



HAL
open science

La nation moderne ou la souveraineté ethno-démocratique

Fabrice Patez

► **To cite this version:**

| Fabrice Patez. La nation moderne ou la souveraineté ethno-démocratique. 2006. halshs-00010213

HAL Id: halshs-00010213

<https://shs.hal.science/halshs-00010213>

Preprint submitted on 15 Apr 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La nation moderne ou la souveraineté ethno-démocratique

Fabrice Patez

Les théories du nationalisme et du fait national, dans leur immense majorité, sont dominées par une dichotomie conceptuelle entre nations civiques et nations ethniques. Cette opposition, qui a trouvé sa modélisation la plus explicite dans l'œuvre de Hans Kohn [notamment Kohn, 1944], au milieu du vingtième siècle, veut qu'il y ait des nations et des nationalismes dont le ressort essentiel serait un lien civique qui unirait les citoyens dans une communauté politique tandis qu'à l'opposé existeraient des nations et des nationalismes dont le ressort serait essentiellement ethnique. Cette dichotomie conceptuelle se double, de plus, d'une distinction géographique et empirique entre les nations et nationalismes d'Europe de l'Ouest et des Etats-Unis, qui seraient les incarnations du nationalisme civique, et les nations et nationalismes d'Europe de l'Est qui seraient, pour leur part, les produits de la conception ethnique de la nation. Bien qu'elle fasse l'objet, depuis une quinzaine d'années, de débats et de remises en questions [Dieckhoff, 1996 ; Yack, 1999 ; Kaufmann, 2000 ; Kuzio, 2002 ; Shulman, 2002], on constate que cette opposition reste très présente dans le champ des sciences sociales et politiques.

Notre propos, dans les pages qui suivent, sera, dans un premier temps, de montrer que cette opposition repose très largement sur des *a priori* idéologiques. En effet, nous verrons que cette dichotomie analytique est l'héritière d'une opposition, classique dans la pensée politique occidentale, entre deux conceptions du lien social et politique : l'une que l'on peut qualifier de « communautaire » et l'autre que l'on peut qualifier de « sociétaire ». Nous soutiendrons que, tout comme sa matrice, la variante qui oppose nation ethnique et nation civique est une opposition très marquée idéologiquement et que, par conséquent, il convient d'être

prudent quant à sa valeur analytique. Dans le même sens, nous soulignerons que cette opposition, avant d'être reprise pour l'analyse du fait national, a d'abord été opposition idéologique entre des nationalismes. Ces deux conceptions de la nation semblent en effet s'être polarisées l'une contre l'autre, notamment dans le débat franco-allemand.

A travers l'analyse de certains textes et auteurs tenus pour être fondateurs de chacune des deux conceptions de la nation, nous montrerons que ces deux « traditions » sont très largement « inventées », notamment par des lectures tronquées et partielles de ces textes. Notre attention portera plus particulièrement sur les « traditions nationalistes » françaises et allemandes qui sont généralement retenues comme les incarnations « idéales », ou du moins les plus accomplies, de ces deux conceptions de la nation. Par cet examen, nous verrons qu'en France comme en Allemagne, les deux dimensions, civique et ethnique, sont présentes.

Cette critique de l'opposition nation civique/nation ethnique nous conduira à adopter l'idée qu'il n'existe pas deux mais une seule idée moderne de nation. Mais faire le constat d'une combinaison d'ethnique et de civique dans l'idée moderne de nation n'est pas suffisant, à moins d'admettre qu'elle est le fruit du hasard ou d'une ruse (encore une !) de l'Histoire. En soulignant cette dualité de l'idée moderne de nation, nous soulevons la question de l'explication à donner à la combinaison de ces deux dimensions. Comment se fait leur articulation ? Et à quelle logique répond-t-elle ? La seconde partie de ce texte sera précisément consacrée à l'examen de certains aspects de cette relation complexe mais néanmoins étroite entre dimension ethnique et dimension civique dans l'idée moderne de nation.

Pour comprendre le sens de ce double fondement de la nation moderne, nous ferons un détour par cette réalité, indissociable de la nation moderne, qu'est l'État. En effet, la nation moderne ne peut être comprise si l'on ne la réinscrit pas dans le contexte historique et empirique qui l'a vue émerger : celui de l'État moderne. L'ère du nationalisme est celle d'un précepte : « une nation, un État », à moins que ce ne soit « un État, une nation » ? [Gellner, 1989]

Or, en Europe de l'Ouest, le processus de construction étatique débute bien avant l'ère du nationalisme. Nous nous demanderons, par conséquent, si l'explication à la dualité fondamentale de l'idée moderne de nation – à fois communauté civique et communauté ethnique – n'est pas à rechercher dans le tournant démocratique qui a façonné l'État moderne. A travers, le cas de la France, nous verrons comment dans l'État monarchique le terme « nation » en est progressivement venu à désigner, non plus un groupe ethnolinguistique, mais la population du royaume. Cette assimilation de la nation à l'État, si elle prend place dans une société inégalitaire, semble déjà annoncer une société civile composée d'égaux. Avant l'entrée dans l'ère démocratique proprement dite, l'État français a déjà commencé à concevoir que – au-delà des différences d'ordres – l'ensemble de la population de l'État, la nation, constitue une seule et même communauté, dont le caractère commun est la soumission à une même autorité souveraine.

C'est dans ce contexte que s'affirment, contre l'État monarchique, les revendications démocratiques posant « le peuple », le plus grand nombre, est l'origine légitime du pouvoir. Mais en transférant ainsi la souveraineté au peuple, l'entrée dans l'ère démocratique rend plus que jamais impératif de définir ce peuple ou nation. Si c'est la nation qui définit l'État, l'État ne peut plus être le principe de définition de la nation. Il faut donc trouver un principe autre que l'État lui-même pour définir qui fait partie du peuple et qui en est exclu ? Pour pallier aux limites de la fiction contractualiste de la nation démocratique – le peuple constitué de citoyens volontairement associés – il semble qu'il ait fallu donner au peuple une autre dimension, un autre fondement : la dimension ethnique. Ainsi, a pris forme, dès les débuts de l'ère démocratique, l'idée qu'une nation est à la fois communauté civique et communauté ethnique. La dualité ethno-démocratique du concept moderne de nation n'est, dans cette perspective, pas plus le fruit du hasard qu'elle n'est conjoncturelle : elle est, au contraire, structurellement liée à l'acclimatation du principe de souveraineté, et donc de l'État, aux principes égalitaires et démocratiques.

Avant d'aller plus loin, précisons que ce texte n'est pas le fruit d'une étude systématique mais bien plus un texte visant à explorer

certaines pistes qui devront être développées dans le cadre d'une recherche rigoureuse.

I. Nation civique/nation ethnique : une opposition idéologique

Mais revenons d'abord sur la distinction entre nations civiques et nations ethniques. Comme le remarque Bernard Yack, « la dichotomie civique/ethnique est parallèle à une série d'autres oppositions, ce qui devrait tirer le signal d'alarme : pas seulement Ouest/Est, mais aussi rationnel/émotionnel, volontaire/hérité, bon/mauvais, nôtre/leur » [Yack, 1999, p. 109]. Cette superposition des dichotomies doit nous rendre prudents et attirer l'attention sur les enjeux idéologiques qui ont participé à donner forme à cette opposition « conceptuelle ». Comme souvent, l'analyse politique et sociologique semble très largement « polluée » par le réel qu'elle est sensée décrire [voir Simon, 2002].

Au niveau théorique, les enjeux idéologiques de cette opposition transparaissent dans les similitudes qu'elle présente avec l'opposition, paradigmatique dans la l'histoire de la pensée moderne, entre deux conceptions du lien social : la communauté et la société. La liste d'oppositions donnée par Yack – rationnel/émotionnel, volontaire/hérité, bon/mauvais et nôtre/leur – pour caractériser l'opposition civique/ethnique est en effet également applicable à l'opposition générique entre communauté et société. L'opposition conceptuelle apparaît donc comme étant partie prenante d'une opposition idéologique entre deux conceptions de ce qu'est et de ce que doit être le lien social.

Au niveau empirique, nous considérerons que si l'opposition conceptuelle ethnique/civique se double d'une dichotomie géographique entre nations de l'Est et nations de l'Ouest, c'est qu'elle a largement été construite à partir de l'observation des États-nations européens – notamment français et allemand – et des argumentaires nationalistes qui

s'y sont formés. Alors, que l'on pourrait estimer que ce fondement empirique constitue un gage de validité de l'opposition conceptuelle, nous considérerons qu'elle est bien d'avantage une seconde source de « pollution » idéologique.

Mais avant d'aborder les relations entre ces trois oppositions – nation ethnique/nation civique, communauté/société, Est/Ouest – quelques remarques préliminaires s'imposent sur les fondements théoriques à partir desquels nous allons les aborder.

Les imaginaires sociaux

Dans un ouvrage éclairant, Benedict Anderson parle des nations comme de « communautés imaginées », soulignant ainsi que « même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens, » et ce « bien que dans l'esprit de chacun vive l'image de leur communion » [Anderson, p. 19]. Et, en effet, les acteurs sociaux qui se perçoivent comme membres d'une même nation sont porteurs d'un sentiment d'appartenance national bien qu'ils ne rencontreront jamais la plupart de leurs co-nationaux. Cette spécificité des nations modernes avait également été mise en évidence par Max Weber dans son stimulant chapitre d'*Économie et Société* consacré aux « relations communautaires ethniques » [Weber, 1971 ; Patez, 1997]. Il y distinguait trois niveaux de réalité : d'une part, le simple fait d'avoir quelque chose en commun (*Gemeinsamkeit*) qui n'implique nullement qu'il y ait une conscience commune de cette « communauté de fait » ; deuxièmement, justement, le fait d'avoir la conscience ou le sentiment d'avoir quelque chose en commun (*Gemeinsamkeitsgefühl*) ; et enfin, le fait que se produise une relation sociale concrète sur la base de ce sentiment de communauté, qu'il désigne comme une communalisation (*Vergemeinschaftung*). Dans ce schéma conceptuel, Weber situe les nations – et tous les groupes ethniques – comme reposant essentiellement sur un sentiment de communauté – en l'occurrence fondé sur « la croyance en une origine commune » – pour les mêmes raisons qu'Anderson : le fait que les membres de cette communauté ne se rencontreront jamais tous et qu'il ne s'agit donc pas d'une communalisation.

Doit-on conclure des approches d'Anderson et Weber que les nations sont des faits totalement subjectifs, relevant uniquement de la croyance ? Certainement pas. Car dans ce cas, on devrait parler de communautés *imaginaires*. Parler de communautés *imaginées* indique, au contraire, que si les nations sont les fruits d'imaginaires nationaux, elles n'en ont pas moins une existence objective. Comme l'expriment si clairement Peter Berger et Thomas Luckman dans *La construction sociale de la réalité*, toute réalité subjective s'incarne, s'actualise dans des institutions qui relèvent pour leur part de la réalité objective, tandis qu'en retour elle est déterminée et produite par la réalité objective [Berger et Luckman, 1986]. Ces relations dialectiques entre réalités subjectives – ici, les imaginaires nationaux – et réalités objectives – les États-nations historiques – doivent être au cœur de toute approche du fait national.

Et partir de la réalité subjective ou des imaginaires sociaux ne signifie aucunement qu'un primat ou quelque primordialité théorique soit accordée à ces aspects de la réalité sociale. Simplement que, d'un point de vue méthodologique, nous pensons que pour saisir une réalité donnée dans sa totalité – à la fois dans ses aspects objectifs et subjectifs – il est préférable de partir des représentations et des catégories des acteurs sociaux. Cette approche de la réalité à partir des représentations sociales permet notamment d'analyser les enjeux idéologiques liés à cette réalité et donc d'éviter de les reprendre à son compte dans l'analyse. La compréhension des représentations sociales liées à un fait social donné permet ainsi de diminuer le risque d'imprégnation de l'analyse par les idéologies. En déconstruisant les prénotions et évidences utilisées par les acteurs eux-mêmes dans le jeu social, il est plus aisé de reconstruire des outils et concepts détachés des enjeux idéologiques.

Mais, outre qu'elle met l'accent sur les imaginaires sociaux, l'expression « communautés imaginées » met en évidence le fait que ces unités que l'on qualifie de « communautés » sont, tout autant que celles que l'on qualifie de « sociétés », des construits sociaux. En effet, le terme « société » désigne une collectivité fondée par la volonté et le consentement mutuel de ses membres, ce qui fait qu'une « société » est, par essence pourrait-on dire, imaginée, construite par les acteurs sociaux.

La société est fondamentalement une collectivité artificielle. A l'inverse, derrière le terme « communauté » sont classées des collectivités humaines qui seraient fondées soit sur la tradition, soit sur la nature ou encore sur la religion. Mais qui, en aucun cas, ne sont les produits de la volonté des hommes. Parler de « communautés imaginées » permet de rompre avec cette dichotomie simpliste et de souligner que ce que l'on nomme des « communautés » comme ce que l'on nomme des « sociétés » sont, d'un point de vue sociologique, des collectivités socialement construites ou « inventées », même si elles le sont sur la base de « visions du monde » – ou imaginaires sociaux – différentes.

Dès lors, l'opposition qui nous intéresse ne se situe pas entre des groupes sociaux de type communautaire et des groupes de type sociétaire, mais entre des imaginaires sociaux différents : des imaginaires de type communautaire et des imaginaires de type sociétaire [Patez, 1998]. Mettre ainsi l'accent sur les imaginaires sociaux permet de se positionner dans une perspective constructiviste des collectivités humaines qui accorde toute sa place à la façon dont les groupes se construisent en référence à la vision qu'ils ont d'eux-mêmes et du lien qui unit leurs membres. Mais surtout, cette approche permet de se prémunir contre la tendance à réifier les « groupes sociaux », dont Weber avait déjà compris qu'ils n'existent que dans l'esprit des acteurs sociaux et des observateurs qui collent trop aux représentations de ces derniers. Seules les relations sociales – réelles et imaginées – constituent le monde social objectif. Les catégorisations en « groupes sociaux » n'existent dans la réalité objective que lorsqu'elles s'actualisent dans des relations sociales concrètes. Or, ce déplacement, du point de vue essentialiste des groupes sociaux – qui ne fait que coller à celui des acteurs sociaux – vers une approche qui met l'accent sur les relations sociales, permet également de voir que, dans la plupart des relations sociales, les motifs de type sociétaire et de type communautaire se trouvent mêlés.

Mais dire que les nations sont des « communautés imaginées », c'est-à-dire un groupe dont les membres n'entreront jamais tous en relations sociales les uns avec les autres, ne règle pas la question des deux types d'imaginaires sociaux. Ces prémices conceptuels nous permettent

simplement de reformuler la question qui nous occupe ici dans des termes plus rigoureux. Il s'agit de savoir s'il existe deux types d'imaginaires nationaux – l'un civique et l'autre ethnique – ou si, à l'inverse, on peut considérer qu'il existe un seul et unique type d'imaginaire national, c'est-à-dire une seule et même idée moderne de nation.

Précisons immédiatement, qu'il ne s'agit pas de remettre en question les différences observables évidentes entre les différents processus de construction des identités nationales. On ne peut nier que, suivant les époques et les contextes particuliers, les idéologies nationales ont pris des formes variées. Cependant, nous devons nous dégager des observations historiques et leur nécessaire diversité pour voir si, à un niveau plus paradigmatique, il n'existe pas une matrice commune de l'idée moderne de nation. La diversité apparente des formes sociales est en effet souvent un voile qui obscurcit la vision et empêche de saisir les régularités et tendances plus fondamentales communes. A trop coller aux représentations et aux imaginaires sociaux des acteurs, les sciences sociales prennent le risque de voir leur regard déformé ou plutôt informé par ces visions du monde et manquer de saisir l'unité derrière la diversité apparente.

Communauté et société

Précisément, l'opposition entre nations ethniques et nations civiques semble très clairement prise et mise en forme par l'opposition idéologique entre ces deux types génériques d'imaginaires sociaux que sont la communauté et la société.

Ces deux conceptions du lien social s'affrontent dans la philosophie politique européenne depuis le XIV^e siècle. En effet, après qu'au siècle précédent, la pensée chrétienne ait redécouvert la conception aristotélicienne de l'homme comme être naturellement social et donné un fondement naturel à la communauté, les théories du droit positif envisagent l'organisation de la société comme conventionnelle, c'est-à-dire produite par les hommes eux-mêmes. Ainsi, très tôt, la pensée européenne est marquée par une opposition entre une conception

naturaliste et une conception artificialiste du social. Aux XVIIe et XVIIIe siècles, la philosophie rationaliste accentue la critique des conceptions holistes et naturalistes issues de la théologie thomiste et récuse la communauté au profit de la société, fondée sur des principes individualistes [Dumont, 1983]. Les théories contractualistes, dans leurs différentes expressions, illustrent cette conception artificialiste du lien social, pensé comme un pacte volontairement consenti entre des individus naturellement libres et rationnels.

Pourtant, dès la seconde moitié du XVIIIe siècle, s'amorce une « redécouverte de la communauté » [Nisbet, 1984, p. 69-79] qui annonce la philosophie du siècle suivant. Rousseau, s'il est une figure importante de la philosophie contractualiste, incarne également ce renouveau des conceptions communautaires du social. Son problème était de trouver un principe d'organisation qui concilie les valeurs de l'individualisme avec le souci de la cohésion sociale. Ce problème de l'articulation entre les principes individualistes et holistes devient central dans la pensée politique du XIXe siècle. La Révolution française semble avoir remis en question l'idéal d'une société, purement artificielle, fondée sur un lien purement rationnel et volontaire. Dans ce doute, le romantisme se développe en Europe et propose un autre point de vue sur l'individu moderne : il le réinscrit dans son historicité et sa sensibilité [Hollis et Lukes, 1982]. Cette question de la nature du lien social se retrouve évidemment chez des fondateurs de la sociologie comme Tönnies, Weber et Durkheim qui se rejoignent, au-delà des différences terminologiques et théoriques, pour distinguer deux types généraux d'organisations sociales et pour les insérer dans un schéma évolutionniste similaire : la société, fondée sur la volonté individuelle et la rationalité, est « moderne » ; tandis que la communauté, fondée sur la contrainte collective et la subjectivité, est « traditionnelle ».

Ces quelques éléments sur l'opposition entre les conceptions communautaires et sociétales du social, nous permettent d'y réinscrire l'opposition entre nation civique et nation ethnique. La nation civique est par excellence une société ; la nation ethnique, une communauté. Et les critiques que l'on peut opposer à la division des groupes humains en

communautés et sociétés semble valoir également pour la dichotomie ethnique/civique.

La première limite de l'opposition communauté/société réside dans le fait qu'elle procède à une simplification abusive du social en définissant deux types idéaux de collectivités humaines qui seraient antithétiques. Elle tend à réifier ces « groupes sociaux » au lieu de s'intéresser aux relations sociales dont Weber [Weber, 1971 ; Patez, 1997] a très bien vu qu'elles peuvent être, au sein d'une même collectivité, dans certains cas, de type sociétaire et, dans d'autres, de type communautaire. Bien qu'il reprenne la distinction entre deux grands types de relations sociales – rationnelles et non-rationnelles – Weber avait bien compris qu'il n'existe pas de groupes sociaux qui fonctionneraient uniquement sur des relations communautaires, pas plus qu'il n'existe de groupes fonctionnant exclusivement sur des relations sociétaires. De la même manière, nous soutiendrons qu'il n'y pas d'imaginaires nationaux fonctionnant uniquement sur le registre ethnique ou sur le registre civique, mais qu'au contraire ces deux types d'imaginaires sociaux sont mêlés dans l'idée moderne de nation.

La seconde critique que l'on doit adresser à l'opposition entre communauté et société est qu'elle divise l'histoire des sociétés humaines en deux catégories : d'une part, la société caractérise le monde occidental tel qu'il s'est formé depuis le XVI^e siècle environ, d'autre part, la catégorie « communautés » regroupe toutes les autres formes de collectivités humaines : non-occidentales et non-modernes. La communauté semble ainsi être définie comme le négatif de la société. Par ce fait même, cette dichotomie révèle qu'elle est le produit d'une pensée politique qui cherche à penser la « modernité » des sociétés européennes. Mais cette opposition, comme tout processus de différenciation, est inévitablement chargée d'une hiérarchisation des termes entre eux. [Simon, 1997]. La société – fondée sur l'adhésion volontaire, libre et rationnelle – est par excellence la forme moderne et donc « bonne » de l'organisation sociale. A l'inverse, la communauté est la forme pré-, voire anti-moderne, des collectivités humaines. L'opposition prend la forme de « Nos *Bonnes* Sociétés, Rationnelles et Volontaires » contre « Leurs

Mauvaises Communautés, Emotionnelles et Contraignantes ». Cette opposition, produit d'un l'Occident convaincu de l'originalité et de la supériorité de sa modernité, est donc comme profondément ethnocentrique.

Ce même ethnocentrisme se retrouve dans la dichotomie civique/ethnique, dont Bernard Yack a bien vu qu'elle prend également la forme de : « nos bonnes nations civiques de l'Ouest » opposées à « leurs mauvaises nations ethniques de l'Est ».

Ouest/Est

L'opposition conceptuelle civique/ethnique se double en effet d'une opposition géographique entre les nations de l'Ouest et les nations de l'Est, dont les incarnations les plus abouties seraient respectivement France et l'Allemagne. Cette inscription géographique s'explique par le fait que l'opposition conceptuelle a très largement été forgée à partir de l'observation des États-nations et des nationalismes européens. Ce fondement empirique, s'il semble de prime abord un gage d'objectivité, présente en fait le défaut de reprendre pour l'analyse les argumentaires et les catégories utilisés par les acteurs eux-mêmes. En effet, avant de devenir une opposition conceptuelle, l'opposition nation ethnique/nation civique a très largement été incarnée dans les débats idéologiques qui ont accompagné les rapports franco-germaniques.

Dès le XVIIIe siècle, l'opposition à la France, à sa philosophie et son impérialisme culturel, a joué un rôle central dans la formation de l'imaginaire national allemand. En 1774, dans *Une autre philosophie de l'Histoire*, Herder vante la richesse des « caractères nationaux » en réaction au cosmopolitisme qu'incarnait en particulier la France. Il déplore que « tous les princes européens déjà, et nous tous bientôt, nous parlerons français ! » et craint à travers cela que ne s'impose l'ère où « tous les caractères nationaux sont effacés ! nous nous aimons tous, ou plutôt aucun d'entre nous n'a besoin d'aimer les autres ; nous nous fréquentons, nous sommes complètement égaux entre nous, - policés, polis, heureux ! » [Herder, 2000, p. 128]. De la même manière, au début

du XIXe siècle, la première génération des théoriciens nationalistes allemands formulera clairement sa définition de la nation en opposition à la France. Quand en 1807, Johann Gottlieb Fichte prononce ses *Discours à la nation allemande*, la Prusse a été défaite par les troupes napoléoniennes. Ces discours visent, selon les mots de leur auteur, à dévoiler « la nouvelle époque, qui peut et doit suivre immédiatement la destruction du règne de l'égoïsme par une puissance étrangère » [Fichte, 1992, p. 43]. Mais l'opposition de Fichte à la France est plus circonstancielle qu'essentielle. Il met l'accent sur la responsabilité de la nation allemande dans la défaite et sur la nécessaire régénération des forces vives de la nation. A l'inverse, Arndt fonde son nationalisme sur une opposition systématique aux caractères supposés du peuple français [Lüsebrink, 1995, p. 117]. « Au caractère français marqué par la sensibilité [...], la sociabilité [...] et la vivacité [...] et l'esprit, mais aussi le manque de profondeur [...] et un goût pour les futilités et le luxe, Arndt oppose une mythologie du caractère national [marqué par] sa capacité pour les grandes actions créatrices [...], sa profondeur de l'esprit [...], sa sincérité [...] et sa force mâle et vigoureuse » [Lüsebrink, 1995, p. 123]. Une anthropologie fortement imprégnée des « acquis » de la philologie prend forme pour opposer le caractère national allemand, d'origine germanique, au caractère national français.

A l'inverse, l'Empire germanique, la Prusse puis l'Allemagne ont été un pôle important – avec l'Angleterre – contre lequel s'est construit l'imaginaire national français. Dans les relations entre ces deux puissances, la question de l'Alsace-Lorraine a été un enjeu majeur autour duquel s'est formalisé, du côté français, l'argumentaire de la nation-pure-association contre les arguments allemands. Déjà en 1790, Merlin de Douai légitimait la dépossession des princes allemands en Alsace, affirmant aux citoyens que « il n'y a entre vous et vos frères d'Alsace d'autre titre de légitime d'union que le pacte social formé l'année dernière entre tous les Français anciens et modernes » [Soboul, 1981, p. 259]. Un siècle plus tard, l'Alsace est plus que jamais au cœur des relations franco-germaniques quand, en 1882, Renan prononce sa célèbre conférence sur la nation et qu'il déclare que la nation est « un plébiscite de tous les jours ». Ce texte consiste d'ailleurs essentiellement en une réfutation des

arguments ethniques – notamment linguistiques et raciaux – que développent les théoriciens nationalistes allemands pour légitimer l’annexion. De la même manière, lorsque Fustel de Coulanges estime que « ni la langue ni la race ne fait la nationalité », c’est en réponse à l’argumentaire de Théodore Mommsen. Ainsi, il est apparu que c’est très largement à travers son opposition à l’argumentaire ethnique des nationalistes allemands que s’est développé l’argumentaire français de la nation comme produit d’un acte de volonté.

L’opposition nation civique/nation ethnique apparaît donc, au moins pour une part, comme le produit d’une polarisation idéologique qui s’est faite en France et en Allemagne au cours des relations entre ces deux États et leurs nationalismes respectifs. Les deux argumentaires semblent avoir été repris par les analystes qui ont cru pouvoir distinguer une conception française de la nation, archétype de la nation civique, et une conception allemande, incarnant la conception ethnique de la nation, sans tenir compte de la vision tronquée de la réalité inhérente à chacune d’entre elle. En reprenant des catégories formées au cours d’un débat idéologique, l’opposition conceptuelle nation civique/nation ethnique reste prisonnière des formes de mystifications performatives, inhérentes à tout discours idéologique.

« L’invention des traditions »

Enfin, la prégnance du débat idéologique dans les analyses apparaît encore plus clairement lorsque l’on constate les simplifications auxquelles il est procédé dans la lecture des prétendues « traditions nationales » française et allemande. La pollution idéologique qui frappe l’opposition ethnique/civique se manifeste en effet par les versions caricaturales qui sont données des textes et auteurs tenus pour être les pères fondateurs de ces « traditions ».

Ainsi, présenter Herder comme l’emblème d’une vision ethniste voire raciste des peuples, comme cela a souvent été fait, est réducteur. Sa critique de l’universalisme des Lumières l’amène à rejeter l’ethnocentrisme européen qui tient pour acquise la supériorité de « La

Civilisation » européenne sur l'ensemble de l'humanité. Il défend, au contraire, l'idée d'une l'égale valeur de cultures. En refusant toute supériorité à la civilisation européenne, il remet également en question la légitimité de « l'œuvre de civilisation » que sont sensés être l'esclavagisme et la colonisation : « En Europe, l'esclavage est aboli parce qu'on a calculé combien ces esclaves coûteraient davantage et rapporteraient moins que des hommes libres ; il n'y a qu'une chose que nous nous soyons permise : utiliser comme esclaves trois continents, en trafiquer, les exiler, dans les mines d'argent et les sucreries » [Herder, 2000, p. 126]. « Système du commerce ! Ce qu'il y a de grand et d'unique dans cette organisation est manifeste : trois continents dévastés et policés par nous, et nous par eux dépeuplés, émasculés, plongés dans l'opulence, l'exploitation honteuse de l'humanité et la mort » [Herder, 2000, p. 127]. Comme l'a montré Louis Dumont, Herder ne rejette pas l'universalisme et l'égalitarisme, simplement il déplace leur champ d'application de l'individu à ces êtres collectifs historiques que sont les peuples ou nations [Dumont, 1986]. L'égalité, il la place entre les peuples et les cultures, ce qui l'amène à condamner et rejeter l'impérialisme européen. On notera que dans ces considérations sur les peuples, Herder s'inspire très fortement de l'anthropologie de Rousseau, qui lui aussi rejetait vivement l'hégémonie culturelle française et accordait une place centrale aux « caractères nationaux », comme nous le verrons plus loin.

Cette influence de Rousseau n'a pas touché que les pré-romantiques du *Sturm und Drang* comme Herder. Elle a aussi fortement marqué la première génération des nationalistes allemands, non seulement pas ses vues en matière d'éducation, mais aussi par sa définition de la souveraineté du peuple [Lüsebrink, 1995]. Cette influence est particulièrement perceptible chez Fichte, qui n'a jamais abandonné les principes égalitaristes et contractualistes qu'il avait développés dans *Fondement du droit naturel* (1796-1797). Dans ses *Discours à la nation allemande*, loin de se jeter à corps perdu dans une définition purement ethnique de la nation, il reste fidèle à l'idée que « le peuple est en fait et en droit le pouvoir suprême qu'aucun ne dépasse, qui est la source de tout autre pouvoir et qui est responsable de Dieu seul » [Fichte, 1992, p. 195]. Le mouvement de renouveau national auquel il appelle doit donc

nécessairement inclure toute la nation, partant du constat que « jusqu'à maintenant tout le progrès accompli dans le sens de l'humanité par la nation allemande est parti du peuple, et que c'est en premier lieu à lui que les grands intérêts nationaux ont toujours été confiés » [Fichte, 1992, p. 70-71]. Le peuple est placé comme acteur principal de l'histoire allemande et Fichte demande qu'il soit associé au mouvement de régénérescence qui doit « former à nouveau la nation ». Pour justifier cette fusion des « couches sociales » dans la nouvelle nation allemande, Fichte brandit – discrètement – la menace de la révolution. Car si les « couches cultivées » ne prennent pas l'initiative de cette refondation égalitaire, « celle-ci est déjà presque prête et mûre pour que la charge en soit transférée au peuple, elle est menée à bien sur des membres issus du peuples, lequel, sous peu, pourra se tirer d'affaire lui-même [...]; [...] de ce qui a constitué jusqu'ici le peuple, émergera une nouvelle couche cultivée, supérieure à la précédente » [Fichte, 1992, p. 70]. La théorie de la nation de Fichte n'est donc aucunement exclusive des principes égalitaires et démocratiques, qui, bien au contraire, sont au cœur du projet de refondation nationale.

De la même manière que l'on oublie souvent la dimension civique et démocratique de l'imaginaire national allemand, la lecture des textes fondateurs de la prétendue « tradition civique » française est souvent partielle. Ainsi, pour Renan, la nation n'est pas qu'un « plébiscite de tous les jours ». « Une nation, nous dit-il, est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel : L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis » [Renan, 1997, p. 31]. A côté du « plébiscite de tous les jours », il y a donc un long legs de souvenirs communs. Plus précisément, il semble que l'unité politique et l'unité ethnique se superposent. Ce qui caractérise « ces différents États [que sont la France, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Italie, l'Espagne] ? C'est la fusion des populations qui les composent » [Renan, 1997, p. 31]. La question ethnique n'est donc pas absente des préoccupations de Renan. Elle est simplement résolue dans l'idée d'une assimilation ancienne des

populations qui composent les États. Renan évacue, du même coup, la question de l'origine franque ou gauloise de la nation française, laquelle est aussi ancienne que l'apparition des Gaulois aux côtés des Francs dans l'historiographie française, au XVI^e siècle [Pomian, 1997]. Gaulois, Romains et Francs ont fusionné dans le creuset de l'État, d'abord dynastique puis moderne.

Très lucide, sur la nécessaire fiction historique qui entoure la mémoire d'une nation, Renan peut soutenir que, « l'oubli, je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation » et qu'à l'inverse, « le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger » [Renan, 1997, p. 13] car il « remet en lumière les faits de violence qui se sont passés à l'origine de toutes les formations politiques », violence d'ailleurs inévitables puisque « l'unité se fait toujours brutalement » [Renan, 1997, p. 14]. Renan avait bien senti le rôle de ce que nous appellerions aujourd'hui l'« invention de la tradition » [Hobsbawm et Ranger, 1983], et le rôle qui joue l'oubli.

Dans l'invention des traditions civique et ethnique aussi, l'oubli semble avoir joué un rôle crucial. D'abord, l'oubli des débats idéologiques qui ont précédé et participé à former cette opposition analytique. Ensuite, l'oubli de parties entières de texte tenus pour être fondateurs de chacune des « traditions ». Enfin, l'oubli des nombreux échanges et emprunts réciproques qui ont contribué à forger les imaginaires nationaux français et allemands.

Nous avons donc plusieurs bonnes raisons d'être prudents face à l'opposition nations civiques / nations ethniques. D'une part, parce qu'elle présente de très nombreuses similitudes avec l'opposition communauté/société dont nous avons dit qu'elle est une émanation idéologique et ethnocentrique des sociétés européennes tentant de penser leur modernité. De la même manière, on peut dire que le mythe de la nation civique est entaché de la prétention des nations d'Europe occidentale, sorties vainqueurs des deux conflits mondiaux, à incarner les « bonnes nations ». Tandis que le mythe concomitant de la nation ethnique sert de repoussoir comme le mauvais type de nation. Ce n'est

certainement pas un hasard si Kohn formule sa distinction au sortir de l'expérience Nazi. Ainsi, la distinction empirique entre nationalismes de l'Ouest et nationalismes de l'Est, sensée légitimer l'opposition conceptuelle entre nations civiques et nations ethniques, est en fait ce qui la disqualifie le plus. La distinction conceptuelle entérine simplement la polarisation idéologique telle qu'elle s'est formée dans l'histoire des États nationaux et des nationalismes et de ce fait s'interdit de saisir l'in-pensé de chaque imaginaire national. Elle laisse la place à des lectures simplificatrices de certains penseurs sensés incarner l'une ou l'autre conception de la nation. Lectures tronquées qui participent à l'invention de deux « traditions nationales », avec la part d'erreur et de falsification que cela implique.

Ces quelques éléments, s'ils ne sont pas exhaustifs, nous semblent suffisants pour montrer la charge idéologique dont est porteuse la distinction nation civique / nation ethnique et remettre en question sa valeur analytique. Rejetant cette distinction, nous adopterons la perspective inverse suivant laquelle tout imaginaire national comprend *nécessairement* à la fois des éléments ethniques et civiques. Cette idée est aujourd'hui admise par de nombreux analystes. C'est notamment la position d'Anthony Smith, pour qui, « tout nationalisme contient des éléments civiques et ethniques » [Smith, 1991, p. 13]. Il considère, en effet, qu'il n'y a qu'une seule définition idéal-typique de la nation – « une population humaine nommée occupant un territoire historique et possédant des mythes et souvenirs partagés, une culture publique, une économie unique et des droits et devoirs égaux pour tous les membres » [Smith, 1997, p. 10].

Or, pour Smith, affirmer « le profond dualisme qui est au cœur de tout nationalisme » [Smith, 1991, p. 13], n'est pas dire qu'il *peut* y avoir des éléments ethniques et des éléments civiques dans toute nation mais bien plutôt qu'il *doit* nécessairement y avoir à la fois de l'ethnique et du civique. Les deux éléments sont présents dans la définition idéal-typique qu'il donne de la nation : une population « possédant des mythes et souvenirs partagés » et « des droits et devoirs égaux pour tous les

membres ». Chez Smith, ces deux dimensions ne sont ni exclusives, pas plus qu'elles ne sont facultatives. Elles sont nécessairement incluses dans toute conception de la nation. Nous dirons, pour notre part, que la nation est une communauté doublement imaginée. Imaginée à la fois comme *un* peuple, un groupe ethnique – que nous définirons avec Weber comme fondé sur « la croyance en une origine commune » [Weber, 1971] – et imaginée comme *le* peuple, communauté politique composée d'individus naturellement libres et égaux. La nation moderne est imaginée à la fois comme une communauté ethnique – le peuple *ethnos* – et comme une société moderne et démocratique – le peuple *demos*. C'est en ce sens que l'on peut dire qu'elle est une communauté ethno-démocratique.

Mais, pour Smith, l'opposition civique/ethnique n'est pas totalement à rejeter. Elle reste pertinente pour distinguer différentes « conceptions » de la nation. Il considère en effet que, s'il n'y a qu'une seule *définition* de la nation, il existe « différentes conceptions de la nation [qui] vont mettre l'accent sur des éléments différents dans l'idéal-type de la nation ainsi définie » [Smith, 1997, p. 10]. La nation ethnique et la nation civique sont, dans cette perspectives, des variantes de la définition idéale-typique : si « tout nationalisme contient des éléments civiques et ethniques », c'est « à des degrés différents et dans des formes différentes » [Smith, 1991, p. 13]. On ne peut en effet que constater que, suivant les contextes historiques, ces deux registres de définition de la nation sont des ressources inégalement disponibles. Ainsi, dans un contexte comme la France où l'État unitaire est déjà largement constitué au moment de l'émergence de l'idée moderne de nation, la définition politique (étatique) de la nation tient une place importante dans la formation de l'imaginaire national. De même, dans ce contexte, la préexistence d'un État territorial permet de recourir à une définition territoriale de l'origine ethnique. A l'inverse, dans des contextes historiques comme celui de l'empire germanique, l'appartenance à la nation ne peut être définie par l'appartenance à un État et son territoire, encore inexistant. Le critère territorial ne pouvant être mobilisé pour définir l'origine ethnique des citoyens, celle-ci ne peut qu'être définie par l'ascendance généalogique attachée à la personne.

Mais bien plus que l'existence de deux conceptions de la nation, ce sont les conditions, propres à chaque contexte historique, dans lesquelles s'est formé le couple État-nation qui permettent de comprendre les différentes variantes historiques de l'idée moderne de nation.

II

La souveraineté ethno-démocratique

C'est là que prenons nos distance avec Smith. Pas parce qu'il oublierait de penser l'État, mais parce qu'il l'intègre à la nation. En effet, si l'on soustrait les dimensions ethnique et civique de la définition qu'il donne de la nation, que reste-t-il ? « Une population humaine nommée occupant un territoire historique et possédant [...] une culture publique, une économie unique [...] ». Or, qu'est-ce que cette définition si ce n'est celle de d'un État. Derrière toute nation, il y a donc nécessairement un État. Ceci n'est pas faux. Mais intégrer ainsi l'État à la nation présente un danger majeur : reprendre un des postulats du nationalisme. En effet, si l'on suit Gellner pour considérer le nationalisme comme « une théorie de la légitimité politique qui exige que les limites ethniques coïncident avec les limites politiques » [Gellner, 1989, p. 12], on comprend que l'assimilation voire la fusion de la nation et de l'État est un des ressorts importants des idéologies nationalistes. C'est pourquoi, du point de vue de l'analyse, il nous semble important de clairement distinguer l'État, comme institution et territoire, de la nation, comme population, pour s'attacher aux relations qu'entretiennent ces deux réalités et leurs définitions respectives et, notamment, l'assimilation de l'un et l'autre à laquelle procèdent volontiers les différents nationalismes.

Chez Renan, cette assimilation de la nation et de l'État est évidente. Il ne fait aucun doute, pour lui, qu'un État (une unité politique) est au fondement de toute « nation moderne » dont, nous dit-il, « tantôt l'unité a été réalisée par une dynastie, comme c'est la cas pour la France ; tantôt elle l'a été par la volonté des provinces, comme c'est le cas pour la

Hollande, la Suisse, la Belgique ; tantôt par un esprit général, tardivement vainqueur des caprices de la féodalité, comme c'est le cas pour l'Italie et l'Allemagne » [Renan, 1997, p. 15]. « La nation moderne est donc un résultat historique amené par une série de faits convergeant dans le même sens ». Et cette série de convergence est essentiellement le fait de l'État. Au point que Renan « ose dire » que le roi de France est « le type idéal d'un cristallisateur séculaire ; le roi de France, qui a fait la plus parfaite unité nationale qu'il y ait » [Renan, 1997, p. 14]. Le réel ciment d'une nation moderne est un État, qu'il soit l'émanation de la volonté d'un souverain, de la volonté de provinces ou de celle de citoyens. Renan est donc très lucide sur le rôle central que joue la structure étatique dans la formation des nations, même si l'État n'est que rarement nommé dans sa conférence de 1882.

Et son analyse est d'autant plus juste qu'elle prend comme référent la nation française, qui très tôt a été circonscrite dans les frontières de l'État territorial. Voyons comment s'est faite cette assimilation précoce de la nation à l'État.

L'assimilation de la nation à l'État

Dans la France du Moyen Âge comme dans l'ensemble de l'Europe, conformément à l'étymologie latine *natio*, une nation désigne un peuple caractérisé par une origine commune, le plus souvent repérable par une langue commune. La Faculté de Paris classe les étudiants et professeurs en nations selon leur langue : nations Française, Picarde, Normande et Anglaise (remplacée ensuite par Allemande). Et encore à la fin du XVI^e siècle, la nation n'a pas nécessairement à voir avec l'État. Jean Bodin, dans les *Six livres de la République* (1583), pouvait ainsi considérer que « de plusieurs citoyens,[qu'ils] soient naturels, ou naturalisés, ou esclaves affranchis [...] se fait une République, quand ils sont gouvernés par la puissance souveraine d'un ou plusieurs seigneurs, encore qu'ils soient diversifiés en lois, en langues, en coutumes, en religions, en nations » [Bodin, 1993, p. 94]. Dans le cadre de l'État monarchique naissant, il est donc possible de voir cohabiter plusieurs nations au sein de l'unité politique. Les nations sont définies comme des

groupes ethniques essentiellement linguistiques, indépendamment des circonstances politiques.

Pourtant, déjà, Bodin est très précautionneux pour définir qui sont les « citoyens » d'une République, c'est-à-dire d'un État. Il prend notamment soin de distinguer la qualité de sujet de celle de citoyen : « on peut dire que tout citoyen est sujet, étant quelque peu de sa liberté diminué, par la majesté de celui auquel il doit obéissance ; mais tout sujet n'est pas citoyen, comme nous avons dit de l'esclave, et se peut dire aussi de l'étranger » [Bodin, 1993, p. 94]. La question de la définition du cercle des citoyens est donc déjà importante pour l'État monarchique. Et dans cette définition du cercle des citoyens, la question de l'origine n'est pas totalement absente. Bodin distingue, en effet, clairement le « citoyen naturel » lié à la République par « son origine » [Bodin, 1993, p. 99], de « l'étranger qui a obtenu lettres de naturalité » et devient de ce fait citoyen, en sachant qu'il lui faut de surcroît « demeurer le temps préfixé en ce Royaume ». On voit donc que ce qui deviendra plus tard le droit de la nationalité est déjà en cours de formation. L'État monarchique, en même temps qu'il affirme ses prétentions absolutistes, doit avoir une maîtrise accrue sur ses membres. Mais cette communauté politique, dont les membres sont déjà définis par leur origine notamment territoriale, ne se conçoit pas encore comme nécessairement ethniquement homogène. L'unité ethnique n'est pas encore un attribut central de l'État. L'État n'a pas encore constitué ce monopole [Elias, 1975] culturel et ethnique qui caractérise l'ère des nations modernes.

Le processus de nationalisation des États monarchiques est pourtant déjà commencé. Avec l'affirmation des prétentions absolutistes des États monarchiques, apparaissent des cultures d'État qui, si elles ne sont pas proprement nationales parce qu'elles ne prétendent pas monopoliser le référent ethnique, sont des souches pré-nationales. Le développement des langues vernaculaires, véhiculées par la presse et promues au rang de langues officielles [cf. Anderson, 1996], favorise la diffusion de ces cultures d'État et la formation de ce que l'on peut appeler des « consciences proto-nationales ». Là, commencent notamment à s'écrire les histoires nationales. Car la Renaissance est aussi celle des

recherches historiques. En Italie, puis en France, en Angleterre et en Allemagne, les travaux historiques sont convoqués par les pouvoirs politiques pour attester de l'antiquité des États. En France, il s'agit de trouver une origine plus ancienne et moins arbitraire au royaume que le traité de Verdun (843) qui délimitait la Francie occidentale. Dans ses *Recherches de la France* (1560), Etienne Pasquier cherche à montrer la continuité entre « l'ancienne Gaule et notre nouvelle France » et donc, « l'ancienneté de notre France » [Vivanti, 1997, p. 768-769].

Ce travail de Pasquier indique que, déjà, l'histoire ne s'écrit plus de la même manière. Plutôt que de rechercher une continuité historique du pouvoir politique comme l'avaient fait jusque là les chroniqueurs des rois de France [Guenée, 1997], il recherche cette continuité dans les mœurs des Gaulois. Pour lui, le peuple français est le descendant du peuple gaulois. Bodin adopte implicitement le même point de vue lorsqu'il argumente que la « distinction des citoyens en trois états » est légitime, non seulement parce qu'elle est répandue dans toute l'Europe, mais aussi parce qu'elle est conforme aux usages de « nos anciens Gaulois [qui] avaient les druides, les gens de cheval, et le menu peuple » [Bodin, 1993, p. 101]. Or, en prenant ainsi parti pour l'origine gauloise du peuple de France, Pasquier comme Bodin apportent un soutien précieux aux élites bourgeoises dans leurs revendications émergentes. En effet, l'histoire des origines de la France avait jusque là fait de la noblesse un ordre descendant des conquérants Francs, tandis que le tiers état était l'ordre des vaincus, les Gaulois. Affirmer l'origine gauloise du peuple français, revient donc à accorder au tiers état un rôle fondateur dans ce que l'on n'appelle pas encore la nation française. L'émergence des Gaulois comme référence historique coïncide avec l'émergence du peuple sur la scène politique. Plus précisément, elle semble accompagner et cautionner les revendications émergentes des élites du tiers état en faveur de plus d'égalité entre les citoyens du royaume, à quelque ordre qu'ils appartiennent.

Si, pour Pasquier, la France est essentiellement héritière de la civilisation gauloise, il estime également qu'elle a été fortifiée par les apports successifs des Romains et des Francs. Plus que de défendre une

origine exclusivement gauloise de la France, il affirme la fusion des apports romain et franc avec le fond gaulois. Ce faisant, il exprime très tôt l'argument de l'assimilation des différentes populations qui ont constitué la France. Cet argument de l'assimilation qui deviendra une constante de l'imaginaire national français, parce qu'il permet de contourner la difficulté qu'il y a à faire cohabiter différents ancêtres fondateurs et d'affirmer une unité – au moins relative – des différentes composantes du royaume. L'histoire officielle de la France commence à affirmer l'homogénéité ethnique de la population, en même temps qu'elle intègre une conception plus égalitaire de la société. Déjà l'argument ethnique semble intimement lié aux luttes sociales et politiques, même s'il n'est pas encore aussi central qu'il le deviendra à l'ère nationale.

Le principal critère de définition de la nation reste l'État (monarchique) qui semble en fait s'être approprié le terme nation et l'avoir redéfini comme la population résidant sur son territoire. La définition du terme nation s'infléchit ainsi vers une définition sinon démocratique, du moins déjà démographique.

Cette assimilation de la nation à l'État semble aboutie à la fin du XVII^e siècle. Dans le dictionnaire de Furetière, paru en 1690, la nation est définie comme « un grand peuple habitant une certaine étendue de terre, renfermée en certaines limites ou même sous une même domination ». Le critère géographique tient ici une place centrale. La nation est une population définie par sa situation géographique. L'unité géographique, le territoire, est donc centrale, qu'elle soit définie comme une unité naturelle comme l'affirment les théories des « limites naturelles » [Nordman, 1998] ou comme une unité artificielle, produite par un pouvoir politique. Dans un cas, l'unité géographique est naturelle et doit par conséquent être soumise à un même pouvoir ; dans l'autre, l'unité géographique est le produit de l'unité politique. Mais dans les deux cas, c'est bien l'État territorial qui détermine les contours de cette population qu'est la nation. Cette définition souligne mieux que toute autre l'appropriation du terme nation par l'État. Une nation est une population habitant un certain territoire, lequel territoire est lui-même défini par un pouvoir. C'est dans ce contexte mental qu'apparaissent, notamment chez les économistes, des

expressions comme « consommation nationale » ou « industrie nationale » [Soboul, 1981].

Dans la première édition du *Dictionnaire de l'Académie Française*, parue en 1694, la nation est définie comme : « Tous les habitants d'un même État, d'un même pays, qui vivent sous mêmes lois et usent de même langage ». Le critère linguistique fait ici son apparition à côté du critère stato-territorial. Ce qui ne doit pas étonner de la part d'une institution dont le rôle est précisément de promouvoir la langue et la culture dominantes. Mais ce critère de vient quand dernier lieu, comme un complément au critère central qu'est « l'État » ou le « pays ».

En France, avant l'entrée dans l'ère démocratique proprement dite, le couple État-nation est donc déjà formé. La nation est définie comme la population du royaume, à la fois institution de pouvoir et territoire sur lequel s'exerce ce pouvoir. Et c'est précisément cette équation « nation = État » qui va donner au terme nation sa charge polémique. En effet, par le fait même qu'il englobe dans une seule catégorie l'ensemble de la population sans distinction d'ordres, il porte en lui-même un potentiel de revendications égalitaires. Pour le tiers état et ses promoteurs, c'est déjà une façon d'affirmer une forme d'égalité. Même si les privilèges subsistent, l'idée d'une nation comprise comme l'ensemble de la population d'un État territorial est la reconnaissance d'une égalité minimale entre les sujets. De la part de l'État monarchique, la reconnaissance de cette égalité minimale ne doit pas surprendre. Elle est un moyen de plus pour minimiser les prétentions politiques des ordres privilégiés, et notamment de la noblesse. Cette définition étatique et large de la nation illustre en fait l'alliance objective qui s'est faite, durant « la première modernité politique » française, entre l'absolutisme monarchique et le tiers état, contre les privilèges et prétentions de la noblesse [Elias, 1975].

La nation démocratique

Avec l'entrée dans l'ère des revendications proprement démocratiques, le terme « nation » devient le référent incontournable de

tout discours prônant plus d'égalité politique. La nation - entendue comme l'ensemble de la population de l'État, du royaume - permet, plus que jamais, d'effacer les différences entre les ordres ; elle fusionne l'ensemble des catégories sociales dans une seule. Cette charge politique du terme nation est particulièrement bien illustrée par le pamphlet de Sieyès, paru en 1789 sous le titre *Qu'est ce que le tiers état ?*

L'objectif de Sieyès est de revendiquer le vote par tête au-lieu du vote par ordre aux États généraux convoqués par Louis XVI. Pour fonder cette revendication, il argumente que le tiers état est, d'un point de vue quantitatif, la majorité au sein de la nation et, poussant la logique majoritaire à l'extrême, il affirme que « le Tiers état est une nation complète » [Sieyès, 1988, p. 31]. À la question titre « qu'est-ce que le tiers état ? » – sous-entendu, dans la nation –, il répond « tout ». Certains ont pu croire que Sieyès entendait réduire la nation au tiers état et en exclure la noblesse. En fait, cette assimilation de la nation au tiers état a pour but d'appuyer les revendications politiques qu'il formule pour cet ordre statutairement mineur. D'ailleurs, si le premier chapitre de son texte affirme que « Le Tiers état est une nation complète », le troisième nous dit ce « que demande le Tiers état ? A devenir quelque chose ». Pas tout. Comme chez la plupart des philosophes libéraux, le terme nation est utilisé pour revendiquer l'égalité des droits politiques : « Une loi commune et une représentation commune, voilà ce qui fait *une* nation » [Sieyès, 1988, p. 45]. C'est l'unité de la nation qui est en jeu. Et celle-ci passe par l'unité et l'égalité politique : la suppression des privilèges. « Les privilégiés, loin d'être utiles à la nation, ne peuvent que l'affaiblir et lui nuire » [Sieyès, 1988, p. 38].

Poussée à son extrême, cette définition politique de la nation conduit Sieyès à l'affirmation provocante que l'« étranger non naturalisé » [Sieyès, 1988, p. 62] n'est pas nécessairement plus étranger à la nation qu'un membre d'un ordre privilégié, car, contrairement à ce dernier, estime-t-il, il n'a pas nécessairement un intérêt opposé à l'intérêt commun. De même, Sieyès se veut provocant, lorsqu'il répond aux arguments de la théorie des deux races en se demandant pourquoi ne pas renvoyer « dans les forêts de la Franconie toutes les familles qui

conservent la folle prétention d'être issues de la race des conquérants et d'avoir succédé à des droits de conquête. La nation, alors épurée, pourra se consoler, je pense, d'être réduite à ne plus se croire composée que des descendants des Gaulois et des Romains » [Sieyès, 1988, p. 44]. Il nous propose d'ailleurs plus loin une autre hypothèse, qui semble mieux lui convenir, selon laquelle, « si tout est mêlé, si le sang des Francs [...] coule confondu avec celui des Gaulois, si les ancêtres du Tiers état sont les pères de la nation entière, ne peut-on espérer de voir cesser un jour ce long parricide qu'une classe s'honore de commettre journellement contre toutes les autres ? » [Sieyès, 1988, p. 44-45]. Dans cette deuxième argumentation, est reprise l'idée de l'assimilation par le mélange des populations franque et gauloise. Et même si les privilèges de la noblesse sont des « droits séparés du grand corps des citoyens » et que « ses droits en font un peuple à part *dans* la grande nation » [Sieyès, 1988, p. 40], ce n'est pas un peuple *hors* de la grande nation.

Ainsi, au-delà des effets de rhétorique, qui consistent à retourner l'objet de la revendication - l'égalisation des droits politiques au sein de la nation - en ramenant les limites de la nation au cercle des égaux (le tiers état), on voit bien que les limites de l'entité nation ne sont pas au centre des préoccupations de Sieyès. La « nation entière » est bien la population de « France ». Certes, une nation dans laquelle les droits politiques sont égaux est une nouvelle forme d'association : elle forme une « Nation » moderne. Mais ni l'unité de l'État, ni la « grande nation » – qui ne font qu'un – ne sont en question : seule l'égalité de droits politiques à l'intérieur de la société est en jeu. La nation composée de citoyens naturels, clairement différenciés des étrangers, est l'horizon intellectuel du temps que Sieyès bouscule pour revendiquer l'égalité des droits politiques.

Horizon intellectuel qui, à aucun moment pendant la Révolution, ne semble avoir été ébranlé. Dans la constitution de 1791, la définition des citoyens passifs reste très proche des critères utilisés précédemment par l'État monarchique pour circonscrire ses sujets naturels ou naturalisés. L'article 2 de la constitution précise que « sont citoyens français : ceux qui sont nés en France d'un père français ; ceux qui, nés en France d'un

père étranger, ont fixé leur résidence dans le royaume ; ceux qui, nés en pays étranger d'un père français, sont venus s'établir en France et ont prêté le serment civique ; enfin ceux qui, nés en pays étranger, et descendant à quelque degré que ce soit d'un Français ou d'une Française expatriés pour cause de religion, viennent demeurer en France et prêtent le serment ». On est loin de la définition de la nation comme une communauté formée par la libre association d'individus qui veulent vivre ensemble. La communauté des citoyens est en grande partie définie sur le critère de l'origine. Tantôt, cette origine est identifiée par les ascendants (ce que l'on appelle le droit du sang), tantôt elle l'est par le territoire de naissance. Dans le meilleur des cas (le premier listé par l'article), elle répond aux deux critères : père français et naissance en France. Le critère de résidence permet de réintégrer au corps des citoyens ceux qui n'ont qu'un lien de sang, mais il doit s'accompagner du serment civique. En fait la manifestation de la volonté par le serment civique, n'apparaît nécessaire que pour ceux qui ne sont pas des citoyens naturels. Ici, la part de mythe qui sous-tend l'idée de nation-contrat apparaît au grand jour. Dans la première constitution, les frontières de la nation sont toujours inscrites dans celles du royaume, c'est-à-dire de l'État territorial. La nation est toujours la population de l'État : qu'elle soit naturelle ou qu'elle soit naturalisée.

Certes, certains épisodes de la révolution révèlent qu'a bel et bien existé une conception universaliste et cosmopolite de la nation française. Ainsi, le 24 août 1792, il est proposé que les étrangers qui font preuve de fidélité aux idéaux de liberté de la « nation » se voient offrir « les droits de citoyens français » [Wahnich, 1997, p. 175]. Mais ces propositions sont elles-mêmes révolutionnaires au sein de la révolution. Et, comme le note Sophie Wahnich, « la perspective d'une appartenance pensée comme adhésion volontaire à des valeurs universelles ne semble pas pouvoir faire échec à une perspective où l'appartenance serait une détermination géographique et historique subjective, non décidable et donc non maîtrisable » [Wahnich, 1997, p. 180]. L'appartenance par l'origine à un État prime nécessairement sur l'adhésion volontaire.

Et les révolutionnaires français n'ont jamais perdu de vue l'horizon indépassable que constituait le cadre de l'État territorial et de sa population. Seulement ils ont voulu que cette nation soit quelque chose de plus que la simple population d'un État : qu'elle soit une population unie et indivisible.

La nation ethno-démocratique

Rousseau a précédé les Révolutionnaires et avait déjà pensé au moyens d'assurer l'unité des peuples. Il avait perçu que la fiction contractualiste – qu'il a lui-même formulée –, si elle est stimulante et motrice dans l'histoire, est inopérante pour un État qui a besoin d'avoir une connaissance et une maîtrise accrue de sa population.

Les États et les nations existants constituent le cadre de référence à partir desquels Rousseau pense l'application du Contrat social. Le passage à l'état civique n'est donc pas le moment fondateur d'une nation mais une étape possible dans la vie d'un peuple. Il y a, nous dit-il, « dans la durée des États des époques violentes [...] où l'État, embrasé par les guerres civiles, renaît pour ainsi dire de sa cendre, et reprend la vigueur de sa jeunesse ». Mais, précise-t-il, « ces événements sont rares ; [...] ne sauroient avoir lieu deux fois pour le même peuple : car il peut se rendre libre tant qu'il n'est que barbare, mais il ne le peut plus quand le ressort civil est usé ». Ainsi, les nations ne sont pas égales devant l'état civique : « Tel peuple est disciplinable en naissant, tel autre ne l'est pas au bout de dix siècles » et « mille nations ont brillé sur la terre, qui n'auroient jamais pu souffrir de bonnes lois », tels « les Russes [qui] ne seront jamais vraiment policés, parce qu'il l'ont été trop tôt ». Les spécificités de chaque peuple sont telles, selon Rousseau, que « le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter » [Rousseau, 1963, Livre II, Chap. VIII].

Non seulement Rousseau prend en compte la préexistence de nations, mais il considère qu'elles sont la condition nécessaire pour que puissent être établies de « bonnes institutions ». Dans ses *Considérations*

sur le gouvernement de la Pologne [Rousseau, 1990, p. 170-177], il regrette que les caractères nationaux « s'abâtardissent journellement par la pente générale en Europe de prendre les goûts et les mœurs des Français » qui a pour résultat, selon lui, qu'il « n'y a plus aujourd'hui de Français, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglais même, quoi qu'on en dise ; il n'y a que des Européens ». Contre le danger que représente cette uniformisation, il considère qu'il faut donner aux « âmes [des Polonais, en l'occurrence] une physionomie nationale qui les distingue des autres peuples. »

Pour Rousseau, le caractère national n'est donc pas seulement un donné, c'est aussi un matériau que l'on peut façonner. Tout peuple « doit avoir un caractère national, et s'il en manquait, il faudrait commencer par le lui donner » [Rousseau, 1990, p. 118], estime-t-il dans son *Projet de constitution pour la Corse*. Et, dans les *Considérations sur la Pologne*, il donne quelques indications sur moyens par lesquels il est possible d'assurer l'existence d'un tel caractère. Le premier est de « maintenir, rétablir les anciens usages » [Rousseau, 1990, p. 171]. Mais surtout, considérant que si « tous ont les mêmes goûts, les mêmes passions, les mêmes mœurs, [c'est] parce qu'aucun n'a reçu de forme nationale par une institution particulière », il propose qu'une institution particulière soit consacrée à l'éducation des citoyens. Car c'est bien « l'éducation qui doit donner aux âmes la forme nationale » [Rousseau, 1990, p. 177]. Il faut qu'en « apprenant à lire, [un Polonais] lise des choses de son pays, qu'à dix ans il en connaisse toutes les productions, à douze ans toutes les provinces, tous les chemins, toutes les villes, qu'à quinze il en sache toute l'histoire, à seize toutes les lois ». Et pour que l'éducation soit proprement nationale, les Polonais « ne doivent avoir pour instituteurs que des Polonais ». Par l'institution d'une telle éducation nationale, « la nation [polonaise] datera sa seconde naissance » et « elle reprendra dans ce nouvel âge toute la vigueur d'une nation naissante ». Il s'agit donc de former chaque citoyen pour qu'il apprenne à aimer sa nation.

Les révolutionnaires de 1793 vont tenter de mettre en pratique les préceptes de Rousseau. Ils tâcheront, à leur façon, de donner à la nation française « un caractère proprement national » en menant une politique

d'homogénéisation culturelle contre les particularismes. Ils conçoivent l'instruction publique comme un projet d'affermissement des acquis révolutionnaires passant par l'uniformisation culturelle de la population. C'est dans cette perspective que l'abbé Grégoire rédige son rapport *Sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française* [Certeau, 1993, p. 49-50 et 1975]. De même, le Rapport du Comité de Salut public sur les idiomes, rédigé par Barère en 1794, vise la consolidation de la République par la suppression des « parlers provinciaux » : « l'ignorance perpétue le joug imposé par les prêtres et les nobles ; [...] les citoyens naissent et meurent dans l'erreur : ils ignorent s'il existe encore des lois nouvelles » [cité dans Certeau, 1975, p. 292-293]. En Bretagne, notamment, « les habitants des campagnes n'entendent que le bas breton ; c'est avec cet instrument barbare de leurs pensées superstitieuses que les prêtres et les intrigants les tiennent sous leur empire, dirigeant leurs consciences et empêchent les citoyens de connaître les lois et d'aimer la République ». Barère considère en effet que « le fédéralisme et la superstition parlent bas breton ; l'émigration et la haine de la République parlent allemand ; la contre-révolution parle l'italien, et le fanatisme parle le basque. Cassons ces instruments de dommage et d'erreur », dit-il [cité dans Certeau, 1975, p. 295]. Car la Révolution, elle, parle et doit parler français et seulement français.

Pour les révolutionnaires radicaux, l'égalité des citoyens passe par l'identité des personnes. Or, en France plus qu'ailleurs, cette identité est à construire, à former. En effet, sachant que la nation est définie comme la population du royaume et que cette population est culturellement diversifiée, si l'on veut que cette nation ait « un caractère national », il est nécessaire d'uniformiser culturellement à l'intérieur des frontières. Et pas seulement, comme l'avait fait la monarchie, les élites ; mais toutes les couches sociales de la population. Dans le cas de la France, l'État est déjà présent au moment de la formation de l'idée moderne de nation ethno-démocratique et la tâche à accomplir est de remplir ces frontières politiques d'une culture nationale.

Pour les nationalistes allemands, quelques années après, l'enjeu est différent. Leurs revendications démocratiques prennent forme alors que le cadre étatique n'est pas encore défini. La nation et l'État unitaire sont tous les deux à construire. Et les théoriciens nationalistes vont commencer par définir la nation. Mais le postulat de base est le même : construire une nation (ethno-démocratique) et un État lui correspondant. On ne doit donc pas s'étonner que les vues éducatives de Rousseau et des révolutionnaires français aient joué un rôle central dans la formation du nationalisme allemand. Fichte est particulièrement instructif à cet égard. Ses *Discours* sont presque intégralement consacrés à la présentation de ce qu'il appelle « la nouvelle éducation » et qui doit permettre de régénérer et donner une seconde vie à la nation allemande. Le caractère novateur de l'éducation qu'il conçoit réside, selon lui, d'une part, dans le fait qu'elle s'adresse à l'ensemble de la nation allemande, mais aussi, d'autre part, dans ceci que « tandis que jusqu'ici l'éducation avait surtout à former quelque chose en l'homme, celle-ci doit former l'homme lui-même » [Fichte, 1992, p. 67]. Et c'est par là qu'elle sera régénératrice. C'est en formant l'homme, en suscitant son amour pour la patrie, que l'on fait ou que l'on maintient une nation.

De Rousseau, en passant par Révolutionnaires français et les nationalistes allemands, jusqu'aux radicaux de la III^e République, une anthropologie de l'éducabilité de l'homme sous-tend donc l'idée moderne de nation comme communauté ethno-démocratique.

La souveraineté ethno-démocratique

Mais si nous avons une idée plus claire sur *comment* s'est formée cette conception ethno-démocratique de la nation, nous n'avons pas encore dit *pourquoi* ces deux dimensions se trouvent aussi intimement mêlées dans l'idée moderne de nation.

« Nous voulons, grâce à la nouvelle éducation, faire des Allemands une collectivité, qui dans tous ses membres, soit dynamisée et animée par les mêmes intérêts » [Fichte, 1992, p. 68], nous dit Fichte. L'homme est malléable et Fichte veut, par l'éducation, l'amener à

rechercher l'intérêt général. En affermissant les « caractères nationaux » – objectifs et subjectifs – chez chaque citoyen, il s'agirait donc de s'assurer qu'existe une volonté générale. Mais pourquoi est-il si nécessaire de forger une volonté générale à partir des volontés particulières ? Parce que le principe de souveraineté impose cette unité.

Ce principe de souveraineté a été formé au profit de l'État monarchique et des ses prétentions absolutistes [Mairet, 1997]. A la fin du XVIe siècle, Bodin en donne la première définition : « la souveraineté n'est limitée, ni en puissance, ni en charges, ni à certains temps » [Bodin, 1993, p. 113], elle est la « puissance absolue et perpétuelle ». Dire que la souveraineté est absolue, c'est dire que « le Prince est absous de la puissance des lois » car « il faut que ceux-là qui sont souverains ne soient aucunement sujets aux commandements d'autrui, et qu'ils puissent donner lois aux sujets, et casser ou anéantir les lois inutiles, pour en faire d'autres : ce que ne peut faire celui qui est sujet aux lois ». En fait, le Prince souverain « n'est tenu de rendre compte qu'à Dieu », aux « lois divines et naturelles ». Ces lois, « tous les Princes de la terre y sont sujets, et il n'est pas en leur puissance d'y contrevenir. Mais hormis cette limitation, la souveraineté est donc absolue car non soumise aux « commandements d'autrui ». Elle est aussi « perpétuelle » dans le sens où elle ne peut être transférée. En effet, « s'il se peut faire qu'on donne puissance absolue à un ou plusieurs à certain temps [...], ils ne se peuvent appeler Princes souverains, vu qu'ils ne sont que dépositaires, et gardes de cette puissance, jusqu'à ce qu'il plaise au peuple ou au Prince de révoquer, qui en demeure toujours saisi ». Ainsi, le détenteur de la souveraineté, qu'il soit un prince ou un peuple en demeure « toujours saisi ». Les lieutenants en charge de l'exécution de la souveraineté n'en sont que dépositaires. La souveraineté, dira-t-on plus tard, est inaliénable.

« Absolue » et « inaliénable » sont précisément des attributs que Rousseau donne à la souveraineté deux siècles plus tard. « Le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens ; et c'est ce même pouvoir, qui dirigé par la volonté générale, porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté » [Rousseau, 1963, Livre II, Chap. IV]. La souveraineté n'a donc pas de borne et elle doit permettre à la volonté

générale de s'imposer aux volontés particulières. Mais, par ordre d'apparition, Rousseau affirme d'abord « que la souveraineté est inaliénable » : « si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple ; à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain » [Rousseau, 1963, Livre II, Chap. I]. A l'état civil, la souveraineté n'est pas transférable, elle est un attribut indéfectible du souverain qui est le peuple. Enfin, Rousseau ajoute une troisième qualité à sa définition de la souveraineté : elle est indivisible. « La volonté est générale, ou elle ne l'est pas ; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie » [Rousseau, 1963, Livre II, Chap. II]. Ici, est le cœur du problème de l'unité politique moderne : comment s'assurer de l'unité d'une volonté générale constituée par l'agrégation de volontés particulières (ou individuelles) ?

Pour Bodin, la souveraineté n'était pas moins indivisible, seulement cela allait sans dire. En effet, le souverain était un monarque, donc une personne. Le souverain était d'emblée incarné dans une personne physique et morale : l'indivisibilité de la souveraineté et l'unité de sa volonté étaient ainsi assurées par la personne du souverain. A l'inverse, dès lors que l'on désigne le peuple, donc une multitude, comme souverain, il devient nécessaire d'affirmer ce principe d'indivisibilité de la souveraineté et de trouver une origine à la formation d'une volonté générale. Comment former une volonté unique à partir d'une multitude ? [Mairet, 1997] Par l'association de volontés individuelles ? Rousseau et Fichte comme les révolutionnaires français semblent avoir compris que la fiction du contrat d'association ne constituait pas un lien suffisamment fort pour cimenter une multitude. Le maintien et l'affermissement des caractères nationaux sont donc les seuls vecteurs d'unité possible. En éduquant la nation, il s'agit, nous dit Fichte, de donner forme à un « Moi général et national » qui défende « l'intérêt du Tout » contre l'égoïsme individuel [Fichte, 1992, p. 65]. Réduire la diversité à l'unité nécessaire à toute souveraineté, tel est l'enjeu de la définition ethno-démocratique de la nation.

Notre hypothèse est que le principe de souveraineté constitue la clef de voûte de l'idée moderne de nation comme communauté ethno-

démocratique. En entrant dans l'ère démocratique, le principe de souveraineté se trouve confronté au problème de la délimitation de son étendue et à celui de l'unité de la volonté. Cette volonté, qui chez le monarque était nécessairement une, devient problématique dès lors qu'elle doit émaner de la multitude. Le principe ethnique apparaît comme le principe historique qui permet de délimiter les frontières de la collectivité, de la nation, mais aussi qui donne une âme au corps politique.

Conclusions

Quelles conséquences principales pouvons nous tirer de l'hypothèse que nous venons de formuler quant au caractère de nécessité que présente la nation ethno-démocratique pour l'État souverain moderne ?

La première est d'abord de nous positionner dans le débat entre thèses modernistes et thèses pérennialistes. Dès lors que nous prenons l'acclimatation du principe de souveraineté aux principes démocratiques comme déterminant dans la formation de la nation ethno-démocratique, nous ne pouvons que nous situer dans une perspective moderniste. Mais comme nous l'avons vu pour dans le cas français, la formation de ce concept ethno-démocratique est amorcée dès la première modernité politique. Alors que l'absolutisme monarchique progresse, prend forme la figure du peuple et de nation, à laquelle sont très tôt attachés les argumentaires ethniques et égalitaires. Déjà, dans cette première modernité politique, l'émergence des références ethniques est liée à l'affirmation du tiers état comme acteur de l'histoire et la formulation des principes égalitaires. Le peuple, à la fois *ethnos* et *demos*, fait son entrée sur la scène politique dès Bodin, en même temps que le principe de souveraineté.

C'est là la seconde, et sans doute la plus importante, des implications de ce travail exploratoire : relever les relations anciennes et complexes qu'entretiennent registres ethnique et démocratique dans

l'histoire des nations et nationalismes. Ces relations soulèvent un grand nombre de questions.

D'abord celle des rapports entre la démocratie représentative et l'idée moderne de nation. Le principe national qui veut qu'une nation ne soit pas gouvernée par des non-nationaux a en effet souvent prévalu sur le principe proprement démocratique. Dans certains cas, on peut même considérer que les idéologies nationalistes ont constitué des versions minimales de la démocratie. La représentativité ethnique des gouvernants primant souvent leur représentativité politique et sociale. Dans les nationalismes les moins démocratiques qu'ait connus la France – ceux des nationalistes de la fin du XIXe et du début du XXe – le registre ethnique tient une place centrale. Comme si registre démocratique et registre ethnique étaient inversement proportionnels. Moins on accorde de place au registre démocratique, plus il est impératif de s'appuyer sur le second pilier de la nation : son origine ethnique. De là à dire que l'introduction du registre ethnique à côté du registre civique dans la définition de la nation moderne a été une façon d'escamoter les idéaux égalitaires politiques et sociaux, il y a un pas... que nous ferons pas.

Mais, dans tous les cas, même ces nationalismes très peu démocratiques ne peuvent être exclus de l'idéal-type de la nation ethno-démocratique. En effet, ils participent de l'imaginaire et des principes égalitaires qui sont au centre des sociétés nationales. Le peuple, la nation, est l'acteur principal de l'histoire. C'est pourquoi toute idéologie nationaliste, de la plus à la moins démocratique, vise à convaincre la population qu'elle entend unifier de la légitimité de l'unité ethnopolitique qu'elle vise à construire. Elle cherche à édifier cette unité, en emportant l'adhésion de la population et en suscitant chez celle-ci un sentiment d'appartenance. De la bonne diffusion de l'idéologie nationale et de l'adhésion qu'elle suscite, dépend la légitimation et donc la construction de l'État-nation, comme idée mais aussi comme réalité. L'idée moderne de nation est indissociable de la prise en compte de la multitude, de la masse, que constitue le peuple.

Références bibliographiques

- Anderson, Benedict, 1996, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte (1^{ère} éd. anglaise 1983).
- Berger, Peter et Luckman, Thomas, 1986, *La construction sociales de la réalité*, Paris, Méridiens-Kincksieck (1^{ère} éd. anglaise 1966).
- Bodin, Jean, 1993, *Les six Livres de la République(1576)*, Paris, Librairie Générale Française.
- Certeau, Michel de (et ali.), 1975, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Paris, Gallimard « Bibliothèque des Histoires ».
- 1993, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil « Points essais » (1^{ère} éd. 1974).
- Dumont, Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil « Points/Essais ».
- 1986, « L'individu et les cultures ou comment l'idéologie se modifie par sa diffusion même », *Communications*, n°46, Paris, Seuil.
- Dieckhoff, Alain, 1996, « La déconstruction d'une illusion. L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel », *L'Année sociologique*, vol. 46, n°1, p. 43-55.
- Elias, Norbert, 1975, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Levy (1^{ère} éd. 1939).
- Fichte, Johann Gottlieb, 1992, *Discours à la nation allemande*, Paris, Imprimerie nationale.
- 1998, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF « Quadrige ».
- Gellner, Ernest, 1989, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot (1^{ère} éd. anglaise 1983).

- Guenée, Bernard, 1997, « Les « Grandes Chroniques de France ». Le Roman aux roys. 1274-1518 », in : Nora, Pierre, *Les lieux de mémoire*, Tome 1, Paris, Gallimard « Quarto ».
- Herder, Johann Gottfried, 2000, *Une autre philosophie de l'Histoire*, Paris, Flammarion (1^{ère} éd. franç. 1964).
- Hobsbawm, Eric, 1992, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard (1^{ère} éd. anglaise : 1990).
- 1983, et Ranger, Terence (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge, University Press.
- Hollis, Martin et Lukes, Steven (eds.), *Rationality et Relativism*, Oxford, Basil Blackwell.
- Kaufmann, Eric, « Ethnic or civic nation ? : Theorizing the American case », *Canadian Review of Studies in Nationalism*, vol. 27, n°1-2, p. 133-155.
- Kohn, Hans, 1944, *The idea of nationalism : A Study in its origins and background*, New York, Macmillan.
- Kuzio, Taras, 2002, « The myth of the civic state : a critical survey of Hans Kohn's framework for understanding nationalism », *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 25, n°1, p. 20-39.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen, 1995, « Genre interculturelle du nationalisme allemand. 1790-1815 », in : Noiriel, Gérard (dir.), *Les désignations ethnico-nationales : approches interdisciplinaires. Rapport final du séminaire*, Paris, Asso. Faire de l'Histoire/MIRE/ENS.
- Mairet, Gérard, 1997, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard « Folio/Essais ».
- Nisbet, Robert A., 1984, *La tradition sociologique*, Paris, PUF (1^{ère} éd. anglaise 1966).
- Nordman, Daniel, 1998, *Frontières de France. De l'espace au territoires. XVIe – XIXe siècles*, Paris, Gallimard.

- Patez, Fabrice, 1997, « Les relations communautaires ethniques selon Max Weber », *Les Cahiers du Cériem*, n°2, p. 53-61.
- 1998, « Quelques remarques sur l'imaginaire national », *Les Cahiers du Cériem*, n°3, p. 3-13.
- Pomian, Krzysztof, 1995, « Francs et Gaulois », in : Nora, Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*, Tome 2, Paris, Gallimard « Quarto », p. 2265-2267.
- Renan, Ernest, 1997, *Qu'est-ce qu'une nation ? (1882)*, Paris, Mille et une nuits.
- Rosanvallon, Pierre, 1998, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1963, *Du contrat social ou principes du droit politique (1763)*, Paris, UGE.
- 1990, *Sur l'Economie politique (1755). Considérations sur le gouvernement de Pologne (1770). Projet pour la Corse (1765-1770)*, Paris, Flammarion.
- Sieyès, Emmanuel, 1988, *Qu'est-ce que le Tiers état ? (1789)*, Paris, Flammarion « Champs ».
- Shulman, Stephen, 2002, « Challenging the civic/ethnic and West/East dichotomies in the study of nationalism », *Comparative political studies*, vol. 35, n°5, juin, p. 554-585.
- Simon, Pierre-Jean, 1997, « Différenciation et hiérarchisation sociales », *Les Cahiers du Cériem*, n° 2, p. 27-52.
- 2002, « Sociologie et idéologie ou le paradoxe du sociologue », *Les Cahiers du Cériem*, n° 9, p. 7-48.
- Smith, Anthony D., 1988, « The myth of the « Moderne Nation » and the myths of nations », *Ethnic and Racial Studies*, Vol.11, n°1, January, p. 1-26.
- 1991, *National Identity*, London, Penguin books.
- 1997, « Civic and ethnic nationalism revisited : analysis and ideology », *The ASEN Bulletin*, n°12, winter 1996/1997.

- Soboul, Albert, 1981, « De l'Ancien Régime à l'Empire. Problème national et réalités sociales », *Comprendre la Révolution*, Paris, Maspéro.
- Vivanti, Corrado, 1997, « « Les recherches de la France » d'Étienne Pasquier », in : Nora, Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*, Tome 1, Paris, Gallimard « Quarto ».
- Wahnich, Sophie, 1997, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolutions française*, Paris, Albin Michel.
- Weber, Max, 1995, *Economie et Société*, Paris, Press Pocket, 2 tomes (1^{er} éd. français 1971).
- Yack, Bernard, 1999, « The myth of the civic nation », in : Beiner R. (ed.), *Theorizing nationalism*, p. 103-118.