

Université de Montréal

La nation est-elle une source légitime de solidarité politique?

Par Nicholas Huynh

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences
Université de Montréal

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de
maîtrise ès arts en philosophie, option recherche

Janvier 2024

© Nicholas Huynh, 2024

Université de Montréal
Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

La nation est-elle une source légitime de solidarité politique?

Présenté par

Nicholas Huynh

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Denise Celentano

Présidente-rapporteuse

Christian Nadeau

Directeur de recherche

Marc-Antoine Dilhac

Membre du jury

Résumé

Ce mémoire défend la thèse selon laquelle la nation constitue une source légitime de solidarité politique. Afin d'y arriver, je m'inspirerai de concepts issus de la conception ethnosymbolique de la nation ainsi que de la phénoménologie de la communauté. Je proposerai que l'identité nationale s'appuie sur des mythes et récits partagés permettant aux co-nationaux de s'imaginer comme membre d'une communauté. L'identification à ce « nous » donne un sens affectif à notre vie politique ainsi qu'à nos aspirations collectives. Ensuite, j'examinerai les arguments critiques dirigés contre le nationalisme afin de démontrer que le nationalisme est compatible avec la célébration de la diversité culturelle ainsi qu'avec le cosmopolitisme. En répondant aux critiques les plus menaçantes formulées à l'endroit du nationalisme, nous serons en mesure de clarifier les conditions sous lesquelles le nationalisme peut incarner une forme inspirante de solidarité.

Mots-clés : nationalisme, solidarité, identité, culture, communauté

Abstract

This thesis argues that nations constitute legitimate sources of political solidarity. To achieve this, I will take inspiration from concepts derived from the ethnosymbolic conception of nations as well as from phenomenological analyses of community. I will defend that national identity is rooted in shared myths and narratives which allow co-nationals to imagine themselves as members of community. This identification to a “we” endows emotional meaning to our political life as well as to our collective aspirations. Then, I will examine critical arguments addressed against nationalism, and proceed to demonstrate that nationalism is compatible with the celebration of cultural diversity and cosmopolitanism. Answering to the most menacing critiques formulated against nationalism will allow us to clarify under which conditions may nationalism embody an inspiring form of solidarity.

Keywords: nationalism, solidarity, identity, culture, community

Table des matières

Introduction	1
0.1 Considérations méthodologiques	2
0.2 Structure du mémoire	5
Chapitre I : Le nationalisme et la solidarité politique	9
1.1 Introduction	9
1.2 Le concept de nation : une perspective ethnosymbolique.....	11
1.3 Le nationalisme libéral et la solidarité politique	16
1.4 La réalisation d’aspirations politiques nationales	25
1.5 Conclusion.....	29
Chapitre II : Le nationalisme et la diversité culturelle	32
2.1 Introduction	32
2.2 L’alternative du nationalisme civique	33
2.3 Le multiculturalisme et l’interculturalisme	41
2.4 La réinterprétation interculturelle des mythes nationaux	48
2.5 Conclusion.....	53
Chapitre III : Le nationalisme et le cosmopolitisme	56
3.1 Introduction	56
3.2 Les critiques cosmopolites du nationalisme.....	59
3.3 Quel terrain d’entente possible entre nationalisme et cosmopolitisme?	64
3.4 Le concert des nations	69
3.5 Conclusion.....	74
Conclusion	77
Bibliographie	80

Liste des signes et abréviations

Ce mémoire ne contient pas de signes et abréviations.

Au pays.

INTRODUCTION

Ce mémoire a pour objectif de déterminer si la nation est une source légitime de solidarité politique. D'une part, les défenseurs du nationalisme font l'éloge de la nation comme flambeau d'unité et de solidarité. Historiquement, la souveraineté de la nation a effectivement été brandie pour lutter contre l'oppression de l'absolutisme monarchique en Europe, soulevant les passions lors de la Révolution française de 1789 ou encore lors du Printemps des peuples de 1848. Ces événements ont étroitement lié ensemble les idéaux associés à la liberté et à la démocratie au concept de nation (Merriman 1996 : 495-547, 715-752). D'autre part, le nationalisme semble susciter une certaine méfiance en ces temps où certains voient en cette idéologie un mouvement dépassé, voire rétrograde, en tension avec les idéaux de la célébration de la diversité et de l'ouverture vers l'autre. Effectivement, la violence brutale du XX^e siècle, ayant atteint son point culminant lors des guerres mondiales, inquiète de nombreux intellectuels qui voient en le nationalisme une force éveillant l'intolérance et l'agressivité (Hall et Malešević 2013 : 1-28). Au cours des dernières années, la montée des mouvements d'extrême droite caractérisés par la démagogie et la xénophobie amène également les élites académiques et politiques à se méfier des sentiments nationaux (Tamir 2019). Y a-t-il encore une place pour le nationalisme à cette époque où les pays du monde doivent s'unir pour affronter des défis d'ampleur internationale, telle que la crise des migrants ou encore les changements climatiques? Considérant les risques que le nationalisme comporte, alimentant l'indifférence, l'exclusion voire l'hostilité vers les étrangers, ne vaudrait-il pas mieux d'abandonner le nationalisme si nous souhaitons résolument combattre ces injustices? Ces enjeux complexes sont explorés dans ce mémoire afin de déterminer si la nation comporte toujours une pertinence morale et politique, ainsi que si elle peut légitimement infuser nos vies de sens.

La nation et le nationalisme sont des concepts dont l'analyse comporte des défis significatifs. Ci-dessous sont quelques considérations méthodologiques à garder à l'esprit au cours de la lecture et l'interprétation de ce mémoire.

0.1 CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES

Une théorie non idéale

Une théorie idéale cherche à décrire ce à quoi ressemblerait une société si un idéal moral donné y était pleinement réalisé. En contraste, une théorie non idéale cherche à déterminer les meilleures manières pour améliorer le monde dans lequel nous vivons en prenant en considération ses imperfections et les obstacles qui pourraient se dresser dans notre chemin. Les théories idéales détiennent certainement une pertinence dans la mesure où imaginer par l'abstraction un monde meilleur, voire idéal, nous oriente vers une direction à emprunter pour améliorer nos sociétés. Là où elles peuvent avoir certaines limites, toutefois, est lorsque des idéalizations se révèlent trompeuses. C'est le cas, par exemple, si l'on cherche à imaginer une société meilleure, mais que se faisant, on écarte ou on assume l'inexistence d'une caractéristique essentielle des individus ou de la société. Ceci limite l'applicabilité de la théorie en question, puisque dans la réalité, les individus ou la société auront des caractéristiques qui n'auront pas été prises en compte (Graham 2011 : 758-760).

La réflexion présentée dans ce mémoire se veut non idéale. Dans le cadre d'une réflexion sur le nationalisme et ses conséquences sociopolitiques, il m'apparaît important de considérer le rôle que l'attachement à une communauté pour les êtres humains, et ce, tels qu'ils le sont dans le monde réel. Il serait contre-productif d'imaginer la communauté politique idéale et exiger aux êtres humains de s'y conformer sans réfléchir aux défis psychologiques et sociaux qui pourraient survenir dans la réalisation de cet idéal. Ceci ne signifie pas que nous éviterons toute forme d'abstraction ou d'idéalisme au cours de notre enquête. Toute recherche philosophique requiert une part importante d'abstraction. Seulement, je prendrai soin dans les arguments présentés de prendre adéquatement en compte le contexte psychologique et social dans lequel doivent être appliqués les principes qui y seront décrits.

Les émotions en philosophie politique

Ce mémoire s'appuie sur la prémisse selon laquelle les émotions constituent un phénomène incontournable de l'expérience humaine, et par conséquent, de l'éthique et de la politique. Les émotions régulent notre comportement ainsi que nos relations interpersonnelles, et nos relations de nature citoyenne n'y font pas exception. Il est vrai que les émotions sont souvent empreintes de

contradiction et ne se conforment pas aux règles de la logique. Or, une théorie pertinente en philosophie politique doit aider les individus à donner un sens à leurs choix et à leur vie (Anderson 1993). Ce sera ici l'objectif des arguments présentés dans ce mémoire. Pour ce faire, il sera nécessaire de se plonger dans l'expérience subjective de la nationalité et de la solidarité. Afin d'adéquatement rendre compte des émotions sociales et politiques impliquées dans les phénomènes nationaux, j'aurai recours à des concepts issus de la phénoménologie de la communauté, notamment telle que décrite par Edith Stein (2016), et ce, de manière plus explicite dans le premier chapitre du mémoire.

Les discours explicatifs et normatifs concernant le nationalisme

Lorsqu'on discute du nationalisme, il est nécessaire de distinguer deux manières d'utiliser et d'approcher ce terme (Yack 2012 : 18-20). La première est de nature explicative. On retrouve dans cette lignée une partie importante de la tradition académique en sociologie et en théorie politique, incluant l'œuvre pionnière d'Ernest Gellner (1989) ainsi que celles de John Breuilly (1982), Eric Hobsbawm (1990), Benedict Anderson (1983) et Anthony D. Smith (2009). Ces penseurs cherchent à expliquer le terme « nationalisme » en tant que phénomène sociologique. Visant à déterminer ses causes sociales, économiques, culturelles et politiques, ils décrivent l'apparition historique des nations ainsi que les mécanismes permettant la perpétuation des nations et du nationalisme. La deuxième manière de discuter du nationalisme est de nature normative. Dans ce contexte, le terme « nationalisme » est utilisé pour faire référence à une idéologie politique. Selon ce courant de pensée, les nations existent, devraient être préservées et peuvent revendiquer le droit à l'autodétermination (Miller 2008 : 529-530). Le nationalisme en tant qu'idéologie politique a été défendu par plusieurs auteurs s'inscrivant dans la tradition de la philosophie politique, incluant de manière notable David Miller (1997), Yael Tamir (1995), Margaret Canovan (1998), Michel Seymour (2000) ainsi que Margaret Moore (2001).

Ce mémoire concerne la philosophie politique et examine la valeur morale du nationalisme en tant qu'idéologie politique. Or, afin d'analyser adéquatement les phénomènes en lien avec les nations et le nationalisme, il nous sera nécessaire de nous doter d'une fine compréhension de l'objet de notre recherche. Par conséquent, la littérature explicative concernant les nations et le nationalisme sera discutée en particulier dans le premier chapitre du mémoire. Il y sera défendu que la théorie ethnosymbolique de Smith (2009) est la plus appropriée pour rendre compte des

phénomènes symboliques et affectifs inhérents au nationalisme. Cette conception du nationalisme comme phénomène sociologique sera utilisée pour formuler les arguments et les propositions normatives de ce mémoire.

Le nationalisme libéral

Il est nécessaire de nommer que parmi les différentes formes que peut prendre le nationalisme comme idéologie politique, ce mémoire concerne spécifiquement le nationalisme libéral. Différentes manifestations historiques et contemporaines du nationalisme suscitent l'effroi en raison des injustices et des violences perpétrées aux fins de cette idéologie. Alors que ces instanciations du nationalisme entrent en contradiction avec les valeurs libérales, des auteurs tels que David Miller (1997), Yael Tamir (1995), Margaret Canovan (1998), Will Kymlicka (1997) et Charles Taylor (1993) défendent que le nationalisme et le libéralisme sont compatibles.

Le nationalisme libéral endosse les valeurs de liberté, d'égalité, de loi constitutionnelle, de non-discrimination et de procédures démocratiques, et argumente qu'une conception plausible des affiliations et obligations particulières des membres nationaux peut être compatible avec ces valeurs libérales.

(Young 2000 : 149, traduction libre)

En somme, la discrimination ethnique, le chauvinisme, l'impérialisme, la sécession et l'expansion territoriale par l'usage de la force sont des formes violentes et, par conséquent, condamnables de nationalisme. En contrepartie, le nationalisme libéral fait toujours l'objet de discussions et de désaccords dans les sphères académiques. Les positions nationalistes plus susceptibles d'être acceptables d'un point de vue libéral pourraient concerner la protection de la culture, les différents modèles d'accueil et d'intégration culturelle des immigrants ainsi que les référendums démocratiques portant sur la souveraineté d'un territoire national minoritaire. La tension entre nationalisme et libéralisme demeurera un thème prédominant tout le long de ce mémoire.

La solidarité politique

Notre vie politique dépend de notre affiliation à une communauté politique. Sans cette communauté, il serait impossible de prendre des décisions collectives concernant notre vie en société. Le concept de solidarité politique dont il est question ici ne fait pas référence aux principes de la justice qui devraient régir notre vie en société. Ce mémoire concerne plutôt *les conditions de*

possibilité de cette communauté politique. Avec qui constituons-nous une communauté politique? Avec qui devrions-nous mettre en place une démocratie afin de prendre des décisions collectives? Ainsi, dans ce mémoire, le concept de solidarité politique fera référence au sentiment d'affiliation amenant des individus (1) à constituer une communauté politique (2) à reconnaître cette communauté comme fédérant de manière légitime la volonté générale et (3) à agir dans l'intérêt de cette communauté. Selon cette définition, la solidarité politique n'est pas assimilable à un sentiment nous incitant à agir dans l'intérêt de l'autre. Alors que ceci pourrait être qualifié de bienveillance ou de charité, la solidarité politique fait plutôt référence à l'identification à une communauté, et donc à un sentiment nous amenant à agir dans l'intérêt de cette collectivité à laquelle on s'identifie.

0.2 STRUCTURE DU MÉMOIRE

Afin de déterminer si la nation constitue une source légitime de solidarité politique, il importe de définir précisément ce qu'est une nation. Dans le premier chapitre, nous nous intéresserons d'abord à la littérature en sociologie et en science politique concernant les nations et le nationalisme (§1.2). Nous comparerons la théorie moderniste, défendue par des auteurs tels que Ernest Gellner (1989) et Benedict Anderson (1983), à la théorie ethnosymbolique, formulée de manière notable par Anthony D. Smith (2009). Nous verrons que cette dernière est la plus appropriée pour rendre compte des phénomènes symboliques et affectifs qui caractérisent le nationalisme. Ceci convient à l'approche argumentative de ce mémoire où nous cherchons à mieux comprendre le rôle des émotions dans le fonctionnement d'une communauté politique. Ensuite, nous présenterons les différentes manières par lesquelles les défenseurs du nationalisme libéral établissent une association conceptuelle entre nationalisme et solidarité politique (§1.3), incluant les positions de Margaret Moore (2001), David Miller (1997), Yael Tamir (1995) et Thomas Hurka (2011). Nous verrons que la position la plus difficile à défendre pour les nationalistes libéraux, notamment tenue par Miller, est celle selon laquelle des obligations morales sont dues à nos conationaux desquelles sont exclus les étrangers. Or, il est tout à fait possible de défendre la valeur morale de la solidarité nationale sans que cela implique de telles obligations morales. Par conséquent, une caractéristique déterminante de l'argumentation de ce mémoire est que je défendrai le nationalisme comme relation affective similaire à l'amitié, caractérisée par une sollicitude mutuelle, mais n'impliquant pas d'obligations associatives. Enfin, nous serons en

mesure de nous inspirer de la phénoménologie de la communauté d'Edith Stein (2016), afin de proposer que ce qui permet à la nation de constituer une source affective de solidarité sont les *expériences partagées*, telles que la fierté ou l'espoir collectif, qui résultent d'une identification à un *sujet pluriel*, un « nous » (§1.4). Comme défendu par la théorie ethnosymbolique, ce sont les symboles, l'histoire, la culture, la langue, les récits et les mythes collectifs qui permettent cette identification au « nous ». Ces expériences partagées rendent possible un sentiment d'agentivité collective, donnant un sens affectif profond à nos aspirations collectives et projets de société. En résumé, je défendrai dans le premier chapitre que la nation constitue une source légitime de solidarité politique (1) en tant que relation affective de sollicitude mutuelle et (2) grâce à l'identification mutuelle à un sujet pluriel permettant de donner un sens à nos aspirations collectives.

Le deuxième chapitre s'intéressera aux critiques du nationalisme affirmant que celui-ci comporte des risques d'exclusion des personnes issues de l'immigration qui ne se reconnaissent potentiellement peu dans l'identité nationale dominante. D'abord, nous nous intéresserons à la critique du nationalisme proposant comme alternative le nationalisme civique (§2.2). Cette proposition a été formulée notamment par Maurizio Viroli (1995), Jürgen Habermas (1995), Attracta Ingram (1996) ainsi que Michael Ignatieff (1995). Le nationalisme civique se distingue du nationalisme culturel puisqu'au lieu de fonder l'identité collective sur une histoire, une culture et une langue, on suggère comme source de solidarité l'attachement envers des institutions politiques ainsi que des principes universels libéraux démocratiques. Or, il sera défendu dans ce mémoire qu'il n'est pas clair que le nationalisme civique protège mieux les personnes issues de l'immigration de l'exclusion. De surcroît, le nationalisme civique est victime d'une circularité logique qui ne permet pas d'expliquer pourquoi notre attachement est dirigé vers une nation en particulier, et non vers une autre qui partage les mêmes principes universels. Ensuite, nous nous intéresserons au débat opposant l'interculturalisme et le multiculturalisme (§2.3). L'interculturalisme est une position défendue par des auteurs tels que Ted Cantle (2012), Ricard Zapata-Barrero (2016) et Gérard Bouchard (2011), alors que le multiculturalisme rassemble les positions d'Iris Marion Young (1990), Charles Taylor (1994), Will Kymlicka (1996), Bhikhu Parekh (2002) et Tariq Modood (2007). Nous verrons que la littérature académique suggère que les interculturalistes exagèrent la distinction entre ces deux modèles d'intégration des personnes issues de l'immigration dans la communauté politique. En réalité, ces deux approches sont

conceptuellement compatibles; elles encouragent le dialogue interculturel entre la majorité et les minorités culturelles, et célèbrent la participation active de ces dernières dans la réinterprétation de l'identité nationale. Or, il existe tout de même entre ces deux approches une différence d'accentuation, l'interculturalisme met davantage d'accent sur l'héritage historique et culturel du cœur ethnique de la nation. Enfin, ce qui précède dans ce chapitre nous permettra de décrire les conditions nécessaires sous lesquelles le nationalisme demeure compatible avec l'inclusion des personnes issues de l'immigration (§2.4). Je défendrai que pour que la nation soit une source légitime de solidarité, les deux conditions suivantes doivent être respectées: (1) l'identité nationale doit être accessible à toutes et tous sans être limitée par des contingences telles que l'ethnicité ou la culture héritée et (2) l'interprétation de l'identité nationale doit être le résultat d'un dialogue ouvert et bienveillant où les symboles et mythes célèbrent la rencontre des cultures.

Le troisième chapitre concernera la critique du nationalisme selon laquelle il vaudrait mieux nous départir de notre attachement à la nation afin d'embrasser une affiliation plus large et universelle, soit une solidarité envers le monde. Différentes versions de cette critique cosmopolite sont formulées par Gillian Brock (2002), Iris Marion Young (2000a), Charles Beitz (1979) et Thomas Pogge (1992). D'abord, nous détaillerons les deux stratégies utilisées par les cosmopolites pour attaquer le nationalisme, soit l'argument sceptique et l'argument de la justice mondiale (§3.2). Alors que le premier consiste à affirmer que les nationalistes échouent à démontrer ce qui distingue particulièrement la nation d'autres types d'affiliation de mesure de fédérer une solidarité, le deuxième consiste à affirmer que la partialité nationale doit être restreinte par les principes de la justice mondiale. Ensuite, j'examinerai ces stratégies de manière critique, afin de démontrer que si l'on défend le nationalisme tout en abandonnant le principe d'obligations associatives, alors la tension entre nationalisme et cosmopolitisme se dissipe en très grande partie (§3.3). Enfin, je défendrai la thèse plus forte selon laquelle, sous certaines conditions, le nationalisme et le cosmopolitisme peuvent se renforcer mutuellement (§3.4). Ceci est le cas puisque (1) les cosmopolites peuvent s'inspirer des symboles et mythes nationaux afin de forger une identité cosmopolite affective et enracinée, (2) un cosmopolitisme authentique doit non seulement protéger les individus, mais également la souveraineté des nations vulnérables dans l'ordre mondial actuel, (3) la légitimité dont jouissent les démocraties nationales doit être utilisée pour assurer une représentation démocratique des citoyens du monde au sein du concert des nations.

En somme, ce mémoire propose de clarifier la relation entre nationalisme et solidarité en se fondant sur la compréhension la plus riche et complète de ce qu'est une nation, soit celle de la théorie ethnosymbolique. En nous inspirant de la phénoménologie de la communauté, il nous est possible de comprendre la manière par laquelle l'attachement à des symboles, récits et mythes collectifs permet l'identification à un sujet pluriel, un « nous », imprégnant de sens affectif nos aspirations collectives. Les deux critiques les plus menaçantes envers la position nationaliste proviennent, d'une part, de ceux qui s'inquiètent des risques d'exclusion des personnes issues de l'immigration, et de l'autre, de ceux qui nous invitent à exprimer notre solidarité envers l'entièreté du monde. En faisant la démonstration que le nationalisme est compatible à la fois avec le multiculturalisme et le cosmopolitisme, j'espère défendre avec succès dans ce mémoire que la nation constitue une source inspirante et légitime de solidarité politique.

I

Le nationalisme et la solidarité politique

1.1 INTRODUCTION

Au cœur du nationalisme libéral se trouve l'idée selon laquelle l'identification à un héritage commun peut générer un puissant sentiment d'affiliation et de communauté. Or, cette association entre nationalisme et solidarité soulève différentes objections de la part des opposants au nationalisme. Premièrement, on reproche souvent au nationalisme d'être basé sur des émotions irrationnelles ainsi que sur des faits historiquement douteux, voire carrément mensongers. Qui sont les personnes et les groupes que l'on doit inclure de ladite nation? N'y a-t-il pas toujours une part de romantisme, d'embellissement et de déni dans toute interprétation d'une histoire nationale? Dans ce cas, comment un concept aussi flou, suspect et irrationnel que la nation pourrait-il être à la base d'une solidarité politique moralement défendable? Deuxièmement, on craint également les risques d'exclusion et d'intolérance que comporte le nationalisme. Établir une association entre nation et solidarité politique n'implique-t-il pas que des individus soient exclus de cette communauté? N'existe-t-il pas un risque que le nationalisme alimente l'indifférence, voire l'hostilité, envers les étrangers? Dans ce cas, le nationalisme n'est-il pas davantage un obstacle à la solidarité que son allier (Miller 2008 : 538-541)?

Ce chapitre propose une analyse de la relation entre nationalisme et solidarité politique qui, je l'espère, permettra de répondre à ces objections et ainsi défendre la nation comme source légitime de solidarité. Je défendrai dans ce chapitre que la nation constitue une relation affective de sollicitude mutuelle, en quelque sorte similaire à l'amitié, et que de l'identification partagée à une communauté nationale émerge un sujet pluriel, un « nous », qui imprègne de sens notre engagement politique. Nous verrons que cette conception de la relation entre nationalisme et solidarité rend compte du rôle des émotions et des mythes collectifs dans leur capacité à donner un sens à notre vie collective. Alors que ce chapitre se concentrera sur la défense de la nation comme source légitime de solidarité politique, les chapitres subséquents se chargeront de répondre aux objections que l'on adresse le plus fréquemment au nationalisme, incluant celles selon

lesquelles le nationalisme serait une menace envers l'inclusion de la diversité culturelle ainsi qu'envers la solidarité cosmopolite.

Dans un premier temps, nous débiterons notre enquête en précisant la définition du concept de nation (§1.2). Nous verrons qu'au sein de la littérature issue de la sociologie et de la théorie politique, un certain consensus existe autour du caractère socialement construit de la nation. D'abord nous décrirons la thèse moderniste, avancée de manière notable par Ernest Gellner (1989) et Benedict Anderson (1983), défendant que l'État moderne est conceptuellement et historiquement indissociable du nationalisme. Ensuite, nous nous intéresserons à la critique ethnosymbolique du modernisme, défendue par Anthony D. Smith (2009). Cette position conçoit la nation comme reposant sur des symboles et mythes collectifs qui génèrent une identité partagée. La définition de la nation que nous adopterons s'inspire principalement de la conception ethnosymbolique de la nation, sans strictement rejeter le modernisme. Effectivement, la conception ethnosymbolique rend compte des phénomènes émotionnels impliqués dans le nationalisme, nous permettant de décrire la manière par laquelle une communauté imaginée peut unir des individus sous l'égide d'un « nous » afin qu'ils puissent réaliser leurs aspirations collectives.

Dans un deuxième temps, nous analyserons les arguments qu'utilisent les défenseurs du nationalisme libéral pour défendre la nation comme source légitime de solidarité (§1.3). Nous verrons que ceux-ci se déclinent en deux types : les arguments instrumentaux et les arguments intrinsèques. Les arguments instrumentaux, défendus par David Miller (1997), Yael Tamir (1995), Margaret Canovan (1998) et Margaret Moore (2001), avancent que le nationalisme favorise la confiance mutuelle nécessaire au fonctionnement harmonieux de la démocratie et à la redistribution des richesses. J'adopterai une position généralement favorable aux arguments instrumentaux tout en amenant notre attention à certaines de leurs limites. Les arguments intrinsèques, pour leur part, formulés par Miller (1997) et Thomas Hurka (2011), conçoivent plutôt la nation comme une communauté morale détenant une valeur en soi. Ces arguments visent à expliquer les raisons pour lesquelles une partialité peut être permise envers nos co-nationaux. En m'inspirant des arguments intrinsèques, je défendrai que la nation constitue une relation affective similaire à l'amitié qui enrichit notre vie. Toutefois, je rejeterai la position de Miller selon laquelle cette relation implique des obligations morales desquelles sont exclus les étrangers.

Dans un troisième temps, nous nous inspirerons de la conception ethnosymbolique de la nation, des intuitions des nationalistes libéraux ainsi que de la phénoménologie de la communauté afin de défendre la nation comme source légitime de solidarité politique. Je défendrai que les symboles, la culture, les récits et les mythes partagés permettent aux membres d'une nation de se percevoir en tant que sujet pluriel, un « nous », doté d'une agentivité collective. Ce symbolisme permet aux membres d'une nation de se vivre comme héritiers d'une histoire commune, unis par une destinée partagée. De cette manière, le nationalisme peut nourrir la solidarité, imprégner d'émotion et donner un sens à nos aspirations collectives.

1.2 LE CONCEPT DE NATION : UNE PERSPECTIVE ETHNOSYMBOLIQUE

Il importe de définir ce qu'on entend par le concept de nation dans le cadre de ce mémoire. Critiques des perspectives du sens commun selon lesquelles la nationalité serait un phénomène faisant partie de la nature humaine profonde, plusieurs intellectuels défendent que le nationalisme est en réalité un produit de la modernité, inséparable de celle-ci. On nomme ce courant de pensée le modernisme (Özkirimli 2017 : 81-153). Ceci implique que la nation et le nationalisme seraient des phénomènes socialement construits, une affirmation acceptée par à peu près l'ensemble des intellectuels s'intéressant au nationalisme (Moore 2001 : 9). L'ouvrage *Nations and Nationalism* de Ernest Gellner (1989) constitue l'une des formulations les plus riches et complètes de la thèse moderniste (Moore 2001 : 76), expliquant le nationalisme comme une nécessité historique à la transformation des sociétés européennes prémodernes vers leur forme moderne. Effectivement, la structure économique et politique des sociétés prémodernes est marquée par la hiérarchie féodale. Les élites se servent de la culture pour se distinguer de la masse paysanne, justifiant du fait même leur pouvoir. L'idée que les seigneurs et les serfs faisaient partie d'une seule et même société était inintelligible pour les gens de l'époque; les personnes issues de classes sociales ne partageaient pas la même culture ni la même langue. Dans ce contexte, les frontières des États ne coïncident pas avec celles des nations, les dynasties régnant sur des empires multiethniques. En contraste, la société industrialisée requiert une mobilité sociale, et celle-ci est assurée par la diffusion par l'État d'une culture partagée, grâce à l'éducation nationale. Alors que les sociétés prémodernes sont marquées par les clivages socioculturels, les sociétés modernes sont caractérisées l'avènement du nationalisme, où « les conditions sociales permettent de hautes cultures standardisées, homogènes et perpétuées de manière centralisée, s'immisçant dans les populations entières et non seulement

les élites minoritaires » (Gellner 1989 : 55, traduction libre). En affirmant que « c'est le nationalisme qui engendre les nations, et non l'inverse » (ibid), Gellner rappelle que les nations n'existent que comme phénomènes modernes puisque créées par les institutions publiques.

Une autre contribution incontournable à la thèse moderniste est celle de Benedict Anderson (1983) dans son ouvrage *Imagined Communities*. Selon lui, une explication convaincante du phénomène des nations et du nationalisme ne peut se contenter d'une identification des facteurs culturels et politiques ayant permis son émergence. Au lieu de cela, il faut également chercher à comprendre la manière par laquelle les nations génèrent un attachement affectif aussi puissant, allant jusqu'à motiver l'ultime sacrifice de la part de leurs membres. Son enquête s'intéresse au contexte social complexe ayant permis la transition de l'ordre dynastique et religieux vers la société moderne où la communauté nationale sert de point d'ancrage de l'individu au sein du monde et les époques. Nous invitant à ne pas confondre le caractère « inventé » des nations avec leur « fausseté », il conçoit les nations comme communautés issues de l'imagination collective, similaires à une œuvre créative et artistique.

La nation est imaginée comme *limitée*, puisque même la plus large d'entre elles, comprenant sans doute un milliard d'êtres humains, détient des frontières finies, quoiqu'élastiques, incluant l'humanité entière. [...] Elle est imaginée comme *souveraine*, puisque le concept est né dans un âge durant lequel le siècle des Lumières et la Révolution mirent fin à la légitimité de l'univers dynastique hiérarchique issue de l'ordre divin. [...] Finalement, elle est imaginée en tant que *communauté*, car peu importe l'inégalité et l'exploitation réelle existant en chacune, la nation est conçue comme une camaraderie horizontale et profonde.

(ibid : 7, traduction libre)

La thèse ethnosymbolique, généralement attribuée à Anthony D. Smith, constitue pour sa part une critique notable à l'endroit du modernisme. Cette approche se distingue par l'accent mis sur le rôle des mythes, des symboles, des mémoires, des valeurs et des traditions dans la formation, la persistance et la transformation des nations (Özkirimli 2017 : 154). Effectivement, Smith (2009) s'interrogea sur la *longue durée* des nations : est-il effectivement le cas que les nations n'existent uniquement que depuis l'époque moderne? En réponse à cette question, il reproche une certaine circularité au modernisme. S'il est vrai qu'antérieurement au XVIII^e siècle, il est impossible de parler d'une nation *dans le sens moderne*, postuler l'inexistence des nations prémodernes limite

notre capacité en tant que chercheurs à nous intéresser aux phénomènes sociaux de longue durée ayant participé à la formation des nations bien avant l'avènement de la modernité. Effectivement, circonscrire arbitrairement notre enquête au XVIII^e siècle afin d'élucider les origines sociohistoriques des nations amènera inévitablement la conclusion qu'il s'agit d'une manifestation de la modernité (ibid : 16-17).

Conséquemment, Smith a recours au concept d'ethnie, indûment écarté par les modernistes qui semblaient trouver le terme trop vague et difficile à définir. L'ethnicité est le lien unissant des individus partageant une ascendance commune, habitant historiquement un territoire, et partageant la croyance d'un certain héritage culturel collectif. Pour Smith, l'étude des nations et du nationalisme consiste à comprendre la manière par laquelle les ethnies se sont transformées en nations. Particulièrement, les mythes que partagent les membres d'une nation concernant leur ascendance commune expliquent mieux les dimensions symboliques et affectives du nationalisme que ne le font les théories modernistes (ibid : 17-18).

En plus de son importance historique, l'ethnicité nous procure une entrée vitale dans le « monde intérieur » des participants, et particulièrement dans la dévotion souvent intense que la nation évoque. Trop souvent, les analyses ayant comme point de départ des facteurs politiques ou économiques de large échelle échouent à expliquer les dimensions symboliques et affectives des nations et du nationalisme. Afin de saisir celles-ci, nous devons explorer les manières par laquelle les éléments culturels et symboliques du mythe, de la valeur, de la mémoire et du symbole constituent le contexte nécessaire à la compréhension et à l'aspiration, et celles-ci sont souvent, quoique non exclusivement, incarnées par un sens commun d'identité ethnique et d'appartenance à une communauté culturelle à laquelle on attribue une ascendance commune.

(ibid : 18, traduction libre)

Essentiellement, d'une perspective ethnosymbolique, une nation est une communauté d'individus entretenant la croyance, voire le mythe, qu'ils partagent une ascendance, un territoire et une culture.

En d'autres termes, dans cette conception de la nation, il n'est pas nécessaire que tous ses membres soient littéralement liés par le sang. Ceci est d'autant plus important dans les sociétés contemporaines caractérisées par une diversité ethnoculturelle de plus en plus riche. Toutefois,

d'une perspective ethnosymbolique, les membres d'une nation *s'imaginent* une ascendance commune et s'identifient à un récit commun situant la communauté dans l'histoire et le monde. Ce processus symbolique a lieu grâce aux artefacts culturels créés et transmis par les membres de la nation, soit sa littérature, sa musique, son histoire, sa langue, ses médias, etc. Sans littéralement être descendant de son ethnie historiquement dominante, un individu peut émotionnellement s'identifier à l'héritage culturel d'une nation. Par exemple, une immigrante d'ascendance iranienne s'identifiant à la nation norvégienne sait ne pas partager l'ascendance génétique de nombreux de ses concitoyens. Néanmoins, elle peut agir comme participante active à l'histoire de la Norvège et se sentir concernée par la manière dont cette nation s'affirmera dans le monde.

Ainsi, sans rejeter complètement les principes du modernisme, une conception ethnosymbolique de la nation comporte certains avantages, incluant (1) éviter l'élitisme qui caractérise le modernisme, et (2) permettre une riche compréhension des phénomènes de conflits symboliques et de réinterprétation de récits nationaux. D'abord, les théories de Gellner et d'Anderson accordent une importance centrale aux élites, reléguant à un rôle secondaire, voire inexistant, les membres de la nation. Les élites économiques, culturelles et politiques sont effectivement largement responsables des changements structurels qui définissent la modernité, incluant l'organisation de l'économie industrialisée ainsi que l'existence d'un système d'éducation nationale perpétuant les valeurs et les normes sociales. Alors que le rôle incontournable de ces phénomènes de large échelle dans l'avènement de la nation moderne est évident, la perspective ethnosymbolique nous permet de mieux considérer l'influence réciproque entre les élites et la masse populaire, médiée par la culture folklorique et l'expression artistique. Puis, puisque l'ethnosymbolisme conçoit la nation comme la création collective d'une communauté diversifiée et dynamique, il s'ensuit qu'il ne peut exister une seule interprétation possible de l'identité nationale ou une seule véritable destinée nationale. Au contraire, au sein de toute société pluraliste coexisteront une multitude de classes sociales, de communautés culturelles et de mouvements politiques souhaitant s'engager dans un dialogue, afin de codéterminer les récits et les symboles qui définiront la nation. Le cadre théorique ethnosymbolique est doté des ressources conceptuelles nécessaires pour analyser les situations où s'affrontent différentes conceptions de la nation, ainsi que celles où une nation traverserait une période de redéfinition, choisissant de nouveaux symboles partagés en cohérence avec les valeurs des individus qui la constituent (ibid : 18-20).

En résumé, la perspective ethnosymbolique insiste sur les dimensions affectives et symboliques du nationalisme. Même si ses défenseurs reprochent aux modernistes d'avoir excessivement restreint leur analyse sur le rôle des élites ainsi que sur les transformations sociales structurantes, on doit reconnaître que leur position n'est pas conceptuellement incompatible avec le modernisme. Il s'agit surtout d'un ajustement d'éclairage ou de focalisation. Ceci est important, puisque c'est uniquement considérant à la fois le modernisme et ethnosymbolisme que l'on acquiert une conception riche et complète de la nation et du nationalisme. Grâce à la contribution théorique de ces deux approches, nous sommes maintenant en position de formuler une définition de la nation qui sera utilisée dans le cadre de ce mémoire. *Une nation est une communauté d'individus qui se perçoivent comme étant issus d'une ascendance commune réelle ou imaginée. La perspective moderniste nous amène à reconnaître que les nations sont socialement construites et dépendent de l'édification de la nation rendue possible par les structures de la modernité, incluant les médias de masse, la littérature et l'État. La perspective ethnosymbolique, pour sa part, nous amène à reconnaître également les dimensions affectives et symboliques de la nation, par laquelle les membres d'une nation s'identifient à des récits collectifs ainsi qu'à des émotions partagées.* Sans explicitement se revendiquer d'une approche ethnosymbolique, différents philosophes s'intéressant au nationalisme libéral semblent rendre compte du rôle des symboles et récits partagés. Yael Tamir défend le droit à la culture grâce auquel « les individus peuvent partager une langue, se remémorer leur passé, chérir leur héros et vivre une vie nationale épanouissante » (1995 : 8, traduction libre), consciente que la nation existe seulement tant et aussi longtemps que ses membres cultivent ces symboles et cet héritage. David Miller décrit le rôle des mythes, soutenant la relation sociale particulière que constitue le nationalisme. D'une part, ceux-ci « procurent la rassurance que la communauté nationale de laquelle l'un fait maintenant partie est solidement ancrée dans l'histoire, qu'elle incarne une réelle continuité entre les générations », et de l'autre, « ils performant un rôle moralisateur, en nous démontrant les vertus de nos ancêtres et en nous encourageant à nous montrer à la hauteur de ceux-ci » (1997 : 36, traduction libre). Ainsi, on voit bien comment la perspective ethnosymbolique est bel et bien présente dans ces discussions concernant le nationalisme, bien que celle-ci ne soit jamais nommée en tant que telle. Nous discuterons davantage de la manière par laquelle une conception explicitement ethnosymbolique de la nation, mettant l'accent sur la réinterprétation collective de symboles et de

mythes partagés, peut nous aider à clarifier la relation entre nationalisme et solidarité. Mais il nous faut d'abord diriger notre regard vers la contribution du nationalisme libéral à cette question.

1.3 LE NATIONALISME LIBÉRAL ET LA SOLIDARITÉ POLITIQUE

Au sein des arguments mobilisés en faveur du nationalisme libéral, l'association entre nationalisme et solidarité politique constitue un élément incontournable. Effectivement, l'une des manières par lesquelles les nationalistes libéraux défendent leur position est en affirmant que le nationalisme entraîne une cohésion sociale, ce qui favoriserait le bon fonctionnement de la démocratie ainsi que la participation volontaire dans la répartition égalitariste des richesses. On regroupe souvent ce type de discours sous la catégorie des *arguments instrumentaux* en faveur du nationalisme. Ces arguments sont instrumentaux dans la mesure où on défend la pertinence du nationalisme en raison des bienfaits qu'entraîne celui-ci (Moore 2001, Tan 2004 : 83-132). Inversement, d'autres auteurs établissent un lien entre nationalisme et solidarité en affirmant que la nation constitue une relation ayant une valeur en soi, et que par conséquent, nous aurions intérêt à accorder une importance morale particulière envers les membres de notre nation. Cette approche est associée aux *arguments intrinsèques* en faveur du nationalisme (Moore 2001). Dans cette section, nous examinerons les arguments de Margaret Moore (2001), Yael Tamir (1995), David Miller (1997) et de Thomas Hurka (2011) établissant une association entre nationalisme et solidarité. D'abord, j'adopterai une position généralement en faveur des arguments instrumentaux, tout en apportant la nuance selon laquelle l'attachement à la communauté constitue une condition nécessaire, mais non suffisante, à la solidarité politique. Alors qu'il n'est pas conceptuellement inimaginable que cette solidarité puisse émerger d'autres types d'affiliation que la nation en tant que telle, je défendrai toutefois que le nationalisme constitue un exemple paradigmatique démontrant comment une communauté issue de mythes et de récits collectifs peut nourrir une solidarité politique. Une approche ethnosymbolique permet d'éclaircir les conditions additionnelles nécessaires pour permettre l'émergence d'une solidarité. Puis, je reconnaitrai aussi les forces des arguments intrinsèques, reconnaissant la valeur morale de la nation communauté. Néanmoins, je m'opposerai aux conclusions de Miller impliquant des *obligations morales* particulières envers nos co-nationaux desquelles sont exclus les étrangers.

Aux yeux de la tradition libérale, l'idée selon laquelle le nationalisme pourrait être vecteur légitime de solidarité politique ne va pas de soi. Effectivement, le nationalisme est souvent perçu par les libéraux avec une certaine dose de méfiance et de scepticisme. Si effectivement, la relation entre le libéralisme et le nationalisme ressemble à ce que Gellner appela « un combat entre la raison et la passion » (1971 : 149, traduction libre), alors il paraît comme une évidence qu'il faille se méfier du second. La tension existant entre libéralisme et nationalisme peut probablement être attribuée aux valeurs libérales incluant la rationalité et l'autonomie individuelle, ainsi qu'aux inclinaisons universalistes inhérentes au libéralisme. Ces valeurs peuvent paraître antithétiques à l'attachement affectif à la communauté ainsi qu'à la partialité qu'on attribue souvent au nationalisme. Les dérives violentes fréquemment observées à travers l'histoire opposant différentes factions ethniques, ou encore la montée de l'extrême droite en Europe et aux États-Unis constituent d'autres raisons pouvant nous rendre craintif du nationalisme. Toutefois, si simplement attirer notre attention vers des versions extrêmes ou violentes d'une idéologie paraît comme un argument inadmissible pour discréditer l'ensemble d'un courant de pensée, la même affirmation semble adéquate concernant le nationalisme également. Pour discréditer le nationalisme sur la base de ses dérives, il faudrait pouvoir démontrer que celui-ci mène toujours à des conséquences dramatiques, ou que ces dérives constituent un danger trop grand pour qu'on puisse accorder de la valeur au nationalisme, peu importe sa forme. Or, le défi que souhaitent relever les nationalistes libéraux est justement de démontrer que, non seulement le libéralisme et le nationalisme sont compatibles, mais qu'ils sont en réalité des alliés naturels. En d'autres mots, ils affirment que l'attachement au nationalisme peut soutenir la vision libérale, concevant les êtres humains comme étant libres et rationnels, et valorisant l'autodétermination, l'expression de soi et de l'épanouissement individuel (Tamir 1995).

Intéressons-nous d'abord à l'argument instrumental en faveur du nationalisme. La première version de l'argument instrumental concerne la démocratie. Dès le XIX^e siècle, John Stuart Mill examina les conditions nécessaires au fonctionnement de la démocratie et affirma « [qu'] au sein d'un peuple sans sentiment de camaraderie, particulièrement s'ils lisent et parlent différentes langues, l'opinion publique unie, nécessaire au fonctionnement d'un gouvernement représentatif, ne peut exister » (2001 : 182, traduction libre). Moore (2001 : 85-94) défend une version faible de cet argument, concédant que « plus de nationalisme » n'implique pas nécessairement « plus de démocratie ». Néanmoins, selon elle, une identité nationale partagée est

parfois importante pour le fonctionnement de la démocratie puisque celle-ci permet une relation de confiance favorisant la participation politique ainsi que le dialogue entre les citoyens et leurs représentants. Elle rappelle que la démocratie parlementaire requiert des représentants perçus comme étant légitimes lorsqu'ils prennent des décisions au nom de la communauté, administrant les finances collectives ou négociant des accords internationaux. Or, puisque la composition des sociétés change constamment, considérant les naissances, les décès et les migrations, il est essentiel que tous se voient comme les membres d'un projet commun afin de rendre leurs représentants légitimes. Bien qu'il n'y ait aucune nécessité conceptuelle requérant que cette confiance soit basée sur une identité nationale, dans le monde contemporain, ce sont les identités nationales qui constituent la base de cette unité ainsi que de ce sentiment de continuité (Canovan 1996 : 22-23).

Certains pourraient se demander comment le nationalisme peut générer une confiance mutuelle au sein d'une société ethnoculturellement diversifiée et divisée en plusieurs groupes ayant des intérêts différents. À cela on peut répondre qu'il n'est pas nécessaire d'avoir des sociétés homogènes pour assurer la confiance dont il est question ici. Mais puisque les sociétés contemporaines sont justement ethnoculturellement diversifiées, il devient plus nécessaire que jamais de promouvoir une identité commune inclusive. En d'autres termes, l'identité n'est pas déjà donnée, elle est construite par la rencontre entre les différents groupes. Or, en plus des clivages ethnoculturels, une communauté suffisamment nombreuse sera toujours divisée en plusieurs groupes ayant des intérêts distincts. La présence de différentes régions, classes sociales, ordres professionnels, chambres de commerce, secteurs économiques, syndicats et regroupements militants peut parfois donner l'impression que la démocratie constitue un champ de bataille où chaque sous-groupe tentera de tirer son épingle du jeu en favorisant ses propres membres. Les tensions entre groupes d'intérêts peuvent devenir une menace pour la démocratie, en particulier lorsqu'une majorité domine les minorités sans restriction, comme l'a noté Alexis de Tocqueville (2004). Pour assurer l'intégrité de la démocratie, la minorité qui concède une décision à la majorité doit savoir que ses intérêts ont été sérieusement pris en compte. Or, les mythes et récits nationaux doivent convaincre les citoyens qu'ils s'inscrivent ensemble dans l'histoire, et que puisque leur destin collectif est lié, ils ont intérêt à surmonter leurs divergences politiques. Ceci est nécessaire pour que le dialogue et les compromis inhérents à la démocratie aient lieu. De surcroît, cette unité liée à la continuité historique de la nation est également nécessaire pour prévenir des sécessions à

l'emporte-pièce. Qu'est-ce qui empêche une région d'immédiatement réclamer son indépendance lorsque des décisions communes sont prises à l'encontre de ses intérêts? Si les récits nationaux sont toujours partiellement fictifs ou imaginés, ils rendent compte d'une réelle interdépendance des différents groupes qui compose la communauté. Effectivement, la nation ne saurait se passer de ses villes ni de ses régions, de ses travailleurs comme de ses étudiants, de sa communauté historique comme de nouveaux arrivants qui enrichissent sans cesse son identité. La nation n'a de sens que grâce à l'engagement conjoint de ses membres à demeurer unis malgré les désaccords politiques.

La deuxième version de l'argument instrumental concerne la redistribution des richesses. Tamir et Miller défendent tous les deux qu'un sentiment d'attachement à la communauté doit exister pour qu'une redistribution des richesses soit perçue comme souhaitable aux individus. Selon Tamir, « la solidarité communale crée un sentiment, ou une illusion, de proximité et d'une destinée partagée, qui constituent les conditions préalables à la justice distributive » (1995 : 121, traduction libre). Pour elle, ceci justifie l'allocation de ressources pour assurer le bien-être des générations nationales futures ainsi que pour préserver l'héritage de la communauté. De manière similaire, Miller insiste sur la relation de confiance mutuelle qui émerge d'une identité nationale. Il affirme que dans une société libérale, l'individu taxé en vue d'une redistribution pourrait percevoir cette transaction comme étant incompatible avec la liberté individuelle. De surcroît, un État constitué de plusieurs factions se percevant comme distinctes les unes par rapport aux autres pourrait avoir de la difficulté à convaincre l'une d'envoyer ses ressources à l'autre. Pourquoi n'investirait-elle pas ces ressources dans son propre développement, ou encore, pourquoi ne dirigerait-elle pas ces fonds vers l'aide humanitaire internationale? Selon les nationalistes libéraux, une confiance mutuelle doit exister entre les membres d'une communauté pour que ceux-ci consentent à la redistribution des richesses. Cette confiance est issue du sentiment selon lequel les individus partagent un destin commun, ainsi que l'idée selon laquelle les recettes fiscales seront investies dans un projet de société. Ainsi, le financement d'une éducation publique n'est pas perçu comme une magnanime charité des riches envers les moins nantis, mais comme un projet collectif digne de fierté. La même chose pourrait être dite d'une redistribution des richesses visant à assurer l'égalité des chances. Ainsi, la promotion d'une « communauté imaginée » sert à transformer un jeu à somme nulle en un environnement où la collaboration et le partage peuvent constituer une source de fierté collective.

L'argument instrumental concernant la justice sociale détient certaines limites. Effectivement, Moore remarque que « le lien entre une identité nationale partagée et les pratiques redistributives est intuitivement plausible, mais les preuves empiriques qui le soutiennent sont, au mieux, incertaines » (2001 : 81-82, traduction libre). Elle nomme en exemple les États-Unis, reconnus pour une riche tradition de patriotisme et d'identité nationale distincte, mais notoires pour des écarts de revenus très importants, et en contraste le Canada et la Belgique, nationalement divisés, mais plus égalitaires sur le plan de la redistribution des richesses. Gina Gustavsson et David Miller (2019) ont eux-mêmes dirigé un ouvrage collectif dont l'un des objectifs principaux visait à examiner quantitativement l'hypothèse selon laquelle le nationalisme favorise la cohésion sociale, la coopération et la solidarité. Les auteurs se retrouvent dans l'obligation d'admettre que la recherche empirique sur le sujet demeure non conclusive. Ces éléments soutiennent l'affirmation selon laquelle il serait simpliste et inexact d'affirmer que « plus de nationalisme » implique nécessairement « plus de justice sociale ». Selon Moore, le type spécifique d'identité nationale en question aura une influence importante sur sa capacité à soutenir une redistribution des richesses. Elle affirme que l'identité états-unienne, mettant l'accent sur la réussite individuelle et l'autonomie, résonne peut-être moins avec les politiques redistributives que l'on retrouve dans d'autres pays occidentaux (2001 : 82). Ceci renforce l'hypothèse de ce mémoire selon laquelle une perspective ethnosymbolique permet de mieux comprendre le lien entre nationalisme et solidarité. Effectivement, la promotion active par l'État d'une culture, d'une identité et de l'autodétermination nationale ne semble pas constituer une condition suffisante aux politiques de redistribution de la richesse. L'univers affectif et symbolique joue un rôle crucial dans la manière par laquelle une identité partagée peut générer une solidarité. Une identité nationale fondée sur des mythes en lien avec le succès individuel ou une mission civilisatrice générera une conception bien différente de la solidarité nationale qu'une autre qui s'appuie sur des mythes en lien avec la résilience face à des catastrophes naturelles ou la résistance face à un envahisseur historique.

Qu'en est-il de l'argument intrinsèque en faveur du nationalisme? Ses partisans défendent l'idée selon laquelle le lien d'attachement mutuel que ressentent les co-nationaux détient une valeur en soi, et que par conséquent, des implications morales devraient être rattachées à ce lien. Dans cette perspective, la solidarité n'est pas générée par la nation, mais inhérente à la relation qui lie ses membres. Il s'agit d'une position particulariste, affirmant qu'il serait légitime d'accorder la priorité aux intérêts de nos co-nationaux, et constitue donc un éloignement par rapport à

l'universalisme éthique (Moore 2001 : 26-51). Miller (1995) défendit de manière notable une itération de cet argument. Selon lui, accorder une priorité particulière à nos co-nationaux n'est pas contraire à l'éthique, affirmant que des relations interpersonnelles et des attachements communautaires émergent des obligations morales. Il affirme que

nous sommes liés dans tant de différentes relations, familles, groupes de travail, associations volontaires, communautés religieuses ou d'autre nature, nations – chacun d'entre eux exerçant sur nous des demandes, et il n'y a pas de perspective les surplombant toutes à partir de laquelle nous pouvons les ordonner ou les classer. En cas de conflit, [...] je dois simplement peser les intérêts respectifs, réfléchissant à la nature de ma relation avec les deux individus...

(ibid : 53, traduction libre)

Pour Moore (2001 : 27-28), cette vision est cohérente avec l'éthique du sens commun ainsi qu'avec la plupart des théories éthiques. Effectivement, de nombreux d'entre nous accepteraient l'affirmation selon laquelle les parents seraient liés à certaines obligations morales envers leurs enfants, et vice-versa. Aussi, parmi les libéraux, il est généralement accepté que les relations particulières peuvent avoir une valeur morale, car même les défenseurs de l'impartialité ne recommandent évidemment pas l'abandon de nos projets personnels ou de nos relations significatives (Kymlicka 2002 : 22-26). Un défi pour Miller est de déterminer quelles sont les obligations particulières qui nous lieraient à nos co-nationaux. Selon lui, c'est la « culture publique » qui détermine celles-ci : grâce à un processus de réflexion rationnelle et de débat critique, l'ensemble des membres d'une nation peuvent choisir plus précisément les obligations qu'ils entretiennent les uns envers les autres.

Bien que la position de Miller n'implique pas l'indifférence envers les étrangers, il affirme que nos obligations envers les membres d'autres nations se limitent à ce qu'une théorie des droits de base nécessite. Ainsi, les transferts de ressources d'une nation riche à une autre moins fortunée peuvent certainement être justifiés sur des bases humanitaires, mais ne constitue pas une obligation morale si les droits de la personne ne sont pas menacés. Chaque nation serait en droit de disposer de ses ressources naturelles et financières de la manière dont elle le jugera adéquat. Or, cette position concernant la valeur intrinsèque des nations est problématique à plusieurs égards. D'abord, les critiques du nationalisme libéral affirment que limiter nos obligations redistributives

à nos co-nationaux néglige de nombreux phénomènes moralement pertinents qui lient les États entre eux. Thomas Pogge (1992) est également d'avis que l'ordre international actuel est le résultat de politiques adoptées par les pays développés. Par conséquent, les citoyens de ceux-ci ont la responsabilité morale de lutter contre celui-ci ainsi que de mitiger ses effets. Dans le même ordre d'idée, la proposition de Miller fut critiquée par Iris Marion Young (2000) pour qui le nationalisme libéral pourrait être instrumentalisé pour perpétuer injustement les privilèges et l'inégalité. Effectivement, à moins que l'on ne soutienne que l'impérialisme et le colonialisme n'aient plus d'effet aujourd'hui sur les disparités économiques mondiales, il s'ensuit que nos décisions et actions influencent directement les personnes les moins fortunées autour de la planète en perpétuant un ordre mondial inégalitaire et arbitraire. Par conséquent, il serait incohérent de limiter nos obligations envers eux au respect des droits individuels. En d'autres mots, ces auteurs craignent, non sans raison, que l'argument intrinsèque n'amène davantage de division, voire la méfiance ou l'indifférence envers les étrangers, que de solidarité.

De surcroît, Young (2000) accuse la théorie de Miller de rendre les obligations contingentes aux sentiments. Les implications de sa théorie seraient donc arbitraires, et par conséquent inadmissibles. Les défenseurs de la thèse de Miller pourraient répliquer que celui-ci tente en fait d'élaborer une théorie éthique qui permet aux êtres humains à donner un sens à leurs affiliations affectives, et que par conséquent, il est nécessaire que celles-ci ne fassent pas complètement abstraction des émotions. Or, bien qu'il soit vrai qu'une théorie éthique pouvant nous aider à interpréter le sens de notre existence doit rendre compte de nos émotions, il m'apparaît qu'il n'est pas nécessaire que des *obligations* soient générées par nos associations communales. Afin de reprendre l'analogie avec nos relations interpersonnelles, supposons qu'une personne se rendait au chevet d'une amie victime d'un accident. Elle lui affirmerait alors : « Je suis venue te visiter puisque cela fait partie de mes obligations en tant qu'amie. » Cela semblerait une manière plutôt maladroite d'exprimer son amitié, et ne signifie pas la même chose que : « Comment vas-tu? Je me suis sentie tout à l'envers quand j'ai appris ceci. Y a-t-il quelque chose que je peux faire pour toi? » La deuxième interaction exprime généralement ce que l'on entend par l'amitié, soit une sollicitude authentique envers l'autre. Ceci n'est pas la même chose qu'une obligation issue d'une relation. C'est justement parce que le souci d'une amie envers l'autre ne constitue pas une obligation que celle-ci détient autant de valeur. Ainsi, il m'apparaît que la nation, comme relation particulière, s'apparente possiblement à l'amitié ou aux autres relations affectives. En évitant

d'associer la nation à des obligations morales exclusives aux co-nationaux, on évite d'une conception potentiellement problématique et arbitraire des obligations morales, sans perdre pour autant la valeur que peut détenir la solidarité nationale pour permettre aux individus de se comprendre eux-mêmes comme membre d'une communauté. Si on poursuit avec cette comparaison avec l'amitié, on constate que ce genre de relation détient certainement une valeur morale. Nos affiliations affectives sont importantes pour nous, et s'investir pour renforcer et valoriser ces relations donne un sens à nos vies. Mais pour que ces relations détiennent de la valeur morale, il n'est pas nécessaire d'affirmer que l'amitié, par exemple, implique des obligations morales dans le sens fort. Évidemment, dans le cas de la nation, les citoyennes et des citoyens peuvent délibérer, s'entendre sur certains principes, et inscrire ceux-ci dans des législations, attribuant à chacun des droits et des responsabilités. Il s'agit d'*obligations légales*, certes, mais pas d'*obligations morales* issues d'une réflexion abstraite et universelle. Il vaut mieux éviter une conception potentielle problématique et arbitraire des obligations particulières entre co-nationaux, sans pour autant renier la valeur morale que détiennent les relations affectives de sollicitude qui lient les membres d'une communauté.

Ceci nous amène à discuter de la version de Thomas Hurka (2011) de l'argument intrinsèque. Celui-ci affirme que la partialité envers les membres de notre nation est légitime si notre appartenance à celle-ci génère des bénéfices significatifs. En d'autres mots, il affirme que la nation est une relation détenant de la valeur intrinsèque puisque des bénéfices mutuels sont produits de manière commune par les co-nationaux. Cette partialité n'est pas formulée par Hurka comme des obligations morales, remarquant simplement que « [les] nationalistes se soucient davantage de leur propre nation et ses membres que d'autres nations et leurs membres; en cette manière, les nationalistes expriment une partialité envers leur propre groupe national » (ibid : 219, traduction libre). Ainsi, il compare la nation aux autres types de relation détenant de la valeur. Par exemple, au sein d'un couple, deux personnes se viennent en aide lors de périodes difficiles, partagent de beaux moments ensemble. Pour Hurka, c'est cet historique de bénéfices mutuels qui justifie la partialité dont peuvent faire preuve des individus. En contrepartie, un historique de torts réalisés conjointement ne peut justifier une telle partialité, dit-il, affirmant que la plupart d'entre nous seraient plutôt inconfortables à l'idée d'une réunion nostalgique d'officiers nazis ayant travaillé ensemble sous le Troisième Reich. Effectivement, la partialité est nécessaire à toute relation. Si une relation détient de la valeur, puisqu'elle produit des bénéfices mutuels, alors la

partialité est justifiée. Dans le cas d'une nation, l'attachement mutuel de ses membres est justifié si cette relation produit des bénéfices communs tels qu'un système de santé publique pour prendre soin des personnes vulnérables ou un filet social afin de soutenir les personnes dans le besoin. Cette justification du nationalisme comme la défense d'une relation détenant de la valeur soutient l'idée selon laquelle la solidarité nationale n'est pas le résultat d'obligations morales, mais plutôt d'une sollicitude affective mutuelle. Alors que dans une relation interpersonnelle, cet attachement découle de moments passés ensemble en face à face, dans le cas de la nation, des mythes et des récits partagés sont nécessaires pour que les individus s'*imaginent* comme membres d'une communauté.

Ainsi, nous avons détaillé les différentes manières par lesquelles la tradition du nationalisme libéral associe le nationalisme avec la solidarité politique. Nous avons vu que les arguments instrumentaux visent à démontrer que l'attachement à une nation peut favoriser le fonctionnement de la démocratie ainsi que la distribution égalitaire des richesses. Les arguments instrumentaux démontrent avec succès que la nation peut favoriser la confiance mutuelle nécessaire à la démocratie et à l'égalité, mais ils ne démontrent pas que d'autres types d'affiliation pourraient accomplir le même rôle. Or, lorsqu'on s'intéresse aux arguments intrinsèques, nous avons à faire avec une conception de la nation qui constitue en soi une relation détenant de la valeur morale. Certains auteurs craignent que le nationalisme ne restreigne de manière arbitraire la solidarité politique à l'intérieur des frontières d'une nation. La solution proposée dans ce chapitre vise à présenter la nation comme une relation interpersonnelle moralement significative, mais pas comme une affiliation impliquant des obligations morales desquelles sont exclus les étrangers. On préserve ainsi l'importance que les communautés imaginées, imprégnant de sens la vie des individus, tout en évitant des implications problématiques qui limiteraient la solidarité politique transcendant les frontières. Tout en défendant une position généralement favorable aux arguments instrumentaux, je suggère que ce sont les arguments intrinsèques qui démontrent le mieux la pertinence politique du nationalisme. Il s'agit maintenant de voir de quelle manière les mythes et récits d'une identité nationale génèrent une solidarité authentique entre les individus qui la partagent, fédérant ces derniers autour de projets collectifs.

1.4 LA RÉALISATION D'ASPIRATIONS COLLECTIVES NATIONALES

Nous avons vu les forces et les limites de l'association établie entre nationalisme et solidarité retrouvée dans la littérature nationaliste libérale. À l'aide d'une conception ethnosymbolique de la nation, nous pouvons détailler la manière par laquelle les mythes et récits partagés permettent l'émergence d'un « nous ». C'est en tant que ce « nous » que les membres d'une nation s'imaginent comme les héritiers d'une histoire, liés par un destin commun. C'est également grâce à ce « nous » qu'ils peuvent s'unir afin de réaliser des aspirations collectives infusant de sens leur vie politique. Dans cette section, nous partirons des intuitions des nationalistes libéraux tout en intégrant le concept d'*expériences partagées*, inspiré de la phénoménologie de la communauté, pour décrire l'association entre le nationalisme et la solidarité politique. Nous verrons qu'une perspective ethnosymbolique de la nation comporte aux moins deux implications politiques. D'abord, nous verrons que le partage de récits collectifs valorisant la solidarité est nécessaire si l'on souhaite que le nationalisme se porte à la défense de la démocratie et de la justice sociale. Puis, il sera défendu que l'identité nationale n'est jamais figée ou immuable, mais plutôt que différentes conceptions de l'identité nationale doivent entrer en compétition dans la sphère publique afin que les membres de la nation décident collectivement de leur identité commune. Puisque les êtres humains risquent de continuer à s'identifier à des communautés affectives, il est souvent plus souhaitable de promouvoir des conceptions de l'identité nationale qui permettent la réalisation d'aspirations collectives empreintes de sens plutôt que rejeter toute forme de nationalisme.

Dans ce qui suit, je souhaite offrir une interprétation ethnosymbolique de la conception de Hurka du nationalisme, où la nation est vue comme une relation ayant de la valeur à laquelle peuvent être liés des sentiments de sollicitude mutuelle et de solidarité. Ceci requiert d'abord le concept d'*expérience partagée*. Qu'est-ce qui accorde cette valeur affective spéciale aux projets réalisés par une nation? Qu'est-ce qui différencie les bienfaits mutuels produits par cette relation, disons, des réalisations issues d'un partenariat d'affaires ou de la coordination de différentes parties dans le cadre d'un contrat défini? Pour les nationalistes, notre appartenance à une nation nous permet d'être les sujets d'*expériences partagées* et de réaliser des aspirations collectives *en tant que membres de la nation*, et ceci nécessite que l'on s'identifie à un « nous ». Pour Edith Stein (2016), les expériences partagées sont centrales à la phénoménologie de la communauté.

Effectivement, les expériences partagées distinguent les communautés (*Gemeinschaft*) des associations rationnelles (*Gesellschaft*). Pour elle, les communautés authentiques ne peuvent être réduites à la collaboration efficiente d'individus réalisant une fin commune, telles qu'un groupe d'actionnaire cherchant à froidement accroître leur rendement sur le marché. Dans une véritable communauté, les individus sont sujets d'expériences partagées et deviennent les auteurs d'actions conjointes. Les nations sont de telles communautés affectives et relationnelles, pas si différentes des amitiés. Lorsque les membres d'une nation sont fiers d'une réalisation politique, chacun ne fait pas simplement l'expérience du sentiment de fierté de manière parallèle aux autres. Chaque individu ressent plutôt la fierté *en tant que membre de la nation*. De surcroît, un État représentant la nation pose des actions, que ce soit pour préserver son héritage ou pour conclure des ententes avec les autres nations. Dans ces situations, les membres d'une nation, s'ils jugent leurs représentants politiques légitimes, peuvent ressentir que cette action est *leur action* en tant que membre de cette nation. En d'autres mots, les mythes et récits ethnosymboliques qui lient la nation d'aujourd'hui à son histoire et à son futur génèrent un *sujet pluriel*, un « nous ». C'est en tant que membre de cette nation que nous pouvons partager des expériences de honte ou de fierté nationale. C'est en tant que membre de cette nation que nous pouvons collectivement aspirer à améliorer la société dans laquelle nous vivons ou à affronter les défis qu'aucune nation ne peut relever seule.

Ainsi, lorsqu'une nation met en place un système de santé visant à prendre soin des personnes vulnérables, ou lorsque celle-ci finance des institutions promouvant des projets culturels afin de préserver la vitalité d'un héritage, il s'agit d'accomplissement duquel l'ensemble des membres de la nation peuvent être fiers. Certes, ce sentiment d'agentivité est en partie imaginé, puisque l'ensemble des membres de la nation n'ont pas nécessairement directement participé à ces accomplissements. C'est ici que le rôle essentiel des mythes et récits ethnosymboliques devient saillant. Le nationalisme requiert que les membres d'une nation se racontent perpétuellement leur histoire, ancrant leur sentiment d'appartenance dans un héritage imaginé. Les exploits de leurs ancêtres et les moments glorieux du passé deviennent une source de fierté collective. Les institutions contemporaines de l'État doivent rendre honneur à ces valeurs, les symboles nationaux célébrant généralement l'attachement de la nation à des principes tels que l'unité, le courage, la démocratie ou la solidarité envers les plus vulnérables. Se percevant comme les héritiers d'un passé commun, les membres d'une nation, en quelque sorte interdépendants, se perçoivent comme partageant une destinée commune. Enfin, en exerçant leur souveraineté nationale, en s'investissant

dans la délibération démocratique et en prenant collectivement des décisions, les membres d'une nation peuvent réaliser des aspirations collectives qui infusent de sens leur vie commune et politique. Alors que l'identification à une nation est toujours partiellement imaginée, l'existence de la communauté nationale devient bel et bien réelle lorsque celle-ci devient l'identité partagée à partir de laquelle les individus réalisent leurs aspirations politiques, se servant des institutions nationales pour influencer le monde dans lequel ils vivent. Par exemple, la nation finlandaise est certainement partiellement fictive ou imaginée, mais elle est tout à fait réelle lorsque ses institutions politiques célèbrent la culture de son peuple ou lorsque des représentants du peuple négocient des accords internationaux en son nom.

La première implication de cette perspective ethnosymbolique du lien entre nationalisme et solidarité est celle selon laquelle il faut s'intéresser au *contenu symbolique* des identités nationales afin de mieux comprendre le lien entre nationalisme et solidarité. Alors que certaines cultures nationales pourraient assez naturellement soutenir des principes de solidarité, d'autres identités pourraient avoir à être réinterprétées afin d'accomplir ce but. Par exemple, pour Moore (2001), malgré l'attachement affectif des citoyennes et citoyens des États-Unis à leur nation, leur identité nationale axée sur la réussite personnelle ne semble pas soutenir une redistribution égalitaire des ressources. En contrepartie, on peut raisonnablement penser qu'une identité nationale basée sur la résilience à l'encontre de catastrophes naturelles adverse ou à la survie d'une langue contre l'impérialisme culturel d'une nation dominante aura d'autres effets sur les orientations politiques d'une communauté. La perspective ethnosymbolique permet de mieux comprendre la manière par laquelle une interprétation particulière d'une culture nationale donnée peut plus facilement soutenir une solidarité politique qu'une autre. Or, cela ne signifie pas que l'histoire nationale et l'héritage culturel détermine de manière unidirectionnelle les orientations politiques d'une communauté.

Ceci nous amène à la deuxième implication de cette perspective ethnosymbolique sur le nationalisme selon laquelle une multitude d'interprétations d'une identité nationale peuvent co-exister. Il s'ensuit une délibération collective entre les membres d'une nation pour décider de leur identité partagée. Si l'on souhaite que le nationalisme soit un allié de la solidarité politique, alors il faut défendre des interprétations de son identité qui célèbrent des valeurs associées à cette dernière. Or, réinterpréter ne nécessite pas de recourir au mensonge ou au révisionnisme. Il s'agira plutôt de

décider collectivement des moments historiques véridiques à mettre de l'avant, à interpréter comme des erreurs à corriger, dans le récit national qui constitue notre compréhension de soi. C'est la *signification* qu'un peuple décide d'accorder aux moments glorieux ou honteux de son histoire qui déterminera les récits que l'on souhaite transmettre aux générations futures. Ces dernières seront libres de préserver les récits qui ont toujours du sens dans leur compréhension de soi, et de réinterpréter celle qu'elles jugeront nécessaire, possiblement parce que les récits hérités de leurs aïeux ne correspondent plus à leurs valeurs contemporaines. Le résultat ne sera pas une négation ou un désaveu de leur appartenance à cette nation. C'est plutôt l'identité nationale qui prendra une nouvelle direction, tant et aussi longtemps que cette réinterprétation a lieu tout en maintenant l'affirmation de son appartenance à cette continuité historique. On peut reconnaître l'héritage de nos aïeux, en célébrer les éléments dignes de fierté, reconnaître avec humilité ceux qui n'en sont point, tout en décidant collectivement de la direction que nous prendrons dans l'avenir. Au sein de chaque nation, plusieurs interprétations de l'histoire et l'identité nationale entreront en compétition (Smith 2009). C'est à nous de déterminer celles à partir desquelles nous souhaitons ancrer notre compréhension de nous-mêmes en tant que membres de la communauté. En quelque sorte, c'est ici le « plébiscite de tous les jours » dont Ernest Renan (1991) parlait de manière célèbre. Notre appartenance à une nation est une décision quotidienne d'interpréter notre héritage national de manière à nous unir afin de réaliser nos aspirations politiques.

Certains pourraient demeurer sceptiques qu'une identité nationale soit réellement nécessaire à la réalisation d'une solidarité politique malgré les arguments avancés jusqu'à présent. On pourrait affirmer qu'il existe une multitude d'autres manières de défendre la nécessité d'une solidarité politique, au sein d'une communauté politique comme à travers le monde, et ce, à l'aide d'arguments rationnels. La littérature philosophique contemporaine est riche en défenses éloquentes des principes liés à la démocratie et à la justice sociale. Or, ce mémoire ne vise pas à réduire l'importance de la diversité des manières par laquelle la solidarité politique peut être défendue, mais plutôt à expliquer son lien avec le nationalisme. Ce qui a été défendu jusqu'à présent est l'idée selon laquelle la nation constitue un lien d'attachement qui peut incarner un « nous » à partir duquel le principe de solidarité politique tient son sens identitaire et affectif pour les membres de la communauté. La perspective ethnosymbolique nous aide à concevoir la manière par laquelle les mythes et récits collectifs sont des conditions nécessaires aux expériences partagées unissant les gens autour de ce « nous ». Puis, nous avons vu qu'il s'ensuit que le contenu

symbolique des identités nationales joue un rôle central dans la manière par laquelle celles-ci pourront favoriser la démocratie et la justice sociale. Pour que ces dernières adviennent, il faut activement promouvoir des interprétations de l'identité nationale qui célèbre ces valeurs. Enfin, nous avons vu que la perspective ethnosymbolique met en lumière le fait que les identités nationales ne sont jamais fixes ou définitives. Lorsqu'elles font face à toute sorte de nouveaux défis de l'époque contemporaine, les nations redécouvrent ou réinterprètent leurs mythes nationaux, modifiant leur signification et leur potentiel de transformation en projets politiques. Dans le monde tel qu'il est, il semble important pour les individus de préserver leur attachement affectif envers leur communauté. Il n'apparaît ni souhaitable ni réaliste d'inciter les gens à abandonner ces affiliations. Si on souhaite défendre les valeurs de solidarité, de démocratie et de justice sociale, je crois qu'il nous faut promouvoir des interprétations de nos identités nationales qui soutiendront ces dernières.

1.5 CONCLUSION

Ce mémoire vise à déterminer si le nationalisme libéral peut constituer une source légitime de solidarité politique. D'abord, nous avons vu qu'une conception ethnosymbolique de la nation enrichit notre compréhension des phénomènes nationaux, définissant la nation comme une communauté politique issue d'une identification partagée à des symboles, une histoire, une langue, des récits et des mythes collectifs. La perspective ethnosymbolique rend compte du caractère socialement construit des nations et implique également que plusieurs interprétations d'une même identité nationale peuvent entrer en compétition. Une identité nationale est par conséquent fluide, et une nation s'engage dans un dialogue perpétuel pour réinterpréter sa culture, son histoire et ses récits.

Ensuite, nous avons analysé les arguments instrumentaux et intrinsèques utilisés par les nationalistes libéraux pour défendre la nation comme source légitime de solidarité. D'une part, les arguments instrumentaux démontrent avec un certain succès que l'attachement à une identité nationale permet une confiance mutuelle qui constituerait une condition nécessaire à la démocratie ainsi qu'à la redistribution des richesses. Effectivement, la démocratie requiert que l'on concède la victoire à nos adversaires idéologiques, et une solidarité nationale ancrée par un sentiment de continuité historique favorise le dialogue et la recherche de compromis, prévenant ainsi les

sécessions à l'emporte-pièce. De plus, l'attachement à la communauté nationale peut également favoriser la redistribution égalitaire des richesses, mais nous avons vu qu'empiriquement, le nationalisme n'est pas une condition suffisante à l'égalité. Différentes cultures civiques adoptent différents modèles de redistribution. Par conséquent, il semble nécessaire de promouvoir une culture nationale axée sur l'égalité si nous souhaitons favoriser la redistribution des richesses. D'autre part, les arguments intrinsèques démontrent avec succès que la nation constitue une relation détenant une valeur morale. Or, nous avons rejeté l'affirmation de Miller selon laquelle la nation implique des obligations particulières desquelles sont exclus les étrangers. Pogge et Young nous rappellent avec raison que les pays du monde se trouvent en relation d'interdépendance, et puisque les injustices mondiales actuelles sont souvent le résultat de politiques adoptées dans les pays privilégiés, il n'est pas acceptable de nous déresponsabiliser vis-à-vis les personnes vivant à l'extérieur de nos frontières nationales. La nation constitue une relation affective similaire à l'amitié. Elle détient une valeur morale et elle est caractérisée par des sentiments de sollicitude mutuelle, et non pas par des obligations morales.

Enfin, nous nous sommes inspirés de la phénoménologie de la communauté afin de décrire la manière par laquelle les membres d'une nation se perçoivent comme un sujet pluriel ou un « nous ». Ce sujet pluriel est nécessaire pour générer des expériences partagées, incluant des émotions partagées et une agentivité collective. Le nationalisme nous permet de collectivement ressentir de la honte, de la fierté et de l'espoir. Ce sont ces expériences partagées qui donnent un sens affectif à notre engagement politique. Puisque l'identité nationale est l'expression d'une interprétation collective d'un héritage culturel, celle-ci n'est jamais figée. Elle est plutôt le résultat d'une délibération perpétuelle où les membres d'une nation, via ce « plébiscite de tous les jours », décident collectivement de leur identité. Héritiers d'une histoire commune et liés par un destin partagé, les citoyens unissent leur voix et leurs efforts pour réaliser leurs aspirations politiques non seulement en tant qu'individus, mais aussi en tant que membre d'une nation.

Ainsi, j'espère que ce chapitre a su démontrer qu'une conception ethnosymbolique de la nation détient suffisamment de richesse conceptuelle pour nous permettre de défendre la nation comme source légitime de solidarité. Effectivement, l'ethnosymbolisme nous montre la manière par laquelle la culture, l'histoire, la langue, les récits et les mythes partagés permettent l'identification mutuelle à un « nous », imprégnant de sens notre vie politique et permettant la

réalisation de nos aspirations collectives. Or, certaines critiques du nationalisme pourraient demeurer insatisfaites par cette défense du nationalisme comme source légitime de solidarité politique. Ceux-ci pourraient soutenir que malgré ses attraits, le nationalisme comporte les risques inadmissibles de nourrir l'intolérance, l'exclusion et le racisme. De plus, ceux-ci pourraient affirmer que tout ce qui a été dit jusqu'à présent ne démontre pas que la nation constitue l'unique type d'affiliation pouvant générer une solidarité politique. Considérant les risques de division associés au nationalisme, n'est-il pas préférable d'abandonner celui-ci au profit de formes plus inclusives de communauté? Ce sont ces enjeux essentiels qui seront explorés dans le prochain chapitre.

II

Le nationalisme et la diversité culturelle

2.1 INTRODUCTION

Nous avons vu que le nationalisme est lié au désir de promouvoir une identité commune et un sentiment de communauté afin qu'une solidarité politique puisse en émerger. Nous avons vu que cette identité est issue d'une langue, d'une culture, d'une histoire et de mythes d'ascendance commune. Considérant cela, une objection au projet nationaliste vient naturellement. À supposer qu'on accepte ce projet tel que défini par cette ascendance commune, quelles conséquences la promotion d'une identité nationale peut-elle avoir pour les personnes issues de l'immigration plus récente, qui ne partage pas nécessairement la langue, la culture et l'identité du groupe national ? Ces conséquences ne sont-elles pas d'emblée négatives, puisqu'il est difficile de voir comment il pourrait y avoir un accord spontané entre la communauté nationale et de nouveaux arrivants ? N'y a-t-il pas un risque que ces personnes soient exclues de la solidarité qu'on cherche à promouvoir ? Pourraient-elles être victimes d'injustices si les institutions politiques – façonnées par le groupe national – ne tiennent pas compte des revendications culturelles de nouveaux arrivants ? Si tel est le cas, le nationalisme aura pour conséquence nécessaire l'exclusion et l'injustice envers les minorités culturelles et les personnes issues de l'immigration récente, ce qui serait une raison suffisante pour rejeter cette approche politique. Défendre le nationalisme nous oblige donc à étudier attentivement cette critique afin d'y répondre de manière satisfaisante.

J'aimerais montrer ici que le nationalisme n'est pas condamné au chauvinisme. Afin de mitiger les effets d'exclusion qui sont associés au nationalisme, plusieurs penseurs ont offert des approches alternatives qui ont pour but de se montrer inclusives et respectueuses des minorités culturelles. En premier lieu, nous nous intéresserons à l'alternative du nationalisme civique (§2.2). Le nationalisme civique se distingue du nationalisme ethnique et du nationalisme culturel. Au lieu de l'ethnicité, la langue, la culture ou l'histoire comme source d'identité collective, les défenseurs du nationalisme civique proposent de promouvoir l'affiliation à des principes politiques universels ainsi qu'à des institutions politiques. Nous verrons que le nationalisme civique ne semble pas représenter une alternative raisonnable au nationalisme culturel comme source de solidarité

politique. D'abord, il n'est pas clair que le nationalisme civique protège les personnes immigrantes de l'exclusion et la méfiance de manière plus efficace que le nationalisme culturel. De plus, le nationalisme civique repose sur une circularité conceptuelle qui ne permet pas d'expliquer pourquoi un individu se sent attaché à une communauté politique particulière plutôt qu'à une autre. En deuxième lieu, il faudra nous intéresser au débat entre les défenseurs du multiculturalisme et ceux qui se tiennent dans le camp de l'interculturalisme (§2.3). La visée du multiculturalisme est de protéger la dignité et les droits des minorités culturelles. Or, les défenseurs de l'interculturalisme craignent que le multiculturalisme mène à la fragmentation de la société en une multitude de « sociétés parallèles ». Nous verrons que les interculturalistes surestiment la distinction entre multiculturalisme et interculturaliste, et que le multiculturalisme peut être compatible avec la promotion d'une identité nationale inclusive, tant et aussi longtemps que cette dernière met en valeur la contribution des minorités culturelles. Enfin, il nous sera possible de procéder à une proposition positive, en intégrant des éléments centraux de l'interculturalisme, sans rejeter les propositions du multiculturalisme. Je défendrai qu'un nationalisme ethnosymbolique interculturel détient à la fois le potentiel de favoriser une solidarité politique issue de mythes d'ascendance commune, tout en mettant en valeur la contribution des personnes d'héritages culturels divers dans la réinterprétation de l'identité nationale et dans la réalisation d'aspirations collectives (§2.4).

2.2 L'ALTERNATIVE DU NATIONALISME CIVIQUE

La méfiance et l'aversion que certains libéraux ressentent envers le nationalisme s'expliquent de différentes manières. D'abord, le caractère particulariste du nationalisme semble parfois incompatible avec l'attachement libéral envers les principes abstraits et universels sur lesquels s'entendrait tout individu rationnel. Effectivement, la nation, conçue comme un héritage de nos aïeux, est le résultat de phénomènes historiques contingents, et non purement d'un choix volontaire et rationnel. Si nos principes politiques doivent être dérivés du consentement éclairé d'individus libres et égaux, comme le suggère la théorie de la justice de Rawls (1999), alors on ne peut déterminer le fonctionnement ou l'appartenance à une communauté politique en vertu de données aussi arbitraires que le lieu de naissance ou les liens par le sang. De plus, pour certains, accorder une signification politique à la nationalité entraîne le risque de nourrir l'exclusion et le ressentiment envers les minorités culturelles et les personnes issues de l'immigration. Les

violences ayant eu lieu dans l'Europe de l'Est en contexte de conflits ethniques à la suite du démantèlement du communisme (Ignatieff 1995; Taylor 1998 : 191) ainsi que la méfiance envers les immigrants qu'attisent les mouvements nationalistes d'extrême droite (Tamir 2019) nous donnent plusieurs raisons d'examiner de manière critique les implications théoriques du nationalisme. Cet inconfort à l'égard du nationalisme conduira plusieurs auteurs à se mettre en quête de nouvelles sources d'identification mutuelle, plus libérales et moins problématiques que le nationalisme. C'est dans ce contexte que s'est tracée la distinction entre nationalisme ethnique et nationalisme civique, bien visible dans la littérature sur le sujet depuis les dernières décennies (Kymlicka 2001a : 242-250; Seymour 1999; Spencer et Wollman 1998; Yack 2012 : 23-43).

Pour Anthony D. Smith, théoricien éminent du nationalisme, le concept de nation ethnique fait référence à « d'abord et avant tout une communauté issue d'une descendance commune » (1991 : 11, traduction libre). Selon cette conception, on ne peut quitter ou rejoindre une nation par choix, car notre appartenance à celle-ci nous est octroyée à la naissance. Malgré tous nos efforts pour adopter la culture ou les traditions d'une société d'accueil, on ne pourrait être admis dans une nation ethnique à laquelle nous ne serions pas liés par le sang. À cette conception de la nation est opposée la nation civique, qui serait issue de l'association volontaire. Ernest Renan est fréquemment cité comme figure importante du nationalisme civique (Seymour 1999 : 411-412; Yack 2012 : 29), affirmant que la nation est l'incarnation du « consentement actuel, [du] désir de vivre ensemble, [de] la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. [...] L'existence de la nation est [...] un plébiscite de tous les jours » (1991 : 41). Cette conception de la nation insiste sur le choix individuel des membres d'appartenir à cette communauté politique. Au lieu d'une communauté naturelle liée par une ascendance commune, il s'agit ici d'une identification volontaire à des principes politiques universels ainsi qu'aux institutions qui les incarnent. La distinction entre nation ethnique et civique a significativement été motivée par des considérations normatives, alors que plusieurs intellectuels cherchaient à distinguer les versions plus dangereuses du nationalisme de ses versions plus acceptables (Kymlicka 2001a : 242-250; Spencer et Wollman 1998; Yack 2012). L'ouvrage de Michael Ignatieff, *Blood and Belonging*, illustre très bien cette défense d'un nationalisme plus universel et inclusif. Selon lui,

le nationalisme civique soutient que la nation devrait être composée de tous ceux – sans regard pour la race, la couleur, la foi, le genre, la langue ou l'ethnicité – qui adhèrent au credo politique de la nation. Ce nationalisme est appelé civique parce qu'il

envisage la nation en tant que communauté de citoyens égaux, détenant des droits, unis par attachement patriotique à un ensemble de pratiques et valeurs politiques.

(1995 : 3-4, traduction libre)

Dans cette perspective d'Ignatieff, seul le nationalisme civique serait compatible avec le libéralisme, la démocratie et la paix (Kymlicka 2001a : 246-247). Ce désir de maintenir le rôle unificateur de la nation tout en se débarrassant de ses aspects potentiellement exclusifs et problématiques peut sembler attrayant.

C'est dans cette même visée que s'inscrit la proposition de certains auteurs de distinguer la notion de patriotisme de celle du nationalisme, où l'allégeance est due à la *patria* (le pays) plutôt qu'à la *natio* (la naissance). En s'inspirant de la pensée républicaine des Grecs anciens et de la Révolution française, certains philosophes tels que Maurizio Viroli (1995) proposent le patriotisme comme antidote au nationalisme, capable de mobiliser la loyauté citoyenne tout en démontrant de la tolérance à la diversité ethnique et culturelle. La communauté politique y est vue comme une *polis* délibérément construite par ses citoyens fondée sur un attachement commun à la liberté et aux droits universels, en contraste avec une communauté nationale héritée de nos ancêtres (Canovan 2000). À cette proposition est étroitement affiliée celle du patriotisme constitutionnel, défendue par Jürgen Habermas (1995) ainsi que Attracta Ingram (1996). Il s'agit d'une position cosmopolite s'inscrivant dans un libéralisme kantien, Habermas voyant celle-ci comme une conséquence de « [l'obligation] de démontrer une solidarité envers les étrangers », ajoutant que « "le royaume des fins" de Kant est entièrement inclusif : personne n'y est exclu » (2012 : 64). Le patriotisme constitutionnel implique une loyauté des citoyens non pas envers une nation, mais plutôt envers les principes universels de la démocratie libérale. Dans les mots d'Ingram,

les citoyens sont conçus comme étant mutuellement liés par leur adhésion à ces valeurs partagées plutôt que par les liens prépolitiques plus traditionnels puisés par les États-nations comme source d'unité [...]. Une identité postnationale doit accommoder la différence et la pluralité.

(1996 : 2, traduction libre)

On voit bien les affinités entre le nationalisme civique et le patriotisme constitutionnel. L'une des différences est toutefois le caractère postnational de ce dernier. Effectivement, Habermas (2012) a espoir qu'un patriotisme lié à une constitution européenne pourra mener à l'unification politique

du continent sous l'égide d'une fédération. Néanmoins, dans ce mémoire, il ne sera pas nécessaire de nous aventurer dans les nuances entre nationalisme civique et patriotisme, puisque les deux propositions ont suffisamment en commun pour être traitées comme une alternative au nationalisme ethnique où l'on substitue l'affiliation à une communauté nationale héritée par la loyauté à des principes universels libéraux.

Il faut noter que la dichotomie entre nationalisme ethnique et civique fut critiquée, car celle-ci appauvrit notre compréhension des phénomènes liés au nationalisme. En particulier, le caractère culturel du nationalisme semble être négligé par cette dichotomie. C'est la remarque que fait Michel Seymour (2000), pour qui la conception culturelle de la nation voit les membres de celle-ci comme partageant une langue, une culture et une histoire. Ces éléments imprègnent la conscience nationale. En d'autres mots, ce qui constitue une nation est le fait que les membres de la communauté voient celle-ci comme étant caractérisée par cette culture. Will Kymlicka (2001a) insiste également sur le caractère culturel des nations, parfois négligé par des défenseurs du nationalisme civique.

Le nationalisme culturel définit la nation en termes d'une culture commune, et la visée du mouvement nationaliste est de protéger la survie de cette culture. Des exemples de nationalisme culturel incluent les Québécois et les Catalans en Espagne. Cette sorte de soucis pour la survie culturelle est une caractéristique commune de presque tous les nationalismes des minorités à travers le monde. Ignatieff définit ces nationalismes des minorités culturelles comme des nationalismes « ethniques. » Mais ceci est clairement erroné. Les Québécois tous comme les Catalans acceptent les immigrants comme membres à part entière de la nation, dans la mesure où ceux-ci apprennent la langue et l'histoire de la société. Ils définissent l'appartenance en termes de participation à une culture commune, ouverte à tous, plutôt que sur les bases d'une descendance ethnique.

(ibid : 243-244, traduction libre)

Notons que pour Kymlicka, ce qui détermine l'appartenance à une nation culturelle est « la participation » à la culture, et non simplement « l'acquisition » d'une culture. Ceci laisse entendre que les cultures ne sont pas statiques, et bien qu'issue d'un héritage national, peuvent accueillir la participation de personnes d'origines diverses. L'importance accordée à la culture dans la conception culturelle du nationalisme place celle-ci en affinité avec la perspective théorique

ethnosymbolique discutée dans le premier chapitre de ce mémoire. Selon cette dernière, la nation émerge effectivement de mythes et récits partagés, et ceux-ci sont richement ancrés dans une culture. Nous reviendrons plus tard sur la conception culturelle du nationalisme et sur la manière par laquelle celle-ci peut nous aider à transcender une dichotomie parfois quelque peu stérile entre nationalisme ethnique et civique. Mais détaillons d'abord les limites de la proposition du nationalisme civique et du patriotisme comme alternative au nationalisme ethnique. Nous verrons (1) qu'on peut douter que le nationalisme civique soit nécessairement plus inclusif que ce qu'il cherche à remplacer et (3) que la notion de nationalisme civique comporte des failles conceptuelles importantes.

En premier lieu, certains se sont demandé si le nationalisme civique est réellement plus inclusif que ce qu'il cherche à remplacer. Stephen Larin (2020) critique les politiques d'intégration des immigrants fondée sur des principes civiques. Pour lui, les politiques d'intégration civique « dépeignent l'intégration comme l'entrée dans un contrat social basé sur des valeurs libérales démocratiques partagées, la définition précise d'une nation civique » (ibid : 132, traduction libre). Le nationalisme civique se présente comme étant plus inclusif, puisque fondé sur le choix volontaire de s'identifier à des principes universels, plutôt que sur le caractère arbitraire de la naissance. Or, Larin remarque que ces principes universels peuvent tout autant être utilisés pour exclure ou stigmatiser des minorités ethnoculturelles. Kymlicka (2001a : 247-248) fait également partie de ceux qui souhaitent nuancer les vertus inclusives du nationalisme civique. Il remarque les États-Unis d'Amérique sont souvent cités comme un exemple important de nation civique. Les principes universels de liberté et de citoyenneté inscrits dans sa constitution forment le cœur de leur identité nationale, et ses citoyens semblent ouverts à inclure comme l'un des leurs quiconque est prêt à adhérer à ces principes, peu importe son origine ethnoculturelle. Toutefois, ce nationalisme civique est parfaitement compatible avec un expansionnisme agressif. Leur souhait était d'intégrer les autochtones du territoire en tant que citoyens détenant les mêmes droits que toute autre personne, ce qui a pu se présenter comme une justification de la colonisation et l'assimilation violente de ces communautés. En guise de figure de cas plus contemporaine, Per Mouritsen (2006) rapporte que certains partis politiques au Danemark insistent sur les valeurs libérales démocratiques, égalitariste et laïque qui feraient partie de l'identité civique des Danois. Toutefois, ce discours est utilisé par ces mouvements politiques pour dépeindre certains immigrants, en particulier les personnes de foi islamique, comme inaptes ou résistants à

l'intégration en raison d'une culture supposément en contradiction avec les valeurs dites universelles de leur société. Margaret Canovan (2000 : 421), quant à elle, s'inquiète de la situation en France, où l'accoutrement des femmes musulmanes portant le hidjab génère des tensions politiques. Certains perçoivent cette pratique comme entrant en conflit avec l'attachement universel à la laïcité qui serait inhérent à la citoyenneté française. Enfin, Daphne Halikioloulou et al. (2013) remarquent que les partis européens d'extrême droite recadrent leur rhétorique nationaliste en termes civiques, prenant soin de mettre de l'avant des principes tels que la démocratie et la citoyenneté sans toutefois parler de descendance ethnique. Ceci ne les empêche pas de critiquer l'arrivée de migrants afin de protéger ce qu'ils présentent comme l'identité propre de leur société.

Ces exemples démontrent que certaines versions du nationalisme civique ne nous protègent pas nécessairement de la méfiance envers les personnes perçues comme étant différentes, et que ces logiques peuvent parfois justifier l'exclusion. Effectivement, même si l'identité civique est liée à un choix volontaire, elle demeure conditionnelle. Que faire lorsqu'un individu (ou un migrant) n'est pas enclin à adhérer aux valeurs dites universelles de la société? Ce qui est d'autant plus problématique est le fait qu'étrangement, on exige seulement aux personnes immigrantes ou perçues comme étant différentes de démontrer leur allégeance aux principes universels afin de prouver leur appartenance à la nation. Ceci est illustré par les tests de citoyenneté, où le candidat doit démontrer sa connaissance des valeurs, de la culture ou de l'histoire de la société d'accueil. Ces épreuves sont généralement imposées qu'aux nouveaux arrivants, et nul ne questionne l'adhésion des autres citoyens à ces principes universels. Si la citoyenneté est réellement dérivée d'une loyauté à des principes, ne serait-il pas cohérent d'imposer ce genre de test à tous les habitants du pays, et ce, sur une base régulière? Or, imaginons qu'une personne islandaise venait à échouer au test de citoyenneté islandais (celle-ci adhérant, par exemple, à l'anarchisme ou au fascisme), serait-il plausible d'exclure cette personne de la communauté politique? Ou devrions-nous offrir des cours d'appoints à cette personne afin qu'elle puisse adhérer de plein gré aux principes libéraux démocratiques chers à la société? Cette mise en situation nous paraît contre-intuitive puisqu'une notion purement civique de la citoyenneté entre en contradiction avec l'idée du sens commun selon laquelle notre appartenance à la communauté politique est au moins partiellement héritée, et ne peut dépendre uniquement de notre adhésion à des principes universels, aussi vertueux soient-ils. Ceci soutient la vision de la nation comme communauté politique

intergénérationnelle, voire de communauté au moins partiellement liée à une ascendance réelle ou imaginée. Ce caractère quelque peu paradoxal du nationalisme purement civique laisse entrevoir les limitations conceptuelles de cette proposition comme alternative au nationalisme ethnique.

En deuxième lieu, le nationalisme civique a été critiqué sur le plan conceptuel de manière similaire par plusieurs philosophes favorables au nationalisme libéral incluant David Miller (1997), Will Kymlicka (1997, 2001a), Margaret Canovan (2000) et Bernard Yack (2012). L'essentiel de la critique peut être reformulé ainsi. Bien que le nationalisme civique cherche à se distancier de la conception d'une communauté nationale prépolitique issue d'une ascendance commune réelle ou imaginée, un nationalisme civique présuppose nécessairement une communauté prépolitique particulière qui peut réaliser ces institutions libérales démocratiques qui lui sont chères, et le nationalisme civique échoue à expliquer l'attachement des individus envers une communauté politique libérale démocratique plutôt qu'à une autre. Effectivement, le nationalisme civique peut expliquer un attachement à des principes universels et à des institutions libérales, mais il échoue à expliquer l'attachement des citoyens à une communauté politique particulière. Dans les mots de Miller, adhérer à des principes politiques universels

fait de vous un libéral plutôt qu'un fasciste ou un anarchiste, mais cela ne procure pas la sorte d'identité politique qu'une nationalité procure. En particulier, cela n'explique pas pourquoi les frontières d'une communauté politique devraient tomber ici plutôt que là; cela ne vous donne non plus aucun sens de l'identité historique de la communauté, les liens qui nouent les politiques du jour présent aux décisions prises et actions réalisées dans le passé.

(1997 : 163, traduction libre)

En d'autres termes, le nationalisme civique confond les principes politiques ainsi que les institutions qui les incarnent avec la communauté politique, le « nous », qui les réalise. Miller admet que l'adhésion à une constitution ou à des principes politiques universels peut être un élément central à une identité nationale particulière, mais cela est différent que d'affirmer que cette adhésion soit une condition suffisante à la loyauté envers une communauté donnée. Au contraire, affirmer que les principes politiques universels précèdent l'existence de la communauté politique, puis ajouter que la communauté politique réalise ces idéaux politiques nous rend victimes d'une circularité qui nuit à notre compréhension de ce qu'est une nation.

Cet argument peut être illustré en examinant de manière critique l'interprétation d'Habermas (1995) de la réunification de l'Allemagne en 1989. D'une part, il affirme que l'on peut voir celle-ci comme la restauration de l'unité politique d'une communauté nationale partageant une destinée commune, de l'autre, on pourrait comprendre cet événement comme la restauration constitutionnelle de la démocratie et des droits civils sur un territoire où ces derniers avaient été indûment suspendus. Considérant l'histoire tragique de l'Allemagne en lien avec le chauvinisme nazi, il est compréhensible qu'Habermas juge préférable de distancier la notion de citoyenneté allemande de toute connotation nationaliste en favorisant la deuxième option. Or, le patriotisme constitutionnel qu'il propose ne nous aide nullement à comprendre pourquoi cette restauration de la démocratie a eu lieu via une réunification de l'Allemagne, et non pas une annexion de l'Allemagne de l'Est avec la Tchécoslovaquie ou la Pologne. Au contraire, la population de l'Allemagne de l'Ouest ressentait une responsabilité collective envers celle de l'Allemagne de l'Est qui ne peut être simplement être expliqué par leur attachement à la démocratie libérale, et il semble que ce soit le sentiment d'être *Eins Volk*, un seul peuple, qui généra la volonté politique nécessaire pour altérer la carte de l'Europe (Canovan 2000 : 423-424; Yack 2012 : 33-37).

Ainsi, la distinction entre nationalisme ethnique et civique a été exploitée dans la littérature philosophique dans le but de proposer une alternative au nationalisme plus compatible avec le libéralisme et ses principes universels. D'une part, nous avons vu que le nationalisme civique peut justifier l'exclusion des personnes perçues comme étant différentes tout comme peut le faire le nationalisme ethnique. De l'autre, nous avons vu que le nationalisme civique comporte une circularité conceptuelle qui ne nous aide pas à comprendre pour des individus accorderaient leur loyauté à une communauté politique particulière plutôt qu'à une autre. Malheureusement, la proposition du nationalisme civique comme alternative au nationalisme ethnique rend peu compte de la riche littérature concernant le nationalisme comme phénomène social, démontrant une mauvaise compréhension de celui-ci, et négligeant le caractère culturel des nations (Kymlicka 2001a). Or, si le nationalisme civique se révèle à être une solution imparfaite aux défis importants liée à nos sociétés de plus en plus diversifiées, intéressons-nous à présent aux propositions politiques associées à l'intégration et au multiculturalisme.

2.3 LE MULTICULTURALISME ET L'INTERCULTURALISME

Nous avons vu que les propositions nationalistes suscitent une certaine méfiance de la part de ceux qui craignent que l'accent mis sur l'unité de la nation nuise à notre capacité à intégrer et inclure les citoyens issus d'une diversité de cultures. La solution offerte par les défenseurs du nationalisme civique cherche en quelque sorte à minimiser l'importance politique de la culture et de l'héritage nationale. Il s'agit de favoriser l'unité autour de principes abstraits dissociés d'une culture spécifique ou de l'héritage d'un cœur ethnoculturel en particulier. Une autre solution qui fut offerte par certains consiste au contraire à reconnaître l'importance que la culture peut avoir pour l'identité des individus et des groupes. Celle-ci fut formulée également afin de mitiger les injustices que peuvent subir des personnes issues de l'immigration dominées en nombre par un groupe majoritaire, ce qui est le cas de nombreux États-nations. Il s'agit d'un ensemble de pensées qu'on appelle le multiculturalisme, étroitement lié aux politiques de la différence. Au lieu d'écarter l'association entre politique avec culture et identité, le multiculturalisme cherche à célébrer la coexistence et l'interaction entre différents groupes ethnoculturels. Aux yeux de ses défenseurs, la *polis* ne devrait pas exclure quiconque en fonction de son appartenance à un groupe minoritaire. Cette proposition soulève naturellement des questionnements quant à sa relation avec le nationalisme. Est-il possible d'à la fois cultiver une communauté issue de mythes d'héritage et d'histoire partagée, et à la fois favoriser une communauté reconnaissant la diversité des groupes qui la compose? En d'autres termes, le multiculturalisme est-il compatible avec le nationalisme? Si tel est le cas, peut-il être un allié de la solidarité centrée sur une identité nationale, ou une tension entre multiculturalisme et nationalisme est-elle inhérente à leur nature respective? Afin de répondre à ces questions, il faut d'abord décrire ce que proposent les défenseurs du multiculturalisme. Puis, nous pourrions nous attarder à la tension entre multiculturalisme et nationalisme telle qu'elle apparaît dans la littérature philosophique, incluant celle concernant la proposition se voulant en quelque sorte mitoyenne de l'interculturalisme. Nous verrons que le multiculturalisme et le nationalisme mettent l'accent sur différents éléments nécessaires au déploiement sain et juste d'une solidarité politique, mais qu'il n'existe pas de contradiction logique franche entre les formulations les plus fréquentes de ces idéologies. Néanmoins, nous verrons qu'une tension entre ces deux positions semble être quelque peu inévitable. L'articulation d'un débat sophistiqué et attentionné entre multiculturalisme et nationalisme semble nécessaire pour

permettre l'épanouissement des minorités culturelles au sein d'une communauté nationale inclusive et solidaire.

Le multiculturalisme faisant référence à un ensemble de positions défendues par des auteurs incluant Iris Marion Young (1990), Charles Taylor (1994), Will Kymlicka (1996), Bhikhu Parekh (2002) et Tariq Modood (2007). Ce qui rassemble ces positions est en leur point de départ un souci envers les injustices et la domination subie par les minorités culturelles vivant parmi une majorité s'identifiant à une culture dominante. Pour Young (1990), nos discussions concernant la justice ne doivent pas se limiter aux questions de distribution des richesses, puisque celles-ci ne peuvent adéquatement décrire des injustices non matérielles, qui sont plutôt de nature relationnelle. Elle identifie cinq visages de l'oppression qui dépasse une conception étroitement distributive de l'injustice : (1) l'exploitation, soit l'exclusion d'un groupe dans la prise de décision concernant le travail, (2) la marginalisation, soit l'exclusion d'un groupe du travail et de la sphère sociale, (3) l'impuissance, soit l'exclusion de la prise de décision ayant un impact sur les membres d'un groupe, (4) l'impérialisme culturel, soit l'imposition par un groupe dominant de sa culture comme étant universelle, et enfin (5) la violence systématique, où les membres d'un groupe sont contraints à vivre une crainte d'une réelle agression à leur égard. Pour Young, la réponse adéquate de l'État envers l'oppression ne peut être qu'une neutralité faisant abstraction du contexte spécifique dans lequel évoluent ces groupes. Au contraire, prétendre l'existence d'une perspective « neutre » masque la réalité où la perspective du groupe dominant devient perçue comme étant une perspective universelle, et ce, aux dépens de la perspective des groupes marginalisés. Ainsi, les groupes marginalisés ont tendance à spontanément s'organiser afin de faire face à l'oppression. Les gens s'installent parfois près de leurs familles et amis, à proximité de personnes partageant leur langue et culture, et c'est également souvent à travers ces réseaux qu'ils trouveront logement et emploi. Les membres de ces groupes peuvent donc s'organiser eux-mêmes. En revendiquant leur identité particulière, ils peuvent faire de cette identité un levier d'émancipation. En premier lieu, Young croit que l'on devrait reconnaître le contexte oppressif qui caractérise la relation entre groupes minoritaires et groupe majoritaire. En deuxième lieu, elle rejette un idéal assimilationniste selon lequel les groupes minoritaires devraient abandonner leur identité particulière pour devenir indistinguable de la majorité. Au contraire, nous devrions favoriser une démocratie pluraliste où les groupes particuliers exercent une représentation dans les décisions qui les affectent.

Une autre contribution importante pour l'articulation de la position multiculturelle celle de Taylor (1994). Celui-ci voit dans l'identité d'une personne un élément essentiel de son bien-être et de son épanouissement. Il nomme le constat de féministes selon lesquelles les femmes vivant dans les sociétés patriarcales ont internalisé une image négative d'elles-mêmes. Même lorsque les obstacles concrets vers leur avancement sont levés, l'expérience de l'infériorité et de l'impuissance peut demeurer, et ces femmes se retrouvent condamnées à souffrir d'une blessure de l'estime personnelle. Il s'inspire également des travaux de Franz Fanon (2015), selon qui les armes principales des colonisateurs furent l'imposition d'une image de soi appauvrie envers les peuples colonisés. Notre identité est tributaire de la reconnaissance de celle-ci par la culture et les institutions dominantes. Si notre identité est dénigrée ou perçue comme étant inférieure par celles-ci, c'est notre propre image de soi qui en sera appauvrie. Pour Taylor, l'idéal multiculturaliste consiste à corriger le mythe injuste qui prévaut en Occident, selon lequel tous les grands accomplissements de l'histoire seraient dus aux grands hommes de descendance européenne. Il nous faudrait réviser les curriculums scolaires et reconnaître la valeur des toutes les cultures. Pour Taylor, ceci revient à reconnaître une égale dignité à tous les humains. Il reprend le concept de dignité évoqué par Immanuel Kant (1997), selon qui notre état d'agents rationnels capables de diriger nos vies en fonction de principes implique un respect que nous nous devons mutuellement. Taylor étend la notion de dignité kantienne aux cultures au sein desquelles s'inscrivent nos identités individuelles, puisque notre identité dépend essentielle de la culture à laquelle nous nous identifions. En d'autres termes, nous devrions reconnaître la valeur des toutes les cultures en raison de l'importance que celles-ci détiennent pour l'épanouissement des individus. Cet engagement envers la dignité égale des cultures est particulièrement important puisque toute société est structurée autour de pratiques et d'interprétations qui sont ancrées dans une culture en particulier. C'est pourquoi une approche favorisant le déni des différences culturelles, similairement au *color-blindness*, accroît le risque de contraindre les membres des minorités à se conformer à la majorité, prétendant que les normes de cette dernière soient objectives ou universelles.

Bref, ce qu'ont en commun les différentes formulations du multiculturalisme est une reconnaissance de la valeur de la diversité des cultures associée avec un engagement envers une égalité du respect envers la culture de chacun. Afin de concrètement voir de quelle manière peuvent se réaliser des politiques multiculturelles, il est éclairant de prendre en exemple l'indice de politique multiculturaliste, développé sous la direction de Keith Banting et Will Kymlicka pour

étudier empiriquement la prévalence et les effets du multiculturalisme. Cet indice mesure la présence de huit types de politiques :

1. L'affirmation constitutionnelle, législative ou parlementaire du multiculturalisme
2. L'adoption du multiculturalisme dans les curriculums scolaires
3. L'inclusion de représentation ethnique et de sensibilité ethnique dans le mandat des médias publics ou dans l'octroi de permis
4. L'exemption de codes vestimentaires par législation ou par jurisprudence.
5. L'autorisation de la double citoyenneté
6. Le financement d'organismes communautaires ethniques qui soutiennent des activités culturelles
7. Le financement de l'éducation bilingue ou de l'enseignement de la langue maternelle
8. L'action affirmative minimisant les iniquités envers les groupes immigrants désavantagés

(Kymlicka 2012 : 7, traduction libre)

Ces huit éléments illustrent clairement les objectifs de l'approche multiculturaliste. Cette dernière cherche à (1) explicitement reconnaître la présence et la contribution de la diversité culturelle dans la société, (2) soutenir la pérennité et le dynamisme de ces communautés culturelles, et (3) proactivement combattre l'oppression que peuvent subir les minorités culturelles. Ces objectifs entrent en cohérence avec le souci des multiculturalistes de s'assurer que tous les membres d'une communauté politique, peu importe leur héritage culturel, soient inclus dans ses activités économiques ainsi que dans les processus décisionnels politiques. Mais surtout, comme l'insiste Taylor, que l'on reconnaisse à ces individus la dignité qui leur revient, et donc que la valeur de leur culture et de leur identité soit reconnue, plutôt que considérée avec méfiance.

Au cours des dernières décennies, le multiculturalisme se retrouve devant plusieurs critiques, notamment au sein des sphères médiatiques et politiques. Ce mouvement semble avoir atteint un point culminant lors de propos tenus par Angela Merkel, alors chancelière d'Allemagne, déclarant que la mort du multiculturalisme (Connolly 2010), ou encore lorsque David Cameron, alors premier ministre du Royaume-Uni, a lui aussi déclaré l'échec du multiculturalisme (BBC 2011). Parmi les arguments menant à ce rejet du multiculturalisme par divers acteurs médiatiques et politiques, l'un des plus saillants est l'affirmation selon laquelle le multiculturalisme encourage

la division de la société en plusieurs sous-groupes culturels plutôt qu'une unité politique. Certains vont plus loin blâmer le multiculturalisme d'avoir permis la prolifération de pratiques non libérales dans des sociétés occidentales, et même d'avoir favorisé la croissance du radicalisme islamiste (ces critiques du multiculturalisme sont examinées par Meer et Modood 2012). Des organisations internationales influentes ont également adopté une posture critique envers le multiculturalisme. Dans son *Livre blanc sur le dialogue interculturel*, les ministres du Conseil de l'Europe (2008) critiquent le « communautarisme » qui caractérise selon eux le multiculturalisme politique.

En dépit des bonnes intentions qui l'animaient, le communautarisme est désormais considéré par beaucoup comme ayant favorisé la ségrégation des communautés et l'incompréhension mutuelle, ainsi que comme ayant contribué à l'affaiblissement des droits des individus (notamment ceux des femmes) au sein des communautés minoritaires, perçues comme des acteurs collectifs. Il faut admettre la diversité culturelle des sociétés actuelles comme un fait empirique. Cependant, lors de la consultation, les États interrogés ont rappelé à de nombreuses reprises que le communautarisme n'était plus une politique avec laquelle on se sentait à l'aise.

De manière similaire, dans un rapport concernant la diversité culturelle, l'UNESCO (2010) nous encourage à adopter une approche « post-multiculturaliste », mettant aussi l'accent sur le dialogue interculturel pour dépasser l'isolement des communautés culturelles constituant la diversité.

Dans la littérature scientifique, le concept d'interculturalisme comme alternative au multiculturalisme est également promu par plusieurs auteurs incluant Ted Cantle (2012; 2016), Ricard Zapata-Barrero (2016; 2017) et Gérard Bouchard (2011). Premièrement, les interculturalistes affirment que leur position diffère du multiculturalisme en plaçant l'échange et le dialogue entre les différents groupes culturels au cœur de leur modèle de diversité. Pour Wood et al., ce qui est central à l'interculturalisme est que celui-ci « vise à faciliter le dialogue, l'échange et la compréhension réciproque entre personnes de différents héritages ». Pour Zapata-Barrero (2016), l'importance de ces interactions aurait été négligée par les multiculturalistes, plutôt concentrés sur la défense des droits culturels des minorités. De manière similaire, Bouchard (2011) craint que le multiculturalisme puisse encourager la coexistence indifférente des différents groupes, donnant naissance à une multitude de sociétés parallèles plutôt qu'à une communauté solidaire. Deuxièmement, les interculturalistes reprochent au multiculturalisme de se fonder sur une perception figée des cultures, au lieu de concevoir celles-ci comme étant le résultat

d'interactions dynamiques. Pour Cantle (2016), les multiculturalistes encourageraient les communautés culturelles à voir leur identité comme étant spéciales et fixes, alors que l'interculturalisme serait sensible aux identités multiples et fluides. Powell et Sze (2004) résument que « le multiculturalisme tend à préserver un héritage culturel, alors que l'interculturalisme reconnaît et permet aux cultures d'être échangées, de circuler, d'être modifiées et d'évoluer » (1, traduction libre). Troisièmement, l'interculturalisme reformule la relation qui devrait exister entre la majorité culturelle et les minorités. Pour Bouchard (2011), alors que le multiculturalisme considérerait toutes les cultures sur un pied d'égalité, l'interculturalisme reconnaît l'importance et, dans certaines situations, la préséance légitime de la majorité culturelle. Cette préséance de la majorité serait encore plus justifiable lorsque celle-ci est nécessaire pour assurer la survie culturelle de la majorité en question. Ceci serait le cas lorsqu'on devrait considérer la relation entre les minorités du Québec et sa majorité francophone, elle-même une minorité culturellement fragile au sein de l'Amérique du Nord anglophone.

La critique interculturaliste a mené à des réponses de la part des défenseurs du multiculturalisme. Essentiellement, les défenseurs du multiculturalisme affirment que plusieurs des éléments supposément distinctifs de l'alternative interculturaliste sont en fait des éléments centraux, voire fondateurs, de l'idéal multiculturel (Meer et Modood 2012). Premièrement, Modood (2017) affirme que la critique interculturaliste néglige le fait que le dialogue entre les cultures constitue une notion fondamentale du multiculturalisme. Effectivement, dans l'un des textes fondateurs du multiculturalisme, Bhikhu Parekh (2000) avance comme argument central que la valeur intrinsèque de la diversité culturelle et du pluralisme social repose précisément dans le fait que ces principes amènent les individus à évaluer de manière critique leurs propres valeurs et cultures lorsqu'amenés à interagir avec l'altérité. Kymlicka (2016), lui, insiste que la séparation en « sociétés parallèles » n'a jamais été l'objectif des politiques multiculturalistes. Il défend également que le multiculturalisme est certainement compatible avec des objectifs d'intégration des immigrants au sein de la société plus large. Attirant l'attention sur le Canada, pratiquant une approche multiculturaliste, il remarque que les immigrants y sont plus susceptibles à obtenir la citoyenneté, à voter, à se présenter pour des positions politiques et à être élus que dans d'autres pays occidentaux. Les immigrants de deuxième génération y progressent mieux sur le plan de l'éducation, et les immigrants y sont moins désavantagés lorsqu'il s'agit de traduire leurs compétences en emplois. De plus, comparativement, les Canadiens seraient moins susceptibles

d'avoir des préjugés négatifs envers les musulmans (Kymlicka 2012). Si ces trouvailles empiriques sont effectivement le résultat causal de politiques multiculturalistes, alors on pourrait conclure que le multiculturalisme favorise effectivement les interactions et échanges entre groupes de différents héritages culturels. Deuxièmement, Modood (2017) doute qu'une conception anti-essentialistes des groupes distingue l'interculturalisme du multiculturalisme. Il note que les multiculturalistes n'échappent pas au consensus grandissant depuis les années 80 selon lequel il vaut mieux de pas assigner une identité à des gens en fonction de caractéristiques fixes et rigides. Troisièmement, Modood se défend d'accorder une place importante à la majorité, mais il insiste sur le projet multiculturaliste qui consiste à réinterpréter l'identité nationale afin que celle-ci reflète et célèbre la diversité de ses membres. Effectivement, il va jusqu'à présenter l'identité nationale comme étant un élément central au projet multiculturaliste.

[...] le défi post-immigration n'était pas simplement d'éliminer la discrimination raciale ou d'alléger le désavantage racial, aussi important ces objectifs sont-ils pour toute stratégie égalitariste. Plutôt, le défi plus profond était de trouver des visions inspirantes de la Grande-Bretagne – l'une qui nous montrerait d'où nous venons et où nous irons, comment l'histoire nous amena ensemble et ce que nous ferons de notre futur partagé. [Il ne s'agit pas] de dépeindre le passé en couleurs roses et pastels, reconnaissant les conflits et l'affrontement des récits [...]. Nous devons repenser ce que cela signifie que d'être britannique, de refaire notre sens du pays pour qu'il soit inclusif de tous nos concitoyens. Personne ne devrait être rejeté comme culturellement étranger et insuffisamment britannique en raison de son ethnicité ou de sa religion, mais plutôt nous devons réimaginer la Grande-Bretagne afin que, par exemple, les musulmans puissent voir que l'Islam faisait partie de la Grande-Bretagne; et de manière également importante, que les non-musulmans, particulièrement les laïcs et les chrétiens puissent voir les musulmans comme faisant partie d'une nouvelle manière d'être britannique en pleine évolution.

(ibid: 310-311, traduction libre)

L'affrontement entre interculturalistes et multiculturaliste semble avoir amené les défenseurs du multiculturalisme à reconnaître la place d'une identité nationale unissant les citoyens d'origines diverses. Il est peut-être le cas que *certaines* versions du multiculturalisme entrent davantage en tension avec l'idéal nationaliste. Par exemple, Young (2002) exprime une certaine

méfiance envers la promotion d'une identité nationale visant à intégrer les différents groupes composant la société, puisque cet idéal rejette la validité du désir légitime de certaines personnes de vivre et s'associer en fonction de leurs affinités particulières. Au lieu d'une solidarité fondée sur une communauté et un sentiment d'identité partagée, elle préfère une « solidarité différenciée », où les « normes de solidarité s'appliquent entre étrangers et ceux qui de plusieurs manières demeurent étranges les uns aux autres » (ibid : 222-223, traduction libre). Néanmoins, cette position se distingue de celle de Modood pour qui le multiculturalisme peut devenir une nouvelle forme de nationalisme inclusif, tant et aussi longtemps que l'essence de cette identité partagée met en valeur la contribution des groupes culturels minoritaires. Si celui-ci a raison, alors il semble tout à fait possible de reconnaître la valeur des cultures essentielles à l'identité de chacun, de combattre vigoureusement l'oppression subie par les groupes marginalisés, tout en promouvant un sentiment de communauté sur laquelle peut se fonder une solidarité politique.

2.4 LA RÉINTERPÉTATION INTERCULTURELLE DES MYTHES NATIONAUX

L'engagement légitime à combattre l'oppression que subissent les membres de minorités culturelles contribue manifestement à la méfiance qui persiste à l'égard du nationalisme. Jusqu'à présent, nous nous sommes attardés aux propositions visant à améliorer ou remplacer le paradigme nationaliste. D'une part, nous avons vu le nationalisme civique ne peut adéquatement constituer une affiliation politique traversant les époques si elle néglige de manière trop importante le rôle de l'héritage et de la culture pour l'identité collective. De l'autre, nous avons vu que le multiculturalisme et l'interculturalisme ont davantage en commun que la confrontation d'auteurs mentionnée ci-dessus ne pourrait initialement le laisser croire. Étant conceptuellement compatibles, leur différence est surtout une différence d'accentuation, l'interculturalisme mettant davantage d'accent sur le dialogue interculturel. Dans cette section, je défendrai qu'un nationalisme ethnosymbolique interculturel peut à la fois promouvoir l'affiliation affective à la communauté politique qui fait la force du nationalisme, tout en faisant des interactions interculturelles, omniprésentes dans les sociétés contemporaines, une force.

Nous avons vu dans le premier chapitre que la fonction du nationalisme est de nourrir un sentiment d'attachement envers une communauté politique, de lier ses membres grâce aux mythes concernant une histoire partagée et une destinée commune. Or, dans des sociétés contemporaines

de plus en plus diversifiées sur le plan de l'héritage ethnoculturel, il est de la plus grande importance de s'assurer que les projets d'édification de la nation puissent inclure tous les citoyens, afin que la nation vibre dans le cœur des personnes issues de l'immigration tout comme celles ayant une plus longue ascendance sur le territoire. Un projet nationaliste qui aurait pour résultat l'exclusion de groupes marginalisés, que ce soit au niveau identitaire ou sur le plan de leur participation active dans les sphères économiques et politiques, ne serait pas acceptable. Effectivement, si la valeur d'une nation repose dans sa capacité à unir ses membres sous l'égide d'un « nous » grâce auquel peuvent être réalisés des aspirations collectives et des projets de société, alors cette valeur s'en retrouve largement ternie si des personnes sont exclues de ceux-ci. Une communauté marquée par des divisions identitaires irréconciliables n'est certainement pas souhaitable, et c'est précisément ce que souhaitent éviter les nationalistes animés par un désir d'unité et de solidarité. Si la délibération politique devenait un arbitrage entre les intérêts de différentes factions se considérant étrangères les unes aux autres, alors on devrait déplorer l'éclatement du « nous » prometteur de solidarité en un écosystème politique caractérisé par la méfiance et la compétition. De surcroît, il est essentiel qu'une nation accueille positivement les identités profondes et distinctes des personnes issues de différents héritages culturels.

Tel que le défend Taylor (1994), la culture et l'identité de chacun sont fondamentales à notre épanouissement individuel. Si le résultat de politiques nationalistes était un sentiment d'infériorité ou d'inadéquation lié à une identité héritée contingente, alors celles-ci doivent être abandonnées. Une approche assimilationniste attend des nouveaux arrivants l'abandon de leur identité afin de devenir virtuellement indistinguables de leurs co-nationaux. Ceci comporte le risque de communiquer implicitement l'idée que leur culture est étrangère et non bienvenue. Une telle attitude n'est pas acceptable. L'essence du nationalisme est de reconnaître la valeur d'une affiliation à une communauté, et par la suite de traduire cette affiliation en action politique conjointe. Les nationalistes chérissent leur culture et leur histoire héritées de leurs aïeux et luttent pour assurer la pérennité de leur identité. Défendre sa propre identité culturelle sans respecter celles d'autrui consisterait en un chauvinisme incohérent et indéfendable. Reconnaître la valeur de notre propre affiliation identitaire et culturelle implique de reconnaître l'égale importance de celle de tous.

Ainsi, le nationalisme et le multiculturalisme ont en commun la valeur qu'ils attribuent à l'identité culturelle et à l'héritage (Kymlicka 1995; Modood 2020; Parekh 2000). Ces deux approches ne devraient pas être vues comme des ennemis, mais le multiculturalisme pose des limites sur le contenu d'une identité nationale promue ainsi que sur le type de discours nationaliste qui demeure acceptable et respectueux de la diversité. Un nationalisme ethnosymbolique interculturel doit ainsi respecter les deux conditions suivantes : (1) l'identité nationale doit être accessible à toutes et tous sans être limité par des contingences telles que l'ethnicité ou la culture héritée et (2) l'interprétation de l'identité nationale doit être le résultat d'un dialogue ouvert et bienveillant où les symboles et mythes célèbrent la rencontre des cultures. La première condition est en soi assez évidente. Celle-ci exclut d'emblée toute conception de l'identité nationale qui soit limitée par des contingences telles que l'ethnicité et l'héritage génétique. Cette condition est d'ailleurs justement ce qui différencie une ethnie d'une nation. La première fait référence à la descendance réelle d'un groupe de personnes liés par une culture, une histoire et un territoire. La deuxième fait référence à une communauté imaginée où les mythes d'une ascendance commune et la réalisation d'aspirations politiques remplacent la nécessité d'une affiliation par le sang. Alors qu'il serait inadmissible qu'une nation insiste sur la nécessité d'être blanc pour faire partie de la communauté, il demeure acceptable qu'une connaissance de l'histoire nationale, qu'un attachement envers la culture et qu'un certain investissement envers l'avenir politique de la communauté soient des éléments qui participent à un sentiment d'identité collective. La deuxième condition associe la conception ethnosymbolique de la nation aux propositions de l'interculturalisme. Rappelons que la conception ethnosymbolique de la nation implique de l'identité nationale est constituée des mythes d'ascendance commune, ancrée par un attachement à des artefacts partagés tels que l'histoire, la langue et la culture. Or, ces éléments symboliques sont toujours le résultat d'une certaine sélection. Quels sont les héroïnes et les héros nationaux que nous choisissons d'honorer? Quels événements historiques souhaitons-nous relater pour célébrer les valeurs contemporaines de la communauté nationale? De quelle manière nous racontons-nous la relation historique entre différents groupes ethniques partageant le territoire avant l'avènement d'une nation moderne sur celui-ci? Les symboles nationaux qui seront retenus sont perpétuellement réévalués au fil d'évolution de nos perspectives sur nos valeurs partagées. Par exemple, alors que la figure de Christophe Colomb a longtemps été un symbole important pour les nations du Nouveau Monde, inévitablement notre regard sur la colonisation des continents

américains par les Européens a changé à travers les années. Dans ce cas, il sera aux membres de ces nations à s'engager dans un dialogue, incluant les personnes autochtones et allochtones, pour déterminer la place que l'explorateur controversé devrait avoir dans les institutions et symboles subventionnés par l'État (voir Kubal 2008). Les tensions entre différentes perspectives sur une même histoire nationale doivent être résolues avec nuance et multilatéralisme. Certains symboles nationaux déclineront dans la faveur des gens, d'autres seront valorisés et d'autres encore seront réinterprétés afin que leur soit assigné un nouveau sens (Smith 2009).

Dans une visée interculturelle, nous pouvons nous inspirer de la proposition de Modood (2020) et réinterpréter nos identités nationales afin d'y inclure les personnes issues d'héritages culturels divers.

[Il s'agit] d'une opportunité pour créer un certain type d'identité nationale, l'une qui n'est pas contrainte par [les identités de groupes minoritaires], mais les inclut dans l'identité nationale révisée ou réformée, réformant de manière critique, mais sans écarter la perspective narrative de la majorité au sein de l'identité nationale. Les minorités pourraient souhaiter contester les perspectives narratives dominantes qui les excluent ou qui faillit à les respecter eux et leur contribution, mais ils ne compétitionnent pas avec la majorité dans un jeu à somme nulle. Le processus devrait être vu comme une sorte de nivellement par le haut égalitariste, et non pas comme une forme de dépossession [...], ne diluant pas la culture nationale, mais la vivifiant et l'enrichissant plutôt.

(ibid : 310, traduction libre)

En réinterprétant nos identités nationales de manière à rendre honneur à la contribution des personnes issues de l'immigration plus récente et nous concevant toutes les nations comme le résultat de la rencontre des cultures, nous pouvons tirer profit de l'affiliation affective à la communauté que permet le nationalisme tout en s'assurant de l'inclusion de toutes et tous. Cette avenue, pleinement en harmonie avec l'esprit de l'interculturalisme, est très prometteuse. Puisque les nations sont des communautés imaginées, il est possible de les réinterpréter pour qu'elle serve adéquatement sa fonction, favorisant la cohésion sociale. Cela dit, les identités nationales ne sont pas non plus malléables sans contraintes, et on ne peut simplement additionner à celle-ci les éléments qui nous plaisent comme l'on se sert dans un buffet. Une nationalité est une interprétation relatant une ascendance commune ancienne, mais pas une pure fiction artificiellement conjurée.

Anthony D. Smith (2008) nous met également en garde contre l'idée que les élites puissent manipuler les imaginaires collectifs sans limitation afin d'avancer des projets politiques. Il est vrai que les élites politiques, médiatiques et intellectuelles jouent un rôle fondamental dans l'interprétation du symbolisme nationale, mais il ne faut pas négliger le rôle des gens ordinaires, du discours populaire et de l'expression artistique dans l'articulation d'une identité partagée. Cette dernière est davantage le résultat d'un phénomène social et organique qu'une invention déployée de manière calculée par les élites. Par conséquent, plusieurs mesures doivent être adoptées afin de promouvoir une identité nationale interculturelle. Celles-ci doivent proactivement combattre les phénomènes sociaux qui isolent les personnes issues de l'immigration, et qui nuisent à leur employabilité ainsi qu'à leur participation à la délibération politique (Kymlicka 1995). Favoriser la cohabitation et les interactions dans la vie quotidienne entre personnes de différents héritages culturels peut également enrichir le dialogue interculturel (Bouchard 2011). Afin de s'assurer de la vitalité de l'identité particulière de groupes culturels minoritaires, il peut être avisé de subventionner l'expression culturelle et artistique de ceux-ci, ainsi que d'offrir une vitrine aux œuvres se démarquant des autres dans les concours et médias nationaux, nourrissant par le fait même la vitalité de l'interculturalisme.

Un projet interculturel d'édification de la nation ne nécessite pas d'écarter l'héritage de la majorité historique d'une communauté. La nation constitue une affiliation qui transcende les générations afin que la communauté politique se perpétue au-delà de la courte longévité des êtres humains. Sans ce sentiment de continuité historique, le lien qui unit les co-nationaux serait fragile. Les symboles et mythes historiques transmis de manière intergénérationnelle par le cœur historique d'une nation (soit de sa ou de ses communautés ethniques plus anciennes) demeurent d'une importance particulière puisqu'ils constituent la continuité et le caractère ancien qui caractérise les nations qui peuvent avoir des projets d'avenir. La culture d'accueil est le point d'ancrage qui permet aux nouveaux arrivants de se doter de nouveaux repères identitaires et culturels. Cette culture nationale est le point en commun de cette panoplie d'individus aux héritages diversifiés, et celle-ci continue d'évoluer, de se transformer et de se réinterpréter au fil des vagues migratoires. Lorsqu'une personne décide de migrer volontairement vers ce pays, une relation spéciale se dessine entre eux. Les immigrants « ont volontairement quitté leur propre culture avec l'attente de s'intégrer dans une autre société nationale. C'est ça que cela signifie que d'être un immigrant, » rappelle Kymlicka (1994 : 58, traduction libre). Ils n'ont pas à abandonner

leur identité, leur langue ou leur culture, celles-ci constituant une richesse pour la société d'accueil, mais ils choisissent pleinement de se plonger dans un nouvel univers, d'apprendre les traditions et les particularités de ceux qui les accueillent parmi eux. Pour être harmonieuse, la relation interculturelle doit être caractérisée par l'ouverture et la bienveillance multilatérale, et de cette relation peut émerger une forme renouvelée d'identité nationale inclusive.

2.4 CONCLUSION

Lorsqu'il s'agit de se relater des mythes d'ascendance commune fondés sur une culture, une histoire et des traditions, il est naturel de se demander si les personnes plus récemment intégrées à la communauté politique pourraient en être victime d'isolement et d'exclusion. Ces considérations expliquent en grande partie la méfiance que suscite parfois le nationalisme aux yeux de ceux qui valorisent la richesse de la diversité culturelle et qui s'engagent à combattre l'oppression que subissent les personnes faisant partie de minorités culturelles marginalisées. Si tel était le cas que le nationalisme était nécessairement responsable de division, ou même de reléguer certains citoyens à un statut de deuxième classe, alors sans aucun doute cette approche serait inadéquate pour favoriser la solidarité politique dont il est question dans ce mémoire. Ainsi, nous avons analysé deux propositions fréquemment rencontrées visant à mitiger les risques d'exclusion associés au nationalisme.

D'abord, nous avons vu que le nationalisme civique ne constitue pas une alternative permettant de remplacer un nationalisme plus substantiel, fondé sur une langue, une culture, une histoire ainsi que des mythes d'ascendance partagée. Effectivement, le nationalisme civique, soit la promotion d'un attachement à la communauté politique fondé sur des principes universels généralement liés au libéralisme et à la démocratie, présuppose toujours une communauté préexistante pouvant réaliser ces institutions politiques. Par conséquent, le nationalisme civique ne peut expliquer pourquoi tel citoyen est affilié à telle nation spécifique, et non à une autre. Les aspirations libérales démocratiques sont la réalisation et l'héritage du « nous » national, et non pas ce qui constitue la communauté elle-même. De surcroît, des principes universels comme source d'attachement national ne se traduisent pas nécessairement en une société d'accueil plus inclusive. On peut raisonnablement demander aux personnes souhaitant se joindre à une nation de s'intéresser à son histoire, à sa langue et à sa culture, ainsi que de participer à la réinterprétation

de ses mythes et symboles nationaux. Toutefois, exiger à ces personnes qu'elles partagent des valeurs jugées fondamentales à notre identité suscite la méfiance envers les personnes adhérant à des systèmes de valeurs qui nous sont étrangers. Ceci ne peut favoriser une authentique attitude inclusive caractérisée par l'ouverture et la curiosité multilatérale.

Ensuite, nous nous sommes intéressés aux solutions que proposent les défenseurs du multiculturalisme pour lutter contre l'exclusion et l'oppression que peuvent subir les minorités culturelles. Un important mouvement de critiques du multiculturalisme s'est dessiné dans les dernières décennies, dans les sphères médiatiques et politiques comme dans les milieux universitaires sous la forme de l'interculturalisme. Alors que certains craignent que le multiculturalisme favorise la fragmentation de la société en une multitude de « sociétés parallèles », nous avons vu que le multiculturalisme ne vise pas le séparatisme et l'incompréhension mutuelle. Au contraire, le multiculturalisme peut s'inspirer de l'interculturalisme et mettre de l'avant l'importance des interactions interculturelles et le caractère dynamique des identités de groupe. Surtout, nous avons vu que le multiculturalisme est tout à fait compatible avec la promotion d'une solidarité nationale tant et aussi longtemps que l'identité nationale met en valeur la contribution de minorités culturelles.

Ainsi, il semble certainement envisageable qu'un nationalisme ethnosymbolique interculturel puisse favoriser une solidarité politique issue de mythes d'ascendance commune, tout en reconnaissant la valeur de la diversité culturelle et tout en luttant contre l'exclusion et l'oppression subie par les minorités culturelles. La conception ethnosymbolique de la nation insiste sur la nécessité perpétuelle de réinterpréter les symboles nationaux, et la contribution de la diversité culturelle dans cette réinterprétation est la clé permettant le déploiement d'une identité collective à laquelle tous peuvent adhérer. Pour que cela survienne, la relation entre société d'accueil et nouvel arrivant doit être caractérisée par une ouverture et une bienveillance multilatérale. La langue, la culture et l'histoire de la majorité historique ne sont pas écartées. Au contraire, celle-ci est essentielle, marquant le caractère unique et historique de la nation, et constituant le point commun rassemblant les citoyens de divers héritages culturels. Il s'agit à la fois de valoriser l'héritage et de se doter de la liberté de réécrire ensemble notre avenir politique. Si les conclusions de ce chapitre sont justes, et que la solidarité nationale n'a pas à se réaliser à l'encontre de l'épanouissement des personnes issues de l'immigration plus récente, alors le

nationalisme est possiblement garant d'espoir pour ceux qui croient en la possibilité de s'unir pour réaliser des aspirations collectives. Toutefois, certains pourraient toujours soulever des doutes quant à la promesse de solidarité qu'offre le nationalisme. La solidarité réelle ne devrait-elle pas se limiter à ceux qui vivent dans notre pays, mais plutôt traverser toutes les frontières? Une solidarité universelle en tant que citoyens du monde n'est-elle pas intrinsèquement plus souhaitable que le nationalisme? C'est à cette critique qu'il faudra s'intéresser dans le prochain chapitre.

III

Le nationalisme et le cosmopolitisme

3.1 INTRODUCTION

Alors que le chapitre précédent s'intéressait aux défis internes de la position nationaliste, ce chapitre concerne ses défis externes. Ce chapitre s'intéresse à une critique incontournable adressée à l'endroit du nationalisme provenant d'intellectuels de tendance cosmopolite. Selon ce courant de pensée, une solidarité envers l'ensemble des êtres humains est ultimement moralement supérieure à nos affiliations particulières, incluant notre appartenance nationale. Par conséquent, il vaudrait mieux éviter de céder à nos sentiments nationalistes afin d'embrasser une solidarité de plus grande portée, soit un engagement politique cosmopolite.

Le cosmopolitisme est une tradition éthique et politique, dont on trouve l'émergence historique chez les auteurs stoïciens (Nussbaum 1996 : 6-11). Cette position repose sur la prémisse de la valeur égale et du respect dû à tous les êtres humains, et ce, peu importe leurs caractéristiques moralement contingentes, incluant leur sexe, leur identité de genre, leurs aptitudes, leur origine ethnoculturelle, etc. À l'ère contemporaine, des contributions importantes à la position cosmopolite s'inscrivant dans la tradition libérale incluent celles de Charles Beitz (1983), Thomas Pogge (1992), Martha Nussbaum (1996), Kok-Chor Tan (2004) et Gillian Brock (2011). Généralement, le cosmopolitisme est défendu en vertu (1) d'implications liées à notre attachement libéral pour l'égalité de la dignité humaine et l'égalité des chances, (2) d'une volonté de promouvoir une authentique démocratie, considérant que nous vivons dans un monde où les décisions des uns peuvent avoir un impact sur d'autres peu importe leur localisation géographique, ainsi que (3) de la nécessité de mettre en place des solutions mondiales à des défis contemporains qui transcendent les frontières. Détaillons brièvement ces arguments.

Premièrement, le cosmopolitisme est une implication de l'égalité de la dignité humaine et de l'égalité des chances. Dans cette perspective libérale néo-kantienne, la dignité universelle est associée à des droits fondamentaux, lesquels doivent être protégés peu importe la contingence de notre lieu de naissance ou de notre nationalité. De surcroît, considérant que notre société de

naissance détient une influence clé sur nos opportunités de vie, un engagement envers le principe d'égalité des chances implique que nous agissions de manière proactive pour atténuer les inégalités mondiales d'ampleur massives (Beitz 1983; Brock 2002; Nussbaum 1996; Pogge 1992; Tan 2004).

Deuxièmement, le cosmopolitisme est une implication de notre engagement envers une authentique démocratie. Ses défenseurs portent à notre attention qu'il « n'y a plus de symétrie (effectivement, s'il y en a déjà eu une) entre les preneurs de décisions politiques et les récipients de ces décisions. Des événements locaux peuvent avoir des effets mondiaux énormes qui peuvent considérablement les perspectives de vie des gens » (Brock 2002 : 316, traduction libre). Effectivement, les décisions prises par les États peuvent avoir des impacts majeurs de nature économique, géopolitique ou écologique sur les habitants de pays éloignés. L'autonomie des individus en est significativement limitée, leur vie étant influencée par des décisions qu'ils ne peuvent influencer de quelconque manière. Les défenseurs du cosmopolitisme concluent qu'une forme de démocratie mondiale est nécessaire pour renforcer l'autonomie individuelle (Beitz 1983; Brock 2002; Pogge 1992).

Troisièmement, l'ampleur des défis politiques contemporains commande une coopération qui transcende les frontières. Effectivement, l'intégration mondiale de l'économie fait en sorte que les perturbations économiques sont des phénomènes que ne peut affronter une nation seule. Les changements climatiques constituent fort probablement le plus grand défi de notre ère, et la coopération des pays du monde sera absolument nécessaire pour y faire face. La pandémie de COVID-19 fut un exemple foudroyant de la manière par laquelle les crises auxquels fait face l'humanité ne s'arrêtent pas docilement aux frontières de nos pays. Les défis d'ampleur mondiale exigent des solutions transnationales, et démontrent les limites d'un ordre mondial caractérisé par la compétition entre les pays souverains. Par conséquent, il est essentiel de transcender nos loyautés patriotiques afin d'aspirer à une solidarité internationale (Nussbaum 1996; Young 2006).

Les arguments défendant la position cosmopolite ont été étayés en détail par d'éloquents auteurs, et il ne fait pas partie des objectifs de chapitre de les explorer plus exhaustivement. Rappelons que l'objectif central de ce mémoire est de déterminer si la nation constitue une source légitime de solidarité politique. Or, l'une des critiques les plus potentiellement fatales envers la position nationaliste provient du camp cosmopolite. Afin de défendre une version moralement plausible du nationalisme, ce chapitre défendra la thèse selon laquelle le nationalisme et le

cosmopolitisme entrent moins en tension conceptuelle l'un avec l'autre que nous pourrions le croire. Non seulement ils ne s'opposent pas nécessairement, mais je défendrai que sous certaines conditions, ils peuvent même se renforcer mutuellement. Si cet objectif est réussi, cela permettra de répondre, ou du moins de réduire la portée de la critique la plus menaçante contre le nationalisme. Pour résumer ce qui suit, ce chapitre défend d'abord le nationalisme en tant que théorie de la valeur morale de la solidarité politique issue de communautés imaginées puis se veut une contribution aux réflexions en vue de la réalisation d'une solidarité internationale et des aspirations collectives cosmopolites.

Afin d'y arriver, nous décrivons les arguments critiques avancés par les cosmopolites à l'endroit du nationalisme (§3.2). Il ne s'agit pas de s'intéresser plus largement à l'ensemble des arguments critiques remettant en cause la pertinence ou la légitimité du nationalisme, mais de s'attarder plus aux arguments *cosmopolites* cherchant à démontrer les failles ou les limites du nationalisme. Nous distinguerons deux stratégies critiques cosmopolites dirigées à l'endroit du nationalisme, soit l'argument sceptique et l'argument de la justice mondiale. Ensuite, nous analyserons de manière critique ces arguments cosmopolites afin de déterminer si un terrain d'entente peut exister entre nationalisme et cosmopolitisme (§3.3). Nous verrons qu'en conceptualisant le nationalisme non pas comme une théorie d'obligations associatives particulière ou comme une théorie de droits collectifs, mais comme une théorie concernant la valeur morale de la solidarité issue des communautés imaginées, on dissipe en grande partie la tension entre nationalisme et cosmopolitisme. Enfin, je défendrai la thèse plus forte selon laquelle le nationalisme et le cosmopolitisme peuvent se renforcer mutuellement, et ce, pour trois raisons (§3.4). D'abord, une conception de la solidarité politique issue de communautés imaginées peut s'appliquer à l'échelle mondiale afin de promouvoir une identité cosmopolite ancrée dans un puissant symbolisme collectif et peut ainsi nous aider à réaliser nos aspirations d'ampleur internationales. Puis, j'affirmerai qu'un cosmopolitisme authentique doit se porter à la défense de l'autodétermination de tous les peuples et nations du monde, en particulier les plus vulnérables d'entre eux dans l'ordre mondial actuel. Enfin, je défendrai que les nations peuvent avancer nos intérêts cosmopolites en agissant comme intermédiaire politique facilitant la coopération entre les milliards d'individus habitant cette Terre, ceux-ci se fédérant au sein d'États jouissant d'une légitimité démocratique nationale afin de participer en second lieu au concert des nations.

3.2 LES CRITIQUES COSMOPOLITES DU NATIONALISME

Les critiques cosmopolites du nationalisme supposent qu'une solidarité envers tous les êtres humains est moralement supérieure aux affiliations nationales, et que les premières devraient d'une manière ou d'une autre avoir préséance sur les deuxièmes. Parmi ces positions, on distingue deux stratégies qu'on peut nommer l'argument sceptique ainsi que l'argument de la justice mondiale. L'argument sceptique consiste à affirmer que les nationalistes échouent à démontrer en quoi la nation constitue un type d'affiliation spécialement différente des autres, fédérant une solidarité prioritaire sur d'autres types d'affiliations. Il s'ensuit que les arguments des nationalistes visant à promouvoir l'importance morale de la nation peuvent être utilisés pour défendre une solidarité fédérée autour d'une communauté plus large, voire une communauté de citoyens du monde. Des versions de cet argument ont été formulées par Gillian Brock (2002) et Iris Marion Young (1997; 2000a). L'argument de la justice mondiale, pour sa part, ne nécessite pas de s'attaquer directement aux fondements conceptuels de la position nationaliste. Certains préfèrent concéder aux nationalistes qu'une préoccupation partielle réservée à nos compatriotes peut être légitime. Toutefois, un engagement libéral envers l'égalité des êtres humains impliquerait que les obligations nationales soient limitées par une justice de portée mondiale, incluant par exemple un principe de justice distributive. Des versions de cet argument ont été formulées par Charles Beitz (1979), Thomas Pogge (1992) ainsi que Kok-Chor Tan (2004).

L'argument sceptique

Intéressons-nous d'abord l'argument sceptique. Celui-ci consiste à affirmer que les nationalistes échouent à démontrer que la nation constitue une affiliation morale de solidarité qui se distingue réellement d'autres types de groupes. Il peut le faire en s'attaquant soit aux arguments instrumentaux ou aux arguments intrinsèques des nationalistes. Une version de l'argument sceptique est formulée par Iris Marion Young (1997; 2000a). Celle-ci reconnaît que les communautés ethnoculturelles et leurs identités partagées revêtissent une importance morale. Toutefois, elle affirme que les nationalistes libéraux tels que Miller (1997) et Kymlicka (1996) adoptent une différenciation trop clivée entre les nations et les groupes ethniques. Par conséquent, elle ne voit pas pourquoi les *nations* sont spécialement nécessaires pour générer la solidarité requise pour promouvoir l'égalité et la démocratie ni pourquoi une partialité envers nos co-nationaux pourrait prévaloir sur les autres types d'affiliation.

Comme c'est le cas pour Miller, pour Kymlicka, la raison de tracer une distinction claire entre une nation et un groupe ethnique est de déterminer quels groupes possèdent des droits d'autodétermination et lesquelles n'en ont pas. [...] Ce concept dichotomique de nation, toutefois, ne s'accommode pas bien à la diversité actuelle des peuples. [...] Afin d'accommoder de telles réalités, le caractère distinctif des peuples devrait être conceptualisé en termes de degré plutôt qu'en catégorie.

(Young 2000a : 153-154, traduction libre)

Elle reconnaît la valeur de la reconnaissance politique et de l'autodétermination des groupes culturels, mais elle croit que les nationalistes libéraux échouent à démontrer que cette autodétermination devrait être réservée spécialement à ce qu'ils définissent comme étant des nations. Ceci l'amène à voir le nationalisme libéral comme une réponse à un cosmopolitisme trop individualiste, mais elle préfère adopter une conception de « peuple » qui se déclinerait un continuum incluant les groupes ethniques et les nations, puisque le concept de « nation » serait conceptuellement flou et quelque peu arbitraire. Elle parvient ainsi à défendre un cosmopolitisme soucieux de promouvoir l'autodétermination des peuples dans les champs de compétence les mieux administrés localement.

Une autre version de l'argument sceptique a été avancée par Gillian Brock (2002). Celle-ci s'attaque directement aux arguments nationalistes selon lesquels la nation serait une affiliation spéciale de solidarité qui se distinguerait des autres. Les arguments instrumentaux avancent l'idée selon lesquels l'affiliation à une identité nationale serait instrumentale à la confiance et au souci mutuel nécessaires à la redistribution des richesses ainsi qu'au fonctionnement harmonieux de la démocratie (voir §1.3). Effectivement, cette mutualité serait nécessaire pour que les membres d'une communauté acceptent la redistribution des richesses comme un projet collectif légitime plutôt que comme des sommes indûment prélevées à certains et reconnaissent la légitimité des décisions prises démocratiquement (Canovan 1996; Miller 1997; Moore 2001; Tamir 1995). Or, bien que Brock (2002) admette que la confiance et la solidarité pourraient favoriser le bon fonctionnement d'une communauté politique, elle affirme qu'il reste à démontrer que la nation est le meilleur type d'affiliation pour assurer cette fonction.

Premièrement, il n'est pas clair qu'une *nationalité* commune soit nécessaire (ou en effet suffisante) pour générer [la confiance et la solidarité], puisque ce dont nous avons besoin est des valeurs partagées, et partager des valeurs n'est pas la même chose

que partager une nationalité. Deuxièmement, il n'est pas clair pourquoi le capital social ne peut être plus consciemment généré au sein de groupes plus larges. Effectivement, s'il est cela est possible au sein de groupes dépassant (disons) 20 millions, [...] il n'est pas clair pourquoi cela ne serait pas possible dans des groupes de plus grande taille encore. [...] Sur cet enjeu, le nationalisme libéral demeure vulnérable.

(ibid : 313, traduction libre, c'est l'auteurice qui souligne)

Pour elle, l'affiliation émotionnelle nécessaire au fonctionnement de la démocratie et de la redistribution des richesses pourrait bien être réalisée par une organisation internationale telle que l'Union européenne, ou bien par un sentiment d'affiliation cosmopolite de citoyens du monde.

Les arguments intrinsèques, pour leur part, défendent que la nation est une relation détenant une valeur en soi à laquelle sont liées des obligations associatives (voir §1.3), tels qu'avancés par des auteurs comme Hurka (2011) et Miller (1997). Brock exprime un scepticisme quant à la capacité des nationalistes à démontrer avec succès que des obligations associatives soient spécifiquement liées aux *nations*, mais que celles-ci ne pourraient être dérivées d'autres formes de communautés. Selon elle, les nationalistes défendent l'existence obligations associatives partiales envers nos co-nationaux en vertu de (1) l'histoire particulière que partagent les co-nationaux, (2) la gratitude liée aux besoins et désirs comblés grâce à l'appartenance à la nation ainsi que (3) les avantages issus de schémas de coopération mutuellement avantageux. Or, elle affirme qu'aucun de ces éléments ne peut justifier des obligations associatives exclusivement liées aux nations et non à des affiliations plus larges. Effectivement, elle souligne que nous partageons une histoire culturelle, politique et religieuse avec des individus extérieurs à notre nation, que nous devons de la gratitude à une diversité d'individus étrangers en vertu des innovations technologiques développées par ceux-ci ou de par leur contribution à la paix dans le monde, et que nous bénéficions tous de schémas mutuellement avantageux qui dépassent les frontières tels que les ententes de libre-échange ou les ententes internationales de protection de l'environnement. En d'autres termes, lorsqu'on prend pleinement en considération l'influence des individus extérieurs à notre nation sur notre existence, on doit conclure que les arguments intrinsèques qui amènent les nationalistes à défendre la valeur morale des communautés peuvent tout aussi bien être utilisés pour défendre la valeur morale d'une communauté cosmopolite des êtres humains.

L'argument de la justice mondiale

Intéressons-nous à présent à l'argument de la justice mondiale. La première étape de celui-ci consiste à défendre que les principes de la justice ne doivent pas s'arrêter aux frontières des nations, mais plutôt s'étendre afin d'inclure l'ensemble de l'humanité. La deuxième étape de l'argument nous amène à affirmer que, bien que le souci envers nos proches et nos compatriotes soit fréquent et naturel, celui-ci peut légitimement influencer nos actions que dans la mesure où cela ne nuit pas à notre capacité à accomplir nos responsabilités envers la justice mondiale. Les textes de Charles Beitz (1983) et de Thomas Pogge (1992) sont des contributions importantes à la tradition cosmopolite qui avancent des versions cet argument. Les deux auteurs décrivent des critères objectifs servant à déterminer la portée que devraient couvrir les obligations de la justice. Pour eux, si des individus sont liés par des institutions faisant en sorte qu'un système d'interdépendance se met à générer des bénéfices et des désavantages qui n'existeraient pas sans ces relations institutionnelles, alors ces individus se retrouvent dans une relation de justice. Considérant la structure contemporaine de l'économie mondiale, de la géopolitique et de l'écologie, il s'ensuit que les obligations de la justice s'appliquent au-delà des frontières nationales. Cette position est critique de celles de communautaristes et de nationalistes libéraux, comme celle de Michael Waltzer (1981) pour qui « l'idée de la justice distributive présuppose un monde délimité, une communauté, au sein duquel les distributions ont lieu, un groupe de gens engagés à diviser, échanger et partager, d'abord entre eux-mêmes » (31 : traduction libre). Ceci amène Pogge à défendre que la portée de l'autorité à prendre un certain type de décision doit « inclure comme égaux toutes les personnes significativement et légitimement affectées par des décisions de cette sorte » (1992 : 67, traduction libre). Par conséquent, « les points en commun au niveau de la langue, la religion, l'ethnicité ou l'histoire sont strictement impertinents » (ibid : 68, traduction libre) lorsqu'il s'agit de délimiter la juridiction d'une communauté politique. En d'autres termes, pour Beitz et Pogge, si l'on définit la portée de la justice à l'aide de critères objectivement défendables, alors il faut défendre une justice mondiale plutôt qu'une solidarité qui s'arrête aux frontières nationales.

Une autre version de l'argument de la justice mondiale a été formulée par Kok-Chor Tan (2004 : 135-162). Pour lui, le plus grand défi des défenseurs du cosmopolitisme proviendrait du

patriotisme et du nationalisme¹. Or, certains auteurs critiques du cosmopolitisme affirment que si le cosmopolitisme demande un abandon des affiliations importantes pour les êtres humains, incluant l'attachement patriotique, alors il s'agit d'une position absurde et intenable (voir par exemple Scheffler 2001). Une conception de la justice qui ne cède pas d'espace conceptuel aux liens importants pour les gens ordinaires entrerait en choc trop important avec la moralité du sens commun pour être applicable. Cette critique a amené Beitz (1999) à admettre que

la faiblesse philosophique la plus caractéristique des théories cosmopolites [...] est un échec de prendre avec suffisamment de sérieux les relations associatives que les individus développent, et doivent certainement le faire, afin de vivre avec succès une existence qui en vaut la peine.

(291, traduction libre)

Souhaitant protéger la position cosmopolite contre cet argument de *reductio ad absurdum*, Tan cherche à défendre un cosmopolitisme qui serait en mesure d'accommoder le souci que les êtres humains envers leurs proches et leurs compatriotes, en d'autres termes un cosmopolitisme qui serait compatible avec un certain patriotisme. Toutefois, Tan insiste qu'il ne serait pas acceptable d'adopter un « cosmopolitisme restreint », où des considérations patriotiques limiteraient la portée de la justice mondiale, puisque cette position place arbitrairement le fardeau de la preuve sur le camp cosmopolite.

Par conséquent, Tan défend à l'inverse un « patriotisme restreint ». Pour y arriver, il insiste sur la distinction entre la poursuite légitime du bien et la justice, inspirée de celle de John Rawls (1999). Pour ce dernier, une théorie de la justice a pour point de départ l'acceptation du fait que les désirs partiels et personnels procurent du sens à nos vies individuelles. L'objectif de la justice n'est pas de nier la légitimité de la poursuite individuelle du bien, mais de définir le contexte social et institutionnel au sein duquel les individus sont libres d'avancer leurs ambitions et projets. « Dans le cadre de justice d'arrière-plan constitué par des structures de base, les individus et associations peuvent faire ce qu'ils veulent tant et aussi longtemps que les règles des institutions le permettent, » affirme Rawls (2001a : 50, traduction libre). Le rôle de la justice est donc spécifiquement de limiter ce que chacun peut légitimement poursuivre sans enfreindre ce qui est

¹ Dans un souci de concision, nous ne traiterons pas ici séparément du patriotisme et du nationalisme. Cette distinction a été discutée plus exhaustivement dans §2.2 et ne nuit pas à la validité de cette analyse qui contraste le particularisme avec l'universalisme.

dû universellement à tous les autres. Par conséquent, on ne peut défendre de manière cohérente qu'il faille limiter la justice mondiale pour accommoder les désirs patriotiques locaux. Au contraire, il nous faut élaborer des principes de justice mondiale, incluant des principes d'égalitarisme international, qui limitent ce que les différentes nations peuvent légitimement poursuivre. En résumé, Tan admet qu'une théorie plausible du cosmopolitisme doit respecter l'importance morale que les individus accordent à leur nation afin d'éviter l'argument *reductio ad absurdum* des critiques du cosmopolitisme. Or, selon lui, on peut reconnaître l'importance morale du nationalisme et du patriotisme tout en limitant leur portée à l'aide de principes universels de justice.

3.3 QUEL TERRAIN D'ENTENTE POSSIBLE ENTRE NATIONALISME ET COSMOPOLITISME ?

D'une part, l'argument sceptique avance que les nationalistes sont incapables de démontrer en quoi la nation se distingue spécialement des autres types d'affiliation, ce qui fait en sorte que les arguments servant à défendre le nationalisme pourraient tout autant être utilisés pour défendre une solidarité cosmopolite. De l'autre, l'argument de la justice mondiale peut accommoder certaines formes de partialité nationale, mais défend qu'une justice de portée mondiale doive limiter ce que chaque nation peut légitimement entreprendre avant d'enfreindre les droits des individus extérieurs. Alors que ces arguments présentent le nationalisme et le cosmopolitisme en tension l'un avec l'autre, existe-t-il une possibilité de compatibilité conceptuelle entre les deux positions? Dans cette section, je défendrai que si l'on est prêt à abandonner le principe d'obligations associatives exclusives aux co-nationaux que proposent des nationalistes tels que Miller (1997) et Hurka (2011), alors la tension entre nationalisme et cosmopolitisme se dissipe en grande partie. Nous verrons que cela ne nuit pas à notre capacité d'accorder une valeur morale à la nation en tant que source légitime de solidarité politique.

Dans le premier chapitre de ce mémoire, nous avons pris position en faveur d'un nationalisme où une valeur morale est accordée à la nation en tant que communauté imaginée enracinée par des symboles partagés et des mythes d'ascendance commune. Cette valeur morale est due au « nous » qu'incarne la nation à laquelle s'identifient les membres, s'imaginant comme héritiers d'une histoire commune, unis par un destin partagé. Ce sentiment de communauté imprègne la vie politique d'une force émotionnelle et donne un sens à nos aspirations politiques.

Dans le premier chapitre, nous avons choisi d'abandonner le principe d'obligations associatives exclusives aux co-nationaux spécifiquement en raison des difficultés conceptuelles que celles-ci peuvent apporter. Effectivement, l'interdépendance des êtres humains, dont l'avenir est enchevêtré dans des systèmes d'une immense complexité économique, géopolitique et écologique, fait en sorte qu'une solidarité cosmopolite est absolument nécessaire pour affronter les défis d'ampleur mondiale à venir. La crise des changements climatiques ne constitue qu'un seul exemple, peut-être le plus saillant, de ces défis mondiaux nécessitant l'action coordonnée de l'ensemble des nations. Or, le principe d'obligations associatives nationales introduit inévitablement une tension entre nos obligations nationalistes et nos inclinaisons cosmopolites. Effectivement, ce sont les obligations associatives qui rendent la position nationaliste particulièrement vulnérable aux attaques provenant d'intellectuels d'inclinaison cosmopolite. Young (2000a) critique sur ce flanc la théorie de Miller, déplorant qu'« [e]n rendant cette obligation contingente aux sentiments, de surcroît, ce type de raisonnement constitue un bien mauvais argument moral » (156, traduction libre). Pour Brock (2002), « [u]n front qui est dévastateur pour [le nationalisme libéral] est que la partialité envers les co-nationaux n'a pas encore été adéquatement justifiée » (312, traduction libre). Elle insiste que « [c]eux d'entre-nous qui vivent dans le monde riche et développé ne peuvent ainsi s'isoler défensivement de la misère des moins fortunés du monde, puisque nous sommes complices de la perpétuation de leur état de pauvreté » (2011 : 590, traduction libre). Cette tension introduite entre nationalisme et cosmopolitisme par le principe d'obligations associatives apparaît également dans la tentative de Tan (2004) de réconcilier les deux approches. Effectivement, il arrive tout de même à la conclusion que des principes de la justice mondiale doivent limiter le patriotisme, illustrant cette tension perçue entre nationalisme et cosmopolitisme.

Dès lors, si nous souhaitons défendre la valeur des solidarités politiques issues de communautés nationales imaginées tout en aspirant à une solidarité cosmopolite plus robuste, il vaut mieux abandonner le principe d'obligations associatives exclusives aux co-nationaux. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, il n'est pas nécessaire que des *obligations* soient générées par nos affiliations communautaires pour octroyer au nationalisme sa capacité à imprégner de sens notre vie politique. Il suffit de reconnaître la valeur d'une identité partagée dans sa capacité à nous percevoir comme un « nous » capable de réaliser des projets de société en vertu de notre destin national partagé. En concevant le nationalisme comme une source de solidarité issue d'une relation similaire à l'amitié, et non comme une source d'obligations morales, on dissipe

en grande partie la tension entre nationalisme et cosmopolitisme. Effectivement, il est tout à fait possible de reconnaître l'identité que nous partageons avec ceux qui parlent notre langue, qui comprennent les nuances de notre histoire et qui participent à la culture vibrante de notre communauté. Rien ne nous empêche de mobiliser cette identité partagée pour imprégner nos aspirations collectives d'une puissante force affective, tout en militant pour une solidarité cosmopolite accrue entre les nations du monde.

Si l'on accepte cette version du nationalisme exempte d'obligations associatives dans le sens moral fort du terme, les critiques cosmopolites du nationalisme demeurent-elles toujours menaçantes pour la position nationaliste? En premier lieu, analysons l'argument sceptique. Celui-ci remet en question la valeur de la nation spécifiquement par rapport à d'autres formes d'affiliation liée à sa capacité à générer une solidarité politique. D'abord, concernant l'argument de Young (2000a), notons que celle-ci a probablement raison de se méfier d'une distinction trop dichotomique entre groupe ethnique et nation. Or, l'un des avantages de la conception ethnosymbolique de la nation est que l'on peut inclure dans le concept de nation les groupes ethniques qui revendiquent une identité et une tradition partagées sans avoir recours à l'ensemble des dispositifs des États modernes (Maertens 2020). Dès qu'une communauté d'individus partage des symboles culturels et des mythes d'ascendance commune, souhaitant incarner cette identité partagée au sein d'un projet politique, alors nous pourrions parler d'une nation. Cette conception inclusive des nations pourrait fort bien s'inscrire dans un continuum des peuples, similaire à celui proposé par Young. De cette manière, on peut éviter que des nations disposant de l'ensemble des dispositifs de l'État moderne n'instrumentalisent leurs revendications à l'autodétermination pour dominer des groupes ethnoculturels plus vulnérables. Ensuite, concernant l'argument de Brock (2002), on peut lui donner raison quant à l'affirmation selon laquelle la nation n'est pas la *seule* affiliation pouvant légitimement fédérer une solidarité politique. Nous verrons dans la prochaine section que n'importe quelle communauté imaginée enracinée dans des symboles et des mythes d'ascendance commune peut réaliser ceci, et que ce chemin est probablement celui que devraient emprunter les défenseurs du cosmopolitisme pour promouvoir une solidarité internationale affectivement chargée qui surpasse des considérations trop étroitement abstraites et intellectuelles.

En deuxième lieu, analysons l'argument de la justice mondiale. Tan (2004) démontre avec clarté la compatibilité entre la justice mondiale et le patriotisme, même lorsque ce dernier implique

des obligations associatives. Alors que le cosmopolitisme et le patriotisme demeure en tension inhérente, Tan défend que la justice mondiale détient le rôle de déterminer les règles du jeu au sein desquelles les nations sont libres de faire ce qui leur plaît. Or, lorsqu'on propose une conception du nationalisme qui est exempte d'obligations associatives, alors la tension entre cosmopolitisme et nationalisme se dissipe encore davantage. Effectivement, dans ce contexte, la nation est porteuse de valeur morale non pas comme communauté d'obligation, mais comme incarnation du « nous » pouvant réaliser des aspirations politiques. Or, cette conception du nationalisme ne dit pas grand-chose sur la nature ou l'orientation des aspirations politiques qui seront réalisées par la communauté politique. En d'autres termes, la nation, perçue comme source légitime de solidarité issue d'une communauté imaginée, est libre de réaliser quelque projet politique que ce soit, incluant un projet cosmopolite. C'est grâce à cette avenue qu'on peut promouvoir un nationalisme à la fois enraciné et cosmopolite.

Cette position nous permet d'ajouter de la force à l'intuition de divers intellectuels cosmopolites qui ont cherché à défendre que le nationalisme peut parfois pragmatiquement être la meilleure manière d'avancer un ordre du jour cosmopolite. On peut penser à la proposition de Robert Goodin (1988) qui offre une tentative de réconcilier une moralité universaliste avec la partialité nationaliste. Selon lui, se soucier de nos compatriotes est une manière *efficace* de coordonner et de répartir nos obligations envers l'humanité. De manière similaire, Nussbaum (1996) affirme :

Aucun de penseurs majeurs dans la tradition cosmopolite ne nie que nous pouvons et devrions accorder une attention spéciale à nos propres familles ainsi qu'à nos propres liens d'appartenance religieuse ou nationale. De manières évidentes, nous devons le faire, puisque l'État-nation établit les conditions de bases pour la majorité de notre conduite quotidienne, et puisque nous sommes tous nés dans une famille de quelque sorte. Les cosmopolites soutiennent, de surcroît, qu'il est légitime d'accorder au local une mesure additionnelle de souci. Mais la raison principale pour laquelle un cosmopolite devrait avoir pour cela n'est pas que le local est meilleur en soi, mais plutôt que c'est la seule manière sensible de faire le bien.

(136-137, traduction libre)

Elle illustre ceci à l'aide de l'exemple suivant, affirmant que « si [elle] essayai[t] d'aider tous les enfants du monde un petit peu, au lieu de dévouer une quantité immense d'amour et de sollicitude

envers Rachel Nussbaum, alors [elle] ne serai[t] pas du tout un bon parent » (ibid : 137, traduction libre). L'articulation entre moralité universelle et partialité nationale offerte par Nussbaum résonne avec le sens commun. On pourrait ajouter que peu de nationalistes crédibles ne justifient leur attachement patriotique par le fait que leur nation serait « meilleure en soi ». En effet, les parents aiment leurs enfants d'un amour bien spécial et authentique, tout comme les citoyens peuvent aimer leur pays, et cela n'est pas dû à la supériorité d'une famille ou d'un peuple en particulier. Nous aimons puisque c'est une beauté inexorable de la vie humaine que de se soucier de ceux qui sont importants pour nous. Un souci pour l'humanité entière serait bien contre-productif si celui-ci nous amenait à manquer de considération envers nos proches et nos communautés locales. D'un point de vue strictement arithmétique, nos actions ont généralement un impact beaucoup important à l'échelle locale qu'internationale. Par conséquent, il est raisonnable d'accorder un souci prioritaire envers notre propre bien-être, ensuite celui de nos proches, de notre communauté locale et de celle de l'humanité. Cette affirmation, en cohérence avec la moralité du sens commun, rend compte fait qu'un individu dont les besoins de base sont en péril est en bien mauvaise posture pour se porter à l'assistance d'autrui. Non seulement il n'est pas possible de toujours compter sur autrui pour prendre soin de soi, il n'y a souvent nul de mieux placé que soi-même pour évaluer nos besoins et la meilleure manière de les combler. De manière analogue, les communautés sont les mieux placées pour assurer leur propre épanouissement. En somme, l'ensemble des communautés du monde se retrouveront mieux servies si elles prennent soin adéquatement des leurs. De surcroît, leur épanouissement est une condition nécessaire pour pouvoir ultérieurement soutenir les communautés proximales et distantes.

Ainsi, lorsqu'on abandonne le principe d'obligations associatives, la tension entre nationalisme et cosmopolitisme se dissipe en grande partie. L'argument sceptique échoue à nous amener à rejeter complètement la nation comme une source légitime de solidarité issue d'une communauté imaginée, mais nous amène à reconnaître que la nation ne dispose pas d'un monopole sur la solidarité politique. L'argument de la justice mondiale, pour sa part, conserve toute sa validité. Néanmoins, en abandonnant les obligations associatives, on constate que même la tentative de Tan de réconcilier le cosmopolitisme avec le patriotisme semble surestimer la contradiction entre les deux. Cette position nous permet de nous inspirer de propositions de Goodin et Nussbaum selon lesquels un souci envers notre communauté proximale est parfois la meilleure manière d'avancer un ordre du jour cosmopolite. À présent qu'il a été démontré qu'un terrain

d'entente peut exister entre nationalisme et cosmopolitisme, il est possible de défendre la thèse légèrement plus forte selon laquelle le nationalisme et le cosmopolitisme peuvent se renforcer mutuellement.

3.4 LE CONCERT DES NATIONS

Dans cette section, je défendrai que sous certaines conditions le nationalisme et le cosmopolitisme peuvent se renforcer mutuellement à l'aide de trois arguments. Premièrement, le projet d'édification d'une identité cosmopolite peut s'inspirer de l'édification de la nation. En d'autres termes, une conception nationaliste de la solidarité politique peut servir à informer la manière par laquelle nous pouvons bâtir une solidarité cosmopolite robuste. Deuxièmement, un cosmopolitisme authentique doit se porter à la défense de l'autodétermination des peuples et nations vulnérables. Nous verrons que le cosmopolitisme doit aller au-delà de considérations trop étroitement distributives, mais également combattre les relations de pouvoir et de domination qui marquent l'ordre géopolitique actuel. Troisièmement, nous verrons que les nations peuvent servir d'entités intermédiaires harnachant la légitimité démocratique nationale au service du concert des nations. Un tel modèle de coopération internationale pourrait inspirer des pistes de solution pour pallier le déficit démocratique parfois attribué aux instances décisionnelles supranationales.

Une identité cosmopolite

Une conception nationaliste de la solidarité politique peut informer la manière par laquelle nous pouvons construire une identité cosmopolite robuste. Celle-ci doit être affectivement enracinée afin qu'elle puisse fédérer la confiance mutuelle et la solidarité nécessaire pour assurer une collaboration internationale aussi harmonieuse que possible. Nous avons vu dans le premier chapitre que pour les défenseurs du nationalisme, l'identification à la communauté facilite la redistribution égalitariste des richesses ainsi que le fonctionnement harmonieux de la démocratie (voir §1.3). Également, nous avons vu que cette identification est médiée par des symboles culturels partagés et des mythes d'ascendance commune. Pour Canovan (1996), ce sentiment d'ascendance partagé, et donc de destinée commune, est essentiel, puisqu'il est ce qui assure la cohésion de la nation en tant que communauté intergénérationnelle. Effectivement, les membres d'une même nation ne se côtoient pas tous individuellement, et ne vivent même pas nécessairement à la même époque. Or, la solidarité nécessaire au sain fonctionnement d'une communauté politique

se souciant de son avenir au-delà de son futur immédiat doit par conséquent être une *solidarité intergénérationnelle*. La collaboration de l'ensemble des nations au sein d'une communauté cosmopolite comporte des défis encore plus importants. Ceci est dû notamment au nombre exceptionnel d'individus participant à cette communauté, à la rencontre de cultures diverses pouvant compliquer la compréhension mutuelle ainsi qu'à l'ordre économique et géopolitique plaçant souvent les pays en compétition les uns contre les autres malgré eux. Dans ce contexte, il semble encore plus important de miser sur des symboles et mythes puissants afin de promouvoir un sentiment de communauté cosmopolite.

Les intellectuels traitant du cosmopolitisme n'ont pas négligé cette nécessité. Nussbaum (1994) insiste l'importance d'une éducation cosmopolite sans laquelle une communauté politique internationale ne saurait fonctionner efficacement. Pour elle, s'intéresser aux cultures du monde permet d'enrichir notre perspective sur notre propre culture.

À travers l'éducation cosmopolite, nous apprenons davantage sur nous-mêmes. [...] En nous regardant nous-mêmes à travers la lentille de l'autre, nous en venons à voir ce qui dans nos pratiques est local ou non-nécessaire, ainsi que ce qui est plus largement et profondément partagé.

(ibid : 11, traduction libre)

De surcroît, de manière analogue à l'éducation nationale nécessaire à la participation citoyenne à la démocratie nationale, une éducation cosmopolite est une condition préalable à la réalisation de notre potentiel comme citoyens du monde.

[N]'importe quelle délibération intelligente concernant l'écologie – tout comme, également, concernant l'approvisionnement en nourriture et la population – requiert une planification mondiale, une connaissance mondiale and la reconnaissance d'un futur partagé. Pour conduire cette sorte de dialogue, nous avons besoin d'une connaissance non seulement de la géographie et de l'écologie des autres nations [...], mais aussi considérablement à propos de leurs gens, afin qu'en parlant avec eux nous soyons capables de respecter leurs traditions et engagements. L'éducation cosmopolite fournirait l'arrière-plan nécessaire à ce type de délibération.

(ibid : 12, traduction libre)

Or, une connaissance mondiale et la reconnaissance d'un futur partagé doivent être ancrées dans une communauté imaginée liant affectivement les individus qui la compose. Souhaitant participer à la construction d'une telle communauté cosmopolite, Young (2000a) remarque :

Dès que nous nous déplaçons au-delà d'un niveau local, toute polité est une 'communauté imaginée' dont les intérêts et les problèmes doivent être discursivement construits comme affectant tout le monde puisque les gens ne rencontrent pas la plupart des autres dans la polité.

(176 : traduction libre)

Il nous reste donc à puiser dans différents chapitres de l'histoire de l'humanité pour y sélectionner les événements dignes de représenter les mythes et les valeurs autour de laquelle nous souhaitons construire cette communauté cosmopolite. Par exemple, on peut raisonnablement imaginer que le mouvement international antiguerre ayant suivi les guerres mondiales pourrait être un événement historique à célébrer au sein d'une identité cosmopolite. Notons qu'un imaginaire collectif cosmopolite ne minimise nullement la richesse culturelle des peuples et nations du monde. La promotion d'une identité cosmopolite ne doit pas dépendre d'une homogénéisation des cultures du monde qui aurait pour résultat un appauvrissement généralisé. Plutôt, cette communauté cosmopolite inspirée par une conception nationaliste de la solidarité doit être enracinée dans des symboles et mythes partagés reflétant l'interdépendance des peuples et célébrant la richesse des cultures du monde.

La souveraineté des nations vulnérables

Un cosmopolitisme authentique doit protéger la souveraineté des peuples et nations vulnérables. Le cosmopolitisme est une théorie morale qui considère l'individu comme réceptacle irréductible de dignité et de droits (Brock 2011; Pogge 1992). Or, d'une perspective nationaliste, l'épanouissement des individus est étroitement influencé par leur capacité à s'unir au sein d'une communauté politique et exercer une autodétermination. Dans les termes de Moore (2001),

L'autodétermination collective est un bien important : elle permet l'expression aux communautés morales; elle reflète l'identité des peuples; il s'agit d'un forum au sein duquel l'autonomie citoyenne peut être exprimée; dans lequel les citoyens détiennent le pouvoir de façonner le contexte dans lequel ils vivent, et réaliser leurs aspirations politiques.

Or, l'ordre mondial actuel ne permet pas à tous les peuples et nations d'exercer également une telle autodétermination. Effectivement, la relation contemporaine entre les nations du monde est profondément influencée par l'histoire coloniale et impérialiste (voir par exemple Amin 1970 et Young 2006). Effectivement, les pays sont « situés dans un ordre mondial économique qui perpétue les intérêts des États riches développés avec peu de considération pour l'intérêt des pays pauvres en développement » (Brock 2011 : 590, traduction libre). De surcroît, en raison de l'ampleur prodigieuse des inégalités mondiales, l'autodétermination des nations vulnérables est non seulement menacée par les nations puissantes, mais également par des corporations multinationales. Effectivement, différents auteurs ont décrit la manière par laquelle les pays en développement se retrouvent en relation de dépendance avec les entreprises multinationales, contraints à entrer en compétition les uns avec les autres pour attirer des investissements (Evans 1979; Moran 1973; Nyes 1974).

Considérant la vulnérabilité de ces nations, Tamir (1992) affirme que « l'une des implications les plus importantes d'une théorie du nationalisme libéral » est que la préservation du caractère national « est seulement justifiée si toutes les nations ont une chance égale d'établir une entité nationale, au sein de laquelle ses membres recevront une chance équitable de poursuivre leurs buts personnels et collectifs » (161, traduction libre). Pour elle, promouvoir l'autodétermination de sa propre nation sans reconnaître celle des autres équivaldrait à un chauvinisme rationnellement indéfendable. En d'autres termes, le nationalisme libéral implique une universalité du droit à l'autodétermination nationale. Ainsi, si l'on reconnaît que l'ordre mondial actuel est caractérisé par des dynamiques de pouvoir et des inégalités qui menacent *de facto* l'autodétermination des nations les plus vulnérables, il s'ensuit que ces dynamiques de pouvoir et ces inégalités doivent être combattues. Cette conclusion soutient l'affirmation selon laquelle le nationalisme et le cosmopolitisme sont moins en tension l'un avec l'autre que certains pourraient le croire. Une position authentiquement cosmopolite implique que l'on défende les nations vulnérables contre la domination, et inversement, une position authentiquement nationaliste implique que l'on combatte vigoureusement les inégalités mondiales.

Le concert des nations

Les nations peuvent servir d'intermédiaires établissant le lien entre les communautés politiques du monde et les instances décisionnelles supranationales, tout en préservant autant que possible leur légitimité démocratique. Lorsqu'il s'agit de déterminer les meilleures procédures décisionnelles possibles au niveau cosmopolite, des difficultés majeures apparaissent assez rapidement. D'abord, le simple nombre exceptionnellement élevé d'individus qui composeraient cette communauté politique théorique suffit à soulever des questionnements quant à la manière par laquelle on peut prendre des décisions au nom de la communauté politique sans que ne soit remise en doute la légitimité démocratique de celles-ci. De plus, ceci est sans compter les difficultés supplémentaires qu'entraîne le fait que les membres de cette communauté mondiale ne parlent pas la même langue. Enfin, les membres risquent d'utiliser dans le cadre d'une délibération politique des points de références culturels et politiques radicalement différents, du moins aussi différents que l'est la culture politique américaine, turque, chinoise ou sénégalaise. Malgré tous nos efforts pour favoriser une identité cosmopolite enracinée dans des symboles culturels communs, réalistement, au moyen terme, la distance culturelle à franchir pour qu'ait lieu toute délibération politique demeure considérable. Ces difficultés, qui semblent inévitables lorsqu'il s'agit de bâtir une communauté politique internationale, sont possiblement en partie en cause dans le « déficit démocratique » souvent reproché aux organisations supranationales. Effectivement, Pogge (1997) note que les citoyens ordinaires de l'Union européenne ont très peu d'influence significative sur les décisions prises en leur nom par les instances centralisées telles que la Commission européenne, le Conseil des ministres ainsi que le Parlement européen. De surcroît, il remarque les tentatives de réformer les institutions européennes afin d'accroître leur légitimité sont ultimement conçues par une élite politico-bureaucratique très restreinte, et ce, de manière particulièrement opaque et peu démocratique. Des défis similaires de légitimité démocratique nuisent aux diverses organisations supranationales, incluant celles associées aux Nations unies (Held 2004; Moravcsik 2004).

Le déficit démocratique des organisations supranationales est une question des plus complexes, et il n'est pas dans les objectifs de ce mémoire d'y rendre justice. Néanmoins, limitons-nous ici de suggérer que la légitimité démocratique robuste dont jouissent les États-nations peut contribuer à améliorer le fonctionnement d'une communauté politique cosmopolite. Rappelons-nous que pour les défenseurs du nationalisme, la gouvernance démocratique des États-nations tire

sa légitimité d'une identification partagée à la communauté nationale (voir §1.3). Effectivement, une légitimité démocratique ne peut être simplement dérivée d'un vote majoritaire, puisque si des membres d'une communauté sont en désaccord avec une décision, ceux-ci pourraient remettre en question la *délimitation* de la communauté politique. Dans un tel scénario, la communauté démocratique serait particulièrement instable, des sécessions et des fusions pouvant avoir lieu de manière successive. Afin que les membres d'une communauté adhèrent à une décision même s'ils sont en désaccord avec celle-ci, il faut que ceux-ci soient liés ensemble par une solidarité robuste envers la communauté politique. Selon les nationalistes, l'identification partagée à une nation accomplit cette fonction de manière particulièrement efficace (Moore 2001 : 85-102). Or, cette légitimité nationale peut renforcer la légitimité d'une démocratie cosmopolite. À l'aide d'une éducation civique cosmopolite vigoureuse, les délibérations politiques concernant des décisions supranationales peuvent avoir lieu au sein des sphères publiques nationales, dans la langue locale et au sein d'un cadre référentiel relativement homogène. Les communautés nationales peuvent par la suite élire des représentants qui pourront ensuite réaliser leur mandat au sein des instances supranationales, jouissant de la légitimité démocratique dérivée de leur appartenance nationale. Les représentants défendent ainsi les positions de leurs communautés nationales, permettant à leurs concitoyens d'indirectement participer au concert des nations. En d'autres termes, les nations peuvent agir en intermédiaire entre les individus et les organisations supranationales. Cette proposition découle de la supposition selon laquelle il semble peu réaliste que des « citoyens du monde » puissent directement intervenir dans la politique mondiale, du moins à moyen terme, même en présence d'une identité cosmopolite forte. De surcroît, elle résonne avec le concept de « Nations unies » qui laisse entendre qu'une solidarité internationale ne saurait se passer des solidarités nationales. Ainsi, bien que la coordination efficace et démocratique de la coopération internationale demeure un sujet immensément complexe qu'on ne peut traiter exhaustivement ici, la légitimité des démocraties nationales peut contribuer positivement à un authentique concert des nations, afin nous puissions réaliser ensemble nos aspirations collectives cosmopolites.

3.5 CONCLUSION

Si l'on souhaite reconnaître la valeur de la solidarité politique issue de communautés nationales imaginées, il faut être en mesure de démontrer que cette solidarité n'est pas conceptuellement contradictoire avec la réalisation d'aspirations collectives cosmopolites. Afin

d'y arriver, nous avons adopté dans ce chapitre une position résolument en faveur du cosmopolitisme, conçu comme une reconnaissance de la valeur égale et du respect dû à tous les êtres humains peu importe leurs caractéristiques moralement contingentes. Puisque l'une des critiques les plus potentiellement fatales envers le nationalisme provient de ceux qui craignent que l'attachement à une communauté nationale ne nuise à nos engagements cosmopolites, j'espère avoir réussi à démontrer sous certaines conditions, le nationalisme et cosmopolitisme peuvent se renforcer mutuellement, défendant par le fait même la plausibilité de la position nationaliste.

Afin d'y arriver, nous avons décrit les deux stratégies les plus fréquemment pour critiquer le nationalisme d'une perspective cosmopolite. D'une part, l'argument sceptique est celui-ci selon lequel les nationalistes échoueraient à démontrer en quoi la nation se distingue spécifiquement d'autres types d'affiliation dans sa capacité de générer une solidarité. Il s'ensuivrait que les mêmes arguments formulés par les nationalistes pour défendre leur position pourraient être utilisés pour défendre une solidarité cosmopolite. De l'autre, l'argument de la justice mondiale décrit des critères objectifs servant à délimiter la portée de la justice. Selon ses défenseurs, la justice doit avoir une portée mondiale en raison de la relation d'interdépendance inévitable qui unit tous les êtres humains. Il s'ensuit que notre souci pour nos compatriotes ne peut limiter la justice mondiale, et qu'au contraire, cette dernière devrait limiter ce que peuvent légitimement entreprendre les nations. Or, j'ai proposé comme solution à ces difficultés qu'une conception de la nation similaire à une relation d'amitié, en rejetant l'existence d'*obligations* morales exclusives aux co-nationaux, permet de défaire en grande partie la tension perçue entre nationalisme et cosmopolitisme. Cette conception de la nation ne contredit pas la valeur accordée à une solidarité issue d'une communauté imaginée, ancrée dans des symboles et mythes d'ascendance commune. Cette solidarité permet aux co-nationaux de s'unir en tant que « nous » afin de réaliser des aspirations collectives et ainsi imprégner de sens leur vie politique commune.

Une fois la tension conceptuelle entre nationalisme et cosmopolitisme largement résolue, nous nous retrouvons en position de défendre une position légèrement plus forte, soit celle selon laquelle, sous certaines conditions, le nationalisme et le cosmopolitisme peuvent se renforcer mutuellement. Cette proposition est soutenue par trois arguments. D'abord, une conception nationaliste de la solidarité politique permet d'informer la manière par laquelle nous pouvons bâtir une identité cosmopolite partagée qui célèbre l'interdépendance des peuples et la diversité

culturelle. Ensuite, alors qu'un nationalisme authentique implique la nécessité de combattre les dynamiques de pouvoir et l'inégalité qui caractérisent l'ordre mondial contemporain, inversement, un cosmopolitisme authentique implique la défense de l'autodétermination des nations vulnérables. Enfin, les communautés nationales peuvent agir comme intermédiaires permettant aux individus de participer indirectement au concert des nations. Ainsi, j'espère avoir su démontrer non seulement que la solidarité envers notre communauté nationale peut participer à l'épanouissement d'une communauté cosmopolite. Celle-ci porte l'espoir d'unir la volonté de citoyennes et citoyens du monde, nous octroyant le pouvoir de réaliser nos aspirations collectives les plus inspirantes.

CONCLUSION

Ce mémoire défend la position selon laquelle la nation constitue une source légitime de solidarité politique. Dans le premier chapitre, il a été défendu que la théorie ethnosymbolique est la conception de la nation la plus riche et adéquate pour rendre compte du rôle symbolique et affectif du nationalisme. À l'aide de concepts issus de la phénoménologie de la communauté, il a été défendu que l'attachement à des symboles, une culture, une langue, des récits et des mythes collectifs génère des expériences partagées parmi les membres de la nation, telles que la honte, la fierté ou l'espoir collectif. Ceci est possible grâce à l'identification à un sujet pluriel, un « nous ». Ainsi, en s'imaginant comme liés par un héritage collectif et un destin partagé, l'identité nationale imprègne d'émotion et de sens notre engagement politique.

Dans le deuxième chapitre, il a été défendu que le nationalisme libéral est conceptuellement compatible avec l'inclusion et la célébration de la diversité culturelle issue de l'immigration. En premier lieu, il a été démontré que le nationalisme civique ne constitue pas une alternative appropriée au nationalisme culturel comme source de solidarité politique. D'abord, il n'est pas clair que celui-ci protège mieux les personnes issues de l'immigration de l'exclusion, puisque le nationalisme civique rend l'appartenance à la communauté conditionnelle à l'adhésion à certains principes politiques. Puis, le nationalisme civique est victime d'une circularité conceptuelle n'expliquant pas pourquoi notre attachement est dirigé vers une nation en particulier, et pas une autre qui partage les mêmes principes libéraux démocratiques. En deuxième lieu, nous avons vu que l'interculturalisme et le multiculturalisme ont davantage en commun que ne le laisse croire la confrontation d'auteurs à ce sujet, faisant la promotion d'une identité nationale qui soit inclusive envers les personnes de toutes origines et célébrant le dialogue et les échanges interculturels. Ce qui précède entraîne pour conclusion que le nationalisme demeure inclusif et légitime si : (1) l'identité nationale est accessible à toutes et tous sans être limitée par des contingences telles que l'ethnicité ou la culture héritée et (2) l'interprétation de l'identité nationale résulte d'un dialogue ouvert et bienveillant où les symboles et mythes célèbrent la rencontre des cultures.

Dans le troisième chapitre, il a été défendu que non seulement le nationalisme et le cosmopolitisme sont conceptuellement compatibles, ceux-ci peuvent se renforcer mutuellement. Nous avons décrit les deux stratégies utilisées pour illustrer la tension entre nationalisme et cosmopolitisme, soit l'argument sceptique et l'argument de la justice mondiale. Or, il a été démontré que si l'on défend la nation comme source légitime de solidarité non pas comme communauté d'obligations associatives, mais plutôt comme communauté de sollicitude mutuelle, alors la tension entre nationalisme et cosmopolitisme se dissipe en grande partie. Puis, il a été défendu que ces deux positions peuvent se renforcer mutuellement, puisque (1) les cosmopolites peuvent s'inspirer des symboles et mythes nationaux afin de forger une identité cosmopolite affective et enracinée, (2) un cosmopolitisme authentique doit non seulement protéger les individus, mais également la souveraineté des nations vulnérables, (3) la légitimité dont jouissent les démocraties nationales doit assurer une représentation démocratique des citoyens du monde au sein du concert des nations.

Les implications de ce mémoire sont probablement les plus importantes pour les nations dont la souveraineté politique est inachevée. L'idée d'un nationalisme autochtone prend de l'expansion en Amérique du Nord, notamment en raison de l'usage répandu de l'expression « les Premières Nations » (Fagan 2004 : 12). Or, l'usage des concepts associés au nationalisme pour interpréter les enjeux autochtones comporte plusieurs complexités. Certains penseurs autochtones remarquent que l'usage des concepts de nation et de souveraineté a presque toujours lieu dans un contexte colonialiste où la souveraineté nationale fait implicitement référence à l'autorité suprême de l'État colonial (Alfred 2005, Coulthard 2014, Goldberg 2001, Moreton-Robinson 2015). Bien que le concept de nation soit effectivement étroitement associé à l'héritage historique européen, les notions présentées dans ce mémoire concernant toutes les communautés imaginées partageant un héritage. Celles-ci peuvent être utilisées pour analyser et défendre les revendications d'autodétermination des peuples autochtones. En effet, l'autrice Kristina Fagan (2004) remarque une tendance à la dépolitisation de l'interprétation de la littérature autochtone au Canada. Les œuvres autochtones y sont vues comme des artefacts culturels, mais leur caractère profondément et proprement nationaliste est souvent négligé. La politologue Dalie Giroux (2017), elle, remarque que malgré l'approche dite « de nation à nation » au Canada, cet usage « tronqué » du nationalisme limite la progression des revendications autochtones, affirmant :

Autrement dit, les Cris sont reconnus comme une nation effective, liée à une administration gouvernementale et à un territoire, en tant qu'ils se soumettent à la Couronne canadienne, qui seule peut reconnaître à une nation l'existence territoriale et juridique. Somme toute, il s'agit d'un gouvernement régional ethnique sans souveraineté.

(ibid : 74)

Ces remarques soulignent le caractère intrinsèquement politique du concept de nation qui dépasse les notions de « culture » ou d'« ethnie ». Ceci nous rappelle que les revendications nationalistes ne se réduisent pas à la célébration de la culture ou à une reconnaissance purement symbolique, mais exigent ultimement le droit d'écrire son propre avenir. Il est donc essentiel que nous poursuivions nos recherches académiques et nos discussions politiques en investissant les concepts associés aux nations et de nationalisme.

Ainsi, j'espère avoir démontré avec succès que la nation peut être une source inspirante et légitime de solidarité politique. Sous l'égide d'un « nous », souhaitons que les communautés nationales fassent l'expérience d'un sentiment de reprise de pouvoir afin de réaliser leurs aspirations collectives et affronter ensemble les défis auxquels doivent faire face les nations du monde.

Bibliographie

- Alfred, Taiaike. 2005. "Sovereignty." *Sovereignty matters*. Ed. Johanne Barker. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Amin, Samir. 1970. *L'accumulation à l'échelle mondiale. Tome I*. Paris: Anthropos.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. Brooklyn: Verso.
- Anderson, Elizabeth. 1993. *Value in Ethics and Economics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bouchard, Gérard. 2011. "Qu'est-ce que l'interculturalisme?" *Revue de droit de McGill* 56, No. 2 : 395-433.
- Breuilly, John. 1982. *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.
- British Broadcasting Corporation. 2011. "State multiculturalism has failed, says David Cameron." *BBC News*, 5 février, 2011.
- Brock, Gillian. 2011. "Cosmopolitanism." *The Oxford Handbook of World Philosophy*. Ed. William Edelglass et Jay Garfield. Oxford: Oxford University Press.
- . 2002. "Liberal Nationalism versus Cosmopolitanism: Locating the Disputes." *Public Affairs Quarterly* 16, No. 4: 307-327
- Canovan, Margaret. 1998. *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar.
- . 2000. "Patriotism Is Not Enough." *British Journal of Political Science* 30: 413-432.
- Cantle, Ted. 2016. "The case for interculturalism, plural identities and cohesion." *Multiculturalism and interculturalism*. Eds. Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 2012. *Interculturalism*. London: Palgrave Macmillan.
- Comité des ministres du Conseil de l'Europe. 2008. *Livre blanc sur le dialogue interculturel*. Strasbourg: Conseil de l'Europe.
- Connolly, Kate. 2010. "Angela Merkel declares death of German multiculturalism." *The Guardian*, 17 octobre, 2010.
- Coulthard, Glen. 2014. *Red Skin, White Masks*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Evans, Peter. 1979. *Dependent Development*. Princeton: Princeton University Press.
- Fanon, Franz. 2015. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Points.
- Gellner, Ernest. 1989. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

- Giroux, Dalie. 2017. "Nationalisme et souveraineté dans les luttes autochtones contemporaines." *Nouveaux Cahiers du socialisme* 18: 71–78.
- Graham, Kevin. 2011. "Non-Ideal Moral Theory." *Encyclopedia of Global Justice*. Ed. Deen Chatterjee. Dordrecht: Springer.
- Goldberg, David Theo. 2002. *The Racial State*. Oxford: Blackwell.
- Goodin, Robert. 1988. "What Is So Special about Our Fellow Countrymen?" *Ethics* 98, No. 4: 663-686.
- Gustavsson, Gina et David Miller (Eds). 2019. *Liberal Nationalism and Its Critics*. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen. 2012. *The Crisis of the European Union*. Cambridge: Polity.
- . 1995. "Citizenship and National Identity." *Theorizing Citizenship*. Ed. Ronald Beiner. Albany: State University of New York Press.
- Halikiopoulou, Daphne, Steven Mock et Sofia Vasilopoulou. 2013. "The Civic Zeitgeist: Nationalism and Liberal Values in the European Radical Right." *Nations and Nationalism* 19, No.1: 107-127.
- Hall, John Anthony et Siniša Malešević (Eds). 2013. *Nationalism and War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Held, David. 2004. "Democratic Accountability and Political Effectiveness from a Cosmopolitan Perspective." *Government and Opposition* 39, No. 2: 364-391.
- Herder, Johann Gottfried. 2002. "Patriotism." *Philosophical Writings*. Trad. Michael Forster. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurka, Thomas. 2011. "The Justification of National Partiality." *Drawing Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Ignatieff, Michael. 1995. *Blood and Belonging*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Ingram, Attracta. 1996. "Constitutional Patriotism." *Philosophy and Social Criticism* 22: 1-18.
- Kant, Immanuel. 1997. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Trad. Victor Delbos. Paris: Livre de poche.
- Kubal, Timothy. 2008. *Cultural Movements and Collective Memory*. London: Palgrave Macmillan.
- Kymlicka, Will. 2012. *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Washington: Migration Policy Institute.
- . 2001a. *Politics in the Vernacular*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2001b. "Communitarianism." *Contemporary Political Philosophy: An Introduction. Second Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1997. "The Sources of Nationalism: Commentary on Taylor." *Morality of Nationalism*. Ed. Robert McKim et Jeff McMahan. Oxford: Oxford University Press.
- . 1996. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

- Maertens, Catherine. 2020. "La réception des revendications autonomistes des Inuits du Nunavik par les partis souverainistes au Québec." Mémoire de maîtrise, Université Concordia.
- Meer, Nasar et Tariq Modood. 2012. "How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?" *Journal of Intercultural Studies* 33, No. 2: 175-196.
- Mill, John Stuart. 2001. *Considerations on Representative Government*. Kitchener: Batoche.
- Miller, David. 1997. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Modood, Tariq. 2020. "Multiculturalism as a New Form of Nationalism." *Nations and Nationalism* 26: 308-313.
- . 2013. "The Strange Non-Death of Multiculturalism." *Max Weber Lecture* 2013/03.
- . 2007. *Multiculturalism*. Cambridge: Polity.
- . 2005. "A Defence of Multiculturalism." *Soundings* 29: 62-71.
- Moore, Margaret. 2001. *The Ethics of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Moran, Theodore. 1973. "Transnational Strategies for Protection and Defense by Multinational Corporations: Spreading the Risk and Raising the Cost for Nationalization in Natural Resources." *International Organization* 27, No. 2: 273-287.
- Moravcsik, Andrew. 2004. "Is there a 'Democratic Deficit' in World Politics? A Framework for Analysis." *Government and Opposition* 39, No. 2: 336-363.
- Moreton-Robinson, Aileen. 2015. *The White Possessive*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mouritsen, Per. 2006. "The Particular Universalism of a Nordic Civic Nation: Common Values, State Religion and Islam in Danish Political Culture." *Multiculturalism, Muslims, and Citizenship*. Ed. Tariq
- Nussbaum, Martha. 1996. *For Love of Country*. Boston: Beacon Press.
- Nyes, Joseph. 1974. "Multinationals Corporations in World Politics." *Foreign Affairs* 53, No.1: 153-175.
- Organisation des nations unies pour l'éducation, la science et la culture. 2010. *Investir dans la diversité culturelle et le dialogue interculturel*. Paris: Éditions UNESCO.
- Özkirimli, Umut. 2017. *Theories of Nationalism, Third Edition*. London: Red Press Globe.
- Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pogge, Thomas. 1997. "Creating Super-National Institutions Democratically: Reflections on the European Union's 'Democratic Deficit.'" *Journal of Political Philosophy* 5, No. 2: 163-182.
- . 1992. "Cosmopolitanism and Sovereignty." *Ethics* 103, No.1: 48-75.
- Powell, Diane et Fiona Sze, Eds. 2004. *Interculturalism*. Oxford: Interdisciplinary Press.
- Rawls, John. 2001a. *Justice as Fairness*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2001b. *The Laws of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1999. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Renan, Ernest. 1991. *Qu'est-ce qu'une nation?* Ed. Philippe Forest. Paris: Pierre Bordas et fils.

- Seymour, Michel. 2000. "Quebec and Canada at the Crossroads: a Nation within a Nation." *Nations and Nationalism* 6: 227-255.
- 1999. "On Defining the Nation." *The Monist* 82, No. 3: 411-445.
- Smith, Anthony David. 2009. *Ethno-Symbolism and Nationalism*. New York: Routledge.
- 1991. *National Identity*. London: Penguin.
- Spencer, Philip et Howard Wollman. 1998. "Good and bad nationalisms: a critique of dualism." *Journal of Political Ideologies* 3, No. 3: 255-274.
- Stein, Edith. 2016. *Philosophy of Psychology and the Humanities*. Trad. Mary Catharine Baseheart et Marianne Sawicki. Washington: ICS Publications.
- Tamir, Yael. 2019. *Why Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- 1995. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Tan, Kok-Chor. 2004. *Justice Without Borders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1998. "Nationalism and Modernity." *The State of the Nation*. Ed. John Anthony Hall. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1994. "The Politics of Recognition." *Multiculturalism*. Ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.
- 1993. *Reconciling the Solitudes*. Montréal: McGill-Queen's University Press.
- Tocqueville, Alexis. 2004. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Bouquins.
- Viroli, Maurizio. 1995. *For Love of Country*. Oxford: Clarendon Press.
- Walzer, Michael. 1981. "The Distribution of Membership." *Boundaries*. Eds Peter Brown et Henry Shue. Totowa: Rowman and Littlefield.
- Wood, Phil, Charles Landry et Jude Bloomfield. 2006. *Cultural diversity in Britain*. York: Joseph Rowntree Foundation.
- Yack, Bernard. 2012. *Nationalism and the Moral Psychology of Community*. Chicago: Chicago University Press.
- Young, Iris Marion. 2006. *Global Challenges*. Cambridge: Polity.
- 2000a. "Self-Determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism." *NOMOS* 42: 147-183
- 2000b. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- 1997. "A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy." *Constellations* 4, No. 1: 48-53.
- 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zapata-Barrero, Ricard. 2017. "Interculturalism in the post-multicultural debate: a defence." *Comparative Migration Studies* 5: 14.
- 2016. "Theorizing intercultural citizenship." *Multiculturalism and interculturalism*. Eds. Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero. Edinburgh: Edinburgh University Press.