

## L'Europe, L'Europe, L'Europe...

### Construction politique ou identité européenne en construction ?

La construction européenne, marquée par l'émergence croissante de pouvoirs transnationaux et la constitution d'un référent communautaire de droits humains fondamentaux (Chartes, Conventions, Cour de justice des communautés européennes), ne suffit pas à voir émerger une citoyenneté européenne pourtant proclamée dès le Traité d'Amsterdam.

L'Europe est aujourd'hui le théâtre d'une mobilité croissante des populations, de mouvements aigus de propagation de la technologie, et dans ce mouvement, les individus sont de plus en plus amenés à se reconnaître de plusieurs allégeances, de plusieurs filiations. Ils se situent comme au carrefour d'appartenances multiples subies ou revendiquées. G. CANGUILHEM, en précurseur, avait évoqué, en un temps « stato-national », la figure du Toulousain tout à la fois catholique, ruraliste et philatéliste<sup>1</sup>. De plus en plus, les ressortissants des nations développées sont des acteurs « pluriels », appartenant simultanément à plusieurs catégories et groupes sociaux en termes de nationalité, d'organisation professionnelle, de genre ou d'âge, et ces catégories, non homogènes malgré la commodité des termes, se chevauchent sans cesse entre elles à grande cadence sans qu'elles soient nécessairement en interaction.

La citoyenneté (nationale) de chacun des Etats membres de l'Union est ainsi affectée par la crainte de voir affluer, circuler des étrangers qui auraient des droits sociaux et civils différenciés mais conformes au droit communautaire. Quel sens dès lors les citoyens peuvent-ils encore donner à l'appartenance nationale ?

Si, à ses débuts, la construction (institutionnelle) de l'Europe pouvait apparaître comme essentiellement mue par un projet économique, si chacun pensait que la résolution des problèmes économiques entraînerait *de facto* celle des problèmes considérés comme annexes – identitaires, culturels, politiques... - de récents événements soulignent clairement les clivages existant au sein de l'Union. Une fois la monnaie unique, l'Espace d'Echange Européen construit, une fois ces objectifs atteints, quel visage, quelle identité, quelle culture donner ou faire naître en Europe ?

Ces questions sont d'autant plus pressantes que les impératifs géopolitiques exigent que l'Europe acquiert une identité correspondant à sa puissance économique et que des projets de Conventions s'édifient. Or, divisée lors du conflit irakien, hésitante quant à la politique de développement à mener entre approfondissement des relations existantes entre les différents membres ou intégration de membres nouveaux tels que les PECO, dubitative face à l'intégration de la Turquie dans l'Union, l'unité d'action politique de l'Europe se trouve posée.

Bien plus, comment définir l'Europe ? Une zone géographique s'étendant de l'Oural aux côtes bretonnes ? Dans ce cas, quid de la candidature des pays à l'Est de sa géographie, de la candidature même du Maroc ? Ou bien, l'Europe se définit-elle par les valeurs auxquelles adhèrent chacun de ses membres, reprenant les fameux « Etats-Unis d'Europe » hugoliens ; et alors comment délimiter l'Europe, la circonscrire, bref, la distinguer et partant, l'identifier ? Comment trouver ensuite les critères pertinents sous lesquels, pour reprendre la formule de J. HABERMAS, il conviendra sur son territoire de « traiter pareillement ce qui est pareil et différemment ce qui est différent »<sup>2</sup> ?

Notre contribution vise, d'une part, à penser la culture européenne comme un sorte d'« objet fractal » : globalement saisissable mais se réduisant et s'actualisant à l'infini (derrière « une » culture européenne, déjà saisit-on « une » culture française, « une » culture corse...). Nous souhaitons aussi réfléchir, face à ces problèmes d'intégration, de définition identitaire, au type même de société possible et même envisageable. Quelles dynamiques intégratives à mener alors que la construction européenne a vu, dans le passé, l'influence de conceptions antithétiques de la nation et de l'appartenance nationale (pensons simplement aux oppositions entre France et Allemagne, J. G. HERDER et les encyclopédistes tels que VOLTAIRE, Kultur et projet de civilisation à partir de l'Hexagone...) ? Comment intégrer ces divergences et comment poser les jalons d'une politique des cultures, une

politique « culturelle » en Europe sans que l'on en soit réduit aux errements du multiculturalisme le plus radical ?

### L'Europe, une fractale culturelle

Dans la société américaine, les théoriciens de la modernisation qui étudiaient, dans les années cinquante, le devenir des groupes d'immigrants ont longtemps prôné la voie du « melting pot », considérant que les allégeances ethniques étaient vouées à disparaître sous l'effet de modes de pensée « rationnels ». Ces espoirs déçus, les années soixante ont marqué autant le retour en force, dans les sociétés développées, de l'éloge du métissage racial et culturel que la condamnation de tout assimilationnisme. Le « melting pot » (avec les risques de creuset étouffant pour les minorités) s'est progressivement transformé en « salad bowl » (avec les risques de vies des minorités, côte à côte, sans se connaître et s'éprouver).

Du côté de l'Europe, aujourd'hui, on aurait tort de croire que les politiques de l'immigration se divisent à grands traits entre partisans d'un modèle « républicain assimilateur »<sup>3</sup> et tenants d'une intégration plus respectueuse des pluralismes culturels, défendant l'engagement de l'Etat dans le seul domaine social (scolarité, Sécurité Sociale, emploi, logement...), mais non dans le domaine culturel, ni moins encore dans celui de la vie privée<sup>4</sup>. Dans de nombreux pays européens, nous voyons croître différents mouvements communautaristes qui se proposent de mettre à jour la mécanique de domination des groupes culturels minoritaires, d'en découvrir la logique et d'éliminer les effets présents (discriminations raciales ou sexistes). Cela se traduit, par exemple, dans le domaine scolaire, par la révision des programmes d'histoire et de littérature en montrant la contribution des minorités, la revendication de cursus bilingues ou distincts pour chaque groupe ethnique et racial qui tiendraient compte de leurs particularités. Les mouvements communautaristes visent à montrer l'individu dans un réseau de lien qui lui sont propres (la famille, au-delà du nucleus parental, s'étend, par exemple, à tous les parents du lignage paternel ou maternel). Ils cherchent à restaurer l'idée d'espaces collectifs moins vastes et « anonymes » que ceux proposés par le droit et la Nation et donne de la vigueur à l'étude de la signification subjective de l'ethnicité qui n'est « considérée ni comme une réalité primordiale, ancienne, fixe et inhérente au passé mythique des peuples, ni comme une réalité purement instrumentale calculée et manipulée principalement à des fins politiques »<sup>5</sup>.

Le réveil du régionalisme (succès électoraux des ligues en Italie, acuité de la question irlandaise, du séparatisme basque ou distinction à l'aube des années quatre-vingt-dix d'un « peuple corse »...), invite lui aussi à redécouvrir tout un niveau oublié d'identification, de façons de s'habiller, de cuisiner, de se loger, de vivre en famille, et de choisir son temps qui, partagées avec d'autres, signent l'appartenance.

Dans quelle mesure n'assiste-t-on pas aussi, dans nombre de pays en Europe, à une lecture « différenciante » à l'échelle des réalités locales en reconnaissant l'existence de « quotas » appliqués au nom d'un « seuil de tolérance », en favorisant l'apparition de « spécialistes » de l'immigration, en officialisant les quotas de logement social afin d'éviter les « ghettos » ; en instituant de subtiles dosages d'école publique afin de lutter contre le départ des classes moyennes et des « réussissants » ; en ayant recours à des intermédiaires ethniques (associations, femmes-relais, ... ) pour la politique de la ville ?

Communautarismes et régionalismes ont ceci de commun qu'ils rassemblent les conditions d'un ébranlement des structures sociales de l'Etat Nation et de l'universalité citoyenne dont E. RENAN avait défini, en son temps, pour la France, deux caractéristiques essentielles : l'homogénéité et surtout l'amnésie, au sens d'oubli progressif des origines<sup>6</sup>. Les formes occidentales du processus d'intégration politique, jugées égalitaires, unitaires et abstraites, ne répondraient plus au « besoin de reconnaissance » des différentes identités culturelles<sup>7</sup>.

Hier principes d'ordre, les structures sociales organisées autour de l'Etat moderne seraient aujourd'hui sources d'effervescence et de désordre. Ainsi s'annoncerait un peu partout en Europe le passage à des sociétés pluri-éthniques, caractérisées à terme par la différence des droits entre les communautés, la « psychologisation » croissante des conflits sociaux<sup>8</sup>, une juxtaposition de groupes de pression qui se réclament et se veulent autonomes, se mettent à foisonner et à exister pour eux-mêmes, quand les syndicats, ni les partis politiques ni encore l'université ne sont capables de défendre leurs intérêts propres.

Cette montée en puissance de micro-groupes aux intérêts circonscrits et immédiats, d'individus dotés du désir de se retrouver entre soi afin de se défendre face aux pouvoirs, font écrire à C. CAMILLERI que « les grandes sociétés actuelles se fonderaient plus sur une volonté de demeurer ensemble avec et malgré les différences que sur du commun déjà là »<sup>9</sup>. Dès lors, l'identité européenne doit-elle être comprise à partir de son contenu culturel ou plutôt comme un phénomène lié à la construction de frontières consciemment entretenues par les membres et les non-membres de l'ensemble européen ?

Si autrefois, chacune des sociétés traditionnelles pouvait être envisagée comme un système en cohérence et intégrateur, les sociétés contemporaines (complexes) sont constituées plutôt de « subcultures » avec un « commun dénominateur résiduel ». Pour illustrer cette évolution de l'architecture de l'objet que constitue en elle-même la culture, il nous semble éclairant de le rapprocher de ce que B. MANDELBROT entendait par « objet fractal »<sup>10</sup>. Bien que nous ne soyons pas mathématiciens, la comparaison nous semble riche. En effet, de même que la question posée par B. MANDELBROT - « combien mesure la côte de la Bretagne » - ne soit pas si anodine que cela<sup>11</sup>, toute culture, si elle subsume en effet certains traits généraux qui sont bien souvent construite par le truchement de stéréotypie se comporterait telle notre côte bretonne. L'on peut globalement distinguer les cultures française et roumaine par les langues, les histoires, les territoires, les peuples... mais chacune de ces cultures contient en son sein une multitude de sub-cultures : pour la France, les cultures alsacienne, bretonne et corse n'ont que peu de points communs... Ainsi, de même que les représentations graphiques d'objets fractals offrent une particularité bien connue – à mesure que l'on se focalise sur une partie de celle-ci, on régresse à l'infini – les cultures offrent cette sorte de régression quasiment infinie puisqu'en fine, toute culture s'actualise dans ses acteurs : d'où de possibles effets de transversalité, de combinatoire culturelle. Toute culture ne serait que l'actualisation dynamique, vivante de ses différents membres.

Afin d'illustrer nos propos, il nous semble original d'établir un lien entre la notion d'identité européenne et l'émission de *real tv* actuellement diffusée sur la première chaîne française (TF1) : *Nice People*<sup>12</sup>. Ayant regroupé au départ six jeunes femmes et six jeunes hommes venant de différents pays européens<sup>13</sup>, il est intéressant de souligner non seulement le choix des différents pays retenus par la production, mais aussi les « stratégies identitaires » des participants lors du tout début de l'émission.

Pour ce qui est du choix des pays sélectionnés, la Russie, présente, demeure toujours un partenaire économique privilégié de l'Europe, mais n'est ni un pays membre de l'Union Européenne, ni un pays candidat (la question des massacres en Tchétchénie ne fut guère abordée lors du dernier congrès du 31 Mai dernier entre l'Union Européenne et la Russie à Saint-Petersbourg). Or, lors de la première de *Nice People*, Elena, la candidate russe se présenta d'elle-même comme une « poupée russe », engoncée dans une capeline de fourrure, revendiquant *de facto* son origine et son éducation sibérienne. Mieux, au fil du jeu, chaque candidat a la possibilité de faire connaître son pays aux autres participants grâce à l'organisation d'une journée spéciale. L'un des thèmes retenus lors de la journée russe – outre le caviar et la vodka – fut l'inénarrable baiser à la russe.

Dans cette émission française à vocation internationale, chaque pays est présenté en fonction des stéréotypes que chacun peut avoir sur tel ou tel pays : ainsi le Français commenta un plateau de fromage, l'Espagnole servit de la paella, le Belge des moules frites... chaque culture est donc exposée

métonymiquement<sup>14</sup> : la partie subsumant le tout. La stéréotypie omniprésente dans Nice People opère à deux niveaux : tant d'un point de vue interne, qu'externe. D'une part les candidats reproduisent les stéréotypes propres à chaque pays, mais la production propose aux téléspectateurs une vision confortable (rassurante) de ce qu'est la culture européenne d'aujourd'hui - l'Italien est dragueur, le Français arrogant mais le Portugais imberbe.

Cette émission, présentée comme une promotion "télé-réelle" de la construction européenne illustre la conception fractale de la culture que nous évoquions plus haut. Chacun des candidats, parce qu'il répond au stéréotype, est le parfait thuriféraire de « sa » culture. La directrice des programmes d'Endemol, société productrice, A. LAROCHE-JOUBERT, indiqua que les candidats « [allaient] se retrouver, coupés du monde extérieur, avec des différences liées à leurs nationalités respectives et... devoir cohabiter ». Le but du jeu étant « d'observer les candidats et voir s'ils ont les mêmes habitudes de vie », insistant sur l'absence de « critères préétablis » pour choisir les candidats. « L'interculturel » est donc devenu un avantage marketing, avantage reconnu par le grand public, puisque l'émission est tantôt diffusé quotidiennement en *access prime time*, tantôt en *prime time* chaque samedi. Curieux paradoxe d'un programme censé illustrer les différences de culture et l'intérêt qu'il y a à rencontrer l'autre en sa différence mais où, en réalité, chacun des participants semble d'abord s'évertuer à correspondre à ce que l'on attend de lui et apparaît paresseux à se défaire de ses stéréotypes et préjugés. Dans la villa où évoluent nos jeunes européens, le point de vue de la majorité jouit du prestige de la vérité et de la norme, tire sa force du code et des jugements qu'elle a instaurés et repousse l'expression minoritaire dans la dépendance ou l'anomie. En ce sens, Nice People rappelle utilement les limites à l'ambition de connaître autrui, le caractère déformé propre à toute généralisation sur le comportement des « peuples » ainsi que l'origine idéologique ou émotionnelle de tout stéréotype<sup>15</sup>.

Mise en abîme troublante, Nice People, parce que présentant une communauté européenne en formation, nous renseigne sur ce que peut-être un phénomène de construction identitaire, culturel européen. La communication interculturelle exige du temps et s'avère un processus graduel de compréhension de l'autre. On peut imaginer que les conduites et les efforts des participants de Nice People différeront selon que leur cohabitation sera vécue comme provisoire ou de long terme. Dans la première situation, pourrait prédominer la tendance à conserver la configuration identitaire d'origine tout en adoptant des ajustements « de surface », tandis que, dans la seconde, l'effort d'adaptation comportementale sera vécu de manière plus impliquée, ouvrant la possibilité de rencontres authentiques. Ce ne serait donc que peu à peu, à l'observation, dans l'acquis d'expériences longues de travail communes (chantiers humanitaires, actions de coopération, promotion à l'école de la connaissance des cultures et des sciences cognitives pour combattre l'hétérophobie...), que pourront se dégager l'irréductible individualité de chaque sujet européen, entrant en contradiction avec l'image de son groupe d'origine. La confiance entre partenaires européens, c'est à dire en premier lieu la prévisibilité et la réciprocité des comportements, est certainement à ce prix. Et aussi simplificateur que l'exemple de Nice People puisse sembler, il témoigne d'une part de l'inchoativité de la construction culturelle européenne, et d'autre part de son aspect fractal dans la mesure où chacun « représente » d'abord son pays, « sa » culture, mais également participe d'une culture « commune » : celle d'un groupe « européen »<sup>16</sup> incarnant « l' »ethnicité européenne.

Mener *une* politique culturelle européenne qui ait pour objectif de subsumer les divergences culturelles stato-nationales afin de dégager peu à peu une identité commune, un référent culturel communautaire s'avère être un projet d'une complexité insoupçonnée : en témoignent les difficultés de V. GISCARD D'ESTAING à présider la Convention<sup>17</sup> pour construire un référent politique (non pas fédéral) mais communautaire... En effet, le fondement de toute construction identitaire n'est pas en premier lieu la volonté de s'intégrer à tel ou tel contexte mais bien la réflexivité – s'intégrer – caractérisant *in fine* toute stratégie identitaire. Si la cause de toute construction identitaire est cette faculté qu'à l'homme de pouvoir *se* construire, son *télos* est incontestablement l'intégration à un groupe, à une société.

Ainsi, le maître mot définissant les conditions de l'autonomie individuelle dans la mondialisation n'est plus celui d'intégration mais bien celui de réflexivité, de capacité à s'appuyer sur des ressources identitaires afin d'asseoir son estime de soi dans la vie sociale... Il y a deux siècles, l'expérience industrielle du travail impliquait une part beaucoup plus importante de reproduction et d'héritage social qu'aujourd'hui. Pour le sujet historique, les cadres classistes de son expérience préexistaient toujours à la conscience du conflit tandis que pour le sujet moderne, les cadres de l'expérience collective sont davantage réinventés à partir de l'affirmation d'une autonomie personnelle. Ainsi nos sociétés sont le cadre de revendications du droit à de nouvelles pratiques sexuelles non encore acceptées qui inventent certaines communautés, la volonté de gérer sa vie débouche sur de nouveaux espaces d'expérience collective pour les malades du Sida...

Ethnicité et classe sociale jouent désormais deux rôles d'importance, sans que l'une l'emporte sur l'autre. La société moderne n'est pas formée de groupes juxtaposés mais de personnes dont les identifications et les rôles sont multiples. Leur désir de choisir, en fonction des circonstances, des formes de références entre en contradiction avec la reconnaissance publique de droits particuliers, comme cristallisés, conférés une fois pour toute par les institutions.

Au final, pour Z. BAUMAN, « le dilemme qui tourmente les hommes et les femmes au tournant de ce siècle n'est pas tellement celui d'apprendre comment atteindre l'identité de leur choix, ni celui de le faire reconnaître par ceux qui les entourent, mais quelle identité choisir et quoi faire pour rester alerte et vigilant une fois que l'identité choisie a été retirée du marché ou a perdu ses pouvoirs de séduction. Le souci principal, le plus angoissant, n'est pas de savoir s'installer dans une place, au sein d'un cadre solidement établi – classe, sexe ou catégorie sociale – et, une fois installé, de savoir comment la garder et éviter d'en être chassé ou exilé »<sup>18</sup>. Pour qu'une identité fasse l'objet de luttes, il faut que l'individu se sente lésé et victime d'un déni de reconnaissance. Certes, mais dans la mondialisation, la réponse à donner à une injustice liée à une identité serait moins la lutte pour cette identité que la lutte pour la liberté de ne pas être enfermé dans cette identité et l'injustice qui lui est associée<sup>19</sup>.

Si les constructions culturelles sont aussi complexes à l'échelle d'individu, cette complexité croît à mesure que l'on s'éloigne de l'individu. Comprise comme objet fractal, toute culture nationale serait un entrelacs de groupes, d'éléments disparates qui rendraient d'autant plus difficile la comparaison et l'intégration avec une autre « culture nationale ».

Cette difficulté majeure sonne-t-elle le glas de toute politique culturelle ? L'Europe, parce que composée de « vieux états », serait-elle inexorablement condamnée à n'être qu'une entité économique sans visage culturel ?

#### Construire une Europe interculturelle ? Par l'élucidation des différences et aussi la célébration d'un patrimoine commun déjà là

Comment favoriser dans l'Europe en construction la cohésion des communautés ethniques infra-nationales et la défense juridique des droits individuels ? Quelles obligations peut-on exiger des minorités en contrepartie de la satisfaction donnée à leurs revendications particulières ? Comment fonder un espace public en Europe légitimant les identités sans les sacrifier ?

Pour J. GAUBERT, parler de crise de la culture contemporaine en Europe revient d'ailleurs à distinguer ces deux frères ennemis que sont l'objectivisme scientifique (ou encore naturaliste) et le subjectivisme existentiel (ou encore culturaliste). « Ces deux conceptions théoriques et attitudes pratiques rivées, l'une, au fait accompli de la production, l'autre au sens établi de la tradition, méconnaissent, dans leur prétention à la supériorité et surtout à l'exclusivité, le droit de la tâche infinie

de la réflexion, qui a vocation à les examiner pour juger de leur validité et limites respectives et conjointes »<sup>20</sup>.

P. A. TAGUIEFF remarque que l'antinomie fondamentale entre universalisme et différencialisme ne peut être surmontée spéculativement qu'à partir d'un " pari " pour l'universel, suivi par la détermination des " limites " de l'exigence universaliste, afin que celle-ci ne puisse se dégrader en une visée d'unification « terroriste » par uniformisation imposée<sup>21</sup>. Assurer, comme l'écrivait C. CAMILLERI, le respect des différences mais dans le cadre d'un système d'attitudes autorisant leur dépassement<sup>22</sup>.

S. MESURE et A. RENAUT éclaire ce point en démontrant que si, dans un âge ancien, celui de la Grèce et Rome, la figure de l'autre était souvent perçue comme " toute autre ", et tenue comme extérieure à l'humanité (le " barbare "), l'âge moderne est parvenu, par abstraction des appartenances et médiation du droit dans les rapports sociaux, à la construction d'un espace public. La loi provient de la confrontation des opinions et acquiert ainsi une validité universelle au sens de vérité. La procédure est censée garantir une décision juste et déboucher sur des solutions viables. Le caractère public de la procédure favorise l'établissement de la vérité. Si cette notion d'espace public est ancré au niveau national, tel n'est point le cas à l'échelle européenne : les rares mouvements de contestation européens demeurent trop disséminés pour être significatifs<sup>23</sup>. De même que le 21 Avril sonna le réveil d'une conscience politique française endormie, gageons que l'opposition populaire à la guerre en Irak constituera l'un des moments d'émergence d'un sentiment populaire européen.

Cette prise de conscience de leur condition d'européen ne jaillit pas pour ces individus du néant. Chacun des manifestants a sa vision de ce qu'était et est l'Europe, visions qui se conjuguent autour d'un stéréotype commun : en effet, être européen est finalement signifiant. Avoir partagé une histoire, un territoire commun qui fut grossièrement constitué d'abord lors de la construction de l'Empire Romain et qui se concentra finalement sur l'Occident dudit territoire après la scission et le détachement d'Istanbul. « L'Europe » donc se construit en opposition par rapport à l'autre empire catholique et négativement par rapport aux attaques des musulmans. Le « sarrasin », le « maure » posant la figure de l'Autre à Poitiers en 732, les croisades permettaient *ipso facto* de cristalliser l'un des marqueurs de l'identité européenne : la religion (catholique et chrétienne voire protestante).

Voilà peut-être pourquoi, aujourd'hui encore, la question de l'intégration de la Turquie voire du Maroc pose problème non pas seulement à cause de problèmes liés au régime politique, aux statuts des droits de l'homme, mais aussi parce que « l'Europe » se constitua il y a quelques siècles par rapport à Istanbul. Cette vision stéréotypique<sup>24</sup> de l'Europe est l'un de ses linéaments, l'un de ses composants les plus solides et participe d'une sorte de « nationalisme communautaire européen ».

Outre cet aspect culturel permettant d'expliquer l'une des difficultés à laquelle se retrouve confrontée l'Europe face à l'intégration de certains pays tiers, son mécanisme décisionnel lui-même renforce l'enracinement stato-national, et les liens existants entre chacun des citoyens européens et son Etat-nation. En effet, en vertu du principe de subsidiarité, chaque décision de l'Europe se voit appliquée généralement par chacun des Etats-membres. De fait, l'Europe n'agit jamais que par l'intermédiaire de ses membres, ce qui affaiblit la possibilité de reconnaître l'action de l'Europe et partant le sentiment d'appartenance à celle-ci.

Bref, la question de la définition de l'identité de l'Europe est la condition *sine qua non* à toute délimitation, détermination ultérieure de l'Europe. Espace strictement géographique ou sphère de valeurs reconnues et partagées par les différents membres ?

L'âge contemporain devrait parvenir à reconnaître ce par quoi nous sommes identiques, mais aussi ce par quoi nous sommes irréductibles les uns les autres, à travers le traitement périlleux de ces sujets collectifs, dignes de droits, que seraient les cultures. " Aussi se pourrait-il que nous soyons placés désormais devant la nécessité d'une révision en profondeur de nos théories et de nos pratiques de l'espace public : impliquer socialement l'individu, non plus par privatisation de ses appartenances, donc par négation d'une dimension de lui-même, mais par reconnaissance publique de son identité différenciée, tant du point de vue du " genre " que du point de vue de la culture " <sup>25</sup>. La question revient à savoir si la culture est une médiation institutionnelle pertinente « pour dire la justice et l'injustice, produire un sujet à la fois incorporé et stratégiquement inséré dans la cité »<sup>26</sup>, alors que la culture peut

tout aussi bien être brandie comme un manifeste ou un dogme et dégénérer rapidement en totalitarisme.

Or la démocratie n'est pas seulement le maintien des mêmes droits pour tous, ni seulement le contrôle des choix politiques par le plus grand nombre, c'est également la limite qu'impose le vivre ensemble à l'approfondissement de ce que certains appellent l'authenticité personnelle. On touche là à ce que J. M. FERRY appellent l'édification au cours des siècles d'au moins deux modes d'affirmation des nationalismes européens et que nous avons évoqué en début de chapitre. « Un style impérialiste qui s'extériorise dans le colonialisme ; un style ethnociste qui se recentre dans le culturalisme. Ces deux modes d'auto-affirmation des peuples se sont structurés à l'image de l'individualisme contemporain dont une facette, rationaliste, valorise l'efficacité, la maîtrise de soi et la conquête du monde, l'autre, expressiviste, privilégie l'intériorité, l'exploration de soi et la découverte de l'identité »<sup>27</sup>. Avec J. G. HERDER en effet, et l'idée affirmée en 1774 de *Volksgeist*, la question de l'identité ne saurait dériver de la société mais doit être engendrée intérieurement<sup>28</sup>. Si acceptation du différent il y a, on ne peut la justifier par référence à des idéaux égalitaires, mais parce que cette acceptation même permettrait à chacun, paradoxalement, de se construire dans l'authenticité.

A côté de la tradition libérale, de l'identité républicaine, émergent des exigences nouvelles renvoyant à ce que J. M. FERRY appelle « les droits de la personnalité, c'est à dire le droit pour l'individu de se réaliser lui même au sein d'une communauté de valeurs « chaudes » »<sup>29</sup>. Il ne s'agit plus alors d'une rationalité tournée vers l'ego, mais d'un calcul décentré qui fait le détour de la prise en considération de la position d'autrui. Le sens qui en résulte est alors un mixte entre le bon et le juste, grâce à une éthique de la « responsabilité décentrée ». Peut-on reconnaître seulement par des institutions le sens de l'action des hommes et reconnaître le droit à des pratiques sociales ?

Dans cette perspective, la construction européenne et, *a fortiori* la mondialisation devrait ainsi nous inciter à réexaminer les cultures dites « périphériques » comme le bouddhisme, l'islam ou le judaïsme qui sont porteuses de valeurs humanistes et universelles<sup>30</sup>. Traditionnellement, on pouvait distinguer les idéologies universalistes véhiculées par les grandes puissances qui expriment soit « la défense du monde libre » contre les forces du mal, soit la libération des masses et des opprimés à l'échelle planétaire, au service du projet nationaliste des Etats qui les diffusent, et les idéologies particularistes. Ce temps apparaît révolu mais que manque t'il pour que se constitue une société-européenne ? Comment ne pas transformer les différences en indifférence et redonner à ceux qui n'ont rien ou peu une place qui les rende crédibles. Les ancrages civiques ou nationaux sont-ils encore la solution la meilleure ? Comment construire ensemble une identité commune, une *fractale culturelle européenne* ?

Une voie serait l'affirmation croissante de politiques multiculturelles dans chacun des pays d'Europe. L'espace public ainsi constitué serait fondé sur l'universalité des droits du citoyen tout en acceptant que les membres des différents groupes aient des valeurs, des intérêts et des besoins qui demandent une attention particulière. Ainsi que le soulignent S. MESURE et A. RENAUT<sup>31</sup>, il convient bien de parler de « multiculturalismes » dans la mesure où il existe plusieurs types de minorités culturelles, ce qui induit plusieurs types de revendications plus ou moins légitimes. Il est important de prendre en compte la façon dont les minorités culturelles sont historiquement advenues dans la société (processus de conquête, de colonisation, d'immigration...), ce qui fait que nous pouvons avoir affaire à des « minorités nationales » dont la volonté est de faire respecter des sociétés distinctes (logique séparatiste ou autonomiste en usage dans la question canadienne) ou à des « minorités ethniques » qui veulent s'intégrer dans la société (logique d'insertion, d'intégration ou d'assimilation).

Ces politiques multiculturelles nous replaceraient devant deux lectures de l'universalité qui sont à la fois un détour et un accès à l'universalisme et qui peuvent se résumer en deux propositions. En dépit de nos différences, nous sommes tous humains. C'est grâce à nos différences que nous accédons à l'humanité. « La première proposition n'est autre que la conception paulinienne, fondatrice de l'universalisme chrétien, la seconde est la lecture herderienne du monde qui présume que tout ensemble humain à un Geist, une singularité qu'il est en droit de préserver et de transmettre »<sup>32</sup>.

La question du sens, du sens donné à l'Europe affleure ici, et à ce que nous, citoyens européens, souhaitons réaliser pour notre société. Respecter un individu, le traiter comme une fin, revient à n'exiger son obéissance qu'à des principes coercitifs dont il peut lui-même apercevoir le bien fondé. Ainsi, pour parvenir à l'idée d'une société juste, A. TOURAINE remarque qu'il faut gravir successivement trois niveaux : d'abord le problème des dissonances de l'identité individuelle avec le pouvoir des systèmes ; ensuite « le débat par lequel sont définies les conditions institutionnelles de respect et d'encouragement de la liberté de chacun » ; enfin la formulation générale de l'équité mais surtout, plus concrètement, « des conditions de l'intégration sociale et d'un changement soutenable »<sup>33</sup>.

A la différence du multiculturalisme le plus commun, la dynamique interculturelle souligne un triple mouvement : l'assimilation par chaque groupe de certaines valeurs de l'autre (la transformation des systèmes culturels en présence du fait de leurs interactions), la différenciation par la mise en scène de certaines spécificités et la synthèse avec la création de nouvelles réalités<sup>34</sup>. Le processus d'interculturalité renvoie donc à l'intégration d'une pluralité de références culturelles qui vont se combiner, interagir entre elles et ne sont pas réductibles aux pôles culturelles en présence (l'émergence d'une culture tierce).

Pour D. SCHNAPPER, créer les conditions de cette interculturalité pose la question de la stabilité même des organisations politiques en Europe. « Jusqu'à quel point peut-on « faire société », lorsque, pour beaucoup des membres de cette société, le rapport au collectif immédiat devient uniquement instrumental ? (...) Les échanges avec le reste du peuple dispersé, par l'intermédiaire des écrans, peuvent-ils remplacer le lien social qui naît des échanges directs entre individus concrets ? »<sup>35</sup>.

Pour E. MORIN, ce qui fait défaut en Europe, ce sont les principes qui permettraient de construire une confédération civilisatrice sur la base d'une « nouvelle science », l'anthropolitique (politique de l'humanité à l'échelle planétaire). Déplorant surtout l'imaturité de l'humanité à s'accomplir elle-même, E. MORIN admet qu'il convient d'abord de se défaire de l'idée quantitative de développement, mesurable par des indicateurs de croissance et de revenus, et avec comme toile de fond, le seul modèle des nations développées issues du dix-neuvième siècle. Cette notion ignore les activités bénéfiques gratuites et la qualité sous toute ses formes (de l'eau, de l'air, de solidarité...). « Le développement ignore que la croissance techno-économique produit du sous-développement moral et psychique : l'hyper-spécialisation généralisée, les compartiments en tous domaines, l'hyperindividualisme, l'esprit de lucre entraînent la perte des solidarités »<sup>36</sup>.

Dominés par la notion de calcul, aveuglés par la technique du profit sur tous les aspects de la vie humaine, les membres des institutions supranationales seraient incapables de saisir les problèmes fondamentaux des non occidentaux qui subissent le déni des droits reconnus par l'Occident.

« Le vaisseau spatial Terre est propulsé par quatre moteurs associés et en même temps incontrôlés ; science, technique, industrie, capitalisme (profit). Le problème est d'établir un contrôle sur ces moteurs : les pouvoirs de la science, ceux de la technique, ceux de l'industrie doivent être contrôlés par l'éthique, qui ne peut imposer son contrôle que par la politique ; l'économie doit non seulement être régulée, mais elle doit devenir plurielle en comportant les mutuelles, associations, coopératives, échanges de services »<sup>37</sup>. Saurons-nous, en affirmant ce que nous sommes, nous européens, résoudre ce problème ?

*Nicolas DELANGE (CELSA) et Philippe PIERRE (LSCI/CNRS)*

<sup>1</sup> : G. CANGUILHEM cité par A. DEMAILLY, 1993.

<sup>2</sup> : J. HABERMAS, Essais de théorie politique, Fayard, (1996) 1998, p. 285.

<sup>3</sup> : E. TODD, Le destin des immigrés, Seuil, 1994.

<sup>4</sup> : M. WIEVIORKA, Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat, La Découverte, 1996.

<sup>5</sup> : M. MARTINELLO, L'ethnicité dans les sciences sociales, Que sais-je ? PUF, 1995, p. 65.

<sup>6</sup> : E. RENAN, Qu'est-ce-qu'une nation ?, 1882.

<sup>7</sup> : Sur ce sujet, on pourra se reporter aux travaux de C. TAYLOR (avec notamment l'ouvrage collectif, Multiculturalism and the « Politics of Recognition », Princeton University Press, 1992) ou à ceux de W. KYMLICKA (Multicultural Citizenship, A liberal Theory of Minority Rights, Oxford University Press, 1995) qui se proposent de résoudre les tensions inévitables entre collectivités historiques regroupées en nations politiques. Ces ouvrages proposent une nouvelle forme d'intégration sociale condamnant à la fois le repli identitaire « séparatiste » et le projet assimilationniste en favorisant la reconnaissance institutionnelle de la diversité des cultures.

<sup>8</sup> : F. DUBET et D. MATRUCELLI, Dans quelle société vivons-nous ?, Editions du Seuil, 1998, p. 17.

<sup>9</sup> : C. CAMILLERI, « La culture et l'identité culturelle : champ notionnel et devenir », Chocs de cultures, L'Harmattan, 1989, p.55.

<sup>10</sup> : B. MANDELBROT, Les objets fractals, 1975.

<sup>11</sup> : « Prenant un bout de côte maritime dans une région accidentée, nous allons essayer d'en mesurer effectivement la longueur. Il est évident que ladite longueur est au moins égale à la distance en ligne droite entre les extrémités de notre bout de côte. Que, si la côte était droite, le problème serait résolu dès ce premier pas. Enfin, qu'une vraie côte sauvage est extrêmement sinueuse, et par suite plus longue que ladite distance en ligne droite. On peut en tenir compte de diverses façons, mais, dans tous les cas, la longueur finale se trouvera être tellement grande, que l'on peut sans inconvénient pratique la considérer comme étant infinie ». B. MANDELBROT, Les objets fractals, 1975, p. 20.

<sup>12</sup> : Le site web officiel est consultable à cette adresse : <http://nicepeople.tfl.fr/>.

<sup>13</sup> : Notons que les pays « européens » en question sont – par ordre alphabétique - : l'Allemagne, la Belgique, l'Espagne, la Finlande, la France, l'Italie (avec deux représentants), la Pologne, le Portugal, le Royaume-Uni, la Russie et la Suède.

<sup>14</sup> : Pourtant chacun des candidats fait partie d'une frange aisée de la population européenne : la russe est animatrice télé, présente à Cannes un film, le belge est mannequin, l'italien ancien analyste financier dans une grande banque française, les parents du français sont propriétaires de plusieurs casinos, l'anglaise travaillait en tant que chef de pub, le suédois est un joueur de tennis classé à l'ATP, et la rue où sont situés les studios portent le nom de son grand-père !

<sup>15</sup> : Avec Nice People, on peut distinguer ce que P. FUNKE appelle « l'expérience primaire d'une culture étrangère, c'est à dire l'expérience immédiate par contact direct avec la culture étrangère, et l'expérience secondaire, c'est à dire l'expérience qui dépend des médias, et donc ne réussit que par l'entremise de représentations de la culture étrangère, tels les textes linguistiques, picturaux ou filmiques » (« L'interaction interculturelle et le processus de compréhension d'une culture étrangère », in, Sous la direction de M. ABDALLAH-PRETCEILLE et A. THOMAS, Relations et apprentissages interculturels, A. Colin, 1995, p. 83). Pour P. FUNKE, « le processus de compréhension d'une culture étrangère passe de la perception et du contact initiaux à un affrontement plus ou moins conscient par l'entremise de la connaissance, de telle sorte que la réussite d'une activité interculturelle dépend du degré de compréhension de la culture étrangère concernée » (Idem, p. 84).

<sup>16</sup> : L'échantillon des candidats n'étant pas représentatif de la population européenne, la prudence est donc nécessaire.

<sup>17</sup> : Inauguré au sommet de Nice.

<sup>18</sup> : Z. BAUMAN, « Identité et mondialisation », Lignes, n° 6, Octobre 2001, p. 19.

<sup>19</sup> : E. RENAUT, 2001, p. 192.

<sup>20</sup> : « N'existe réellement, n'est vraiment connaissable et légitimement praticable selon l'objectivisme scientifique (ou encore naturaliste) que ce qui peut faire l'objet d'une observation expérimentale, d'une formulation mathématique et d'une production technique, et selon le subjectivisme existentiel (ou encore culturaliste) que ce qui relève d'un sens individuellement ressenti et surtout collectivement éprouvé par la tradition partagée et donc considéré, par là-même, comme prouvé » (J. GAUBERT, Quelle crise de la culture, Editions Pleins Feux, 2001, p. 43).

Des penseurs comme W. DILTHEY (au XIX<sup>ème</sup> siècle), M. HEIDEGGER ou H. G. GADAMER (au XX<sup>ème</sup> siècle) ont, chacun à leur façon, façonné une critique du rationalisme et du sentiment de non-valeur de l'existence qu'il produit. Aujourd'hui, des penseurs comme M. WALZER, M. SANDEL ou C. TAYLOR, font le même constat que l'homme aurait malheureusement oublié le sens de son appartenance historique, et que le formalisme du libéralisme procédural (issu de J. RAWLS, de J. HABERMAS ou de K. O. APPEL) le vouerait à un « individualisme dérégulé » (J. GAUBERT, Quelle crise de la culture, Editions Pleins Feux, 2001, p. 28). Face à la construction politique de l'Europe, l'erreur de ce libéralisme procédural, serait par exemple, de postuler l'existence d'un système de significations communément partagé par tous les gouvernants, et donc de négliger et même d'ignorer les écarts de représentation qui les séparent, la part de surprise et de risque supplémentaire qui peut en dériver, et finalement les difficultés qui peuvent, de ce fait, jaillir sur le fonctionnement des institutions internationales.

<sup>21</sup> : P. A. TAGUIEFF, La force du préjugé, La Découverte, 1992, p. 489.

<sup>22</sup> : C. CAMILLERI et al., Stratégies identitaires, PUF, 1990.

<sup>23</sup> : Citons, comme exemple, le cas de « l'eurogrève » après l'annonce de la fermeture d'une usine de construction automobile à Vilvoorde.

<sup>24</sup> : Collectif, Hermès n° 30, 2002.

<sup>25</sup> : S. MESURE et A. RENAUT, Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique, Aubier, 1999, p. 201.

<sup>26</sup> : M. ELBAZ, 2001, p. 100.

---

<sup>27</sup> : J. M. FERRY, « Avatars du sentiment national en Europe à la lumière du rapport à la culture et à l'histoire », Comprendre. Les identités culturelles, PUF, n° 1, 2000, p. 366.

<sup>28</sup> : C. TAYLOR, 1998.

<sup>29</sup> : J. M. FERRY et P. THIBAUD, « Un modèle à repenser », Le monde des débats, septembre 1999, p. 10.

<sup>30</sup> : A. SEN constate qu'il est fréquemment admis que les idées et les valeurs qui nous paraissent aujourd'hui universelles se sont en fait diffusées récemment depuis un foyer occidental. Ainsi, l'esprit critique, l'acceptation de la liberté individuelle seraient des produits des Lumières plus ou moins bien appropriés par les autres civilisations. Cette vision doit être remise en cause, indique A. Sen, en citant plusieurs auteurs Indiens des V<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle, ayant professé les valeurs que l'on prétend spécifiquement occidentales. En réalité, ce qu'il y a de proprement occidental, c'est la diffusion de la croyance selon laquelle les cultures asiatiques sont aux antipodes des traits caractéristiques des Lumières. Le succès de cette diffusion se mesure à l'intensité avec laquelle certains groupes se réclament, précisément, de cette inconciliable hétérogénéité. (" La raison, l'Orient et l'Occident ", Esprit, décembre 2000).

<sup>31</sup> : S. MESURE et A. RENAUT, Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique, Aubier, 1999, p. 217.

<sup>32</sup> : M. ELBAZ, 2001, p. 104.

<sup>33</sup> : A. TOURAINE, Pourrons-nous vivre ensemble ?, Fayard, 1997, p. 121.

<sup>34</sup> : C. CLANET, L'interculturel. Introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines, PUM, 1990.

<sup>35</sup> : D. SCHNAPPER, 2001, p. 31.

<sup>36</sup> : E. MORIN, « Une mondialisation plurielle », Le Monde, 2002, p. 19.

<sup>37</sup> : E. MORIN, « Une mondialisation plurielle », Le Monde, 2002, p. 19.