

État(-nation), citoyenneté et contingence. Éléments pour une problématisation de la territorialité et de la hiérarchisation des appartenances au monde

Jean-Charles St-Louis

étudiant au doctorat
Département de science politique
Université du Québec à Montréal
stlouis.jc@gmail.com

Ébauche – Ne pas citer sans autorisation

1. Problématique : L'État(-nation), le peuple et le territoire

Les représentations de la souveraineté et de la citoyenneté telles qu'elles se sont développées et mises en place autour de l'État territorial moderne ont sans conteste un ascendant sinon hégémonique, du moins décisif sur les pratiques et l'imaginaire politiques contemporains. L'universalité théorique de l'État-nation unitaire apparaît certes illusoire pour peu que l'on considère les aménagements institutionnels constitutifs de la plupart des États, *a fortiori* de ceux se représentant officiellement comme « multinationaux ». Ces « entorses » au modèle exposent d'ailleurs quelques raisons de l'impossibilité de son application intégrale et inconditionnelle. Bien qu'il se révèle comme une conception de la territorialité relativement récente et jamais dans les faits pleinement réalisée, l'État intégré et uniforme ne se présente pas moins aisément comme la norme. Les aménagements asymétriques et autres dévotions de l'autorité politique, historiquement récurrents jusque dans les entreprises de consolidation des États contemporains, apparaissent ainsi comme des exceptions ou des dérogations au principe général fondé sur l'unité et la symétrie (Henders, 2010).

Comme l'a proposé James Tully (1999), cette manière de concevoir l'organisation politique normale et souhaitable est inscrite à même les principaux courants de pensée sur lesquels se fondent le constitutionnalisme et les institutions politiques modernes. L'État territorial, entendu comme un ensemble institutionnel et juridique s'appliquant uniformément à un peuple souverain territorialement défini, représente dans ces circonstances l'idéal à partir duquel sont entendues et jugées les revendications d'autonomie et démarches ayant pour objet la reconnaissance. Ces demandes apparaissent dès lors comme exigeant un traitement différencié et exceptionnel par rapport aux standards modernes du politique. Elles peuvent être *accommodées* sous la règle générale, mais ne semblent pas pouvoir la contester de manière décisive, c'est-à-dire au point de forcer véritablement sa remise en cause. La situation normale reste associée à celle d'un peuple pour l'essentiel homogène disposant légitimement d'institutions étatiques territorialisées et souveraines qui sont siennes.

La persistance de telles conceptions de l'organisation politique semble être au cœur des tensions que cherchent à comprendre et à aménager les travaux sur l'autonomie, l'autodétermination et le partage du pouvoir¹. Sur le plan théorique, la démocratie libérale s'est développée en tablant largement sur la présomption d'homogénéité du *demos*, d'ordinaire entendu comme *la nation*. La théorie générale tend ainsi à prendre pour point de départ une situation idéale où l'adéquation entre l'État, le territoire et la nation ne pose pas problème (Nootens, 2010). Le langage civique et universaliste qui caractérise souvent la pensée libérale dans sa tradition individualiste concourt d'ailleurs à court-circuiter cette question de la légitimité de l'État territorial ou à la subsumer comme une question d'aménagement interne, maintenant au final l'idée que le modèle classique peut en théorie accommoder la diversité profonde (Seymour, 2000, pp. 120–130). L'État-nation unitaire, comme principe d'organisation du monde politique largement hégémonique et « impérialiste » (Tully, 2008), exerce ainsi une importante emprise sur

¹ Lorsque la souveraineté territoriale moderne ne constitue pas nécessairement le modèle (problématisé ou non) servant de base à la réflexion, elle représente souvent une limite « pratique » à la réflexion en ce qu'elle apparaît comme un jalon réaliste de ce qui est permis d'espérer. Par exemple, Allen Buchanan soumet précisément ses propositions classiques quant à la formulation d'un « droit moral » à la sécession à la condition d'être « *minimally realistic* » (2010, p. 591), c'est-à-dire qu'elles pourraient vraisemblablement être intégrées dans un droit international conçu et appliqué par les États existants en fonction du maintien réciproque de leur intégrité territoriale. Outre cet argument pragmatique, la position de Buchanan s'appuie également sur une valorisation a priori de l'État comme mode privilégié de réalisation des intérêts moraux des individus et de la justice.

ce qu'il est possible d'imaginer lorsqu'il est question d'autonomie politique et d'autodétermination.

Le présent essai entend proposer quelques pistes pour problématiser la prégnance de cette conception du rapport au territoire liée à l'État moderne dans les réflexions sur l'autodétermination. Pour ce faire, je souhaite interroger certains liens opératoires qui sont proposés entre les notions de peuple, d'État et de territoire dans certains travaux visant précisément à *dépasser* le paradigme classique de l'État(-nation). Puisque les liens entre le territoire et l'autodétermination demeurent particulièrement sous-théorisés (Kolers, 2009, p. 1), il s'agira d'observer comment certains rapports au territoire – notamment les modalités d'attribution des positions légitimes quant à la (re)définition du sens d'un espace habité – se trouvent articulés à partir des concepts de peuple et d'État. Ainsi, plutôt que de proposer une théorie de la territorialité et de l'autodétermination qui se présenterait comme meilleure ou « plus complète » que celles étudiées, je tenterai d'abord de cerner comment opèrent les théorisations plus ou moins implicites de la territorialité en ce qu'elles sont lisibles dans ces travaux. Ce faisant, je souhaite indiquer quelques directions suivant lesquelles il est possible de problématiser plus avant la question de la territorialité – entendu simplement comme « *the organization of political space and the spatial extent of political authority* » (Henders, 2010, p. 6) – en regard de l'autodétermination et de la vie citoyenne.

L'hypothèse explorée est que *certaines limites et contraintes liées aux réflexions sur l'autodétermination se jouent dans le traitement de la validité épistémologique et de la légitimité politique des identités collectives dans la modernité*. Plus précisément, la dichotomie qui s'est imposée, notamment dans les échanges entre auteurs universalistes et libéraux culturalistes, entre l'identité collective comme *produit des élites* et comme *expression du peuple* empêche la considération simultanée des relations de pouvoir inhérentes à la représentation des communautés et des attachements populaires aux diverses manières de concevoir les associations démocratiques qui se sont développées dans le monde. Cette hypothèse guidera une réflexion en trois temps. Dans la première partie, je discuterai quelques-unes des apories liées à la triade Peuple – État – Territoire telles qu'elles se sont présentées dans les réflexions sur l'autodétermination autour de la difficile question de la valeur démocratique des identités modernes. Après avoir exposé rapidement quelques faiblesses normatives et pratiques des approches universalistes cherchant à court-circuiter la question des identités, j'identifierai, à partir des travaux de Margaret Moore et de Michel Seymour, les limites des réponses de certains libéraux culturalistes, notamment en ce qui a trait à la hiérarchisation des capacités de déterminer les cadres de la vie citoyenne. La deuxième partie prolongera cette discussion en précisant quelques paramètres de base de cette critique basée sur la considération de la contingence du lieu de naissance. Les implications de deux constats critiques seront examinées : d'abord, la nature relationnelle des inégalités à petite et grande échelles; puis, l'État-nation comme principal lieu d'aménagement des appartenances et de la citoyenneté, suivant la réflexion d'Hannah Arendt sur la situation des apatrides. Enfin, je proposerai en conclusion quelques considérations quant aux contraintes immédiates et pratiques autant que théoriques que fait peser la souveraineté associée à l'État(-nation) territorial sur les possibilités de rénovation des institutions politiques se réclamant de la démocratie.

2. Les identités et la hiérarchisation des appartenances légitimes

2.1. La communauté « imaginée », l'appartenance au monde et la démocratie

L'idéal de l'État territorial moderne, le type d'allégeance qu'il demande de la part du « peuple », de même que ses contestations ont principalement été articulés à travers le discours

nationaliste (Henders, 2010). Les questionnements contemporains sur les manières de résoudre ou d'aménager les tensions liées à l'autodétermination et aux conceptions courantes des rapports entre État, peuple et territoire ne peuvent donc échapper aux brèches et incertitudes nées dans le sillage des lectures modernistes du nationalisme. La mise en évidence, d'un côté, du caractère tout à fait généralisé du nationalisme moderne – « *the most universally legitimate value in the political life of our time* » (Anderson, 2006, p. 6) – et, de l'autre, de son apparition relativement récente et contingente comme principe premier de la représentation du monde politique² pose les gonds d'une discussion des plus denses sur la signification et la légitimité politique des nationalismes.

La mise en évidence de l'historicité des nationalismes modernes a pour conséquence d'ouvrir à l'investigation les vastes processus de formation, de diffusion et de transformation des discours nationalistes. Benedict Anderson (2006 : 6) lui-même souligne que le fait qu'une communauté soit « imaginée » ne signifie pas qu'elle soit fabriquée de toutes pièces, qu'il s'agisse d'une *fausse* communauté empêchant des formes plus authentiques de solidarité de se réaliser. Le casse-tête analytique composé par la tension entre la profonde résonance populaire du nationalisme (Smith, 1999) et le « gigantesque travail pédagogique » (Thiesse, 2006) soutenant les identités nationales modernes n'en demeure pas moins complexe. D'une part, l'idée de la nation comme foyer majeur d'attachement et d'allégeance et comme principe au fondement de la communauté politique apparaît comme absolument résiliente. Le nationalisme, à ce titre, fait intégralement partie du sens commun du monde moderne; il le caractérise, à terme envisageable et de manière largement hégémonique, comme « forme de vie » au sens de Wittgenstein³. D'autre part, l'attestation de la forte résonance du nationalisme dans le monde contemporain – suivant l'expression de Billig (1995), sa « banalité » – va de pair avec la reconnaissance de son *historicité*. C'est le réputé caractère « *imaginé* » de la nation comme communauté de destin, la reconnaissance de ses aspects contingents, construits, produits, reproduits, imposés, contestés, mythifiés, subvertis, inventés et réinventés. La négociation entre ces deux pôles constitutifs de la compréhension du nationalisme – sa nécessité et sa contingence – apparaît incontournable pour penser l'aménagement de l'autonomie politique et l'autodétermination. Dans un premier temps, nous verrons qu'elle s'exprime dans l'appréciation différenciée du nationalisme comme instrument politique d'une élite ou comme expression plus ou moins organique (et en tout cas démocratique) des aspirations politiques d'un peuple. De cette appréciation découle la manière dont est traitée la légitimité des revendications à l'autonomie institutionnelle formulée au nom de l'autodétermination et suggérant un certain rapport au territoire. Une lecture nuancée et contextuelle de la dichotomie interprétative élites/représentants du peuple apparaîtra nécessaire pour mieux comprendre et problématiser les apories liées à chacun des deux pôles. Ces apories peuvent être assumées comme problématiques, mais ne peuvent être au final contournées ou absolument surmontées. D'emblée, bien que les positionnements quant au caractère « élitiste/instrumental » ou « représentatif/démocratique » des discours nationalistes soient souvent fort polarisés, il n'apparaît pas plus nécessaire que profitable à l'analyse de devoir déterminer de manière tranchée qu'il s'agit d'une ou l'autre de ces dynamiques. En fait, il semble plus intéressant de les considérer, comme le suggère Wayne

² Comme le résume Gellner (2006) : « *Having a nation is not an inherent attribute of humanity, but it has come to appear as such* ».

³ Bien entendu, l'expérience de la vie en commun déborde sans cesse le registre de « l'imaginaire national » et ne s'y résoudra jamais; les discours de l'identité nationale continuent néanmoins de se présenter comme le foyer de convergence et de mise en ordre principal de ces expériences.

Norman, comme « *two distinct, but intertwined, strands of nationalism : self-determination and the determination of the (nation's) self* » (2006, p. 96).

2.2. Culture civique et critique des identités

Les auteurs s'inscrivant dans la tradition civique universaliste ont largement insisté sur l'aspect *instrumental* des discours identitaires dans les dynamiques politiques. Dans la mesure où les institutions reconnaissent et encouragent les mobilisations sous la base de l'identité, elles les perpétueraient comme principe de distinction et de division plutôt que de favoriser la cohabitation. Cela serait particulièrement évident dans les contextes où la représentativité démocratique des acteurs politiques est à tout le moins discutable : l'« instrumentalisation » du registre de l'identité nationale par les élites y apparaît alors comme une possibilité immédiate. Par exemple, d'après Bruce Berman, la persistance de plusieurs conflits africains tient d'abord à ce type de manipulations, d'autant plus que l'imaginaire national n'y a vraiment de sens et de résonance que depuis l'époque coloniale. Plaquant et imposant leur logique rigide sur des réalités culturelles et politiques historiquement marquées par l'hybridité et l'hétérogénéité, « *African nationalism and ethnicity are actually simultaneous modern constructs, emerging out of the colonial period and both focused on gaining control of the state* » (Berman, 2009, p. 448–449). Pour Berman, cette dynamique, encouragée par les aménagements institutionnels basés spécifiquement sur la reconnaissance des identités alléguées, participe au maintien de pratiques antidémocratiques et conflictuelles. Initiée par et pour une élite dont elle fait d'abord le jeu dans la consolidation de leur pouvoir, la mobilisation sur la base des identités ethniques rend « *extraordinarily difficult to forge transethnic mobilization around issues of class, poverty, and insecurity or lay the basis for a stable and enduring process of democratic development* » (*ibid.* : 458). Dans cette perspective, les identités n'apparaissent pas comme un fondement légitime de l'organisation spatiale du politique, même à l'intérieur d'un système fédéral ou de gouverne partagée (*idem.* : 445). Elles entretiennent des représentations du peuple anthropologiquement fausses et politiquement contre-productives, puisqu'elles détournent la population d'enjeux plus urgents – comme la représentation démocratique et la distribution des richesses – et du développement d'une réelle « *civic political culture* » (*idem.* : 449).

Les remarques comme celles de Berman quant aux limites et écueils de l'organisation d'institutions démocratiques basées d'abord sur les identités culturelles sont importantes. Elles rendent notamment compte des enjeux de pouvoir à l'œuvre dans la représentation de ces identités. Plutôt que d'y lire des formulations neutres et objectives des aspirations d'une communauté ou d'un « peuple », on doit plutôt problématiser les mises en récit hégémoniques et y apprécier l'état et la teneur de la délibération au sujet de la communauté à un moment donné : *qui parle et peut parler au nom du peuple?* Dans des sociétés fortement hiérarchisées, il est plus probable que les narrations officielles laissent très peu de place aux intérêts de la majorité de la population, pour ne rien dire des minorités défavorisées; qu'une importante partie d'une population *croit* que son intérêt premier passe par l'organisation sur la base d'une identité exclusive ne signifie pas par ailleurs qu'il s'agisse effectivement de la mobilisation la plus bénéfique pour elle, encore moins qu'elle puisse mener à un arrangement viable dans un monde marqué par une diversité profonde et complexe. Cela dit, que ces représentations hégémoniques puissent être prouvées anthropologiquement infondées et politiquement peu prometteuses (voire préoccupantes) ne suffit pas à les déclarer impertinentes; en tout cas, leur prise en compte ne peut être éludée. Sur le plan analytique, ne pas s'engager dans la compréhension profonde (et critique) des représentations de soi des agents revient à se couper des significations à la base de leurs

actions – donc, à renoncer à une *explication* de la problématique qui pourrait avoir sens pour eux (Taylor, 1997a, 1997b). Dans la mesure où ces représentations, peu importe leur « authenticité », structurent vraiment la compréhension du monde et l'action des gens, il y a fort à parier que leur simple disqualification factuelle et normative ne suffira pas à les faire abandonner pour des représentations étrangères jugées plus adéquates. Il faut donc accepter d'entrer en dialogue avec ces représentations ou abandonner le projet d'avoir une prise sur des phénomènes dont elles ne peuvent être séparées. En pratique, cela signifie que le projet d'une culture citoyenne forte doit inclure la reconnaissance qu'aucune institution politique n'est culturellement neutre (Nielsen, 1999; Yack, 1999). Un modèle étatique dit purement civique contient nécessairement son lot d'illusions quant aux limites et à la contingence du cadre de référence duquel il est issu. Ce modèle risque d'être rapidement contesté au nom des « cultures particulières » qu'il croyait surplomber et des hiérarchies qu'il consolide implicitement; il devra finalement les considérer comme pertinentes ou abandonner ses promesses de stabilité.

2.3. La nation comme lieu privilégié d'aménagement de la démocratie

Ce passage de la désessentialisation et de l'historicisation des identités nationales à leur disqualification comme motif de mobilisation et principe d'habilitation politique légitimes est assez courant. Il constitue notamment une des formules clés des critiques du nationalisme au nom du cosmopolitisme ou de la neutralité des institutions libérales, mais se retrouve aussi dans des perspectives d'inspiration marxiste ou critique. La possibilité de cette neutralité institutionnelle peut être sérieusement mise en doute; en outre, la complicité historique manifeste de la pensée libérale et du nationalisme mérite d'être mieux comprise et assumée (Seymour, 2000, p. 120–130). Cette remise en perspective de la prétention à la neutralité de l'approche civique universaliste veut en quelque sorte qu'il n'y ait pas de « degré zéro » où l'identité communautaire « construite » laisserait place à une communauté civique immanente, transparente à elle-même et sans « illusions ». La communauté, même à petite échelle, est toujours représentée, racontée, mise en récit et conséquemment en décalage dynamique et tendu avec la multiplicité des expériences humaines qui s'y déploient⁴.

À partir de ces considérations, plusieurs libéraux nationalistes ou culturalistes⁵ ont entrepris la réhabilitation positive de l'identité nationale comme expression légitime d'un peuple. Les travaux de Margaret Moore et de Michel Seymour m'apparaissent particulièrement intéressants à cet égard, dans la mesure où ils cherchent tous deux à dépasser du même coup les limites alléguées de l'État territorial classique. Chez Margaret Moore, cette revalorisation du caractère démocratique des mobilisations nationales se fait précisément contre ce qui est considéré comme un abus de la logique de la déconstruction :

Almost all serious scholars of nationalism agree that national identities are socially constructed. The problem is, however, that the fact that national identities are socially constructed does not imply that they are easy to deconstruct — indeed, the evidence runs in the opposite direction — or that they should be treated less seriously. [...] These sweeping historical/sociological accounts of the constructed nature of these identities give us no reason to dismiss or ignore them. Indeed, for the most part, a close reading of

⁴ C'est le sens que donne Tully à cette observation de Jacques Derrida voulant que « [l]e propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même » (Tully, 1999, pp. 12-13, 43-45).

⁵ D'après Will Kymlicka (2001), après les importants débats entre libéraux individualistes et communautariens qui ont marqué les années 1970 et 1980, cette position « culturaliste » est devenue majoritaire dans les discussions sur les « droits des minorités ».

these arguments suggests the likelihood that these forms of identities and attachments are not likely to go away in the foreseeable future. They are not illegitimate attachments “created” by elites in some insidious sense, but reflect the aspirations that members of a group have to be collectively self-governing (Moore, 2006 : 23–24).

Pour Moore, les approches constructivistes n’impliquent pas la disqualification du nationalisme comme une idéologie « fausse », mais invitent plutôt à étoffer une théorie normative qui rendrait explicite sa profonde valeur morale – notamment quant à la poursuite de la solidarité et de la justice sociale – et viserait à préserver les institutions dans lesquelles elle s’est incarnée (Moore, 2001a, pp. 3–13). Le même type d’argumentaire est formulé dans les travaux de Michel Seymour, alors qu’il souhaite rétablir la valeur objectivement démocratique du discours nationaliste :

Toujours en vertu du libéralisme politique, un peuple n’existe pas sans vouloir-vivre collectif et sans conscience nationale. *Il faut que la population se représente comme formant une communauté [...].* Il ne s’agit pas d’entités fixes ayant une existence essentielle qui reste la même à travers le temps, ayant des propriétés essentielles et auxquelles nous sommes attachés de façon involontaire. Cela dit, *le peuple n’est pas qu’une communauté imaginée, une pure fiction de l’esprit.* Il a une existence objective bien réelle au travers de ses institutions publiques communes (Seymour et Royer, 2009, pp. 162–163; je souligne).

Les deux approches font ainsi valoir, contre l’idée que les identités nationales ne soient que des fictions illégitimes, la pertinence des espaces nationaux en tant que modes historiquement privilégiés de la délibération démocratique.

La démarche de Moore constitue une importante défense du caractère irremplaçable de l’attachement communautaire et de la délibération démocratique tels qu’ils sont déjà investis dans les « groupes nationaux ». Pour Moore, ce type de communauté a une valeur morale immédiate puisque « *its members represent (ideally) a common good, arrived at through debate and deliberation and a fair decision-making rule* » (2006, p. 38). Pour cette raison, sa défense comme telle est éminemment légitime. Moore ne souhaite pas simplement rétablir la crédibilité démocratique des mobilisations au nom de la nation face aux critiques « antinationalistes ». Elle cherche également à établir la primauté morale et pratique de la territorialité telle qu’elle est conçue sous l’égide de la nation et de la théorie consociationnelle contre la délibération « déterritorialisée » telle qu’elle pourrait découler, selon elle, du cosmopolitisme moral. Suivant sa lecture, la conception cosmopolitique de la démocratie s’appuie sur l’idée voulant que les « *decisions should be either acceptable to all those who are affected by them, or made through a process inclusive of all those who are affected* » (*ibid.* : 34). Pour l’auteure, ce principe est inapplicable, notamment parce qu’il est trop inclusif – « *it seems to potentially include everyone* » (*ibid.* : 35). Sur le plan de la légitimité morale, il conteste des dispositifs démocratiques nationaux largement éprouvés sans permettre de retraduire l’attachement dont ils sont investis à travers des institutions transnationales-étatiques.

L’analyse de Moore rend bien compte de la valeur démocratique non négligeable qui est investie dans les modes de représentation nationaux. Une réflexion sur la démocratisation à l’échelle globale ne peut en faire fi ou les court-circuiter sans soulever de nouveaux problèmes de légitimité au moins aussi importants que ceux auxquels elle souhaiterait répondre. Il est par ailleurs en effet assez difficile d’imaginer, à partir des institutions actuelles, une extension immédiate de la représentativité à tous ceux concernés par une décision – potentiellement, à tout le monde. Il n’est cependant pas clair que cette difficulté épuise le questionnement plus général

sur la souveraineté territoriale et la justice globale. Moore reconnaît elle-même que deux limites alléguées de la consociation auraient à être confrontées : « *it is elitist* » – cette possibilité, imparable dans des sociétés inégalitaires, a été évoquée plus tôt – « *and reifies territorial communities* » (Moore 2006 : 38).

Cette dernière critique mérite discussion : elle peut en outre éclairer les limites de ce que l'idée de démocratie représentative ayant pour modèle la communauté nationale territorialisée permet d'imaginer en ce qui a trait à l'habilitation exclusive ou hiérarchisée à un territoire. En effet, s'il ne fait pas de doute qu'une population peut légitimement vouloir maintenir les institutions politiques auxquelles elle est attachée là où elle vit, la question des limites ou des conditions du partage de ce droit légitime doit certainement être explorée. D'une part, selon les contextes, la détermination des frontières de la communauté légitimement concernée apparaît presque inmanquablement problématique et à négocier, sauf à considérer comme naturelles des frontières historiquement contingentes, perméables et en tout cas contestables, ou à s'en remettre à l'autorité d'une force souveraine capable de faire respecter sa décision⁶. D'autre part, il faut pouvoir prendre acte de la hiérarchisation interne des sociétés envisageant la vie démocratique sous le paradigme de la communauté nationale et dont les conditions d'appartenance, qu'elles proviennent ou non d'« élites nationalistes » plus ou moins nombreuses et autoritaires, sont généralement déterminées en fonction des pratiques hégémoniques des majorités⁷.

À ce sujet, Moore préfère insister sur les aspirations des cultures nationales à favoriser la cohésion sociale, la solidarité et la confiance nécessaires à la justice sociale et à la délibération démocratique (Moore, 2001b). Dans cette perspective, si l'assimilation coercitive n'est pas envisageable, il apparaît évident pour Moore « *that state action should be in the public interest* » et que « *[t]here is no public interest in preserving diversity* » (Moore, 2001b, p. 190). La reconnaissance, la valorisation et la protection des pratiques culturelles dites de « la diversité » exigent au préalable qu'on évalue leur incidence sur le maintien d'une « identité commune » nécessaire à la cohésion sociale – que « la diversité » passe par le filtre des critères institués de l'appartenance. Outre que ces postulats sur les liens entre « la diversité » et sa subordination à une image robuste de la collectivité, en regard de l'articulation de la solidarité et de la cohésion, reposent sur des bases argumentatives et des indices empiriques discutables (Norman, 1995; Salée, 2010, p. 160–161), ils reconduisent plus ou moins explicitement le principe voulant que l'appartenance à une collectivité doive expressément être médiée par l'inscription dans les paramètres reconnus d'une identité collective. Cette approche fait ainsi reposer sur les pratiques minoritaires le fardeau de la solidarité et du maintien du « lien social ». Elle ne semble pas exclure l'idée de blâmer les citoyens identifiés comme différents, marginaux ou en décalage avec les normes de la majorité pour leur propre exclusion et les frictions qu'elle peut entraîner. En tout cas, elle me semble laisser en l'état une conception de l'appartenance dans laquelle la remise en

⁶ Comme le souligne Norman, « *democracy assumes we know who the people are when we agree that they should rule themselves. [...] The decision on who should have a say will largely determine the decision itself; but it does not seem possible to democratically decide who should have a say in the first place* » (2006, 103).

⁷ La proposition d'Avery Kolers voulant que les groupes possèdent un droit moral au territoire en tant qu'« *ethnogeographic community* », si elle parvient aussi à montrer la valeur morale de l'attachement au territoire, n'arrive pas à résoudre ces problématiques. Que ces communautés soient caractérisées par une « *as-if shared ontology of land* » (2009, p. 86) indique notamment que la participation aux pratiques majoritaires d'exploitation du territoire n'est pas toujours entièrement le fait d'un choix délibéré. Par exemple, adhérer à l'exploitation économique intensive du territoire « en commun » apparaît pour bien des gens comme une *nécessité* du monde du travail contemporain plutôt que comme un mode de vie auquel ils auraient volontairement adhéré.

question « en acte » des pratiques hégémoniques n'est pas *constitutive* de la vie citoyenne, mais y est au mieux tolérée et « gérée ».

Les travaux de Michel Seymour participent également, dans un registre différent, à réhabiliter les identités collectives comme sources légitimes d'aspirations à l'autodétermination politique. En montrant notamment comment le libéralisme politique a toujours supposé un « socle communautaire » hégémonique qu'il ne convient plus d'occulter, Seymour arrive à inscrire la pertinence des appartenances culturelles à même la théorie libérale. Du même mouvement, en insistant sur la nécessaire « reconnaissance de la diversité culturelle profonde », il ouvre à même la pensée libérale une réflexion sur « la multination comme forme possible d'organisation politique » (2000 : 119-126). L'unité de base de l'habilitation à l'autodétermination, pour Seymour, est le « peuple ». Il se décline en plusieurs types et exprime un « vouloir-vivre collectif » dont les « institutions publiques communes » témoignent de l'« existence objective » (Seymour et Royer 2009 : 162-163). Dans cette perspective, il ne s'agit pas d'accorder une valeur intrinsèque à une certaine représentation nécessairement réifiée du peuple – dont les mises en récit sont multiples, sujettes à contestation et à révision –, mais d'en reconnaître l'« identité institutionnelle » (*ibid.* : 168-169); c'est-à-dire, en quelque sorte, le reconnaître comme un lieu investi par la délibération à propos des modalités de la cohabitation et de la vie ensemble.

Seymour arrive ainsi pour une bonne part à parer sa représentation de la légitimité politique des écueils de l'essentialisme qui guette les défenses trop substantielles des communautés politiques alléguées, le plus immédiat danger étant probablement d'instituer et de reproduire la représentation hégémonique de la collectivité comme seule représentation valide. Il n'est toutefois pas certain que la proposition du philosophe arrive à relever toutes les marques que l'héritage de la conception unitaire de l'État-nation fait peser sur les manières de concevoir la communauté politique et le « peuple » en contexte de diversité profonde. En effet, les institutions que l'on peut identifier comme « publiques » et « communes » témoignent sans doute de la persistance de volontés d'aménager une vie politique en commun. Il ne faut cependant pas perdre de vue que, même en tant que simple structure de délibération ou d'aménagement du conflit, elles participent de la cristallisation de certaines conceptions de la communauté et peuvent reproduire d'importantes inégalités quant à leur représentativité – quant au pouvoir des différents membres de la collectivité de les définir. Elles représentent ainsi des aspects – peut-être les plus acceptés et reconnus – d'une « forme de vie » (voir Wittgenstein, 2004, 2006)⁸. Elles sont en cela des *pratiques* certes définitoires de la vie en commun, mais elles ne peuvent pas être pour autant tenues à l'écart de la problématisation des hiérarchies et des conflits latents ou ouverts qui marquent une société à toute époque. Je ne crois pas que cela soit l'intention de Seymour, qui vise d'abord l'habilitation, le respect et la reconnaissance mutuels des différents groupes enchâssés et cohabitant sur un même territoire. La conception de l'identité civique commune en contexte multinational qu'il propose, notamment sous le concept de « nation sociopolitique » (Seymour, 1999), prête cependant flanc à cette critique.

L'idée de « nation sociopolitique » mise sur la reconnaissance mutuelle entre différents types de peuples en fonction de leurs qualités reconnues : nations majoritaires, minoritaires,

⁸ Seymour est lui-même un lecteur attentif de Wittgenstein, de qui il s'inspire pour développer sa conception du langage comme institution et « attribut d'un groupe » (voir Seymour, 2005). Alors qu'il insiste sur l'attachement aux pratiques « normales » à l'intérieur de l'institution, je tiens à souligner que les contestations soutenues, les subversions quotidiennes, les appropriations idiosyncrasiques et les modifications à travers le temps sont aussi constitutives des pratiques institutionnelles.

diasporiques, etc. Le rapport des membres de la communauté à l'identité civique apparaît différencié précisément en fonction de ces qualités. La majorité nationale se reconnaîtra et sera reconnue comme telle par les membres de la nation sociopolitique, dont elle représentera « une partie constitutive de [l']identité nationale » (Seymour 1999 : 163). Cette démarche ouverte et publique de reconnaissance mutuelle est probablement tout à fait souhaitable. La détermination et l'institutionnalisation d'asymétries dans le pouvoir légitime de définir les cadres de la reconnaissance mutuelle en fonction de la localisation attribuée à un individu ou un groupe dans la matrice des peuples constitutifs de la nation sociopolitique apparaissent cependant limitées. On peut certainement souhaiter que les majorités nationales entreprennent de bonne foi cette entreprise de reconnaissance; cela dit, elles possèdent *de facto* le contrôle de ses modalités, d'autant plus qu'elles se représentent comme le foyer principal du lieu commun où elle doit prendre forme. Conçue ainsi, la reconnaissance peut certes être un bon moyen de faire progresser les différentes aspirations à l'autodétermination sur un même territoire. Elle n'entame cependant pas vraiment le pouvoir des majorités (en conjonction avec l'héritage institutionnel) de dicter les limites de ce que la reconnaissance mutuelle et l'autodétermination des parties impliquent (voir Coulthard, 2007; Eisenberg, 2006, 2009).

En somme, les approches comme celle de Moore et de Seymour⁹ insistent sur l'attachement que peut exprimer un groupe défini culturellement pour le territoire sur lequel il vit. Elles articulent de manière convaincante la légitimité des aspirations à l'autodétermination autour de la valeur démocratique et communautaire investies dans ces institutions. Il semble en dernière analyse plus difficile d'expliquer ce qui justifie les inégalités dans la capacité des groupes et des individus à définir le cadre des institutions formelles et partagées. De fait ou de droit, la préséance revient généralement aux représentations majoritaires et hégémoniques (qui peuvent bien entendu être de bonne foi) et à l'équilibre des forces que sont capables d'instituer les positions minoritaires. Or, le fait de participer d'un groupe ou d'une culture et de s'y identifier, que l'inclusion soit basée sur quelques critères essentialistes ou sur une socialisation adéquate, relève d'abord du fait *tout à fait contingent* de la naissance.

3. Contingence, appartenance et citoyenneté : quelques pistes de réflexion

Le fait qu'il puisse exister des inégalités « systémiques » liées directement au lieu de naissance est déjà dans une certaine mesure reconnu (mais aussi contesté) dans les représentations du monde politique contemporain. La discussion sur le type d'effort correctif qu'il peut exiger des collectivités est déjà en chantier, menée notamment dans les échanges sur la sensibilité cosmopolite et la justice globale ou sur la condition « postcoloniale ». Je ne pourrais m'engager ici dans les nombreux débats normatifs quant aux manières dont on peut imaginer la démocratisation à l'échelle mondiale. Je souhaite seulement poser les bases d'une réflexion sur ce que la contingence des inégalités liées à la naissance nous permet de penser quant à nos manières habituelles de penser l'appartenance, la vie citoyenne et le rapport au territoire comme lieu où l'on « vit ensemble ».

L'idée d'imputer directement aux puissances politiques et économiques la responsabilité première des écarts socioéconomiques criants à l'échelle mondiale ne fait certainement pas consensus. La logique d'abord compétitive de l'économie de marché, d'une part, n'est pas

⁹ Plusieurs approches aux propos par ailleurs fort divers pourraient être analysées sous ce même angle, dont celles de Kolars (2009) et de Will Kymlicka (voir notamment la critique et les amendements aux travaux de Kymlicka proposés par Dale Turner (2006)). Cela permettrait d'étoffer la compréhension des éléments qui maintiennent les limites que j'ai tenté d'exposer.

exactement propice à la compassion; d'autre part, la croyance fort répandue dans le progrès économique global peut laisser espérer que la situation, partout, s'améliore. Or, pour Michael J. Shapiro, la situation actuelle exige de dépasser les discours quotidiens sur la compétitivité économique et le talent entrepreneurial des pays prospères « *to treat poverty as a relationship. Given the ways in which global capital has been controlled, some nations are poor because some are rich* » (2004, p. 9; souligné dans le texte). Ce genre de constat, si on lui porte foi, rend évidemment problématique plusieurs pratiques et énoncés généralement admis quant aux économies nationales et mondiale, à la souveraineté territoriale des États et à l'économie de marché. Pour Geneviève Nootens, il implique que tous peuvent être considérés comme engagés dans une « communauté politique de fait » mondiale fortement inégalitaire, dont il faut tenter dès maintenant de penser la démocratisation :

un des plus grands défis qui se posent à la démocratie libérale à l'heure actuelle [est] l'inscription de tous dans une structure de domination qui influe profondément sur les perspectives de vie de chacun, mais sur laquelle beaucoup d'individus n'ont pas leur mot à dire et qui maintient une partie de la population mondiale dans le dénuement le plus complet (Nootens 2010 : 37).

En général, la reconnaissance des inégalités sociales au niveau local comme à l'échelle de la planète ne mène pas nécessairement à la remise en cause de la légitimité associée à la jouissance de la situation « normale » ou moyenne dans les démocraties occidentales. Or, comme le soulignent Dimitrios Karmis et Junichiro Koji, dans la mesure où l'appartenance à ces communautés choyées est une condition préalable pour aspirer aux conditions de vie privilégiées qui y sont souvent tenues pour acquises, il faut bien rendre compte de ce fait souvent évoqué, mais rarement traité en profondeur dans les discussions sur la citoyenneté : « la citoyenneté moderne est, pour la plupart des habitants de la planète, *le lot inévitable de la naissance* » (Karmis et Koji, 2009 : 105; je souligne). Ainsi, la légitimité des revendications de souveraineté territoriale se heurte à la difficile question de la contingence : « Dans la modernité, le lieu de naissance détermine largement les chances que chaque être humain obtient dans sa vie, *sans qu'elle ou il n'y soit aucunement pour quelque chose* » (*idem.* : 110; je souligne).

Une dose minimale d'humilité théorique est ici de mise : il ne s'agit pas de se lancer dans l'élaboration de fictions institutionnelles qui, si elles remplaçaient sur le champ les institutions actuelles à l'échelle mondiale, mettrait en forme dans un futur proche un monde meilleur. Le constat de la contingence de la naissance apparaît toutefois pouvoir inspirer une approche critique des pratiques de la territorialité telles qu'elles se vivent au quotidien. D'entrée de jeu, il apparaît pouvoir ébranler certaines certitudes quant aux rapports de différents groupes au territoire et à la hiérarchisation souvent quasi naturelle des droits *effectifs* à l'autodétermination. Cette démarche peut certainement inspirer l'humilité institutionnelle nécessaire à l'écoute sérieuse des revendications d'autonomie politique et d'inclusion des populations vulnérables ou en situation de sujétion (Eisenberg, 2009). Elle peut par ailleurs, en continuité avec les préoccupations légitimes des majorités se posant comme pierres angulaires de « communautés d'accueil », être à la source d'attitudes et d'initiatives participant à la constitution de *communautés accueillantes* – peut-être « hospitalières » (Karmis et Koji, 2009 ; Karmis, 2008).

Les entorses à l'autodétermination et à l'autonomie politique relevant de la logique de la souveraineté étatique moderne se jouent d'abord à l'échelle des États(-nation) et dans le fait qu'ils couvrent (en principe et en prétention du moins) toute la surface de la Terre. C'est ce phénomène que remarquait Hannah Arendt (2002) dans l'essai intitulé « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'Homme », publié en 1951 dans le deuxième volume des *Origines*

du totalitarisme (L'impérialisme) et consacré à la condition des déportés et autres apatrides dans la période trouble ayant suivi la fin de la Première Guerre mondiale¹⁰. Pour Arendt, le fait que les apatrides, précisément *sans-État*, se trouvent au final « sans-droits, la lie de la terre » (*ibid.*, p. 561), expose les limites d'une rhétorique des « droits de l'Homme » qui n'ont jamais été autre chose que les droits des citoyens en règle d'un État-nation (p. 571). Leur condition est tout à la fois exceptionnelle, contingente et inéluctable. Elle apparaît « comme une exception malheureuse à une règle au demeurant saine et normale », « un destin apparemment aussi injuste qu'anormal » (*ibid.*, p. 562). Pour Arendt, la concomitance historique de la formulation des droits de l'Homme et du droit des peuples à s'autogouverner a ainsi eu pour conséquence l'inclusion des premiers dans l'application du second : « Autrement dit, à peine l'homme venait-il d'apparaître comme un être complètement émancipé et autonome, portant sa dignité en lui-même sans référence à quelque ordre plus vaste et global, qu'il disparaissait aussitôt pour devenir membre d'un peuple » (*idem.*). Dans la mesure où dorénavant, « le genre humain [...] était conçu à l'image d'une famille de nation » (*ibid.*, p. 592), l'exclusion de « l'une de ces communautés fermées » (*ibid.*, p. 595) revient à être privé de la sécurité la plus minimale, à être livré à l'arbitraire, à être en pratique « expulsé de l'humanité entière », puisqu'il n'existe ainsi pas de monde extérieur au régime des États-nation – puisque « nous avons vraiment commencé à vivre dans un Monde Un » (*ibid.*, p. 599).

Si la situation des apatrides est certes *exceptionnelle*, elle n'est pas cependant en rupture avec celle des citoyens « réguliers ». Elle témoigne au contraire, à l'extrême, des paramètres de la citoyenneté et de l'appartenance tels qu'ils sont envisagés et vécus sous le prisme de l'État-nation. D'après Marie-Claire Caloz-Tschopp,

pour Arendt, les sans-États, figures du sujet politique contemporain, sont à la fois des citoyens par défaut, privés de place, de résidence, d'appartenance politique et des sujets-citoyens à advenir indiquant une condition générale de la politique pour laquelle la lutte est nécessaire et toujours inconclue : l'exigence de la matrice ontologique de la résidence et de l'appartenance politique tant pour la survie et l'existence du sujet que de la politique (Caloz-Tschopp, 2000, p. 15).

Ainsi, le fait que la naissance seule n'apparaisse plus comme une garantie de quoi que ce soit indique que « [n]ous ne naissons pas égaux; nous devenons égaux en tant que membres d'un groupe, en vertu de notre décision de nous garantir mutuellement des droits égaux » (Arendt, 2002, p. 605). Au minimum, le cadre de la citoyenneté doit permettre de « lutter pour la liberté » (*ibid.*, p. 600); c'est dire qu'il procure « une place dans le monde qui donne de l'importance aux opinions et rende les actions significatives » (*ibid.*, p. 599). Il peut certes trouver à être institué en partie dans une constitution formelle, mais il trouve son sens dans l'exercice politique plus fondamental qui consiste à se rassembler pour aménager un « monde commun » dont *la condition d'existence première est la pluralité*, en opposition à l'isolement, l'exclusion, le conformisme et l'univocité (Arendt, 1983, not. pp. 99, 258-259). L'activité de « révélation » des agents au cœur de cet exercice n'y est en principe précédée par aucune attribution de place ni soumise à aucune mise en forme ou objectivation venant en surdéterminer le sens (*idem.* p. 258).

¹⁰ La démarche n'en est pas une d'autorité, au sens où reprendre la parole d'Arendt au compte de mon propos ferait foi de son bienfondé; je crois cependant que certains travaux de la philosophe se veulent pertinents et inspirants pour mener la réflexion en cours. Par ailleurs, je ne postule pas une parfaite adéquation entre mes propositions et l'« esprit de l'œuvre » d'Arendt, pas plus que je ne suppose que cette œuvre est tout à fait cohérente et exempte de tensions en elle-même – au contraire; cela doit tenir à la complexité du monde et au dynamisme de la pensée plutôt qu'à une faiblesse de l'auteure ou de ses interprètes à trouver et à affirmer *le sens* des choses.

Vu les limites avérées, dans le présent et pour l'avenir, du modèle de l'État-nation comme figure normale de l'organisation politique, une compréhension engagée des formes de la vie citoyenne implique donc de réviser profondément et continuellement les conceptions de l'appartenance telles qu'elles sont entretenues par la persistance de ce paradigme (voir Butler et Spivak, 2007). Plus largement, elle appelle à la critique sans cesse reconduite des fixations, normalisations et « naturalisations » des constructions politiques (Ellyson, 2008). Parce que la liberté, pour Arendt, ne se vit que de manière collective et publique en même temps qu'elle est profondément dédiée à la pluralité comme « premier fait de la condition humaine », reconsidérer l'appartenance sous ce prisme revient à refuser les appels à la transcendance et à l'uniformité pour la situer sur l'horizon d'un « politique nécessairement autofondé, immanent et pluriel » (Couture, 2007, p. 75). La question du dépassement et de la redéfinition des frontières du domaine public – le lieu du politique où est reconnue la légitimité minimale nécessaire pour participer à l'aménagement du monde, à *la réalité* – peut paraître parfois contrainte par une certaine rigidité conceptuelle et théorique chez Arendt. Cependant, l'activité politique, si on suit sa lecture, est ancrée dans une pluralité humaine renouvelée et réinventée par chaque naissance, *aussi intarissable et indéterminée qu'imprévisible*; il semble dès lors plus fécond de chercher à comprendre les sources de son endiguement et de sa neutralisation que de participer, à dessein ou par simple souci scientifique ou philosophique de mise en ordre, à la reproduction des dispositifs ordinaires de sa contention quotidienne.

Ces considérations ouvrent ainsi des questionnements et des défis énormes pour les sociétés se revendiquant de l'idéal de la démocratie. Elles appellent entre autres à d'importantes remises en question des conceptions hégémoniques de la légitimité politique, de l'autodétermination et de la territorialité qui, bien plus que les délibérations abstraites sur le vivre ensemble et le sens des communautés, ont des impacts directs sur la vie de masses de gens. La réflexion apparaît d'autant plus nécessaire et pressante que la recherche d'un endroit où vivre et être chez soi, pour une masse grandissante de gens déshérités (Harel, 2007), peut difficilement être ignoré plus longtemps sans conséquence sur la stabilité des États les plus prospères.

Conclusion : souveraineté, autodétermination et engagement critique

Les éléments de critiques esquissés plus haut peuvent paraître exigeants. Dans un monde complexe où les revendications d'autonomie politique et les prétentions légitimes à la souveraineté territoriale se croisent et se heurtent, il apparaît difficile, à la lumière de ces considérations, de formuler des revendications dont la légitimité ne pourrait absolument pas être mise en doute. Tout engagement envers l'autonomie politique apparaît dès lors difficile et sensible à la critique. En pratique, cela pourrait très bien faire le jeu des tenants du statu quo, qui ont par ailleurs beau jeu de présenter les institutions en place sous le signe supérieur de la représentativité neutre et transparente. Ces appréhensions ne devraient pas nous empêcher de poursuivre la réflexion, qui doit cependant se défaire de quelques-uns des réflexes liés à l'acceptation tacite des postulats d'un ordre politique qu'elle cherche précisément à critiquer. Quelques pistes méritent d'être explorées.

D'abord, il faut reconnaître que la mauvaise foi, l'arrogance, le refus d'écouter et la décision unilatérale sont des conduites certes illégitimes, mais rendues possibles expressément dans le cadre de la souveraineté associée à l'État moderne. Parce qu'il n'existe pas d'instance régulatrice cohérente et démocratique au-dessus des États souverains ni de Tribunal de l'Histoire, il s'agit d'une problématique qui n'apparaît pas légalement soluble dans le monde actuel. Elle doit donc être assumée autrement. Sur le plan théorique, cela passe par une meilleure

compréhension de la violence au fondement de tout ordre de droit et à la base de sa conservation (Benjamin, 2000). Dans cette perspective, l'ordre de droit, même s'il se montre comme nécessaire et naturellement dédié à la préservation de l'humanité et de chaque individu, demeure en dernière instance soumis à *la décision* des instances souveraines. On tend certes à oublier la présence au moins latente de cette violence dans les sociétés marquées par une relative stabilité. Elle est cependant bien reconnue et acceptée par les collectivités pour qui les relations avec l'État ont historiquement mené à des affrontements physiques bien concrets. À ce titre, les réflexions du théoricien mohawk Taiaiake Alfred (2005a) peuvent être instructives. Évoquant que deux options d'*égale légitimité* s'offrent aux communautés autochtones dans leur lutte pour l'autonomie politique – la violence ouverte ou l'affirmation résolue et « autofondée »¹¹ –, il soutient que la deuxième apparaît nettement plus prometteuse pour l'avenir. Ainsi, si la violence des souverains ne peut être absolument parée, elle peut être ébranlée par des « *praxis* transformatives » (voir Coulthard 2007), des activités quotidiennes d'affirmation critiques et volontaires et de subversion symbolique.

Ensuite, il apparaît nécessaire de prendre au sérieux les conclusions des conceptions « agoniques » de la démocratie, à une époque où la rumeur émanant de la « diversité profonde » du monde ne peut plus être ignorée ni commodément « traduite ». Notamment, la conception intuitive (ou en tout cas classique) de l'émancipation, largement nourrie des idéaux révolutionnaires fondateurs de la modernité politique, demande à être révisée. Dans la mesure où chaque avancée significative en regard de l'idéal démocratique ne peut être que partielle, il faut concevoir les luttes actuelles pour l'autonomie et l'autodétermination comme des processus partiels et ouverts; accepter qu'elles ne réalisent pas une impossible « émancipation » parfaite et généralisée du genre humain, mais comprendre comment elles cherchent à poursuivre une quête infinie, ouverte et indéterminée de liberté (voir notamment Laclau, 2007). La tentation autoritaire de tout classer et mettre en ordre ce qui vient au monde, réponse classique au « fardeau » et aux « calamités » de l'action politique dans un monde résolument pluriel (Arendt 1983, pp. 282-301), doit être traquée et désamorcée. Enfin, il faut savoir reconnaître et accepter les limites de ce que le monde laisse espérer comme réalisation en cette matière sans pour autant abandonner l'engagement critique soutenu envers des objectifs plus exigeants¹². Cela ne doit pas décourager la réflexion sur de nouvelles manières d'aménager ensemble les sociétés contemporaines de manière à ce qu'elles constituent de lieux toujours mieux habitables pour la diversité des gens qui les animent. En cette matière comme en d'autres, devant la difficulté quotidienne de « cohabiter », la complexité du monde et sa pluralité irréductible, il vaut peut-être mieux reconnaître que, par-delà les modèles à vocation universaliste, les solutions toutes faites et les décisions musclées, il n'y a pas d'autres chemins que ceux qui se feront « en marchant ».

Bibliographie

- ALFRED Taiaiake Gerald R., 2005a, *Wasase. Indigenous Pathways of Action and Freedom*, Broadview Press, Peterborough.
 —, 2005b, « Sovereignty », *Sovereignty Matters. Locations of Contestation and Possibility in*

¹¹ Alfred parle plus précisément de « *non-violent contention* », qu'il ne faut pas confondre à son avis avec le pacifisme, mais qui vise néanmoins la paix autour de conditions de coexistence recréées (Alfred, 2005a, p. 22–24). Cette position s'accompagne par ailleurs d'une critique de la souveraineté comme solution à la question de l'autodétermination des communautés autochtones, mais aussi comme principe d'organisation viable des relations politiques et d'aménagement des appartenances (voir Alfred, 2005b)

¹² Comme l'indique William E. Connolly (2002, p. 106) : « *The ethical life does not come equipped with a prior guarantee that the energies available for its mobilization will be sufficient to the needs of the time* ».

- Indigenous Struggles for Self-Determination*, University of Nebraska Press, Lincoln, pp. 33–50.
- ANDERSON Benedict, 2006, *Imagined Communities*, Verso, Londres.
- ARENDT Hannah, 1983, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris.
- , 2002, « Le déclin de l'État-nation et la fin des Droits de l'homme », *Les Origines du Totalitarisme et Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris, pp. 561–607.
- BENJAMIN Walter, 2000, « Critique de la violence », *Œuvres*, Gallimard, Paris, pp. 210–243.
- BERMAN Bruce J., 2009, « Ethnic Politics and the Making and Unmaking of Constitutions in Africa », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 43, n° 3, pp. 441–461.
- BILLIG Michael, 1995, *Banal Nationalism*, Sage, Londres.
- BUCHANAN Allen, 2010, « Theories of Secession », *Global Responsibilities. Volume I : Global Justice Seminal Essays*, T. Pogge et D. Moellendorf éd., Paragon House, St-Paul, pp. 581–611.
- BUTLER Judith et SPIVAK Gayatri Chakravorty, 2007, *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, Seagull Books, Londres.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, 2000, *Les sans-État dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Payot, Lausanne.
- CONNOLLY William E., 2002, *Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- COULTHARD Glen S., 2007, « Subjects of Empire : Indigenous Peoples and the « Politics of Recognition » in Canada », *Contemporary Political Theory*, vol. 6, pp. 437–460.
- COUTURE Jean-Pierre, 2007, « Les temps impolitiques. Réflexions arendtiennes autour d'une absence », *Une pensée libérale, critique ou conservatrice? Actualité de Hannah Arendt, Emmanuel Mounier et de George Grant pour le Québec d'aujourd'hui*, L. Beaudry et M. Chevrier éd., Presses de l'Université Laval, Québec, pp. 57–77.
- EISENBERG Avigail, 2006, « Reasoning About Identity : Canada's Distinctive Culture Test », *Diversity and Equality. The Changing Framework of Freedom in Canada*, A. Eisenberg éd., University of British Columbia Press, Vancouver, pp. 34–53.
- , 2009, *Reasons of Identity. A Normative Guide to the Political and Legal Assessment of Identity Claims*, Oxford University Press, New York.
- ELLYSON Catherine, 2008, « Hannah Arendt et l'exclusion radicale contemporaine », *Revue canadienne de science politique*, vol. 41, n° 3, pp. 587–602.
- GELLNER Ernest, 2006, *Nations and Nationalism, Second Edition*, Cornell University Press, Ithaca.
- HAREL, Simon, 2007, *Espaces en perdition. Tome 1. Les lieux précaires de la vie quotidienne*, Presses de l'Université Laval, Québec.
- HENDERS Susan J., 2010, *Territoriality, Asymmetry and Autonomy. Catalonia, Corsica, Honk Kong and Tibet*, Palgrave, New York.
- KARMIS Dimitrios, 2008, « “Un couteau reste un couteau”? Réflexions sur les limites de l'hospitalité québécoise », *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, S. Gervais, D. Karmis et D. Lamoureux éd., Presses de l'Université Laval, Québec, pp. 249–264.
- KARMIS Dimitrios et KOJI Junichiro, 2009, « L'instrumentalisme néolibéral et l'hospitalité coloniale : une critique de la politique canadienne de sélection des immigrants », *Les politiques publiques au Canada. Pouvoir, conflits et idéologies*, D. Karmis et L. Cardinal éd., Presses de l'Université Laval, Québec, pp. 103–127.

- KOLERS Avery, 2009, *Land, Conflict, and Justice. A Political Theory of Territory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LACLAU Ernesto, 2007, « Beyond Emancipation », *Emancipation(s)*, Verso., Londres, pp. 1–19.
- MOORE Margaret, 2001a, *The Ethics of Nationalism*, Oxford University Press.
- , 2001b, « Liberal Nationalism and Multiculturalism », *Canadian Political Philosophy*, R. Beiner et W. Norman éd., Oxford University Press, Toronto, pp. 177–193.
- , 2006, « Globalization and Democratization : Institutional Design for Global Institutions », *Journal of Social Philosophy*, vol. 37, n° 1, pp. 21–43.
- NIELSEN Kai, 1999, « Cultural Nationalism, Neither Ethnic nor Civic », *Theorizing Nationalism*, R. Beiner éd., State University of New York Press, Albany, pp. 119–130.
- NOOTENS Geneviève, 2010, *Souveraineté démocratique, justice et mondialisation. Essai sur la démocratie libérale et le cosmopolitisme*, Liber, Montréal.
- NORMAN Wayne, 1995, « Les points faibles du modèle nationaliste libéral », *Libéralismes et nationalismes. Philosophie et politique*, F. Blais, G. Laforest et D. Lamoureux éd., Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, pp. 81–93.
- , 2006, *Negotiating Nationalism : Nation-Building, Federalism and Secession in Multinational States*, Oxford University Press, New York.
- SALÉE Daniel, 2010, « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme », *Politique et Sociétés*, vol. 29, n° 1, pp. 145–180.
- SEYMOUR Michel, 1999, « Plaidoyer pour la nation sociopolitique », *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, M. Seymour éd., Liber, Montréal, pp. 153–167.
- , 2000, « Le libéralisme, la politique de reconnaissance et le cas du Québec », *Les identités culturelles. Comprendre, vol. 1*, W. Kymlicka et S. Mesure éd., Presses Universitaires de France, Paris, pp. 119–138.
- , 2005, *L'institution du langage*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- SEYMOUR Michel et ROYER Jean-Philippe, 2009, « Les nations comme sujets de reconnaissance », *La reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques de pluralisme culturel*, M. Seymour éd., Québec Amérique, Montréal, pp. 157–184.
- SHAPIRO Michael J., 2004, *Methods and Nations. Cultural Governance and the Indigenous Subject*, Routledge, New York.
- SMITH Anthony D., 1999, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, Oxford.
- TAYLOR Charles, 1997a, « Compréhension et ethnocentrisme », *La liberté des modernes*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 195–219.
- , 1997b, « L'interprétation et les sciences de l'homme », *La liberté des modernes*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 137–194.
- THIESSE Anne-Marie, 2006, « Les identités nationales, un paradoxe transnational », *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*, A. Dieckhoff et C. Jaffrelot éd., Sciences Po, Paris, pp. 193–226.
- TULLY James, 1999, *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy.
- , 2008, « On Law, Democracy and Imperialism », *Public Philosophy in a New Key. Volume II : Imperialism and Civic Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 127–165.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 2004, *Recherches philosophiques*, Gallimard, Paris.
- , 2006, *De la certitude*, Gallimard, Paris.
- YACK Bernard, 1999, « The Myth of the Civic Nation », *Theorizing Nationalism*, Robert Beiner éd., State University of New York Press, Albany, pp. 103–118.