

8. ENTRE UNIVERSALISME ET MULTICULTURALISME : LE MODÈLE FRANÇAIS DANS LA THÉORIE POLITIQUE CONTEMPORAINE

Pierre Birnbaum

in Alain Dieckhoff , *La constellation des appartenances*

Presses de Sciences Po | Académique

2004
pages 255 à 280

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/constellation-des-appartenances---page-255.htm>

Pour citer cet article :

Birnbaum Pierre, « 8. Entre universalisme et multiculturalisme : le modèle français dans la théorie politique contemporaine », *in* Alain Dieckhoff , *La constellation des appartenances*
Presses de Sciences Po « Académique », 2004 p. 255-280.

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

QUATRIÈME PARTIE
DE QUELQUES MODÈLES

Entre universalisme et multiculturalisme : le modèle français dans la théorie politique contemporaine

La France joue un rôle notable dans la théorie politique contemporaine : elle représente un type d'État, un rapport spécifique à l'espace public qui retient l'attention de nombre d'auteurs contemporains. En réalité, ce qui suscite un tel intérêt, c'est la nature du lien instauré, à la suite des Lumières et de la Révolution française, entre culture, citoyenneté et nation.

Un nationalisme étatique rationnel

Ceux qui s'inspirent toujours des idées de ce XVIII^e siècle français émancipateur trouvent encore dans le modèle qui l'incarne plus que tout autre leur source de réflexion pour défendre les valeurs universalistes et dénoncer les paradigmes identitaires en vogue à l'époque contemporaine. Pour certains, tel Ernest Gellner, à « chaque rentrée des classes ¹ » (en français dans le texte), l'État impose, à travers la maîtrise du système éducatif, sa propre conception

1. Ernest Gellner, « Nationalism and the Two Forms of Cohesion in Complex Societies », dans E. Gellner, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 17.

de la culture et construit ainsi, par le haut, sa propre nation. Suivant pas à pas la démonstration de Renan qu'il cite très longuement en français, Gellner considère que ce dernier a su démontrer le caractère anonyme que revêt désormais l'appartenance à l'État-nation. À l'aide du « doctorat d'État ¹ » (en français dans le texte), l'État veille au recrutement de ceux qui se trouvent chargés d'incarner l'excellence scolaire. L'État impose ainsi une culture unique et homogène à sa nation qui se trouve par son entremise unifiée. À l'ère de l'industrialisation triomphante, il pallie au déclin des traditions : il prend en charge les écoles mais aussi les musées d'État, les bibliothèques d'État, les archives d'État, en contrôlant les valeurs mais aussi la mémoire de la nation ainsi que la culture et les normes de ses citoyens. Même si Gellner admet que la forme de l'État demeure « variable ² », on ne peut imaginer que ce dernier puisse être « faible » comme cela était fréquemment le cas, selon lui, dans les sociétés agraires d'autrefois. Sans le dire explicitement, aux yeux de Gellner, la France constitue ainsi le meilleur exemple d'un nationalisme fonctionnel dépourvu de toute trace d'ethnicité mais aussi de passion, de haine. Aux antipodes d'un nationalisme pérennialiste qu'il rejette explicitement, minorant également tout recours à une ethnicité même réimaginée à la Anthony Smith en admettant toutefois qu'elle puisse se trouver dotée d'un certain affect spécifique, Gellner construit ainsi un idéal type d'État à la française qui inventerait un nationalisme culturel sans véritable contenu autre que celui de la langue à travers lequel il se trouve mis en œuvre. Pour lui, « la substance culturelle si importante aux yeux des nationalistes, les mythes, les mémoires historiques, les frontières culturelles, la culture civique apparaissent simplement comme des épiphénomènes que l'on ne peut abandonner ³ ».

1. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, p. 34.

2. *Ibid.*, p. 5.

3. Damian Tambini, « Explaining Monoculturalism : Beyond Gellner's Theory of Nationalism », *Critical Review*, printemps 1996, p. 261. Voir aussi Pierre Birnbaum, « Attitudes à l'égard du nationalisme. À propos d'Ernest Gellner », dans Jean-Marie Donegani, Sophie Duchesne et Florence Haegel (dir.), *Aux frontières des attitudes entre le politique et le religieux. Textes en hommage à Guy Michelat*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 85-97.

Pour éviter les passions identitaires et les violences qui les accompagnent fréquemment, il faut donc, pour Gellner, renforcer un nationalisme étatique de type rationnel ou encore, selon Jürgen Habermas, mettre en place un patriotisme constitutionnel qui limite lui aussi la tentation d'en revenir aux visions relativistes des voies spécifiques et des cultures particulières que valorise le nationalisme agressif. Habermas s'impose comme la figure essentielle parmi ceux qui se lèvent contre la relégitimation du nationalisme au nom de la redécouverte des spécificités culturelles ou « ethniques ». Proche par beaucoup d'aspects de la pensée d'Hannah Arendt dont il partage largement la vision positive d'un espace public de citoyens, il s'en sépare sur ce point en valorisant, en ce qui le concerne, la Révolution française alors qu'Arendt porte sur elle un jugement négatif plutôt surprenant dans la logique qui est la sienne. Contrairement à toute attente, elle voit dans la France l'exemple même d'une société où triomphe le privé au détriment de la vertu, la recherche futile des avantages liés à la propriété privée qui lamine le glorieux espace public. Dans un texte dépourvu de toute ambiguïté, elle écrit :

« La passion moderne pour les petites choses, prêchée il est vrai par la poésie du début du siècle dans la plupart des langues européennes, a trouvé sa présentation classique en France dans le petit bonheur [en français dans le texte]. Depuis le déclin de leur domaine public autrefois glorieux, les Français sont passés maîtres dans l'art d'être heureux au milieu des "petites choses", entre leurs quatre murs, entre le lit et l'armoire, le fauteuil et la table, le chien, le chat et le pot de fleurs, répandant sur tout cela un soin, une tendresse qui, dans un monde où l'industrialisation rapide ne cesse de tuer les choses d'hier pour fabriquer celles du lendemain, peuvent bien apparaître comme tout ce qui subsiste de purement humain dans le monde. Cet épanouissement du privé, cet enchantement, dirait-on, de tout un peuple ne fait pas un domaine public mais au contraire signifie seulement que le domaine public s'est entièrement résorbé et que la grandeur a partout fait place au charme ¹. »

1. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 62-63.

La France fait ainsi figure de société individualiste qui tourne le dos au modèle grec de la cité antique et de l'espace public entier. Autant Gellner utilise le français pour souligner la prédominance de l'État et des institutions publiques, autant Arendt, à son tour, a recours à des expressions françaises pour dévaluer l'espace public envahi, selon elle, par de pures préoccupations privées. Déjà dans *Les origines du totalitarisme*, elle soutenait que l'État dans la France du XIX^e siècle, au moment de l'Affaire Dreyfus, se trouve aux mains des détenteurs de la propriété en faisant silence sur le long processus de dédifférenciation et d'institutionnalisation particulièrement marquées des institutions étatiques qui ont su quelque peu s'autonomiser par rapport aux détenteurs du pouvoir privé¹. Dans *Condition de l'homme moderne*, l'accusation concerne cette fois davantage la citoyenneté que l'État : de manière paradoxale, la France serait une bonne illustration de l'explication marxiste de l'histoire et la Révolution française elle-même en vient à incarner le triomphe de la dimension économique au détriment d'un politique qui serait davantage pris en compte dans le cadre de la Révolution américaine. Si attentive à la prise de parole et au refus du silence, Arendt sous-estime la dimension proprement politique de la Révolution française qui invente un nouvel espace public ainsi qu'une conception neuve de la citoyenneté. Dans *Essai sur la Révolution*, elle soutient que « les hommes de la Révolution française n'avaient aucune idée de ce qu'était la personne, ni aucun respect pour la personnalité juridique que donne et garantit le corps politique... les hommes de la Révolution ne s'intéressaient plus à l'émancipation des citoyens ni à l'égalité au sens où chaque homme devrait avoir également droit à sa personnalité juridique qui le protégerait... le nouveau corps politique était censé reposer sur les droits naturels de l'homme, sur les droits qu'il a en tant qu'être naturel : droit à la nourriture, au vêtement et à la reproduction de l'espèce, c'est-à-dire droits aux nécessités de l'existence... L'Ancien Régime se voyait accusé d'avoir privé ses sujets de ces droits – les droits de la vie et de la nature plutôt que ceux de la liberté et de la citoyenneté² ». On

1. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1998.

2. Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 155 et 157.

comprend dès lors qu'Arendt considère que « les philosophes du Siècle des lumières » français n'ont à ses yeux qu'une importance « négligeable » dans l'histoire de la philosophie et qu'elle valorise au contraire la Déclaration d'indépendance américaine qui fonde la « quête du bonheur » sur la participation aux affaires publiques¹. Annonçant les travaux de François Furet, Arendt dénonce les pratiques totalitaires des jacobins, leur contrôle de la vie politique, leur invention d'une « dictature de parti unique », de la terreur annonciatrice de la révolution bolchevique : elle oppose enfin Robespierre à Jefferson et au nouveau gouvernement américain qui ont su, selon elle, respecter davantage les libertés des citoyens².

Proche d'Arendt en tant que théoricien de l'espace public et partageant avec elle un identique refus de prendre en considération une politique de type identitaire qui limiterait l'universalisme de la citoyenneté, Jürgen Habermas n'en est pas moins, en ce qui le concerne, un vif admirateur de la Révolution française et rejoint sur ce point les perspectives d'un Ernest Gellner. Fidèle adepte du républicanisme, il observe ainsi que « l'État-nation et la démocratie sont comme les jumeaux enfantés par la Révolution française. Culturellement, ils ont grandi à l'ombre du nationalisme. Ce nationalisme est un phénomène spécifiquement moderne d'intégration culturelle ». Pour mieux souligner l'importance qu'il accorde au modèle français créé en 1789, Habermas évoque Sieyès et retrouve ensuite, lui aussi, les textes classiques de Renan qui lui permettent de réaffirmer que « la nation de citoyens ne trouve pas son identité dans une communauté ethnique et culturelle mais dans la praxis de citoyens qui exercent activement leurs droits démocratiques à la participation et à la communication³ ». Habermas approuve l'idée rawlsienne du consensus par recoupement qui rejette les différences culturelles hors du champ de la Raison, vision universaliste qui a fréquemment été rapprochée, de manière logique, du mode

1. *Ibid.*, p. 179 et 191.

2. *Ibid.*, p. 195 et 365-366

3. Jürgen Habermas, « Citoyenneté et identité nationale », dans Jacques Lenoble et Nicole Dewandre (dir.), *L'Europe au soir du siècle*, Paris, Esprit, 1992, p. 20-21.

de fonctionnement de l'espace public à la française¹. Il s'agit donc de distinguer soigneusement le niveau du patriotisme constitutionnel qui concerne tous les citoyens du niveau de l'intégration éthique qui se réalise « au-dessous » et où s'exprime « la diversité différentielle » ; la nation de citoyens se compose bien de personnes qui « se sont émancipées de leurs traditions d'origine² ». Pour lui, « l'inclusion signifie que la communauté politique reste ouverte à l'intégration des citoyens de toute origine, sans enfermer cet autre dans l'uniformité d'une communauté nationale homogène », dans la mesure où « la formation de l'opinion et de la volonté publique et discursive rend possible une entente politique raisonnable y compris entre individus qui sont des étrangers les uns aux autres³ ».

Les théoriciens communautaristes

Une telle interprétation du nationalisme fondée sur un exemple français appréhendé de manière plus que schématique tant il se trouve dépourvu de tout contenu propre et persiste à ignorer les travaux contemporains qui en limitent considérablement la portée pratique, n'a pu que susciter une vive réaction du côté des théoriciens communautaristes tenants de l'identité *thick*, hostiles à l'universalisme influencé par les Lumières à la française dont s'inspirent, chacun à leur manière, aussi bien un Habermas qu'un Rawls. La plupart d'entre eux s'appuient sur la vision d'Isaiah Berlin dont ils ont été fréquemment les élèves et qui, à l'époque contemporaine, est certainement le théoricien qui instaure le plus étroitement un lien entre le modèle français et l'universalisme outrancier négateur des identités et responsable de la réaction nationaliste. Berlin se fait le porte-parole de Herder qui considérait que « le monde était comme un jardin où chaque arbre, chaque fleur, pousse à sa façon [...], c'était prendre le contre-pied de la [...] philosophie dont les chefs de file du mouvement

1. Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998, p. 225-229.

2. *Ibid.*, p. 139 et 230.

3. Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000, p. 66.

français des Lumières avaient proposé une version profane et naturaliste qui faisait paraître dérisoire, en comparaison, la culture allemande, religieuse et littéraire avant tout¹ ». Berlin s'en prend à Voltaire et à Rousseau dont le « rôle a été exagéré² », à Diderot, Condorcet et à Helvétius ou à Mably et critique durement leur vision d'une vérité unique fondée sur la Raison dont dépendrait le bonheur humain. Il dénonce pêle-mêle Richelieu et Louis XIV, la Révolution française et Napoléon responsables les uns et les autres de cette uniformisation supposée libératrice imposée aux autres peuples européens. Il s'efforce ainsi de comprendre la réaction des romantiques allemands ou russes blessés par la prétention française dont témoignent les événements de 1789 : pour lui, « ces hommes réagirent contre ce qui était pour eux le dogmatisme exaspérant et *le bon sens* [en français dans le texte] onctueux des *raisonneurs* [en français dans le texte] des Lumières et de leurs modernes successeurs [...]. Lorsque ces barbares ivres de métaphysique se mettent en marche, que les Français prennent garde : la Révolution française leur semblera alors une paisible idylle³ ». Pour Berlin, chaque nation doit demeurer fidèle à sa culture, l'Allemagne à la sienne tout comme la Russie ou encore la France qui doit renoncer à prétendre apporter l'unique vérité au monde et reconnaître qu'elle défend sa propre vision du monde. Hostile à l'universalisme réducteur à la française, Berlin pourfend également le multiculturalisme à l'américaine qui porte atteinte, cette fois de l'intérieur, au code culturel ; il se moque, au nom de Herder, de l'émiettement produit par les revendications culturelles et dénonce les études inspirées du multiculturalisme que l'on peut trouver dans les universités américaines⁴. Dans le droit fil de Herder, Berlin dénonce aussi bien l'universalisme des Lumières incarné par la France révolutionnaire que la mode multiculturaliste

1. Isaiah Berlin, *À contre-courant*, Paris, Albin Michel, 1988, p. 364.

2. Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

3. Isaiah Berlin, *Le bois tordu de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 232 et 240.

4. Isaiah Berlin, « Two Concepts of Nationalism », *The New York Review of Books*, 21 novembre 1991. Voir Pierre Birnbaum, « Pluralisme, nationalisme et multiculturalisme : l'apport d'I. Berlin », *Comprendre*, 1, 2000, p. 235-252.

américaine qui brise l'unité du code culturel propre à une nation spécifique.

Son influence sur la pensée d'un Charles Taylor est évidente d'autant plus que celui-ci, qui a étudié auprès de lui à Oxford, le reconnaît volontiers. Le théoricien d'un moi profond moulé par une culture particulière qui en assure seule l'harmonie se réclame explicitement aussi bien d'Herder que de Berlin et prolonge leur critique vigoureuse de la tradition française des Lumières considérées comme mutilatrices. S'appuyant surtout sur l'unique ouvrage d'Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen*, dont on sait que les conclusions ont été largement relativisées par l'historiographie contemporaine, Charles Taylor considère, en en inversant d'ailleurs, semble-t-il, la logique, que certains peuples acceptent de s'assimiler à travers l'école ou l'armée, « d'entrer comme paysans et d'émerger en tant que Français¹ », tandis que d'autres préfèrent préserver leur culture ainsi que leur langue. Charles Taylor, cohérent avec sa propre perspective, entend donc, dans cet article récent, retourner le rapport entre État et culture en exigeant de l'État qu'il se mette à l'écoute d'une culture qui lui préexiste : d'où sa critique, non seulement de Gellner mais aussi du modèle français sur lequel ce dernier croit pouvoir s'appuyer. Tout comme Gellner, Taylor se montre partisan de l'unicité du code culturel propre à chaque nation mais il entend pour sa part que cette culture demeure, au contraire, plongée dans le passé le plus lointain, qu'elle se trouve irriguée par le religieux, qu'elle reste formulée à travers une langue porteuse de l'affect le plus profond du moi collectif de la nation. Il s'efforce de distinguer le « patriotisme » par lequel l'État crée, « de manière délibérée comme dans le cas du républicanisme français », un sentiment d'appartenance commun du nationalisme qui forme une identité prépolitique, de nature ethnique, linguistique, religieuse ou culturelle². À ses yeux, comme pour Berlin, c'est J.-J. Rousseau qui invente, avec son modèle de la volonté générale, ce corps politique indiffé-

1. Charles Taylor, « Nationalism and Modernity », dans John Hall (ed.), *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 194.

2. Charles Taylor, « Nationalism and Modernity », *op. cit.*, p. 201.

rencié et unifié autour d'une Raison ignorante de toute identité : « On trouve là, ajoute-t-il, la formule la plus terrible responsable de la tyrannie homogénéisatrice, celle qui a été mise en place par les Jacobins et s'est étendue aux régimes totalitaires de notre siècle ¹. » Très explicitement, Taylor condamne constamment le modèle jacobin qu'il qualifie d'« intégrisme libéral », il s'élève contre « le poids métaphysique conféré en France à l'espace public, révisé la laïcité à la française qui ne saurait être « sacralisée » dans sa volonté de tenir à l'écart les diverses confessions ². Dès lors, de manière logique, fidèle à Herder qui rejetait si fermement le point de vue rationaliste français considéré comme négateur des cultures spécifiques ³, Taylor ne peut que s'élever contre le modèle français qui détache l'État du sous-bassement culturel propre à la nation et, au nom d'une citoyenneté universaliste, néglige la volonté de « reconnaissance », la soif de « dignité » que ressentent tous ceux qui demeurent attachés à leur propre « différence » culturelle. Et Taylor de citer, comme exemple essentiel, celui des Algériens qui souhaitaient obtenir leur indépendance et non leur inclusion dans la citoyenneté française, avant d'évoquer un peu plus loin, à l'appui de ses thèses sur la reconnaissance, les ouvrages de Frantz Fanon qui constituent, on le sait, une dénonciation farouche du colonialisme français ⁴. Retrouvant par conséquent l'inspiration d'Isaiah Berlin qui, à la suite de Herder, voyait dans les Lumières à la française la source de tous les maux et l'origine de la réaction des nationalismes blessés qui se lèvent légitimement à l'Est au nom de la défense de cultures particulières à chaque nation, Taylor entend défendre un pluralisme consistant en une pluralité de nations intégrées chacune autour d'une culture unique qui lui est particulière et dont chaque État doit se faire le porte-parole jusqu'au sein de l'espace public ⁵.

1. Charles Taylor, « The Politics of Recognition », dans *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 51.

2. « Entretien avec Charles Taylor », *Le Monde*, 14 mai 1995. Voir aussi Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1992, p. 36.

3. Charles Taylor, « The Politics of Recognition », *op. cit.*, p. 51-52.

4. Charles Taylor, « Nationalism and Modernity », *op. cit.*, p. 205 et 208.

5. Pierre Birnbaum, « Du multiculturalisme au nationalisme », *La nation, La Pensée politique*, Paris, Seuil-Gallimard, 1995, p. 129-139.

Du coup, J. Habermas, l'héritier des Lumières si favorable aux principes de la Révolution française, s'en prend logiquement à ces perspectives communautaristes défendues par C. Taylor en rendant toute son importance théorique au projet français critiqué par le philosophe canadien : « La politique de la reconnaissance défendue par Taylor, écrit-il, reposerait sur des bases bien fragiles si elle dépendait d'une « supposition d'égale valeur », des différentes cultures et de leurs contributions respectives à la civilisation universelle [...] le point de vue écologique de la conservation des espèces n'est pas transposable aux cultures ». Partisan résolu du républicanisme à la Kant ou à la Rousseau qu'il cite fréquemment, hostile à toute vision ethnique de la nation, méfiant à l'égard des politiques de la « reconnaissance » défendues par Charles Taylor, Habermas critique également un auteur comme Michael Walzer, accusé à son tour d'adhérer à une vision communautariste incapable de donner toute sa signification à une politique des droits de l'homme toute droite sortie de la Révolution française et transposée de nos jours sur la scène internationale en droit à l'intervention. Pour Habermas, « Walzer, qui est aux antipodes d'un ethno-nationalisme militant dans le style de Schmitt, défend pourtant une position similaire. Sans suggérer de fausses analogies, j'aimerais citer ses réserves d'inspiration communautarienne contre toute intervention humanitaire, celle-ci n'étant légitime que si les citoyens s'élèvent eux-mêmes contre un gouvernement qui menace l'intégrité de la communauté ¹ ». Communautariste, Walzer privilégierait l'identité, même non ethnique, du groupe, par rapport à toute considération universaliste.

Défense d'un universalisme réitératif

Il est vrai que Michael Walzer se veut sans cesse à l'écoute du « local », qu'il défend contre toutes les utopies, la culture d'en bas qu'il préfère aux idéologies trop universalistes qu'il considère comme trop éloignées des préoccupations des acteurs d'une société particulière. À ses yeux,

1. Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 144.

« chaque nation peut avoir sa propre prophétie, tout comme elle a sa propre histoire, sa propre délivrance et sa propre querelle avec Dieu ¹ ». Opposé à toute forme d'universalisme de « surplomb » qui voit de haut les choses humaines et entend imposer sa propre vérité à toutes les sociétés, il défend au contraire un universalisme « réitératif », les vérités communes à tous les hommes s'exprimant selon lui à travers des cultures spécifiques à chaque nation : « L'universalisme réitératif, écrit-il, opère plutôt à l'intérieur des limites du nôtre et du leur, pas de la Raison avec un grand R, mais de notre ou de leur raison. Il exige le respect pour les autres qui sont autant des producteurs de morale que nous le sommes ². » Contre l'universalisme de « surplomb » (*covering-law universalism*), Walzer se fait le défenseur d'un pluralisme culturel radical, soutient que « la gauche n'a jamais compris les tribus », que « le caractère commun le plus fondamental de l'humanité, c'est le particularisme ³ » et, contre la démocratie procédurale d'Habermas, estime que la morale publique minimum ou « mince » doit s'ancrer dans le « local », dans une culture « épaisse », dans le langage propre à une société spécifique, à son histoire, à sa mémoire ⁴. Walzer part donc en guerre, au nom de la légitimité d'un « local » nécessairement pluriel et contrasté, contre toutes les prophéties universalistes qui prétendent, au nom d'idéaux absolus, dédaigner les traditions particulières qu'aiment néanmoins évoquer « quantité de petits vieux chuchotant des choses à leurs petits-enfants, leur racontant des histoires », même « en public »⁵. Il rejoint ainsi, qu'il le veuille ou non, un courant culturaliste qui confère presque une réalité indépendante aux diverses cultures elles-mêmes ⁶.

1. Michael Walzer, *Critique et sens commun*, Paris, La Découverte, 1990, p. 111.

2. Michael Walzer, « Les deux universalismes », *Pluralisme et démocratie*, Paris, Esprit, 1997, p. 109-110.

3. *Ibid.*, p. 112 et 129.

4. Michael Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, p. 8-9.

5. Michael Walzer, *Pluralisme et démocratie, op. cit.*, p. 216.

6. Voir la critique présentée par David Bromwich au nom d'un libéralisme fondé simplement sur le choix des acteurs eux-mêmes, « Culturalism, the Euthanasia of Liberalism », *Dissent*, hiver 1995, p. 47 et suiv. Voir également la réponse de M. Walzer, « Response », *Dissent*, hiver 1995, p. 105-106.

Loin des perspectives rationalistes de Gellner ou d'Habermas qui en viennent l'un et l'autre logiquement à valoriser l'exemple français, Walzer défend ainsi un universalisme qu'il estime compatible avec « un nationalisme respectueux de chaque communauté historique, lié à un emplacement territorial revêtant de fortes significations, mettant en œuvre une façon de vivre, ayant pour but une autodétermination politique ou culturelle¹ ». Walzer se rapproche donc davantage de Taylor en exprimant lui aussi, à sa manière, l'idée que les hommes sont ancrés (*embedded*) dans leur culture propre. Élève d'Isaiah Berlin tout comme Charles Taylor, Walzer s'éloigne pourtant aussi bien du philosophe oxfordien que de Gellner, son rival de Cambridge, en récusant l'idée d'homogénéité culturelle propre à chaque nation car, à ses yeux, même la société américaine qu'il valorise tant ne serait pas organisée autour d'une culture unique qui lui serait propre². Il s'en écarte surtout en défendant pour sa part un communautarisme plus libéral tenant compte, de manière quasi contradictoire avec la thèse générale, du choix multiple des acteurs entre les nombreuses dimensions de leur identité, en soulignant quant à lui davantage le pluralisme interne à toute identité collective, chaque individu pouvant se réclamer tour à tour de diverses identités partielles. Si Walzer jette à son tour un regard plus que critique sur le modèle français, c'est donc cette fois davantage au nom d'un pluralisme récusé par l'étatisation à la française. Loin de se limiter à une addition de nations distinctes, le pluralisme devient cette fois interne à chacune des nations. Walzer s'éloigne ainsi de la perspective tracée autrefois par Herder, poursuivie aussi bien par Berlin que par Taylor et basée sur l'unicité de la culture « épaisse » caractéristique de chaque nation, tout en récusant à son tour le modèle français d'un État maître d'une culture unifiée. Penseur du pluralisme des cultures nationales « locales », Walzer prend donc néanmoins ses distances avec la vision pluraliste/communautariste de la coexistence de nations culturellement homogènes pour

1. Michael Walzer, « Nation and Universe », *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 11, 1990, p. 554.

2. Voir l'article critique de Ryszard Legutko, « Toleration and Multiculturalism », *Critical Review*, 1, 1999, p. 124 et suiv.

célébrer maintenant la diversité interne à chacune d'entre elles.

Dans ce sens, on comprend que le modèle français resurgisse à plusieurs reprises sous la plume de Michael Walzer, connoté à chaque fois ou presque de manière négative et, sur ce point, du moins, il n'en rejoint pas moins Charles Taylor, le chantre de la politique de la reconnaissance culturelle unifiée, dans sa critique sévère de la société française. De même que Walzer condamne la « russification » par laquelle on a mené une guerre injuste contre le pluralisme culturel au nom d'un espace social unifié hostile aux différences internes¹, de même il rejette avec force le modèle français accusé d'être responsable de maux semblables. Pour lui, « chaque république dans l'histoire de la France a été réellement "une et indivisible" : elles ont été construites, selon les vœux de Rousseau, sur une forte unité nationale [*oneness*]² ». La France, « État-nation s'il en fut³ » incarne aux yeux de Walzer l'exemple même d'une société farouchement hostile au pluralisme ; elle est systématiquement l'anti-exemple, le modèle même d'une société radicalement opposée à la voie américaine à laquelle Walzer adhère de manière enthousiaste car elle célèbre au contraire le *manyness*, le pluralisme instituant, selon la formule d'Horace Kallen que Walzer cite sans cesse, « une nation de nations » : les États-Unis révèrent la différence alors que la France fait tout pour la détruire. Walzer oppose le libéralisme américain relatif à l'usage de la propriété privée à l'interventionnisme des révolutionnaires français mené toujours au nom de principes universalistes de type égalitaire⁴, il critique aussi la logique révolutionnaire qui conduit à l'exécution de Louis XVI et se fonde sur des considérations étrangères à la logique royale⁵. Il trouve également la preuve de l'acharnement anti-identitaire des révolutionnaires français dans la fameuse phrase du comte de Clermont-Tonnerre, « il faut

1. *Ibid.*, p. 555.

2. Michael Walzer, *What it means to be an American*, New York, Marsilio, 1996, p. 44.

3. Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998, p. 94.

4. Michael Walzer, *Sphères de Justice*, Paris, Seuil, 1997, p. 183.

5. Michael Walzer, *Régicide et Révolution. Le procès de Louis XVI*, Paris, Payot, 1989.

tout refuser aux juifs comme nation et tout leur accorder comme individu », leur régénération impliquant leur inclusion citoyenne dans la nation mais aussi la disparition de toute dimension communautaire ¹. Il s'interroge longuement sur le paradoxe suivant : de même que les États-Unis, la France constitue une société de très forte immigration. Comment se fait-il qu'elle ait à ce point tourné le dos à toute forme de pluralisme culturel ? Pour Walzer, comme le montre le processus d'émancipation et d'inclusion des juifs durant la Révolution française, « l'explication la plus vraisemblable d'une telle anomalie [...] doit être recherchée dans l'histoire moderne du pays, tout particulièrement dans le processus de construction révolutionnaire de l'État-nation républicain ² ». Dans ce sens, « le communautarisme jacobin s'oppose au communautarisme multiculturel ³ ». « Le processus de naturalisation, ajoute encore Walzer, ne doit pas être trop long ni discriminatoire. Autrefois, le prix à payer, dans un pays comme la France, était l'abandon de son ancienne culture. On ne devenait pas seulement citoyen français, on était censé devenir un Français ⁴. »

Walzer ajoute l'observation cruciale suivante : « Le nationalisme qui s'est forgé au cours de la lutte contre l'Église et l'Ancien Régime était de caractère politique et populiste. Il exaltait l'idée d'un peuple constitué en corps politique voué à la défense d'une cause. Bien que cette dernière fût française autant que républicaine, il ne s'agissait pas d'une "francité" qui pût être définie en termes religieux, ethniques ou historiques. L'on devenait français, au sens nouveau du terme, en devenant républicain ⁵. » Dans ce sens, l'universalisme qui s'exprime à travers le nationalisme à la française se trouve dépourvu de toute dimension culturelle propre, ne s'insère pas dans une mémoire, un

1. Michael Walzer, *What it Means to be an American*, *op. cit.*, p. 42 et suiv. ; *Traité sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 63

2. Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 62.

3. « Le multiculturalisme au cœur. Entretien avec Michael Walzer », *Critique internationale*, 3, printemps 1999, p. 58.

4. « L'Américain Michael Walzer : l'un et le multiple », *Courrier de l'Unesco*, 16 novembre 2000.

5. « Le multiculturalisme au cœur. Entretien avec Michael Walzer », *op. cit.*, p. 58.

« local » spécifique. Il n'est donc pas, dans la terminologie walzérienne, réitératif mais à prétention universaliste, « de surplomb », par sa négation tant de la culture propre à la société dont il est l'émanation que des cultures multiples internes à cette société. Walzer retrouve finalement à sa manière la perspective gellnérienne laudative de l'État-nation à la française qui impose sa propre culture dépourvue en réalité de tout contenu « religieux, ethnique ou historique » particulier mais il voit quant à lui, au contraire, de manière négative, cet État nationaliste qui se veut simplement républicain et universaliste, dépourvu de tout ancrage culturel, loin de toute dimension locale ou identitaire. Pour les tenants du nationalisme libéral, tout comme d'ailleurs pour un Taylor partisan d'un communautarisme plus consistant, cette voie française est donc pleine de dangers.

Approches du multiculturalisme

Proche du libéralisme de Michael Walzer, Will Kymlicka s'en éloigne pourtant en récusant son idée de la nécessaire neutralité de l'État vis-à-vis des revendications culturelles des minorités nationales. Contre Walzer, il écrit que « l'idée que le gouvernement puisse être neutre vis-à-vis de la culture des groupes est manifestement fausse [...] Taylor a raison de souligner que le processus de construction nationale privilégie toujours la culture majoritaire¹ ». Retrouvant du même coup plus volontiers l'inspiration culturaliste d'un Charles Taylor dans sa réfutation du rationalisme à la Gellner, Will Kymlicka dénonce à son tour le modèle français qu'il considère comme étant aux antipodes du nationalisme libéral qu'il considère comme étant seul compatible avec le respect des identités. De manière ferme, il déclare ainsi récemment : « Quoi que l'on pense de la validité du modèle français pour la France elle-même,

1. Will Kymlicka, « The Sources of Nationalism. Commentary on Taylor », dans Robert McKim et Jeff McMahan (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 58. Voir aussi du même auteur, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 66-68.

je suis convaincu qu'il a eu une influence très pernicieuse sur les autres pays. En Europe de l'Est, certains pays ont pris la France comme modèle de gestion des rapports ethniques avec des résultats désastreux. Le modèle d'une république unitaire et indivisible et d'une citoyenneté uniforme et aveugle à la différence y est généralement une recette pour la catastrophe ¹. » Reprenant la même idée, il ajoute : « Quels que soient les mérites du modèle républicain jacobin pour la France, je crois qu'il a, dans d'autres contextes, des effets pernicieux. L'idée d'une République centralisée indivisible, porteuse d'une citoyenneté unitaire et non différenciée a été, dans la plupart des pays d'Europe de l'Est et d'Afrique, une recette désastreuse. Les gouvernants de ces pays se sont appliqués à centraliser le pouvoir, à promouvoir une conception homogénéisante de la nation, à supprimer les pouvoirs permettant l'exercice de l'autonomie gouvernementale aux niveaux local et régional, tout particulièrement dans les régions dominées par les minorités nationales. Les conséquences inévitables de ces mesures furent l'exacerbation des conflits ethniques. [...] Ces tendances sont aisément observables en Roumanie et au Cameroun, pays dont les constitutions sont précisément calquées sur la constitution française ². » Recourant à son tour à l'image de la « russification » comme métaphore de l'homogénéisation, Kymlicka ajoute encore, enfonçant le clou :

« Quant à la France elle-même, l'émergence du républicanisme jacobin s'est traduit par des mesures répressives contre les minorités nationales et linguistiques. [...] On ne peut pas réparer l'injustice historique faite aux Basques ou aux Bretons mais cette leçon est toujours valable pour l'Europe de l'Est [...]. La plupart des pays de cette région

1. « Penser le multiculturalisme. Entretien avec Will Kymlicka », *Mouvements*, 7, janvier-février 2000, p. 121. Il est vrai que, de manière un peu paradoxale, Kymlicka écrit aussi : « American debates have, paradoxically, been invoked by majority nationalists to justify suppressing minorities. Nationalist governments in these countries have not studied but also largely adopted the American rhetoric that a good liberal democracy should be a "civic nation" [...] We see this trend in Slovakia, Romania, Serbia and Russia. » « American Multiculturalism in the International Arena », *Dissent*, automne 1998, p. 79.

2. Will Kymlicka, préface à l'édition française de *La citoyenneté multiculturelle*, Paris, La Découverte, 2001, p. XIV.

doivent apprendre à se penser en tant qu'États multinationaux et redistribuer le pouvoir entre leurs diverses minorités linguistiques nationales et religieuses en adoptant un modèle de dévolution de type fédéraliste, consociativiste ou autre, comme nombre de démocraties occidentales – l'Espagne, la Belgique, la Suisse, la Grande-Bretagne, le Canada – et non pas le modèle républicain français¹. »

Constant dans ses objections à la perspective de la Révolution française, Kymlicka estime toujours que « si la France, au temps de la Révolution, ne s'était pas attachée à faire disparaître ses minorités linguistiques, elle aurait certainement été conduite ultérieurement à développer quelque forme de partage multinational du pouvoir – à savoir des formules de fédéralisme ou de consociationalisme – comme cela a été le cas en Espagne, en Belgique, en Suisse, en Angleterre, au Canada et dans d'autres démocraties occidentales "multinationales". [...] Le modèle français encourage les États postcommunistes à priver leurs minorités nationales de tout pouvoir² ». En définitive, c'est bien parce que la France, à la différence de la Belgique, de la Grande-Bretagne ou encore du Canada, n'aurait pas su construire au préalable des institutions politiques libérales, tout comme les pays de l'Est, qu'elle serait incapable, tout comme eux, de susciter des nationalismes internes qui demeureraient tout aussi libéraux³. De même que Kymlicka regrette que la France demeure « une exception importante » dans la mesure où elle ne s'engage pas dans la politique de la reconnaissance à l'instar de « quasiment toutes les démocraties occidentales⁴ », de même Walzer considère que le nationalisme républicain de l'État-nation à la française nie aussi bien la personnalité des Normands, des Bretons ou des Occitans que celle des immigrés de toutes les

1. Will Kymlicka, « Penser le multiculturalisme », *op. cit.*, p. 122.

2. Will Kymlicka, préface à l'édition française, *La citoyenneté multiculturelle*, *op. cit.*, p. XV.

3. Will Kymlicka, « The Sources of Nationalism. Commentary on Taylor », *op. cit.*, p. 64.

4. Will Kymlicka, « Ethnic Relations in Eastern Europe and Western Political Theory », dans Magda Opalski (ed.), *Managing Diversity : Ethnic Relations and Ethnopolitics in Post-Communist Eastern Europe*, Ottawa, Forum Eastern Europe, 1998 et « Le droit des minorités et le multiculturalisme », *Comprendre*, 1, 2000, p. 141-171.

époques sommés de s'assimiler, de participer au « civisme » collectif¹.

Vilain canard des démocraties occidentales dont s'inspireraient encore malheureusement trop de sociétés à leur sortie des régimes communistes, comme s'il leur était presque naturel de passer insensiblement d'un type d'autoritarisme à un autre, la France fait figure de contre-exemple absolu. Laudateur de la société américaine qui est « très différente » car tout entière centrée sur le pluralisme culturel, l'absence de nationalisme « de surplomb » et la citoyenneté « à trait d'union » (*hyphenated*), Walzer fustige les rêveries rationalistes et athéistes d'un Robespierre qui engendrent ce type de nationalisme et suscitent une citoyenneté militante et bien peu tolérante². « Burkéen de gauche³ » selon certains commentateurs qui soulignent son attachement au « local » que dénonçaient précisément les jacobins, Walzer s'en donne à cœur joie pour critiquer les conséquences du républicanisme nationaliste et peu libéral à la française hostile aux identités : car pour lui, « le libéralisme américain est culturellement neutre comme ne peut l'être précisément le républicanisme français [...] qui requiert une base culturelle assez forte pour maintenir un haut niveau de participation de la part de ses citoyens⁴ » ; il soutient qu'en réalité, dans l'État-nation par excellence qu'est la France, « un groupe dominant unique organise la vie commune selon son histoire et sa culture propres [...] tout comportement d'inspiration culturelle minoritaire dans la sphère publique est susceptible d'éveiller l'inquiétude au sein du groupe majoritaire (d'où la controverse suscitée en France par l'affaire du voile islamique à l'inté-

1. Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 64 ; *What it Means to Be an American*, *op. cit.*, p. 43.

2. Michael Walzer, *What it Means to be an American*, *op. cit.*, p. 44, 83, 89 et suiv. ; *Traité sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 115. Voir aussi Michael Walzer, *Régicide et Révolution, le procès de Louis XVI*, Paris, Payot, 1989, p. 118 et suiv.

3. Joseph Carens, « Complex Justice, Cultural Difference, and Political Community », dans David Miller et Michael Walzer (eds), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 47.

4. Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 110. Notons que la position de Walzer semble évoluer dans la mesure où il souhaite de plus en plus que « le civisme républicain, jacobin, étatiste » vienne en aide au multiculturalisme à l'américaine basé sur une société civile parfois défaillante, « Rescuing Civil Society », *Dissent*, hiver 1999, p. 62-67.

rieur des établissements scolaires publics) ¹ » ; il considère que le groupe national majoritaire contrôle les règles de l'assimilation républicaine et « définit les critères de l'assimilation individuelle suggérant par exemple que pour devenir français, il faut pouvoir s'imaginer que nos ancêtres ont pris la Bastille ² ». Walzer estime pourtant que :

« L'arrivée en France d'un grand nombre de juifs d'Afrique du Nord et d'un plus grand nombre encore d'Arabes musulmans [...] allaient mettre à l'épreuve, pour finalement le contester, l'idéal républicain ; porteurs de cultures propres qu'ils veulent préserver et perpétuer, ils se montrent plus réticents que leurs devanciers à abandonner leurs enfants à une école publique toute vouée à la "francisation" [...], un grand nombre d'entre eux fait même montre d'intolérance active à l'égard de leurs concitoyens juifs et arabes qui aspirent à l'assimilation "ancienne manière" pour eux-mêmes et pour leurs enfants. Cette situation a pour conséquence une pénible fracture entre les Républicains assimilationnistes (représentés par le gouvernement, les partis politiques de droite comme de gauche, les syndicats d'enseignants, etc.) et les groupes de nouveaux immigrants (représentés par leurs cadres élus ou autopromus et leurs militants). [...] Peut-être souhaitent-ils quelque chose qui ne soit pas sans rappeler le système du *millet* – autant dire le rétablissement en métropole du modèle impérial d'Outre-mer –, ³ »

système que Walzer voit d'ailleurs comme un modèle plus respectueux des droits des minorités culturelles que ne l'est l'État-nation à la française et qu'il rapproche favorablement des sociétés d'immigration à l'américaine.

On ne peut que regretter tant d'approximations dans la présentation du modèle français. Peut-on vraiment soutenir que l'État-nation soit contrôlé par un groupe dominant, aux caractéristiques culturelles propres, hypothèse que contredit toute la sociologie de l'État et que dément de son côté un Ernest Gellner ? Peut-on présenter encore de nos jours le modèle de l'État-nation français comme

1. Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 44-46.

2. Michael Walzer, *ibid.*, p. 115.

3. *Ibid.*, p. 64-65.

l'exemple même de la mise en œuvre réelle d'une assimilation extrême quand on sait la longue survie des patois enseignés par les instituteurs, quand on reconnaît le maintien des « petites patries ¹ », quand on met encore en lumière la survivance délibérée, par exemple chez ces juifs français supposés obéir purement et simplement aux injonctions du comte de Clermont-Tonnerre, d'une conscience identitaire fort capable, même chez les juifs non issus de l'immigration nord-africaine, de s'exprimer jusque dans l'espace public ² ? Sur quel fait empirique s'appuyer pour laisser prévoir un retour dans la France républicaine à un quasi-*millet* pourtant bien peu imaginable au sein d'un tel espace public ? Qu'en est-il vraiment de cette « pénible fracture » mystérieuse entre les républicains assimilationnistes de gauche et de droite, les syndicats d'enseignants, etc., et les nouveaux immigrants alors que nombreux sont les études qui démontrent la volonté assimilationniste de l'immigration musulmane issue de l'Afrique du Nord ³ ? La présentation d'un républicanisme français assimilateur, nationaliste et réducteur des identités, définitivement fâché avec un libéralisme hostile au pluralisme multinational ou poly-ethnique, relève largement d'une France imaginée ⁴. Elle ne correspond qu'en partie avec les réalités d'hier comme avec celles d'aujourd'hui, plus conformes que ne le soutient encore le modèle républicain officiel, avec une « reconnaissance » des identités finalement compatible plus que ne le croit la quasi-totalité des auteurs de théorie politique contemporains, qu'ils lui soient favorables (comme Ernest Gellner ou Jürgen Habermas) ou qu'ils lui soient au

1. Jean-François Chanet, *L'École républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 1996 ; Anne-Marie Thiesse, *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997. Plus récemment, Stéphanie Morel, *École, territoires et identités. L'idéal scolaire à l'épreuve de la réforme territoriale et du pluralisme culturel dans la France contemporaine*, thèse de doctorat de science politique, Paris, Université Paris I, 2000.

2. Pierre Birnbaum, *Les fous de la République*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1994.

3. Voir, par exemple, Rémy Leveau et Gilles Kepel, *Les musulmans dans la société française*, Paris, Presses de Sciences Po, 1988. Voir aussi Vincent Geisser, *Ethnicité républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997.

4. Pierre Birnbaum, *La France imaginée*, Paris, Fayard, 1998. Voir aussi Joël Roman, « Un multiculturalisme à la française ? », *Esprit*, juin 1995.

contraire hostiles (comme Charles Taylor, Will Kymlicka ou encore Michael Walzer) – avec la logique d'un État-nation capable, dans une certaine mesure du moins, de concilier espace public universaliste et expression des différences dans un environnement pourtant, il est vrai, peu familier avec le libéralisme et le pluralisme anglo-saxon. Pour de nombreux auteurs anglo-saxons, en conformité avec la tradition herdérienne et dans la continuité de la pensée d'un Isaiah Berlin, la France fait alors figure d'anti-modèle : à l'État-nation, on préfère les sociétés d'immigration nord-américaines dépourvues d'une longue historicité, ou encore les sociétés consociationnelles telle une Suisse rêvée et révérée par tous en tant que nation multinationale supposée respectueuse des identités multiples, une Suisse que cette théorie politique encense sans toujours bien la connaître¹, en tout cas guère mieux que cette France si décriée alors même qu'elle a su laisser subsister, par-delà les discours assimilationnistes, une réelle diversité culturelle et qu'elle s'engage encore plus franchement de nos jours dans une délicate politique de reconnaissance de certaines spécificités identitaires, comme en Corse.

En définitive, le républicanisme civique à la française, plus complexe dans la réalité des choses que dans les discours, ne parvient-il pas, hier comme aujourd'hui, à s'ouvrir à la reconnaissance du pluralisme culturel et territorial en réussissant tant à maintenir un certain idéal d'égalité entre les citoyens qu'à limiter l'expression des diverses formes de nationalisme libéral ou encore ethnique capté davantage, de la contre-révolution au mouvement lepéniste contemporain, par les seules droites radicales ? Car c'est là en réalité un point essentiel entièrement négligé par ces théoriciens : estimer, d'un côté, que le nationalisme républicain présente une nature « populiste », comme le fait Michael Walzer, considérer, de l'autre, comme l'avance Will Kymlicka, que les nationalismes à forte dimension eth-

1. Voir, par exemple, Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 13 ou « Le droit des minorités et le multiculturalisme », *op. cit.* Dans ce texte, l'auteur écrit : « À ma connaissance, seule la Suisse n'a jamais vraiment tenté de contraindre ses minorités francophones et italiennes à l'assimilation à la majorité germanophone », p. 154. Sur Walzer et la Suisse, *Traité sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 40 et suiv.

nique, hostiles au libéralisme mais aussi, en réalité, au républicanisme, émergent surtout dans des sociétés non encore habituées au libéralisme, comme dans certains pays de l'Est, c'est passer sous silence l'importance fondamentale, en France, du nationalisme ethnique et populiste hostile au républicanisme qui trouve sa source dans les contre-lumières.

Ce point, au contraire, n'a pas échappé à Anthony Smith qui voit dans le modèle français un curieux mélange de construction civique et d'imaginaire ethnique : à l'opposé de la plupart des auteurs contemporains qui s'attachent uniquement à l'image d'une France rationaliste que ce soit pour l'encenser ou, au contraire, pour la condamner, Smith décrit longuement le mythe ethnique franc. À ses yeux, à l'origine, une ethnie s'empare du pouvoir dans le nord de la France et lorsque les Capétiens créent leur dynastie, ils incorporent les mythes antérieurs pour en tirer gloire et constituer le « cas le plus frappant d'un État ethnique¹ ». Dans ce sens, la nation française qui va voir le jour s'appuie elle-même sur ce passé ethnique sans cesse réimaginé. Poursuivant sa propre interprétation du nationalisme qui mêle vision ethnique et vision civique et qui met en évidence la place, selon lui, constante, de l'ethnique réimaginé jusque dans la modernité des nations, telle la France, qui se réclame du seul civique Smith évite ainsi les présentations trop caricaturales d'une société assimilée au pur et simple rationalisme des Lumières. Bon connaisseur de l'histoire française, il décrit aussi le culte des morts comme célébration ethnique d'un génie national sécularisé et s'attarde également à rendre compte du nationalisme conservateur de la fin du XIX^e siècle comme réaction interne et non pas externe, au rationalisme émancipateur des républicains. Il souligne, de plus, que ce dernier a tenté de redéfinir la nation en tant qu'ethnie en utilisant les symboles de Clovis ou de Jeanne d'Arc pour justifier ses valeurs « ethniques », populistes et antisémites². Pour lui, à cette époque, et en

1. Anthony Smith, « When a Nation ? », *Ethnic and Racial Studies*, 13 (1) 1990 ; et Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 91.

2. Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, *op. cit.*, p. 149 et suiv. et 192 et suiv.

particulier durant l’Affaire Dreyfus qu’ignorent curieusement tous les autres théoriciens présentés ici, à l’opposé de la « patrie » des républicains, le nationalisme culturel « s’inspire d’une conception plus ethnique de la nation » et défend « une nation organique » rivale du modèle civique¹. Ainsi, même la France des Lumières aurait un « cœur » ethnique.

Le contre-exemple français ne prend tout son sens que dans le cadre d’une sociologie comparative de l’État qui demeure trop négligée. Isaiah Berlin le premier, auquel il nous faut en revenir, par-delà son superbe chapitre sur Joseph de Maistre, n’accorde pas grande attention, dans son grand livre *Le bois tordu de l’humanité*², à l’héritage « ethnique » même réinterprété ou encore à cette contre-révolution nationaliste qui émerge, non pas en Allemagne ou en Russie pour s’opposer à la France universaliste, mais bien du plus profond de la société française. Son radicalisme extrême hostile au libéralisme mais aussi au républicanisme traverse tout le XIX^e siècle et fragilise tant le libéralisme, attaqué par ailleurs par les républicains bon teint, que les idéaux républicains. On ne peut comprendre la conception républicaine de la nation et de la citoyenneté qui semble en effet laisser peu de place aux identités culturelles diverses qu’en fonction de la lutte impitoyable qui l’oppose en permanence à une contre-révolution fondamentalement catholique qui se revendique aussi fréquemment d’une identité ethnique spécifique et s’appuie parfois sur certains mouvements régionalistes tout aussi contre-

1. Anthony Smith, *National Identity*, Londres, Penguin Books, 1991, p. 13. Remarquons que plusieurs auteurs qui travaillent sur la dimension ethnique de la nation utilisent eux aussi, sans aucune nuance, le livre d’Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen*, pour démontrer la résistance culturelle forte des régions françaises contre le modèle universaliste et centralisateur. Voir, par exemple, Walker Connor, « When is a Nation ? », *Ethnic and Racial Studies*, 13 (1), janvier 1999, p. 92-93 ; ou encore, Anthony Smith qui utilise le livre d’Eugen Weber dans « The Problem of National Identity : Ancient, Medieval and Modern », *Ethnic and Racial Studies*, 17 (3), juillet 1994, p. 388 ; ou encore dans « Gastronomy or Geology ? The Role of Nationalism in the Reconstruction of Nations », *Nations and Nationalism*, 1 (1), 1995, p. 6. Il faudrait examiner par conséquent de plus près l’influence au sein de cette théorie politique des conclusions du livre d’Eugen Weber sans cesse acceptées comme telles.

2. Isaiah Berlin, *Le bois tordu de l’humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris, Albin Michel, 1992.

révolutionnaires, soucieux de maintenir leur identité. L'héritage d'Isaiah Berlin est particulièrement sensible. Ses héritiers considèrent eux aussi que la France incarne un modèle rationaliste combattant vigoureusement toute forme d'identité culturelle. Ils sous-estiment à leur tour, au sein de la société française, la permanence d'un fort courant conservateur hostile aux Lumières et attaché au maintien des cultures propres à cette société, que ce soit la vision catholique militante qui s'y est fait jour ou encore les différentes cultures locales fondées qui ont su résister à l'ébranlement révolutionnaire. Ils ignorent enfin d'autres formes de résistance issues cette fois des milieux républicains attachés eux aussi à la survie des cultures locales multiples. Dans ce sens, ces héritiers d'I. Berlin partagent tous une vision bien schématique de l'histoire française que dément l'historiographie contemporaine. Ils sont donc nombreux à négliger le culturalisme herdérien sous toutes ses formes, même les plus atténuées, qui se fait jour au sein de la société française. Ils sous-estiment, par conséquent, le fait que la construction de cet État-nation particulièrement « fort », à la citoyenneté militante, renvoie au nationalisme contre-révolutionnaire extrême auquel il fait face et qu'ignorent tant les modèles si vantés de la Suisse ou des pays anglo-saxons à État « faible ». Ils ne voient donc pas que l'acclimatation actuelle au libéralisme, tout comme la reconnaissance des cultures, s'inscrit dans un moment particulier : celui précisément du déclin du grand courant de la droite contre-révolutionnaire attaché à un catholicisme intégriste et hostile à la République. La remise en cause de ce clivage essentiel plongeant ses racines au cœur de l'histoire la plus ancienne de la société française laisse peut-être le champ plus libre tant au nationalisme libéral qu'à celui des différentes identités culturelles pour parvenir à mieux s'exprimer. Dans ce sens, la théorie politique doit encore emprunter le détour de la sociologie comparative de l'État pour rendre compte de la manière dont se posent, dans une société spécifique, la question du nationalisme et celle du maintien des identités culturelles ou territoriales internes.

Pierre BIRNBAUM