

La nation vivante : idéologie et analogie

Robert H. Keyserlingk

Volume 3, Number 3, 1972

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/700219ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/700219ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Institut québécois des hautes études internationales

ISSN

0014-2123 (print)

1703-7891 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this note

Keyserlingk, R. H. (1972). La nation vivante : idéologie et analogie. *Études internationales*, 3(3), 398–415. <https://doi.org/10.7202/700219ar>

# NOTES ET DOCUMENTATION

## LA NATION VIVANTE : IDÉOLOGIE ET ANALOGIE

par Robert H. KEYSERLINGK \*

### I — INTRODUCTION : IDÉOLOGIE ET RATIONALISME

L'étude des idéologies ou les interprétations séculaires de l'évolution historique exercent une fascination réelle en raison du reflet qu'elles projettent de la vision de leurs auteurs. Les idéologies reflètent toujours les composantes morales et matérielles de la compréhension et des espoirs des idéologues quant à leur univers. Ils réagissent *contre* quelque chose, que ce soit la transcendance, le scepticisme destructeur de notre époque scientifique, la domination par d'autres ou la dislocation communale ou personnelle. Ils suggèrent des programmes d'action susceptibles de ramener l'équilibre, la maîtrise ou le contrôle du monde<sup>1</sup>.

L'idéologie prétend apporter une véritable connaissance du monde. Mais il ne s'agit pas d'une connaissance du monde pour le plaisir de la connaissance, comme celle des philosophes, d'Aristote au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'idéologie comprend également un système de connaissance du monde — une théorie ou un ensemble de données sur certains phénomènes naturels et plus particulièrement sur ceux qui ont trait à la vie sociale — cette théorie se voulant le reflet véritable de l'ordre naturel des choses. Mais l'idéologie ne se contente plus d'établir des correspondances entre l'esprit humain et la réalité extérieure. La connaissance idéologique rejette la connaissance métaphysique parce qu'elle est trop utopique et trop passive, tout à la fois. La connaissance idéologique proclame que la nature de la vérité évolue, se transforme et change de qualité ; il s'ensuit que les nouveaux engagements ou les actions entreprises doivent se fonder sur cette vérité de telle sorte que le monde ne soit pas seulement observé mais transformé. On considère maintenant que la vérité est insaisissable et qu'elle se développe au cours de l'histoire. Son accomplissement peut être stimulé si l'homme adopte de nouveaux engagements ou attitudes ultimes, fondés sur une révélation par le grand penseur ou idéologue, du processus objectif de la vérité ou de l'histoire et de la vraie destinée de l'homme. La connaissance idéologique ne doit pas seulement être révélée, elle doit être adoptée et vécue si elle est vraie. Alors seulement, l'homme et l'histoire peuvent atteindre leur véritable destin tel que défini par le penseur prophète qui possède cette capacité cosmique de demeurer en dehors du processus historique qui engloutit tous les communs mortels. La description des faits doit être suivie d'un engagement réel conforme à la conduite de vie prescrite<sup>2</sup>.

\* *Professeur d'histoire à l'Université d'Ottawa.*

1 On peut trouver de bonnes discussions à ce sujet chez D. E. APTER, *Ideology and Discontent*, Londres, 1964, spécialement pp. 15ss, de même que Judith N. SHKLAR, *Political Theory and Ideology*, New York, 1966, introduction. Voir aussi H. D. LASSWELL, « The Relation of Ideological Intellectuals to Public Policy », *Ethics*, 52, 1942 et A. SALOMON, « Eschatological Thinking in Western Civilization », *Social Review*, 16, 1949.

2 D. MINAR, « Ideology and Political Behavior », *Midwest Journal of Political Science*, 5, 1961 ; R. E. RIES, « Social Science and Ideology », *Social Research*, 31, 1964 ; P. H. PARTRIDGE, « Politics, Philosophy and Ideology », *Political Science*, 9, 1961 ; W. WEIDLE, « Sur le concept d'idéologie », *Contract Social*, 3.2., 1959.

Comment quelqu'un peut-il dissocier sa propre idéologie des fausses prétentions idéologiques d'autrui ? D'un revers de la main, tout simplement en proclamant que sa propre conception est véritablement scientifique et idéologique parce qu'il a su réellement réfléchir sur la réalité sociale et historique, dépasser les faits visibles pour aboutir au sens profond des tendances sous-jacentes ; il ne lui reste qu'à traiter les autres théories de simple pensée ou utopie philosophique. Les autres systèmes de pensée ou de croyance — conceptions du monde et *Weltanschauungen* — ne constitueront jamais de véritables idéologies parce qu'ils demeurent utopiques. Seul le penseur prométhéen (soi-même en l'occurrence) a le don de percer scientifiquement le voile de l'histoire. Il s'ensuit une véritable conception idéologique qu'il se doit de communiquer à d'autres, avec l'espoir de susciter une propagation active de cette nouvelle foi. Les actions auront alors une valeur historique et morale certaine parce qu'elles seront fondées sur une connaissance réelle du sens et de l'orientation de la réalité objective. L'idéologie du nationalisme s'insère dans ce cadre général. On proclame que la découverte de la nation, du nationalisme et de l'État-nation, en tant que finalité de l'histoire, constitue exactement une découverte scientifique à propos de l'évolution de l'histoire ; tout bon nationaliste qui a découvert ce principe essentiel n'a qu'à transmettre cette vérité à d'autres dans l'espoir qu'ils la reconnaîtront et qu'ils vivront et agiront en conséquence<sup>3</sup>. Une croyance commune dans la connaissance au service de l'action a fait des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles le grand âge de l'idéologie. Chaque idéologue croit à sa manière que l'histoire est une vaste lutte idéologique vers la vérité, ce combat ayant toujours atteint son point culminant en son temps<sup>4</sup>.

Satisfaisant l'espoir des penseurs de voir un système à l'échelle du monde et un nouveau principe d'organisation sociale et morale remplacer les communautés et les cosmologies tribales ou chrétiennes-féodales, l'idéologie du nationalisme, entre autres, semble également refléter le progrès de la science : des ensembles autonomes de matière organique (les nations), conçus d'après les principes newtoniens-darwiniens, avec une énergie jamais détruite mais sans cesse multiforme. Les variétés de vie organique constituaient des produits intelligibles et intégraux de l'économie universelle. La transition scientifique vers le naturalisme s'accompagna d'une floraison de modèles sociaux organiques et mécanicistes. La conservation de l'énergie, ou, pour reprendre les termes de Spencer, la persistance de la force, est le fondement du mouvement incessant et rythmique de la matière et de l'évolution<sup>5</sup>. Le processus vital est essentiellement évolutif, comportant une transformation continue de l'homogénéité incohérente à l'hétérogénéité cohérente. Ce processus se concrétisait dans la nature par l'homme et dans la vie sociale, par quelque chose d'analogue à une entité organique vivante se développant à coups de défis relevés, en vertu des principes de la contradiction ; ces entités s'appelaient Nation, Classe, État, Société ou Race. Tout élément homogène (c'est-à-dire non organisé selon des critères nationaux) est instable par définition et doit se transformer en éléments hétérogènes. Le produit final de ce processus est un animal ou un organisme social en état d'équilibre. Le cycle historique ou évolutif ne peut se perpétuer à jamais mais doit au contraire s'arrêter avec l'avènement d'un animal ou d'organismes sociaux stables harmonieux et parfaitement adaptés, qui, pour le nationaliste, sont le citoyen national et l'État national<sup>6</sup>. Si la vie pouvait seulement s'adapter aux véritables lois de la nature et aux conditions de la vie, le mal disparaîtrait. Les instincts prédateurs de l'homme et sa tendance à s'affirmer brutalement s'estomperont dans une constitution morale, nouvelle. On constate ainsi derrière ces formules des objectifs éthiques et politiques profonds — le plus grand bien-être de l'homme, la fin du processus cruel de l'histoire et la légitimation d'un nouvel

<sup>3</sup> Voir particulièrement Dimitri KITSIKIS, « Le Nationalisme », *Études Internationales*, vol. 2, n° 3, septembre 1971, pp. 347-370. Kitsikis se déclare ouvertement idéologue du nationalisme. Voir aussi l'Introduction de St-SIMON à *La Réorganisation européenne*, Paris, 1967.

<sup>4</sup> H. D. AIKEN, *The 19<sup>th</sup> Century Philosophers: The Age of Ideology*, New York, 1956, pp. viiss.

<sup>5</sup> H. SPENCER, *First Principles*, Londres, 1900, p. 407.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 530.

ordre politique et social. Si l'on pouvait adapter l'homme à son état naturel et idéal de citoyen dans son propre État national et historique, on atteindrait peut-être la véritable fraternité humaine.

Le nationalisme n'est pas nécessairement une idéologie mais il arrive souvent qu'il en soit une. En tant que telle, il remplit d'importantes fonctions psychologiques, sociales et politiques. En incorporant des éléments spécifiques de la tradition, il leur donne un sens, renforçant un sentiment profond d'identité et de solidarité de groupe et donnant une nouvelle légitimité au pouvoir politique<sup>7</sup>. Il fonde des loyautés primordiales du moment en une synthèse compréhensible et flexible qui permet à ses principaux interprètes de créer de nouvelles structures communales et économiques. Il sert à justifier la place de l'individu dans la nouvelle organisation nationale et permet le fonctionnement d'une société nouvelle. Jadis une force profonde limitée à l'Europe, l'idéologie du nationalisme s'est propagée avec succès en Asie, en Afrique et dans le reste du monde, où elle fait la concurrence à l'idéologie du socialisme pour édifier de nouvelles structures politiques, économiques et sociales sur les ruines des sociétés et des empires traditionnels<sup>8</sup>. Dans de nombreux cas, une nouvelle forme de nationalisme a vu le jour, qui se rapproche moins des modèles libéraux européens que des modèles autoritaristes. Elle semble pouvoir faire bon ménage avec le socialisme qui sert lui-même d'idéologie par laquelle s'effectue la lutte pour l'indépendance nationale ; celle-ci, à son tour, une fois obtenue, se transforme en une sorte de socialisme. Et pourtant, il ne fait pas de doute que là où le nationalisme sert d'idéologie, cette tendance vers une cohésion sociale autoritaire et cette orientation par une élite peuvent se concevoir comme un produit normal de l'évolution d'un peuple, sans faire appel à n'importe quelle autre idéologie<sup>9</sup>.

## II — NATION ET CONCEPTIONS DE L'HISTOIRE

Il est bien normal de nos jours de reconnaître l'importance du nationalisme en tant qu'idéologie sans pour autant souscrire à la doctrine qui veut que les nations jouent le rôle d'agents moraux de l'histoire. Il n'est pas plus nécessaire de rejeter la croyance en prétextant qu'elle n'est qu'une mystification pour cacher la soif de pouvoir des petites élites. Il est sage de ne pas sous-estimer la force du nationalisme en tant qu'idéologie ni de l'écarter cyniquement comme le fait une vieille définition européenne de la nation, à savoir : un groupe de personnes unies dans l'erreur à propos de leurs ancêtres et par une xénophobie retardée à l'égard de leurs voisins<sup>10</sup>. Le nationalisme continue à représenter la force émotionnelle la plus puissante sans doute en ce qui concerne l'intégration politique et le sauvetage d'un groupe en perdition, que ce soit des États-nations menacés comme la France sous de Gaulle, dans le Tiers-Monde ou parmi les minorités supprimées dans le monde soviétique et ailleurs. Le processus historique de l'intégration politique et le progrès technique à travers les âges ont produit de nombreuses structures politiques, des tribus aux États-nations, en passant par les duchés, les royaumes et les empires. Les États-nations tomberont-ils un jour en désuétude ? Il a été dit qu'un jour viendra où le nationalisme et l'État-nation arriveront à leur terme<sup>11</sup>. À l'heure actuelle, nous en sommes encore au stade de l'interrogation et de la prophétie parce que l'idéologie tout comme la forme de l'État-nation sont encore d'actualité. Inventé en

<sup>7</sup> E. APTER, *Ideology*, p. 26. Voir aussi M. POLYANI, *The Logic of Liberty*, Chicago, 1958, p. 4.

<sup>8</sup> Janheinz JAHN, *Muntu ; an Outline of Neo-African Culture*, Londres, 1958, p. 24ss ; M. HERSKOVITS, *The Human Factor in Changing Africa*, New York, 1962, p. 467. Voir aussi les deux articles dans *Ideology* de D. E. APTER, et J. W. ELDER, « National Loyalties in a Newly-independent State (India) », et « Ideology and Modernization — the Japanese Case » de R. A. SCALAPINOX, pp. 77ss et 100ss.

<sup>9</sup> A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La Notion de l'État*, Paris, 1969 ; voir sa section sur la Nation.

<sup>10</sup> Cité dans Karl DEUTSCH, *Nationalism and Its Alternatives*, New York, 1969, p. 3.

<sup>11</sup> Les ouvrages sur la question sont innombrables. Voir tout particulièrement E. H. CARR, *Nationalism and After*, Londres, 1968.

Europe au XIX<sup>e</sup> siècle comme l'arbre de famille d'une bourgeoisie naissante en concurrence avec les autres forces historiques de la monarchie et de l'aristocratie, le nationalisme prétendait alors et continue à croire qu'il représentait la norme essentielle permettant de choisir un gouvernement et une structure statique légitimes. Il soutient que les hommes sont répartis en unités naturelles dénommées nations, identifiables par certaines caractéristiques telles que la langue, l'histoire, la culture, la religion, les climats, les frontières naturelles et même une mission divine. La seule forme réelle de gouvernement autonome est le gouvernement autonome et national.

Acceptés à Versailles comme le fondement de la nouvelle légitimité européenne, ces principes apparaissent de nos jours comme étant évidents et d'application universelle ; maintenant, ils sont fortement ancrés dans la pensée et la rhétorique politique occidentale<sup>12</sup>. Cela signifie-t-il que nous soyons dans une meilleure position que les penseurs d'il y a un siècle pour apporter des définitions claires, brèves et scientifiques du nationalisme, qui puissent s'appliquer à tous les groupes qui prétendent constituer une nation ou qui réclament leur indépendance nationale en raison de cultures nationales naissantes ou réelles ? Ne peut-on enfin admettre que les nations et les États-nations sont le produit inévitable de l'évolution historique et la Terre promise de l'humanité ? N'est-il pas possible de relier en une définition universelle et précise toutes les expériences et opinions apparemment divergentes sur la nation, ce qui nous donnerait une meilleure compréhension du nationalisme que toutes celles qu'on avait pu avoir antérieurement ? Pour les idéologues, la réponse sera positive<sup>13</sup>. Pour les critiques du nationalisme en tant qu'idéologie, l'argument n'a jamais été aussi faible qu'aujourd'hui. On peut soutenir que la tâche de définir et de comprendre le nationalisme aujourd'hui est en fait beaucoup plus difficile que dans le passé, et certainement plus qu'au cours de la période brillante du début du XIX<sup>e</sup> siècle alors que la nation n'était encore qu'un idéal humanitaire pur et pas encore éprouvé. Il est plus difficile de définir les termes de nos jours à cause des divergences innombrables dans le contenu et dans les expériences de mouvements nationaux et d'États-nations actuels. Ils nécessitent une approche plus sophistiquée, distincte des tentatives de prospective, de même qu'une connaissance encore plus profonde de l'histoire.

Au cours du siècle et demi passé, le mot « nation » est devenu objet de polémique, un manifeste, une apologie et une idéologie au service de la morale et du progrès. Il est fondé, comme on l'a vu, sur des hypothèses philosophiques énoncées en langage scientifique qui postulent que chaque culture nationale est le produit de l'histoire et a pour destin l'indépendance nationale et l'État-nation. Cet article se propose de montrer que cette idéologie moniste, globale et progressiste du nationalisme dépendait essentiellement d'une foi ou d'un espoir plutôt que d'un examen scientifique rigoureux. Deux facteurs déterminent s'il est possible de considérer le nationalisme comme idéologie : son interprétation des données empiriques et ses hypothèses théoriques concernant l'unité de l'histoire et de l'humanité, la vérité et le temps, de même que la finalité des événements humains dans l'avenir. La conception d'une humanité constituée de cellules nationales naturelles se déplaçant ensemble ou, pour utiliser une autre analogie, grandissant ensemble, à travers un temps historique évolutif par étapes rationnelles, aboutissant de nos jours à l'État-nation, et demain, à une fraternité universelle des hommes, a bénéficié et continue à jouir d'une bonne réputation. Derrière les crises, les complexités et les désillusions des affaires humaines, si l'on en croit les idéologies, l'histoire est à la fois rationnelle et morale, se déplaçant d'une façon voilée mais résolument orientée :

<sup>12</sup> Le nationalisme n'est pas mort, tel est le thème de *Nationalism Old and New*, Londres, 1969, de H. SEATON-WATSON, de même que de L. L. SNYDER, *The New Nationalism*, et de K. SYMONS-SYMONOLEWICZ, *Modern Nationalism: Towards a Consensus Theory*, New York, 1968, spécialement pp. 28 et 45-47.

<sup>13</sup> Les longues discussions sont stériles et « camouflent les réalités... » « Les détails s'estompent au profit de la silhouette générale. Les longues définitions embarrassées seront remplacées par les définitions simples et courtes ». KITSIKIS, « Le Nationalisme », *op. cit.*, pp. 356, 347 et 369.

vers la punition du mal et la réalisation nationale. Les hommes, s'ils sont capables de penser clairement, peuvent lire dans l'histoire avec leur seule intelligence et découvrir la progression de l'histoire vers un avenir vraiment national et humain <sup>14</sup>. Cette progression et ses préalables peuvent se traduire par des normes d'action simples et précises. La vie elle-même reprendra alors sa véritable perspective et les hommes graviront avec audace la voie qui mène aux États-nations, à la fédération des États-nations et enfin, à la république universelle des États-nations.

On peut soutenir qu'une telle foi passionnée dans la rationalité et la clarté des enseignements de l'histoire, de même que dans le rôle de la nation en tant qu'acteur principal de l'histoire, résulte d'un recours excessif à des métaphores et d'une projection de ses propres espoirs ou angoisses. En dépit des prétentions scientifiques, modernes et académiques de ces théories, le nationalisme en tant qu'idéologie, correspond exactement à la tradition héroïque des idéologues européens du XIX<sup>e</sup> siècle. En tant que description exacte de la vie humaine, il pêche tant sur le plan empirique que philosophique. Il faut bien préciser ici qu'il ne s'agit pas de se prononcer sur la valeur de l'État-nation ou des exigences nationales ou encore sur la possibilité pour le nationalisme d'un groupe quelconque d'éviter les déconvenues des nationalismes d'antan. Il est facile de s'attacher à la nouvelle foi de Mazzini ou de List dans le nationalisme du début du XIX<sup>e</sup> et de condamner Treitschke ou Barrès de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour leur chauvinisme et pour leur nationalisme intégral. Aussi bien les critiques que les défenseurs du nationalisme peuvent s'entendre sur ces aspects. Nous nous demanderons ici si le nationalisme possède une justification historique et philosophique dans le sens que la nation est appelée à servir de norme de l'histoire et de messie pour l'homme.

Le point de départ, ici, consiste à affirmer qu'il n'existe pas un être vivant et psychique dénommé la nation. Le nationalisme et l'État-nation ne sont pas le résultat inévitable d'un processus évolutif. Ils sont la création consciente de petits groupes d'intellectuels qui transforment un nationalisme culturel en une légitimité politique pour un nouvel État-nation. On transforme volontairement une donnée de l'histoire (langue, culture) en une idéologie politique et en un principe exclusif de légitimité politique <sup>15</sup>. Vu sous cet angle, le nationalisme est ce que les nationalistes l'ont créé. Les États aujourd'hui dénommés États-nations n'ont pas été officiellement constitués par le nationalisme : il suffit de penser à l'Italie de Cavour ou à l'Allemagne de Bismarck, unifiées sans beaucoup d'égards au sentiment national par des gens relativement peu nationalistes, sous des dynasties résolument antinationales. Que certains défenseurs de l'unification nationale et de l'indépendance soient nationalistes ne prouve pas que le nationalisme a créé l'État, mais simplement que certains défenseurs s'estimaient assez nationalistes pour interpréter l'affaire en ces termes. De nombreux États existaient avant que les mouvements nationaux n'émergent et virent le jour à une époque où la seule opposition était culturelle ou tribale. Il peut être tout aussi exact de proclamer que le véritable nationalisme, au lieu de provoquer l'État est tout autant créé par l'État et ses institutions : politiques, culturelles, économiques et éducatives <sup>16</sup>.

Quelle que soit la satisfaction que l'on éprouve à recourir à la métaphore de l'unité nationale organique et quel que soit son caractère fonctionnel comme principe d'organisation sociale, il est certainement légitime de rappeler à ceux qui s'en servent qu'une métaphore n'est bonne que par l'explication qu'elle donne à ce qui est inexplicable par d'autres moyens que par des analogies. Les limites de l'utilité d'une métaphore sont une chose ; sa prétention de constituer un reflet scientifique de la réalité en est une autre. Ces dernières limites ne peuvent devenir les victimes d'espoirs politiques ou personnels mais doivent être atteintes à la suite de recherches poussées et d'une pensée autocritique solide. L'ennui avec les analogies

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 353 et 357.

<sup>15</sup> Florian ZNANECKI, *Modern Nationalism : A Sociological Study*, University of Illinois, 1952, p. 35.

<sup>16</sup> Robert OPPENHEIMER dans son *System der Soziologie*, Jena, 1923, vol. 1, p. 644, affirmait que le nationalisme créait l'État, mais Rudolf ROCKER dans son *Nationalism and Culture*, New York, 1937, p. 200, proclamait le contraire.

et les métaphores, bien entendu, est que non seulement elles ne constituent que des outils ou des images mais que par leur nature même, elles tendent à épurer et à simplifier la réalité. Elles sont des créations abstraites de l'esprit, or la raison exige trois choses : l'identification et la classification des phénomènes, le relevé des réseaux de relations entre les phénomènes et leurs relations par des liens de causalité. Ainsi ces analogies rationnelles ne peuvent jamais refléter la véritable vie humaine<sup>17</sup>. Mais elles servent d'échappatoires aux variétés déconcertantes de vies et à l'imprévisibilité de l'avenir. Elles peuvent même permettre de dépasser les phénomènes routiniers et nécessaires de la conjoncture à l'aide de sauts mystérieux et grandioses dans l'avenir séculaire, au-delà de l'angoisse du moment. Souvent dramatiques, les métaphores ou les mythes stimulent l'émotivité sans anéantir l'esprit ; elles flattent l'esprit ou le consolent<sup>18</sup>. Mais en dépit des satisfactions psychologiques, sociales ou idéologiques qu'elles occasionnent, les critiques peuvent rétorquer qu'on a affaire à une autre philosophie séculaire de l'histoire plutôt qu'à une discussion froide, académique de la vie sociale. Peut-être tous les hommes ont-ils besoin d'un espoir spirituel. La seule question demeure : le monde de la recherche académique peut-il vraiment professer une vision prophétique qu'il refuse même à la prêtreise<sup>19</sup> ?

On ne contestera pas que cette recherche de vérités et de lois scientifiques globales puisse être utile à des fins de propagande ou de satisfaction d'un besoin psychologique, mais ces arguments en eux-mêmes ne suffisent pas à garantir la valeur de la théorie historique qui en découle. On serait plutôt porté à croire qu'elle obscurcit davantage l'histoire et la vie sociale qu'elle ne les éclaire. Si des idées paraissent claires et précises à quelqu'un, cela ne prouve pas qu'elles sont valables, mais simplement qu'il y croit. La plupart des aspects douteux dans les philosophies progressistes du nationalisme se concentrent sur trois points essentiels. Peut-on vraiment interpréter l'histoire d'une façon scientifique et les États-nations constituent-ils vraiment une exigence inéluctable de l'histoire actuelle ? Que dire alors des autres philosophies de l'histoire qui adoptent la même structure idéologique mais aboutissent à des conclusions radicalement différentes ? Encore est-il possible de soutenir raisonnablement l'analogie entre la nation et une entité biologique super-humaine, mécanique ou vivante ? Si l'on ne peut répondre correctement à ces trois questions, toute l'approche idéologique du nationalisme aura subi une attaque sévère.

### III — HISTOIRE ET RATIONALITÉ SCIENTIFIQUE

Brièvement, l'histoire progressive et rationnelle se conçoit comme une évolution cumulative et globale vers une norme humaine universelle (égalité, liberté, raison, ordre, justice, etc.) et vers son accomplissement final (*telos*)<sup>20</sup>. Un accroissement du temps linéaire signifie, prétend-on, une progression dans la vérité et un perfectionnement de la norme. Le temps devient ainsi à la fois le milieu d'absorption de vérité par le monde et l'indice structurel de son progrès. Ainsi que Bacon l'avait déclaré voici plusieurs siècles, à cet égard, la vérité est devenue la fille du temps parce que le temps est devenu le facteur actif dans la création de la vérité<sup>21</sup>. On conçoit l'humanité comme une grande unité naviguant dans le temps vers

<sup>17</sup> George BOAS, *The Limits of Reason*, Londres, 1961, p. 154.

<sup>18</sup> Rudolf STAR, « Historians and Crisis », *Past and Present*, 52, août 1971. Voir également la référence 61.

<sup>19</sup> F. E. MANUEL choisit ce thème pour son fameux *Prophets of Paris*, 1962, p. 357. « Ainsi l'historien devenait l'accoucheur psychique des peuples, leur *psychanalyste* », KITSIKIS, *op. cit.*, p. 353.

<sup>20</sup> G. CROWE, « The Emergence of Progressive History », *Journal of the History of Ideas*, 27, 1966 ; G. TINDER, « Eschatology and Politics », *Review of Politics*, 27, 1965.

<sup>21</sup> N. JACOBSIN, « Causality and Time in Political Process ; A Speculation », *American Political Science Review*, 58, 1964 ; W. VON LEYDEN, « History and the Concept of Relative Time », *History and Theory*, 2, 1962 ; J. T. MARCUS, « Time and the Sense of History : West and East », *Contemporary Studies in Society and Religion*, 3, 1960-61.

son accomplissement. Le passé n'est ni simplement préparatoire ni instrumental mais est continuellement et complètement absorbé par le présent et l'avenir. Rien ne se perd ; au contraire, tout survit dans les générations subséquentes. Les idéalistes, les positivistes et les matérialistes du XIX<sup>e</sup> siècle et au-delà ont nourri cette conception séculaire d'une histoire qui se régirait elle-même ; ils ont fondé leur raisonnement sur les notions aristotéliennes d'un présent comportant en soi son propre potentiel de croissance et de perfectionnement illimité <sup>22</sup>.

Le mouvement de l'histoire, du présent à son nouveau potentiel, est un développement rationnel vers un objectif ou un perfectionnement humain ; il peut prendre trois orientations : vers l'égalité ou l'ordre, avec les institutions nécessaires pour l'atteindre ; vers la liberté, avec un effondrement conséquent des barrières institutionnelles, ou encore vers l'humanisation pure. L'histoire nationale, progressiste, appartient au premier des types énoncés : vers l'égalité ou l'ordre et « pro-institutionnel ». De façon très caractéristique, cette conception ignore dans le nationalisme toute doctrine divisible ou toute action contradictoire. Le nationalisme devient alors une attitude commune d'esprit, un mode de vie et une norme auxquels adhèrent tous ces hommes qui se disputent et se querellent entre eux, à propos de questions de culture, de frontières ou de finalités. Dans ce cadre téléologique d'histoire, les gens jouent un rôle inné et passablement inconscient ; ils ne luttent pas pour interpréter leur propre expérience de la vie, pour imposer leur propre interprétation à d'autres ou pour créer leur propre façon de vivre dans le monde <sup>23</sup>.

Le nationalisme est constitué de processus cumulatifs non logiques et pourtant rationnels se conformant à une logique rationnelle de séquences formelles de temps. Cette heureuse coïncidence relie les deux faces du nationalisme — ou n'importe quoi d'autre, tant qu'à faire — mais résulte en une histoire ouvertement normative plutôt qu'en une histoire sociale ou politique véritable. Elle se concentre sur les origines et les conditions de la perpétuation d'un consensus normatif plutôt que sur la formation, l'effondrement et la reconstitution de types changeants de consensus. Elle dépasse des conflits apparents, des défaites, des discontinuités et des aberrances en les fusionnant dans le moule implacable d'une progression normative séculaire, à long terme. Dès lors, les distorsions et les crimes du nationalisme deviennent des simples arrêts temporaires de parcours, jamais désastreux ou finals. Une fois les petits délais surmontés, nous pouvons retrouver la piste et l'histoire reprend son cours pour tisser la destinée glorieuse de l'homme <sup>24</sup>.

S'il ne s'agissait pas là d'une forme de croyance religieuse, comment pourrions-nous l'accepter après les expériences de l'ère de l'État-nation <sup>25</sup> ? Mais la véritable question est la suivante : peut-on briser la tradition nationale, permettre à son esprit de s'estomper et pouvons-nous ensuite le ressusciter ? Peut-on à volonté conjurer l'éthique du nationalisme ou couper ses racines sans dépérir ? La réponse variera selon les expériences, les loyautés de groupe, la posture actuelle des groupes dans l'histoire du monde, de même que selon les espoirs que chacun nourrit dans son cœur et dans son esprit. Bon nombre parmi nous qui avons grandi soit au cours de la Deuxième Guerre mondiale, après les exterminations raciales et les bombardements atomiques ou pendant la guerre froide, trouvons difficile de partager cette foi simpliste en une histoire fondée sur le progrès des nations. Le vieil État-nation basé sur l'indépendance territoriale, la souveraineté et l'autarcie a changé du tout au tout, en dépit de la similitude du nom de l'institution, en raison de l'influence des techniques de guerre et de communications ou encore des marchés internationaux et des idéologies

<sup>22</sup> N. ROTENSTREICH, « The Idea of Historical Progress and Its Assumptions », *History and Theory*, 10, 2, 1971, p. 208.

<sup>23</sup> R. C. TUCKER, « The Cunning of Reason in Hegel and Marx », *Review of Politics*, 18, 1956 ; I. L. HOROWITZ, « The Hegelian Concept of Freedom », *Journal of Politics*, 28, 1966.

<sup>24</sup> KITSIKIS, *op. cit.*, pp. 359ss.

<sup>25</sup> A. SALOMON, « The Religion of Progress », *Social Research*, 13, 1946.



concurrentes. Tous ces facteurs ont littéralement détruit son « imperméabilité »<sup>26</sup>. Nous découvrons que nous vivons dans un monde infiniment plus complexe et plus terrifiant, et nous sentons profondément qu'une explication historique rationnelle des problèmes de la vie est devenue plus que problématique. Freud a souligné l'impossibilité de prédire un progrès assuré à la vie humaine<sup>27</sup>. Le philosophe Boas, sans rejeter irrémédiablement la raison, n'en a pas moins démontré les limites. Il a indiqué que ce qui nous apparaît le fruit de la raison s'est souvent révélé n'être qu'une confusion entre l'intelligible rationnel et un espoir. Le mystère de la vie conduit l'homme à des manifestations religieuses de foi en Dieu, en la raison ou envers le destin<sup>28</sup>. Le politologue Michael Oakshott nous a appris que la rationalité dans la vie humaine est limitée par l'impossibilité d'expliquer pleinement les principes qui gouvernent la conduite humaine<sup>29</sup>. Le sociologue Robert Merton estime que nous sommes forcément limités dans notre raison ou dans notre compréhension du passé et de l'avenir par les difficultés immenses que suscitent l'anticipation de n'importe quelle action humaine et la prise en considération de ses innombrables conséquences<sup>30</sup>. L'historien renommé Krieger a écrit un jour que les discontinuités étaient au moins aussi réelles dans la vie humaine que les continuités<sup>31</sup>. Sous la pression des événements réels et à la lumière des interprétations telles que celles citées ci-dessus, nous avons été nombreux à ressentir un malaise face aux systèmes progressistes héroïques du XIX<sup>e</sup> siècle et à leur prétention d'une compréhension totale de l'homme et du processus historique. Ce malaise s'accroît devant leurs plans « à l'emporte-pièce » de reconstruction sociale, de stabilité ou de paix. Les interprétations unitaires ou progressistes semblent maintenant marginales plutôt que centrales. Ceux qui enseignent l'histoire progressiste ont peu à peu cessé d'être les interprètes de notre passé parce que notre présent n'est plus leur présent ; ils sont devenus, comme l'historien américain Hofstadter l'a dit, une partie du passé eux-mêmes<sup>32</sup>. Nous sommes revenus au contraire à des croyances religieuses transcendantes et à une prudence salutaire. Le caractère opaque des antécédents de n'importe quelle institution et la difficulté pratique de prévoir tous les effets de l'action humaine ne conduisent ni à la conclusion que les institutions humaines ont été le fruit de processus sous-jacents rationnels ou qu'elles sont complètement le produit de la raison humaine, ni à celle qui voudrait que tout ressorte du hasard ou de l'irrationnel. Il existe une infinité de positions médianes : on peut parler d'action humaine volontaire qui parfois se cristallise dans des conséquences anticipées mais qui, à d'autres moments, donne lieu à des situations imprévues. Comme l'homme ne possède qu'une raison limitée à propos de la vie, il apparaît grossièrement exagéré de prétendre, comme le font les progressistes, que des observateurs de la scène quotidienne peuvent se dissocier des événements et soutenir que leurs idées représentent des objets socialement ou moralement neutres.

#### IV — L'INÉLUCTABILITÉ HISTORIQUE DE L'ÉTAT-NATION

L'histoire a-t-elle vraiment avancé, sur tous les fronts vers un but rationnel unique, vers l'État-nation ou vers toute autre finalité unique, en suivant un processus évident, par

26 J. H. HERZ, « The Rise and Demise of the Territorial State », *World Politics*, 9, 1957.

27 P. RIEEF, « The Authority of the Past — Sickness and Society in Freud's Thought », *Social Research*, 2, 1954.

28 G. BOAS, *The Limits of Reason*, Londres, 1961, p. 33.

29 M. OAKSHOTT, « Rationalism in Politics », *The Cambridge Journal*, 1, 1947.

30 M. D. KING, « Reason, Tradition and the Progressiveness of Science », *History and Theory*, 10.1, 1971 ; R. K. MERTON, « The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action », *American Sociological Review*, 1936, pp. 894-904.

31 L. KRIEGER, « Culture, Cataclysm and Contingency », *Journal of Modern History*, 40, 1968.

32 R. HOFSTADTER, *The Progressive Historians*, New York, 1969, p. xv. Aussi, G. C. IGGERS, « The Idea of Progress : A Critical Re-assessment », *American Historical Review*, 71, 1965.

étapes successives ? Est-ce théoriquement possible ? Les reculades, les discontinuités et les répétitions des erreurs passées se sont tout autant manifestées dans l'histoire et sont « théoriquement » possibles. Vue sous ce jour, l'histoire est plutôt un dossier qui révèle des progrès dans certains secteurs et des régressions dans d'autres, à des rythmes différents. Accumulation et élimination s'accompagnent mutuellement sans effet cumulatif. Les vieilles erreurs de pensée et d'action se répètent régulièrement sans jamais être éliminées. Si on posait la question aux gens et tout particulièrement aux prophètes du progressisme eux-mêmes, bien peu admettraient qu'ils agissent aveuglément en tant qu'organes ou instruments passifs d'un grand tout historique agissant selon le principe hégélien de l'Esprit de la Raison (les intérêts personnels sont mystiquement unifiés dans un intérêt général ascendant). Ainsi que Collingwood l'a demandé jadis, est-ce que Bach, en fait, essayait de composer comme Beethoven mais sans y parvenir, et Platon n'était-il qu'un Aristote raté<sup>33</sup> ?

Il est théoriquement douteux que l'histoire puisse amalgamer la réalité et la signification, le signifié et signifiant comme les progressistes le demandent. La concrétisation d'un principe abstrait dans la vie courante n'est pas contenue dans la définition de ce principe et n'ajoute rien à la perfection de ce principe. La concrétisation partielle d'un principe dans la vie, par contre, n'épuise jamais le sens propre du principe et n'élimine nullement le besoin d'une concrétisation ultérieure, additionnelle ou différente. La concrétisation d'un principe survient parfois dans un domaine pour seulement reculer dans un autre (cette remarque vaut d'autant plus pour les combinaisons de principes). Le jugement que l'on porte quant au progrès ou au recul d'un principe dépend en fin de compte de la perception individuelle plutôt que d'une intuition cosmique sur le sujet. Seul l'homme en tant qu'agent libre, ou Dieu dans sa totalité transcendante, peut contenir le sens et la concrétisation de ce sens comme une partie intégrante de la définition de soi-même. Le progrès régulier de principes abstraits dans la vie quotidienne n'est, dès lors, jamais assuré comme l'est l'accumulation des connaissances scientifiques. Le domaine de la connaissance scientifique dépersonnalisée demeure constamment abstrait par rapport à la réalité : le domaine des principes n'est tout simplement pas celui des entreprises humaines concrètes. L'histoire n'est pas une structure formelle et impersonnelle qui se déroule dans une séquence temporelle logique mais au contraire, elle est l'œuvre continue d'individus pensant et agissant dans des espaces temporels différents<sup>34</sup>. La réalisation concrète et totale de concepts absolus dans la vie n'est jamais implicite dans les concepts eux-mêmes<sup>35</sup>. L'histoire ne doit pas nécessairement avoir un sens unique et clair qui supprimerait toutes les autres possibilités ; elle n'implique pas obligatoirement un sens unique auquel tous les hommes doivent adhérer un jour. L'histoire n'est pas un processus rationnel unifié, objectif et autogéré parce que la réalité et le sens qui lui est donné (jugements personnels), d'une part, la réalité et les concepts, d'autre part, ne peuvent être déduits logiquement l'un de l'autre. On ne peut le faire qu'à la condition de franchir l'abîme à l'aide des ailes de la foi et de l'espérance<sup>36</sup>.

La deuxième critique majeure que l'on peut adresser à ce type idéologique et évolutionniste de l'histoire tient à ce que de nombreux penseurs ont adopté la même forme de structure d'évolution à l'échelle du monde mais sont arrivés à des conclusions radicalement différentes sur la nature de l'évolution historique. On peut citer, entre autres, Hegel, Hitler,

<sup>33</sup> R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, New York, 1957, p. 329.

<sup>34</sup> G. BOAS, « Time and the Human Spirit », *Social Research*, 16, 1949 ; S. KRACAUER, « Time and History », *History and Theory*, 5, 1964-65 ; P. A. SOROKIN et R. K. MERTON, « Social Time : A Methodology and Functional Analysis », *American Journal of Sociology*, 42, 1936-37.

<sup>35</sup> N. ROTENSTREICH, « The Idea of Historical Progress », *History and Theory*, 10.2, 1971, pp. 212ss ; R. MOUSNIER attaque également les historiens qui « affirment que le concept « désigne » l'objet réel ». Ce sont simplement « des signes d'une réalité profondément inconnue... ». « Le concept de classe sociale et l'histoire », *Social History*, avril 1970, p. 8.

<sup>36</sup> W. T. BLUHM, « Metaphysics, Ethics and Political Science », *Review of Politics*, 31, 1969. J. H. HALLOWELL, « Politics and Ethics », *American Journal of Political Science*, 28, 1944.

Marx et Teilhard de Chardin, quoique l'évocation de ces noms puisse susciter des réserves<sup>37</sup>. Aucun, à l'exception de Hegel, peut-être, ne vient ouvertement défendre une forme idéologique de nationalisme.

Seul Hegel avait senti que la nation avait un avenir et encore, pour y voir une telle constatation, faut-il passablement étirer la philosophie hégélienne de l'État. Aucun des autres, quand ils parlaient de la nation, n'en disait du bien. Il devient dès lors difficile de voir comment on peut accepter la structure générale du processus historique chez ces auteurs tout en négligeant ce qu'ils ont écrit à propos de la nation.

Hegel, professeur de Marx, acceptait la notion judéo-chrétienne du changement linéaire, d'un processus raisonnable et orienté. À cet égard, Hegel, philosophe prussien, est le meilleur témoin ici, parce qu'il considérait déjà que l'État était le niveau de perfection le plus élevé dans l'histoire contemporaine. Mais en fait, Hegel témoignait un intérêt beaucoup plus prononcé à l'égard de l'État qui, à son époque, était souvent une institution multinationale, qu'à l'endroit des nationalités<sup>38</sup>. Marx et Engels, suivis plus tard par Mao, adoptèrent cette conception organique et évolutionniste de l'histoire mais réduisirent à sa plus simple expression le rôle des institutions politiques comme moteurs ou finalités de l'histoire. L'État, parfois national, parfois non, n'était qu'un dérivé de facteurs sous-jacents bien plus importants, à savoir, les moyens capitalistes de production et la nécessité pour la bourgeoisie de s'accaparer et d'organiser les marchés locaux. Il y a un siècle, Marx considérait l'État comme « rien de plus qu'un comité pour l'administration de la classe bourgeoise dans son ensemble »<sup>39</sup>. Les classes et la lutte des classes étaient les vrais produits de l'histoire et possédaient, de ce fait, un caractère international. Dans ce sens, le nationalisme et la nationalité n'étaient que des pièges destinés à empêcher les travailleurs d'accomplir leur tâche internationale. L'État était un mal et disparaîtrait une fois le capitalisme de la classe moyenne détruit par la révolution. À cette époque, l'État représentait un type d'organisation sociale dans l'évolution historique du monde vers le communisme mais il constituait un dérivé, un mal, et non une racine première ; il serait inévitablement détruit en tant que produit secondaire de la vie bourgeoise, pour permettre l'entrée du peuple dans une nouvelle ère d'égalité et de justice. Staline précisa cette conception avec sa brutalité coutumière : « une nation n'est pas seulement une catégorie historique ; elle est surtout une catégorie historique appartenant au passé définitivement révolu du capitalisme naissant ». Ainsi donc, les directives de l'histoire poussaient déjà au dépassement de l'État. Dans l'esprit de Marx, Engels, Staline et Mao, l'État n'avait jamais été la seule ni même la principale institution bourgeoise mais simplement l'une d'entre elles<sup>40</sup>.

Nous nous retrouvons dans une autre impasse en examinant les hypothèses fondamentales qui sous-tendent la théorie de l'évolution de Teilhard de Chardin. Teilhard de Chardin ne se demandait pas si le nationalisme et l'État-nation représentaient un certain aboutissement de l'évolution historique ; il voulait au contraire savoir jusqu'à quel point il était possible de les refréner. Il est évident que Teilhard de Chardin s'intéressait à l'évolution générale de l'univers et à sa signification. Rien ne pouvait être plus à l'opposé de ses conceptions que

<sup>37</sup> Ce sont les noms cités par Kitsikis qui défend l'idéologie du nationalisme et qui invoque ces auteurs comme étant des adeptes de la forme évolutionniste de l'histoire ; « Le Nationalisme », *op. cit.*, pp. 347-348.

<sup>38</sup> Dans son introduction à *La Philosophie du Droit* et à *La Philosophie de l'Histoire*, Hegel parle principalement de l'État, quoiqu'il lui arrive de parler de « peuple » ; C. COLE, « The Heavy Hand of Hegel », dans E. M. EARLE (ed.), *Nationalism and Internationalism*, New York, 1950, pp. 65-78 ; S. AVERNI, « Hegel and Nationalism », *Review of Politics*, 24, 1962.

<sup>39</sup> K. MARX, *Capital* (Everyman edition), vol. 2, p. 848. Aussi K. PAPAIOANNOU, « Marx et l'État moderne », *Contrat Social*, 4.4, 1960.

<sup>40</sup> J. STALIN, *Marxism and the National and Colonial Question*, New York, s.d., pp. 14-15 ; M. D. KAMMARI, *The Development by J. V. Stalin of the Marxist-Leninist Theory of the National Question*, Moscou, 1951.

la théorie existentialiste de l'absurdité de l'univers et du caractère néfaste de la liberté humaine. Il présentait sa version d'une phénoménologie scientifique de l'évolution universelle comme le produit, non d'institutions humaines mais de la conscience et de la raison humaine, un peu à la manière de Hegel. Sa science de l'évolution se trouvait donc à l'opposé de la philosophie du changement perpétuel et du devenir insensé d'Héraclite. Il n'était pas plus disposé à accepter le matérialisme et le positivisme séculier de Marx et d'Engels. L'évolution signifiait pour lui un sens accru et une « spiritualisation » de tout l'univers par l'unité et la prise de conscience croissantes de l'homme, la montée d'une conception de la valeur et la progression historique du bien-être humain. L'*humanisation* croissante de l'homme était pour lui la caractéristique de l'étape actuelle de l'histoire et était destinée à pénétrer et à unifier tout l'univers. Il fallait donc aller au-delà des limites politiques et économiques et même, dans certains cas, psychiques. Sa « mystique chrétienne » comme il l'appelait, révélait que de cette façon, l'homme et l'univers se retrouveraient et se rejoindraient dans le créateur au point oméga <sup>41</sup>.

Ainsi que Teilhard l'avait clairement établi dans l'énoncé formel de sa théorie en 1948, sa conception ne constituait en aucune façon une défense de l'État-nation ou de n'importe quelle autre institution ou idéologie. Teilhard avait, certes, établi une politique commune mais ce n'était pas les institutions ou les idéologies qui l'intéressaient mais bien une philosophie ou une morale de la politique qui devait devenir une caractéristique commune au sein des différentes options du moment, si l'homme et l'univers désiraient un jour atteindre leur finalité transcendante. Une « sacralisation » de la politique devait transcender la démocratie, le nationalisme, le fascisme et le communisme. Chaque système ou idéologie politique devait adopter la règle d'or de « l'amour du prochain comme soi-même », pour permettre ainsi le passage de cette institution ou de cette idéologie dans la noosphère. Comme Marx et Engels, il a clairement montré que l'État-nation était un anachronisme. L'État-nation appartenait à la première étape historique révolue de l'histoire humaine alors que la « socialisation humaine » s'effectuait à travers de nombreux centres ou organismes individuels pour permettre à l'homme d'occuper le globe. Selon la vision poétique de Teilhard de Chardin, l'homme était déjà parvenu à la deuxième étape, caractérisée par la résorption des différences et par le retour sur soi des divers éléments matériels de l'univers de même que des éléments humains dans la société, préfigurant ainsi une plus grande unité cosmique. Ainsi qu'il l'écrivait en 1950 : « Sous ce régime élémentaire du *crecite et multiplicamini* caractérisé par la pluralité des nations et des États, beaucoup s'imaginent que nous vivons encore. Or déjà, autour de nous, le mouvement d'expansion s'est renversé. Refluant sur soi après avoir occupé tous les espaces libres de la planète, l'onde humaine de socialisation est en train de se compénétrer et de se retravailler jusqu'au plus profond d'elle-même <sup>42</sup>. »

Au cours de la première étape, chaque science et chaque institution étaient repliées sur elles-mêmes. Cette attitude, jadis utile, empêche de nos jours la montée d'une pression ou d'une chaleur cosmique nécessaire à l'explosion finale vers l'intégration universelle ou « l'intériorité ». De la même façon que la cybernétique contemporaine contribue au développement des théories mathématiques de l'information reliant les diverses branches de la science, les vieilles institutions humaines doivent se dissoudre ou se transformer complètement pour faire place à l'intégration humaine.

Enfin, en considérant l'histoire moderne à la lumière du nationalisme, beaucoup de gens commettent l'erreur de prendre Hitler pour un nationaliste allemand extrémiste <sup>43</sup>, alors qu'en fait, il s'opposait à l'État-nation moderne, même sous sa forme allemande. Bien sûr, chacun interprète Hitler selon sa propre conception du monde. Les socialistes ont jugé

<sup>41</sup> P. CHAUCHARD, *Man and Cosmos*, Montréal, 1965, p. 86 ; TEILHARD DE CHARDIN, *Comment je vois*, s.l., 1948, pp. 22ss.

<sup>42</sup> TEILHARD, *Comment je vois*, p. 8 ; P. L. MATHIEU, *La pensée politique et économique de Teilhard de Chardin*, Paris, 1969, p. 112.

<sup>43</sup> KITSIKIS, *op. cit.*, p. 358.

Hitler à partir de ce qui leur tenait le plus à cœur, les classes et la lutte des classes. Les libéraux l'ont considéré comme l'expression de la réaction menée par les officiers et les aristocrates prussiens. Chaque approche a un élément à apporter, mais la plupart du temps, les gens jugent un phénomène connu (Hitler) à partir de critères appartenant à l'inconnu historique auxquels ils sont fidèles. Ils perdent tous ainsi une partie de la réalité de l'histoire. En ce qui concerne la conception de M. Kitsikis, Hitler et ses plus proches collaborateurs ont assez souvent proclamé qu'ils n'étaient pas nationalistes et qu'ils se fichaient éperdument des différentes classes sociales allemandes, indépendamment de leurs propres origines sociales. Le national-socialisme allemand dans sa forme la plus pure, rejetait à la fois le concept de nation ou de cité allemande organisée dans l'État et considérée comme un mal, de même que les formes rationnelles de civilisations industrielles communiste et libérale. Le capitalisme moderne trouvait son expression dans la classe moyenne et plus particulièrement dans la classe moyenne juive ; de son côté, le communisme moderne s'identifiait dans les travailleurs et les intellectuels juifs, ce qui permet d'expliquer le symbole juif à la fois comme représentant du capitalisme national et du communisme international. Ces conceptions furent rejetées en faveur de thèmes irrationnels mais fondamentalement internationalistes tels que la force vitale, la lutte et la notion mystique de supériorité raciale. Si l'on veut une preuve que tout cela n'a guère à voir avec l'Allemagne politique, il suffit de se souvenir de la capacité inhabituelle des Nazis de se trouver des ennemis parmi les Allemands et les compagnons de race (Aryens non allemands) des autres nations<sup>44</sup>.

#### V — LA NATION, ORGANISME SUPRAHUMAIN

La troisième et dernière critique concernant l'idéologie du nationalisme a trait à la conception de la nation en tant qu'entité historique super-humaine, dépassant les citoyens, tout en les englobant. Les définitions de cette créature abondent, le langage constituant de nos jours sa principale caractéristique. Assez curieusement, seules les nations définies comme telles par le penseur impliqué ont le droit de devenir des États alors que des « subdivisions » ou des groupes culturels minoritaires n'ont pas ce droit. Il ne peut y avoir d'idéologie du nationalisme, dit-on, sans que la nation existe. La ressemblance entre la nation et un organisme vivant ou un homme est accusée. Il s'agissait (et encore maintenant, parfois) d'une personne psychique qui, après sa naissance, passait par toutes les étapes de la croissance, de l'enfance à la maturité, à la recherche de son identité. Chaque nation a sa propre identité et sa personnalité, sa mémoire et sa volonté. Plutôt que de considérer la nation comme une création de l'esprit (conception française), on la prend pour une âme collective devant nous ou, mieux encore, au-dessus de nous. Elle est réifiée et déifiée. La nation atteint sa pleine maturité dans l'État-nation<sup>45</sup>.

On reconnaît souvent un auteur à ses métaphores. À notre époque, en raison des succès spectaculaires des sciences naturelles et physiques, les méthodes scientifiques, les modèles et les explications causales se sont vus transférés dans le domaine de la recherche sociale et humaine. C'est aux XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècles qu'on a commencé à créer des analogies systématiques entre les structures de la nature et la nation ou la société ; ces métaphores assimilant la société à un mécanisme ou à un organe avaient pour but de produire des explications analogiques, rationalisant les relations sociales, politiques, économiques et culturelles

<sup>44</sup> E. NOLTE, *Theorien uber Fascismus*, Koln, 1967, et *The Three Faces of Fascism*, New York, 1966, pp. 365-401. G. L. MOSSE, *The Crisis of German Ideology*, New York, 1967, particulièrement pp. 140ss.

<sup>45</sup> KITSIKIS affirme qu'« un scientifique est donc bien obligé de se rapprocher de la conception allemande de la nation (qui en fait une réalité) pour se retrouver sur un terrain solide, s'il ne veut pas être entraîné à voir dans la nation autre chose qu'un mythe, à savoir une chose qui n'existe que dans l'esprit des gens », « Le Nationalisme », *op. cit.*, pp. 351-352. Fr. MEINECKE'S, *Cosmopolitanism and the National State*, Princeton University Press, 1970, in 1902.

de l'État moderne<sup>46</sup>. Ces formes de théories (comme celle de l'État-nation réifié par M. Kitsikis) affirmaient qu'il existait des forces générales dominantes (coutume, croyance, tabous, langue, histoire et les autres) par lesquelles l'individu était façonné. L'homme devenait un élément, une extension, un outil ou une fonction de la nation ou de l'État réifié. Sa vie interne n'était qu'un prolongement de sa vie extérieure. Les hommes devenaient des créatures de la nation et ne pouvaient plus revendiquer la possession de leur propre personnalité<sup>47</sup>. L'humanité, la langue et les écrits n'avaient plus tant d'importance pour ce qu'ils enseignaient sur l'humanisation de la vie mais plutôt en tant que système de signes et de symboles sociaux par lequel l'histoire, la société ou la nation fonctionnait. Cette théorie, sous sa forme la plus absolue, postulait que l'homme n'agissait plus dans la société mais que c'était la société qui agissait en l'homme. C'est ainsi que naquit une nouvelle forme de déterminisme : une forme d'anthropomorphisme à rebours. L'homme devenait un instrument autogéré, sur lequel jouaient les messages du monde l'environnant, en vertu d'une logique interne aussi rigide qu'on pouvait le démontrer. L'historien Treitschke, le nationaliste Barrès, le sociologue Durkheim et, plus récemment, l'anthropologue Lévi-Strauss nous ont appris que l'homme ne pensait pas en termes de mythes mais que les mythes se pensaient dans l'homme<sup>48</sup>.

Ces nouveaux penseurs étaient des penseurs « scientifiques ». On a appelé « scientisme » la croyance commune, tant bien même excessive, que s'il était possible d'appliquer les méthodes ou les organisations scientifiques aux problèmes humains, ces problèmes finiraient un jour par s'estomper<sup>49</sup>. On croit que les mêmes techniques qui opèrent dans le domaine des sciences physiques, peuvent également fonctionner dans les domaines politiques et sociaux de la vie ; qu'il est possible de discuter du comportement humain en termes d'analogies avec les sciences de la nature et enfin, qu'il est possible de créer une science de l'homme qui produise des solutions vraiment scientifiques aux problèmes humains. Les prophètes de cette foi font miroiter une perspective de crise imminente car les problèmes sont encore prodigieux ; il est même possible qu'il soit déjà trop tard pour l'homme. Il n'empêche que si on consacre suffisamment de temps, d'argent, d'hommes et de savoir-faire, un espoir subsiste de résoudre à temps l'énigme de l'homme. Newton, Érasme et Descartes, il y a bien longtemps, avaient rêvé d'une telle réponse aux problèmes de l'homme. L'alliance entre la pensée sociale et les sciences plus anciennes et plus fermement assises de la mécanique et de la biologie donnait lieu non seulement à un sentiment accru de sécurité mais aussi de prestige. En dépit des différences entre les diverses théories de l'évolution nationale ou sociale, des conflits ou de la coopération, entre l'école structuraliste et les tenants de l'explication par les processus, l'héritage laissé à la postérité est impressionnant. La tradition de l'unité psychique de l'organisme social — qu'il s'agisse de la nation, de la tribu, de la culture, de la race, etc. — est entrée sous forme de postulats dans la majorité des sciences sociales. Cet héritage a permis aux penseurs, d'une part, d'évaluer l'histoire d'une nation, d'une société ou d'une institution

<sup>46</sup> Certains des meilleurs articles sur ce sujet comprennent K. E. BOULDING, « The Place of Image in the Dynamic of Society », dans G. K. ZOLLSCHEN et W. HIRSCH (eds.), *Exploration of Social Change*, Boston, 1964, pp. 5-16. W. HASKER, « Theories, Analogies and Criteria », *American Political Quarterly*, 8.3, 1971. M. LANDAU, « On the Use of Analogy in Political Analysis », *Journal of the History of Ideas*, 29, 1968. M. WALZER, « On the Role of Symbolism in Political Thought », *Political Science Quarterly*, 82, 1967.

<sup>47</sup> A. W. GREEN, « The Reified Villan », *Social Review*, 29, 1962 ; D. LOCKWOOD, « Some Remarks on "The Social System" », *British Journal of Sociology*, 7, 1956. W. B. MUNRO, « Physics and Politics — An Old Analogy Revisted », *American Political Science Review* ; H. WALD, « Structure, Structural and Structuralism », *Diogenes*, 66, 1969.

<sup>48</sup> P. BOURDIEU, « Structuralism and Theory of Sociological Knowledge », *Social Research*, 35, 1968 ; D. GODDARD, « Conceptions of Structure in Levi-Strauss and in British Anthropology », *Ibid.*, 32, 1965 ; B. MALINOWSKI, « The Group and the Individual in Functional Analysis », *American Journal of Sociology*, 44, 1938-39.

<sup>49</sup> E. VOGELIN, « The Origins of Scientism », *Social Research*, 15, 1948, et *Science, Politics and Gnosticism*, Chicago, 1968.

à la lumière des caractéristiques qui se perpétuent dans l'avenir et, d'autre part, de chercher les origines du futur dans les premières étapes de l'organisme<sup>50</sup>.

L'étude de la société a été envahie par le jargon, les axiomes, les métaphores et les analogies tirés des disciplines scientifiques et techniques. Ces expressions peuvent certes stimuler notre intuition mais elles peuvent tout autant semer la confusion si l'utilisateur oublie qu'elles ne sont que des emprunts, incomplets, et qui ne peuvent que servir d'outils. Pensons simplement à ce qui est arrivé à des notions tirées des sciences (machine, montre, organisme), de la psychologie (inconscient, collectif, traumatique, complexe), de la physique nucléaire (masse critique, champs sociaux, transferts d'énergie, réaction en chaîne, retombée, et plus récemment de la théorie de l'information (rétroaction, chemin critique, bruit). Et maintenant, on remarque la pénétration des termes techniques de la technologie informatique dans les études sociales (interface, canal, unité centrale, unité périphérique, temps mort, boucle d'emboîtement). Les approches théoriques contemporaines proviennent souvent de la métaphore des « systèmes », dont certains sont mécaniques, d'autres, biologiques. Le mythe du « système social » donne l'impression d'un plan ou d'un ordre défini, méthodique, logique, voire divin, qui se suffit à lui-même ; il apparaît sans imprévus, continu ou répétitif ; sûr et intégrant, il se réalise tout en demeurant stable. Le système accorde une sanction nouvelle et scientifique aux statuts, rôles, relations, pouvoir ou autorité<sup>51</sup>.

On ne se demande pas si l'homme est une partie ou non de sa nation ou de sa société mais plutôt quelle est la relation entre l'individu et la société et qui, en fin de compte, de la société et de l'homme, est le plus réel. Même si tout le monde s'accorde pour reconnaître que les actes de l'homme ne sont jamais parfaitement compréhensibles, indépendamment d'un certain environnement et d'une situation sociale, il ne faut pas pour autant en conclure que tout ce que l'homme fait est fonctionnel ou socialement déterminé. Au contraire, on peut prétendre que ce que fait l'homme est inséparable de l'unité et des circonstances de sa propre vie en tant qu'individu responsable faisant face à différentes situations sociales ou privées. L'environnement au sein duquel il agit peut être social, national ou non ; les actes peuvent être plus ou moins déterminés. Mais la réalité fondamentale et permanente est celle de la vie de chaque individu. Bien que cette constatation ne justifie pas une séparation rigide entre l'individuel et le national, ou le social, entre les buts personnels et le droit social, rien ne permet l'amalgamation des deux aspects sous l'empire commun de la société ou de la nation.

L'histoire de l'homme, si elle démontre quelque chose, c'est combien il est aisé, pour des gens intelligents, d'aborder les questions humaines à partir de prémisses métaphoriques ou impressionnistes sur de longues périodes de temps et combien il est facile de transformer un « comme si » en « est », pour aboutir alors à la création d'un nouveau mythe<sup>52</sup>. Le nationalisme en tant qu'idéologie, tombe dans cette catégorie. Les nations, dans l'esprit de certains, prennent une ampleur plus grande que nature et se comparent à des machines, des organes ou des processus qui se suffisent à eux-mêmes<sup>53</sup>. Elles croissent, évoluent et s'adaptent ; elles sont fonctionnelles ; elles s'intègrent et se désintègrent ; il leur arrive de tomber malades et de nécessiter des soins ; elles peuvent être en santé et en équilibre. Elles peuvent souffrir d'inertie ou de déséquilibre, de friction ou de désuétude. Elles se décomposent en structures ou en styles, souvent selon la nature du chef d'État au centre ; elles peuvent subir des dé-

<sup>50</sup> H. E. BARNES, « Representative Biological Theories of Society », *Sociological Review*, 17, 1925. F. W. COCKER, *Organismic Theories of State*, New York, 1910. A. A. MAZURI, « From Social Darwinianism to Current Theories of Modernization », *World Politics*, 21, 1968.

<sup>51</sup> La langue sociologique comprend des mots indigestes, tels synaction, synergie effective, cathexis, naturation, processuel, directionnalité, ethnicité, subsidation syntale, etc., ce qui tend à prouver le vieux dicton qui veut que pour créer une science, il faut d'abord créer un nouveau langage. D. PRESSLER et G. W. KORBER, A Comment on the Language of Sociology, in *Political Science Review*.

<sup>52</sup> H. VAHINGER, *The Philosophy of « As If »*, New York, 1966.

<sup>53</sup> E. BITTNER, « The Concept of Organization », *Social Research*, 32, 1965. F. E. MANUEL, « From Equality to Organicism », *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956.

pressions et nécessiter des réparations. On commence à s'habituer à ces outils conceptuels ou à ces métaphores et on oublie que la comparaison, le regroupement ou la classification de choses qui ne sont pas en elles-mêmes identiques, à l'aide d'une métaphore, sont devenus tellement communs qu'ils risquent, à cause de leur usage répété, de commencer à semer la confusion quant à la réalité elle-même. En choisissant une métaphore ou une analogie et puis en établissant des ordres de préférences, il est possible d'aboutir à des similitudes et des dissimilitudes qui n'existent pas comme telles dans la nature. Prendre trop sérieusement ou trop littéralement de telles abstractions, généralisations, métaphores ou analogies revient à créer un mythe et plus un mythe est accepté, plus il est difficile de le déloger<sup>54</sup>.

Nous n'avons plus à considérer que ces attributs analogiques sont fixes, parce que nous savons qu'ils sont en partie déterminés et acceptés par le chercheur. Concevoir une nation comme un objet naturel et le nationalisme comme une science naturelle revient simplement à appliquer une *idée* de la nation qui, à son tour, dépend d'analogies et d'une conception philosophique. Ces idées, tout comme les sciences naturelles dont ces analogies et conceptions sociales émanent, émergent, entre autres, de la philosophie cartésienne et de l'empirisme ou du pragmatisme britannique<sup>55</sup>. La vie en général ou la vie sociale, cependant, demeure encore, semble-t-il, un ensemble compliqué d'événements et de personnalités dans lequel des combinaisons diverses alternent ou se mêlent, pour déterminer la texture de l'ensemble. Et même si l'on arrivait un jour à une limpidité parfaite, il ne serait pas possible de savoir avec quelle exactitude l'ensemble de concepts élaborés décrivent la réalité parce qu'en fait, les liens établis auront toujours été isolés de la réalité et idéalisés aux fins de compréhension.

Le choix n'est pas entre des abstractions ou des métaphores et l'absence de métaphores ou d'abstractions mais entre une acceptation mesurée ou critique, d'une part, et une adhésion mystique à ces outils, d'autre part. La société prise comme une machine ou une structure représente généralement une image plus statique de la société : un arrangement formel d'ensembles de données. Quand on part d'une métaphore organique, le flux, la continuité ou le changement deviennent des fins en eux-mêmes ; mettant l'accent sur la direction des vents de l'histoire, on en vient à laisser de côté les questions de finalités ou de valeurs individuelles. La nation ou la société transformée en processus mathématique élimine l'individu du centre de la scène pour le remplacer par des relations abstraites. Cette critique n'ôte pas toute utilité à ces idées qui sont le centre de toute une famille de concepts interreliés non seulement historiquement mais également logiquement. En effet, ces notions peuvent s'avérer utiles pour poser des questions mais devenir très dangereuses comme réponses. En effet, si la réponse consiste à affirmer que l'individu est une fonction ou un produit de la société, il devient absolument inutile de se demander ce qu'est l'individu. Cette conception quelle que soit la terminologie adoptée, si libérale fût-elle, représenterait alors une attaque directe sur l'individu. N'oublions pas que ce type de raisonnement a déjà fleuri dans la bouche de dictateurs et d'idéologues totalitaires.

Depuis l'envolée du XIX<sup>e</sup> siècle vers le nationalisme et la sociologie, dits dynamiques, avec leur déterminisme affirmé et spéculatif, le nationalisme a souffert d'une surabondance de théories complexes et universelles. Très naturellement, les nationalistes qui croient qu'on peut expliquer les déviations et les contrôles à partir d'une théorie universelle préfabriquée, n'ont guère de difficultés à gonfler leurs théories pour expliquer non seulement les déviations nationales mais aussi le comportement humain normal, les relations interpersonnelles et enfin, les affaires mondiales. Poussés par leurs admirateurs, ils proclament avoir trouvé dans la nation le remède final contre les guerres, l'antisémitisme, les relations conflictuelles entre hommes et entre États (harmonie et équilibre des pouvoirs), la mauvaise éducation des en-

<sup>54</sup> J. BRONOWSKI, *The Common Sense of Science*, Penguin Books, 1968, p. 28.

<sup>55</sup> Les sciences sociales (y compris de nombreux historiens) ont espéré produire « un système déductif par lequel, à partir d'un nombre minimum d'axiomes et de définitions, il soit possible de dériver toutes les lois scientifiques nécessaires à l'explication de nos actions et de nos institutions sociales » ; R. BROWN, *Explanation in Social Science*, Chicago, 1963, pp. 168ss.



fants, les querelles religieuses et la gestion insatisfaisante des affaires. Le nationalisme et ses sacrements séculiers consoleront l'humanité et soustrairont les générations futures à la magie, aux tabous, au fétichisme et aux mauvaises organisations humaines.

Cette quête d'un nouveau nationalisme est en fait une recherche d'un nouveau sens à donner à la vie ; il doit pouvoir engendrer la stabilité ou des réformes à une époque de grands changements sociaux et de désunion. C'est une recherche d'une redécouverte de la société « traditionnelle » avec une structure sociale cohérente et uniforme basée sur une tradition religieuse et linguistique fortement ancrée, pour ainsi échapper à la société moderne, pluraliste, composée d'individus et d'institutions assez autonomes et relativement isolés, avec des rôles, des normes et des valeurs multiples et divergents<sup>56</sup>. La société industrielle est à beaucoup d'égards une société pluraliste, faite de relations impersonnelles. Elle fait rarement preuve d'unité et de communauté. La vie apparaît compartimentée et nombreux sont ceux qui éprouvent douloureusement qu'elle n'est plus encadrée par un sens et une structure cohérents<sup>57</sup>. Les structures soignées et recherchées de la pensée nationale révèlent cette recherche d'une nouvelle religion et de valeurs sociales ; l'origine de cette pensée, ébauchée par l'homme, trahit cette recherche plus sûrement que n'importe quelle religion étudiée par les sociologues. Les querelles de mots entre adhérents concurrents de la même foi séculière soulignent cette ressemblance avec une religion. Jadis, les hommes se tournaient vers les religions et les chefs traditionnels ; de nos jours, ils se tournent vers la société nouvelle conçue par les penseurs modernes, pour y trouver des consolations et des promesses<sup>58</sup>.

La théorie progressiste de l'histoire nationaliste est fondamentalement élitiste et se fonde sur un certain nombre d'hypothèses, d'angoisses et de craintes qui reflètent sa propre conception de la réalité plutôt que la réalité empirique elle-même. S'il en est ainsi, on peut assurément témoigner du respect pour les sentiments qui sous-tendent la théorie, sans pour autant être obligé de la considérer comme une explication historique objective et d'y adhérer. Les nationalistes traditionnels ont toujours espéré trouver dans la nation un principe de progrès ordonné, un organe pour la distribution équitable des richesses et de l'honneur, à chacun selon ses mérites, et enfin, une institution d'intégration sociale pour le bien-être de ses citoyens tel que défini par les chefs moraux et intellectuels. Pour parvenir à ce corps national et social unifié, qui dépend pour une bonne part d'une conception correcte de l'histoire et de la société, il était indispensable que les citoyens soient guidés par les notions de sagesse et de vertu inculquées par les chefs. Peu à peu, ces chefs en vinrent à se convaincre qu'ils étaient sur le point de développer un ensemble de vérités scientifiques, irréfutables, sur l'homme et la société, que cette vérité, une fois les restrictions et les obstacles levés, allait inexorablement poursuivre son ascension. Dans sa forme la plus extrême, l'État-nation était appelé à devenir l'institution et le principe premier d'une intégration sociale totale, de l'ordre et de l'orientation de l'histoire. Les niveaux aujourd'hui différents et séparés de l'économie, de la religion, de la politique, de la culture et des groupes sociaux seraient interreliés en vertu de l'orientation donnée par la nouvelle élite intellectuelle. Ce n'est qu'une fois tous

<sup>56</sup> E. DURKHEIM, « Society and Anomie », dans H. M. RUITENBEEK, *Varieties of Social Theory*, New York, 1963, p. 323. Voir aussi le numéro spécial du *American Sociological Review* sur ce problème, 24, 1959. M. M. MITCHELL, « Emile Durkheim and the Doctrine of Nationalism », *Political Science Quarterly*, 46, 1931 ; M. COLLINET, « L'Homme de la Nature ou la Nature de l'Homme », *Contrat Social*, 4, 1962 ; H. Stuart HUGHES, *Consciousness and Society*, New York, 1958, pp. 33ss.

<sup>57</sup> A. C. ZIJDERVELD, « Rationality and Irrationality in Pluralistic Society », *Social Research*, 37, Spring, 1970. C'est également le thème du livre populaire d'Erich FROMM, *Escape From Freedom*.

<sup>58</sup> S. AVERNI, « Marx and the Intellectuals », *Journal of the History of Ideas*, 28, 1967 ; J. H. BILLINGTON, « The Intelligensia and the Religion of Humanity », *American Historical Review*, 65, 1960 ; D. D. EGBERT, « The Idea of 'Avant-garde' in Art and Politics », *ibid.*, 73, 1967. B. RUSSELL, « The Role of the Intellectual in the Modern World », *American Journal of Sociology*, 44, 1938-39 ; E. SHILS, « The Role of the Intellectual in the Development of New States », *World Politics*, 12, 1960.

les hommes ramenés au bercail de l'État-nation qu'ils auront trouvé à la fois leur véritable foyer et leur vrai destin. La crainte de l'anarchie au XIX<sup>e</sup>, et peut-être encore un peu de nos jours, était pour beaucoup dans les sentiments qui poussaient vers ce type impérialiste et universel de théorie, qu'elle s'applique aux classes, à la société, à la nation ou à la race. On semblait ne trouver aucune harmonie dans les affaires humaines ; le monde subissait l'empire de l'égoïsme et de l'ignorance. À moins de pouvoir ramener les instincts et intérêts personnels sous le contrôle d'une théorie générale de la société — tout comme l'Église l'avait fait au cours du Moyen Âge — les hommes ne parviendraient jamais à réaliser leur destin, la société ne serait jamais organisée rationnellement et tout le monde souffrirait, particulièrement les intellectuels dont les idées auraient été si monstrueusement ignorées. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la crainte était grande de voir la masse ignorante, émancipée par la démocratie et le libéralisme, dominer l'élite intellectuelle et morale. Même John Stuart Mill, le grand défenseur des droits absolus de l'individu (supérieur, faut-il dire) contre l'État et les pressions du conformisme social, introduisit brutalement de nouveaux éléments dans son système de valeurs lorsqu'il s'était agi de définir positivement la meilleure société. Plus vieux, il ressentit de plus en plus fortement que la minorité éclairée était menacée par la nouvelle masse sociale ou par les chefs non qualifiés ; c'était là une angoisse qu'il partageait avec bien d'autres sur le continent, particulièrement Comte. Il devint dès lors indispensable de tracer un plan général ou une définition globale de la société qui garantirait la perpétuation de l'élite éclairée. Il fallait prévoir une société qui retiendrait les masses, qui l'éduquerait tout en défendant l'élite. On a accusé Comte, dans sa vision d'une telle société, de ne prévoir, somme toute, qu'une institution d'éducation des adultes à longueur d'existence pour la masse, conception qui avait l'heur de plaire à de nombreux intellectuels de l'époque. Il devint nécessaire, même pour John Stuart Mill, d'essayer d'abord de définir la société et ensuite de déduire les droits de l'individu à partir de cette définition<sup>59</sup>.

## VI — CONCLUSION

Si l'on veut comprendre la théorie ou l'idéologie du nationalisme, il est sans doute préférable de l'envisager sous cet angle, comme un système réfléchi d'angoisses et d'espoirs plutôt que comme une théorie de la réalité empirique. L'anarchie individuelle, sociale et internationale s'estompera un jour lointain quand tous les hommes seront rassemblés au sein d'États-nations traitant honnêtement d'égal à égal entre eux. Alors seulement, l'amour et la fraternité entre nations distinctes mais vraies, entre unités naturelles, remplaceront la haine, l'envie et la méfiance. Ces deux préoccupations, la crainte de l'anarchie nationale-sociale et de l'anarchie internationale, se reflètent dans cette idéologie et dérivent, peut-on supposer, d'expériences réelles et d'angoisses. Qu'il s'agisse du Convent de la Société des Nations ou de la Charte des Nations Unies, le nouveau principe de légitimité est l'autodétermination nationale. Il n'en demeure pas moins que l'obstacle majeur à ces conceptions demeure la véritable liberté humaine ; celle-ci ne cadre pas avec ce besoin proclamé d'une nouvelle organisation nationale-sociale englobante, menée par une élite qui aurait découvert la vraie voie de l'histoire et de l'homme vers le progrès et qui serait disposée à gouverner pour le bien commun de tout le groupe. L'homme est-il plus libre quand il fait ce que sa raison et son intérêt lui dictent comme étant meilleur pour lui et pour le groupe auquel il appartient ? Est-il plus libre et accomplit-il mieux son destin quand il exécute ce que lui enjoignent de faire ses chefs naturels au nom de son bien-être ? La réponse que donnent les idéologues du mouvement contrôlé de la nation (par la classe, la société, la race) consiste généralement à affirmer que la liberté la plus grande de l'homme réside dans l'accomplissement par lui des fonctions naturelles qui découlent de cette définition nationale de l'homme et de l'histoire. Que devient, dans cette théorie, l'idée des contrôles démocratiques et des droits de l'individu

<sup>59</sup> J. H. BURNS, « John Stuart Mill and Democracy 1829-61 », *Political Science*, 5, 1957, les deux parties ; R. LICHTMAN, « The Surface and Substance of Mill's Defence of Freedom », *Social Research*, 30, 1963 ; J. C. REES, « On Re-reading Mill's "On Liberty" », *Political Science*, 8, 1960.

ou du groupe ? Ce dilemme continue à hanter toutes les discussions sur le système idéal pour l'homme moderne <sup>60</sup>.

Le nationalisme est ce que les nationalistes l'ont créé depuis la Révolution française. Certains penseurs tels Fichte, Renan, Treitschke et Barrès, croyaient que la nation était un organisme, une âme sortant de l'évolution de l'homme et de l'histoire, incorporant l'individu mais le transcendant. Le penseur politique anglais James Bryce considérait la nation comme un des organismes vitaux de la nature dans la lutte pour la survie. Certains hommes (certaines femmes aussi, telle Jeanne d'Arc) ont entendu des voix divines, dit-on, bénissant la nation. À partir de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la plupart des groupes européens estimaient qu'ils avaient le droit de se considérer comme des peuples distincts, voire des peuples élus. Sous leur forme extrême, les nationalistes trouvaient dans la guerre une valeur positive parce qu'elle accroissait le sentiment national. Le langage souvent téléologique et hypostatique du nationalisme avec ses teintes de providentialisme, occasionne un malaise chez la plupart d'entre nous. La notion se crée au travers de ces citoyens <sup>61</sup>. On sent que l'État-nation est encore une sorte de Saint-Graal pour de vieux héros qui déambulent comme des somnambules dans les chemins tortueux qui y conduisent.

Qu'est-ce que le nationalisme alors ? Il est tout, rien ou une partie de tout ce qui a été inlassablement évoqué, dépendant de la situation réelle, du temps, du lieu et de la conception de ses défenseurs. Une chose est certaine : le nationalisme est un concept complexe, souvent contradictoire mais toujours dynamique. Il a plusieurs dimensions qui varient en structures et changent avec le temps. Il est impossible d'emboîter dans une formule étroite et rigide une institution et une idée perpétuellement en devenir. La plupart des États avant le XIX<sup>e</sup> siècle ont été créés sans l'aide d'un nationalisme fort. La plupart des États constitués au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, y compris les États-Unis, l'Allemagne et le Canada ne sont devenus nationaux qu'après leur formation — si tant est qu'on puisse dire qu'ils sont « nationaux ». On peut sérieusement douter que les États latino-américains, la Tchécoslovaquie, la Yougoslavie, la Pologne et la Roumanie soient de véritables États-nations de nos jours. Qu'en est-il alors des nouveaux États asiatiques, africains et arabes ? Un expert moderne du nationalisme a récemment appelé l'Inde et la Nigeria, « des États qui ont toutes les qualités requises pour devenir de nouveaux empires Ottoman ou Habsbourg » <sup>62</sup>. Le nationalisme arabe diminue-t-il l'identité des États arabes séparés ? Les nationalités et les républiques soviétiques sont-elles de véritables États-nations ? Les Noirs des États-Unis forment-ils une nation avec le droit de constituer leur propre État <sup>63</sup> ?

(Traduit de l'anglais par

Ferry de KERCKHOVE

Science politique,

Université Laval)

<sup>60</sup> G. ZERNATTO, « Nation : History of a Word », *Review of Politics*, 6, 1944 ; B. G. SHAFER, *Nationalism : Myth and Reality*, New York, 1955, pp. 16ss.

<sup>61</sup> Proclamer que le bon et le beau dans la littérature et dans l'art proviennent du « génie créateur particulariste » de chaque nation revient simplement à flatter « l'amour-propre des foules » et c'est pourquoi cette théorie « a prévalu sans peine » dans la plupart des pays. Mais l'esprit est universel et personnel et non pas national ; L. DIMIER, *Le Nationalisme littéraire et ses méfaits chez les Français*, Paris, 1935, pp. 3-4.

<sup>62</sup> H. SEATON-WATSON, « Unsatisfied Nationalisms », *Journal of Contemporary History*, 6, 1, 1971, p. 4.

<sup>63</sup> Les ouvrages à ce sujet sont nombreux. Voir particulièrement Th. L. HODGKIN, *Nationalism in Colonial Africa*, New York, 1965 ; L. HAHN, *North Africa : Nationalism to Nationhood*, Washington, 1960, avec une introduction par John F. Kennedy ; Hans KOHN, *Nationalism and Imperialism in the Hither East*, New York, 1969 ; Jamal M. AHMED, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, New York, 1968 ; et l'Association internationale des sociologues de langue française, « *Sociologie de la 'construction nationale' dans les nouveaux États* », Bruxelles, 1963.