordé à la nation. (Buchanan 1996, Pogge 1999) Il s'agit enfin aussi d'une théorie compréhensive qui entre en collision frontale avec la pensée communautarienne. (Buchanan 1989, Kymlicka 1988)

Pour couronner le tout, on a continué à évacuer l'étude des relations entre les peuples en la réduisant aux seules relations entre les états. On a pris pour acquis l'universalité des valeurs libérales individualistes et fui la rencontre ou la confrontation avec l'expérience irréductible de l'altérité.

#### **4.- L'individualisme cosmopolitique**

Depuis peu, il est vrai, certains penseurs libéraux ou républicains se réclamant de l'individualisme cosmopolitique (Beitz 1983, 1991, 1994, Benhabib 2002, Habermas 1997, 1998, 1999, Held 1995, Kuper 2000, Pogge 1994) ont amorcé un virage à 180 degrés en prenant enfin compte du phénomène de la mondialisation et de la pénétration de la réalité internationale au coeur de la société. Ils se sont rendu compte des limites du modèle westphalien, et ils ont critiqué la conception réaliste et étatique des relations internationales. Ils ont aussi pris acte du caractère poreux des frontières nationales, en particulier à cause de la mondialisation de l'économie. Il faut selon eux reconnaître la faiblesse grandissante des états souverains. Certains ont même voulu questionner de plus en plus la souveraineté des états. Ils ont en tout cas revendiqué la création d'instances supranationales qui pourraient non seulement avoir le droit mais aussi l'obligation d'intervenir au sein des états pour protéger les droits de la personne. Le concept d'intervention humanitaire a ainsi acquis ses lettres de noblesse et a recueilli l'adhésion de plusieurs, qu'il s'agisse des interventions au Kosovo ou en Éthiopie.

Mais la très vaste majorité des libéraux cosmopolites souscrivent encore à l'individualisme moral. Ils ne cherchent pas à modifier l'ancien modèle de l'état-nation homogène au profit d'un état multinational *de jure*. Ils ne thématisent pas la problématique des droits collectifs minoritaires. Ils croient pour la plupart que les droits différenciés par le groupe proposés par Kymlicka sont suffisants. Et ils ne vont pas à la rencontre d'une véritable expérience de la différence entre les peuples. Bien au contraire, ils se réfugient plus que jamais dans la thématique universelle des droits de l'homme héritée des Lumières sans tenir compte du droit des peuples. Ils croient dur comme fer que les personnes sont détachables de leurs identités morales particulières, que les individus sont les sources ultimes de revendications morales valides et que l'autonomie individuelle est la valeur morale par excellence. Bref, le cosmopolitisme libéral ou républicain conserve les traits caractéristiques anciens du libéralisme classique issu de John Locke et de John Stuart Mill. L'individualisme moral fait office d'un dogme non questionné. Ce n'est pas un thème récurrent, c'est une litanie. Ce n'est pas un leitmotiv, c'est un mantra.

En somme, le nationalisme continue d'être l'angle mort de la pensée libérale chez la plupart des auteurs, et ce, même si un courant de plus en plus important parle de «nationalisme libéral» (Kymlicka 1995, 1999, Miller 1995, Tamir 1993). Alors qu'avant, on présupposait le nationalisme sans jamais le questionner, maintenant on le critique et on l'évalue, mais c'est la plupart du temps seulement comme un problème soulevé par les nationalismes minoritaires. La plupart des auteurs adoptent ouvertement une approche critique à l'égard du nationalisme, mais ils ne s'en prennent presque jamais au nationalisme majoritaire. Les penseurs cosmopolitiques font exception à cette règle, mais ils ne se préoccupent pas du droit des peuples et négligent de considérer des limitations à la souveraineté des états au nom de ce droit. Dans presque tous les cas, ils semblent croire que le nationalisme n'est pas un fait incontournable de nos sociétés.

La majorité des auteurs qui ont cherché à parler positivement des nationalismes minoritaires et à réhabiliter dans une certaine mesure le nationalisme en tant que tel sous la forme d'un droit des peuples n'ont pas souvent thématisé le nationalisme majoritaire. Bien sûr, il y a là encore des exceptions à cette règle (Kymlicka 1998, McRoberts 1997, Taylor 1994), mais ils sont peu nombreux à avoir cherché à distinguer entre un nationalisme acceptable et un nationalisme qui ne l'est pas. En Europe, la plupart des intellectuels se croient au-dessus de toute espèce de nationalisme et souscrivent à la phrase de Mitterrand selon laquelle «le nationalisme c'est la guerre». Le plus important problème posé par ce genre d'affirmation est que cela nous incite à commettre l'erreur de se croire soi-même entièrement délivré de l'emprise du nationalisme. C'est cela qui fait que l'on est ensuite si souvent enclin à l'apercevoir chez les autres, et si peu enclin à en saisir les ramifications actuelles au sein même de sa propre société.

## **5.- Des personnes et des peuples**

Heureusement, des changements récents survenus au coeur de la pensée libérale laissent entrevoir une ouverture plus grande à la diversité irréductible et plurielle de la réalité internationale, aux droits des peuples, aux droits minoritaires, à l'immigration et aux peuples autochtones. À l'origine de ce nouveau mouvement, il y a la prise de conscience du fait que l'individualisme moral est un produit de l'Occident et qu'il ne peut être partagé par ces cultures qui, depuis toujours, conçoivent d'une façon différente le rapport de l'individu à la société. Si les Occidentaux ont majoritairement tendance à se représenter les individus comme des personnes

rationnellement autonomes et la société comme une association d'individus ou une république de citoyens, d'autres se représentent leur propre société comme une totalité homogène et les individus ne sont alors pas détachables de la conception morale particulière qu'ils ont hérité de leur propre société.

Est-il alors possible de penser le libéralisme sans nécessairement s'appuyer sur l'individualisme moral, tout en refusant de répondre favorablement à l'appel des sirènes communautariennes ? John Rawls (1993) pense que oui. On peut s'appuyer sur des conceptions strictement politiques de la personne et du peuple, par opposition à des conceptions métaphysiques compréhensives qui mettent en évidence l'identité personnelle des individus ou l'ontologie sociale des peuples. Que les individus se conçoivent comme rationnellement autonomes ou comme ayant une identité morale particulière constitutive, ils ont dans tous les cas une identité institutionnelle et politique de citoyens, comprise cette fois-ci non pas de façon républicaine en tant que citoyenneté au sein d'un état souverain, mais plutôt au sens d'une appartenance au sein du peuple – conçu lui-même de façon politique, même s'il ne faut pas le confondre avec l'état.

Le même genre de caractérisation politique peut ensuite être développé pour les peuples. En effet, que les peuples se conçoivent comme des associations d'individus ou comme des totalités homogènes, ils sont des «sociétés» (Rawls 1993) entendues au sens de «cultures sociétales nationales», c'est-à-dire, des «structures de cultures» inscrites dans des «carrefours d'influences» et offrant un «contexte de choix». Les concepts de culture sociétale, de structure de culture et de contexte de choix proviennent tous de Kymlicka. Il est vrai que ce dernier appartient à la tradition individualiste, mais certains des concepts qu'il a développés peuvent être exploités avantageusement dans une perspective politique et non métaphysique. (Seymour 2003)

Pour aller un peu plus dans le détail de cette conception politique et non métaphysique du peuple, on dira que la structure de culture inclut une langue publique commune, des institutions publiques communes et une histoire publique commune. La langue publique commune est la langue parlée par l'ensemble des personnes qui parlent par ailleurs des langues différentes sur le territoire occupé par le peuple. Les institutions publiques communes seront celles dans lesquelles la langue publique commune est principalement parlée et l'histoire publique commune sera l'histoire des institutions publiques communes. La langue, les institutions et l'histoire publiques communes sont en outre compatibles avec des langues, institutions et histoires publiques minoritaires.

Le peuple ou la nation, au sens politique de l'expression, est défini à partir de la notion de culture sociétale, mais comme une sorte particulière de culture sociétale, à distinguer des cultures sociétales locales – les villes – et de la culture sociétale globale – formée à partir de l'ensemble des institutions supranationales. Il s'agira de développer le concept de culture sociétale *nationale*, c'est-à-dire une société dans laquelle la population entretient majoritairement une certaine autoreprésentation nationale. Les membres de la culture sociétale nationale peuvent se représenter comme une nation ethnique, civique, culturelle, sociopolitique et diasporique. Le peuple peut également être un agrégat de cultures sociétales (Canada, Suisse, Belgique). Dans ce cas, on n'identifie pas le peuple à une culture sociétale particulière et donc à une seule langue, mais le peuple n'existe pas sans que l'on fasse intervenir les cultures sociétales qui le composent.

Dans tous les cas, les peuples se présentent donc soit comme des cultures sociétales uniques, soit comme des agrégats de cultures sociétales, et chaque culture sociétale peut être composée d'une identité civique commune compatible avec des identités publiques minoritaires pleinement reconnues politiquement et constitutionnellement.

La société ainsi comprise est ni une «association d'individus», ni une «communauté politique» incarnant une conception unique de la vie bonne et du bien commun, mais elle tient compte des traits caractéristiques communément partagés par ces deux types de sociétés (individualistes et communautariennes). Le concept de «culture sociétale nationale» est à l'échelle de la nation ce que le concept de citoyen appartenant à un peuple est à l'échelle de la personne. Cette conception du peuple ressemble beaucoup à celle qui est discutée par Habermas (2001) et Rawls (1999).

Le libéralisme qui s'appuie de cette façon sur des conceptions politiques et non métaphysiques de la personne et du peuple est le libéralisme politique. Il a été développé par John Rawls (1993) et Charles Larmore (1990a, 1990b, 1999). Son trait caractéristique majeur est qu'il s'est pleinement affranchi de la tradition libérale individualiste et qu'il peut alors s'appliquer à des peuples qui n'ont rien en commun avec cette tradition.

## **6.- Le libéralisme politique**

Le libéralisme politique marque à mon sens un point tournant en philosophie politique pour la prise en compte de la réalité internationale contemporaine. Puisqu'il n'est pas lié à la tradition libérale individualiste, il est davantage exportable que le libéralisme et le républicanisme classiques. Il tient compte des différences que l'on observe sur les questions métaphysiques entre les différents peuples de la terre. Il admet d'emblée qu'il existe une variété irréductible de conceptions métaphysiques et qu'il s'agit d'un pluralisme raisonnable. Il permet de formuler un droit des peuples et de tenir compte des droits minoritaires. Comme nous allons le voir, il permet aussi de prendre en considération le phénomène de l'immigration. En somme, il permet pour la première fois de l'histoire une véritable rencontre entre les peuples.

Il s'oppose aux trois thèses de l'individualisme moral qui sont à la base du libéralisme traditionnel et les remplace par les trois thèses suivantes: (i) Premièrement, on a déjà vu que quelle que soit notre conception de l'identité personnelle (individualiste ou communautarienne), les personnes ont une identité politique et institutionnelle de citoyens membres de peuples ou nations, et les peuples ou nations, qu'ils soient souverains ou non, ont une identité institutionnelle de culture sociétale. Autrement dit, les personnes et les peuples ont une identité institutionnelle à distinguer de leur identité métaphysique (individualiste ou communautarienne). (ii) On admet désormais aussi deux sources de revendications morales valides: les personnes et les peuples. Cela suppose que les peuples autant que les personnes, sont des agents moraux. C'est aussi la raison pour laquelle Rawls admet deux positions originelles et deux types d'entités différentes sous le voile d'ignorance. On peut alors aboutir à des droits et obligations pour les peuples autant qu'à des droits et obligations pour les personnes. (iii) La double source de revendication morale valide, rendue possible par les conceptions politiques de la personne et du peuple, devient nécessaire parce que le libéralisme est d'abord et avant tout animé par le principe de tolérance. C'est la tolérance entre les individus et entre les peuples qui les incitent à se reconnaître mutuellement comme des citoyens d'un peuple et comme des cultures sociétales. Le principe de

tolérance entre les personnes et entre les peuples conduit donc automatiquement à la mise en place d'un droit des peuples, en plus des droits fondamentaux de la personne.

Rawls (1999) a ainsi pu élaborer un droit des peuples et montrer comment, dans le cadre de cette nouvelle philosophie, cela devait entraîner de la part des philosophes libéraux un nouvel esprit de tolérance, au point où il faudrait selon lui tenir compte des peuples qui ne correspondent pas au signalement des peuples libéraux traditionnels. Il a énoncé une série de principes gouvernant le droit des peuples applicables à un ensemble de peuples non libéraux au sens traditionnel de l'expression.

Mais on ne peut s'empêcher de souligner ici plusieurs failles dans la théorie de Rawls. Ce dernier s'en est tenu à des remarques générales portant sur les principes généraux du droit des peuples et il a développé sa théorie en se rapportant exclusivement au modèle simplifié de peuples qui détiendraient leur état. Selon Rawls, il faut partir d'un tel modèle simplifié pour élaborer des principes généraux, puis énoncer ensuite des règles complémentaires qui tiennent compte du droit à l'autodétermination des peuples, du droit de sécession et des fédérations de peuples. De la même manière qu'il s'est contenté de développer sa théorie à l'interne en se rapportant au modèle simplifié d'un état-nation homogène, il s'est aussi rapporté à un modèle simplifié de ce genre en ce qui a trait aux relations entre les peuples. Il peut donc sembler que Rawls ne modifie guère l'approche traditionnelle affirmant une séparation tranchée entre les sphères interne et externe du droit (le droit à l'intérieur de l'état-nation homogène et le droit international portant sur les relations entre états). La seule différence est que Rawls est parfaitement conscient du caractère simplifié de sa présentation, et il appelle lui-même la prise en compte éventuelle des sociétés complexes dans lesquelles les deux ordres de droit (les droits de la personne et les droits des peuples) sont appelés à cohabiter.

Mais Rawls est aussi dans une très large mesure resté fidèle au modèle traditionnel réaliste d'une société internationale dominée par les états-nations. Il n'a peut-être pas pris suffisamment en compte l'existence d'une structure de base globale et il a conçu la réalité internationale comme n'étant à toutes fins utiles rien de plus qu'un agrégat de structures de base nationales. Il a développé l'idée d'un devoir d'intervention limitant la souveraineté des états seulement dans le cas de violations flagrantes des droits de l'homme. Il a suggéré que l'on ne pouvait espérer obtenir entre les peuples un consensus portant sur les libertés politiques, l'égalité des chances et le principe de différence. Enfin, Rawls a cru bon d'inclure sous le voile d'ignorance des sociétés non démocratiques. Rawls a donc été fortement critiqué pour toutes ces raisons. (Beitz 2000, Buchanan 2000, Gutman 2003, Kuper 2000, Pogge 1994, 2001)

## **7.- Un libéralisme politique nationaliste et cosmopolitique**

Il y a pourtant d'autres façons d'exploiter les ressources conceptuelles et théoriques du libéralisme politique. Cette doctrine peut conduire à l'élaboration d'un véritable nationalisme cosmopolitique donnant lieu à une charte universelle des droits individuels et collectifs respectivement applicables aux personnes et aux peuples. Le nationalisme cosmopolitique (i) admet en effet premièrement un ensemble de droits pour les peuples et pour les personnes; (ii) deuxièmement, il admet des droits de la personne autant au niveau international qu'au niveau domestique et des droits pour les peuples autant au niveau domestique qu'au niveau international; (iii) troisièmement, il admet ensuite que les mêmes droits sont applicables aux deux niveaux; (iv)

quatrièmement, il admet que ces droits ne doivent pas être hiérarchisés; (v) il admet enfin cinquièmement que des instances supranationales devraient avoir un devoir d'intervention pour assurer à l'intérieur des états autant l'application des droits des peuples que l'application des droits de la personne. Pour un examen du nationalisme cosmopolitique, voir Jocelyne Couture, 2000, 2004; Jocelyne Couture et Kai Nielsen, 1996; Thomas McCarthy 1999; Jeff McMahan 1997; Stephen Nathanson, 1989, 1997; Kai Nielsen 1998-1999, 2000, 2003a, 2003b, 2004; Samuel Scheffler, 1999. Pour une perspective critique du nationalisme cosmopolitique faite à partir de l'individualisme cosmopolitique, voir Barry 1999, Beitz 1983, 1991, 1994, 2000; Habermas 1997; Kuper 2000; Pogge 1992, Waldron 1995.

Le cosmopolitisme est compatible avec le nationalisme pourvu que l'on reconnaisse que la personne cosmopolitique est en même temps située et ancrée dans une culture sociétale nationale et pourvu que l'on n'affirme pas la suprématie des droits individuels de la personne sur les droits de groupe. Les deux régimes de droit doivent cohabiter sans hiérarchie. Et le nationalisme est compatible avec le cosmopolitisme pourvu qu'il ne soit rien de plus que la promotion et la défense du droit des peuples. Il ne doit pas être compris comme impliquant une doctrine de partialité nationale et il ne se traduit pas par une adhésion au principe des nationalités. On peut admettre un droit primaire à l'autodétermination interne des peuples sans états, mais l'on n'admet pas un droit primaire à la sécession. (Pour une défense du droit primaire à la sécession, voir Beran 1984, Margalit et Raz 1990, Nielsen 1991 et Wellman 1995.) Le seul droit de sécession unilatéral qui serait acceptable devrait être conçu comme un droit de réparation. Voir à cet égard Allen Buchanan (1991), (1996), (1998a), (1998b), (2003). Et parmi les injustices qui justifieraient le recours à un droit unilatéral de sécession, on peut contrairement à Buchanan inclure la violation du droit à l'autodétermination interne.

Mais comment le libéralisme politique peut-il conduire au nationalisme cosmopolitique ? Tout d'abord, le libéralisme politique permet en principe la formulation d'une notion cosmopolitique de la personne. Si la personne politique est la personne dans son identité institutionnelle de citoyen au sein d'un peuple particulier, la personne cosmopolite est la personne politique, mais inscrite cette fois-ci dans une structure de base globale. Le libéralisme politique permet également de définir une conception cosmopolitique du peuple. Le peuple cosmopolite est défini comme un peuple politique inscrit dans la structure de base globale. Il s'agit autrement dit de se représenter le ou les peuples qui se trouvent au sein d'un état comme étant des sujets de droit international.

Ces définitions permettent d'envisager favorablement une extension des droits de la personne, définis la plupart du temps dans le cadre d'un état-nation, au-delà du territoire de l'état-nation dans la structure de base globale, ce que les philosophes cosmopolitiques ont déjà souligné, même si cela s'est fait dans une perspective individualiste (Beitz 2000, Kuper 2000, Pogge 1994, Tan 2000). De la même manière, on est en mesure d'envisager favorablement une extension du droit des peuples, formulé initialement au niveau des relations interétatiques, pour tenir compte des peuples vivant à l'intérieur des états.

La version admise par Rawls du droit des peuples s'éloigne beaucoup du nationalisme cosmopolite. La raison ne tient pas cependant aux principes qui sont à la base du libéralisme politique, comme le soutient, par exemple, Kok-Chor Tan (2000), mais s'explique plutôt par le fait que son libéralisme politique s'accompagne accessoirement d'une conception néo-réaliste en

matières de relations internationales. Pour cette raison, Rawls néglige l'existence d'une structure de base globale, ainsi que Buchanan (2000) le lui a reproché. Et puisque la structure de base globale n'est pas vraiment considérée, il soutient que les peuples sont responsables de leur propre condition au sein de l'état qui les représente. Il suppose en outre que l'on a affaire à des principes distincts, selon que l'on se situe au niveau domestique ou au niveau international. Et surtout, il recommande une tolérance à l'égard des sociétés hiérarchisées conduisant à leur inclusion sous le voile d'ignorance.

Le nationalisme cosmopolitique rejette le cadre néo-réaliste de Rawls au profit d'une approche qui admet une structure de base globale. Il admet un droit à l'autodétermination des peuples autant à l'échelle domestique qu'à l'échelle internationale, et il admet un droit des personnes autant à l'échelle internationale qu'à l'échelle domestique. Il admet que la situation économique d'un peuple peut parfois être causée par l'attitude des autres peuples dans la structure de base globale, et il ne cherche pas à inclure les sociétés hiérarchisées sous le voile d'ignorance. Le principe de tolérance, appliqué à de telles sociétés, exige tout au plus que l'on cherche à développer avec elles des *modus vivendi*.

La tolérance doit cependant se traduire par une inclusion des «sociétés communautariennes démocratiques» au sein des peuples libéraux. Les sociétés hiérarchisées ne sont pas démocratiques et ne s'appuient que sur la consultation avec les corps constitués. Elles ne doivent donc pas être tolérées au point d'être incluses dans la grande famille des peuples libéraux. Les sociétés communautariennes peuvent être incluses, et ce même si elles font aussi intervenir une conception de la vie bonne ou du bien commun dans les institutions de la société, pourvu qu'elles admettent aussi le principe démocratique, ainsi que la primauté du droit et de l'ordre constitutionnel.

Le rejet de la recherche d'un consensus sincère avec les sociétés hiérarchisées, au profit des seules sociétés communautariennes démocratiques, nous permet de sortir le libéralisme politique des mailles du relativisme dans lequel la version de Rawls est restée prisonnière. Cette façon de reformuler le libéralisme politique a pour effet de redonner ses lettres de noblesse à la notion d'autonomie, désormais applicable au citoyen cosmopolitique. Mais, elle n'équivaut pas à remettre au premier plan l'autonomie au dépens de la tolérance, et ce pour trois raisons. (i) L'autonomie est dans le cas qui nous occupe l'autonomie politique du citoyen. Or, la notion de citoyen est obtenue à partir de l'idée de tolérance entre les différentes conceptions métaphysiques de la personne. (ii) Même si l'autonomie des citoyens est admise et appliquée de façon transversale dans toutes les sociétés qui peuvent être incluses sous le voile d'ignorance dans le but de parvenir avec elles à des consensus sincères, il faut dire et répéter que l'autodétermination des peuples doit aussi faire l'objet d'une application au sein de toutes les sociétés. Or, cette double orientation du droit cosmopolitique, destinée à la fois aux personnes et aux peuples, traduit une attitude de tolérance à l'égard des différentes façons que les personnes ont de concevoir leur propre palmarès d'allégeances à des groupes culturels. Le peuple est, pour paraphraser Rawls, une «union sociale d'unions sociales». Il est un réceptacle contenant un ensemble de groupes divers : associations, groupes religieux, idéologiques, ethniques, etc. En tant que culture sociétale, il présente un contexte de choix, et cela inclut un ensemble d'organisations et associations. En protégeant le peuple, on permet alors à chacun d'établir rationnellement ses propres préférences et de constituer son propre palmarès d'allégeances. Il s'agit d'ordonner ses préférences rationnelles en fonction de l'ensemble des groupes qui existent au sein de la société.

Par conséquent, en assurant la protection des personnes et des peuples, on applique la tolérance à l'égard des différentes allégeances des uns et des autres et des différentes façons de les ordonner. Ainsi, l'application transversale du principe d'autonomie libérale n'a pas pour effet de redonner la priorité à l'autonomie par rapport à la tolérance, car l'autonomie des personnes est en équilibre avec l'autonomie des peuples et cela s'explique sur la base d'arguments exploitant le principe de tolérance. (iii) Enfin, même sur le plan des procédures délibératives, il n'y a pas de biais en faveur de l'autonomie. Le caractère démocratique des sociétés ne s'explique pas seulement sur la base d'un contrat entre individus mais aussi sur la base d'un contrat entre des peuples. Le droit des peuples et des personnes n'a pas un caractère co-originaire prenant exclusivement sa source au niveau des individus. Selon Rawls, les procédures délibératives qui donnent lieu au droit des peuples mettent aux prises les peuples placés dans la position originelle sous le voile d'ignorance, contrairement aux droits des personnes qui mettent aux prises des personnes. Or, les personnes participent différemment à des débats portant sur les droits individuels et collectifs. Il s'agit d'instances délibératives distinctes. Les personnes accorderont ou non leur consentement individuel à des questions portant sur des droits individuels en s'appuyant sur des principes de rationalité individuelle. Ils se demanderont : «cette mesure est-elle bonne pour moi ou pour les autres individus ?». Dans le cas des procédures collectives de délibération démocratique, les personnes se demanderont si les mesures envisagées sont bonnes pour leur propre peuple ou pour les autres peuples. Ils se demanderont donc : «cette mesure est-elle bonne pour nous ou pour les autres peuples ?» En préservant deux positions originelles, et en reconnaissant l'existence deux procédures de délibération démocratique, on applique encore une fois un principe de tolérance.

En somme, pour les trois raisons que je viens d'évoquer, les correctifs apportés au droit des peuples de Rawls pour l'orienter sur la voie du nationalisme cosmopolitique ne nous obligent pas à renoncer au caractère fondamental du principe de la tolérance libérale.

## **8.- Penser la complexité identitaire**

Les deux ordres de droits individuels et collectifs ne doivent pas être hiérarchisés. Cela permet à chaque société de développer une jurisprudence qui interprètera de manière distincte les mêmes principes et concevra différemment l'équilibre entre les deux ordres de droit. Le fait de ne pas les hiérarchiser permet à chaque société de vivre en conformité avec sa façon de concevoir les rapports entre les individus et les communautés. On accepte ainsi des sociétés communautariennes dans lesquelles il n'y a pas de séparation tranchée entre l'église et l'état pourvu qu'elles soient démocratiques. Inversement, les sociétés libérales individualistes doivent accepter d'accorder des droits à des groupes minoritaires qui voudraient vivre traditionnellement les rapports entre l'individu et le groupe, pourvu que ceux-ci respectent les droits et libertés de la personne. Il faut être tolérant à l'égard de ces sociétés qui sont organisées autour d'un peuple homogène, pourvu que ces sociétés endossent les droits et libertés civiques et politiques de la personne. Et il faut tolérer les sociétés qui privilégient le mode de vie individualiste, pourvu qu'elles respectent le droit des peuples et le droit des minorités.

Les sociétés communautariennes assurent grâce à leur caractère démocratique la protection des personnes qui voudraient privilégier leur autonomie à leur allégeance communautaire. Elles doivent ainsi autoriser des mesures d'exemption et un droit de retrait. Et les individus devront en retour accepter que le processus démocratique puisse conduire à une société communautarienne dans laquelle les institutions sont traversées par une conception particulière du bien commun et

de la vie bonne. Cela sera acceptable pourvu que cette société puisse tenir compte des droits minoritaires.

On pourrait aussi être amené à admettre au sein de nos propres sociétés démocratiques la superposition harmonieuse de différents régimes de droit : le code civil, la *common law*, le droit autochtone, voire même le droit islamique, pourvu que les droits fondamentaux de la personne soient respectés, et l'égalité des femmes, notamment. Certes, la Charia serait interdite, mais cela ne veut pas dire que toutes les formes de droits particularistes doivent être rejetés. (Bhargava 1999, 2004; Spinner-Halev 1999)

Comment une société communautarienne démocratique est-elle possible ? 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 leurs pratiques religieuses. Les autorités gouvernementales agissent aussi en fonction d'un calendrier de fêtes identifié essentiellement à la foi. L'État subventionne des pratiques religieuses et les citoyens choisissent leurs représentants en se rapportant notamment aux idées religieuses qu'ils défendent. 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 anti-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. Supposons aussi que l'État accepte de financer en plus des pratiques religieuses minoritaires. Supposons ensuite que les citoyens aient non seulement un droit de retrait, mais qu'ils soient aussi autorisés à s'exprimer librement contre l'absence d'une séparation entre la religion et le pouvoir politique. Supposons aussi qu'ils puissent former des associations ouvertement opposées à l'influence de la foi religieuse dans la conduite des affaires de la cité, et qu'ils soient même autorisés à créer des partis politiques laïques. On imagine aussi qu'il existe un système électoral permettant à des partis politiques défendant des points de vue de ce genre de prendre le pouvoir. Avec l'appui majoritaire de la population, des partis politiques pourraient 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 tranchée entre la religion et la politique ainsi qu'une diversité radicale de points de vue au sujet de la religion, car dans une telle société le point de vue majoritaire de la population favorise toujours par hypothèse les partis politiques qui défendent et promeuvent principalement des idées religieuses particulières. Mais il s'agit quand même d'une société dans laquelle les citoyens souscrivent à des principes fondamentaux de justice qui la rapprochent sensiblement de nos propres sociétés. Que doit-on penser d'une telle société? S'agit-il vraiment d'une société anti-libérale? Il me semble que non. Je crois qu'une telle société peut être incluse dans la grande famille des peuples libéraux. Je crois aussi que seul le libéralisme politique permet d'adopter à l'égard d'une telle société une attitude inclusive. Le libéralisme individualiste peut tout au plus envisager un *modus vivendi* avec une société de ce genre.

## 9.- Conclusion

Le libéralisme politique n'est pas logé à l'enseigne d'une pensée abstraite. Il permet d'envisager pour la première fois dans l'histoire une véritable rencontre avec les sociétés différentes de la nôtre. Il autorise notamment une gestion différente et moins cavalière de la relation entre la conception libérale individualiste et la conception communautarienne. Par exemple, il permet

désormais d'inclure dans la grande famille des peuples libéraux des sociétés communautariennes démocratiques telles qu'Israël et la Turquie. On peut ainsi envisager favorablement l'inclusion de la Turquie dans l'union européenne. Le libéralisme politique peut également fournir de nouveaux outils conceptuels et théoriques pour approfondir nos réflexions sur les droits minoritaires, et notamment sur la question du port du voile islamique. Il permet d'envisager favorablement la superposition de différents régimes de droits et de rejeter l'application de la *charia*. Il permet une ouverture aux droits collectifs et en particulier aux droits des minorités. Et comme j'ai essayé de le montrer, il peut donner lieu à l'élaboration d'un nationalisme cosmopolitique affirmant sur un pied d'égalité des droits des personnes et des peuples. Au surplus, il permet de le faire sans distinguer le niveau domestique et le niveau international proprement dit. Un seul régime de droits et libertés pour les personnes et les peuples peut être admis, et ce, sans distinction entre les sphères domestique et internationale. Il s'agit très certainement dans le meilleur des cas d'une «utopie réaliste» au sens où l'entend Rawls (1999). Mais ainsi que l'énonce le I Ching, « la philosophie d'un siècle est le sens commun du suivant».

## Bibliographie

Barry, Brian (1999), «Statism and nationalism: a Cosmopolitan Critique», dans Ian Shapiro et Lea Brilmayer (dir), *Global Justice*, New York, New York University Press, 12-66.

Barry, Brian (2001), *Culture and Equality*, Oxford, Polity Press.

Beitz, Charles R. (1983), «Cosmopolitan Ideals and National Sentiment», *Journal of Philosophy*, 80, 591-600;

Beitz, Charles R. (1991), « Sovereignty and Morality in International Affairs», dans D. Held (dir), *Political Theory Today*, Cambridge, Polity Press.

Beitz, Charles R. (1994), «Cosmopolitanism Liberalism and the States System», dans Chris Brown (dir), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, London: Routledge, 123-36.

Beitz, Charles (2000), « Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, 110, 669-696.

Benhabib, Seyla (2002), *The Claims of Culture*, Princeton, Princeton University Press.

Beran, Harry (1984), «A Liberal theory of Secession», *Political Studies*, 32, 21-31.

Berlin, Isaiah (1980), « Herder and the Enlightenment », dans *Vico and Herder : Two Studies in the History of Ideas*, London : Vintage Books.

Berlin, Isaiah (1991). « The Bent Twig : a Note on Nationalism », dans *The Crooked Timber of Humanity*. Chapters in the History of Ideas, New York.

Berlin, Isaiah (1997a), « Nationalism. Past Neglect and Present Power », dans *Against the Current*, London : Pimlico, [1979], 333-355.

Berlin, Isaiah (1997b), « Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism », dans *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*, Edited by Henry Hardy, London : Pimlico, 232-248.

Bhargava, Rajeev (1999), « Should we Abandon the Majority-Minority Framework? », dans Gurpreet Mahajan et D.L. Sheth (dir), *Minority Identities and the Nation-State*, Oxford, Oxford University press.

Bhargava, Rajeev (2004), «The Majority-Minority Syndrome and Muslim Personal Law in India», dans M. Seymour (dir), *The Fate of the Nation-state*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press.

Buchanan, Allen (1989), «Assessing the Communitarian Critique of Liberalism », *Ethics*, 99, 1989, 852-882.

Buchanan, Allen (1991), *Secession. The Morality of Political Divorce. From Fort Sumter to Lithuania and Quebec*. Boulder, Westview.

Buchanan, Allen (1994), « Liberalism and Group Rights », dans J. Coleman (dir), *In Harm's Way. Essays in Honour of Joel Feinberg*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-15.

Buchanan, Allen (1996), « What's So Special about Nations? », dans J. Couture, K. Nielsen & M. Seymour (dir.), *Rethinking Nationalism, Supplementary Volume, Canadian Journal of Philosophy*, University of Calgary Press, 283-309.

Buchanan, Allen (1998a), « The International Institutional Dimension of Secession », dans P. B. Lehning (dir.), *Theories of Secession*, London, Routledge, 227-256.

Buchanan, Allen (1998b), «Secession, Self-Determination, and the Rule of International Law», in J. MacMahan and R. McKim (eds.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press.

Buchanan, Allen (2000), « Rawls's Law of Peoples : Rules for a Vanished Westphalian World », *Ethics*, 110, 697-721.

Buchanan, Allen (2003) *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law* Oxford, Oxford University press.

Canovan, Margaret (1996), *Nationhood in Political Theory*, Cheltenham. Edward Elgar.

Couture, Jocelyne et Nielsen, Kai (1996), «Liberal Nationalism Both Cosmopolitan and Rooted», dans J. Couture et al, (dir), *Rethinking Nationalism, Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume XXII*, 579-662.

Couture, Jocelyne (2000), «Cosmopolitan democracy and liberal nationalism», dans Nenad Miscevic (dir), *Nationalism and Ethnic Conflict: Philosophical Perspectives*, Open Court.

Couture, Jocelyne (2004), *Nationalism and Global Democracy : Between the Myth of Community and the Mirage of the Global Village*», dans M. Seymour (dir), *The Fate of the Nation-state*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press.

Greenfeld, Liah (1992), *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge : Mass. : Harvard University Press.

Greenfeld, Liah (2004), «Is Modernity Possible Without Nationalism?», dans M. Seymour (dir), *The Fate of the Nation-state*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press.

Gutman, Amy (1995), «Multiculturalism and the Liberal State», *Stanford Law Review*, vol. 47 May, 849.

Gutmann, Amy (2003), «Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy», dans Samuel Freeman (dir.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 168-199.

Habermas, Jürgen (1994), « Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State », dans A. Gutmann (dir.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 107-148.

Habermas, Jürgen (1995), « Citizenship and National Identity : Some Reflections on the Future of Europe » dans Ohmar Dahbour et Micheline R. Ishay (eds), *The Nationalism Reader*, Atlantic Highlands : Humanities Press, 333-343.

Habermas, Jürgen (1996), « The European Nation-State-Its Achievement and Limits. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship », dans Gopal Balakrishnan (ed), *Mapping the Nation*, New York : Verso, 281-294.

Habermas, Jürgen (1997) «Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight», dans J. Bohman & M. Lutz-Bachmann (dir), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, 113-154.

Habermas, Jürgen (1998), « Beyond the Nation-state? », *Peace Review*, 10, 2, 235.

Habermas, Jürgen (1999), *Après l'état-nation*, Paris, Grasset.

Habermas, Jürgen (2001), «What is a People», *Postnational constellation*, Oxford, Polity Press, 2001, 17.

Hartney, Michael (1991), « Some Confusions Concerning Collective Rights », dans Will Kymlicka (dir), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 202-227.

Held, David (1995), *Democracy and the Global Order*, Stanford, Stanford University Press.

Hobsbawm, Eric (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press.

Kukathas, Chandran (1992), « Are There any Cultural Rights? », *Political Theory*, Vol. 20, no. 1, 105-139.

Kuper, Andrew (2000), « Rawlsian Global Justice. Beyond The Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons », *Political Theory*, Vol. 28, no. 5, 640-674.

Kymlicka, Will (1988), « Liberalism and Communitarianism », *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 18, no. 2, 181-204.

Kymlicka, Will (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press.

Kymlicka, Will (1992), « The Rights of Minority Cultures. Reply to Kukathas », *Political Theory*, Vol. 20, no 1, 140-146.

- Kymlicka, Will (1994), « Individual and Community Rights », dans Baker (dir.), *Group Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 17-33.
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press; traduit par Patrick Savidan, *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boréal, 2001.
- Kymlicka, Will and Shapiro, Ian (dir.) (1997), *Ethnicity and Group Rights*. New York: New York University Press.
- Kymlicka, Will (1998), *Finding our Way*, Oxford, Oxford University Press; traduit par Antoine Robitaille, *La voie canadienne*, Montréal, Boréal, 2003.
- Kymlicka, Will (1999), «Misunderstanding Nationalism », dans Ronald Beiner (ed), *Theorizing Nationalism*, Albany : State University of New York Press, 131-140.
- Kymlicka, Will (2001), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- Larmore, Charles (1990a), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Larmore, Charles (1990b), «Political Liberalism», *Political Theory*, 18, 3, 339-60.
- Larmore, Charles (1999), «The Moral Basis of Political Liberalism», *Journal Of Philosophy*, 96, 12, 599-625.
- Margalit, Avashai and Raz, Joseph (1990), « National Self-Determination», *Journal of Philosophy*, 87, 9, 439-461.
- McCarthy, Thomas (1999), «On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity», *Public Culture* Volume 11, Number 1, 175-208.
- McIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- McMahan, Jeff (1997), «The Limits of National Partiality», dans Robert McKim et Jeff McMahan (dir), *The Morality of Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, 107-38.
- McRoberts, Kenneth (1997), *Misconceiving Canada*, Oxford, Oxford University Press.
- Miller, David (1995), *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press.
- Nathanson, Stephen (1989), «In Defense of Moderate Patriotism», *Ethics* 99, 535-52.

Nathanson, Stephen (1997), «Nationalism and the Limits of Global Humanism», dans Robert McKim et Jeff McMahan (dir), *The Morality of Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, 176-87;

Nielsen, Kai (1991), « Secession: The Case of Quebec », *Journal of Applied Philosophy*, 10, no. 1, 29-43.

Nielsen, Kai (1998-1999), «Cosmopolitanism, Universalism and Particularism in an Age of Nationalism and Multiculturalism», *Philosophic Exchange*, 4-39.

Nielsen, Kai (2000), «Cosmopolitan Nationalism», dans Nenad Miscevic (dir), *Nationalism and Ethnic Conflict: Philosophical Perspectives*, Open Court.

Nielsen, Kai (2003a), «Toward a liberal socialist cosmopolitan nationalism», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 11, no. 4, 437-463.

Nielsen, Kai (2003b), *Globalization and Justice*, Amherst, Prometheus Books.

Nielsen Kai (2004), «Are Nation-states Obsolete?», dans M. Seymour (dir), *The Fate of the Nation-state*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press.

Pogge, Thomas W. (1992), «Cosmopolitanism and Sovereignty», *Ethics*, 103, 48-75.

Pogge, Thomas, (1994), « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, 23, 3, 195-224.

Pogge, Thomas (1999) «Group Rights and Ethnicity», in Kymlicka and Shapiro (eds), *Ethnicity and Group Rights*, Nomos, New York, New York University press,

Pogge, Thomas (2001), « Rawls on International justice », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 51, 203, 246-253.

Rawls , John (1997), *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, [1971].

Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.

Rawls, John (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press. (Une version antérieure en français : *Le droit des gens*, Paris, Esprit, 1996).

Sandel, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.

Scheffler, Samuel (1999), «Conceptions of Cosmopolitanism», *Utilitas*, 11, 3, 255-76.

Seymour, Michel (2002), « Individualisme moral contre droits collectifs des peuples», dans M. Seymour (dir.), *États-nations, Multinations et Organisations supranationales*, Montréal, Liber, 131-152.

Seymour, Michel (2003), «Rethinking Political recognition», dans Alain G. Gagnon et al, (dir), *The Conditions of Diversity in Multinational Democracies*, Montréal, IRPP, 59-83.

Seymour, Michel (2004a), «Nation-states, national minorities and the draft treaty», dans Francesca Astengo et Nanette Neuwhal (dir), *A Constitution for Europe? Governance and policy-making in the European Union*, Montréal, Chaire Jean-Monnet, Université de Montréal, 280-296.

Seymour, Michel (2004b), «Collective Rights in Multination States: from Ethical Individualism to the Law of Peoples», dans Seymour (dir.), *The Fate of the Nation-State*, Montréal/Kingston, McGill Queen's University Press, 105-129.

Spinner-Halev, Jeff (1999), «Territoire, identité et solidarité», dans M. Seymour (dir), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal, Liber.

Tamir, Yael (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press.

Tamir, Yael (1999), «Against Collective Rights», dans C. Joppke and S. Lukes (dir.), *Multicultural Questions*, Oxford University Press, 158-180.

Tan, Kok-Chor, (2000), *Toleration, Diversity, and Global Justice*, The University Park, Pennsylvania University Press.

Taylor, Charles (1994), «The Politics of Recognition», dans A. Gutmann (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 25-73. (En français «La Politique de la reconnaissance» dans *Multiculturalisme* Paris, Aubier, 1994)

Taylor, Charles (1997), «Nationalism and Modernity», dans Robert McKim & Jeff McMahan (dir), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University press.

Waldron, Jeremy (1995), «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative», dans Will Kymlicka (dir), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 93-119.

Walzer, Michael (1997), *Sphères de justice – Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Seuil, La couleur des idées, Paris.

Weinstock, Daniel (1999), «Le problème de la boîte de Pandore», dans M. Seymour (ed), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal, Liber, 17-40.

Wellman, C.H. (1995), «A Defence of Secession and Political Self-Determination», *Philosophy and Public Affairs*, 24/2, 142-171.