

Première partie

Le peuple-nation comme milieu

« Mais ce qui est certain, c'est que la volonté irréductible de l'Internationale est qu'aucune patrie n'ait à souffrir dans son autonomie. Arracher les patries aux maquignons de la patrie, aux castes du militarisme et aux bandes de la finance, permettre à toutes les nations le développement indéfini dans la démocratie et dans la paix, ce n'est pas seulement servir l'Internationale et le prolétariat universel, par qui l'humanité à peine ébauchée se réalisera, c'est servir la patrie elle-même. Internationale et patrie sont désormais liées. C'est dans l'Internationale que l'indépendance des nations a sa plus haute garantie ; c'est dans les nations indépendantes que l'Internationale a ses organes les plus puissants et les plus nobles. On pourrait presque dire : un peu d'internationalisme éloigne de la patrie ; beaucoup d'internationalisme y ramène. Un peu de patriotisme éloigne de l'Internationale ; beaucoup de patriotisme y ramène. »

Jean JAURÈS, *L'armée nouvelle*, 1911.

Le milieu national

L'État-nation moderne est la collectivité fondamentale de la démocratie, l'expression de la volonté populaire, le lieu des compromis entre groupes sociaux et projets politiques. C'est à partir de lui que se font les délégations aux instances infra ou supranationales.

La nation moderne est le milieu politique par excellence.

Habitat et *habitus*

Les hommes en société naissent d'un lieu et d'une histoire. Ils transmettent en transformant, habitent un territoire, le modèlent et se façonnent par les *artefacts* que sont les langues, les institutions, les modes de production, de confrontation, de domination, de partage, d'échange.

De l'habitat...

Les *habitants* d'un pays forment une nation. Phénomène à double sens : l'imaginaire double la réalité, le pays *habite* les hommes qui l'habitent. De Gaulle à Malraux : « La différence entre les Français et moi, c'est qu'ils habitent la France, tandis que la France m'habite. »

L'homme construit sa demeure qui le modèle. L'habitat façonne l'homme qui le construit. Dans sa conférence d'août 1951, *Bâtir, habiter, penser*, Martin Heidegger décrit l'habiter de l'homme. « Le trait fondamental de l'habitation est le ménagement¹. »

Les hommes en société, êtres politiques, construisent une nation qui les habite. Ils se ménagent en aménageant leur espace. Dans leurs confrontations, à la fois *coopération* et *conflit*.

1. Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1995, p. 177.

... par l'habitude...

« L'habitude ! Aménageuse habile mais bien lente et qui commence par laisser souffrir notre esprit pendant des semaines dans une installation provisoire ; mais que malgré tout il est bien heureux de trouver, car sans l'habitude et réduit à ses seuls moyens, il serait impuissant à nous rendre un logis habitable. »

Marcel PROUST, *Du côté de chez Swan*.

Les *habitudes*² collectives sont les *mœurs* d'un peuple. Rousseau, dans ses notes sur *la patrie des fragments politiques*³, anticipe nos interrogations : « La terre que nous habitons est la mère et la nourrice commune des hommes, elle est la patrie du genre humain. Cependant, nul sentiment particulier ne nous attache à elle ; si nous pouvions tous être transportés dans une autre planète et y vivre plus agréablement, qui de nous s'aviserait de regretter celle-ci ? Il n'en est pas de même de l'affection qui nous lie au pays natal, à la patrie proprement dite. (...) Pour connoître comment des hommes peuvent être compatriotes, il faut savoir ce qu'est la patrie et par quelle espèce de liens ils y tiennent. Recherche qu'on ne peut faire sans remonter aux premiers rapports de l'homme en général. Nous tenons aux choses par nos appétits, aux personnes par nos affections, aux unes et aux autres par l'*habitude* (souligné par nous) ; je ne vois nulle autre sorte de lien qui puisse attacher l'homme en un lieu plutôt qu'en un autre. Or sa constitution est telle que ses appétits naissent de ses besoins et produisent ses habitudes⁴. »

Jean Jaurès évoque les comportements des « fonctionnaires (...) apparentés à telle ou telle classe ou situés entre les classes, mais qui ont des habitudes d'esprit particulières⁵ ». Mais au-delà : « L'âme individuelle soupçonne à peine tout ce qui entre en elle de vie sociale, par les oreilles et par les yeux, par les habitudes collectives, par la communauté du langage, du travail et des fêtes, par les tours de pensée et de passion communs à tous les individus d'un même groupe que les influences multiples de la nature et de l'histoire,

2. « (...) leur PATRIE, la terre de leur naissance et de leurs habitudes », Jean-Marie DOMENACH, *Esprit*, mars 1955.

3. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social – Écrits politiques*, Œuvres complètes, III, Paris, Gallimard, p. 534 et suivantes.

4. En note, Robert Derathé indique : « Rousseau écrit au colonel Pictet le 1^{er} mars 1764 : "Ce ne sont ni les murs ni les hommes qui font la patrie : ce sont les lois, les mœurs, les coutumes, le Gouvernement, la constitution, la manière d'être qui résulte de tout cela. La patrie est dans les relations de l'État à ses membres ; quand ces relations changent ou s'anéantissent, la patrie s'évanouit." Rousseau restera toute sa vie fidèle à cette conception de la patrie, conception exempte de tout nationalisme. La patrie proprement dite n'est pour lui ni le pays natal ni la terre des ancêtres, elle est liée aux institutions politiques et le patriotisme est l'attachement ou le dévouement à ces institutions. », *ibid.*, p. 1534.

5. Jean JAURÈS, *L'armée nouvelle*, Paris, Imprimerie nationale, 1992, t. II, p. 451.

du climat, de la religion, de la guerre, de l'art, ont largement façonné. Même pour se railler, même pour s'outrager, deux individus de classes hostiles, en un même pays, sont obligés de faire appel à des ressources communes⁶. »

Ni béance, ni bunker, l'homme est « un être entrouvert », explique Gaston Bachelard, faisant le lien entre l'habitude et l'habitat⁷.

... à l'*habitus*

L'*habitus* est, en latin, la « manière d'être » En médecine, il désigne couramment l'aspect général d'un patient. Dans la langue allemande, le terme désigne « l'aspect extérieur, l'attitude, le comportement, la façon d'être⁸ ». Ce terme prend un sens plus précis en philosophie (l'*hêxis* d'Aristote, de Thomas d'Aquin), puis en sociologie⁹ (Bourdieu, Fossaert, Elias). Le mot *habitus* s'avérant « intraduisible », « Ne pourrait-on retenir « avoir », à défaut de l'ancien terme français « *ayance* » désormais disparu¹⁰ ? » *Habitus* ou *ayance*, retenons l'idée d'une connexion entre *être* et *avoir*. *Habitare* signifie en latin 1) avoir durablement (tandis qu'*habere* veut dire « posséder ») ; 2) habiter, occuper. Économie et philosophie s'éclairent par l'*habitus*. La relation individuelle et collective de l'homme à son milieu est celle de l'*appropriation*. Irréductible à ses dimensions juridique ou économique, l'*appropriation* englobe les formes imaginaires et symboliques autant que matérielles. « Prendre » et « comprendre » s'étaient. L'approche en terme « d'*appropriation* » permet de penser la réciprocité de l'appartenance (j'appartiens à un groupe pour autant que je m'approprie ses usages et ses visées) et, ce faisant, de surmonter l'« aliénation », de construire l'identité¹¹.

Pour Norbert Elias, l'*habitus national*¹² désigne l'autonomisation d'un peuple par rapport à ses voisins et l'interrelation entre le développement de la

6. *Ibidem*, p. 481

7. Gaston BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1957.

8. Langenscheidts Großwörterbuch, Teil II, Deutsch-Französisch, Berlin-München, 1979.

9. « Manière d'être d'un individu, constituant un ensemble de signes socialement codés, et telle qu'elle se manifeste, en particulier, dans son apparence corporelle (maintien, gestuelle, mimique ; voix ; vêtements, soins cosmétiques, etc.). » (Dictionnaire « le Robert langue française » t. 5)

10. André JACOB, (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, II, *Les notions philosophiques*, t. I, article *habitus*.

11. Et, du même coup, de relativiser l'opposition entre « appartenance » et « identité » telle que posée par Michel SERRES, « Qu'est-ce que l'identité ? », *Le Monde de l'éducation*, n° 244, janvier 1997.

12. Norbert ELIAS, *Studien über die Deutschen Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20 Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992. Mais le terme *habitus* est un peu plus courant en allemand qu'en français. Le dictionnaire allemand-français Langenscheidt le traduit par *aspect extérieur, attitude, comportement, façon d'être*. Il n'est qu'en médecine que l'usage du terme latin ait le même sens dans les deux langues.

tribu¹³ et celui de l'État. « Le destin d'un peuple se cristallise dans des institutions qui font que les différents membres d'une société acquièrent les mêmes caractères, possèdent le même habitus national. La langue commune est un exemple qui vient aisément à l'esprit. Mais il en est bien d'autres¹⁴. » L'habitus se construit par les rivalités « tribales » constitutives de l'État. « Il est de prime abord plus facile de reconnaître les généralités de l'habitus national dans le cas des autres peuples que du sien propre. (...) l'habitus national d'un peuple n'est pas fixé biologiquement une fois pour toutes. Il est bien davantage lié au processus de création de l'État considéré. Comme la souche (*stamm*) et l'État, se transforme au cours du temps¹⁵. »

La nation, lieu du lien social-politique

La relation de l'homme à l'autre, à lui-même et au groupe est une relation médiatisée par des outils. Être de croyance, d'échanges, de violence, de pouvoir, d'invention, de langage, l'homme recourt à des outils, des conventions, des artefacts, des institutions.

« L'idéologie tripartite » de Georges Dumézil distingue les trois « fonctions » hiérarchisées de souveraineté magique et juridique, de force physique et principalement guerrière, d'abondance tranquille et féconde. Ce sont les figures du *prêtre*, du *guerrier* et du *producteur*. Au surplus, G. Dumézil montre la double facette du « héros fondateur », positif et négatif : Pururavas-Manu, Jupiter-dius Fidius, Mitra-Varuna. René Girard retrouve l'ambivalence de la violence et du sacré, du sacré comme contenant la violence¹⁶. Jacques Attali déduira de leurs travaux et de ses réflexions trois « ordres » ou « mondes » successifs : l'ordre guerrier, l'ordre sacré, l'ordre marchand. Mieux vaudrait parler de dominante, apparente ou réelle, tant les trois dimensions sont liées. La croyance emprunte des modalités multiples, même si la religion apparaît comme la plus ancienne et la plus manifeste. L'échange prend aujourd'hui la forme dominante de flux marchands, voire de signes monétaires et financiers. La violence s'exprime de façon quasi-légitime par la guerre dans l'ordre externe et dans la police et la justice dans l'ordre interne, mais aussi dans la politique, l'économie, la cellule familiale. Les

13. Le terme allemand *Stamm* (souche, lignée) est plus général que le mot *tribu*.

14. Norbert ELIAS, *op. cit.* p. 27, je traduis.

15. *Idem*, p. 7 et 8.

16. La question du sens de la détermination entre le mimétisme et le sacré violent reste posée. Citant Marcel Benabou (*Les meurtres exemplaires*), Régis Debray met l'accent sur le rôle de la frontière, « condition de vie d'un ensemble politique », *Le Scribe*, Paris, Grasset, 1980, p. 66-67.

modalités de la croyance et de la reliance¹⁷ sont concurrentes et interpénétrées. Le prêtre et le guerrier sont rivaux et alliés. Le prêtre est aussi combattant et le guerrier ne combat pas sans idéal, voire sans foi.

Les hommes *coopèrent* et *s'affrontent* dans tous les champs de l'activité sociale. Ils cloisonnent et réunissent, cloisonnent *pour* réunir, selon Régis Debray¹⁸. Lever une barrière horizontale, c'est en créer une à la verticale. L'extension marchande accroît les inégalités sociales. Hermès n'est pas innocemment le dieu des bornes-frontières, des marchands et des voleurs. Le monde sans frontières est celui qui assouplit les mouvements de capitaux en rigidifiant les migrations légales. Où les *élites* (littéralement *choisies* et *entrecooptées*) communiquent et communient sous les auspices éthérés d'un cosmopolitisme diaphane, ignorant de plus en plus la matérialité lourde de leurs concitoyens. Les différences recrées appellent des *médiateurs-traducteurs* (Régis Debray), des *analystes symboliques* (Robert Reich¹⁹), des *connecteurs* (Manuel Castells²⁰). La violence joue un rôle central. René Girard²¹, sans doute trop systématique, a montré les astuces, artifices et artefacts qui visent à la *contenir*, dans les deux sens du terme, *enfermer* et *endiguer*²².

Le lien d'homme à homme, d'homme à groupe, de groupe à groupe porte toujours aussi le sceau de cette violence. Contenue, sublimée, dérivée, elle ressort dans le *raid* d'actionnaires sur une entreprise, dans les gradins d'un stade de football, sur les écrans du téléviseur. La transmission et la création des *mythes* donnent une forme imaginaire au vivre ensemble (plus ou moins) pacifié. Les liens que tissent les hommes entre eux dans le tissu national ressortissent à l'ambivalence de la dépendance et de la liberté, de l'attachement et de l'arrachement, de l'asservissement et de l'affranchissement, de l'amour et de la violence²³. L'homme est être de relation.

17. Le terme est emprunté à Marcel Bolle de Bal, professeur émérite à l'université libre de Bruxelles, *Les adieux d'un sociologue heureux*, Paris, L'Harmattan, 1999.

18. Notamment *Le scribe* et *Critique de la raison politique*.

19. Robert REICH, *The work of nations*, Vintage Books Random, House New York, 1992, malencontreusement traduit en français par *l'économie mondialisée*.

20. Manuel CASTELLS, *La société en réseau*, Paris, Fayard, 1998, p. 285.

21. René GIRARD, *La violence et le sacré, Des choses cachées depuis la fondation du monde*.

22. Citant Marcel Benabou (*Les meurtres exemplaires*), Régis Debray note que « Remus subit la peine de mort parce que la frontière est la condition de vie d'un ensemble politique et non comme jumeau de Romulus. La gémellité ne fait pas critère », *Le Scribe*, Paris, Grasset, 1980, p. 66-67.

23. « Ce phénomène de la violence ressemble à un tissu fait de fils multiples (...) L'atelier où se tisse ce tissu est la famille. (...) On pourrait dire, en somme, que la violence est le plus souvent une combinaison entre une estime de soi faible, nécessitant à tout moment d'être défendue et réaffirmée, et une pauvreté, une stéréotypisation, des mécanismes de "faire face" dans des situations ressenties comme menaçantes, avec des réactions de court-circuit », contribution du Dr D.C. SAMITCA (département de psychiatrie, université de Genève), « Les fils dont sont tissés la violence », *Violence et violences*, Actes du congrès international Lyon 1984, Institut de recherche et d'intervention en sciences humaines, Lyon II.

Georges Dumézil fournit de précieuses indications pour la compréhension du politique. « Le Dieu des serments, *Dius Fidius*, est parent de *Fides*, qui est, avec *Terminus*, dieu des limites et de la propriété, la divinité de prédilection de Numa²⁴. » *Varuna* est inquiétant, terrible, maître de la *maya*, c'est-à-dire de la magie créatrice de formes, armé de nœuds, de filets ; *Mitra* (« l'ami ») est inspirateur des actes et des rapports honnêtes et réglés, ennemi de la violence. « L'un est inflexible garant des grandes lois et des grands devoirs, l'autre est plus attentif à ce que nous appellerions les problèmes humains. L'un *Varuna*, est l'autre monde, ce monde-ci est *Mitra*²⁵. » Ambivalence de l'*attachement* que l'on retrouve dans l'allégorie des *lictors*, successeurs des *celeres*, chargés de fouetter les indociles. Doux liens ou lourdes chaînes nous disent l'ambivalence par laquelle l'autre nous enlève ou nous entrave.

Tissu fait de *trame* et de *chaîne*, d'êtres vivants et de groupes sociaux antagoniques, la nation est un type singulier (ou plutôt un ensemble de types singuliers, comme le suggère Canetti, pour qui n'existent que *des nations*) d'unité et de diversité. « Ensemble intégré, la nation n'en constitue pas pour autant un ensemble homogène²⁶. »

La difficulté réside dans l'articulation du réel et de l'imaginaire, *a fortiori* quand ce dernier se dégrade en *imagerie*, *imaginal* et *visuel* ou *virtuel*. La réalité tend à disparaître, et avec elle, la nation. Le discours sur la coupure *peuple/élite* est un produit dérivé de cette déréalisation.

Cette articulation, nous proposons de la situer dans le *symbolique*.

Redéfinir le symbolique

« Dans le roman de Michel Tournier *Le Roi des Aulnes*, l'un des personnages oppose *symbole* (un signe qui unit) et *diabole* (un signe qui désunit), conformément à l'étymologie. »

Michel TOURNIER, *Le pied de la lettre*.

« Dans la foire aux concepts, le « symbolique » a la cote, vidé de son existence logique. »

Pierre LEGENDRE.

Le « symbolique » exprime le tiers, la parole, la séparation-réunion. Il est médiation par l'institution, État, langage et autre. L'être collectif se parle

24. Georges DUMÉZIL, *Mythes et dieux des indo-européens*, Paris, Flammarion, p. 22.

25. *Idem* p. 211.

26. Maurice BYÉ, Gérard DESTANNE DE BERNIS, *Relations économiques Internationales*, Paris, Dalloz, 1977, t. I, p. 9.

par le tiers et les groupes assurent leur cohésion dans l'ensemble par la Référence commune. En première analyse, cette référence est symbolique. Mais elle se trouve instrumentalisée, manipulée, appropriée concurremment par les composantes rivales ou adverses du corps social. La démocratisation est l'autre nom de cette appropriation concurrente, de cette manipulation.

Le *symbolon* grec (le verbe *sumballein* signifie « mettre ensemble ») est la pièce de terre cuite cassée qui sert de signe de reconnaissance, de ré-union²⁷. La ré-union présuppose la séparation. Le préfixe grec *dia* signifie « séparation, distinction ». On le retrouve dans le *dialogue*, soit *parler entre*, dans *dialectique* ou *art de discuter*. Le symbole est signe de réunion. Le *diabolos* (qui donne « diable ») est l'accusateur (du verbe grec *diaballein* « jeter de travers », par suite « attaquer, accuser »). L'accusateur est un contradicteur (polémique vient de *polemos* « guerre »), comme le rappelle le Méphisto-phélès de Goethe : « Je suis l'esprit qui toujours nie. »

Le symbole est brisure reconstituée par la reconnaissance, la rencontre. Le diable est accusateur, calomniateur ou profanateur, mais aussi *dialecticien*. *Diabole* et *symbole*, pour reprendre Michel Tournier, sont frères ennemis. Ils ne sont pas banalement étrangers ou antagoniques l'un à l'autre. L'un implique l'autre.

La nation est un corps qui parle, qui se parle. S'unit en se parlant. En unissant contradictoirement (par des luttes, des négociations, des compromis) la matérialité la plus concrète et l'imaginaire de ses représentations. La nation se donne à voir, à elle-même et aux autres. Les mythes nationaux la mettent en scène et en branle. On se combat « entre soi » note Jaurès. La forme paroxystique de la guerre civile est un fratricide à grande échelle.

Selon Lacan, le symbolique est de l'ordre de la langue. « Une fois opérée la séparation du fictif et du réel, les choses ne se situent pas du tout là où l'on pouvait s'y attendre. Chez Freud, la caractéristique du plaisir comme dimension de ce qui *enchaîne l'homme* (souligné par nous), se trouve tout entière du côté du fictif. *Le fictif n'est pas par essence ce qui est trompeur, mais à proprement parler, ce que nous appelons le symbolique* (souligné par nous) (...) Assurément, Freud ne doute pas, non plus qu'Aristote, que ce que l'homme cherche, sa fin, ce soit le bonheur. *Chose curieuse, le bonheur, dans presque toutes les langues, se présente comme en termes de rencontre*²⁸. » (Souligné par nous.)

Transposant Lacan dans le champ politique, Régis Debray relève : « Disons-le en lacanien. L'hostie républicaine avait sa face symbolique – le Droit,

27. La tessère romaine (jeton de présence, justificatif d'invitation et de spectacle), jouera un semblable rôle. Reste que la pièce est d'abord brisée.

28. Jacques LACAN, *Séminaire*, Livre VII, Paris, Seuil, 1986, p. 22.

le Père, le Langage ; et sa face imaginaire – le Drapeau, la Mère, le Corps²⁹. » La langue maternelle imaginaire a pour pendant le langage paternel symbolique. Le face à face de la défusion le cède à la triangulation. La coupure du cordon ombilical appelle d'autres liens et ligatures par le truchement de crimes³⁰ et de serments. Julia Kristeva évoque la parenté entre langue, symbolique et nation à travers la geste gaullienne³¹.

Les intérêts divergents, les luttes sociales, les conflits politiques, les controverses et les polémiques dans la nation se situent dans ce registre-là du symbolique.

En rapprochant justement le nationalisme de la « parenté » ou de la « religion » plutôt que du « libéralisme » ou du « fascisme », Benedict Anderson³² n'en tire pas la conclusion qui s'impose. La nation est autant symbolique qu'imaginaire ou imaginée. Pas seulement « artefact culturel »³³, la nation est artefact politique. Ou plus exactement le lieu où se nouent et s'épaulent le « culturel » et le « politique ». La presse et le roman, que Benedict Anderson prend comme illustration de son propos, en attestent. Le journal relie le lecteur isolé aux événements communs, lui permettant de faire corps imaginativement. En même temps (comme le note Anderson), le journal est une entreprise de presse, avec des capitaux en concurrence, une ligne éditoriale en rivalité se faisant l'écho de conflits sociétaux, etc. Penser l'unité et la diversité oblige à se tourner vers le symbolique comme médiation obligée.

Au terme de sa démonstration, Benedict Anderson cite Michelet : « Il leur faut un Œdipe qui leur explique leur propre énigme dont ils n'ont pas eu le sens, qui leur apprenne ce que voulaient dire leurs paroles, leurs actes qu'ils n'ont pas compris³⁴. » Extraordinaire prescience de Jules Michelet, auquel Pierre Legendre fait écho : « Dans la foire aux concepts, le "symbolique" a

29. Régis DEBRAY, *La République entre le code et le glaive*, Note de la fondation Marc-Bloch, n° 2, novembre 1998, p. 31.

30. Pierre Legendre cite le poème d'Eluard à Violette Nozière : « Violette a rêvé de défaire, a défait, l'affreux nœud de serpents des liens du sang », *Le crime du caporal Lortie, Traité sur le père, Leçon VIII*, Paris, Fayard, 1989, p. 109. Il cite aussi la scène du meurtre de Remus par Romulus selon Pétrarque : « Après l'avoir tué, les sénateurs dépecèrent son cadavre, puis chacun d'eux en cacha une partie dans les plis de sa robe et l'emporta », *ibid.*, p. 115. Les sénateurs s'approprient le corps, le font passer du statut de corps physique dépecé à celui de corps symbolique, politique.

31. « Ainsi conçu, le politique se concrétise, durant le xx^e s., dans l'idée de *nation*. De Gaulle entreprend de le réaliser par la force du *symbolique* : une relance, toute chrétienne, de la primauté du Verbe pour "saisir" l'opinion. », Julia KRISTEVA, *Lettre ouverte à Harlem désir* ; *La nation et le verbe*, Paris-Marseille, Rivages, 1990.

32. Benedict ANDERSON, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, p. 19.

33. *Idem*, p. 18.

34. Benedict ANDERSON, *op. cit.*, p. 199.

la cote, vidé de son existence logique. (...) Si vous me permettez une référence à la psychanalyse, je dirais qu'en termes authentiquement symboliques, le droit met en œuvre la "ternarité" (liens père, mère, enfant), c'est-à-dire l'Œdipe³⁵. »

Lien et ligature, le symbole est l'envers du diable. Le travail de la ré-union se fait par la controverse, la polémique, en prenant langue avec l'autre. L'entrelacement de la chaude langue maternelle et du froid langage symbolique dessine les lieux de l'habiter national et du pouvoir³⁶.

La monnaie, forme d'échange, parle des peuples-nations et de leur constitution. Dette de vie³⁷, expression de la croyance et de la confiance, la monnaie est une institution entre pouvoir et autorité. « La monnaie moderne est le tiers universel qui permet aux échangistes de ne pas s'engager les uns auprès des autres et d'éviter à jamais le problème de la confiance dans le retour tel qu'il se pose dans les transactions archaïques. Certes, le problème de la confiance n'est pas totalement éliminé. En réalité, il n'est que déplacé : il concerne désormais la monnaie elle-même³⁸. » L'appellation de la monnaie nationale en différentes langues enseigne plus ou moins directement sur les fondements imaginaires et symboliques d'un peuple.

La nation se pense et se dit comme *corps* métaphorique, dans des jeux de *représentation* qui empruntent à la *dramaturgie* autant qu'à la *délégation*. Elle se donne à voir, aux autres et à elle-même. Elle se donne forme et contenu à la fois. La nation est formée de groupes qu'elle *informe*, de groupes qui s'opposent selon des règles tacitement (les mœurs) ou explicitement (les lois) retenues comme susceptibles de contenir l'ensemble.

35. Pierre LEGENDRE, « L'essuie-misères », *Le Monde de l'éducation*, n° 254, décembre 1997.

36. « (...) le peu de cas qui est fait de la découverte de l'inconscient par Freud – découverte dont je ne cesserai de répéter qu'elle oblige l'humanité de tradition ouest-européenne à se repenser comme l'humanité ordinaire, ayant affaire au langage de la façon la plus ordinaire qui soit, c'est-à-dire d'abord et avant tout au langage en tant qu'institution, lien de pouvoir, assignation selon la marque infligée au sujet. J'emploie d'ailleurs ce terme au sens radical de l'*iniustio*, par laquelle le bétail est marqué selon le droit, autrement dit au sens de l'*emblème marqué au fer*. », Pierre LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu*, *op. cit.*, p. 226.

37. L'interprétation de la dette est significativement multiforme et controversée, de Marcel Mauss à Nathalie Sarthou-Lajus (Nathalie SARTHOU-LAJUS, *L'Éthique de la dette*, Paris, PUF, 1997) en passant, notamment, par Émile Benveniste.

38. Mark ROGIN ANSPACH, « Les fondements rituels de la transaction monétaire, ou comment remercier un bourreau », Michel AGLIETTA, André ORLÉAN (dir.), *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 60.

De la Patrie

La patrie est la communauté primaire, le pays. Rousseau assoit l'aspect politique (le Contrat social) sur la dimension affective-culturelle. Il continue ainsi le texte cité précédemment : « Ce qu'on aime dans son pays, ce qu'on appelle proprement la patrie n'est donc pas ce qui se rapporte à nos appétits et aux habitudes qui en naissent, ce n'est pas simplement le lieu, ce ne sont pas simplement les choses, l'objet de cet amour est plus près de nous. (...) Et selon la définition que j'ai donnée de la vertu, l'amour de la patrie y conduit nécessairement puisque nous voulons volontiers ce que veulent ceux que nous aimons³⁹. »

Rousseau passe par l'habitude pour la dépasser. Il veut en venir à « *ceux que nous aimons* », dont nos « *appétits*⁴⁰ », nos « *affections* » et « *l'habitude* » ne sont à proprement parler que la condition. Avec et par ceux que nous aimons, c'est à soi-même qu'on revient enfin, par le détour des objets qui satisfont nos besoins et des liens de nos affections. Ce que traduit utilitairement Calvin Coolidge en considérant que le patriotisme revient à veiller sur soi en veillant sur son pays⁴¹.

Marqué par la pensée politique antique, et par Sparte, il se montre sévère avec la tendance cosmopolite en ce qu'elle minimise la cohésion sociale et dévalorise le citoyen au profit « des marchands, des artisans, des bourgeois ». Par réaction (« J'aime mieux être homme à paradoxe qu'homme à préjugés »), il force le trait, quitte à se montrer dur avec l'étranger. En s'efforçant de lier l'homme et le citoyen, (*Émile* et *Le Contrat social*), en insistant, en opposition à l'individualisme, sur la défense de la cité, Rousseau s'expose au risque d'accusation de xénophobie. Certains propos des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* accréditent cette thèse. Mais ne faut-il pas distinguer sa réflexion fondamentale des écrits de circonstance, qu'il s'agisse de ses exercices sur la Pologne ou sur la Corse ? Au surplus, s'agissant de la

39. Note de Robert Derathé : « Il s'agit de la définition donnée dans *l'Économie politique* : "La vertu n'est que la conformité de la volonté particulière avec la volonté générale". Rousseau écrit dans un autre passage (...) : "Il est certain que les plus grands prodiges de vertu ont été produits par l'amour de la patrie." »

40. Renan récuse semblablement le seul rattachement par « l'intérêt » : « Les intérêts, cependant, suffisent-ils à faire une nation ? Je ne le crois pas. La communauté des intérêts fait les traités de commerce. Il y a dans la nationalité un côté de sentiment ; elle est âme et corps tout à la fois ; un *Zollverein* n'est pas une patrie. », *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, René Helleu, Paris 1934, p. 77

41. « Patriotism is easy to understand... It means looking out for yourself by looking out for your country. »

Pologne, ne faut-il pas mettre l'accent sur les conditions de la renaissance face au puissant voisin russe ?

Les élèves apprenaient naguère la différence entre la « petite patrie » et la « grande patrie », la première étant le pays, la vallée ou la grande ville, la seconde étant la nation. Benedetto Croce fait cette même distinction quand il évoque l'unification italienne.

Patrie et nation

La nation relève de l'État, d'une distinction d'avec l'étranger construite par la force et par le droit. C'est le sens de la distinction posée par Léopold Sédar Senghor⁴² :

« La Nation, si elle rassemble les patries, c'est pour les transcender. Elle n'est pas, comme la Patrie, déterminations naturelles, donc expression du milieu, mais volonté de construction, mieux : de reconstruction. Elle est, objectivement, restructuration à l'image d'un modèle exemplaire, d'un archétype (...) Des individus, elle doit faire des personnes, c'est-à-dire des volontés conscientes : des âmes. (...) Comme l'écrit Hegel, le théoricien de l'État-Nation : "Ce ne sont pas les déterminations naturelles qui lui donnent son caractère, mais son esprit national." (...) Si la Nation est volonté consciente de reconstruction, l'État en est le moyen majeur. Il s'incarne dans les institutions ; gouvernement, parlement, services publics. Les fonctionnaires en sont les ouvriers. C'est l'État qui assure la volonté de la Nation et assure sa permanence. À l'intérieur, il brasse les Patries, et répétrit les individus dans le moule de l'archétype. À l'extérieur, il défend l'intégrité de la Nation, qu'il garde des entreprises de l'Étranger. »

Le nœud de la difficulté concerne bel et bien, comme le note Jean-Yves Guiomar⁴³, les modalités de l'articulation entre les trois notions de *patrie*, de *nation* et d'*État*. L'auteur retrace l'histoire et l'articulation des trois vocables⁴⁴ :

« Lorsque, au XI^e siècle, l'Europe occidentale sort du vaste réaménagement consécutif à l'effondrement de l'Empire romain, elle dispose de trois notions qui vont jouer un rôle clef : *nation*, qui coagule un sens éthique (gens, *ethos*) et un sens politique (*populus*), mais qui est essentiellement synonyme de race, selon la vision classique de Théodore de Séville (VII^e s.) ; *patrie*, qui connote des relations d'immédiateté, de

42. Dakar, 3 juillet 1954. Gil DELANNOI et Pierre-André TAGUIEFF, *Théories du nationalisme*, Paris, Kimé, 1991.

43. Jean-Yves GUIOMAR, *La nation entre l'histoire et la raison*, Paris, La Découverte, 1990.

44. *Idem*, p. 11 et suivantes.

proximité, souvent traduit par *país* pour des ensembles restreints (...) *res publica*, la chose publique, à partir de laquelle s'organise le pouvoir, hérité de l'*imperium romanum*. »

À Bologne, les étudiants médiévaux sont répartis en quatre *nations* : la romaine, la piémontaise, la germanique, la transalpine. Les autres universités adopteront des répartitions analogues. Celle de Paris distinguait quatre *nations* : France, Picardie, Normandie, Germanie. Mazarin fonde le « collège des quatre nations » pour recevoir les élèves des provinces espagnoles, italiennes, allemandes et flamandes nouvellement réunies à la France.

Jean-Yves Guiomar étudie la double filiation du *principe des nationalités* et du *droit des peuples à disposer d'eux-mêmes* dans la perception, la légitimation et la définition de la nation. Il les réfère à une opposition entre « peuples du Nord », abolissant la distinction romaine entre ordre civil et ordre militaire au profit du second. La différence traverse l'Allemagne, opposant Herder, penseur de la nation, à Hegel, théoricien de l'État. Selon Guiomar, « Weimar est par excellence, avec Goethe et Schiller, le lieu de la recherche d'une synthèse harmonieuse des deux. » L'opposition recoupe celle entre l'école moderne du droit naturel et l'école du droit historique, « qui pose une communauté concrète un corps social régis par des liens établis par la coutume ».

Le droit des peuples recouvre deux notions, unies par la réalité de la France révolutionnaire. La première notion est celle par laquelle le peuple est fondé à choisir ses institutions ; la seconde celle qui légitime la sécession ou le rattachement à un autre État. Avec pour axiome que les États monarchiques sont enclins au conflit tandis que les États démocratiques sont propices à la fraternité. L'épopée napoléonienne rompra l'unité principielle interne en suscitant, au-delà des frontières, sursaut national (allemand, espagnol, russe...) et rejet de la Révolution. Il en résultera une lecture biaisée, tronquée, au terme de laquelle prévaudra, avec la Restauration, la victoire du modèle anglais, « compromis entre le droit dynastique et le droit national ». Cette déviation – factuelle et théorique – mettra au premier plan le *droit des nationalités*, version « nationaliste », dynastique, plus que « patriotique ».

Peuple-nation, État-nation

Turgot⁴⁵ (1727-1781) distingue deux aspects de la nation : « un assemblage d'hommes qui parlent une même langue maternelle » et « un assemblage d'hommes réunis sous un seul gouvernement ». La première est anthroposociologique, culturelle ; la seconde politique. Michel Beaud propose de

45. TURGOT, *Textes choisis*, Dalloz, 1947, p. 267.

nommer la première « peuple-nation » et la seconde « État-nation ». S'il s'agit de nommer la réalité *historique* du temps de Turgot, la proposition semble acceptable. L'homogénéité linguistique de la France du XVIII^e siècle est problématique. Aujourd'hui, la force *politique* d'une nation réside précisément dans sa capacité à tendre et à resserrer le lien entre le peuple et l'État. Leur séparation indique un peuple non-outillé⁴⁶ et un État claustré. La notion française de « République » vise à réunir les deux dimensions. La Révolution française oblige à une relecture de Turgot, pour autant que cette relecture emprunte davantage à Jean Jaurès qu'à François Furet. Sieyès fonde la nation sur le peuple politique composé de citoyens. La distinction est entre *État national* et *Peuple-nation*, que Rousseau nommait *le souverain*. Pour Nicos Poulantzas, ce « peuple-nation » est en interrelation avec « l'État national populaire⁴⁷ ».

Il reste à penser ensemble le terme de « peuple » et le concept de « classes sociales », le « *citoyen abstrait* » et le « *citoyen concret* », en entendant Marx pour le dépasser réellement.

« Avant tout, constatons le fait que les droits de l'homme, les "Droits de l'Homme"⁴⁸ distincts des "Droits du citoyen"⁴⁹ ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société civile, c'est-à-dire de l'homme égoïste séparé de l'homme et de la communauté. (...) Enfin, l'homme, comme membre de la société est considéré comme l'homme proprement dit comme "l'homme" par opposition au "citoyen", parce qu'il est l'homme dans son existence sensible, individuelle, immédiate, au lieu que l'homme politique n'est qu'une personne allégorique, morale, l'homme réel est d'abord reconnu sous la forme de l'individu égoïste, l'homme vrai sous la forme du citoyen abstrait⁵⁰. »

Or le « *citoyen abstrait* » s'avère déconcerté et l'analyse en termes de classes sociales (voir plus loin) passée de mode.

46. « La République, c'est l'outil », Jean Jaurès, cité par Pierre MENDÈS-FRANCE, *La République moderne*, Paris, Gallimard, 1966, p. 93.

47. Nicolas POULANTZAS, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, P.U.F., 1978.

48. En français dans le texte.

49. *Idem*.

50. *La question juive*, 1844, cité par Norbert GUTERMAN et Henri LEFÈVRE, *Karl Marx Oeuvres choisies*, Paris, Gallimard, t. 1, 1963.

Des fronts de l'État

« Un État est bien ordonné et fort en lui-même quand l'intérêt privé des citoyens est uni à la fin générale de l'État, quand l'intérêt privé et la fin de l'État trouvent l'un dans l'autre leur satisfaction et leur réalisation. »

HEGEL, *La raison dans l'histoire*.

L'État, formes et métamorphoses

Comprendre l'État aujourd'hui est une exigence politiquement décisive. Penser l'État, c'est saisir ses apparences, tenter de dévoiler son double front de Janus⁵¹, ses triples fonds. et son tripot⁵².

Considérer l'État, c'est interroger sa fiction essentielle de Référence absolue, le considérer à la fois du point de vue du *Prince* et du point de vue du *peuple*⁵³, comme *longue durée* et acteur dans la *conjoncture*, comme *rapport de forces* sociales-politiques et comme *appareil* de pouvoir, comme *visée conceptuelle* idéale et *réalité empirique*. Père et mère, loi et nourrice (Miss Thatcher parlait de « nanny state », « État nounou »), « main droite » et « main gauche » (Bourdieu.) L'État est surtout évoqué comme prestataire alternatif au marché, palliant les carences de ce dernier. Le dosage varie selon libéraux-sociaux et sociaux-libéraux.

« Plurifrontal », l'État est présent sur plusieurs scènes de l'imaginaire collectif, sur maints fronts de la réalité sociale. Carl Schmitt distingue l'État législateur, l'État juridique, l'État gouvernemental et l'État administratif⁵⁴.

« Nul n'oserait dire : l'État, qui est-ce⁵⁵ ? » relève Pierre Legendre, en son croisement de la religion, de la psychanalyse et du droit romain. En Occi-

51. « Sièges d'un Pouvoir désincarné, mais en même temps pourvoyeur de la puissance des hommes, l'État est un Janus dont un visage, celui qui est serein, reflète le règne du droit, et dont l'autre, tourmenté sinon grimaçant, est marqué par toutes les passions qui animent la vie politique », Georges BURDEAU, *L'État*, Paris, Seuil, 1970, p. 53. Les Romains nommaient *Janus bifrons* le visage à double face dont l'une regardait le passé, l'autre l'avenir.

52. Terme emprunté librement à Pierre LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu*, Paris, Fayard, 1988, p. 163. Il désigne le jeu des transactions obscures.

53. « Cette question, c'est le dispositif du Manifeste utopique révolutionnaire de Machiavel qui l'impose silencieusement par l'existence de deux "lieux" alternés qui commandent ses formes de présentation, d'argumentation et de réflexion théorique : le Prince et le Peuple », « Machiavel et nous », Louis ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, STOCK / IMEC, 1995, p. 76

54. Jacques SAPIR, « L'ordre démocratique et les apories du libéralisme – Carl Schmitt, critique "réaliste" du légalisme et de la démocratie », *Les Temps Modernes*, n° 610, sept.-oct.-nov. 2000. Lire également Carl SCHMITT, *Les trois types de pensée juridique*, Paris, PUF, 1995.

55. Pierre LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu*, *op. cit.*, p. 51.

dent, l'État est une construction de la Référence absolue dans la généalogie du sujet, prendrions-nous le risque d'écrire pour résumer le substantiel propos de l'auteur. « On ne voit pas qu'il y a grand péril quand l'État ne joue plus son rôle de totem et de garant de la raison⁵⁶. » Avertissement complété par la dénonciation de la déraison du réseau : « L'idéologie du réseau, c'est la féodalité, qui engendre des relations extrêmement violentes. » Par tiers manquant, puisque « la Référence absolue est tiers logique de l'échange. L'inaugural d'une société, en définitive, c'est cela : la mise en scène du tiers mythique, qui procède aux échanges et d'abord aux échanges de paroles⁵⁷. » « Les États ont valeur de totem, parce qu'ils ont vocation à porter l'emblème de la Raison au cœur du droit, en posant les règles de la reproduction humaine⁵⁸. »

S'il partage avec Pierre Legendre la reconnaissance de l'écrit et du sacerdoce dans la généalogie de l'État, Régis Debray analyse le passage de l'écrit (*Le Scribe*) à l'écran, de L'État au « télétat⁵⁹. »

L'État est forme et forces, sans être « chose ». Pierre Rosanvallon en convient : « L'État et le marché ne sont pas des “choses”, ce sont des rapports de la société à elle-même inscrits dans un mode spécifique d'organisation des espaces sociaux⁶⁰. » Après sa remarque sur ce que l'État n'est pas, Pierre Rosanvallon pose le rapport « de la société à elle-même », en taisant les moteurs et mobiles de la dynamique sociale, ce qui revient à faire l'impasse sur les médiations qui éclairent la nature de l'État. Ce n'est qu'incidemment qu'il évoque le rapport des classes sociales à l'État⁶¹. Et selon une conception « instrumentale », c'est-à-dire « réifiée » (c'est-à-dire « chosifiée », res étant « la cause » ou « la chose » en latin). Faute de faire le second pas, Pierre Rosanvallon réintroduit par la fenêtre la « réification » qu'il avait chassée par la porte.

Pour éviter la réification de l'État, Nicos Poulantzas renoue avec l'intention dialectique de Jean Jaurès⁶² : « Saisir l'État comme condensation ma-

56. Pierre LEGENDRE, « L'humanité a besoin d'ombre pour échapper à la folie », *Le Monde*, 22 avril 1997.

57. *Le désir politique de Dieu*, op. cit., p. 162-163

58. Pierre LEGENDRE, *Miroir d'une nation, l'École Nationale d'Administration*, Paris, Arte éditions/Éditions mille et une nuits, 1999, p. 26.

59. Régis DEBRAY, *L'État séducteur. Les révolutions médiologiques du pouvoir*, Paris, Gallimard, 1993, p. 98.

60. Pierre ROSANVALLON, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1999, p. 124.

61. « Il (le capitalisme) combat l'État quand celui-ci échappe à son contrôle en tant qu'il est un État de classe au service de ses intérêts (...) », *idem*, p. 211.

62. « En fait, l'État n'exprime pas une classe, il exprime le rapport des classes, je veux dire le rapport de leurs forces », Jean Jaurès, *L'armée nouvelle*, Paris, Imprimerie nationale, 1992, t. II, p. 466.

térielle d'un rapport, c'est éviter les impasses d'un pseudo-dilemme dans la discussion actuelle sur l'État, entre l'État conçu comme chose-instrument, et l'État conçu comme sujet⁶³. » Et à préciser le double rapport de l'État au capital et au peuple-nation : « Le rapport dont on est en train de parler est le rapport entre l'État et la nation. Ce n'est jamais un simple rapport entre l'État et le capital. C'est un rapport entre l'État et l'ensemble des rapports sociaux, y compris des rapports politiques, idéologiques, etc. et dans ce sens, je ne crois pas que l'actuelle internationalisation du capital suffise à rompre le lien entre l'État et la nation. Cela dit, il n'est pas vrai non plus que l'État national ne subisse pas des transformations très importantes, en vue de prendre en charge ce que j'avais appelé la reproduction du capital étranger en son propre sein⁶⁴. »

L'État est alors le nom commodément donné à l'ensemble des rapports sociaux étatisés et des institutions étatiques, des intérêts dominants et des intérêts communs, de l'expression de l'intérêt général et de ses dévoiements, d'une convention idéale nécessaire et d'une réalité incluant les pires abus au nom de la « Raison d'État » (dont la validité de principe ne peut pourtant pas être balayée d'un haussement d'épaule ou d'un soulèvement de cœur).

L'État en question

La mise en cause de « l'État-providence » ne se réduit pas toujours à une banale revendication de réduction du « volume » (pour filer la métaphore) de l'État (la restriction budgétaire diminue les taux d'intérêt, donc stimule l'investissement). Dans *L'État subsidiaire*, Chantal Millon-Delsol esquisse une alternative philosophiquement à l'État républicain.

Son robuste argumentaire historique procède toutefois par des associations hâtives qui le cèdent par trop à une rhétorique dédaigneuse du poids de la réalité. Ainsi de l'affirmation⁶⁵ : « La différence entre l'État subsidiaire et l'État-providence réside dans le fait que les droits subjectifs ne sont pas *directement* exigibles de l'État subsidiaire, tandis qu'ils le sont de l'État-providence. Pour l'État subsidiaire, le devoir d'ingérence ne correspond pas à un droit matériel subjectif dans tous les cas de figure, mais seulement après la médiation de l'action de la société. » Qu'en est-il du principe ? Et parler de « droits subjectifs » face à « l'État », avec ou sans médiation de la « société » supposerait une analyse des conditions sociales de pouvoir, production et répartition, elles-mêmes médiations sociales.

63. Nicos POULANTZAS (dir.), « Les transformations actuelles de l'État. La crise politique et la crise de l'État », *La crise de l'État*, Paris, PUF 1976, p. 38.

64. Nicos POULANTZAS, Débat sur la crise de l'État, *Repères* n° 39 janvier 1977.

65. Chantal MILLON-DELSOL, *L'État subsidiaire*, Paris, PUF, 1992, p. 203.

L'auteur écrit aussi : « La spécificité du catholicisme social est qu'il va fonder le devoir d'ingérence de l'État sur une autre valeur que celle d'égalité. Jusqu'alors, toutes les théories et en général, les utopies, qui réclamaient l'intervention de l'instance publique, le faisaient au nom de l'égalisation sociale. Les néo-thomistes qui apparaissent au XIX^e siècle récusent les socialismes comme infantilisations politiques menant à l'esclavage par le nivellement. S'ils posent un devoir d'ingérence, c'est à partir de l'idée de dignité⁶⁶. » Parler de « nivellement » revient à confondre les tentatives d'aide sociale avec le phalanstère de Fourier, l'utopie et la pratique politique. La critique du « socialisme » ne saurait être purement et simplement rabattue sur celle de l'État-providence ou sur celle de l'État républicain. Les paradigmes, les histoires⁶⁷ et les techniques diffèrent et appellent un examen de leur grande variété. Quand elle se fait chroniqueuse, Chantal Delsol laisse éclater plus nettement encore une conception sociétale qui, sous le couvert de la « dignité », emprunte davantage à l'éthique d'une *charité* minimaliste qu'à l'exigence de la plus grande *justice*. Son article *Le glas de nos principes* éclaire utilement les conclusions auxquelles conduit sa proposition de substituer le principe de dignité à celui d'égalité, assène des certitudes précaires que ne corroborent ni les témoignages ni les rapports du PNUD. Ainsi de l'assertion : « Les plus honnêtes d'entre nous sont bien obligés d'admettre quelques évidences : la masse des moins favorisés vit mieux outre-Atlantique ; la pauvreté ne s'évalue pas seulement en déficit de monnaie et de nourriture, mais en déficit de considération et de reconnaissance⁶⁸. » Ici, Chantal Millon-Delsol rapproche deux considérations passablement gratuites : l'évaluation de la pauvreté *objective* et la *considération et la reconnaissance*, la mesure et l'évaluation morale (« Les plus honnêtes d'entre nous (...) considération et reconnaissance ») Sur l'objectivité, on peut s'inquiéter des conditions faites aux pauvres autant que de l'écart des niveaux de vie aux États-Unis⁶⁹. Vanter la dignité, c'est omettre à quel point elle est moins dissociable là-bas encore qu'ici du revenu, précisément au nom de la mobilité sociale, corollaire de la flexibilité.

Au surplus, la vogue ultra-libérale est derrière nous⁷⁰. Notre propos n'est pas de décrire l'État et les États aujourd'hui. Il se limite à poser des jalons

66. *Idem*, p. 119.

67. Le catholicisme social est, avec l'État social bismarckien, la réponse à l'« agitation » ouvrière et à la « menace » social-démocrate.

68. *Valeurs Actuelles*, 14 février 1998.

69. L'étude d'H. OXLEY, Thai-Thanh DANG et Pablo ANTOLIN « Dynamique de la pauvreté dans six pays de l'OCDE », *Revue économique de l'OCDE*, n° 30, 2000/1, dont rend compte *Alternatives économiques*, n° 186, de novembre 2000, souligne qu'il est plus difficile de sortir de la pauvreté aux États-Unis que dans les autres pays développés étudiés.

70. La pratique de Reagan fut, sur bien des points, opposée à son discours : déficit budgétaire record et programmes militaires de *Warfare* tirant l'économie.

sur sa place dans la reproduction sociale et dans son rapport à la nation et au peuple-nation aujourd'hui.

L'« État », c'est-à-dire l'ensemble constitué par le *pouvoir* (coextensif à la constitution du sujet et à la mise en oeuvre d'intérêts sociaux) et l'*appareil* politique d'État⁷¹, compose avec (et participe de) la recomposition des processus sociétaux et des alliances sociales dont la mal nommée « mondialisation » est une dimension.

Antonio Gramsci distingua la situation de la Russie d'avant 1917, où l'État était « tout » et la société civile « rien », de celle de l'Italie des années 20, où « l'État n'est qu'une tranchée avancée derrière laquelle se dresse une robuste chaîne de forteresses et de casemates ». Sans perdre de vue les limites de la métaphore, abusivement « essentialiste », il importe de ne pas réduire les lieux effectifs du pouvoir de l'État aux résidences officielles et aux bureaux ministériels.

États sociaux et « mondialisation »

Éric Helleiner⁷² est de ceux qui récusent l'idée de la dépossession passive de l'État par la « mondialisation ». L'État, s'avérant acteur, s'est dessaisi dans la mesure où des couches sociales l'ont instrumentalisé à leur bénéfice pour valoriser leurs capitaux sur les marchés internationalisés ou pour s'affranchir des législations sociales et du contrepois des syndicats. Qu'il s'agisse de fiscalité ou de politique sociale, les décisions économiques de l'État sont toujours des arbitrages entre différents types de groupes sociaux.

Évitons l'appellation oiseuse d'« État-providence », mélange d'allergie libérale du second Empire au « social » (chez Émile Ollivier notamment) et d'inopportune référence religieuse. Même si la relative substitution de l'État à l'Église (qui prélevait la dîme) dans l'assistance aux pauvres est une réalité historique.

Dans l'Allemagne bismarckienne d'abord, ailleurs ensuite, les mesures sociales sont une réponse à l'agitation ouvrière et aux menaces qu'elle constitue pour l'ordre établi. La seconde grande vague de « social », celle de l'après seconde guerre mondiale, est sous la double pression de la menace communiste-soviétique et de l'influence des forces progressistes issues de la résistance. A contrario, le reflux actuel illustre la recomposition d'autres rap-

71. Sur les différences historiques et conceptuelles de l'administration en France, en Grande-Bretagne et aux États-Unis, Françoise DREYFUS, *L'Invention de la bureaucratie*, Paris, la Découverte, 2000.

72. Eric HELLEINER, « Explaining the globalization of financial markets : bringing the states back », *Review of International Political Economy*, vol. 2, n° 2, 1995.

ports de force politiques et sociaux sous les auspices de la « Contre-Réforme néolibérale » (Gilles Chatelet⁷³).

Esquisser une typologie des « États sociaux » ne s'avère éclairant qu'en la situant dans cette perspective historique des configurations nationales et des rapports de force concrets en leur conjoncture.

Hillary Silver distingue « trois paradigmes » aux fondements de l'action contre l'exclusion sociale : la « *solidarité républicaine* », la « *spécialisation libérale* » et le « *monopole social-démocrate*⁷⁴ ». Les modèles de la nouvelle économie politique seraient la « production flexible » pour la *solidarité*, les compétences, les désencouragements au travail, les réseaux et le capital social pour la *spécialisation* et la segmentation du marché du travail pour le *monopole*. Sa copieuse bibliographie omet le classique de Jacques Fournier et Nicole Questiaux : *Le pouvoir du social*⁷⁵. Les auteurs notaient, en 1979, « les deux lectures possibles des politiques sociales » : « le capitalisme social » et « du social au socialisme ». On mesure la trajectoire.

Gosta Esping-Andersen repère *trois types de protection sociale étatique* en économie capitaliste : l'État « *libéral* » à l'anglo-saxonne, qui « démarchandise » peu et s'accommode d'une protection sociale différenciée, l'État « *corporatiste* » (France, Allemagne) et l'État « *social-démocrate* » (Scandinavie)⁷⁶.

L'État mute. Il perd plus de poids que de force. Il tend à combiner sa forme « keynésienne » (sociale et salariale) avec sa dimension « schumpeterienne » d'État-entrepreneur (fût-ce de façon semi-directe par l'aide à la recherche, la protection contre les entreprises étrangères, etc.).

L'État marchand⁷⁷ est une variante de l'État entrepreneur. Il délègue certaines de ses tâches à des pouvoirs publics infra-étatiques, au monde associatif ou caritatif, voire au secteur privé sans se désengager tout à fait. Il exerce un droit de contrôle et participe au financement des actions menées. Bruno Jobert appelle cela l'État *en interactions*⁷⁸.

73. Gilles CHATELET, *Vivre et penser comme des porcs De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Paris, Exils éditeur, 1998.

74. Hillary SILVER, « Exclusion sociale et solidarité sociale : trois paradigmes », *Revue internationale du travail*, vol. 133, 1994/5-6 B.I.T. Genève.

75. Jacques FOURNIER, Nicole QUESTIAUX, *Le pouvoir du social*, P.U.F. économie en liberté, 1979.

76. Gosta ESPING-ANDERSEN, *Les trois mondes de l'État-providence : essai sur le capitalisme moderne*, Paris, PUF, 1999.

77. Richard ROSECRANCE, *The Rise of the Trading State. Commerce and Conquest in the Modern World*. 1987.

78. Bruno JOBERT, « Des États en interaction », *L'Année de la régulation*, vol. 3, Paris, La Découverte, 1999.

En 1977 déjà, N. Poulantzas évoquait « *la reproduction du capital étranger au sein de l'État* ». Le phénomène s'est développé. La Commission européenne (par ses arbitrages politiques, sa politique commerciale, ses normes industrielles...) exerce des prérogatives d'un *proto-État*. Une bourgeoisie d'État nationale et européenne participe à la reconfiguration des intérêts des classes et couches sociales. La division du travail entre bourgeoisie étatique nationale et bourgeoisie supranationale est un aspect important. Les fonctions respectives et les trajectoires individuelles illustrent le propos. En termes de fonctions, un « jeu » (au sens de Bourdieu, dispositif peu ludique) consiste à transférer à la commission des propositions trop impopulaires pour être directement assumées par les gouvernements nationaux.

L'État et l'impôt

Impôt et État sont liés. Au point que le passage de « l'État de justice » à « l'État de finance » signerait l'entrée de notre modernité, en 1661, avec l'arrestation de Fouquet⁷⁹. La fiscalité est un chantier permanent de tout État. Et sa signature. Leur histoire est celle des classes sociales, de leurs oppositions, concurrences et alliances. Plusieurs siècles durant, la rivalité entre la noblesse et la bourgeoisie marqua le système fiscal et étatique, sous l'arbitrage de la monarchie. En 1435, aux États-Généraux de Tours, les *aides* deviennent impôt royal pour la durée de la guerre. En 1439, le roi institue la taille royale et supprime la taille seigneuriale⁸⁰. La Révolution française débuta par une crise des finances publiques. Actuellement, la politique fiscale est le lieu d'arbitrages entre fractions dominantes d'une part, entre classes dominantes et classes populaires d'autre part, sous les feux d'une « opinion » travaillée au corps par le milieu financier-médiatique.

L'organisation budgétaire (recettes et dépenses) est un indice assez sûr des priorités d'un pays, voire, dans le cas de l'Union européenne, d'un groupe de pays. La fiscalité est le moyen d'une redistribution entre groupes sociaux. National, infra-national ou international, le système fiscal français et européen dénote ses priorités. L'hypermobilité des mouvements de capitaux, renforcée par les technologies de l'informatique, posent des obstacles qui ne sont pas tant d'ordre technique. Le dilemme est d'abord politique.

Le poids fiscal des États nationaux contraste avec la modestie des moyens de l'appareil de l'Union européenne.

79. Marcel BORDES, *L'Administration provinciale et municipale en France au XVIII^e siècle*, cité par Blandine BARRET-KRIEGEL, *Les chemins de l'État*, Paris, Calmann-Lévy, 1986.

80. Alain GUÉRY, « L'État L'outil du bien commun », dans Pierre NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997, t. 3, p. 4545.

États et libre-échangeisme

Les libre-échangistes sollicitent tour à tour la théorie et la réalité pour défendre la cohérence de leur discours. Paul R. Krugman démontre que Ricardo a théoriquement raison, complexifiant à l'envi l'hypothèse du grand économiste classique (en taisant les conditions historiques et politiques qui subordonnèrent le Portugal à l'Angleterre). Mais, dans sa controverse avec Robert Reich, Paul Krugman change de registre : « On peut répondre oui en principe mais non en pratique. Les manuels économiques classiques enseignent que les flux internationaux de capitaux du Nord vers le Sud pourraient entraîner une baisse de salaires dans le Nord. Pourtant, les flux réellement observés depuis 1990 sont beaucoup trop faibles pour avoir eu les conséquences dévastatrices que beaucoup de gens imaginent⁸¹. »

Paul Krugman se meut dans l'abstraction. Sans doute en a-t-il l'intuition quand il conclut sa démonstration : « La pensée dominante chez de nombreux politiciens et grands décideurs est que nous vivons dans un monde où les capitaux sont très mobiles et que cette mobilité change tout. Mais le capital n'est pas si mobile et les mouvements de capitaux observés jusqu'ici modifient fort peu les choses, tout au moins pour les pays développés⁸². » Le traité de Méthuen, en 1703, entérine et perpétue la domination économique du Portugal par l'Angleterre. Les coûts comparatifs ne se meuvent pas dans l'éther de l'économie. Ils s'inscrivent dans la chair de la géographie, de l'histoire, de la guerre et de la politique. Telle fut la leçon de François Perroux, ostracisé par l'oublieuse mémoire néo-libérale.

Les économistes de marché ont un talent certain pour populariser les idées aussi fausses que rentables. Ainsi du fameux Arthur Laffer, qui impressionna Ronald Reagan, François Mitterrand et bien d'autres. Sa contribution à la politique libérale fut popularisée sous le slogan connu de tout un chacun et chéri des libéraux : « Trop d'impôt tue l'impôt ». Courbe à l'appui, A. Laffer montra la nécessité de ne pas trop imposer les riches qui travailleraient moins et enrichiraient moins la nation. Des économistes critiques émirent des doutes mais le message était passé et c'était l'essentiel. Thomas Piketty démontra que la pratique ne corrobore aucunement l'hypothèse de Laffer⁸³. L'économiste étudia les effets sur les revenus des mesures fiscales contradictoires prises par différents gouvernements français en 1981-1982, en 1986-1987 et en 1994 et 1996. Le résultat est que la fiscalité n'a pas influé sur les revenus. Autrement dit, on a appauvri l'État sans appauvrir les riches. Et de conclure de bien subversive façon : « Il est assez frappant de constater que

81. Paul R. KRUGMAN, *La mondialisation n'est pas coupable*, Paris, La Découverte, 1998, p. 74-75.

82. *Idem*, p. 76.

83. *Le Monde*, 6 novembre 1998.

tout le monde s'interroge sans cesse sur l'efficacité des 40 milliards de francs de baisse de charges sur les bas salaires, alors que personne ne semble se demander à quoi ont servi ces 70 milliards de baisse d'impôt sur le revenu. » Les paysans le disent à leur façon : « Il pleut toujours où c'est mouillé. »

En réponse au propos liminaire d'Henri Kissinger, la sociologue et femme d'entreprise malienne Aminata Dramane Traoré dresse un bilan sombre d'une situation africaine qui nous concerne tous, à des degrés divers :

« Car, dit un proverbe africain, si vous abattez votre chien méchant, celui du voisin vous mordra. La mise à mort de l'État-nation, que nous pouvions transformer de l'intérieur, se fait au profit d'un exécutif supranational aussi centralisateur, aussi arbitraire et aussi prédateur que lui.

L'un des non-dits de la désétatisation est le fait que la puissance publique, contrairement aux nouveaux acteurs privés et à la main invisible du marché, n'est pas à l'abri des pressions sociales (grèves) et politiques (élections), donc de l'instabilité dont les investisseurs ont horreur.

Mais le véritable tort de l'État-nation est d'être, avec ses frontières, ses ressources naturelles, son revenu et ses prérogatives, l'expression de la souveraineté nationale, donc une forme de résistance à l'expansionnisme du capital mondial. Les institutions de Bretton Woods les lui disputent sournoisement pour les confier à l'instance supranationale, superpuissante, insaisissable pour la plupart des citoyens et hors de leur atteinte : le G7.

Elle a ses super-ministères : le FMI joue le rôle du ministère des Finances, la Banque Mondiale celui de l'Economie et de l'Intégration mondiale, le OMC celui du Commerce Mondial tandis que le Conseil de Sécurité des Nations-Unies est celui de la Défense⁸⁴. »

Pour des raisons identiques, un dispositif analogue régit le fonctionnement de la Commission européenne dotée de « commissaires » spécialisés provenant des États membres mais jurant d'être indépendants de leur pays, c'est-à-dire de leur Peuple.

Ces aperçus rapides sur l'État aujourd'hui permettent de poser quelques jalons dans le repérage des enjeux de l'heure et des histoires nationales. Les situations nationales examinées ensuite permettront de revenir sur la construction⁸⁵ de chaque État national-populaire.

84. Aminata D. TRAORÉ, *L'État*, Arles, Actes Sud, 1999, p. 83.

85. John Lonsdale distingue entre « construction de l'État » (*state-building*), effort conscient et « formation de l'État » (*state-formation*), processus résultant de conflits et compromis dans B. BERMAN et J. LONSDALE *Unhappy valley*, Présentation par Jean-François BAYART,

Croyance, mythes et imaginaire

« Ce peu d'or suffirait à rendre blanc le noir, beau le laid, juste l'injuste, noble l'infâme, jeune le vieux, vaillant le lâche...(...) Allons, métal maudit, putain commune à toute l'humanité, toi qui mets la discorde parmi la foule des nations. »

SHAKESPEARE, *Timon d'Athènes*.

Romances

La *croyance* est inhérente à l'homme et aux groupes humains. Elle emprunte des voies différentes, tour à tour convergentes et concurrentes, que sont (notamment) la religion, la politique ou l'économie.

Le langage en apparence le moins religieux porte trace de la croyance, en *économie* et dans l'économie monétaire spécialement. Le *crédit* et la *créance* sont des déclinaisons du *credo* (« je crois » en latin) littéralement mais aussi pratiquement. La monnaie *fiduciaire* vaut par la *confiance*, autre dérivé de la croyance. Les billets américains portent la mention *in God we trust*, où le mot *God* n'est pas seulement un lapsus de *Gold*. Les spécialistes de la chose financière et monétaire sont traités en modernes gourous et les présidents des banques centrales de *Grands prêtres*⁸⁶. La religion juive raconte la rivalité entre la parole de Dieu gravée dans les Tables de la Loi et l'adoration du « *veau d'or* ». Le Pape Jean-Paul II, peu suspect de gauchisme, rappelle régulièrement aux fidèles les dérapages du tout-argent et du libéralisme sauvage. La monnaie est une abstraction d'abstraction. La relation d'homme à homme passe par la médiation Marchandise-Argent-Marchandise, puis par le segment Argent-Marchandise-Argent⁸⁷. En devenant monnaie, elle perd encore en matérialité pour gagner en croyance. Marx parle, en ce sens, de *fétichisme de la marchandise*. Aeschlimann et Riché, dans leur livre : *La guerre de 7 ans Histoire secrète du franc fort*, au chapitre éloquentement titré : *Le temple de Bercy*, ne situent pas le lien entre le religieux et le monétaire à sa

« Hors de la vallée malheureuse de l'africanisme », *Revue Française de Science Politique*, vol. 44, n° 1, février 1994. L'analyse s'inspire d'une sociologie historique de l'action proche de celle d'Anthony Giddens.

86. Voir la réplique de Pierre Bourdieu à l'entretien du « grand prêtre du deutsche Mark », Hans Tietmeyer « Si les mots du discours de M.Hans Tietmeyer passent si facilement, c'est qu'ils ont cours partout. Ils sont partout, dans toutes les bouches, ils courent comme monnaie courante », *Contre-feux propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Liber-raisons d'agir, 1998.

87. On doit à Karl Marx l'analyse fine du passage Marchandise-Argent-Marchandise (ou « M-A-M ») à Argent-Marchandise-Argent (A-M-A), le produit devenu marchandise ne servant plus qu'à l'accroissement de plus value.

juste place quand ils voient dans la formation *catholique* de plusieurs dirigeants leur recours à un certain type de terminologie⁸⁸.

Le lien est plus essentiel que l'appartenance de tel ou tel gardien du temple monétaire à une religion.

Frédéric Lordon se penche sur les processus et procédés de constitution des *croyances économiques et pouvoir politique*⁸⁹.

La confiance fonde aussi la *légitimité politique*. Le pouvoir politique fut d'abord au magique ou au divin. Le chef politique doit être *crédible*. L'adage *Vox populi, vox Dei* rappelle l'*onction* du suffrage universel. Sieyès définit le pouvoir comme l'acquiescement par le bas des décisions du haut et Lénine une situation révolutionnaire comme celle où « ceux d'en haut ne peuvent plus et ceux d'en bas ne veulent plus ». Sachant que ceux d'en bas ne *veulent plus* généralement quand « ils n'en peuvent plus ». Les combinaisons entre le chef politique, le guerrier et le prêtre sont nombreuses. L'évêque Jacques Gaillot reprend cette citation hallucinante : « Le lien entre armement et religion semble évident à Georges Pompidou lorsqu'il écrit à un évêque : « Parmi les États concernés il y a, si j'ose dire, quatre religions : catholique, protestante, juive et marxiste (on oublie l'islam). Il se trouve que les principaux États à direction protestante, les États à direction marxiste, l'État juif sont surarmés. Faut-il donc empêcher le plus sous-armé des États catholiques de poursuivre son effort⁹⁰ ? » « Le plus souvent, le Rouge et le Noir, les spécialistes de la violence et ceux de la foi, sont des rivaux qui agissent séparément dont les territoires sont rarement coextensifs⁹¹. » L'exemple algérien illustrerait trop bien cette opposition nationale entre un gouvernement militaire et l'opposition islamiste. Les Étatsuniens, chrétiens et modernes, soutinrent en Afghanistan les Talibans, religieux intégristes de la plus pure espèce, et préférèrent, à tout prendre, les Ayatollahs iraniens aux militaires irakiens. Question de géopolitique et de priorité.

Emmanuel Todd : « La disparition d'une croyance collective entraîne automatiquement l'apparition d'une ou plusieurs formes de remplacement⁹². » Sans aller jusqu'à la pure et simple disparition, l'épuisement ou les limites d'une croyance appellent la naissance ou la renaissance d'autres. L'actuel

88. Note p. 82.

89. Frédéric LORDON, « Croyance économique et pouvoir symbolique », *L'année de la régulation*, Paris, La Découverte, vol. 3, 1999.

90. Jacques GAILLOT, *Lettre ouverte à ceux qui prêchent la guerre et la font faire aux autres*, Paris, Albin Michel 1991, p. 81

91. Ernest GELLNER, *Nations et nationalisme*, ch. 2, La culture dans la société agraire, p. 22.

92. Emmanuel TODD, *L'illusion économique*, *op. cit.*

culte du Veau d'Or dévalorise plus encore la politique que la religion, certes réduite à sa plus simple expression.

Toute croyance, cessant d'être convention, peut dégénérer en dogme. La foi devient fanatisme ou, pour reprendre un terme plus actuel, *fondamentalisme*⁹³. Le processus touche le religieux, le philosophique, l'économique et le politique. Les mots de *fétichisation*, de *réification*⁹⁴ désignent le processus sous-jacent d'*absolutisation de l'outil*. Une relation devient chose quand la médiation qui lui sert de support, d'intermédiaire, prend l'apparence d'une réalité autonome, puis d'une vérité supérieure. Notre temps vit l'*hypertrophie* de l'économie dans la vie quotidienne, en même temps que l'*hypostase*⁹⁵ de l'économie dans l'imaginaire des hommes. Par cette hypostase, le monde des hommes passe pour un monde de choses auxquelles les hommes doivent se soumettre comme à une implacable destinée. Le procédé est une illusion *réelle*, en ce sens que le monde le plus abstrait finit par devenir « concret » en produisant des effets matériels. L'« illusion » est une allusion et une fiction.

Frédéric Lordon examine les modalités par lesquelles les croyances et connaissances économiques constituent des enjeux de pouvoir. Dénonçant « l'illusion physicaliste », il étudie le « dispositif cognitif collectif » et « l'opinion globale », dont les « marchés financiers » sont la forme la plus accomplie⁹⁶.

Mythes

Les *mythes* donnent cohérence aux sociétés par le récit qu'ils en font. Par la place impartie aux vivants mais aussi par celle faite aux morts et au lignage. Ils mettent les croyances collectives en perspective. La fascination de mythes modernes se nourrit abondamment des images télévisuelles ou cinématographiques. *Dallas* et *Dynasty* sont d'efficaces mythologies populaires.

93. Ne parle-t-on pas des « *fondamentaux de l'économie* » ? Originellement, le *fondamentalisme* désignait, dans les années 20, un courant théologique conservateur, d'origine protestante, aux États-Unis.

94. Voir notamment *Études dialectiques*, (Méridiens Klincksieck 1990) du psychiatre et sociologue Joseph Gabel, reprenant les travaux de G. Lukacs, de K. Mannheim et d'E. Minkowski. « La fausse conscience est corollaire de réification (ou chosification *Verdinglichung*). » Le mot latin *res* désigne d'abord l'*affaire en litige*, que l'on retrouve aujourd'hui dans le langage juridique (l'*affaire* jugée devenant *chose jugée*) avant de désigner la chose comme objet. Voir aussi Lacan.

95. Concept équivalent à la *réification*. *Hypostasier un concept* consiste à prendre une idée pour une substance, un fait. Lalande définit l'hypostase, terme médical et religieux, comme « entité fictive, abstraction faussement considérée comme une réalité ».

96. Frédéric LORDON, « Croyances économiques et pouvoir symbolique », *art. cité*.

Georges Sorel (1847-1922) a montré la force mobilisatrice du mythe de la « grève générale » dans la conscience ouvrière. « Les hommes qui participent aux grands mouvements sociaux se représentent leur action prochaine sous forme d'images de batailles assurant le triomphe de leur cause. Je proposais de nommer mythes ces constructions dont la connaissance offre tant d'importance pour l'historien⁹⁷. » Le *marché* est une utopie comme visée et un mythe comme moyen. L'instituer en référence incontournable permet de dévaloriser la démocratie et de discréditer la politique.

La nation se prête aux mythes. Sans souci d'orthodoxie, le mythe est entendu comme « système dynamique de symboles⁹⁸. » « Penser la nation, c'est donc une certaine manière, parmi d'autres, de penser le collectif. La pensée de la nation est peut-être l'instrument logique permettant de lier, sous forme problématique, certaines catégories du collectif⁹⁹. » Nous importent ici les modalités concrètes dans une conjoncture donnée, leurs liens avec les enjeux stratégiques.

Industries de l'imaginaire et projection nationale

« Grâce au cinéma, le monde s'unifie, c'est à dire qu'il s'américanise. »

Upton SINCLAIR, 1917.

« À part ça
le cinéma est une industrie
et si la première guerre mondiale
avait permis au cinéma américain de ruiner le cinéma français
avec la naissance de la télévision
la deuxième lui permettra de financer
c'est-à-dire
de ruiner
tous les cinémas d'Europe. »

Citation par Jean-Luc GODARD, *Histoire(s) du cinéma*¹⁰⁰.

La nation est projet et projection.

Projection, elle se donne en spectacle. L'imaginaire national passe par les voies (voix) que sont l'écrit, le son, l'image cinématographique, l'image

97. Cité par Michel CHARZAT, *Georges Sorel et la Révolution du XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1977, p. 144.

98. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1984, p. 65.

99. Alain PESSIN, préface, *Mythe et Nation*, IRIS, n° 15, 1995, Université de Grenoble III, p. 17.

100. Jean-Luc GODARD, *Histoire(s) du cinéma*, Paris, Gallimard-Gaumont, 1998.

télévisuelle. Le xx^e siècle aura été celui du cinéma comme art populaire et comme représentation nationale.

Jean-Michel Frodon se penche sur le rapprochement entre cinéma et nation¹⁰¹. « “Représentation”, la nation n’est pas une abstraction. Elle est l’articulation d’une réalité et d’une fiction, d’un complexe factuel et d’une “œuvre” imaginaire collective, dont la projection est reconnue à la fois sur place, par la population concernée, et au-dehors, par ceux qui n’y appartiennent pas. »

J.-M. Frodon propose une distinction entre « l’Amérique » (les États-Unis) et « Hollywood¹⁰² ». « Après avoir proposé un distinguo stylistique entre le cinéma américain (fait par des citoyens des États-Unis, d’origine ou d’adoption) et le cinéma hollywoodien (obéissant à des codes narratifs et esthétiques particuliers), il faudrait ainsi en proposer un deuxième, politique, entre l’Amérique et Hollywood¹⁰³. » Ajoutons le poids économique. En 1998, 70 % des 170 millions d’entrées dans les salles françaises sont dues à des films étasuniens (largement « hollywoodiens »). Le seul *Titanic* atteint à lui seul 21 millions d’entrées. La contre-performance du cinéma français atteint un sommet historique non moins édifiant : 25 %. Nous verrons de plus près les accointances entre nations et « système national-mondial hiérarchisé, en évoquant, au chapitre III, « les peuples-nations au milieu de l’ordre mondial. » Une autre nuance de taille consisterait à détailler la classe sociale des « Américains » bénéficiaires. Le cinéma indien existe en dehors du système hollywoodien par la taille de son marché et la singularité de ses exigences imaginaires. Nombre d’habitants, vitalité économique et singularité pèsent leur poids.

Claude Lelouch et Claude Miller évoquent le « droit des peuples à disposer de leur propre imaginaire¹⁰⁴ ». La bataille vaut pour les nations d’Europe et pour l’Europe elle-même.

101. Jean-Michel FRODON, *La projection nationale. Cinéma et nation*, Paris, Odile Jacob, 1998.

102. *Idem*, p. 208.

103. « Il est même vraisemblable qu’on puisse définir le fonctionnement de l’appareil politique des États-Unis d’aujourd’hui comme celui d’une sorte de logiciel de gestion de l’interface entre la nation américaine et l’ensemble des intérêts politico-économiques conçus à l’échelle mondiale que des humoristes ont surnommé la *World Company*. »

104. Jack LANG, « Sauver les cinémas nationaux d’Europe », *Le Monde*, 15 mai 1999.

