

Le libéralisme politique, chez lui et dans le monde

Charles Larmore, Université de Chicago

Quels principes d'association des citoyens divisés par des idéaux éthiques et religieux peuvent-ils avoir néanmoins raison d'épouser ensemble? Voilà la question dont s'inspire le libéralisme politique que je développe depuis vingt ans,¹ et que je me propose d'exposer ici dans ses grandes lignes et au regard de quelques applications. Le libéralisme politique de John Rawls, présenté dans son livre du même nom, Libéralisme politique (1993), rejoint mes vues à plusieurs égards (nous sommes arrivés à nos positions un peu indépendamment l'un de l'autre), mais puisque nos différences sont aussi importantes,² je vais en général me contenter d'expliquer ma propre façon de formuler le souci distinctif de la pensée libérale. Sur cette base, j'avancerai ensuite -- avec beaucoup d'hésitation d'ailleurs, tant le sujet est complexe -- quelques remarques sur la justice globale, puisque mon co-conférencier, Michel Seymour, assis ici à mon côté, a invoqué la notion de libéralisme politique pour motiver son approche à ce domaine, approche intitulée «nationalisme cosmopolite». Mais d'abord la question essentielle, qui est de définir la forme que devrait prendre à notre époque la tradition libérale.

I.

Dès le début, la pensée libérale entendait fournir une réponse à l'une des expériences essentielles de notre modernité. Lorsqu'il s'agit du sens de la vie, des gens peuvent être aussi raisonnables qu'on veut, ils ont tout de même plutôt tendance à diverger qu'à tomber d'accord. A l'époque des guerres religieuses, la conclusion pénible commençait à s'imposer que la foi

¹ Voir Larmore, The Morals of Modernity (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), chapitre 6.

² Voir, en particulier, mon essai "The Moral Basis of Political Liberalism", Journal of Philosophy (décembre 1999), pp. 599-625.

chrétienne était destiné à rester un objet de dispute. La portée de cette conclusion n'a fait par la suite que s'élargir. C'est la nature du bien humain en général qui paraît aujourd'hui un sujet sur lequel, plus nous discutons, plus nous nous trouvons en désaccord (jusqu'avec nous-mêmes). Toute semblance d'unanimité signifie d'ordinaire que la discussion n'a pas été poussée assez loin, ou bien qu'elle a manqué de sérieux. Dans ces questions, à l'opposé de son destin ailleurs, la raison s'avère moins le garant de l'harmonie que le moteur de controverses. Comme Thomas Paine l'a dit de manière incisive,

I do not believe that any two men, on what are called doctrinal points, think alike who think at all. It is only those who have not thought that appear to agree.³

(Je ne crois pas que deux hommes quelconques, sur ce qui s'appelle des points doctrinaux, pensent de la même façon s'ils pensent réellement. Ce n'est que ceux qui n'ont pas pensé qui ont l'air de se trouver d'accord.)

De cette expérience formatrice, des penseurs libéraux ont conclu que la vie politique ne devrait plus, comme dans le passé, chercher ses repères dans une conception substantielle des fins ultimes de l'homme. Il faudrait plutôt faire fond sur une *morale minimale* que des gens raisonnables seraient en mesure de partager, malgré leurs inévitables divergences religieuses et éthiques. C'est seulement ainsi que l'autorité politique pourrait représenter quelque chose de plus que l'empire de la force, et que les citoyens pourraient voir dans les règles de leur existence commune, tout coercitives et sanctionnées par l'état qu'elles doivent être, l'expression en même temps de leur propre volonté.

³ Thomas Paine, *The Rights of Man*, II.5.

Il se trouve pourtant que les grands architectes de la pensée libérale -- Locke, Kant, et Mill -- ont tous adopté le même biais spécifique pour développer leurs théories différentes de la société tolérante. Ils ont pris leur point de départ dans une philosophie *individualiste* au sens large du terme, prônant une attitude globale de détachement critique à l'égard de la tradition et de tout héritage intellectuel et moral. Notre adhésion à des conceptions substantielles du bien humain, disaient-ils, devrait toujours être contingente, modifiable selon les circonstances, et jamais constitutive de notre point de vue moral. Aucune forme de vie ne peut donc réellement posséder de valeur, si elle ne se conçoit pas comme un choix que nous avons fait, ou que nous pourrions faire, en exerçant nos pouvoirs de réflexion. Car la valeur suprême serait la liberté qui consiste à nous hisser au-dessus des données de l'expérience pour nous frayer notre propre chemin dans la vie. Le recours à ces idées n'est pas étonnant, vu l'influence énorme de l'idéologie individualiste dans la société moderne, favorisée comme elle l'a été par les institutions d'une économie capitaliste toujours en expansion, et constituant aussi une réponse séduisante à la persistance des controverses éthiques et religieuses. Or le trait distinctif du libéralisme classique est qu'il s'est appuyé sur de telles prémisses pour expliquer pourquoi il faut s'abstenir de tout appel à des idéaux éthiques et religieuses en posant les principes de la vie politique. L'objectif était de faire de ce domaine particulier le reflet fidèle de l'esprit critique qui devrait animer l'ensemble de notre vie.

Le problème est pourtant que la philosophie individualiste est devenue, elle aussi, l'objet d'un désaccord raisonnable. Surtout depuis l'époque romantique, de Herder et Burke jusqu'à nos jours, on a vu surgir un sens nouveau de l'importance que revêtent la coutume et le fait d'appartenir à une culture déterminée.⁴ La primauté accordée à la réflexion en est venue à paraître, aux yeux de beaucoup, l'expression d'un aveuglement à l'égard de ce qui constitue notre être moral. L'attitude critique ne serait en réalité qu'une valeur parmi d'autres. Il existe des formes de vie dont nous ne sommes pas en mesure d'apprécier les attraits, si toute allégeance qu'elles seraient en droit de

⁴ Voir Larmore, The Romantic Legacy (New York: Columbia University Press, 1996).

commander doit découler d'une décision. Des coutumes partagés, des liens de la terre et de la langue natale, des orthodoxies religieuses fournissent parfois les ressources dont nous avons besoin pour bien comprendre les choix véritables qui nous attendent. A tout le moins, il semble difficile de voir dans nos convictions morales les plus profondes des engagements que nous avons adoptés, ou pourrions adopter, d'un point de vue détaché. En prenant de la distance à leur égard pour les évaluer d'un oeil critique, nous serions obligés, à ce qu'il paraît, de nous défaire des moyens nécessaires pour guider tout raisonnement moral. Ne faudrait-il donc pas les concevoir plutôt comme partie d'un héritage qui n'est pas tant l'objet d'un choix que la base implicite de tout choix possible?

Il n'importe pas de trancher ici cette controverse. L'essentiel est de se rendre compte qu'il s'agit d'un débat qui continue de diviser les esprits, débat où chacun des camps peut mobiliser des arguments de poids pour étayer ses thèses. Car le problème important -- du point de vue politique -- est de déterminer comment la pensée libérale devrait réagir à ce nouvel exemple de la façon dont des questions épineuses de l'existence donnent facilement naissance à des désaccords raisonnables. Lui faut-il se raccrocher à l'éthique individualiste et insister sur la nécessité pour tout bon libéral de s'y identifier? Ou bien, lui faut-il chercher ses repères dans l'esprit de tolérance dont ses représentants classiques s'inspiraient aussi, sinon plus profondément encore?

Le libéralisme dit «politique» prend parti pour la seconde démarche. Il s'agit de fixer les principes fondamentaux de l'association politique de sorte qu'ils se laissent justifier indépendamment, non seulement des convictions religieuses et des notions substantielles du bien humain, mais aussi des idéaux individualistes comme des valeurs de l'appartenance et de la tradition. Là où je me sépare de Rawls, c'est ma conviction qu'il faut spécifier aussi explicitement que possible le contenu de la morale minimale qui doit continuer de servir de base à la société libérale et qui définit son esprit de tolérance caractéristique. A mon sens, son noyau est l'idée de l'*égal respect*, la notion de «respect», notoirement plurivoque, revêtant dans ce contexte une signification assez précise: respecter une personne comme un être capable de se conduire selon des raisons consiste à exiger que des principes coercitifs (trait distinctif de tout principe

politique) soient aussi acceptables à sa raison qu'ils le seraient à la nôtre.

Il ne m'est que trop évident combien cette définition formelle comporte de points obscurs, vu le besoin de bien fixer le sens d'expressions comme «capable de se conduire selon des raisons» et «acceptable», comme aussi d'éclaircir la source de l'emprise manifeste que cette idée d'égal respect exerce sur l'esprit moderne, car je me hâte de signaler qu'on ne saurait la tenir pour un axiome de la raison pratique en tant que telle: elle a des racines plus contingentes, le fruit justement d'une longue histoire de pensée éthique et surtout religieuse. Je ne tenterai pas d'approfondir ici ces questions compliquées. Mon objectif à présent est simplement d'ébaucher la voie qu'adopte le libéralisme politique. A cette fin, quelques remarques supplémentaires me semblent encore nécessaires.

En premier lieu, il faut préciser quelles sortes de choses peuvent être l'objet de l'égal respect dont je parle.

Dans son propre papier, "Le nationalisme cosmopolite", Michel Seymour entend aussi affranchir l'optique libérale des partis pris d'un «libéralisme individualiste». Mais son approche est similaire à la mienne seulement jusqu'à un certain point. L'endroit où nos vues divergent est sa décision de regarder «les personnes et les peuples comme des sources équivalentes et autonomes de légitimations morales valides».⁵ De mon côté, je ne crois pas que des peuples soient, au même titre que des individus, l'objet du genre de respect que je vois situé aux fondements du libéralisme politique.

Seymour est apparemment arrivé à sa position à cause d'être déçu par la théorie proposée par W. Kymlicka pour clarifier le statut des droits collectifs (*group rights*). Selon ce dernier, des droits protégeant des cultures spécifiques contre des menaces de la société ambiante doivent toujours se concevoir comme des droits détenus par des individus (non par des collectivités), et dont la justification consiste en ce que les cultures en question fournissent aux individus des ressources indispensables pour l'exercice de leur liberté de choix. Je partage le sentiment que

⁵ M. Seymour, "Le nationalisme cosmopolite" (ms), p. 5.

Kymlicka se fie en ce contexte à des formules un peu trop individualistes: il tend à faire remonter à la capacité de choix de l'individu, non seulement la valeur d'une culture, mais aussi la sorte d'allégeance qu'elle mérite,⁶ alors qu'un défenseur du point de vue romantique dirait que l'importance de la culture s'exprime plus profondément dans le sens qu'a l'individu de son identité même. Il n'en reste pas moins que c'est par référence au bien de l'individu qu'on accorde ainsi un rôle plus substantiel à la culture du groupe. Ainsi le bien des individus, et non le bien d'un peuple, est-il ce qui justifie en dernière analyse la recherche de moyens juridiques pour protéger une culture déterminée. On n'est pas individualiste à force de soutenir que seuls les individus constituent des sources indépendantes de revendications légitimes.

Deuxième point également essentiel, touchant cette fois au statut particulier de la norme d'égal respect. Celle-ci constitue à tel point l'âme véritable de la pensée libérale, du moins si l'on suit les intuitions du libéralisme politique, qu'elle ne se laisse pas comprendre comme un principe qui, à l'instar des autres principes politiques, puise son autorité dans le fait d'être acceptable à la raison de chacun des citoyens. Elle doit jouir d'une validité préalable, irréductible à leur volonté collective. Car c'est seulement à sa lumière que les citoyens peuvent justement se croire obligés de chercher des principes acceptables à tous.⁷ Il s'ensuit que le caractère de ces principes eux-mêmes ne peut manquer d'être marqué par la position privilégiée qu'occupe la norme d'égal respect. C'est-à-dire, ils doivent paraître acceptables précisément dans la mesure où ils se conforment aux exigences de l'égal respect.

Cette conclusion nous permet, en fait, de mieux saisir l'enjeu réel d'une des métaphores constantes de la tradition libérale, à savoir l'idée d'un contrat social.

⁶ Voir W. Kymlicka, Libéralisme, Community, and Culture (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 170sq.: « The ideal would still be a society where every individual is free to choose the life she thinks best for her from a rich array of possibilities offered by the cultural structure ».

⁷Pour plus de détails, voir "The Moral Basis of Political Liberalism" aussi bien que mon essai, "Le nous moral que nous sommes", dans Comprendre t.1 (Paris: PUF, 2000).

Qu'il s'agisse bien d'une métaphore est évident,⁸ si l'on remarque que chez Kant ou Rawls (Locke est plus ambigu) le contrat censé poser les assises d'une société juste n'a rien d'un épisode historique. Il représente au contraire un accord que les citoyens auraient passé entre eux dans des conditions contrefactuelles, c'est-à-dire dans un «état de nature». Or quel est le sens d'en appeler ainsi à un contrat hypothétique? Quelle autorité réelle un tel évènement imaginaire peut-il posséder? Sans doute serait-il bizarre de supposer que nous sommes engagés par des contrats que nous aurions signés si la question s'était posée, aussi avantageux qu'ils se fussent montrés par la suite. Un contrat hypothétique n'est pas un contrat du tout. Il peut donc sembler qu'en soutenant que certains principes sont valables parce qu'ils auraient été l'objet d'un accord rationnel, les théoriciens du contrat social n'avaient en réalité d'autre chose à l'esprit que l'idée que ces principes sont valables parce qu'il existe de bonnes raisons de les approuver.

Cette explication de la métaphore est bien connue. Elle a été avancée récemment par Ronald Dworkin, à propos de l'approche contractualiste de Rawls.⁹ Elle n'est pourtant pas adéquate, comme il ressort de nos réflexions sur le rôle fondationnel de la norme d'égal respect. De même que la validité d'un contrat réel dépend justement, non seulement de son contenu, mais aussi du fait qu'il y a eu un accord, l'idée d'un contrat social, du moins dans les mains d'un penseur libéral tel que Rawls, sert à souligner que la justice signifie davantage qu'une distribution équitable de droits et de responsabilités. Elle comporte en plus l'exigence que les raisons justifiant un tel schème distributif soient acceptables à chacun en vertu du fait qu'elles soient acceptables aux autres. Exigence qui est justement l'expression de la norme d'égal respect, et qui dans la théorie de Rawls s'exprime de façon explicite dans la demande que les principes politiques soient justifiables conformément à ce qu'il appelle l'usage «publique» de la raison. C'est-à-dire, il ne

⁸ Rawls lui-même l'appelle un «instrument (*device*) de représentation».

⁹ Voir R. Dworkin, "Justice and Rights", dans Taking Rights Seriously (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), chapitre 6. Mes remarques suivantes se trouvent plus amplement développées dans mon essai, "Public Reason", dans S. Freeman (ed.), The Cambridge Companion to Rawls (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

suffit pas que chacun ait des raisons d'y souscrire, ou même des raisons identiques. Il doit avoir des raisons qu'il peut comprendre comme également accessibles à ses concitoyens. Bref, la vie politique doit s'enraciner dans un point de vue partagé, «publique», qui n'exprime pas simplement la raison de chacun, mais la raison de tous, une raison commune. Voilà le sens véritable de la métaphore contractualiste, et il s'explique par référence à cette idée de l'égal respect qui constitue le coeur du libéralisme politique.

II.

Avec beaucoup d'incertitude, j'aborde maintenant un problème autrement difficile, à savoir, la lumière que le libéralisme politique serait en mesure de jeter sur les questions de justice entre des sociétés différentes. Ce n'est pas que la notion de justice internationale soit foncièrement obscure, voire incohérente, comme le prétendent des soi-disant «réalistes», persuadés que les relations entre pays ne peuvent jamais être autres que des rapports de force. Depuis l'époque de Grotius, on a vu des tentatives systématiques de formuler des principes d'un droit international, tentatives qui ont eu leur effet sur la réalité du monde où nous vivons. Non, la difficulté est de déterminer la contribution que les grands principes libéraux, surtout en tant que reformulés par le libéralisme politique, seraient capable d'apporter à ce sujet. Ces principes ont été conçus à l'origine comme le moyen de sauvegarder l'unité d'une société déchirée par des questions religieuses et éthiques. Ils avaient pour destinataire un peuple qui, malgré ses divisions, se sentait toujours uni par un destin commun, et par là distinct d'autres communautés. Il n'est pas évident que cette tradition de pensée nous fournisse aussi des moyens pour définir ce que seraient des relations justes entre des sociétés différentes.

Etant donné ces doutes, le mieux me paraît d'examiner de près la tentative chez John Rawls d'étendre les leçons du libéralisme politique à ce domaine. Rawls, on le sait, est arrivé à sa propre conception du libéralisme politique en se rendant compte de la justesse de certaines critiques adressées à son premier livre, Théorie de la justice (1971). Certes, l'idée de délimiter le terrain commun que des gens raisonnables serait en mesure de partager, malgré leurs désaccords profonds

sur d'autres sujets, constituait depuis toujours l'ambition primordiale de sa philosophie politique. Mais dans ce livre, il n'avait pas réussi à y rester fidèle. Il s'appuyait parfois sur une notion fort controversée de l'autonomie individuelle, surtout lorsqu'il s'agissait de la stabilité d'une société juste, c'est-à-dire des raisons qu'auraient des citoyens de subordonner au souci de la justice la poursuite de leurs propres intérêts. Ainsi Rawls s'est-il proposé, dans son deuxième livre, Libéralisme politique (1993), de refondre sa théorie de la justice de sorte qu'elle ne repose plus sur une conception kantienne de la vie morale. De façon bien plus explicite et rigoureuse qu'auparavant, il s'est attaché à définir le point de vue commun, les règles de ce qu'il appelait la «raison publique», que des citoyens égaux et libres, faisant abstraction des doctrines religieuses et éthiques qui les divisent, devraient adopter pour déterminer les principes essentiels de leur existence politique.

Or la troisième grande étape dans le développement de la pensée rawlsienne consistait justement dans l'extension de cette perspective au plan international. En 1999 a paru Le droit des gens, et c'est à ce texte, et aux principes qu'il propose pour gouverner les relations entre des peuples vivant sous des régimes différents, que je vais consacrer quelques remarques.

L'approche de Rawls est de développer son droit des peuples (*law of peoples*) en se servant de la notion d'un contrat social. Notion dont le sens réel, je l'ai déjà expliqué, est que les principes de la communauté politique doivent être tels que chacun peut voir que les autres ont les mêmes raisons que lui de les faire siens. Mais, dans une décision qui a provoqué bien des objections (et sur laquelle je reviens), Rawls rejette la simple globalisation de l'argument contractualiste de son premier livre. L'approche convenable, insiste-t-il, n'est pas d'imaginer une «position originelle» où se trouveraient rassemblés cette fois tous les individus du monde, leurs appartenances nationales mises derrière un «voile d'ignorance», et qui auraient à fixer des règles de coexistence pour les différentes associations politiques dont ils feraient éventuellement partie. Au contraire, Rawls préconise une procédure en deux temps pour arriver à son droit des peuples.

D'abord, il s'agit de déterminer pour une société isolée, regardée comme un système clos, les principes de justice dont ses citoyens conviendraient s'ils étaient rationnels mais ignoraient les

sortes de choses (leurs talents individuels, leurs conceptions particulières de la vie bonne) que nous tenons pour des considérations inappropriées en ce contexte. Les principes auxquels on est censé arriver (principes de liberté égale et de différence) ont un caractère clairement libéral. Ensuite, selon Rawls, il faut imaginer une seconde «position originelle», dont les partenaires seraient cette fois de différentes sociétés libérales, leur tâche étant d'élaborer, derrière un voile d'ignorance similaire, mais en pleine conscience de leur identité libérale, des règles pour gouverner les relations entre elles. Le droit des peuples qu'on finirait par s'imposer comporte huit articles, dont l'essentiel consiste en ce que des peuples libres et indépendants devraient faire preuve d'un respect mutuel, ne recourir à la guerre qu'en des cas de légitime défense, et aider d'autres peuples qui se trouvent dans des conditions défavorables.¹⁰

Dans ses détails, le droit rawlsien des peuples s'écarte de plusieurs présupposés familiers. Alors qu'il existe, par exemple, un devoir général de non-ingérence, aucun pays ne jouit d'une autonomie complète, puisqu'il est soumis à l'obligation de garantir à ses citoyens les droits fondamentaux de l'homme, et dans le cas où un pays s'avère incapable de les faire respecter ou décide de les violer systématiquement, d'autres pays sont autorisés à intervenir. Depuis les expériences amères du XXe siècle, il est impossible, insiste Rawls, de continuer de souscrire à la doctrine traditionnelle de la souveraineté de l'état. En effet, les signataires hypothétiques de ce droit des peuples sont justement des peuples, non des états, lesquels sont tenus d'agir dans l'intérêt de l'ensemble de leurs citoyens.

Ce qu'il nous importe surtout de remarquer, c'est que la transition entre les deux étapes de l'argument rawlsien se révèle plus compliquée qu'on ne l'aurait peut-être imaginée. Le résultat de la première position originelle est, on le sait, la célèbre paire des deux principes de liberté égale et de différence, dûment ordonnés. Mais les sociétés libérales figurant dans la seconde ne sont pas toutes supposées incarner cette conception de la justice. Au contraire, elles peuvent se réclamer

¹⁰ Selon Rawls, on peut ensuite élargir le champ de ce droit des peuples pour inclure aussi comme membres des sociétés dites «décentes», mais je ne vais pas aborder ce sujet ici.

d'une diversité de conceptions, même derrière le «voile d'ignorance» qui leur est imposé, la seule contrainte étant, selon Rawls, qu'elles garantissent certains droits fondamentaux, qu'elles assurent à chaque citoyen les biens primaires nécessaires pour mettre à profit ces libertés, et surtout qu'elles respectent en général une norme de «réciprocité» selon laquelle les principes fondamentaux de la vie politique doivent être acceptables à tous ceux disposés à chercher des termes de coopération équitables. Le droit des peuples serait l'objet d'un consensus parmi des sociétés poursuivant ces buts généraux de manières différentes.

Pourquoi avoir adopté cette démarche? S'agit-t-il d'une simple concession à la réalité? On pourrait aisément le croire. Bien que le monde d'aujourd'hui contienne tant de sociétés se disant libérales dans ce sens élargi, du moins dans l'idéal, il n'est venu à l'idée d'aucune de se déclarer fidèle aux principes défendus dans Théorie de la justice (et surtout pas au principe de différence), et Rawls veut d'après ses propres dires voir dans son droit des peuples une «utopie réaliste». A mon avis, les raisons de choisir une base de départ aussi latitudinaire sont plutôt de caractère moral, comme je vais l'expliquer.

La norme de réciprocité que toute société libérale est ainsi censée respecter, quelle que soit sa conception particulière de la justice sociale, se retrouve au coeur de ce que Rawls appelle la «raison publique». Pour décider des questions de justice fondamentale, des citoyens devraient raisonner, dit-il, en s'appuyant seulement sur des prémisses et des formes d'argument que les autres citoyens pourraient aussi accepter s'ils s'avéraient également disposés à délibérer à partir d'un terrain commun. Dans cette notion, je l'ai déjà souligné, s'exprime l'esprit véritable de la tradition libérale, l'idéal de tolérance qui nous enjoint de fonder notre vie politique sur une morale minimale, indépendante non seulement des doctrines religieuses, mais aussi des idéaux individualistes auxquels cette tradition a fait appel si souvent dans le passé.

Or il est bien connu que le juste, non moins que le bien, s'est dans les temps modernes montré l'objet de controverses permanentes parmi des gens de bonne volonté, et ce jusqu'au sein de la pensée libérale elle-même, comme l'atteste le débat notoire entre l'utilitarisme et des idées d'inspiration kantienne. En plus, de tels désaccords n'ont pas seulement surgi à l'intérieur des

sociétés individuelles. Ils divisent, comme Rawls le souligne aussi,¹¹ ces sociétés les unes des autres. Se distinguant par le langage, l'histoire, et la culture, des peuples ont suivi des voies différentes dans l'effort pour donner corps, dans leurs institutions et dans leurs traditions constitutionnelles, à l'idéal d'une vie politique transparente à la raison de chacun de ses membres. Par conséquent, rien de plus conforme à l'esprit libéral que de faire comme Rawls et de stipuler que les sociétés supposées élaborer les principes du droit des peuples, dans la seconde position originelle, peuvent exemplifier une multiplicité de systèmes de justice.

Nous voilà pourtant face-à-face avec la question brûlante, qui concerne la décision de Rawls de présenter son droit des peuples comme un accord justement entre des peuples, et non pas entre les individus qui les composent. Pourquoi s'agirait-il dans ce cas de s'adresser aux peuples, et non à leurs membres de façon individuelle? Rawls n'expose pas les raisons de son approche dans tout le détail nécessaire. Mais l'essentiel en est assez clair, et je me permets d'ajouter un peu aux remarques de Rawls en l'expliquant. L'approche «cosmopolite» en question manquerait de respecter suffisamment la diversité humaine. Les règles pour gouverner les relations entre les états qu'elle supposerait ratifiées par les individus eux-mêmes seraient trop étroites.¹² Car si des individus dans le cas domestique ont raison de choisir, comme Rawls le croit bien, le système des deux principes de liberté égale et de différence, ils auront également raison de se l'imposer pour le cas international. Le résultat inévitable serait l'uniformisation des sociétés signataires du droit des peuples, et l'abandon de cet esprit de tolérance qui, dans les limites de la morale minimale d'égal respect constitutive de la pensée libérale, s'accommode aux désaccords sur le juste autant que sur le bien.

Dans cette reconstruction de l'argument rawlsien, l'utilité des intuitions du libéralisme politique commence peut-être à se confirmer. Et pourtant, une dernière question se pose. J'ai

¹¹ Rawls, The Law of Peoples (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 11sq., 23sq.

¹² Ibid., pp. 59sq., 82.

soutenu plus haut, en opposition à M. Seymour, que seuls des individus, non des peuples en tant que tels, sont du point de la justice des sources autonomes de revendications légitimes, que seuls des individus sont l'objet de l'égal respect. Comment puis-je donc estimer maintenant, en compagnie avec Rawls, que le droit des peuples devrait être compris comme un accord entre des peuples, ou -- pour traduire la métaphore -- comme un ensemble de principes que des peuples différents peuvent accepter en vertu de son acceptabilité mutuelle? Seymour ne pourrait-il pas objecter à juste titre qu'en prenant ce parti-là, je lui a tout concédé?

Je ne le crois pas. Il faut se rappeler les raisons en faveur de la décision de prendre des peuples comme l'instance devant laquelle le droit des peuples doit se laisser justifier. C'est que les différents peuples libéraux (les partenaires dans la seconde «position originelle» chez Rawls) incarnent autant de façons dont *des individus*, puisant dans leurs traditions culturelles et constitutionnelles, sont parvenus à donner corps à une morale de l'égal respect. La raison de maintenir que le droit des peuples doit être acceptable à ces peuples en tant que tels, pourvu qu'ils soient des peuples libéraux, n'est donc autre qu'on suit par là -- maintenant à l'échelle globale -- ce qu'exige l'égal respect qu'on doit aux individus eux-mêmes. Bien entendu, c'est aussi à l'intérieur des sociétés libérales que des gens divergent dans leurs interprétations concrètes des valeurs essentielles à tout régime libéral. Mais ces sociétés ont chacune leur façon de déterminer lesquelles de ces conceptions auront la force de la loi. Et pour autant qu'on admet qu'un état mondial serait une tyrannie, et que la justice globale doit être par conséquent un système pour régler les relations entre des états différents, ce système ne saurait convenir aux citoyens des différents états libéraux si ce n'est en se montrant acceptable aux peuples que ces états sont chargés de représenter.