



HAL
open science

Quelques remarques sur l'imaginaire national

Fabrice Patez

► **To cite this version:**

Fabrice Patez. Quelques remarques sur l'imaginaire national. Les Cahiers du Cérim, 1998, 3, pp.3-13.
halshs-00010215

HAL Id: halshs-00010215

<https://shs.hal.science/halshs-00010215>

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.

Les Cahiers du Cériem

N° 3, octobre 1998

**Centre d'Étude et de
Recherche sur les
Relations
Inter-Ethniques
et les Minorités**

**Université de Haute Bretagne
Rennes 2**

3

1998



N° 3, octobre 1998

SOMMAIRE

Quelques remarques sur l'imaginaire national

Fabrice Patez 3

L'espace migratoire franco-malgache. D'une migration temporaire à une migration définitive

Chantal Crenn 17

Français et lamaïsme ou comment être Bouddha ?

Sébastien Jarnot 33

Naturalisation et modes d'acquisition de la nationalité française. Du Code civil de 1804 à la loi du 22 juillet 1993

Anne Morillon 49

Responsable de la publication :

Pierre-Jean Simon

Responsables de la rédaction :

Pierre Billion

Fabrice Patez

Comité de lecture :

Hélène Bertheleu

Pierre Billion

Fabrice Patez

Juvénal Quillet

Pierre-Jean Simon

Ida Simon-Barouh

M. Waddled

Quelques remarques sur l'imaginaire national

Fabrice Patez

Notre interrogation part de la lecture de l'ouvrage de Benedict Anderson consacré à *l'imaginaire national*¹. Pour cet auteur, les nations sont des "communautés imaginées", mais imaginées suivant un "style particulier" : *l'imaginaire national*. On peut donc se demander de quelle(s) réalité(s) la notion de *communauté imaginée* entend rendre compte et en quoi le phénomène national peut être rattaché à cette catégorie.

La nation comme communauté imaginée

En proposant de considérer la nation comme une forme de *communauté imaginée*, Anderson entend mettre en évidence le fait que l'identification nationale participe de ces processus d'identifications collectives qui se réfèrent à des groupes abstraits car "même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens [...] bien que dans l'esprit de chacun vive l'image de leur communion"². Partant du même constat, on peut être tenté d'opposer à la fiction de la communauté nationale des communautés réelles fondées sur l'inter-connaissance. Benedict Anderson, pour sa part, considère qu' "au-delà des villages primordiaux où le face-à-face est la règle (*et encore...*), il n'est de communautés qu'imaginées"³, tout comme il n'est de sociétés qu'imaginées.

Sans doute parler de "sociétés imaginées" paraît moins paradoxal, puisque la notion de *société* est l'expression d'une conception artificialiste du social. En revanche, la notion de "communauté imaginée" est, en quelque sorte, en porte-à-faux avec la représentation traditionnelle de la *communauté* comme la forme d'organisation sociale la plus naturelle qui soit. Cette opposition entre deux modèles idéal-typiques d'organisation sociale, l'un enraciné dans la nature (la *communauté*), l'autre fondamentalement artificiel (la *société*), qui n'est rien d'autre que la réinterprétation de la philosophie antique⁴, traverse l'histoire de la pensée politique occidentale.

1. Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte, 1996 [traduction de *Imagined Communities*, 1983].

2. Hugh Seton-Watson, *Nations and States. An Inquiry into the Origins of Nations and Politics of Nationalism*, Boulder, Colorado : Westview Press, 1977, p. 5, cité dans Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 19.

3. Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 20. C'est nous qui soulignons.

4. On en trouve les fondements, dès les XIII^e et XIV^e siècles, dans l'opposition entre les théories du droit naturel, qui envisagent la *communauté* comme le seul mode d'organisation sociale conforme à l'ordre naturel et donc le seul légitime, et les théories du droit positif, selon lesquelles la *société* est un artefact, le produit d'un accord volontaire entre des individus. Thomas d'Aquin marque l'histoire de la pensée chrétienne en redécouvrant, *via* la philosophie arabe, la conception aristotélicienne de l'homme comme *être naturellement social*. Cette réinterprétation du droit naturel antique amène les théologiens chrétiens à envisager le pouvoir politique non plus comme

Aux XVIIe et XVIIIe siècles, la philosophie rationaliste met l'accent sur la critique des conceptions holistes et naturalistes du social issues de la théologie thomiste et, ce faisant, récuse la *communauté* au profit de la *société*. Mais, dès la seconde moitié du XVIIIe siècle, s'amorce une "redécouverte de la communauté"¹ qui annonce la philosophie du siècle suivant. Rousseau incarne ce renouveau des conceptions communautaires du social et le changement qui s'opère dans l'opposition conceptuelle entre la *communauté* et la *société*. Il considère, en effet, que la famille est la seule communauté naturelle, parce qu'elle est fondée sur une dépendance des enfants vis-à-vis de leurs parents. Mais dès que ce lien de nécessité disparaît, la communauté sort de la nature pour devenir conventionnelle. Ainsi, la plupart des communautés ne sont pas naturelles mais artificielles. Pourtant, cette conception artificialiste du lien social ne se réduit pas à une conception sociétaire. Le *Contrat social* ne fonde pas une *société* qui se réduirait à une simple somme d'individus, mais bien une *communauté* : un être collectif *sui generis* doté d'une volonté propre : la "volonté générale". Cette communauté, si elle est artificielle, n'en est pas moins contraignante pour les individus car les clauses du *Contrat social* "se réduisent toutes à une seule : savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté"². La "volonté générale", au nom de l'intérêt commun, peut et doit contraindre les volontés particulières. Cette communauté politique imaginée par Rousseau répond, en fait, à une question centrale : "trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant"³. Son problème est 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 individualiste et holiste est une constante dans la pensée sur le social du XIXe siècle et se manifeste chez les fondateurs de la sociologie par un réinvestissement de l'opposition classique entre *communauté* et *société*. Tönnies, Weber et Durkheim se rejoignent en effet, au-delà des différences terminologiques et théoriques, pour distinguer deux types généraux d'organisation sociale 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". Ainsi, cette opposition

la conséquence de la perversité originelle de l'homme mais comme une forme d'organisation *rationnelle* de la collectivité. *Rationnelle* dans la mesure où il existe une *raison* divine, un ordre divin inscrit dans la nature, que l'homme peut et doit découvrir par l'exercice de sa propre *raison*. La raison thomiste n'est que l'outil par lequel l'homme peut déchiffrer le plan divin, inscrit dans la nature, afin d'y conformer la cité temporelle. C'est en réaction et en opposition à cette conception naturaliste de l'organisation sociale qu'apparaissent, au XIVe siècle, les théories du droit positif (en particulier chez les franciscains) qui envisagent l'organisation de la cité comme conventionnelle, c'est-à-dire fondée sur l'accord volontaire des individus. Pour ces éléments, voir Louis Dumont, "Genèse II : La catégorie politique et l'Etat à partir du XIIIe siècle", in : *Essais sur l'individualisme*, Paris : Seuil, "Points essais", 1985, pp. 84-89 et Bertrand Badie, "La pensée politique vers la fin du XVIe siècle : Héritages antique et médiéval", in : Pascal Ory (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, "Pluriel", 1987, pp. 15-25.

1. Robert Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris : PUF, "Quadrige", 1996 [trad. de *The Sociological Tradition*, 1966], pp. 69-79.

2. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Livre I, chapitre VI.

3. *Ibid.*

bipolaire 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 *communauté* regroupe les sociétés humaines non-occidentales et non-modernes. La *communauté* est donc définie comme le négatif de la *société*. En même temps qu'il illustre la prégnance de l'idéologie primitiviste dans le développement des sciences de l'homme au XIX^e siècle, ce mode de catégorisation révèle l'ethnocentrisme historiciste qui sous-tend l'opposition entre *communauté* et *société*.

Ces remarques doivent nous amener à considérer que l'opposition entre *communauté* et *société*, avant d'être un outil pour la sociologie et l'anthropologie, c'est-à-dire un modèle de *compréhension de ce qui est*, a d'abord été une opposition idéologique entre des conceptions naturalistes et des conceptions artificialistes du social et du politique, c'est-à-dire une opposition entre deux *visions de ce qui doit être*. Il convient donc d'éviter de réifier les catégories de *société* et de *communauté*, et de ne tenir pour réels que les *faits sociaux* qui s'y réfèrent. La *communauté* et la *société* sont des modèles abstraits d'organisation sociale concurrents qui n'ont de réalité que dans la mesure où ils mettent en forme des relations sociales. Ainsi, une collectivité humaine qui s' imagine comme une *communauté* se construit en référence à ce modèle et tend à adopter une organisation sociale se rapprochant du type communautaire. De même, une collectivité qui s' imagine comme une *société* tendra à s'organiser en référence à l'idée que les individus constituent le fondement de toute réalité et que l'unité sociale n'existe qu'en fonction de leur adhésion volontaire, et en ce sens, elle constituera un groupe qui tendra vers le type sociétaire. Plus qu'entre deux formes d'organisation sociale dont on pourrait trouver des incarnations *typiques*, l'opposition se situe entre deux types d'imaginaires sociaux : l'*imaginaire communautaire* et l'*imaginaire sociétaire*.

Imaginaire communautaire et imaginaire sociétaire

L'approche de Max Weber, si elle ne rompt pas avec l'opposition dualiste, prévient la tentation de réifier les notions de *communauté* et de *société*. En effet, plutôt que d'utiliser ces notions telles que les a développées avant lui Tönnies, il préfère élaborer les concepts de *sociation* et de *communalisation*¹, qui désignent des types de *relations sociales* et non les "prétendues 'structures sociales'" que seraient la *société* et la *communauté*, notions dont il refuse la dimension substantialiste. L'opposition ne se situe donc pas entre des groupes de types communautaire et sociétaire, mais entre des relations communautaires et des relations sociétaires. Certes, cette opposition recouvre la distinction typique entre faits rationnels/modernes et faits irrationnels/traditionnels. Mais l'approche relationnelle évite l'erreur qui consiste à catégoriser les collectivités humaines en deux types antinomiques. Weber considère que les relations communautaires et les

1. Weber définit la "communalisation" (*Vergemeinschaftung*) comme une relation sociale dans laquelle "la disposition de l'activité se fonde [...] sur le sentiment *subjectif* (traditionnel ou affectif) des participants d'*appartenir à une même communauté*", par opposition à la "sociation" (*Vergesellschaftung*), définie comme une relation sociale typiquement rationnelle dans la mesure où "la disposition de l'activité sociale se fonde sur un *compromis* d'intérêts motivé rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une *coordination* d'intérêts motivés de la même manière", Max Weber, *Economie et Société*, Paris, Pocket, "Agora", 1995 [première édition française : Plon, 1967], tome 1, p. 78.

relations sociétaires ne s'excluent nullement. Ainsi, la famille, bien qu'elle est un modèle de communalisation, peut également supporter des relations de type sociétaire.

La *communalisation* (*Vergemeinschaftung*) est donc définie comme une relation sociale et non comme une entité sociale. Ce caractère relationnel permet de la distinguer du "sentiment d'avoir quelque chose en commun" (*Gemeinsamkeitsgefühl*). En effet, un *sentiment de communauté* peut exister sans qu'une *communalisation* en résulte. Mais cette distinction n'est pas une opposition entre des communautés réelles et des communautés imaginées, car une *communalisation* n'est possible que dans la mesure où des individus partagent un même *sentiment de communauté* (*Gemeinsamkeitsgefühl*). En effet, ce n'est qu'à partir du moment où des individus partagent un tel sentiment qu'ils peuvent orienter réciproquement leurs activités, c'est-à-dire établir une relation sociale. Le caractère relationnel de la *communalisation* met donc en évidence le fait que la majeure partie des collectivités désignées comme des *communautés* sont en fait des *communautés imaginées*, c'est-à-dire des groupes abstraits dont l'unité repose sur un *sentiment de communauté*. On peut, pour reprendre la formule d'Anderson, considérer qu'*au-delà des communalisations, il n'est de communautés qu'imaginées*.

Mais une *communauté imaginée* n'est pas une communauté purement imaginaire car, si la dimension subjective (le *sentiment de communauté*) y est centrale, on doit également prendre en compte les phénomènes objectifs qui s'y rattachent. Il faut notamment prendre en compte les processus d'objectivation par lesquels s'exprime ou s'actualise un *sentiment de communauté*. Mais surtout, on doit considérer avec Weber que le "sentiment d'avoir quelque chose en commun" (*Gemeinsamkeitsgefühl*) n'apparaît pas *ex nihilo*, mais se fonde nécessairement sur "le fait d'avoir quelque chose en commun" (*Gemeinsamkeit*). Un *sentiment de communauté* n'est compréhensible qu'en fonction des traits objectifs tenus pour significatifs de l'existence d'une communauté.

L'imaginaire communautaire ethnique

De même que l'imaginaire communautaire et l'imaginaire sociétaire sont des ensembles de représentations qui nourrissent et soutiennent respectivement la croyance en l'existence d'une *communauté* et d'une *société*, l'*imaginaire national* est l'ensemble des représentations qui soutiennent la croyance en l'existence d'une nation. La question qui se pose alors étant de savoir en quoi l'imaginaire national relève de l'imaginaire communautaire et non de l'imaginaire sociétaire.

Pour Weber, le fait national relève d'un type particulier de faits communautaires : "les relations communautaires ethniques"¹. En effet, toutes les relations de type communautaire ne sont pas nécessairement des faits ethniques. La spécificité des "groupes ethniques" réside dans le fait que ce sont des "groupes humains qui nourrissent une *croyance en une origine commune*"². Les "relations communautaires ethniques" se jouent donc essentiellement au niveau de la croyance, du *sentiment de communauté*. Les groupes ethniques ne sont pas des *communalisations*, même si des *communalisations* peuvent se produire sur la base d'un *sentiment de communauté ethnique* : ce sont principalement des *communautés imaginées*.

1. Max Weber, *op. cit.*, tome 2, pp. 124-144. Voir notre compte rendu de lecture : "Les relations communautaires ethniques selon Max Weber", *Les Cahiers du Cériem*, n°2, mars 1997, pp. 53-61.

2. Max Weber, *op. cit.*, tome 2, p. 130. C'est nous qui soulignons.

Mais, pour Weber, c'est la référence à une *origine commune*, c'est-à-dire à l'*homogénéité*¹ du groupe, qui caractérise les processus de différenciations / identifications ethniques et qui distingue l'imaginaire communautaire ethnique des autres formes d'imaginaires communautaires (religieux, par exemple). Un *sentiment de communauté ethnique* n'est compréhensible qu'en fonction de traits communs (*Gemeinsamkeit*) tenus pour significatifs de l'existence d'une origine commune². La race, la religion, la langue, les souvenirs politiques, étant autant de traits objectifs qui peuvent susciter et supporter une telle croyance.

Race et culture

Weber souligne, à juste titre, que la "race" et la "culture" sont deux notions qui supportent la croyance en l'*homogénéité*. En effet, l'une comme l'autre sont des notions holistes qui ont pour objet de rendre compte de la généalogie des groupes. Toutes deux désignent une appartenance déterminée extérieurement et indépendamment de la volonté des individus. En effet, au même titre que le patrimoine héréditaire, la *culture* dans laquelle naît et est socialisé un individu est une donnée qui le précède et qui informe sa biographie. En ce sens, la notion de culture définit une *appartenance contraignante* fondée sur l'origine. Mais, contrairement à l'appartenance raciale, cette contrainte est surmontable.

Les catégorisations raciales et les catégorisations culturelles diffèrent en effet par leur degré de permanence. Pierre-Jean Simon³ distingue l'"ethnisme" comme mode de catégorisation fondé sur des critères culturels et le "racisme" comme mode de catégorisation fondé sur des critères naturels. L'ethnisme autorise les processus d'assimilation et d'acculturation, c'est-à-dire la possibilité de passages d'un groupe à un autre par l'apprentissage d'une culture différente de la culture d'origine, tandis que le racisme implique l'enfermement dans le groupe d'origine et l'impossibilité de tels passages. La notion de *race* désigne une origine et une appartenance naturelles qui impliquent une délimitation strictement hermétique des groupes.

Mais s'il est essentiel d'opérer cette distinction conceptuelle pour l'analyse, elle n'est pas aussi clairement établie dans les pratiques et les représentations sociales. La culture peut être essentialisée et imaginée comme plus contraignante qu'elle ne l'est réellement. Elle est alors pensée comme une "seconde nature". Cette interprétation

1. Dans son acception courante, *homogénéité* est utilisé pour qualifier un ensemble dont les parties sont semblables. L'*homogénéité* est alors réduite à l'*identité* des parties entre elles et, par conséquent, l'*homogénéisation* ne diffère pas de l'*assimilation*. Or, dans son sens premier, l'*homogénéité* est la qualité d'un ensemble constitué d'éléments d'origine (gr. *genos*) semblable (gr. *homos*). En réintroduisant cette référence à l'origine commune, le terme *homogénéité* désigne toujours un ensemble dont les parties sont semblables mais avec cette précision que cette similitude repose sur une origine commune. L'*homogénéité* est une *uniformité* (ou *identité*) qui repose sur la communauté d'origine. Et partant, on peut distinguer l'*homogénéisation* de l'*assimilation* par le fait qu'elle suppose la référence à une origine commune.

2. On remarquera que Weber propose de saisir la définition des groupes ethniques et nationaux, non à partir de leurs caractères intrinsèques objectifs, mais comme des processus de différenciations/identifications qui se font à partir de traits retenus et entretenus comme marqueurs des "frontières ethniques" (*ethnic boundaries*), pour reprendre l'expression de Fredrick Barth.

3. Pierre-Jean Simon, "Ethnisme et racisme, ou l'École de 1492", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XLVIII, janvier-juin 1970, pp. 119-152.

naturaliste de la notion de *culture* est au cœur du racisme de Gobineau. Ce dernier entendait en effet faire une histoire naturelle des cultures. Chaque *civilisation* était conçue comme l'expression du caractère d'une *race* et chaque disparition comme la conséquence d'un métissage. La possibilité et la fréquence des interprétations naturalistes des faits culturels peut s'expliquer par le fait que la famille est l'archétype de la *communauté fondée sur l'origine commune*. Derrière toute catégorisation ethnique, du clan à la nation, en passant par la tribu, on retrouve le symbolisme de la famille étendue. Et cette extrapolation des liens familiaux explique en partie la prégnance des conceptions naturalistes dans l'imaginaire communautaire ethnique.

Weber n'ignore pas que les "souvenirs politiques" peuvent être des sources d'identification nationale plus fortes que la langue, la culture ou la race. Cette possibilité est, selon lui, illustrée par l'attachement des Alsaciens de langue allemande à la "nation française"¹. Mais, écrivant à une époque où le nationalisme ethnique est à son apogée dans toute l'Europe et constatant qu'à cette "époque de luttes linguistiques, leur base normale est surtout la 'communauté de langue'"², Weber tend à réduire les nations à leur dimension ethnique. C'est à la fois l'intérêt et la limite de son approche : d'une part, il souligne la place centrale qu'occupe la référence ethnique, c'est-à-dire la *croissance en l'origine commune*, dans le fait national ; mais, d'autre part, il ne fait qu'évoquer les définitions artificialistes de la nation, les réduisant à des souvenirs politiques.

Prolongeant la première, la seconde limite à l'apport de Weber tient au peu d'attention qu'il accorde à la question de la souveraineté politique. Certes, il souligne que la spécificité du fait national par rapport aux autres faits ethniques réside dans "cette aspiration pathétique à la 'puissance' politique abstraite possédée en tant que telle"³ et non dans la taille du groupe. Weber n'ignore donc pas la place qu'occupe la revendication de la souveraineté politique dans le fait national, mais il ne développe pas davantage cet aspect pourtant central.

Nation contractuelle et nation ethnique

En effet, l'idée de nation est essentiellement un argument politique. Comme le souligne Eric Hobsbawm, la nation est "un phénomène, essentiellement construit d'en haut"⁴, par les élites intellectuelles et politiques qui seules ont le "pouvoir de nommer". Pourtant, le phénomène national "ne peut être compris si on ne l'analyse pas aussi par le bas"⁵. En effet, la diffusion des idées, des représentations et des symboles relatifs à la nation à tous les niveaux de l'échelle sociale est un trait fondamental de l'imaginaire national. De cette diffusion dépend l'émergence ou le renouveau d'un sentiment d'identité nationale. L'objet de l'idéologie nationale est de faire prendre conscience à la nation de son existence, c'est-à-dire faire naître, renforcer ou revivifier dans la population le sentiment d'identité nationale. L'imaginaire national "d'en haut" est un appel à une

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 140.

3. Max Weber, *op. cit.*, tome 2, p. 144.

4. Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris : Gallimard, 1992 [trad. de *Nations and nationalism since 1780*, 1990], p. 21.

5. *Ibid.*

prise de conscience nationale et c'est en ce sens que l'on peut parler d'un processus *descendant*.

Ce caractère fondamentalement idéologique de l'imaginaire national invite à porter une attention particulière aux écrits politiques sur la nation. Mais ceux-ci nous renseignent plus sur les conceptions de la nation circulant parmi les élites politiques et intellectuelles que sur les processus d'identification nationale au sein des cultures de masse. Ainsi, les remarques qui suivent concernent essentiellement les idéologies de la nation et éviteront d'extrapoler quant à leur prégnance dans l'imaginaire collectif.

A la *nation ethnique* telle que la définit Weber, on peut être tenté d'opposer une définition *contractuelle* et *volontariste* de la nation. En effet, les conceptions artificialistes et politiques de la nation occupent une place fondamentale dans l'imaginaire national moderne. Dès la fin du XVIIe mais surtout au XVIIIe siècle, l'idée de nation est réinvestie par la philosophie humaniste. La nation n'est pas (seulement) définie par son origine ethnique mais aussi par son Etat. Ainsi, Voltaire considère que "tous les changements [...] dans le gouvernement, et dans tous les ordres de l'État, en produisent nécessairement un très grand nombre dans les mœurs". Ceci l'amène à considérer *Le siècle de Louis XIV* comme un tournant dans l'histoire de la nation française. La centralisation administrative par laquelle "l'État devint un tout régulier dont chaque ligne aboutit au centre" marque l'avènement d'une société nouvelle dans laquelle "le service en tout genre prévaut sur les titres" et où "la politesse a gagné toutes les conditions". La France est donc une "nation formée, en quelque sorte, par Louis XIV", c'est-à-dire par la *volonté* d'un souverain éclairé¹.

Cette définition artificialiste et volontariste de la nation trouve son expression la plus achevée dans les théories du contrat social. L'acte de volonté qui forme la nation n'est plus le fait d'un souverain, comme le soutiennent les théoriciens du despotisme éclairé, mais celui de tous les membres du corps social et politique. Pour Rousseau, "il n'y aura jamais de bonne et solide constitution que celle où la loi régnera sur les cœurs des citoyens"². Or, "ce sont les institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple, qui le font être lui et non pas un autre"³. Ces institutions nationales doivent "faire sans révolution sensible, que la partie la plus nombreuse de la nation s'attache à la Patrie et même au Gouvernement. Cela s'obtiendra par deux moyens : le premier, une exacte observation de la justice [...]. Le second moyen, sans lequel le premier n'est rien est d'ouvrir une porte aux serfs pour acquérir la liberté et aux Bourgeois pour acquérir la noblesse"⁴. C'est donc surtout par l'égalisation des conditions sociales que l'on parvient "à vivifier toutes les parties de la [nation], et à les lier de manière à ne faire plus qu'un même corps dont la vigueur et les forces seraient au moins décuplées"⁵.

1. Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV (1751)*, chap. 29, cité dans : René Pomeau, *Politique de Voltaire*, Paris : A. Colin, 1994 [première édition : 1963], pp. 97-99.

2. Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de la Pologne et sur sa réforme projetée (1771)*, Paris : Flammarion, "GF-Flammarion", 1990, p. 165.

3. *Ibid.*, p. 171.

4. *Ibid.*, p. 242.

5. *Ibid.*, p. 246.

Cette conception contractuelle de la nation culmine dans la pensée révolutionnaire. Pour Sieyès, une nation est (ou plutôt, doit être) “un corps d’associés”¹. La définition de la nation met l’accent sur l’égalité des droits et en particulier des droits politiques. “Une loi commune et une représentation commune, voilà ce qui fait *une* nation”², soutient Sieyès. Cette conception égalitariste de la nation implique que seul le Tiers-Etat, en tant que majorité numérique, peut prétendre à incarner la nation, indépendamment de la tutelle de la noblesse : “le Tiers état est une nation complète”³. Cet accent mis sur la dimension égalitaire de la nation implique qu’un “étranger non naturalisé”⁴ n’est pas nécessairement plus étranger à la nation qu’un membre d’un ordre privilégié, car, contrairement à ce dernier, il n’a pas nécessairement un intérêt opposé à l’intérêt commun. La *nation contractuelle* est donc ouverte à ceux qui manifestent la volonté d’y participer, quelle que soit leur origine nationale, pourvu qu’ils en acceptent le fondement égalitaire. Conformément à ces principes, entre 1790 et 1793, la nationalité française est accordée, voire proposée, aux étrangers qui ont prouvé leur attachement à la cause nationale pendant la Révolution. La définition contractuelle de l’appartenance nationale met l’accent sur la *volonté individuelle* de se soumettre à des lois et une représentation communes.

Mais si la *nation contractuelle* s’est incarnée dans la Révolution française de 1789, elle trouve sa formulation théorique la plus achevée en 1882. C’est en effet à cette date que Renan prononce sa célèbre conférence dans laquelle il envisage la nation comme “un plébiscite de tous les jours”⁵. Il y récuse toute définition déterministe et objectiviste de la nation. La race, la langue, la religion, l’intérêt commun et les frontières naturelles sont autant de critères objectifs que Renan refuse de considérer comme fondements du “droit national”. “En dehors des caractères anthropologiques, il y a la raison, la justice, le vrai, le beau”⁶ et “il y a dans l’homme quelque chose de supérieur à la langue : c’est la volonté”⁷. La nation est donc un artefact : “l’homme est tout dans la formation de cette chose sacrée qu’on appelle un peuple. Rien de matériel n’y suffit”⁸. Renan oppose donc une définition volontariste et artificialiste de la nation aux définitions déterministes qui envisagent l’appartenance nationale comme strictement contraignante pour les individus.

La définition contractuelle de la nation met l’accent sur la volonté individuelle comme fondement de l’appartenance. La nation est imaginée comme une communauté de citoyens. Cette définition artificialiste et politique constitue l’interprétation démocratique et égalitariste de l’idée de nation. La nation est définie comme *le* peuple au sens de *demos*, bien plus que comme *un* peuple au sens d’*ethnos*.

La nation avant le contrat

1. Emmanuel Sieyès, *Qu’est-ce que le Tiers état ? (1789)*, Paris : Flammarion, “Champs”, 1988, p. 40.

2. *Ibid.*, p. 45.

3. *Ibid.*, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 62.

5. Ernest Renan, *Qu’est-ce qu’une nation ? (1882)*, Paris : Edition Mille et une nuits, 1998, p. 32.

6. *Ibid.*, p. 23.

7. *Ibid.*, p. 24.

8. *Ibid.*, p. 30.

Pourtant, aucune des définitions artificialistes que nous venons d'évoquer, n'ignore complètement la dimension ethnique de la nation. Pour Voltaire, la volonté des grands rois n'est pas tout dans la formation de la nation. Certes, l'action centralisatrice et pacificatrice des rois de France "parvint à faire d'une nation turbulente un peuple paisible"¹, mais la nation préexistait à leur volonté. Et, en dépit de l'installation de populations romaines, puis franques, "le fond de la nation [française] est de famille gauloise, et les traces du caractère des anciens gaulois ont toujours subsisté"². Ainsi, avant d'être informée par la volonté des souverains, la nation française possède un "caractère", un "esprit", un "génie" propre.

De même, Rousseau considère que le *Contrat social* doit être adapté au caractère propre à chaque nation : les "objets généraux de toute bonne institution doivent être modifiés en chaque pays par les rapports qui naissent, tant de la situation locale que du caractère de habitants, et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institution [...]. Outre les maximes communes à tous, chaque peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une manière particulière, et rend sa législation propre à lui seul"³. Mais certains peuples, par leur caractère national, ne sont pas aptes à supporter l'institution d'un *Contrat social* : "mille nations ont brillé sur la terre, qui n'auraient jamais pu souffrir de bonnes lois"⁴. Tandis que "tel peuple est disciplinable en naissant, tel autre ne l'est pas au bout de dix siècles" et "il est pour les nations comme pour les hommes un temps de jeunesse ou, si l'on veut, de maturité, qu'il faut attendre avant de les soumettre à des lois"⁵. Si Rousseau s'est attaché à adapter les principes du *Contrat social* pour la Corse et la Pologne, c'est qu'il pensait que ces nations avaient un caractère jeune et malléable, qui les rendait aptes à supporter l'institution d'un bon gouvernement. Le caractère primitif d'une nation détermine donc la mesure et les conditions dans lesquelles il est possible d'instituer une nation contractuelle.

Pour Sieyès aussi, l'égalité doit se superposer à l'homogénéité nationale. Il argumente en effet que si, comme le soutiennent les aristocrates, le Tiers-Etat est composé des descendants des Gallo-romains et la noblesse des descendants des Francs, il est légitime que les premiers, en tant que majorité numérique, s'affranchissent des seconds dont le sang n'a rien de supérieur au leur. La nation française, débarrassée des anciens conquérants, sera alors à la fois une nation ethnique et une nation contractuelle. Mais pour Sieyès l'hypothèse la plus vraisemblable est que "tout est mêlé dans les races". Mais alors, "si le sang des Francs [...] coule confondu avec celui des Gaulois, si les ancêtres du Tiers état sont les pères de la nation entière [on peut] espérer de voir cesser un jour ce long parricide qu'une classe s'honore de commettre journellement contre toutes les autres"⁶. Pour Sieyès, l'homogénéité ethnique (ou raciale) constitue la caractéristique sur laquelle doit s'appuyer l'institution de l'égalité des droits sociaux et

1. Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV (1751)*, Chap. 29, cité dans : René Pomeau, *op. cit.*, pp. 97-99.

2. Article "Franc, France, François, Français" in : Voltaire, *Dictionnaire philosophique (1771)*, cité dans : René Pomeau, *op. cit.*, p. 105.

3. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Livre II, chapitre XI.

4. *Ibid.*, Livre II, chapitre VIII.

5. *Ibid.*

6. Emmanuel Sieyès, *op. cit.*, pp. 44-45.

politiques. La *nation contractuelle* n'est qu'une évolution ou une révolution accomplie par une nation ethniquement homogène.

Enfin, cette référence à une homogénéité nationale ancienne se retrouve chez Renan. Il considère en effet que les nations comme la France, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Italie ou l'Espagne, reposent sur "la fusion des populations qui les composent"¹. Cette fusion résulte de ce que les conquérants germains se convertirent au christianisme et oublièrent leur langue d'origine, c'est-à-dire adoptèrent la culture des populations vaincues. De même, "au bout d'une ou deux générations, les envahisseurs normands ne se distinguaient plus du reste de la population"². Selon Renan, l'homogénéité ethnique de la nation française est attestée dès le Xe siècle : "L'idée d'une différence de races dans la population de France [...] ne se présente à aucun degré chez les écrivains et les poètes français postérieurs à Hugues Capet. La différence du noble et du vilain est aussi accentuée que possible ; mais la différence de l'un à l'autre n'est en rien une différence ethnique"³. L'homogénéité ethnique est donc la qualité première d'une nation. "La nation, comme l'individu, est l'aboutissement d'un long passé d'effort, de sacrifices et de dévouements. [...] Les ancêtres nous ont faits ce que nous sommes"⁴. Il y donc deux choses dans la nation : d'une part, "la possession en commun d'un riche legs de souvenirs", d'autre part, "la volonté de continuer à faire valoir [cet] héritage"⁵. Pour Renan, la définition volontariste de la nation ne prend son sens qu'en référence à un passé commun, c'est-à-dire aux fondements ethniques de la nation.

On constate donc qu'aucune définition de la nation n'évacue complètement la référence à l'homogénéité nationale. Pour ces penseurs, la *nation ethnique* préexiste nécessairement à la *nation contractuelle*. L'homogénéité nationale, quelle soit imaginée comme naturelle ou culturelle, est donc la référence centrale de tout imaginaire national. Elle est le principe qui permet de différencier une nation, *un peuple (ethnos)* parmi les autres.

De même, la souveraineté nationale est avant tout un principe qui affirme que les gouvernants doivent être *représentatifs de l'ethnicité* du peuple. C'est un principe d'*homogénéité* entre les gouvernés et gouvernants impliquant qu'il est inconcevable que la nation soit gouvernée par une personne ou un groupe n'ayant pas la même origine que la majorité de la population. Or, le principe de souveraineté démocratique, qui affirme que les gouvernants doivent être *représentatifs de la volonté* du peuple (*demos*), ne peut nullement se substituer à cette revendication de souveraineté ethnique. Dans les années 1970, Clifford Geertz remarquait que dans ces "Nouveaux Etats", le nationalisme a plus à s'occuper de "l'intolérabilité d'être gouvernés par des étrangers pour les intérêts d'étrangers que de l'intolérabilité d'être gouvernés sans être consultés" et estime, finalement, que "les gouvernements des Nouveaux Etats sont représentatifs dans le sens où les symboles le sont"⁶. Ces nouveaux Etats illustrent la prépondérance de la question

1. Ernest Renan, *op. cit.*, p. 11.

2. *Ibid.*, p. 13.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 31.

5. *Ibid.*

6. Clifford Geertz, "The judging of Nations", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XVIII, 1977, pp. 249-251.

de la *représentativité ethnique* sur celle de la *représentativité démocratique*. L'accession à la souveraineté nationale consiste avant tout à s'assurer que les gouvernants sont des co-ethniques.

Enfin, on constate que ce caractère primordial de la référence à l'homogénéité dans l'imaginaire nationale s'incarne dans le droit de la nationalité. En effet, une définition purement contractuelle de la nation impliquerait que toute personne souhaitant participer de la nation en fasse explicitement la demande et s'engage à respecter le contrat d'association qui la lie à elle, et ce quels que soient son lieu de naissance et la nationalité de ses parents. Or, dans tout droit de la nationalité, l'*acquisition* (volontaire) de la nationalité ne concerne que les personnes qui sont exclues *a priori* de l'*attribution* (contraignante) de cette même nationalité. La "naturalisation" (l'acquisition d'une nationalité) n'est nécessaire que pour ceux qui ne sont pas des nationaux "naturels", c'est-à-dire des nationaux de naissance. En effet, certaines personnes sont, par leur *naissance*, membres de plein droit de la *nation*. A cet égard, le "droit du sol" et le "droit du sang" ne se distinguent que par le critère retenu comme indicateurs de l'origine. Dans le *jus soli*, c'est le lieu de naissance qui définit l'origine des individus, la naissance sur le territoire national étant la garantie de l'attachement et de l'assimilation à la nation. Suivant le *jus sanguinis*, l'attribution de la nationalité est déterminée par des origines familiales, l'attachement "naturel" de l'individu à sa famille garantissant son attachement à la nation. Mais ni l'un ni l'autre, ne requiert un acte de volonté de la part de l'individu. Ce sont deux critères d'attribution de la nationalité qui répondent au même souci : garantir l'homogénéité nationale.