

Patrice Canivez

## L'IDENTITÉ NATIONALE ENTRE SYMBOLES ET FORME DE VIE

Le débat sur l'identité nationale revient périodiquement en des termes peu satisfaisants, parfois peu reluisants. D'une part, la notion d'identité nationale est fortement mobilisée dans les polémiques politiques. C'est un argument de campagne électorale et un marqueur politique. Elle caractérise un certain type de position et de revendications – de droite ou de gauche selon les pays et, dans chaque pays, selon les époques. Dans la mesure où elle sert d'argument au nationalisme, d'autre part, la notion a manifestement un potentiel de violence. Elle peut être utilisée pour légitimer, à l'intérieur de l'État, l'allégeance aux autorités qui incarnent l'identité nationale, la restriction de la liberté d'expression, la discrimination à l'égard des étrangers ou des minorités ; à l'extérieur, des attitudes de condescendance ou des pratiques hégémoniques à l'égard des autres nations. En raison de sa charge émotionnelle, la notion se prête à la manipulation et peut libérer toute sorte de passions.

### 1. LA NATION ET L'ÉTAT. IDENTITÉ ARGUMENTATIVE, IDENTITÉ NARRATIVE, SCHÉMA SPATIAL

Sur le fond, la notion d'identité nationale est problématique. Cela est dû à l'évolution de l'idée de nation. Celle-ci est caractérisée par trois traits : la nation implique une communauté de culture, une conscience collective, une exigence de souveraineté.

La communauté de culture est l'ensemble des traditions – linguistiques, religieuses, morales, intellectuelles, politiques – qui font l'unité et la continuité de la nation. Cette culture commune est liée à l'histoire et permet de remonter à un lointain passé, même si la continuité historique est une construction rétrospective. C'est également une culture intérieurement différenciée, marquée par des contradictions, travaillée par le

conflit des interprétations. Ce qui fait l'unité d'une culture, c'est la transmission de références communes par une même forme d'éducation – dans les États modernes, par un système d'éducation nationale plus ou moins unifié. C'est le fait d'être soumis à des normes homogènes dans le cadre d'une organisation sociale, d'une administration, d'institutions juridiques et politiques qui ont leurs procédures spécifiques. C'est le fait d'utiliser les mêmes moyens de communication – orale, écrite, audio-visuelle – ou la façon dont ces moyens de communication sont utilisés. Mais c'est aussi la manière dont sont traités les contradictions et les conflits d'interprétation qui sont propres à cette culture. Il en résulte un certain style dans la polémique et la discussion, mais aussi dans la manière d'argumenter, d'appréhender les problèmes ou d'arbitrer les différends. C'est ce qu'on peut appeler l'identité argumentative de la collectivité nationale.

La nation suppose aussi une conscience collective. Elle n'existe que si ses membres ont conscience d'appartenir à une même nation, à une même communauté historique. Cette conscience collective est aussi intérieurement diversifiée, aussi ambivalente ou conflictuelle que l'héritage culturel qui fait l'unité de la nation. Ce qui rassemble les membres d'une nation est précisément ce qui les divise : l'interprétation des valeurs fondamentales, la signification des événements majeurs de l'histoire nationale, la définition et le sens de la situation présente, l'avenir qui se dessine à partir de là. Cet avenir est parfois compris comme un destin, parfois comme une mission. Il est possible – et d'un point de vue normatif : préférable – de substituer le savoir historique aux mythologies collectives et la notion de projet politique à celle de destin ou de mission historiques. Dans cette perspective, la conscience collective sera vue non comme la conscience de soi de la nation conçue comme un « macro-sujet » transcendant les générations, mais comme la conscience d'une situation. Ce que les membres d'une nation ont en commun, c'est la situation dans laquelle ils sont collectivement impliqués. Cette situation est le résultat du passé. Mais la façon dont elle est interprétée réagit rétrospectivement sur la manière de saisir et de raconter ce passé. C'est pourquoi la nation a une « identité narrative » qui évolue dans le temps : on peut faire une histoire de la conscience nationale, et même des sentiments nationaux. En tant qu'identité narrative, l'identité nationale n'est rien d'autre que l'ensemble des récits, plus ou moins convergents, au moyen desquels les citoyens du pré-

sent interprètent leur passé du point de vue de leur époque. Cela ne veut pas dire que la nation n'existe pas. Elle existe dès lors que la conscience nationale produit des effets en s'incarnant dans des institutions. Mais elle n'existe pas à la manière d'une personnalité métaphysique. La nation n'est pas une entité transcendante qui poursuivrait son propre destin de génération en génération. Sa continuité historique est liée, objectivement, à la continuité des institutions politiques, sociales, culturelles dont elle s'est dotée. Subjectivement, c'est la continuité d'une conscience collective qui se manifeste par la continuité de l'acte de raconter l'histoire, de produire de l'identité narrative. C'est cette continuité de l'acte de raconter qui importe, car le récit national est repris avec des variations plus ou moins significatives par chaque génération. La nation existe comme communauté historique dans la mesure où, à chaque génération, ses membres assument leur passé commun, y compris de manière critique, ainsi que leurs responsabilités à l'égard des générations suivantes.

Dans cette perspective, l'interprétation de la situation présente joue un rôle décisif. Elle peut modifier le regard porté sur le passé et, par là même, provoquer l'évolution de l'identité narrative de la nation. Mais une telle évolution n'est pas automatique : certains récits se perpétuent à l'identique en dépit de l'évolution manifeste de la situation. Dans ce cas, le récit national fonctionne sur le mode de la répétition et sert à légitimer un déni de réalité. Il peut empêcher les transformations indispensables pour s'adapter à un monde qui a changé. À la limite, la nation peut sacrifier son avenir à son récit : l'identité narrative se fige tandis que la nation périclité. Mais la perception de la situation présente joue également un rôle majeur comme perception de la situation dans l'espace, comme appréhension de l'espace territorial et de sa position relative. Certes, la configuration du territoire national est le résultat de l'histoire. Mais elle joue un rôle spécifique en tant que configuration spatiale parce qu'elle définit, pour les collectivités nationales, l'équivalent d'une sorte de « schéma corporel ». Cela explique en partie l'importance des passions et des traumatismes liés aux thématiques de l'expansion territoriale, des frontières ethniques ou naturelles, des provinces perdues. Par ailleurs, on n'a pas la même vision du monde selon qu'on est citoyen d'un petit ou d'un grand pays, d'un pays du Nord ou du Sud, peuplé de centaines de millions ou de quelques millions d'habitants, dont le ter-

ritoire est insulaire ou continental, etc. Surtout dans un monde où les problèmes de politique intérieure, depuis la sécurité jusqu'au développement économique, sont de plus en plus déterminés par les relations internationales. La perception de l'espace national joue donc un rôle aussi important dans la conscience collective que la mémoire des événements fondateurs ou des crises du passé. Le rôle de ce « schéma corporel » collectif est même, à certains égards, plus important dans la mesure où il est constant, alors que la mémoire des événements fondateurs relève plutôt de la commémoration. Quoi qu'il en soit, le fait d'être embarqués dans la même situation explique qu'il y ait une conscience collective en dépit des différences et des divergences qui existent parmi les membres de la nation. S'y ajoute, on l'a vu, le fait d'avoir en commun les mêmes institutions sociales et politiques, les mêmes procédures administratives et les mêmes références culturelles, transmises par un système éducatif plus ou moins homogène.

Enfin, la nation est porteuse d'une exigence de souveraineté. Dès lors que la nation se définit comme un « nous », il y a exigence d'autodétermination et de liberté collective. Cette souveraineté peut être partagée – dans le cadre d'organisations internationales, de l'Union européenne, etc. Il peut s'agir aussi d'une exigence d'autonomie plutôt que de souveraineté au sens strict. En simplifiant, on peut dire que l'idée de nation est liée à celle d'État-nation. Dans le cas des États multinationaux, on parle plus souvent de nationalités ou de minorités plus ou moins autonomes. Or, on peut également définir l'État-nation par trois traits. Ou plus exactement, on peut le définir par une triple congruence : la congruence entre un espace économique, un espace culturel et un espace politique. Le type idéal de l'État-nation, c'est la congruence d'une société (d'un marché, d'un mécanisme de production et d'échanges), d'une communauté de culture et d'une organisation politique, le tout compris dans les frontières d'un même territoire. Or, les nations contemporaines sont confrontées à la fin de cette congruence. Ce que Habermas appelle d'une formule suggestive – mais pas tout à fait exacte<sup>1</sup> – la configura-

1. Cf. Habermas, Jürgen, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998, repris dans *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

tion post-nationale tient au fait que la société est universelle, tandis que les États sont particuliers. Du moins, la société est en cours d'universalisation : elle devient mondiale, elle outrepassé les frontières de l'État-nation. Dès lors, les références culturelles sont pour partie transnationales. Pour une autre partie, elles sont infranationales. Elles se diversifient en raison de la différenciation interne des sociétés : présence de minorités ou de populations migrantes, particularismes régionaux, différences entre générations, entre couches sociales, etc. C'est pourquoi la notion d'identité nationale fait problème. Elle renvoie à une idée de la nation qui est elle-même fondée sur la congruence du social, du culturel et du politique. Or cette congruence a disparu. Il est prématuré d'en conclure que les nations elles-mêmes sont sur le point de disparaître. Car la nation est une réalité étonnamment plastique, sinon élastique. Des États très différents, du plus petit au plus grand, du plus homogène au plus hétérogène, se considèrent comme des nations. Enfin, les intérêts, réflexes et préjugés nationaux continuent à jouer un rôle politique majeur. Ce qui est sûr, en revanche, c'est que les nations s'inscrivent désormais dans le décalage, et non plus dans la congruence, des espaces politique, culturel et social. C'est l'une des raisons qui expliquent la persistance de la question identitaire. Celle-ci est aussi symptomatique qu'aporétique. Car tâcher d'y répondre, c'est chercher à recréer la cohérence mise en péril par le triple décalage du social, du culturel et du politique. En même temps, il est impossible d'y apporter une réponse satisfaisante, c'est-à-dire, qui fasse consensus parmi les membres d'une même nation.

À partir de là, il faut approfondir l'analyse en s'intéressant de plus près à la dimension culturelle. Dans ce contexte, la notion de culture renvoie à la fois : à des compétences de type communicatif et cognitif, à un système d'identifications symboliques, à ce qu'on peut appeler « communauté éthique » ou « forme de vie ». Les compétences cognitives et communicationnelles sont liées au développement des sociétés modernes, développement qui implique des formes de travail où le maniement de signes et de technologies l'emporte sur le façonnage, sur la transformation directe de la matière. Je laisserai cet aspect de côté parce qu'il est bien connu, notamment depuis les travaux d'Ernest

Gellner<sup>2</sup>. En revanche, je m'intéresserai aux deux autres aspects de la culture qui sont pertinents en matière d'identité nationale, à savoir, l'identité symbolique et la communauté éthique. L'idée centrale est qu'entre ces deux aspects, il y a aussi un décalage. C'est ce décalage que je vais examiner.

## 2. L'IDENTITÉ SYMBOLIQUE

L'identité symbolique, c'est l'identité d'une nation symbolisée par un élément emprunté à la culture de cette nation. Des éléments très divers peuvent assumer cette fonction symbolique : le drapeau, l'hymne national, la langue, la religion, l'habitat, le vêtement, etc. La fonction du symbole, c'est de manifester l'existence de la nation comme un tout unifié. Ce qui est symbolisé, c'est l'existence de la collectivité nationale en tant que collectivité. Cette collectivité est une réalité idéelle. C'est une *réalité*, parce qu'au nom de la collectivité nationale les individus entreprennent des actions effectives : ils accomplissent leurs devoirs civiques, ils partent en guerre, etc. C'est une *réalité idéelle*, parce que la collectivité nationale n'existe qu'en tant que représentation. Dans leur vie quotidienne, les membres de la nation n'ont affaire qu'à des institutions, des groupes et des individus particuliers. Par conséquent, la nation en tant que tout est une idée. C'est l'idée que les individus se font de la collectivité qu'ils forment ensemble. Cette idée est une idée partagée : concrètement, la nation existe tant que ses membres ont en commun la conviction qu'ils forment une communauté historique. Mais c'est une idée dont le contenu varie suivant les personnalités, les groupes sociaux, les générations. Les individus, les couches sociales et les générations successives donnent à cette appartenance des significations différentes. Ils en tirent des conséquences pratiques parfois convergentes, parfois opposées.

De ce fait, on comprend l'importance du symbolisme national. Les symboles manifestent l'existence de la communauté comme totalité. Aux

2. Cf. Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, trad. Bénédicte Pineau, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque historique », 1989.

yeux des individus, ils manifestent la réalité de la communauté nationale à laquelle ils appartiennent. Cette symbolisation a une fonction émotionnelle et politique. Elle rappelle aux individus qu'ils ne sont pas seuls, qu'ils peuvent (en principe) compter sur la solidarité de la collectivité. Elle leur rappelle qu'ils participent d'un tout qui les dépasse, d'autant que ce « tout » ne se réduit pas à la somme algébrique des individus qui le composent à un moment donné. L'appartenance à une communauté nationale est pour ses membres une source de sécurité matérielle et morale. C'est aussi un motif de valorisation et d'estime de soi. Dans la mesure où elle est valorisée par les mythes nationaux, le patrimoine culturel, le souvenir des grandes époques de l'histoire collective, l'appartenance nationale est une source de satisfactions d'amour-propre plus ou moins illusoire, plus ou moins tempérées par le souvenir des échecs ou des fautes du passé. Sur le plan international, elle donne aux membres de la nation un statut symbolique qui s'ajoute au statut que donne l'influence économique, politique, militaire, diplomatique ou culturelle. L'appartenance nationale a donc une place significative dans la formation de la conscience de soi individuelle aussi bien que collective. Elle joue un rôle important dans les échanges internationaux, y compris dans les échanges inter-individuels (entre citoyens de différents pays), parce qu'elle détermine une exigence de reconnaissance réciproque. Les membres de la nation veulent être reconnus par les membres des autres nations comme les héritiers d'une culture et d'une histoire qui leur donnent une certaine dignité. *A contrario*, les individus qui ont à porter le poids des échecs (déclin politique, économique ou culturel) ou des aberrations passées (totalitarisme, massacres ethniques) sont sujets à une dévalorisation, souvent à une auto-dévalorisation, qu'ils peuvent chercher à éviter par différentes stratégies : dénégation du passé (négationnisme, révisionnisme), déni d'appartenance nationale (exil, nomadisme intellectuel), développement des sources purement individuelles de l'estime de soi (réussite personnelle dans les domaines de l'activité professionnelle, de la vie privée, etc.).

L'identification symbolique de la nation joue donc un rôle central dans la vie des individus et des collectivités. Toutefois, la collectivité dont l'existence est manifestée par le symbole est une totalité plurielle. C'est l'idée d'une totalité effective, productrice d'effets, mais cette idée est inter-

prétée de manières diverses en fonction de l'origine sociale, de la profession exercée, de la classe d'âge, des différentes régions, des opinions politiques. C'est pourquoi le contenu sémantique du symbole est souvent pauvre. Le symbole ne remplit pleinement sa fonction symbolique qu'à cette condition. Pour rassembler sans diviser, il doit mettre entre parenthèses les conflits d'interprétations. Ceux-ci sont réservés aux débats politiques ou intellectuels. En tant que tel, le symbole doit tout dire en disant le moins possible. Par exemple, on peut rassembler les Français autour du souvenir de la prise de la Bastille le 14 juillet 1789. Mais on parviendra difficilement à les mettre d'accord sur une même interprétation historique (libérale, marxiste, etc.) de la Révolution française et des leçons politiques à en tirer. C'est pourquoi les symboles nationaux sont pauvres de contenu explicite. Dans certains cas, le contenu existe, mais il est ignoré de la grande majorité des citoyens. Beaucoup d'entre eux ignorent les paroles de leur hymne national et/ou la signification exacte des couleurs de leur drapeau. Dans d'autres cas, le contenu n'est pas ignoré mais il n'est pas explicite. Le symbole renvoie à un contenu, mais il ne le développe pas comme pourrait le faire un discours articulé. C'est à cette condition que l'identité symbolique de la nation joue pleinement son rôle politique, qui est de rassembler au-delà des divisions.

On pourrait objecter à cette analyse que, dans certains pays tout au moins, ou à certaines époques, les symboles nationaux perdent une grande partie de leur charge émotionnelle et de leur efficacité politique. C'est le cas dans les sociétés modernes où l'individualisme est une valeur centrale. L'individualisme social se manifeste en effet par une prise de distance à l'égard de la collectivité. La symbolique nationale semble dès lors archaïque et dépassée, creuse ou ridicule. Mais il faut pousser plus loin l'observation : les mêmes sociétés qui, à un moment donné, abandonnent ou relativisent les sentiments d'appartenance collective peuvent manifester, à d'autres moments, une surprenante résurgence des sentiments nationalistes. La vie des sociétés, y compris des sociétés les plus modernes, fait apparaître une oscillation entre individualisme et nationalisme en fonction des circonstances. C'est l'un des aspects de la dialectique entre société moderne et communauté historique qui travaille les

nations<sup>3</sup>. Tantôt les individus réagissent comme membres de la société, tantôt comme membres de la communauté.

Cette oscillation s'explique par le fait que la formation de la conscience collective est liée aux conflits dans lesquels la communauté nationale se trouve engagée. Ces conflits peuvent être de toute nature : militaire, diplomatique, culturelle, etc. Il peut s'agir de conflits déclarés ou de rivalités plus ou moins pacifiques, de conflits plus ou moins latents. Mais d'une manière générale, toute situation de conflit provoque une cristallisation de la conscience collective autour de l'identité et des symboles nationaux. Cette cristallisation s'opère autour des traits culturels, politiques ou idéologiques qui différencient les adversaires – lesquels peuvent, selon les cas, être en même temps des partenaires. Dans certains cas, c'est la langue ou la religion qui sert d'emblème identitaire ; dans d'autres cas, c'est l'idéologie. Cela peut être la constitution présentée comme paradigme de toute république ou démocratie digne de ce nom. Certaines communautés s'accrochent à leurs particularités (le « narcissisme des petites différences »). D'autres s'accrochent à leur exemplarité : elles se perçoivent comme l'incarnation de l'universel dans la singularité d'une nation (cas du « nationalisme constitutionnel »). Dans tous ces cas, les préoccupations individualistes ordinaires passent à l'arrière-plan de la conscience collective. À l'inverse, les situations de détente provoquent un retour au premier plan de l'individualisme social, accompagné d'une relégation à l'arrière-plan de la symbolique nationale. À quelques années ou décennies d'intervalle, l'état d'esprit d'une même nation peut ainsi passer de l'individualisme au nationalisme (et inversement).

Quoi qu'il en soit, l'identification symbolique a une triple fonction relative : a) aux relations des citoyens à l'État-nation, b) à la relation des citoyens entre eux, c) au rapport de chacun d'eux à lui-même. En premier lieu, cette identification symbolique doit fonder un sentiment d'appartenance à la collectivité comme un tout, et par là même une certaine forme de *loyauté* à l'égard de ses institutions. En second lieu, l'identifi-

3. Sur cette dialectique, cf. Weil, Eric, *Philosophie politique* (1956), Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2000.

cation symbolique renforce la *solidarité* entre les citoyens et la sécurité (matérielle et morale) liée au sentiment d'être intégré dans une communauté. En troisième lieu, cette identification fonde un *sentiment de dignité* lié au prestige (réel ou supposé) de la nation.

Naturellement, il entre dans cette triple fonction symbolique une grande part d'imaginaire et de charge émotionnelle. Cette part est d'autant plus grande que la participation des citoyens aux institutions démocratiques est plus faible. Si l'idée de la nation peut mobiliser les citoyens pour la défense de valeurs fondamentales, elle permet aussi de substituer une participation illusoire à la participation effective à l'action politique. La participation imaginaire à la puissance de la nation et les satisfactions d'amour-propre qu'en tirent les citoyens compensent l'absence de contrôle réel des décisions politiques et de l'action menée par les gouvernants. C'est pourquoi la symbolique nationaliste est un instrument très efficace de manipulation des masses dans les États où le pouvoir est confisqué par un chef charismatique ou une forme quelconque de nomenklatura. Le pathos national permet de créer un corps politique homogène en mettant en suspens l'expression des différences. Il permet de réduire les citoyens à une passivité politique d'autant plus attractive qu'elle prend la forme de l'enthousiasme collectif ou de la mise en commun des mêmes frustrations. C'est la responsabilité des citoyens de ne pas se laisser manipuler ainsi.

### 3. IDENTITÉ NATIONALE ET FORME DE VIE

Qu'est-ce qu'une forme de vie ? C'est l'ensemble des modes de vie et des représentations caractéristiques d'une communauté historique. Ce sont les principes et pratiques éthiques qui font l'unité et la cohésion de cette communauté. Une forme de vie définit une communauté éthique au sens de *Sittlichkeit*. C'est un système de rapports entre les individus, les groupes et les institutions. C'est la manière dont une communauté historique vit et comprend les rapports constitutifs des différentes vertus éthiques – amitié, solidarité, justice, rapport à l'argent, etc. – et des relations entre les membres de cette communauté. Une forme de vie comprend ainsi des habitudes intériorisées sous la forme de disposi-

tions permanentes, d'attitudes et de façon d'agir. Elle comprend aussi des représentations dont beaucoup sont des représentations irréfléchies, des représentations en fonction desquelles on agit sans avoir conscience de les avoir. Ces représentations sont vécues comme des évidences, c'est pourquoi elles ne sont pas explicitées. Elles font partie de la *conscience* des individus ou des groupes, mais pas nécessairement de leur conscience *de soi*. C'est pourquoi une grande partie des pratiques et des représentations caractéristiques d'une communauté éthique ne fait pas partie de l'identité revendiquée. Ce qui fait l'objet d'une revendication identitaire n'est que la partie émergée de l'iceberg. La forme de vie dans son ensemble n'est pas revendiquée parce qu'elle ne fait pas l'objet d'une conscience explicite. Pour cette raison, elle est indéfinissable. Ce n'est pas le Français qui est le mieux placé pour savoir comment vivent les Français. C'est l'Étranger qui, de l'extérieur, peut apercevoir les traits les plus caractéristiques de la société française. Et encore ceci est-il discutable, car l'Étranger aura tendance à voir le mode de vie du Français à travers le filtre de ses propres préjugés (favorables ou défavorables).

À partir de là, ma thèse est que l'identité nationale se loge dans le décalage entre l'identité symbolique (revendiquée) et la forme de vie (l'évidence du quotidien), entre la fonction emblématique de certains traits culturels et la forme de vie effective d'une communauté éthique. On peut accuser ce décalage en soulignant le fait que l'identité symboliquement revendiquée est pauvre de contenu explicite, tandis que la « substance » de la vie éthique est d'autant moins revendiquée qu'elle fait partie de ce qui *va de soi*. Toutefois, ce décalage entre identité symbolique et forme de vie ne peut pas être interprété comme une séparation ou une différence absolue. Dans certains cas, l'identité symbolique a peu de rapports avec la forme de vie effective. C'est le cas, par exemple, des pays industriels qui s'identifient encore par leurs traditions rurales (les paysages, l'artisanat local, les traditions régionales) alors que la paysannerie ne constitue plus que 3 % à 5 % de la population active. Sur un autre plan, il faut également prendre en compte l'écart entre la norme et le normal, c'est-à-dire, entre les valeurs (les normes subjectivement valorisées) et les comportements habituels considérés comme socialement admissibles. Mais en cristallisant certains éléments d'une forme de vie, l'identité symbolique les extrait du domaine de l'évidence irréfléchie pour en faire des sym-

boles identitaires. Or, tous les éléments d'une culture – principes constitutionnels, procédures de décision politique, art, peinture, philosophie, religion, relations familiales, rapport au travail, etc. – peuvent être transformés en symboles identitaires. La question est de savoir comment s'opère cette transformation, comment certains éléments de la forme de vie deviennent des symboles identitaires.

Cette transformation est souvent liée aux situations de conflit, de tension ou de rivalité dont il a déjà été question. Toutefois, il faut préciser en distinguant deux types de situations conflictuelles : a) les conflits entre les communautés historiques (nations, nationalités), b) le conflit entre modernité et tradition au sein de chaque culture ou communauté. D'un côté, les nations se distinguent ou s'affrontent en fonction de traits variables suivant les conflits. Dans certains cas, ce sont les différences linguistiques qui prédominent (opposition entre francophones et néerlandophones en Belgique, anglophones et francophones au Canada, etc.). Dans d'autres cas, ce sont des différences religieuses entre catholiques et protestants, chrétiens et juifs, chrétiens et musulmans. Dans d'autres cas encore, ce sont des options politiques ou idéologiques. Dans tous ces cas, c'est la nature de la confrontation qui cristallise la conscience collective autour d'un caractère culturel, idéologique ou politique donné, lequel se transforme ainsi en symbole emblématique. Quand certains éléments d'une culture collective sont menacés ou suscitent une discrimination, les nations (ou les minorités nationales, les nationalités) sont amenées à se définir précisément à l'aide de ces éléments, c'est-à-dire, à les transformer en symboles de leur identité.

Une logique analogue est à l'œuvre dans le cas du conflit entre modernité et tradition. Ce conflit travaille de l'intérieur la forme de vie de toutes les sociétés modernes. D'un côté, les valeurs morales et les modes de vie sont issus pour l'essentiel de traditions politiques et religieuses – dans ce dernier cas, sous une forme qui peut être laïcisée ou sécularisée. De l'autre, les sociétés modernes sont fondées sur le progrès scientifique et technique, sur l'organisation rationnelle du travail social et la croissance, sur la production et la consommation de masse. Compte tenu de la compétition économique mais aussi des rivalités politiques entre les États, toutes les communautés qui veulent préserver leur mode de vie, leur culture et leurs valeurs fondamentales sont obligées de dévelop-

per une administration et des méthodes de gestion efficaces, d'adopter une organisation rationnelle du travail fondée sur la compétition et l'augmentation de la productivité. Le paradoxe, c'est que la rationalisation du travail social et des structures administratives, sociales, politiques, entraîne l'adoption de principes qui vont à l'encontre des valeurs traditionnelles qu'il s'agit de préserver. Pour ne prendre qu'un exemple, l'utilisation rationnelle optimale des ressources humaines suppose l'égalité des chances et l'égalité de statut entre les individus. Du point de vue de la société moderne, peu importe qu'on soit noir ou blanc, homme ou femme, de telle ou telle religion. Ce qui compte est la performance dans l'exercice d'une fonction. L'organisation rationnelle du travail social implique l'égalité des individus, le refus des discriminations fondées sur des différences naturelles. Les fonctions sociales sont hiérarchisées et comportent des avantages spécifiques en termes de revenus, de pouvoir social et/ou de loisir. Mais elles sont, du moins en principe, ouvertes à tous dans le cadre d'une compétition équitable entre individus ayant tous accès au savoir et à l'éducation. Il reste que cette égalisation tendancielle des conditions individuelles s'oppose au maintien des hiérarchies fondées sur des différences naturelles, comme par exemple la hiérarchie entre hommes et femmes, ou entre juniors et seniors. On pourrait citer d'autres illustrations de cette tension entre modernité et tradition. Par exemple, les solidarités traditionnelles (familiales, locales, corporatistes) sont mises à l'épreuve par la culture de la compétition caractéristique des sociétés modernes. L'exploitation optimale des ressources humaines suppose une mobilité sociale fondée sur l'égalité des chances, mais aussi sur l'ambition et le calcul individuel de l'intérêt bien compris. D'où un certain rapport au travail, au loisir, à soi-même, à autrui, qui met en question les valeurs morales, religieuses, esthétiques, constituées par la tradition.

Les deux types de conflit se recoupent, dans la mesure où les valeurs caractéristiques de la société moderne apparaissent comme les valeurs des sociétés occidentales, qui tendraient à imposer au reste du monde leur mode d'organisation et leur style de vie. La radicalisation de cette confrontation donne lieu, d'une part, à la critique de l'impérialisme occidental (euro-américain), et d'autre part, aux différentes formes de traditionalisme et notamment au fondamentalisme religieux. D'où l'idée

d'un conflit de civilisations<sup>4</sup> qui, en grande partie, est la projection à l'extérieur, sous la forme d'un conflit international, du conflit qui travaille de l'intérieur toutes les sociétés modernes. Car aucune société moderne ne correspond à l'idée qu'elle se fait de la modernité. Toutes sont des sociétés à la fois rationnelles et traditionnelles. Leurs traditions morales, politiques, esthétiques, religieuses, sont soumises à un processus de transformation, de réévaluation, de réinterprétation qui doit les rendre compatibles avec la rationalisation du travail social. Cette contrainte s'exerce d'autant plus fortement sur elles que les sociétés/communautés particulières sont de plus en plus intégrées dans une société en cours de mondialisation, de sorte que les normes auxquelles les traditions doivent se mesurer sont des normes de coexistence pacifique et de coopération au sein d'une société transnationale. Or, cette coopération implique la reconnaissance réciproque des partenaires. C'est pourquoi le processus de la modernisation peut avoir des conséquences opposées. D'un côté, il peut conduire à la fragmentation, à la relativisation ou à la destruction des traditions. De l'autre, il peut au contraire promouvoir un processus d'« universalisation de la tradition », ce qui signifie : une réinterprétation qui donne à cette tradition une signification et une valeur, non seulement pour tout membre de la communauté formée par cette tradition, mais aussi pour tout individu humain, c'est-à-dire, concrètement : pour tout membre de la société mondialisée.

4. Popularisée par Samuel Huntington, cf. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Touchstone, 1997, trad. Jean-Luc Fidel, Geneviève Joublain, Patrice Jorlan et alii, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000. En réalité, il ne peut pas y avoir de conflit entre les civilisations en tant que telles, parce que celles-ci, d'une part, n'ont pas de conscience collective comparable à celle d'une nation ou d'une classe sociale ; d'autre part, ne sont pas organisées pour la lutte comme peuvent l'être des nations pourvues d'un État ou des classes sociales défendues par des syndicats ou des partis politiques. Le « conflit des civilisations » est en fait un conflit entre États qui prétendent représenter et défendre une civilisation, c'est-à-dire, l'idée qu'ils s'en font et qu'ils veulent imposer, le cas échéant, contre d'autres variantes ou interprétations de la civilisation en question. Le cas des luttes asymétriques, comme par exemple entre des États et des organisations terroristes, est moins dérogoratoire à cette règle qu'il n'y paraît, puisque ces organisations tentent de contrôler ou de parasiter un ou plusieurs États, ne serait-ce qu'indirectement ou partiellement.

## CONCLUSION

Que conclure de ces réflexions ? L'identité nationale n'existe que dans le décalage entre l'identité revendiquée et la forme de vie effective qui définit une communauté éthique. Ce décalage n'est pas une opposition tranchée, car les éléments d'une forme de vie qui sont remis en question dans le cadre des conflits internationaux (politiques, culturels, militaires), ou dans le cadre du conflit entre modernité et tradition, font l'objet d'une prise de conscience sous forme d'interrogations, de débats et de revendications politiques. Ces débats donnent lieu à un spectre de positions dont les extrêmes sont le fondamentalisme traditionaliste et la conversion sans réserve aux valeurs de la technologie et du marché. Au passage, la « substance éthique » perd une grande partie de son contenu ou se fige dans des interprétations univoques et simplistes. L'identité nationale n'est pas une pure et simple construction idéologique. Cela n'empêche pas qu'on puisse en faire un usage idéologique, notamment pour justifier les privilèges et la domination d'une classe politique. Mais elle n'existe que dans le décalage entre les représentations de soi et les modes de vie effectifs de la collectivité. De ce fait, l'identité nationale est un objet d'étude pour les historiens, les sociologues, les spécialistes de la littérature et du droit comparés. Les uns et les autres obtiennent des résultats différents – mais pas nécessairement opposés – selon qu'ils s'intéressent à l'identité narrative des nations, aux modes de comportement qui prévalent statistiquement, aux traits caractéristiques d'un système juridique ou d'une littérature. Ces résultats mettent en évidence des différences nationales qui, dans la mesure où les nations considérées sont toutes des sociétés modernes, ne sont pas des différences absolues mais des variations sur des principes communs. Ce qui change d'une nation à l'autre – et ce sera de plus en plus le cas avec le développement des pays émergents –, c'est la manière dont les traditions infléchissent la compréhension et la mise en œuvre des principes propres à toutes les sociétés modernes. Aucune nation moderne n'est absolument étrangère aux autres. Mais cela n'empêche ni la possibilité des malentendus ni celle des crises ou des conflits. Au contraire, les malentendus et les conflits sont d'autant plus incompréhensibles, inadmissibles pour les partenaires, qu'ils se développent sur la base de valeurs qui

leur sont communes, au moins nominalement. C'est pourquoi la condamnation morale tend à supplanter le mépris aristocratique. Au lieu de s'opposer comme nations avancées et civilisées aux autres nations considérées comme primitives et arriérées, les nations modernes tendent plutôt à s'accuser d'égoïsme et de perfidie. Cela dit, les comparaisons mettent aussi en évidence des différences internes de type social, régional ou générationnel : différences dans les pratiques, les représentations et les convictions ; mais aussi, précisément, différences dans le *rapport* à l'identité nationale.

Pour cette raison, il est impossible de tirer de l'identité nationale un programme politique. Ou, pour rester prudent, la notion d'identité nationale ne suffit pas à constituer un programme politique. Dans les situations de conflit, il est inévitable que cette identité cristallise autour de la défense d'une langue, d'une culture, d'une religion ou de principes éthico-politiques. L'identité nationale joue un rôle dans les conflits de reconnaissance. Mais elle n'est jamais seule en cause, car la défense d'une langue ou d'une culture fait jouer un principe de justice, ne serait-ce que l'égalité de parler la langue de son choix, de vivre dans des formes culturelles qui font sens, de pratiquer la religion de son choix ou de ne pas avoir de religion du tout. Le projet fait donc intervenir les notions de justice, de liberté et d'égalité. Et ce n'est pas sans conséquence sur l'interprétation que l'on donne de la culture à défendre. Car les principes de justice, de liberté et d'égalité qui légitiment la défense d'une culture invalident par là même les modes autoritaires et violents de transmission ou d'inculcation de cette culture.

Politiquement, la référence à l'identité sert à mettre l'accent sur des impératifs de cohésion et de solidarité, en privilégiant les éléments les plus symboliques d'une culture. À l'époque présente, il s'agit essentiellement de la langue, de la religion ou de principes éthiques et politiques. La langue tend à prévaloir sur la religion dans les sociétés postindustrielles et les démocraties constitutionnelles. Dans ces sociétés, la communauté de langue favorise le développement d'un espace public, celui de la technologie et des formes modernes de travail. Mais cela ne veut pas dire que l'unification culturelle soit une nécessité, en tout cas pas au sens où cette unification doit entraîner l'homogénéisation. Car le fait de parler une langue commune, qui suppose une certaine forme d'unification,

n'implique pas que cette langue doive être l'unique langue parlée dans l'espace considéré. En revanche, toutes les sociétés et les États modernes sont confrontés à la question des rapports entre le politique et le religieux. La manière dont ils ont réglé la question fait partie de ce qu'on peut appeler leur identité éthico-politique. C'est par exemple le cas, en France, du principe de laïcité. D'une manière générale, le type d'État et d'organisation sociale, de même que les habitus qu'ils entraînent, contribuent fortement à la formation d'une telle identité éthico-politique. Sur ce plan, il reste à voir si la différence entre autocratie et démocratie constitutionnelle cristallisera dans l'avenir des identités politiques, dans un monde où toutes les sociétés sont passées (ou en voie de passer) à une forme ou une autre de capitalisme.

Pour le reste, l'identité des nations résulte de leur action, des décisions qu'elles prennent, des solutions bonnes ou mauvaises qu'elles apportent, ou n'apportent pas, aux problèmes économiques, sociaux, écologiques, etc., auxquels elles sont confrontées. L'identité des communautés politiques se fait et se renouvelle sans cesse. D'une certaine manière, notre identité n'est que l'ombre portée de notre action. C'est pourquoi elle ne peut pas être le but de l'action politique, du moins en dehors des situations de conflit où c'est l'existence même d'une communauté historique qui est en cause. Or, même dans les situations de conflit, elle ne suffit pas à définir un projet politique. Le but de l'action politique est de résoudre la multiplicité des problèmes auxquels la communauté/société doit faire face, problèmes qui configurent la situation dans laquelle tous sont impliqués. Il se trouve que cette situation et ces problèmes sont de moins en moins spécifiques aux nations particulières. Ce sont des problèmes – comme les problèmes de sécurité, de normes éthiques, de régulation économique ou financière – que les différentes nations ne peuvent résoudre qu'ensemble. De ce fait, les identités nationales doivent se réinterpréter en tenant compte des coopérations nécessaires au sein d'institutions internationales ou d'organisations politiques régionales (au sens géopolitique du terme) comme l'Union européenne. Toute tradition (politique, morale, religieuse, intellectuelle, etc.) doit donner d'elle-même une interprétation qui lui donne un sens et une valeur pour tout autre, notamment pour tous ceux qui ne feront jamais le choix d'y adhérer.

À plus long terme, la politique doit créer les conditions économiques, sociales, culturelles qui permettent aux individus de mener une existence qui fasse sens pour eux. Dans cette perspective, la revendication d'une identité nationale est la formulation, dans un langage inadéquat et potentiellement conflictuel, d'un problème réel qui est le problème du sens dans une société façonnée par la technique et la compétition économique. Ce qui s'énonce ainsi ne doit être ni sacralisé, ni rejeté, mais interprété. Il reste que le problème du sens n'est pas un problème d'identité. Ce problème se décline en deux questions. D'une part, la question de la cohérence : le sens est ce qui intègre les différentes dimensions de l'existence dans la compréhension d'un monde commun. D'autre part, la question : « que faire ? ». Or, l'identité ne suffit à répondre ni à la première, ni à la seconde question. Elle est une manière de poser l'une et l'autre question, mais dans une forme de discours qui tend à les distordre et à les clore au lieu de les ouvrir. En tout état de cause, la simple affirmation de soi n'est pas une réponse suffisante à la question « que faire ? ». Surtout quand la définition qu'on donne de soi n'a qu'un rapport superficiel à la façon dont on vit effectivement.

Bruno Antonini  
ÉTHICITÉ ET NEUTRALITÉ  
DE L'ÉTAT JAURÉSIEEN, EXPRESSION  
DES RAPPORTS DE FORCES SOCIALES

Cette question nous invite d'emblée à confronter les institutions politiques au système économique capitaliste en articulant le tout à l'État (républicain) comme instrument politique de transformation sociale à venir. Cette réflexion sur l'État se double d'une réflexion sur la propriété sociale pour une souveraineté économique en démocratie socialiste que Jaurès qualifie de « République jusqu'au bout », ou collectivisme, dans la *Revue socialiste*, en 1895.

C'est d'abord dans sa thèse latine sur les *Origines du socialisme allemand chez Luther, Kant, Fichte et Hegel* (1892), que Jaurès entame sa réflexion sur l'État, se référant à l'idée d'État éthique de Hegel, instance politique de réalisation des valeurs rationnelles de liberté et de justice par la réalisation de l'idéal du droit. C'est dans cette instance éthico-politique de la citoyenneté démocratique que s'inscrit pleinement le socialisme jaurésien, d'inspiration républicaine. Mais, plus fortement encore, Jaurès se réfère au philosophe et économiste allemand Ferdinand Lassalle (1825–1864), théoricien d'un socialisme d'État qui, par ses subventions, doit favoriser le développement des coopératives ouvrières de production (avec son idée d'une économie associative dans *Capital et travail*, en 1864). Jaurès cite déjà Lassalle dans sa thèse latine comme conciliateur des philosophies de Fichte et de Hegel (sur leur idée commune d'État national), mais aussi dans le fameux chapitre X de *L'Armée nouvelle*, en 1910, pour sa conception de « l'État neutre » grâce à la conquête du suffrage universel. Nous y reviendrons.

Point aveugle de l'histoire du socialisme français, l'État est le concept qui pose problème dans la pensée socialiste, surtout à une époque où dominaient les théories marx-engelsiennes du dépérissement de l'État et de la dictature du prolétariat, la première étant un moment de la seconde. Une époque aussi où un profond sentiment de discrédit de