

ENTRETIENS

AUTOUR DE L'IDENTITE EUROPEENNE

2006 – 2012

EXTRAITS

S O M M A I R E

Préface

| | |
|---|---|
| Eric CIOTTI, Député, Président du Conseil Général des Alpes-Maritimes | 1 |
|---|---|

Avant-propos

| | |
|---|---|
| Christian ESTROSI, Député des Alpes-Maritimes, Maire de la Ville de Nice, Président de la Métropole Nice Côte d'Azur | 3 |
|---|---|

Introduction

| | |
|--|---|
| Bernard ASSO, Maire-adjoint de la Ville de Nice, Délégué à l'Energie et à l'Industrie, Conseiller métropolitain Nice-Côte d'Azur, Vice-président du Conseil, général des Alpes Maritimes, Professeur des Facultés de Droit | 5 |
|--|---|

Remarques introductives sur l'identité européenne

| | |
|--|---|
| Claude NIGOUL, Ancien directeur de l'Institut Européen des Hautes Etudes Internationales | 7 |
|--|---|

I - LES RACINES

« Le Legs de la Grèce »

| | |
|---|----|
| Jean-François MATTEI, Institut Universitaire de France, Université de Nice-Sophia Antipolis | 13 |
|---|----|

« Peuples : héritages et diversité. Le legs romain »

| | |
|--|----|
| Elena CAGIANO de AZEVEDO, Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte, Roma | 23 |
|--|----|

II - FIGURES DE L'IDENTITE EUROPEENNE

« Le fantastique en Europe »

| | |
|--|----|
| Jean MARIGNY, Professeur honoraire, Université Stendhal-Grenoble 3 | 29 |
|--|----|

« Le héros dans l'identité européenne »

| | |
|---|----|
| Recteur Gérard-François DUMONT, Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne | 35 |
|---|----|

Un « héros policier : Le gendarme »

| | |
|---|----|
| François DIEU, Professeur à l'Université des Sciences Sociales de Toulouse, Directeur du Centre d'Etudes et de Recherche sur la Police | 39 |
|---|----|

« Roland, Tristan, Perceval : Trois visages du héros Médiéval européen »

| | |
|--|----|
| Philippe WALTER, Professeur de littérature française du Moyen Âge à l'Université de Grenoble, Directeur du Centre de Recherche sur l'Imaginaire | 45 |
|--|----|

« La femme est-elle née au Moyen Âge ? »

| | |
|--|----|
| Philippe WALTER, Professeur à l'Université de Grenoble Directeur du Centre de Recherche sur l'Imaginaire | 53 |
|--|----|

« La place de la Femme dans l'identité européenne révélée par la démographie »

| | |
|---|----|
| Recteur Gérard-François DUMONT, Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne | 63 |
|---|----|

III - L'EUROPE EN QUETE D'IDENTITE

« L'identité européenne : le débat »

Recteur Gérard-François DUMONT

Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne 77

« Existe-t-il un peuple européen ? »

Recteur Gérard-François DUMONT

Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne 101

« L'identité de l'Europe »

Jean François MATTEI,

Institut Universitaire de France, Université de Nice – Sophia Antipolis 115

« Les sept confusions sur l'identité européenne »

Recteur Gérard-François DUMONT,

Professeur à l'Université Paris-Sorbonne, Président de la revue *Population et Avenir* 121

« Démocratie représentative en crise ou concurrence déloyale de la démocratie d'opinion ? »

François DIEU,

Professeur des Universités, Directeur du Centre d'Etudes et de Recherches sur la Police de l'Institut d'Etudes Politiques de Toulouse, Directeur de la Recherche et de la Documentation de l'Ecole Nationale d'Administration Pénitentiaire 135

« La Mondialisation des politiques de sécurité : l'exemple de la police de proximité »

François DIEU,

Professeur des Universités, Directeur du Centre d'Etudes et de Recherches sur la Police de l'Institut d'Etudes Politiques de Toulouse, Directeur de la Recherche et de la Documentation de l'Ecole Nationale d'Administration Pénitentiaire 143

IV - L'IDENTITE EUROPEENNE DANS LA PENSEE D'AUJOURD'HUI

« Alexandre MARC était-il européen ? »

Arnaud Marc LIPIANSKY,

Ancien Directeur administratif du Centre International de Formation Européenne 153

« Alexandre MARC était-il européen ? »

Jean Pierre GOUZY,

Ancien Président de l'Association des Journalistes européens 155

*« L'Europe et la dignité de la personne :
fondements philosophiques au début du XX^e siècle »*

Prof. Raimondo CAGIANO de AZEVEDO,

Délégué du Recteur pour les relations internationales,
Université « La Sapienza » de Rome 157

« La civilisation de l'universel et les cultures particulières »

Jean François MATTEI,

Professeur émérite à l'Université de Nice-Sophia Antipolis
et à l'Institut Universitaire de France 161

« L'Esthétique : une invention européenne »

Mario PERNIOLA,

Professeur à l'Université Tor Vergata de Rome 167

« L'Europe à la recherche de ses valeurs »

Stella GHERVAS,

Professeur invitée à l'Université de Chicago 171

par M. Eric CIOTTI
Député
Président du Conseil général des Alpes-Maritimes

À l'heure où la mondialisation engendre doutes et incertitudes, exacerbe la compétition économique internationale, et fragilise le modèle des États-nations, nombreuses sont les voix qui annoncent le déclin du Vieux Continent comme une issue inéluctable.

Si de légitimes inquiétudes ont tôt fait de mener au fatalisme, un retour sur notre Histoire nous persuade que l'Europe s'est toujours relevée des pires difficultés et n'a jamais cessé de puiser dans ses ressources pour bâtir une communauté de destin.

Les siècles d'affrontements qui ont menacé de conduire l'Europe à sa propre perte, et la grande diversité linguistique, culturelle, religieuse ou politique des nations qui la composent, n'ont jamais ébranlé le socle de valeurs partagées qui la maintient debout.

Riche d'un héritage millénaire, forgé dans la Grèce et la Rome antiques, l'Europe est un creuset de civilisation traversé d'influences multiples. Elle est surtout une succession de formidables réussites, de l'invention de la démocratie à l'humanisme de la Renaissance, des grandes découvertes à la philosophie des Lumières, de la révolution industrielle au rassemblement des peuples sous la bannière de l'Union Européenne.

*L'Europe est une littérature, une musique, une science.
L'Europe est un regard qui vient de loin et qui porte loin.*

Avec les Entretiens autour de l'identité européenne, d'éminents spécialistes proposent, depuis plusieurs années, une mise en perspective des enjeux qui éclairent notre aventure commune.

Je les remercie pour la pertinence de leurs analyses qui nous aident à envisager l'avenir de l'Europe et de notre pays avec ambition, confiance et espoir.

AVANT-PROPOS

**par M. Christian ESTROSI,
Député des Alpes-Maritimes
Maire de la Ville de Nice
Président de la Métropole Nice Côte d'Azur**

Le vingt et unième siècle s'est ouvert sur une généralisation de la mondialisation éclose avec la chute du communisme et l'implosion de l'Union soviétique, c'est à dire la fin d'un monde bipolaire qui avait structuré la planète pendant un demi-siècle. Dans ce contexte, le capitalisme libéral et le pluralisme démocratique ont progressé. Certes, cette évolution est encore loin d'un aboutissement généralisé et des résistances, souvent violentes, s'y opposent. Mais la dynamique du mouvement a d'ores et déjà bouleversé les modes de vie de l'humanité entière, y compris dans ses éléments les plus hostiles à ce changement. La dévaluation des frontières, la révolution dans les communications, la pénétration médiatique, renversent les cloisonnements historiques non seulement des marchés mais, plus insidieusement des valeurs et des repères. Le brassage des populations source d'une bigarrure croissante, de population naguère encore homogènes, présenté par certains comme un enrichissement est vécu par d'autres comme un déracinement et une remise en cause de leur identité. Cela est particulièrement vrai dans ce monde morcelé qu'est l'Europe, où des nations anciennes, divisées par la langue et la religion, séparé par des frontières toujours plus hermétiques et contestées, ont constitué le ciment des unités particulières en même temps que le catalyseur de leurs affrontements devenus suicidaires.

Mais ces excès de la diversité ont finalement favorisé la prise de conscience d'une communauté qui n'est pas seulement géographique mais plus encore historique, culturelle et, par-dessus tout, de valeurs. L'Europe c'est l'unité dans la diversité, une dialectique toujours difficile à mettre en œuvre si elle n'est pas portée par des institutions qui l'encadrent et la dynamisent et légitimée par la conscience affirmée de ceux auxquels elles s'appliquent. Depuis plus de soixante ans les gouvernements européens se sont engagés dans un effort continu mais laborieux de l'organisation institutionnelle de cette unité. Elle reste encore à parachever et si le but se rapproche il faut encore finir la route dont on sent bien qu'elle pourrait ne pas finalement aboutir. C'est que sans doute ses fondements restent précaires et que les peuples qui convergent n'ont pas toujours la conscience nette de la nécessité de l'emprunter ou, plus simplement, de la légitimité du chemin qu'on leur montre. Tout simplement, se reconnaissent-ils dans l'édifice qui se construit, ont-ils l'intime conviction qu'ils y sont naturellement chez eux ?

Cette question de l'identité européenne prend aujourd'hui une acuité particulière du fait des mutations que la mondialisation provoque dans nos sociétés. Brassage de populations, interpénétration des cultures, confusion des langues, sont autant de facteurs qui suscitent un relativisme croissant, effacent les repères culturels, interpellent les valeurs traditionnelle, en un mot brouillent les identités nationales. Face à cette dégradation des marques qui ancre les hommes dans des communautés clairement identifiées se pose, dès lors, la question de l'identité européenne et du rôle qui peut être le sien aussi bien comme identité de substitution que comme facteur de restauration des valeurs nationales dont elle se veut la synthèse et dont elle procède.

C'est dans cette démarche que la ville de Nice en collaboration avec le Centre International de Formation Européenne qu'elle accueille depuis un demi-siècle, s'est engagée en réunissant chaque année, depuis 2006 les plus éminents universitaires, philosophes, juristes, géographes dans ces « Entretiens autour de l'identité européenne » dont j'ai aujourd'hui le plaisir de présenter une première sélection. Par la qualité et la variété des textes réunis elle met en évidence le caractère essentiel d'un débat qui, comme le montrent ces textes, touche aussi bien à notre histoire qu'à notre vie quotidienne apparaissant, à travers eux, comme la condition incontournable d'une construction européenne authentique et démocratique.

Ils témoignent aussi de la vocation de Nice, toujours affirmée et pleinement vécue, à s'engager, sous toutes ses formes, dans le combat pour cette Europe.

INTRODUCTION

**par Bernard ASSO,
Maire-adjoint de la Ville de Nice
Délégué à l'Energie et à l'Industrie
Conseiller métropolitain Nice-Côte d'Azur
Vice-président du Conseil général des Alpes Maritimes
Professeur des Facultés de Droit**

Les travaux présentés ne procèdent pas d'une réflexion sur l'identité européenne mais autour de l'identité européenne, ce qui signifie que l'identité européenne est présupposée et qu'il ne s'agit pas de s'interroger sur son existence, mais au contraire de procéder à un certain nombre de réflexions, d'aucun dirait à des exégèses, pour en découvrir le sens, l'esprit, l'héritage, les legs et également ce qui peut la structurer pour son futur.

On peut être évidemment tenté, comme il est de coutume dans notre pays, d'insister sur les difficultés de la construction européenne, sur le fait que c'est un idéal que l'idéal qui en fut à l'origine s'étiolé.

On pourrait insister sur le « NON » français ou le « NON » hollandais qui sont autant de coups d'arrêt mais ce serait réducteur.

Aborder la question européenne à travers la construction européenne est mutilant, à tout le moins, c'est partiel et c'est donc partial.

Si l'on affirme que la construction européenne exprime la totalité de la problématique européenne alors on mécanise l'idéal européen, on le ramène à un débat juridique et économique et à une seule perspective, celle de la paix... ce qui en soit est déjà bénéficié mais insuffisant.

- L'aventure européenne est plus grandiose.
- La première question doit être celle des origines.
- Pourquoi sommes-nous européens ?
- Pourquoi sommes-nous des européens et pourquoi nous ne sommes pas autre chose ?
- En quoi avons-nous le droit à exprimer notre différence sur l'espace universel en tant qu'Européen ?
- En quoi ce que nous sommes en propre n'est pas transposable ?
- En quoi ceci constitue-il notre manière d'être au temps, à l'histoire et à l'espace ?

Cette première question révèle une question essentielle qui relève de l'essence et du symbole. Se poser la question est déjà une forme de réveil alors que pendant longtemps, cela allait de soi, d'être européen, cela allait de soi de nous sentir appartenir à cette partie d'Eurasie ou nous avons construit des formes de civilisations qui nous étaient propres.

Aujourd'hui il faut le redire, le marteler, l'affirmer. Il est vrai qu'il s'est passé beaucoup de choses... Et notamment un épuisement démographique associé à une sorte de prospérité maligne dont la fragilité actuelle oblige les Européens à redécouvrir que l'histoire est tragique.

Qui sommes-nous ?

Au-delà de la prodigieuse diversité des hommes, des cultures, des événements, des périodes historiques, des rapports sociaux, peut-on fonder sur quelque chose un sentiment européen ?

En 1935, Edmund Husserl estimait que l'identité de l'Europe est moins un fait qu'une valeur spécifique, moins une donnée géographique qu'un horizon de sens lié.

L'Europe n'est pas une simple addition d'hommes juxtaposés, liés par l'intérêt économique, ni une idée a priori du « genre humain », mais une entité commune mue par la

recherche de sens. Ce sens est à saisir. Il est l'héritage d'une tradition toujours à reprendre et à transformer. L'histoire est transmission d'un héritage en mouvement.

Comme bien d'autres avant lui, Husserl situe le « lieu de naissance spirituel » de l'Europe dans la Grèce antique, lieu d'un regard étonné porté sur le monde à partir de la liberté prenant conscience d'elle-même, où la réponse n'est pas donnée par avance.

En fait, la naissance de l'Europe trouve son origine dans une conception de la vie comme « vie pour la liberté » et non comme vie bornée par l'horizon du bien être. C'est en Grèce qu'il faut rechercher la source aurorale de l'humanisme européen. C'est dans un mythe propres aux Européens que renaîtra notre imaginaire, socle d'une vue du monde commune.

Le mythe va de pair avec « l'image primordiale ». Le mythe est une représentation collective de soi. Le « savoir » qu'il génère est un savoir existentiel, qui manifeste et sanctionne l'appartenance au groupe.

« L'explication » qu'il fournit est de l'ordre de la fondation. Le mythe est par essence fondateur. Il est le socle sur lequel les cultures se construisent et se projettent dans l'espace et dans le temps.

Les cultures Européennes sont marquées par l'esthétisme, l'honneur, l'harmonie, l'engagement, le don de soi, le dépassement, la rupture et la dévotion à la cité/Patrie et la jeunesse... l'Homme y est à la mesure de toutes choses. Le soi ne valant que par le « nous » de l'appartenance et par la pérennité de l'« Ensemble ».

L'Europe est née d'un pensé qui interroge sans cesse, seule forme authentique de la vie réfléchie, et non d'une pensée purement technicienne. Le débat doit s'ouvrir pour se déprendre de la seule sphère des intérêts, de la production, de l'utilité et des exigences vitales.

Dans un monde qui change comme rarement il a changé, l'Europe ne sait visiblement plus ce qu'elle est, ni surtout ce qu'elle pourrait être.

Le vide symbolique des motifs figurant sur les billets libellés en euros est révélateur de cette Europe sans identité : on n'y voit ni visages identifiables, ni paysages singuliers, ni lieux de mémoire ni personnalités. Seulement des ponts et des constructions, surgis de n'importe où et qui ne mènent nulle part ¹

Pourtant la politique, c'est l'histoire en action. L'histoire en Europe procède d'une philosophie de la vie et de l'action sur le monde.

Les Européens ont le devoir de vouloir à nouveau imprimer le temps de leur Histoire et de leur mythe fondateurs. C'est dans la vitalité de leurs peuples, de leurs cités et de leurs territoires/identité qu'ils puiseront leurs forces.

« Le plus grand péril qui menace l'Europe » disant encore Husserl, « c'est la lassitude ».

La perte d'énergie, la fatigue d'être soi. Le désir d'oubli de soi pour s'endormir plus aisément dans le repli de la sphère privée et le confort narcissique de la consommation.

L'indécision résulte d'une inadéquation de la volonté à la réalité.

L'histoire, elle, continue à se déployer à l'échelle planétaire, de par son propre jeu ou sous l'effet de la volonté des autres.

L'Europe se doit à nouveau d'imprimer son histoire au temps. C'est dans la volonté de ce peuple, de ses cités et de ses territoires identitaires qu'elle pourra se faire.

¹ Robert de Herte

IDENTITE NATIONALE – IDENTITE EUROPEENNE

par **M. Claude NIGOUL**
ancien directeur de
l'Institut Européen des Hautes Etudes Internationales

REMARQUES INTRODUCTIVES SUR L'IDENTITÉ

Toute identité repose sur un certain dosage d'éléments objectifs et d'éléments subjectifs, de ressemblances objectives et de solidarités imaginées.

Les identités sont multiples et on peut les ramener à deux grandes catégories: identités de nature spatiale, liées à un territoire (commune, région, pays, continent). Ce sont des identités plutôt objectives; identités de nature sociale, liées à l'appartenance à un groupe donné (linguistique, historique, religieux, de classe, d'entreprise). Ce sont des identités plutôt mixtes, dosant plus ou moins le subjectif et l'objectif. En chaque personne co-existent des identifications multiples et diversement hiérarchisées.

Cette hiérarchisation tout à fait normale connaît de graves dérives lorsqu'elle postule la supériorité absolue d'un type d'identité sur tous les autres: en affirme la transcendance; prétend l'imposer par la contrainte: par ex. prolétariat dans la théorie marxiste, stato-nation dans la théorie nationaliste, religion dans les différents radicalismes religieux. C'est le fanatisme identitaire qui conduit au totalitarisme identitaire en prétendant réduire la personne à une seule de ses multiples dimensions.

Le XXe siècle a consacré dans la pensée, dans les faits, et dans le droit plusieurs dérives de ce type, de manière datée dans le temps et située dans certains lieux, mais il a surtout consacré de manière universelle, générale et continue l'absolutification de l'identité stato-nationale en la faisant prévaloir sur toute autre identité particulière en corollaire du principe de souveraineté et en consacrant au niveau de l'Etat, appareil organisateur et répressif, le plus grand nombre de critères d'identification territorial (frontières nationales), linguistique (langue nationale), historique (histoire nationale), religieux (religion dominante et parfois nationale), économique, culturel, etc.

Ainsi, cette identité exacerbée devient la référence majeure, sinon exclusive, des individus qui ne se définissent, essentiellement, que par rapport à elle.

Or, en cette fin du XXe siècle, se manifeste une crise majeure de l'identité nationale, portée à son paroxysme, qui justifie cette question: les nations, ou plus précisément les stato-nations, sont elles mortes ou moribondes ?

A l'idéologie nationaliste triomphante des XIXe et XXe siècles, se substituent d'autres idéologies mondialistes, universalistes, humanistes.

Dans le même temps, s'exacerbent des micro-nationalismes particulièrement agressifs: Balkans, Caucase, Proche-Orient, ou même, en Europe occidentale, basque, irlandais, corse, etc.

Tandis que tentent de se définir de nouveaux niveaux d'identité situés au-dessus des stato-nations historiques, tel celui de l'Europe.

LE DÉCLIN DE L'IDENTITE STATO-NATIONALE

L'Etat westphalien en déclin

Il s'agit des nations forgées par la contrainte étatique, c'est à dire unifiées par la contrainte et organisées par l'appareil répressif de l'Etat.

Il s'agit de tous les Etats nés de la logique westphalienne, selon le principe de la souveraineté absolue et sur un mode général de centralisation plus ou moins achevée. Cette unification nationale dans le cadre de l'Etat souverain tend à une normalisation générale: territoriale, mais aussi linguistique et culturelle, qui récuse les particularismes et les aligne sur la référence nationale dominante. Ses instruments sont les diverses institutions du pouvoir (administrations), culturelles (école, médias, modèles dominants) ou économiques (rôle de la monnaie et des symboles monétaires).

Cette normalisation par similitude a pour corollaire la recherche d'une identification par opposition qui a pour but de définir le national contre l'environnement extérieur, c'est-à-dire par rapport à l'étranger qui devient l'ennemi.

Le recours à la contrainte est de règle pour forger cette identité nationale, qu'il s'agisse d'éliminer les différences (appareil répressif policier et judiciaire) ou d'affirmer la différence nationale contre l'environnement extérieur (moyens militaires).

L'identité nationale forgée dans le cadre de l'Etat souverain de type westphalien est aujourd'hui en déclin pour deux raisons fondamentales: l'Etat en tant qu'appareil organisateur de la Nation est lui-même en déclin du fait de sa perte d'efficacité et donc de légitimité. L'affaiblissement de l'appareil de contrainte, inadapté, tant dans le cadre interne qu'externe, réduit les capacités unificatrices de l'Etat et favorise la résurgence des particularismes divers. La nation plus ou moins unifiée se désunit en se diversifiant, du fait de l'accélération de phénomènes qui tendent à la désagréger: migrations, émergence et reconnaissance corrélative des communautés et des minorités ethniques.

Echec des tentatives de construction nationale par les nouveaux Etats

Paradoxalement, en dépit de son déclin évident le modèle westphalien aura été, au XIXe siècle, la référence universelle de l'édification de toute nouvelle société politique accédant à l'indépendance.

Du fait de l'éclatement des empires (centraux ou coloniaux), le nombre des Etats de la planète a été multiplié par plus de quatre. Presque tous se sont établis selon la logique westphalienne, se fondant sur la souveraineté d'une nation qui, le plus souvent, n'existait pas et qu'ils entendaient forger.

Cette entreprise de construction nationale a été généralement un échec pour trois raisons principales: l'inadaptation croissante de l'appareil d'Etat westphalien à sa mission d'édification nationale vaut, a fortiori, pour les Etats nouveaux; les nouveaux Etats ont souffert le plus souvent d'un déficit d'efficacité (appareil organisateur rudimentaire) et de légitimité (régimes politiques de type autoritaire ou dictatorial); leurs structures socio-culturelles expriment en général une prédominance des éléments de diversité sur les facteurs d'unité qui se traduit par une insuffisance des principes d'identification par similitude, donc par une prépondérance des forces centrifuges.

Pour compenser cet état de choses, les nouveaux Etats sont conduits à surpondérer les moyens d'identification nationale par opposition, provoquant ainsi instabilité et insécurité chroniques dans un environnement réputé hostile.

Ainsi, la crise générale de l'identité nationale comme référence principale de toute identification individuelle se traduit alors par une perte de repères traditionnels, qu'ils soient ceux d'une identité nationale jusque-là bien établie mais qui est remise en question, ou ceux de particularismes traditionnels que les tentatives de construction nationale s'efforcent d'éradiquer sans parvenir à les remplacer.

Ce déclin de l'identité nationale, c'est-à-dire du référentiel majeur, entraîne la recherche d'identités de substitution nécessaires à la structuration de toute personnalité: soit dans la résurgence de références d'identification anciennes, progressivement estompées par la référence nationale, mais encore latentes ; soit dans l'émergence de nouvelles références déjà construites, encore à construire ou même largement mythiques.

LA RECHERCHE D'IDENTITÉS DE SUBSTITUTIONS

La dévaluation relative de l'identification nationale appelle la recherche de nouveaux repères dans une proximité vécue et revalorisée, ou dans un lointain rêvé et sublimé.

Sondage de l'Association trans-européenne d'études politiques (1994)

Parmi les unités géographiques suivantes, à laquelle avez-vous le sentiment d'appartenir avant tout? (pour chacun des deux choix une seule réponse est permise)

| | Europe 1981 | | Europe 1990 | |
|--------------------------------------|-----------------------|------------------------|-----------------------|------------------------|
| | 1 ^{er} choix | 2 ^{ème} choix | 1 ^{er} choix | 2 ^{ème} choix |
| la ville, la localité, la commune | 42 | 19 | 39 | 17 |
| la province, la région | 15 | 28 | 17 | 27 |
| la nation | 27 | 30 | 26 | 29 |
| l'Europe | 4 | 8 | 5 | 12 |
| le monde entier | 9 | 7 | 9 | 8 |
| ne sait pas | 4 | 8 | 2 | 4 |

Ce sondage montre que la nation demeure le niveau d'identification prioritaire pour les Européens ; que les identifications de substitution tendent à s'étager en fonction d'une hiérarchie de proximité.

Les micro-identités de substitution

Elles traduisent un repli identitaire sur des communautés à taille humaine avec lesquelles existe un lien direct.

Cette tendance s'exprime de plus en plus dans différents registres de la vie quotidienne des individus comme, par exemple : dans l'ordre politique, la revendication régionaliste ou le micro nationalisme ethnique ; dans le domaine religieux, la vogue grandissante des sectes et des communautés spiritualistes face aux grandes religions.

Les macro identités de substitution

Elles sont, à la fois, à l'opposé et complémentaires des précédentes et expriment un besoin de dépassement des allégeances de proximité au profit d'une identification subjective de contenu, principalement culturel, intellectuel et largement imaginaire. Elles relèvent avant tout de la foi et du mythe.

A titre d'exemple, on peut citer l'internationalisme prolétarien, mythe fondateur de la société communiste (prolétaires de tous les pays unissez-vous, l'internationale sera le genre humain !) ; son avatar libéral, la mondialisation comme nouveau système économique (l'OMC et la libération des échanges mondiaux) ; politique (la démocratie pluraliste et parlementaire seule référence admissible de l'organisation des sociétés politiques) et culturel (idéologie planétaire des droits de l'homme à l'occidentale).

L'identité européenne macro identité de substitution ?

On remarquera tout d'abord que, selon le sondage précité, l'identité à l'Europe était le dernier choix des Européens encore en 1990.

Il n'est pas impossible, et il est même probable, que l'accélération du processus de construction de l'Europe renforce ce sentiment d'appartenance, et on peut imaginer que l'entrée en vigueur de la monnaie y contribuera significativement, plus encore que l'effort d'éducation qui s'intensifie en ce sens.

On envisagera l'identité européenne selon trois approches : l'identité européenne comme mythe ; l'identité dans les textes de l'Union européenne ; vers une dynamisation de l'identité européenne ?

L'identité européenne comme mythe

L'identité européenne reposerait sur une spécificité qui se trouverait principalement dans la dimension culturelle propre à l'Europe et dont l'UE vient de faire sa devise : «l'unité dans la diversité».

«this unity in the common elements of culture, throughout many . centuries, is the true bond between us. No political and economic organisation, however much goodwill it commands, can supply what this culture unity gives» (T. S. Eliot).

Les éléments de cette unité culturelle sont : les grands courants littéraires, artistiques ou architecturaux ; les grandes idéologies; la laïcisation ; la quête d'aventure et le messianisme ; l'humanisme et l'idée de personne.

«Diversité» : ces éléments centrifuges sont équilibrés par le caractère éminemment pluraliste de la culture européenne : diversité des apports constitutifs (au delà de la synthèse) greco-romains et judéo-chrétiens fondamentaux ; diversité des langues ; diversité religieuse ; diversité des paysages ; diversité des modes de vie ; diversité idéologique.

Le génie et la spécificité de la culture européenne, et donc de l'identification forte qu'elle appelle nécessairement de la part de ceux qui l'ont en commun résideraient dans l'équilibre construit et maintenu au travers de l'histoire entre ces éléments d'agrégation et de dispersion.

On peut toutefois se demander si cette situation est véritablement une spécificité de l'Europe et jusqu'où on peut alors l'étendre géographiquement, de même qu'on peut se demander si le même genre d'analyse ne pourrait pas s'appliquer à de nombreux autres peuples et régions de la planète.

Cette vision de l'Europe est en tout cas le mythe fondateur sur lequel s'appuie toute la construction européenne et qui la valide non pas comme une construction volontariste destinée, d'abord, à affronter des problèmes insolubles dans la division des Etats et des nations, mais comme un aboutissement inéluctable s'inscrivant dans le sens de l'histoire, et que seul l'aveuglement des hommes a pu encore empêcher.

L'identité dans les textes de l'Union européenne

Les textes fondamentaux sont peu loquaces en ce qui concerne la question de l'identité européenne.

L'idée qu'il existe une identité européenne est souvent sous-jacente mais la notion n'est que rarement évoquée formellement.

Il est question de l'identité européenne dans les traités de Maastricht et d'Amsterdam à propos de la politique étrangère et de sécurité commune (Pesc) : «l'Union se donne pour objectifs d'affirmer son identité sur la scène internationale, notamment par la mise en

oeuvre d'une politique étrangère et de sécurité commune ». Ce que précise le *traité* d'Amsterdam spécifiant que les Etats-membres se déclarent «résolus à mettre en oeuvre une politique étrangère et de sécurité commune renforçant aussi l'identité de l'Europe et son indépendance afin de promouvoir la paix, la sécurité et le progrès en Europe et dans le monde».

Enfin, c'est dans le "Document sur l'identité européenne", adopté par les ministres des Affaires étrangères de la Communauté européenne en 1973, que se trouvent les éléments les plus substantiels.

L'identité européenne y apparaît comme avant tout constituée de «l'héritage commun, les intérêts propres, les obligations particulières et le degré de cohésion déjà atteint vis à vis du reste du monde». Il est ajouté que l'unification de l'Europe des Neuf «n'est dirigée contre personne ni inspirée par une quelconque volonté de puissance, au contraire, les Neuf sont convaincus que leur union sera bénéfique pour la communauté internationale dans son entier, en constituant un élément d'équilibre et un pôle de coopération avec toutes les nations quelles que soient leurs dimensions, leur culture et leur système social. Ils entendent jouer un rôle actif dans les affaires mondiales et contribuer ainsi, dans le respect des buts et des principes de la Charte des Nations-Unies, à ce que les relations internationales soient fondées sur plus de justice, à ce que l'indépendance et l'égalité des Etats soient mieux préservées, la prospérité mieux partagée et la sécurité de chacun mieux assurée».

Enfin, l'identité européenne est évolutive, elle «est appelée à évoluer en fonction de la dynamique de la construction de l'Europe. Dans le domaine des relations extérieures, les Neuf s'attacheront notamment à définir progressivement leur identité vis-à-vis des autres entités politiques. Ce faisant, ils ont conscience de renforcer leur cohésion interne et de contribuer à l'élaboration d'une politique proprement européenne. Ils sont convaincus que la mise en oeuvre progressive de cette politique sera un des éléments essentiels devant permettre à leurs pays d'aborder avec réalisme et confiance les stades ultérieurs de la construction européenne, en facilitant la transformation prévue de l'ensemble de leurs relations en une Union européenne».

Vers une dynamisation de l'identité européenne ?

La dynamisation annoncée dans le document sur l'identité européenne est-elle à l'oeuvre un quart de siècle plus tard ?

Des textes récents le confirment tout en jetant un doute sur la substance réelle de cette identité, et donc de son existence en tant que telle.

La Charte de l'identité européenne

Il s'agit d'un document préparé à la demande du Président tchèque Vaclav Havel, mis au point par le Mouvement européen allemand (Europa Union Deutschland), et adopté par ce dernier le 28 octobre 1995.

L'identité européenne an travers d'une perception de l'Europe comme communauté: communauté de destin ; communauté de valeurs ; communauté de vie ; communauté économique et sociale.

Ces différentes expressions de la "communauté" européenne sont considérées comme des objectifs à partir desquels, pour se développer, sont indispensables : une constitution de l'Union européenne ; l'élargissement de la citoyenneté européenne ; une politique de culture et d'éducation de l'Union européenne ; l'encouragement et l'apprentissage de plusieurs langues ; une déclaration des objectifs politiques poursuivis par l'Union européenne dans le monde.

La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne

Il s'agit d'un document préparé à la demande des Quinze, qui a été proclamé lors du Conseil européen de Nice des 7 et 8 décembre 2000.

Comme son nom l'indique la Charte énumère les droits fondamentaux qui constituent le socle sur lequel se développe le processus d'unification de l'Europe. Elle les répartit selon six grands domaines : Dignité, Libertés, Egalité, Solidarité, Citoyenneté, Justice.

Elle devrait constituer le corpus des droits auquel se rallient tous les Etats membres et devraient se rallier tous les candidats à l'adhésion.

Son préambule la résume ainsi :

«Les peuples européens, en établissant entre eux une union sans cesse plus étroite, ont décidé de partager un avenir pacifique fondé sur des valeurs communes.»

S'inspirant de son héritage culturel, humaniste et religieux, l'Union se fonde sur les principes indivisibles et universels de la dignité de la personne, de la liberté, de l'égalité et de la solidarité ; elle repose sur les principes de la démocratie et de l'Etat de droit. Elle place la personne au coeur de son action en instituant la citoyenneté de l'Union et en créant un espace de liberté, de sécurité et, de justice ».

La dilution de l'identité européenne

L'examen des textes officiels les plus récents relatifs à l'identité européenne montre les limites de ce concept et les difficultés d'identification des peuples d'Europe à y trouver une référence majeure sinon prioritaire.

On voit mal, en effet, ce qui différencie le système de valeurs ainsi présenté, non seulement de systèmes européens d'application géographique plus étendue, comme la Convention européenne des droits de l'homme du Conseil de l'Europe, mais même des textes de portée universelle élaborés depuis un demi-siècle au sein des Nations-Unies.

C'est là, sans aucun doute, un des effets de l'élargissement en perspective de l'Union européenne qui, en repoussant les limites de l'Europe déjà bien difficiles à tracer, se condamne à en ramener le contenu au plus petit commun dénominateur planétaire et à lui enlever toute spécificité.

Dés lors, si n'importe quel Pays du monde a vocation à devenir européen sur la seule base de son adhésion à un système de valeurs politiques, économiques, sociales et morales déjà proclamé universellement, on ne voit pas ce qui pourrait distinguer l'identité européenne de la nébuleuse humaniste qui sert d'alibi à la mondialisation économique et financière.

Ce dilemme a été parfaitement exprimé par le Président Vaclav Havel dans son allocution au Parlement européen à Strasbourg, le 8 mars 1994.

«L'Union européenne repose sur un large éventail de valeurs qui plongent leurs racines dans l'Antiquité et le Christianisme et qui, au fil de deux mille ans, ont évolué pour former ce que nous considérons aujourd'hui comme les fondements de la démocratie moderne, de l'Etat de droit et de la société civile. Cet éventail de valeurs possède son propre fondement moral, son propre ancrage métaphysique quoi que l'homme moderne puisse en penser. On ne saurait donc prétendre que l'Union européenne n'a pas d'esprit propre, capable d'inspirer les principes concrets sur lesquels elle repose. Il semble seulement que cet esprit soit difficile à percevoir. C'est un peu comme s'il était enseveli sous les montagnes de mesures fonctionnelles, techniques, administratives, économiques, monétaires et autres qu'il inspire, si bien que, finalement, nombreux sont ceux qui pourraient avoir l'impression, compréhensible, que l'Union Européenne se résume — pour dire les choses crûment — à d'interminables palabres sur les quantités de carottes pouvant être exportées d'un endroit donné, sur l'organe responsable de la fixation des quotas, sur celui chargé des contrôles et sur celui qui, en bout de chaîne, applique les sanctions en cas d'infraction aux règlements ».

Le Legs de la Grèce

Jean-François MATTÉI
Institut universitaire de France
Université de Nice-Sophia Antipolis

Pour approcher la signification de ce que la tradition européenne appelé le legs de la Grèce, il convient de s'interroger sur la signification, dans l'ordre de la culture, de ce qui relève de l'héritage. René Char avait proposé une réponse qui peut paraître étrange au premier abord. Dans ses «Feuillets d'Hypnos», un texte de 1946 dédié à Albert Camus puis repris en 1948 dans *Fureur et mystère*, René Char émet cette sentence : «Notre héritage n'est précédé d'aucun testament»² Hannah Arendt en a donné une belle interprétation à incidence politique dans son ouvrage *La crise de la culture*. Les Européens et, au-delà de l'Europe, les Occidentaux, ne savent plus comment utiliser leur héritage parce que ceux qui le leur ont transmis ne leur ont pas donné les clés. Notre mémoire culturelle est donc détachée de notre histoire et, de façon paradoxale, l'héritage dont nous disposons reste veuf d'héritiers. Les peuples européens ont ainsi de plus en plus de difficultés à comprendre ce qu'est la réalité de leur culture commune. Pour ne prendre qu'un exemple, l'université, qui est le conservatoire de nos connaissances depuis son origine qui remonte, à travers la création de Bologne, d'Oxford ou de la Sorbonne, à l'Académie de Platon, ne parvient plus à faire partager son savoir à l'ensemble de la population. La grande majorité des étudiants demeure ignorante des sources de la culture européenne et des nombreux fleuves qui irriguent, outre la politique et le droit, la philosophie et la science, la littérature, la poésie, la peinture, la musique et l'ensemble des formes artistiques. Or, dans la mesure où la culture issue de la Grèce et de Rome a forgé l'identité de l'Europe, l'absence de maîtrise de cette culture se manifeste immédiatement par une crise d'identité des Européens réduits de plus en plus à un mode de vie de type américain qui ne peut en aucun cas prétendre, dans ses manifestations mondialisées, à la profondeur de la véritable culture.

Je me propose de l'établir à partir d'une réflexion sur «la source grecque» dont parlait Simone Weil dans un texte célèbre. Bien que les Européens n'y puisent guère, cet héritage est toujours pressant sous la forme de l'humanisme qui reste le terreau de notre conception du monde, en premier lieu dans l'idéologie des droits de l'homme. L'humanisme remonte à Cicéron qui a défini le champ propre de l'*humanitas* en l'articulant à la *cultura* à la suite d'un coup de force sémantique qui a transposé le sens du mot latin définissant le travail de l'agriculteur sur la terre dans le travail de l'homme sur lui-même ou *cultura animi*. Avant lui, les Grecs n'avaient pas pensé l'humain à partir de l'homme, ce qui sera le propre de l'humanisme, mais à partir de la divinité des dieux de laquelle se dégageait par contraste la mortalité des mortels. L'humanisme est ainsi une notion romaine, christianisée ensuite au Moyen-Âge et la Renaissance, et beaucoup plus que grecque. Pourtant, nous ne pouvons comprendre cette tradition humaniste, et par là même à l'héritage qui est le nôtre, si nous ne remontons pas à la source grecque, platonicienne et stoïcienne, dont se réclamait explicitement Cicéron.

L'Europe est née de cet héritage grec qui a croisé l'héritage juif et l'héritage chrétien pour former avec eux les trois courants essentiels du legs européen. Les Grecs ont les premiers pressenti que leur commune civilisation, en dépit des guerres qui ravageaient les cités, était inscrite dans un site universel, celui de Delphes : une pierre conique, l'*omphalos*, marquait le nombril du monde, à l'endroit précis où deux aigles dépêchés par Zeus des deux extrémités de la terre s'étaient rejoints. Apollon choisit ensuite Delphes pour en faire son domaine et terrassa le monstre venu des profondeurs, avant de lui donner son nom, *Python*, en le laissant «pourrir», *pythen*, sous l'éclat de ses rayons. C'est dans ce lieu oraculaire que les Grecs verront l'origine de la parole qui est la limite de l'être, et la source de l'âme qui est la mesure de la connaissance. Le temple de Delphes accueillait en effet les consultants de la Pythie par ces deux maximes : «Connais-toi toi-même» et «Rien de trop», en faisant d'Apollon Pythien, comme le reconnaîtra

² R. Char, *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, « Poésie », 1967.

Platon, l'«instructeur ancestral de toute l'humanité»³ Le monde grec offrait ainsi son universalité à tous les hommes, même aux Barbares venus d'Asie pour entendre l'oracle ; il rayonnait à partir du centre de la terre pour déployer l'ordre et la beauté du *cosmos* qui avait maîtrisé, dans la lumière apollinienne, les ténèbres initiales.

Delphes incarne la mesure d'une civilisation qui unissait l'humanité et la divinité dans l'énigme d'une parole qui, dès qu'elle creuse son origine, se trouve haussée jusqu'au dieu. Le « connais-toi toi-même » socratique était en effet complété par la formule : «et tu connaîtras les dieux». Cette connaissance était une ouverture au monde tout entier. Simone Weil jugeait ainsi que le poème qui donne son branle à notre histoire, l'*Illiade*, était «une chose miraculeuse»⁴. C'est un miracle en effet qu'un Grec aveugle puisse, en exaltant la violence d'un peuple, celle des Achéens, qui a réduit en cendres un autre peuple, la convertir dans un chant de vie. Issues de la même parole fondatrice, la poésie et la tragédie témoigneront de l'étonnante équité qui faisait des Troyens égorgés, pour Homère dans l'*Illiade*, ou des Perses écrasés, pour Eschyle dans *Les Perses*, les égaux des Grecs dans le malheur. Les multiples formes de notre culture prendront alors reflet dans cet héritage initial qui donnera naissance à la spéculation des temps à venir.

Cet héritage fait de poésie, de tragédie, de politique, de science et de philosophie a ancré ses racines dans ce *logos* universel qui accordait les notes initiales de l'harmonie grecque : l'origine (*archè*), la mesure (*metrion*), et la limite (*peras*), comme l'a reconnu Camus dans *Noces* ou dans *L'été*. Tel est l'enseignement majeur qu'il faut retenir du legs grec et sur lequel s'appuiera l'essentiel de mon propos. Ces quatre termes - *logos*, *archè*, *metrion*, *peras* - renvoient à ce que Socrate appelait d'une expression reprise par le philosophe tchèque Jan Patocka, le «soin de l'âme» (*épimeleia tes psuchès*) et qui a constitué le principe de la philosophie grecque tout entière. Ainsi les Stoïciens comparaient-ils justement la philosophie à un oeuf dont la coquille serait la logique, qui donne les règles de la connaissance, le blanc la physique, qui cherche les lois de la nature, et le jaune - entendons le poussin - l'éthique, qui légitime la pratique d'une vie orientée vers le souverain Bien⁵

S'il y a un miracle grec, il tient moins au jaillissement d'une eau profonde, dont on ne sait rien, qu'à sa résurgence qui conduit nos renaissances à puiser inlassablement en elle. Heidegger souligne, dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, que les paroles essentielles sont des sources qu'il faut sans cesse creuser, car sans ce retour continué vers l'amont, « les seaux et les tonneaux demeurent vides, ou leur contenu demeure éventé »⁶ Il est miraculeux que, à toutes les époques, la source ne soit pas encore asséchée et que, chaque homme, en revenant à elle, puisse découvrir, l'humanité qui l'habite. On peut craindre en effet, devant l'angoisse qui nous saisit au tournant du millénaire, qu'une telle émotion ne soit plus celle du sacré, et que, en perdant le sens de l'origine, nous ayons perdu en même temps celui de la mesure et de la limite de toutes choses. C'est pourtant, reconnaissait Camus devant les ruines de Tipasa, la même angoisse qui, «sur les flancs de la montagne de Delphes où le soir produit le même effet, fait surgir des temples et des autels»⁷. Mais le temps des déconstructions est venu : nous avons préféré saccager les temples et assécher les sources, d'abord dans l'homme lui-même, avant d'abandonner le champ de la culture à la stérilité de la friche.

L'image de la Grèce était celle du temple ou *temenos* qui dresse ses colonnes vers le ciel. Elle est restée vivace dans la philosophie européenne sous la forme d'une architectonique de la raison qui cherche à fonder la connaissance et l'action dans un horizon de sens. Qu'il s'agisse de mathématiques, de physique, d'astronomie, ou bien d'éthique et de politique, la pensée grecque a déterminé l'acte de fondation comme l'opération de rationalité qui assure la solidité des discours qu'elle édifie et des actes qu'elle justifie. Fonder, c'est assurer la solidité de la construction à venir, c'est-à-dire garantir la réalité de l'édifice, physique (une maison) ou intellectuelle (un système), pour ceux qui l'habiteront plus tard, à partir d'un principe premier. Si l'*arché* se dérobe ou disparaît, autrement dit si personne ne peut *fonder en raison* la construction

³ Platon, *République*, IV, 427 c 3.

⁴ S. Weil, « L'*Illiade* ou le poème de la force », *Cahiers du Sud*, n° 230 et 231, décembre 1940 et janvier 1941, *Oeuvres complètes, Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 246.

⁵ Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, I, 16.

⁶ Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1959, p. 142.

⁷ A. Camus, *Le premier homme*, Paris, Gallimard, 1994, p. 179.

imposée par la vie elle-même - car c'est la vie qui pousse l'homme à bâtir une maison, à édifier une théorie ou à construire une existence -, alors la construction s'effondre comme un château de sable et l'homme n'est plus en mesure de donner un sens à sa vie.

Aussi, la philosophie, de Platon à Kant, est-elle naturellement architectonique. Platon écrit dans la *République* que «le commencement est, en toutes choses, ce qu'il y a de plus grand⁸, et cherche à établir raisonnablement l'architecture de l'âme par l'éducation en la modelant sur l'architecture de la cité. À son tour, la fondation de la cité des *Lois*, à partir de la détermination géométrique d'une ville disposée en étoile, reproduit la structure du cosmos qui, en dernière instance, est celle de l'âme : les bornes du monde se reflètent dans les limites de la cité et dans les mesures de l'âme. Aristote, de la même façon, parle dans sa *Métaphysique* de «la science architectonique», supérieure aux sciences subordonnées, qui connaît «en vue de quelle fin chaque chose doit être faite, fin qui est, dans chaque être, son bien, et, d'une manière générale, le souverain Bien dans l'ensemble de la nature»⁹. L'image similaire d'une philosophie première, orientée vers le Bien, revient au début de l'*Éthique à Nicomaque*, lorsque Aristote distingue les arts subordonnés, liés aux moyens matériels, des «arts architectoniques», lesquels, seuls, sont en mesure de déterminer les fins des actions humaines¹⁰. Or, ces fins tendent invinciblement pour chacun de nous vers le Bien. La philosophie classique continuera à penser en direction d'un principe originel, le *logos* avec les Stoïciens, Dieu avec St Augustin, le *cogito* avec Descartes, ce dernier établissant la certitude de la pensée et du monde dans l'acte réflexif du sujet, lequel découvre en lui-même l'extériorité absolue de Dieu, assise suprême et raison infinie. Aussi le fondateur de la philosophie moderne revient-il régulièrement sur l'image du fondement, du *Discours de la méthode* aux *Méditations*, dans une perspective essentiellement éthique. Après avoir montré qu'il faut abattre les maisons d'une ville quand elles sont en danger de s'effondrer, pour mieux les rebâtir, Descartes justifie le doute à l'égard des opinions reçues et conclut sur son dessein de réformation de sa vie :

«Tâcher à réformer mes propres pensées et [...] bâtir dans un fonds qui est tout à moi»¹¹.

La même image architecturale revient au livre premier des *Méditations*. Parce que «la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice», Descartes s'attaque aux principes de ses anciennes opinions et cherche à fonder la démarche de sa connaissance et l'ordre de son action sur «un point qui fût fixe et assuré»¹², la raison universelle que le *cogito* découvre en lui-même. Dès lors que la philosophie installe d'emblée la dimension éthique dans le champ de la rationalité, et non dans celui de la force, du désir ou de l'instinct, les actions des hommes trouvent le terrain stable où elles peuvent justifier le *bien fondé* de leurs décisions. C'est ce qu'entendait Descartes quand il livrait les règles de la morale tirées de sa méthode :

«Je crus fermement que, par ce moyen, je réussirais à conduire ma vie beaucoup mieux que si je ne bâtissais que sur de vieux fondements »¹³.

Cependant, s'il est risqué de bâtir sur des ruines, il paraît encore plus risqué de bâtir sur du vide. Or, aujourd'hui, sous la pression de ce que Nietzsche nommait le «plébésisme» moderne qui occulte toute question portant sur la grandeur des origines, notre monde s'affaisse de toutes parts, oublieux de l'enseignement de la Grèce, sans savoir où trouver un point fixe. Nietzsche montrait déjà que l'Europe de son temps ne croyait plus en rien, gagnée insidieusement par le nihilisme. Or la question de la légitimité de nos croyances, en politique comme en morale, se pose à nous avec une acuité d'autant plus vive que, d'une part, les catégories éthiques traditionnelles, issues d'Athènes et de Jérusalem, ne gouvernent plus la vie des hommes, et que, d'autre part, les pratiques sociales liées à la généralisation du travail, aux développements de la technologie, aux manipulations génétiques, à la découverte des autres cultures ou à la mondialisation de l'économie, posent des questions inédites aux pratiques des hommes.

⁸ Platon, *République*, II, 377 a 12.

⁹ Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982 b.

¹⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a

¹¹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, II.

¹² R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, II.

¹³ R. Descartes, *Discours de la méthode*, II.

Il en résulte une crise des valeurs morales et civiques d'autant plus aiguë que la crise des fondements de la science, apparue au tournant du siècle, a offert un cadre théorique à ce qui apparaît comme une crise de la raison elle-même. Il ne s'agit pas d'une crise conjoncturelle, mais d'une crise structurelle qui met rien de moins en cause que la possibilité, pour la pensée, de rendre raison de tout ce qui est, et, en premier lieu, d'elle-même. La perte du sens de l'histoire, pour prendre un exemple récent, est allée jusqu'à abolir, pour beaucoup d'intellectuels, la croyance dans le progrès et dans les lumières ; et l'effondrement du mur de Berlin a rendu manifeste le naufrage brutal du communisme en lequel Sartre voyait l'horizon indépassable de notre temps.

Je distinguerai trois caractéristiques de cette crise de la raison européenne qui s'est coupée de ses attaches antérieures :

1. La relativité de toutes les valeurs en éthique comme en esthétique, renforcée par la rationalisation technique du monde et la circulation généralisée des produits, a entraîné la disparition du recours aux principes. Désormais «tout se vaut», dans un polythéisme absolu des sujets et des valeurs, du moment que les hommes et les cultures peuvent être considérés comme des produits qui sont échangés en fonction des nécessités de la production. Personne n'oserait prétendre posséder une mesure absolue des choses et imposer une limite à l'action humaine, en premier lieu dans le domaine bioéthique. Tout est aujourd'hui permis dès lors que sa possibilité en est offerte. L'humanisme traditionnel, qui justifiait l'idéologie des droits de l'homme, voit ses fondements minés par les critiques adressées au *logocentrisme* occidental, et, plus généralement, à la culture européenne dans son intégralité. L'anthropologie moderne ne la considère plus comme une culture matricielle, mais comme une culture comme les autres, sans souci de sa généalogie gréco-latine, moins encore de la religion chrétienne qui l'a façonnée. Quant au conformisme politique, il interdit au modèle européen, dans son rapport d'imitation au modèle antique, de poser sa légitimité philosophique en face des autres modèles culturels.

Pourtant, les principes qui commandent nos démarches théoriques et nos comportements pratiques sont issus de la pensée grecque puis de son relais romain. Que l'on parle de démocratie, d'égalité et de liberté, que l'on privilégie la relation dialogique sur l'ordre autoritaire ou que l'on instaure la dignité de l'homme dans son éducation, on demeure toujours dans l'horizon de la Grèce. Supprimons l'héritage grec, après avoir supprimé l'héritage chrétien, comme dans le projet de constitution européenne; tarissons les deux sources qui ont permis à l'Europe de reconnaître dans le visage de l'homme l'expression de son humanité, que nous restera-t-il pour déterminer le sens de l'action commune ? Vous savez que le défunt projet de constitution européenne occultait consciemment, avec l'héritage de la religion chrétienne, l'héritage grec en supprimant la référence au discours de Périclès sur la démocratie dans Thucydide, sous le prétexte que la Grèce était un pays esclavagiste. Pourtant, nous ne pourrions pas reconnaître dans les autres cultures une altérité à respecter si nous ne reconnaissons pas à notre culture le droit d'effectuer cette reconnaissance à l'aide de ses principes, ce qui justifie d'emblée un tel droit. Toute évaluation de l'autre est d'abord une affirmation de soi : il faut que celui qui évalue croie que le principe de son évaluation est légitime pour pouvoir affirmer la valeur de ce qui est évalué. Si nous ne sommes pas sûrs de nos outils théoriques qui nous permettent de connaître, de juger et d'apprécier d'autres cultures, nous ne pouvons même plus les prendre en compte.

2. La mort des absolus transcendants marquée par le déclin des religions, le reflux de la morale et l'appauvrissement de l'espace public, témoigne que les modèles intelligibles supérieurs se sont effacés, c'est-à-dire sont devenus *inintelligibles*. Nietzsche en faisait le constat à propos de l'éducation dans ses conférences de 1872 : «Il ne reste rien de l'influence du *modèle classique*»¹⁴. La culture traditionnelle était ordonnée selon un rapport d'imitation dont la

¹⁴ F. Nietzsche, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Paris, Gallimard, Idées, 1973, p. 61. Souligné par l'auteur.

source se trouve dans la conception platonicienne de la *mimesis* présente en physique, en politique et en éthique. À vrai dire, Platon avait transposé le modèle mimétique de la culture grecque, lié au mythe et à l'histoire, dans le monde idéal de la rationalité. L'éducation et la morale grecques commandaient en effet aux hommes d'imiter les héros d'Homère en reproduisant leurs hauts faits : il suffisait d'être sage comme Nestor, courageux comme Achille et rusé comme Ulysse pour être reconnu dans le cité comme un *kaloskagathos*. À cette imitation héroïque des hommes supérieurs, Platon a substitué l'imitation rationnelle des modèles - l'idée de Bien, l'idée de Beau ou l'idée de Justice -, et la distance ontologique entre l'essence intelligible et ses réalisations sensibles, imparfaites et passagères, a creusé plus profondément, en l'idéalisant, la distance mythique entre les héros du passé et les hommes d'aujourd'hui.

Mais nul n'imité plus les héros, sinon sur le mode du pastiche, comme dans l'*Ulysse* de Joyce ou les *comics* américains, de Superman au Surfer d'argent. Nul n'imité plus l'idée éternelle en se rapportant à un modèle transcendant, et peu de spécialistes de Kant pousseront le souci éthique jusqu'à obéir chaque jour à l'impératif catégorique. L'imitation sociale n'a pas pour autant disparu : chacun de nous, Tocqueville l'avait remarqué, imite son voisin à travers un processus d'identification rebelle à toute séparation aristocratique comme à toute supériorité ontologique. La *distance éthique*, nécessaire à la constitution de la *mimesis*, se trouvait soutenue par la transcendance ontologique : cette dernière épuisée, le monde moderne éclipse tout sentiment de la distance pour imposer aux hommes le mode d'existence de la *proximité sociale*. Selon la remarque d'Hans Jonas, il n'y a plus aujourd'hui d'«opération logique instantanée de l'impératif kantien»¹⁵, adossée à un universel transcendant, mais seulement une opération temporelle diffuse d'impératifs sociaux mouvants ramenés à l'immanence des faits. Or une instance judiciaire qui décrète ce qui doit être n'est pas susceptible de modifications.

3. Privés de fondement rationnel de l'éthique, nous sommes confrontés à la présence brute des *phénomènes* moraux, parallèlement à celles des phénomènes physiques et des phénomènes économiques. Cette crise morale des fondements avait été clairement annoncée par Nietzsche. Le paragraphe 125 du *Gai savoir*, consacré à celui qui a perdu toute notion de «sens» évoque en ces termes la mort de Dieu pour l'«insensé». Elle dit la mort de l'origine, l'oubli de la mesure et la perte des limites, c'est-à-dire l'effacement de l'*horizon* pour l'homme moderne, celui que Zarathoustra nomme le «dernier homme» :

«Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier ? Qu'avons-nous fait, à déchaîner cette terre de son soleil ? Vers où roule-t-elle à présent ? Vers quoi nous porte son mouvement ? Loin de tous les soleils ? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue ? Et cela en arrière, de côté, en avant, de tous les côtés ? Est-il un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne fait-il pas nuit sans cesse et de plus en plus nuit ?»

La mort de Dieu a ouvert l'époque du nihilisme. Les valeurs suprêmes de la civilisation se dévalorisent, les idéaux métaphysiques entraînant dans leur désintégration les idéaux moraux désormais voués à l'insignifiance. «Dieu est mort» signifie l'effondrement du principe absolu de la moralité, qu'on le nomme avec Platon le Bien, avec Descartes Dieu, avec Kant l'impératif catégorique, ces trois grandes figures de la raison occidentale. «Dieu est mort» signifie *au fond* qu'il n'y a *plus de fond*, que le fond s'effondre dans la démesure, et que seul règne, sur cet amas de décombres, «le dernier homme». Il est semblable au personnage de Joseph K. dans *Le procès* ou à celui de K. dans *Le Château* qui errent interminablement sans comprendre où ils sont ni ce qu'on attend d'eux. Écoutons ce que dit Zarathoustra :

« "Amour ? Création ? Désir ? Étoile ? Qu'est cela ?" - ainsi demande le dernier homme, et il cligne de l'oeil.

La terre sera devenue plus exigüe et sur elle sautillera le dernier homme, qui amenuise tout. Sa race est indestructible comme celle du puceron [...]

¹⁵ H. Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 32.

“Nous avons inventé le bonheur” disent les derniers hommes et ils clignent de l’œil. Ils ont abandonné les contrées où la vie était dure : car on a besoin de chaleur. On aime encore son voisin et on se frotte à lui : car on a besoin de chaleur [...]

Un peu de poison de-ci de-là : cela procure des rêves agréables. Et beaucoup de poison en dernier lieu, pour mourir agréablement [...]

On ne devient plus ni pauvre ni riche : c’est trop pénible. Qui voudrait encore gouverner ? Qui voudrait encore obéir , c’est trop pénible ?

Point de berger et un seul troupeau ! Chacun veut la même chose, tous sont égaux : quiconque est d’un autre sentiment va de son plein gré dans la maison des fous »¹⁶.

En termes moins inspirés, le monde contemporain ne tombe plus sous l’emprise d’un principe qui régirait l’action de tous les hommes comme un fondement absolu. Ce n’est plus le principe universel qui commande, et justifie, le cas particulier; c’est la résolution, heureuse ou non, des actes engagés qui justifiera la validité de la théorie éthique considérée. La seule dimension de l’empiricité, prise dans les lacets d’une immanence intégrale, l’emporte dorénavant sur la recherche d’un fondement commun.

Mais est-il raisonnable, objectera-t-on, de chercher un fondement raisonnable dans le domaine des affaires humaines vouées, selon le mot de Shakespeare, au bruit et à la fureur d’une histoire qui ne signifie rien ? Est-il légitime de chercher un fondement légitime aux actions des sujets sociaux qui ne sont plus déterminées que par leur *habitus* et leur classe sociale ? Je voudrais montrer que la crise de notre culture qui plonge les hommes dans l’incertitude, le désarroi ou l’angoisse, appelle à la nécessité d’une refondation, et, par conséquent, d’un recours aux principes que nous ont légués les Grecs.

Tout *sens* implique une séparation, un détachement et un éloignement de l’objet visé, serait-ce virtuellement, par le sujet qui cherche à le situer, à l’atteindre et à le comprendre. Si je suis perdu dans une forêt, à l’image de Dante, je suis privé de tous les repères qui indiqueraient une issue possible, mais toujours à distance ; j’ai beau aller d’un côté comme de l’autre, tourner en rond ou demeurer sur place, non seulement je ne trouve aucun *sens* à agir, puisque toute direction est abolie, mais encore je ne trouve plus de *signification* à mon existence, jetée à travers le monde comme une pure facticité. Sans recours à un point ferme, il m’est désormais impossible de m’orienter dans la pensée et, comme dit Platon, de « retrouver toutes les fois le chemin de chez nous »¹⁷.

Pour que la vie ait un sens et ne se réduise pas à cette présence obscène de la racine de marronnier de Sartre qui donne une nausée irrésistible devant la montée brute de l’immanence, il faut bien que la vie se connaisse *comme* vie en s’arrachant aux adhérences de l’existence quotidienne. En dépassant l’immédiateté de la nature, et donc en ne coïncidant jamais avec sa propre origine, la pensée s’éprouve comme un mouvement de transcendance à l’égard de tout donné. On entendra par ce terme le frayage vers un au-delà qui éclaire en retour nos propres limites et donne une mesure à chacune de nos actions. Dès que nous pensons et agissons, nous faisons l’expérience de la transcendance qui fracture silencieusement les assurances de l’immanence. Et dès qu’il pense son action, l’être humain fait un usage implicite de principes posés par l’opération de transcendance qui doit bien s’appuyer sur quelque sol, comme le montrait Descartes en cherchant le point d’Archimède de sa philosophie. Ce sol, comme le point idéal qui, pour le mathématicien grec, aurait permis de soulever le monde, est à l’évidence *extérieur* à la pensée elle-même et au monde. Si nous cherchons un fondement stable à notre relation avec les autres hommes, dans le droit-fil de la pensée grecque, nous trouverons trois principes qui s’accordent selon un ordre de distance croissante.

1. Le premier fondement rationnel, Habermas l’a redécouvert avec son éthique de la discussion, n’est autre que l’éthique dialogique qui porte sur la validité de notre action interlocutive. Retrouvant le sens du dialogue socratique, Habermas définit ce qu’il appelle le

¹⁶ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue, 5, Paris, Gallimard, 1947.

¹⁷ Platon, *Philèbe*, 62 b.

«principe U», principe d'universalisation du discours, commun à tous les hommes, lequel, «en tant que principe-passerelle, permet d'accéder à l'entente mutuelle dans les argumentations morales, et ce, dans une acception qui exclut l'usage monologique des règles argumentatives»¹⁸. Sous cette expression abstraite, on retrouve la pratique de la conscience commune, ce que Descartes appelait simplement le « bon sens » : la raison à l'oeuvre dans tout dialogue est un *principe* universel qui ne se limite - comme « principe-passerelle précise Habermas - à aucun des locuteurs en présence, serait-ce Habermas, parce que les règles argumentatives de la raison n'appartiennent en droit à personne. Socrate avertissait déjà de ces règles son partenaire du *Théétète* : «qu'il ne soit plus question ni de toi ni de moi» (239 c), en rejetant ce qu'Habermas appelle l'usage monologique de la discussion. En d'autres termes, le principe d'une argumentation n'est présent ni en moi ni en l'autre, ni même dans le couple que nous formons (car nous pouvons nous accorder sur une erreur) ; ce principe est présent en lui-même, en tant que fondement inconditionné de tout dialogue. La loi universelle, sur laquelle se fonde Habermas, au même titre que la volonté générale de Rousseau, n'est pas une somme de volontés ou d'opinions particulières : l'universel, parce qu'il transcende les particularités, ne repose que sur son autonomie. Habermas redécouvre ainsi le principe d'universalisation, rebaptisé «principe U» par un procédé stylistique qui réduit l'universel à un sigle, en montrant qu'il opère de façon implicite dans toute argumentation. Aux premières lignes du *Discours de la méthode*, Descartes disait la chose plus sobrement : «Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée»; en langage habermassien : «le principe U est une règle argumentative qui, en tant que principe passerelle, permet aux locuteurs d'accéder à une entente mutuelle en excluant tout usage monologique de la règle en cause».

2. Le deuxième fondement rationnel n'est autre que «la chose elle-même», comme disait Husserl à la suite de Platon, c'est-à-dire la référence indispensable de la réalité sur laquelle viennent s'arc-bouter les arguments comme autant de piliers de l'édifice éthique, serait-il limité à une de la discussion. Car, pour qu'une discussion ait un sens, il faut que non seulement les interlocuteurs parlent de la *même* chose, mais qu'ils parlent d'une *chose*. Platon l'avait clairement établi dans le *Sophiste*, en 262 e : le *discours* (*logos*) est forcément, dès qu'il est, *discours de quelque chose* (*tinós*), et non *discours de rien*, qu'il s'adresse ou non à quelqu'un. Quoi qu'on dise, on ne parle jamais pour ne *rien* dire : la rationalité du «dire» renvoie à la rationalité de l'« être », serait-elle virtuelle, serait-elle lointaine, serait-elle, en apparence, inexistante, comme celle de la fleur, « absente de tout bouquet » selon le poète.
3. Nous en venons alors, avec le fondement ultime de l'éthique, à la distance la plus lointaine puisqu'elle s'établit dans l'infini. Demandons-nous de quoi parle en définitive l'éthique et quelle est la fin naturelle de l'action humaine ? Aristote avait répondu à cette question au premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, et les éthiques contemporaines n'ajoutent rien à l'affaire. Toute action, écrit Aristote, comme tout art (*technè*) et toute investigation (*methodos*) tendent vers un certain bien, « aussi a-t-on déclaré avec raison que le bien est ce à quoi toutes les choses tendent » (I, 1, 1094 a). Or, ce bien, dès que nous essayons de l'atteindre et de le saisir dans une définition, se dérobe à nos prises et à nos évaluations. Platon l'a montré le premier dans un passage de la *République* longuement commenté par les néoplatoniciens, et aujourd'hui par Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le dialogue entre les hommes, qui instaure un premier fondement de la rationalité, encore limité par un accord qui n'accède pas nécessairement à la vérité, se poursuit dans les connaissances mathématiques ; elles permettent de saisir les propriétés universelles des êtres en déterminant leur essence, tout en restant lié à des hypothèses qui ne possèdent pas en elles-mêmes leur fondement.

Une hypothèse, en grec, est une « position de base » (*hypo-thesis*), comme peut l'être la base d'une maison. Pour l'architecte, il s'agit d'édifier un bâtiment en posant une première pierre, même si celle-ci est empruntée au sol alentour ou à une maison ruinée. Dans le cas de la science, l'hypothèse est limitée par la démonstration que se propose d'établir le

¹⁸ J. Habermas, *Morale et communication*, Paris, Payot, 1986, p. 78.

mathématicien. Chez Platon, la dialectique se montre plus audacieuse que la mathématique : c'est une marche ascendante de l'esprit qui va plus loin que les hypothèses sur lesquelles s'appuie la pensée discursive ; elle remonte vers l'*an-hypothétique* que Platon nomme «le principe du tout»¹⁹, celui qui n'a pas besoin de base pour s'élever car il est à lui-même sa propre base. Le Bien, car c'est de lui qu'il s'agit, transcende toutes les hypothèses et se situe *épékeina tes ousias*, «au-delà de l'essence», c'est-à-dire au-delà du sol sur lequel l'homme se tient. *Ousia* en grec, avant de désigner l'«essence» et l'«existence», la réalité pleine et entière, caractérise le «bien foncier», ce que nous appelons en français le «bien au soleil», par exemple une vigne plantée sur un coteau. C'est donc, en termes notariaux, le *bien-fonds*, en termes logiques, le *bien fondé*, cette richesse visible aux yeux de tous sur quoi précisément *se fonde* la citoyenneté en Grèce, ou, en termes modernes, ce sur quoi se fonde le *statut* de l'homme libre parmi ses concitoyens.

Or, Platon découvre que le Bien, ce qui éclaire de son infinie distance et qui est plus inépuisable que l'être donné dans sa finitude, ce Bien qui permet à l'homme de faire fond sur lui en acquérant une fermeté dans ses actions, échappe naturellement au *fond*. Le Bien, comparé à une lumière qui éclaire toutes choses sans que l'on puisse remonter vers lui, n'est pas fondé, mais fondateur. On ne peut connaître la lumière qui éclaire toute connaissance et, par là même, lui donne un sens. Ce thème d'un Bien simple, mais débordant toute définition, mais qui est requis pour éclairer la démarche logique et l'entretien dialectique, est l'origine de toutes les figures terminales du fondement : Dieu ou l'Infini pour le *cogito* cartésien, l'impératif catégorique pour Kant, le Visage de l'Autre pour Levinas. Sa simplicité est telle, qu'elle échappe à toute détermination. Chaque homme exige le Bien, et pourtant soupçonne que ce n'est pas là le bien suprême, parce que son action est entachée de trop de scories. C'est dire que le Bien est de l'ordre d'une exigence qui ne vient que d'elle-même, sans raison, une exigence qui vient d'ailleurs puisque le propre de l'existence est d'être dénuée de cette fin qu'elle appelle de toutes ses actions. Il n'empêche, comme l'ont montré Pascal et Rousseau, que tout agent moral possède une connaissance intuitive de ce qui est moralement bon.

De même que, pour l'homme qui est marche et qui oriente ses pas vers un point situé à l'horizon, ce dernier demeure hors d'atteinte, de même le Bien, horizon de tous les horizons, qui déborde toute limite et toute définition, se donne dans le retrait infini d'une hauteur préalable à tout horizon, serait-ce celui d'une éthique de la discussion ou d'un agir communicationnel dans l'espace public. Nous ne pouvons vivre dans un horizon, celui des autres hommes présents dans la société, que parce que nous sommes initialement inscrits dans la hauteur d'un Visage - le Visage du Bien - qui, à tout instant, donne à chacune de nos actions un sens. Et ce sens est la mesure des limites dans lesquelles est inscrit l'être. Trois termes grecs correspondent à ce que la langue française nomme «limite» : *horos*, la «borne», *metron*, la «mesure», et *peras*, le «terme». En ce qui concerne *horos*, sa plus ancienne occurrence se trouve chez Homère dans un passage de l'*Iliade* qui assimile les bornes des champs mitoyens de deux propriétaires à leurs droits respectifs (XII, v. 421-423). La limite initiale du regard tient à la borne du champ qui *définit* en même temps le droit de possession de ce qui tombe sous ce regard. Un autre vers de l'*Odyssée* (VIII, v. 124) dévoile l'origine concrète d'un terme lié à l'arpentage de la terre. Lors des jeux tenus devant Alcinoos en l'honneur d'Ulysse, Klytoneus l'emporte à la course sur ses concurrents «d'une bonne tirée de mulets au labour». *Horos* désigne à l'origine le sillon tracé par des mulets, avant de signifier la borne et la limite d'un champ. Il prendra plus tard le sens figuré de la délimitation du «terme» qui enserme, dans la parole, la «définition» recherchée. *Horizein*, c'est «poser des bornes», «tracer des limites», et, par là, fixer le sens d'un mot à partir de l'*horizon* de sa définition qui résulte du travail de détermination que le *logos* effectue dans le champ du langage. Pour la sagesse grecque, l'action des hommes et celle des dieux doit se tenir dans les bornes naturelles que Thémis et Dikè leur ont assignées : l'horizon du monde est en même temps celui du *Droit*. Le fragment 120 d'Héraclite identifie en ce sens la ligne séparant le soir du matin à la nécessité qui conduit la bonne marche du Soleil :

«Les termes de l'aube et du soir : l'Ourse et, face à l'Ourse, la ligne du Zeus de la lumière »²⁰

¹⁹ Platon, *République*, VI, 511 b 7.

²⁰ J. Bollack, H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972 (=Strabon, *Géographie*, I, 1, 6).

Houros marque la limite crépusculaire qui sépare le jour de la nuit et accorde à chaque être son lot propre ; il est rendu manifeste à tous par la ligne d'horizon, ce trait de lumière tracé par la course d'un astre, l'Ourse ou le Soleil. Bien que ce dernier soit le seigneur du ciel, il ne franchira pas à son tour les bornes qui lui sont assignées par le Destin. Le fragment 94 du même Héraclite en témoigne, à travers l'emploi d'un nouveau terme, *to metron* :

«Hélios ne dépassera pas les mesures. Ou alors les Érinyes, aides de Justice (*Dikè*) le trouveront bien».

Comme les « mesures » (*metra*) du Soleil sont fixées par l'équilibre des phases contraires, l'astre doit rester dans ses limites et ne pas empiéter sur d'autres voies, sous peine d'être débusqué par les Érinyes, ces filles de la Nuit, auxiliaires de *Dikè*. Le terme de *metron* est apparenté à *metis* (latin : *metior*), la prudence ou la sagesse pratique, voire la ruse. Selon Hésiode, Métis, fille de Téthys et d'Océan, première épouse de Zeus, connaît «plus de choses que tout dieu ou homme mortel». ²¹ Sur les conseils d'Ouranos et de Gaïa, Zeus l'avalera dès qu'elle sera enceinte d'Athéna afin de rester le plus sage des dieux ; la déesse aux yeux pers naîtra ensuite tout armée de la tête de son père. On voit ici que la limite impartie aux hommes et aux dieux donne la mesure de l'ordre cosmique et de l'ordre éthique, mais aussi de l'ordre logique, celui du *logos* universel exprimé par le discours philosophique, puisque, selon le fragment 1 d'Héraclite : «tout arrive conformément à ce discours» ²²

Héraclite fait usage, à deux reprises, du troisième terme qui désigne la limite : *peras*, la «fin» et l'«extrémité» de la chose ; il deviendra l'un des termes essentiels de la philosophie grecque. Le fragment 103 indique : «chose commune que commencement (*archè*) et fin (*peras*) sur le circuit du cercle». De façon parallèle, le fragment 45 met en garde le lecteur : «Tu ne trouverais pas les limites de l'âme (*psuchès peirata*) même parcourant toutes les routes, tant elle tient un discours (*logon*) profond». *Peras* est le terme, comme fin et extrémité, ce qui donne à toute chose son achèvement et l'amène ainsi au plus haut point d'elle-même en la sertissant dans sa propre présence : il est la limite ultime qui permet à une chose d'arriver à l'existence en écartant tout risque de dispersion dans l'indéfini (*aoriston*). *Peras* joue également un rôle essentiel chez Parménide, dans les quatre occurrences majeures du fragment VIII (v. 26, 31, 42, 49) évoquant les liens qui bornent l'être dans ses «limites», et le rendent de tous côtés achevé, «semblable à la masse d'une sphère à la belle circularité» (v. 43), et l'occurrence du fragment X (v. 7) sur le ciel qui maintient les «limites des astres». On doit voir en lui, au sens premier du terme, l'horizon naturel du sens qui fixe dans le *logos* la détermination essentielle de chaque être.

Heidegger a su reconnaître, en notre temps, l'enseignement de l'Athéna pensive, le haut-relief du Musée de l'Acropole. La conférence de 1949 «Bâtir Habiter Penser» montrait déjà l'imbrication intime de l'espace de la pensée et de la puissance de la limite :

«La limite n'est pas ce où quelque chose cesse, mais bien, comme les Grecs l'avaient observé, ce à partir de quoi quelque chose commence à être. C'est pourquoi le concept est appelé *horismos*, c'est-à-dire "limite". L'espace est essentiellement ce qui a été "ménagé", ce que l'on a fait entrer dans la limite» ²³.

Parallèlement, le supplément tardif (1961) à la conférence de 1935 sur «L'origine de l'oeuvre d'art» énonce :

«Au sens grec, la limite n'enferme pas, mais apporte seulement au rayonnement du paraître le présent lui-même en tant qu'il est produit. La limite met en liberté dans l'ouvert ; c'est par son contour, dans la lumière grecque, que se tient la montagne en son repos éminent » ²⁴.

²¹ Hésiode, *Théogonie*, v. 886-887.

²² Héraclite, *Fragments*, texte établi, traduit, commenté par M. Conche, *op. cit.*

²³ Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 183.

²⁴ Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 66.

Le mythe homérique vérifie la justesse de l'interprétation heideggerienne. Au chant XXI de *Illiade*, quand Homère illustre la lutte fratricide des dieux partagés entre les Troyens et les Achéens avec le combat d'Arès et d'Athéna, ces vers esquissent les premiers contours de la déesse pensive :

«Athéna recule et, de sa forte main, saisit une pierre qui se trouve là dans la plaine, noire, rugueuse, énorme, que les gens d'autrefois ont un jour placée là pour être la borne d'un champ » (v. 403-405).

Un soir, à Tipasa, Albert Camus a éprouvé en des termes proches les noces de l'homme et de la terre :

«Des collines s'encadraient entre les arbres et, plus loin encore, un liseré de mer audessus duquel le ciel, comme une voile en panne, reposait de toute sa tendresse. J'avais au coeur une joie étrange, celle-là même qui naît d'une conscience tranquille. Il y a un sentiment que connaissent les acteurs lorsqu'ils ont conscience d'avoir bien rempli leur rôle, c'est-à-dire, au sens le plus précis, d'avoir fait coïncider leurs gestes et ceux du personnage idéal qu'ils incarnent, d'être entrés en quelque sorte dans un dessin fait à l'avance et qu'ils ont d'un coup fait vivre et battre avec leur propre coeur»²⁵.

Cet accomplissement commun de l'homme et du monde, Camus le retrouvait chez les Grecs dans l'idée de limite. Il ne se contentait pas de l'éprouver en faisant son métier d'homme ; il tenait aussi à le prouver en accomplissant son métier de penseur. «L'exil d'Hélène» est tout entier consacré à ce tragique solaire de la Méditerranée qui conjugue «la courbe parfaite d'une petite baie» avec sa «plénitude angoissée». L'auteur de *L'Étranger* écrit alors, en songeant au désespoir de notre temps :

«La pensée grecque s'est toujours retranchée sur l'idée de limite. Elle n'a rien poussé à bout, ni le sacré ni la raison, parce qu'elle n'a rien nié, ni le sacré ni la raison»²⁶.

Dans l'équilibre achevé de l'aube et de la nuit, on peut discerner les bornes du monde entre lesquelles la raison moderne, fille de la démesure, a refusé de s'enclorre. En mettant la volonté de puissance au coeur de la nature et en éliminant tout recours au fondement, elle a effacé toutes les formes de limites et laissé, selon le mot de Nietzsche, le désert croître. Face à l'*hubris* des hommes, le ciel et la terre opposent pourtant toujours l'horizon calme de la *dikè* : la limite sculpte en silence les formes plastiques du monde à travers lesquelles le sens vient à apparaître. «Les courbes des collines » de Camus ou « la montagne en son repos éminent » de Heidegger témoignent, sous des cieux différents, qu'il s'agit du même monde et du même homme. «L'ignorance reconnue», conclut alors l'auteur de *L'exil d'Hélène*, «le refus du fanatisme, les bornes du monde et de l'homme, le visage aimé, la beauté enfin, voilà le camp où nous rejoindrons les Grecs»²⁷

Aujourd'hui, les temples sont détruits et les dieux enfuis. Mais la source, secrète, demeure vive. C'est en essayant avec la Grèce de penser à hauteur d'homme et de vivre dans l'horizon de la mesure que nous pourrions lutter contre la montée de l'insignifiance. Le destin imposa aux Grecs d'enseigner aux autres peuples cette limite imperceptible qui équilibre, au moment où le jour bascule dans la nuit, l'ombre par la lumière et le divin par l'humain.

²⁵ A. Camus, « Noces à Tipasa », *Noces, Essais*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, p. 60.

²⁶ A. Camus, « L'exil d'Hélène », *L'été, Essais, op. cit.*, p. 853.

²⁷ A. Camus, *ibid.*, p. 857

Peuples : héritages et diversité Le legs romain

par Elena CAGIANO de AZEVEDO
Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte, Roma

*« dispari genere,
dissimili lingua alius alio more viventes,
incredibile memoratu est,
quam facile coaluerint »*

(Salluste, *De Catilinae conjuratione VI*)

Souvent dans l'histoire, l'Europe a vu naître une attention particulière -et quelquefois un véritable culte- pour l'Age romain. Je me réfère à la Renaissance avec la découverte de la littérature et des monuments classiques ; au siècle de lumières, quand une grande importance fut attribuée aux valeurs morales et politiques qui venaient de la République romaine; aux grands mouvements d'art du XIX^e siècle, avec la constitution en Europe des grands Musées nationaux, remplis de sculptures provenant de l'Italie ; aux tristes épisodes de la dictature fasciste, avec la proclamation d'une nouvelle mission impériale de Rome et de l'Italie dans le monde.

Aujourd'hui, le débat sur la constitution sociale et politique de l'Europe élargie regarde à l'histoire, dans le but d'éclaircir quels sont les caractères fondant l'identité du citoyen européen. Dans cette opération on ne peut pas faire abstraction de l'Europe romaine qui, à partir du III^e siècle av. J.-C. (avec l'expansion de Rome en Italie et en Grèce), jusqu'aux conquêtes des régions de l'Est à l'époque de l'empereur Trajan (vers l'an 100 ap. J.-C.) a réuni presque six million de mètres carrés, composés non seulement des territoires du Vieux Continent jusqu'à la Grande-Bretagne, l'Allemagne, la Roumanie et la Turquie mais aussi des régions méditerranéennes, de l'Océan Atlantique jusqu'au fleuve Euphrate et aux déserts sous l'égide de Rome jusqu'à l'an 476 ap. J.-C., date de la chute de l'Empire Romain d'Occident.

En ce temps là, les gens se déplaçaient ; les formes religieuses, artistiques et de vie se déplaçaient avec les gens, tout en donnant une empreinte culturelle commune aux territoires annexés. On va donc jeter un coup d'œil sur cette première unification « européenne », en tâchant de comprendre si quelques traces de sa constitution politique, civile, sociale, linguistique, culturelle sont arrivées jusqu'à nos jours.

En 1957, l'écrivain Guido Piovene, dans ses mémoires *Viaggio in Italia*, écrivait que la région du Molise lui était apparue romantique et ensorcelée jusqu'au point de lui rappeler certaines régions de l'Europe septentrionale, telles que celles de l'Ecosse et de l'Irlande. Cette interprétation de la plus petite et récente des régions italiennes méridionales, comparée avec un comté nordique (où du reste les romains ne sont jamais arrivés) apparaît bien bizarre. Mais si on détourne l'attention de vestiges monumentaux, si on la détourne des toits rouges et verts du Nord de l'Europe et des ruelles blanches du Sud, on verra qu'une marque commune, due à l'influence romaine, est bien ancrée dans l'urbanisation de nos Régions.

En effet, un des signaux les plus importants de la présence romaine est la ville. Dès qu'un territoire vient d'être conquis et pacifié, Rome y laisse ses vétérans qui, le plus souvent, vont coloniser des villes de nouvelle fondation. De plus, Rome intervient sur les villages habités par les autochtones, en les transformant en centres caractérisés par des schémas urbanistiques inconnus aux populations de l'Europe centrale qui conduisent une vie en relation avec la nature.

Le plan de la ville établi par les envahisseurs suit un modèle qui aujourd'hui est bien reconnaissable dans les villes historiques européennes : il est délimité par des fortifications et a son cœur dans une place centrale (le *forum*) qui a fonction de centre religieux, politique, économique (temple, basilique, marché) et qui, du point de vue urbanistique, est insérée dans un système à base orthogonale formulé à partir de deux rues principales (*cardo maximus* et *decumanus maximus*). Qu'il s'agisse d'une grande ville ou d'un petit village, tous les Européens sont aujourd'hui capables de rejoindre un centre-ville en Europe d'instinct. Ce qui semble évident mais ne l'est pas si on considère les difficultés qu'on peut rencontrer là où le schéma de la ville suit des traditions urbanistiques différentes, telles que dans les médinas du monde arabe, dans les métropoles américaines, dans les villages touristiques de nouvelle fondation, allongés sur les côtes.

La perception instinctive de la ville et de la vie citoyenne, qui prend ses racines dans l'Europe romaine, a son pendant dans le rapport avec la nature. Le concept de protection ambiante manque dans la culture latine et c'est grâce à l'intervention des institutions qu'une certaine partie des Européens comprend aujourd'hui la nécessité de protéger l'héritage naturel à travers la coopération régionale et internationale. La réception du concept de protection ambiante dans l'Europe des régions se manifeste singulièrement avec de différences significatives entre les régions septentrionales (pays nordiques et baltes), où les Romains ne sont jamais arrivés, et les régions méridionales, où la *pòlis* grecque et la ville romaine ont eu - et dans un certain sens maintiennent encore - le contrôle géopolitique des territoires. Peut-être qu'il faut voir dans ces milieux anciens les raisons pour lesquelles les conventions concernant la Mer Méditerranée ne donnent presque jamais les mêmes résultats que celles signées pour la Mer Baltique ou la Mer du Nord.

Le sens de l'orientation (qui probablement nous vient de l'usage d'un modèle d'urbanisation bien ancré dans nos territoires) n'est qu'un des aspects du legs romain, qui sont intrinsèques à notre vie quotidienne. On ne se rend plus compte par exemple qu'on articule le temps selon le calendrier julien (choisi par Jules César en 46 av. J-C.) avec une année standard de 365 jours et un « jour intercalaire » ajouté tous les quatre ans (amélioré au XVI^e siècle par le calendrier grégorien).

On omet ici tout ce qui concerne les infrastructures, telles que les aqueducs, la viabilité, les canaux que les ingénieurs romains ont bâti lors de la pénétration militaire et qui sont encore utilisés. Je crois que les infrastructures n'ont pas conditionné l'identité, bien qu'elles aient déterminé la présence ou la permanence de populations dans certaines régions, le développement du commerce, l'exploitation des ressources et tout ce qui en suit. Les éléments cités jusqu'ici constituent une particularité du monde romain, véhiculé par Rome vers l'Europe.

Mais la grande force de l'Empire romain, reconnue à l'unanimité, a été l'intégration et la systématisation d'éléments autochtones des civilisations annexées avec la capacité -d'une actualité étonnante- d'accueillir dans un même système les différences.

En effet, dans le programme de Rome, on ne contemple pas l'exportation de la culture du monde civilisé vers un monde qu'on considère comme n'ayant pas les mêmes paramètres culturels (chose qui est arrivée plusieurs fois dans l'histoire : et c'est le cas de certaines colonisations ou démocratisations fondées sur l'idée de la supériorité d'une civilisation par rapport à une autre), au contraire, les caractères artistiques et culturels des populations affrontées étaient généralement acceptés, maintenus et intégrés dans le "système Rome".

Ces caractères régionaux -survécues à l'Empire grâce au même Empire- ont été consignés encore vivants au Moyen Age ; ensuite ils ont vécu des moments d'expression formidables et des moments sombres, ils sont arrivés jusqu'à nos jours. C'est ainsi que les grandes régions de l'Europe moderne et contemporaine correspondant aux anciennes, Campanie, Narbonnaise, Dacie, Lusitanie, Bétique, etc, régions *ulteriores* ou *citeriores* par rapport aux limites géographiques données par la nature, présentent des caractères culturels et sociaux bien précis et reconnaissables. Grâce au respect des particularités régionales, il y a aujourd'hui encore la perception d'un monde qui précède et accompagne Rome. Un monde composé par plusieurs

civilisations qui habitent la péninsule et qui récemment on fait l'objet de révisions dans le cadre d'une actualisation des possibilités données par la cohabitation de gens différents dans un système politique unifié.

Il faut forcément considérer —pendant la période romaine— la propagande du gouvernement central avec ses préceptes absolus choisis surtout dans les domaines de la langue et de la religion. Ainsi, partout dans les régions européennes de l'antiquité, il y a deux vies culturelles côte à côte : la vie officielle et la vie populaire, avec leurs expressions respectives dans l'art, la langue et la religion. Cela se passe ainsi dans la ville de Rome où les éléments régionaux acceptés par le gouvernement central sont bien acceptés.

De plus, Rome participe de ces différences comme centre réceptif et propulseur en même temps, avec la réception, la systématisation et la diffusion de modèles et des idées. Dans ce cadre il y a la tendance —récente- à insérer la délicate question du droit romain. Un mot pour rappeler que la majorité des juristes reconnaît que Rome a le mérite d'avoir organisé la science juridique, ayant recueilli éléments et points de vue de plusieurs civilisations, les exploitant de manière critique (à partir de la rédaction de la Loi des Douze Tables en 451 av. J.-C.).

À côté des grandes valeurs de la civilisation, un tas de petits signaux devenus éléments particuliers de certaines régions européennes doivent leur adoption à la médiation romaine et aux mouvements de gens, informations, marchandises, sur le réseau de la viabilité maritime et terrestre de l'Empire. C'est le cas par exemple de certains détails floraux que Rome emporte de l'Orient et qui deviennent éléments structurels de l'art celtique et de l'art nordique en général après la chute de l'Empire. On omet ici tout ce qui vient de l'art grec et micrasiatique.

En même temps, les tragédies et les comédies représentées dans les théâtres contribuent à la diffusion de la littérature et à la transmission de la pensée philosophique. C'est là qu'on accomplit la formation du citoyen. À travers l'interprétation d'auteurs romains, tel que Sénèque, les valeurs de la démocratie, de la paix, de l'indépendance du système juridique et du système politique, du rapport entre devoir communautaire et sentiment individuel, de la *pietas* envers les morts, qui étaient manifestés par la tragédie grecque et par la mythologie, arrivent jusqu'aux confins de l'Europe et, grâce à la médiation de poètes modernes, à partir de Shakespeare, ils convergent dans l'identité du citoyen européen.

De plus, il est prouvé que la société contemporaine -plutôt projetée vers une globalisation du comportement et de la pensée qui semble refuser les valeurs classiques dans les situations de crise- se tourne vers les enseignements des anciens et le *mos maiorum*, à travers la lecture des auteurs grecs et latins. Personne en Italie, remarquait l'écrivain Italo Calvino, avoue la première lecture d'un auteur classique ; on dit plutôt : "Je suis en train de relire...". Il s'agit souvent d'un cas de conscience car on retient qu'il faut connaître par cœur les textes anciens, qui conservent la base de notre pensée, donc notre origine.

Parmi les jeunes, choisir de lire un texte classique peut être dû à des raisons d'étude scolaire. Mais dans la plupart des cas, le choix d'un auteur latin est déterminé par le désir de recevoir un enseignement de vie : les *Remedia arnoris* et *l'Ars amatoria* de Ovide, les discours et les textes politiques de Cicéron, le *De brevitate vitae* de Sénèque, sont des titres généralement connus. Selon une petite enquête dans les librairies de Rome, les livres des auteurs anciens qu'on trouve facilement dans les éditions de poche, non seulement ne se démodent jamais, mais en plus sont considérés par les éditeurs comme des indicateurs de tendance.

Pour revenir à l'antiquité romaine, la diffusion de valeurs classiques est faite surtout à travers les spectacles théâtraux. Des théâtres en pierre, suivant une structure architecturale bien précise, sont construits partout dans les territoires de conquête. Pourtant, en suivant les phases de leur construction, on s'aperçoit d'une sorte de globalisation du goût, surtout à partir du I^e-II^e siècle. À cette époque, dans les régions de la Grèce et du Sud de l'Italie, les anciens théâtres de typologie grecque sont transformés en amphithéâtres pour le déroulement des naumachies et des combats de gladiateurs. Les auteurs anciens rapportent que le peuple aime ce type de spectacles plus que les représentations théâtrales. En tout cas, la pratique du "*painem et circenses*", c'est-à-

dire la distribution de pain et l'organisation de jeux voulus par l'Empereur dans le but d'attirer la faveur populaire, devait être un calmant pour toutes les populations. C'est pour cette raison que les lieux de la tragédie et de la comédie se transforment presque entièrement en lieux où les gens se défoulent, avec la même "passion latine" des supporters modernes qui, le dimanche, fréquentent les stades (et qui, alors, suivaient aussi les compétitions athlétiques, les courses de chevaux ou de chars).

Malgré la diffusion des « *judi* » dans les amphithéâtres et les cirques, certaines formes de spectacles locaux sont quand même respectées. En France, par exemple, on a les témoignages de théâtres de type « gallo-romain », où on organisait la "lutte de gaules".

A côté des particularités régionales et de systèmes romains qui unifient et valorisent les différences locales -on en voit les reflets importants dans plusieurs formes artistiques- il y a pourtant des éléments qui fonctionnent et que Rome privilégie pour maintenir l'identité commune. Deux points sont essentiels pour maintenir le pouvoir central : la langue et le culte, qui trouve son expression matérielle dans l'art officiel.

La langue latine est la langue officielle parlée et, surtout, écrite jusqu'aux frontières de l'Empire. Elle était riche de mots locaux. En plus, là où il y a une identité culturelle plus forte, la graphie préromaine persiste à côté de la langue officielle : c'est le cas du grec ancien, mais aussi d'autres langues moins connues.

Malheureusement il y a aujourd'hui en Europe une méconnaissance des langues neolatines (portugais, espagnol, français, italien, roumain), même si la base linguistique commune pourrait en favoriser l'apprentissage, d'autant plus que certaines de ces langues sont très répandues dans d'autres parties du monde. Pourtant, on préfère étudier et parler l'anglais, qu'on dit "international"; on préfère publier en anglais : dépliants, panneaux, brochures bilingues sont généralement en anglais de même que les options linguistiques sur internet. Les projets communautaires et les activités officielles de l'Union Européenne se déroulent souvent en anglais également. L'effet est bizarre alors que les communautés locales insistent pour la conservation et la diffusion des multiples formes dialectales, on assiste à des cas (par exemple celui du danois) où la langue nationale est moins utilisée que l'Anglais et va donc se perdre.

Pourtant, dans l'Europe qui a été latinisée, le privilège de lire et communiquer dans une langue étrangère, proche de la langue maternelle, peut être acquis sans aucune difficulté, en considérant la facilité avec laquelle les peuples qui parlent les langues néolatines se comprennent entre eux. Le goût pour la compréhension réciproque pourrait être apprécié davantage si l'étude du latin-base était proposé au niveau scolaire. Dans ce cas là, les Italiens à table avec d'autres Européens, pourraient à la fois choisir le terme *cacio*, sûrs de la compréhension de tous ceux qui utilisent le terme *queso*, *quejo*, *cach*, *cheese*, *käse* ; ou bien le terme *formaggio* qui reste pour communiquer avec les francophones qui *disent fromage* !

Cet exemple ne va pas au-delà d'une citation gastronomique, mais le problème de la connaissance, de la conservation et de l'apprentissage des langues néolatines en Europe n'a pas trouvé une solution -puisque'il implique une réorganisation sévère dans le cadre du système de formation scolaire, et cela malgré les encouragements de l'Union européenne et, en particulier de la Charte européenne du plurilinguisme.

A côté de la langue, la religion représente un élément fondamental de l'Etat romain, toujours présent, avec ses jours fastes et néfastes, conditionnant la vie politique et civile. La finalité du culte romain n'est pas personnelle et transcendante, mais collective et terrestre. La puissance des dieux inquièrent Rome, qui doit toujours s'assurer d'une bonne entente avec eux, en reconnaissant leur supériorité et en leur rendant hommage. Donc, la religion diffusée dans l'Empire est surtout une sorte de « diplomatie » envers les dieux et l'élément fondamental de l'ensemble des cultes est la *pax deorum* avec le but déclaré de garantir la faveur de toutes les puissances divines. Pour cette raison pragmatique, les cultes locaux sont presque toujours respectés et englobés dans les pratiques culturelles.

Pour cette raison, dans le cours de l'histoire, le panthéon romain s'enrichit de nouveaux dieux et se nourrit de différentes influences religieuses : au III^e siècle av. J.-C. par exemple, on introduit le dieu grec de la médecine, Esculape. Lors de la guerre contre Annibal, le culte phrygien de Cybèle est officiellement importé à Rome.

Cependant, la surveillance sur l'admission de cultes étrangers et de leurs expression dans la *religio licita* est constante. Si les cultes ouvertement connus et réputés anciens et traditionnels, comme le judaïsme, sont acceptés, d'autres religions ne sont pas tolérées : certains rites clandestins, tels que le druidisme, sont suspects aux yeux des romains ; d'autres sont persécutés, tels le manichéisme et le christianisme, qui ne deviendra religion d'Etat qu'au cours du IV^e siècle.

Tout en acceptant les formes religieuses locales, la religion romaine trouve son expression officielle dans le culte de la ville, avec la triade Jupiter, Junon, Minerve et, ensuite, de l'empereur, à partir d'Auguste : ces cultes doivent être respectés et assurés partout dans l'Empire. Où que se rende un habitant, il a une bonne probabilité de rencontrer un temple dédié aux cultes officiels et donc bâti selon les critères architecturaux dictés par Rome.

Au culte officiel étaient liées les actions politiques et civiles de la communauté. Voilà, donc, une première manifestation de religion d'Etat qui peut, à raison, être considérée partie -à évaluer- de notre identité, renforcée ensuite par les expériences chrétiennes. En effet, il y a des régions en Europe qui ont toujours été conditionnées au niveau social (mais pas individuel) par une religion officielle et imposée. D'ici, peut-être, la difficulté dans certaines régions de reconnaître la pleine laïcité des Nations, suggérée dans le Manifeste de Ventotene.

Les principes que Altiero Spinelli donne comme fondamentaux pour une Fédération Européenne peuvent être résumés en ces points : l'armée unique et fédérale ; l'unité monétaire ; l'abolition des douanes et de la limitation de l'émigration entre les Régions fédérales, la représentation directe des citoyens aux réunions fédérales ; la politique étrangère unique. Bien qu'ils ne soient pas strictement 'relationables' avec l'identité européenne, ces "points" sont toujours à l'attention du débat européen et fédéraliste et toujours essentiels à la construction géopolitique et économique de nos territoires.

On ne s'arrêtera donc pas à les évaluer dans les détails, sinon pour noter qu'ils sont tous déjà présents dans la structuration de l'Empire romain, dont ils constituent une caractéristique innovante. C'est grâce à ces éléments (armée, monnaie, libre marché, participation à la vie publique, droit de représentation, relations internationales), que des populations vaincues acceptent de se rendre à Rome et de participer à sa constitution politique et sociale avec la possibilité de devenir *cives romanus*, c'est-à-dire d'acquérir la nationalité à travers un *cursus honorum* (établi *a priori*). Cette formule d'intégration trouve son acmé en 212 ap. J.-C. avec la Constitution antonine, mieux connue comme Edit de Caracalla, qui accorde la citoyenneté romaine à tous les hommes libres de l'Empire.

Un empire qui avait nos mêmes problèmes, inclus la comparaison avec la Chine : dans les archives de la dynastie chinoise « Han », on lit que dans le moderne territoire du Tadjikistan, dans l'année 30 av. J.-C., les troupes impériales chinoises affrontent une très petite armée qui avance avec les boucliers serrés, selon la méthode qu'on appelle la *testudo*. Dans les archives chinoises, on lit aussi que les ennemis bâtirent des campements carrés, en bois. La petite armée -qu'on peut supposer formée de Romains-, est vaincue et les prisonniers sont déportés dans la ville de Li Jan. Voilà un des rares épisodes référant l'existence d'un face à face entre romains et chinois : pourtant, les sources littéraires et les données archéologiques attestent que les deux puissances impériales se connaissent mais ne maintiennent que des relations commerciales, surtout pour ce qui concerne les produits de luxe, par le truchement des marchés du Sud-est asiatique, ce qui est signalé, entre autres, par le naturaliste Pline l'Ancien : « chaque année l'Inde, la Chine et l'Arabie enlèvent à notre empire, selon le calcul le plus bas, cent million de sesterces, tant nous coûtent cher le luxe et les femmes » (Pline, *Naturalis Historia* XII, 41).

Mais, par ce chemin, on s'éloigne vers d'autres thèmes qui sont important et graves. La citation plinienne ne vaut que pour rappeler que l'histoire est « *vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis* » (Cicéron, *De Oratore*, II, 9). Et que dans une Europe où les intérêts particuliers semblent l'emporter sur la recherche identitaire et fédérale, on pourrait peut être encore trouver une clé de développement dans l'union de la culture latine avec la ténacité des Samnites, la créativité celtique, la philosophie grecques, la force des Pannoniens, l'intellectualité ibère.

Repères bibliographiques :

A.J. Toynbee, *The Tragedy of Greece*, Clarendon Press : Oxford 1920.

J. Carcopino, *Rome à l'apogée de l'Empire. La vie quotidienne*, Hachette Pluriel : Paris 2011 (1939).

J. Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, Presses Universitaires de France : Paris 1969.

J.-L. Ferrary, *L'Empire romain, l'oikoumène et l'Europe*, dans *L'idée de l'Europe au fil de deux millénaires*, Beauchesne : Paris 1992, pp. 39-54

F. Braudel, *Les Mémoires de la méditerranée*, Editions de Fallois : Paris 1998

P. Horden, N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Blackwell : Oxford-Malden, Massachussets 2000

M. Sordi, *Integrazione, mescolanza rifiuto nell'Europa antica : il modello greco e il modello romano*, dans *Integrazione Mescolanza Rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo*, actes du colloque international (Cividale del Friuli, 21-23 septembre 2000), G. Urso éd. Bretschneider : Roma 2001, pp. 17-26.

I due imperi. L'aquila e il dragone, catalogue d'exposition (Milan, Palazzo Reale, 15 Avril – 5 Septembre 2010), S. De Caro, M. Scarpari éd., Fédérico Motta Editore : Milano 2010.

Le Fantastique en Europe

par M. Jean MARIGNY
Professeur honoraire de l'Université Stendhal-Grenoble 3

Le titre exact de cette communication, est «Le Mystérieux et le Fantastique», or c'est surtout le second terme que je voudrais retenir, car je crains que l'étude du mystérieux ne m'entraîne beaucoup trop loin compte tenu du temps qui m'est imparti. Le mystérieux englobe en effet à peu près tous les genres littéraires qui vont du roman policier à la science-fiction, en passant par le roman d'espionnage, le roman d'aventures, l'épopée fantastique, voire le conte de fée. Je voudrais donc limiter mon propos au fantastique qui est déjà un ensemble très vaste, tant dans le domaine de la littérature que dans celui du cinéma, ces deux modes d'expression étant inséparables puisqu'ils ont, depuis le début du XXe siècle une indéniable influence réciproque.

A l'époque où nous vivons, nous avons souvent l'impression que le fantastique est devenu un domaine réservé de la culture (ou de la sous-culture) américaine. Les rayons de nos librairies sont littéralement envahis par des traductions de romans ou d'anthologies en provenance des Etats-Unis et, jusqu'à une époque très récente, la quasi-totalité des films fantastiques projetés sur nos écrans était d'origine américaine. Pourtant c'est bien l'Europe qui est le berceau du fantastique, celui-ci ayant fait son apparition dès la fin du XVIIIe siècle dans des pays comme la Grande-Bretagne et l'Allemagne. Le fantastique a, par la suite, connu en Europe un véritable âge d'or au XIXe siècle et au début du XXe et ce n'est que dans la seconde moitié du XXe siècle que l'Amérique a progressivement conquis la prépondérance qu'on lui connaît aujourd'hui. Je voudrais donc retracer l'évolution historique du fantastique dans les pays d'Europe, des origines à nos jours, avant de poser la question de savoir s'il existe aujourd'hui un fantastique européen tant en littérature qu'au cinéma.

Au siècle des Lumières, Mme du Deffand, amie de Voltaire disait «je ne crois pas aux fantômes, mais j'en ai peur» Au XXe siècle, dans le même esprit, Louis Vax, selon une excellente formule qui a fait école, a écrit que la littérature fantastique était la «fille de l'incroyance». C'est en effet, paradoxalement, après l'avènement de la pensée rationnelle au siècle des Lumières, que le fantastique a pu se développer. En tuant les croyances et les superstitions du passé, la Raison toute puissante a fait naître dans les esprits la nostalgie de ces époques merveilleuses où l'on croyait aux dieux et aux démons. Cette réaction a pris en Angleterre le visage du mouvement dit «gothique» et en Allemagne celui du courant *Sturm und Drang*, ces deux mouvements culturels étant annonciateurs de la grande vague romantique qui a balayé toute l'Europe. Le terme de «gothique» employé en Angleterre par réaction à l'esprit classique du début du XVIIIe siècle, vient tout d'abord d'un regain d'intérêt pour l'architecture du Moyen Âge et du début de la Renaissance. Cette mode s'est caractérisée par la construction de bâtiments néo-gothiques comme le Parlement de Westminster dont la conception était radicalement opposée au style néo-classique d'un Inigo Jones. A cela s'ajoutaient la mode des fausses ruines et du jardin à l'anglaise qui était l'exacte antithèse des jardins géométriques à la Le Nôtre. Dans une Angleterre qui traversait sa première révolution industrielle et qui connaissait une urbanisation galopante, le mouvement gothique préconisait un retour à la nature et aux valeurs du passé. En littérature, par opposition au classicisme jugé trop rigoureux, le public anglais redécouvrait Shakespeare et le théâtre élisabéthain que le Dr Johnson avait condamné au nom de la raison et du bon goût, ainsi que les légendes arthuriennes. La poésie de l'époque s'intéressait aux cimetières, aux ruines et au surnaturel. C'est dans ce contexte que s'est développé le roman terrifiant dit «noir» ou «gothique», dont la première occurrence a été le *Château d'Otrante* de Horace Walpole publié en 1764. Le roman de Walpole, situé dans un sinistre château médiéval plein de fantômes vengeurs, a inspiré en Angleterre toute une série d'ouvrages similaires sous la plume d'auteurs comme Clara Reeve, Anne Radcliffe et Matthew

Gregory Lewis, pour ne citer que les plus connus. La Révolution française a fait naître par ailleurs une vague d'anticléricalisme qui s'exprime dans des romans comme *Le Moine* de Lewis (1796), *L'Italien ou le Confessionnal des pénitents noirs* d'Ann Radcliffe (1797) et plus tard *Melmoth ou l'homme errant* de Maturin (1820). En Allemagne, l'équivalent du mouvement gothique est le courant *Sturm und Drang*. Ces deux termes qui signifient «tempête et élan» désignent un mouvement de réaction contre le rationalisme de la *Aufklärung*. La poésie allemande de l'époque dont les deux chefs de file sont Goethe et Schiller renoue avec la mythologie gréco-latine, les *Märchen*, ces contes populaires transmis oralement de génération en génération depuis le Moyen-Âge et les légendes fondatrices de la culture germanique comme celle des Nibelungen. Le mouvement *Sturm und Drang* privilégie l'irrationnel, le merveilleux et le macabre qui sont des éléments constitutifs du fantastique. Le public français quant à lui ne s'est intéressé que tardivement à ces deux mouvements mais dans les dernières années du XVIII^e siècle, le roman gothique anglais a connu en France un énorme succès. Il faut en outre rappeler que c'est à un Français, Jacques Cazotte, que l'on doit le premier roman considéré comme le prototype de la littérature fantastique, *le Diable amoureux*, paru en 1772.

C'est au XIX^e siècle que le fantastique proprement dit, tel que l'ont défini des spécialistes comme Roger Caillois, Louis Vax et Tzvetan Todorov, a fait son apparition dans la littérature européenne. Deux romans, en particulier, peuvent être considérés comme les textes fondateurs du fantastique moderne ce sont *Les Elixirs du diable* de l'Allemand Ernest Theodor Amadeus Hoffmann publié en 1815 et *Les mémoires privés et confessions d'un pécheur justifié* de l'Écossais James Hogg, publié en 1824. Dans ces deux romans en effet, le lecteur est confronté à un récit qui n'est pas totalement fiable compte tenu de la personnalité équivoque du narrateur et il peut donc interpréter les faits racontés comme étant totalement extraordinaires ou au contraire leur donner une explication rationnelle. C'est le fameux principe de l'hésitation énoncé par Todorov dans son *Introduction au fantastique*. On attribue d'ailleurs parfois l'usage moderne du terme fantastique à Hoffmann. Le titre de son recueil de contes, *Fantasiestücke in Callots Manier* (1815) qui signifie littéralement «morceaux de fantaisie à la manière de Callot» a été traduit en Français par «contes fantastiques». C'est Nodier qui, le premier, a employé le mot «fantastique» en 1821 pour caractériser un genre littéraire. Quoi qu'il en soit, le fantastique a connu pendant tout le XIX^e siècle un développement considérable en Europe et cela en particulier dans quatre pays, La Grande-Bretagne, la France, l'Allemagne et la Russie. Au sein de cette abondante littérature, je citerai quelques chefs d'oeuvre comme *Le Manuscrit trouvé à Saragosse* de Jan Potocki (1805), *Les Elixirs du diable de Hoffmann* (1816), *Frankenstein* de Mary Shelley (1818), *Melmoth* de Maturin (1820), «Melück Marie Blainville» de Achim von Arnim (1820), *Smarra ou les démons de la nuit* de Charles Nodier (1821), «La Nuit de la St Jean» de Nicolas Gogol (1830), «La Peau de chagrin» de Balzac (1831), «La Dame de pique» de Pouchkine (1833), «La Morte amoureuse» de Théophile Gautier (1836), «La Vénus d'Ille» de Prosper Mérimée (1837), *Le Double* de Dostoïevski (1840), *Les Contes de Noël* de Charles Dickens (1843), «La Famille du Vourdalak» d'Alexis Tolstoï (1847), *Aurélia* de Gérard de Nerval (1855), «La Maison aux esprits» de Bulwer Lytton (1859), *Les Chants de Maldoror* de Lautréamont (1869), «Carmilla» de Sheridan Le Fanu (1872), «Le Cas étrange du Dr. Jekyll et de Mr. Hyde» de Robert Louis Stevenson (1886), *L'Homme au cheval blanc* de Hans Theodor Storm (1880), *Clara Millitch* de Tourgueniev (1882), *Le Horlà* de Maupassant (1887), *Le portrait de Dorian Gray* d'Oscar Wilde (1891), *Dracula* de Bram Stoker (1897) et *L'Homme invisible* de Wells (1897). Les thèmes les plus fréquents dans ce fantastique européen sont la sorcellerie, le diable, les fantômes, les créatures de la nuit (vampires, goules, morts-vivants et loups-garous), le double et les savants fous. Au XIX^e siècle, contrairement à notre époque où l'on tend à l'assimiler à une simple littérature d'évasion, le fantastique est un genre littéraire qui a pignon sur rue et qui intéresse les écrivains de renom comme Balzac, Gogol, Dostoïevsky, Victor Hugo, Dickens, Maupassant, Oscar Wilde et bien d'autres.

Les premières années du XX^e siècle ont été pour le fantastique en Europe une période particulièrement faste. D'excellents écrivains britanniques comme Algernon Blackwood, Montague Rhodes James, Arthur Machen, Edward Frederick Benson, William Hope Hodgson, Walter de la Mare et bien d'autres ont écrit des histoires de fantômes telles que les aimaient les Victoriens et la vogue de la *ghost story* s'est perpétuée jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. En France, le mouvement décadent qui a triomphé au tournant du siècle, a permis la publication de romans et de nouvelles fantastiques influencés par le symbolisme sous la plume d'auteurs comme

Marcel Schwob, Jean Lorrain, Rémy de Gourmont et Henri de Régnier . Certains récits issus du courant frénétique comme ceux de Rachilde, de Jeanne de la Vaudère et de Camille Lemonnier rappellent les romans gothiques anglais. Par ailleurs la première moitié du XXe siècle a permis de révéler des écrivains de tout premier plan comme Maurice Renard, Marcel Brion, André Pieyre de Mandiargue et Marcel Béalu, ainsi que, dans un registre plus populaire Gaston Leroux, dont les romans fantastiques, *Le Fantôme de l'Opéra*, *La Double vie de Théophraste Longuet* et *La Poupée sanglante* sont devenus des classiques du genre, et Gustave Le Rouge, qui est entre autres, le créateur du Dr Cornélius. Comme au siècle précédent, des auteurs de renom n'ont pas hésité à publier des récits fantastiques, c'est le cas, par exemple, de Claude Farrère, André Maurois, Julien Gracq, Julien Green et Marcel Aymé. La littérature fantastique de langue française a connu également son heure de gloire en Belgique avec des auteurs comme Franz Hellens, Jean Ray, Michel de Ghelderode, Thomas Owen et Jean Muno. L'auteur européen qui a donné ses lettres de noblesse au fantastique européen du XXe siècle est sans conteste Jean Ray, de son vrai nom Raymond Jean de Kremer, qui écrivait tantôt en français tantôt en néerlandais sous divers pseudonymes dont celui de John Flanders. Parmi ses oeuvres les plus marquantes on peut citer ses recueils de nouvelles, *Les Contes du Whisky* et *Le Livre des fantômes* ainsi que ses deux romans *La Cité de l'indicible peur* et *Malpertuis*. La littérature allemande des premières décennies du XXe siècle est elle aussi particulièrement riche en ce qui concerne le fantastique grâce à des auteurs comme Gustav Meyrink, Karl Hans Strobl, Alfred Kubin, Hanns Heinz Ewers et Leo Perutz. Meyrink est très connu pour son roman *Le Golem* souvent porté à l'écran, histoire d'une statue qui s'anime dans le quartier juif de Prague. Quant à Ewers, auteur entre autres de *La Mandragore*, il a eu un destin particulier : membre du parti national-socialiste, il a rédigé à la demande d'Adolf Hitler les paroles du Horst Wessel Lied qui est devenu l'hymne du parti. Quand il est tombé par la suite en disgrâce, ses oeuvres ont été interdites par le régime. La Russie, quant à elle, qui avait produit tant d'oeuvres fantastiques au XIXe siècle, n'a pratiquement plus rien offert dans ce domaine après la prise de pouvoir des soviets en 1917. Dans un pays où l'on encourageait le réalisme socialiste dans la littérature et les arts, et où l'on ne tolérait la science fiction que dans la mesure où elle était susceptible d'annoncer des lendemains qui chantent, il n'y avait plus guère de place pour le fantastique jugé passéiste et réactionnaire. C'est la raison pour laquelle, le chef-d'oeuvre de Boulgakov, *Le Maître et Marguerite* écrit de 1930 à 1940 et interdit parce qu'il avait déplu au maître du Kremlin, n'a été publié qu'en 1966, soit 26 ans après la mort de son auteur.

Hormis le cas particulier de l'Union soviétique, le bilan de la littérature fantastique en Europe à l'aube de la Seconde Guerre mondiale est somme toute très satisfaisant tant sur le plan quantitatif que qualitatif. On peut constater une certaine unité et aussi une certaine continuité du fantastique européen qui reprend sensiblement les thèmes hérités du siècle précédent. Un seul auteur se détache nettement de cet ensemble, annonçant un autre type de fantastique fondé non plus sur le surnaturel mais sur l'absurde social. Il s'agit bien entendu de Franz Kafka, écrivain tchèque de langue allemande, qui décrit avec froideur le mécanisme implacable d'une société monstrueuse qui écrase les individus dans des romans comme *Le Procès* et *La Colonie pénitentiaire*. Kafka est donc le précurseur d'un fantastique moderne qui inspirera plus tard des écrivains comme Dino Buzzati et Italo Calvino.

Le fantastique a connu dès le début du XXe siècle un nouveau mode d'expression qui est le cinéma. On peut affirmer que les toutes premières décennies ont été un âge d'or pour le cinéma fantastique européen. En Allemagne le jeune cinéma expressionniste a produit toute une série de chefs-d'oeuvre sous la direction de réalisateurs comme Eric Wilhelm Murnau, George Pabst, Robert Wiene et Fritz Lang. Des films comme *Nosferatu*, *Le Cabinet du Dr Caligari*, *M le Maudit* et *Metropolis* sont des classiques du cinéma mondial. La France elle aussi a produit d'excellents films fantastiques grâce tout d'abord au génial Méliès, puis à des réalisateurs comme Jean Epstein, Marcel L'Herbier, Maurice Tourneur, René Clair et bien d'autres.

A l'aube de la Seconde Guerre mondiale, le fantastique européen se porte bien, tant dans le domaine de la littérature que du cinéma. La guerre sera, de toute évidence, une coupure profonde dans le mode de vie et la culture de l'Europe. En 1945, une ère nouvelle s'ouvre en Europe et les Européens découvrent le cinéma américain ainsi que la littérature populaire des Etats-Unis qui commence à envahir le marché de l'édition. Au XIXe siècle, en ce qui concerne le fantastique, l'Amérique avait accusé un certain retard par rapport à l'Europe. Le genre était loin d'y être aussi

populaire, si l'on fait exception de quelques écrivains de génie mais isolés comme Edgar Allan Poe, Ambrose Bierce et Henry James, ce dernier ayant finalement décidé, avant de mourir, de prendre la nationalité britannique. En revanche, la première moitié du XXe siècle a vu éclore aux Etats-Unis une abondante littérature fantastique destinée au grand public et s'exprimant à travers des magazines à bon marché que l'on a appelé les *pulps*. C'est, semble-t-il, le cinéma parlant américain qui a brusquement mis le fantastique à la mode. Hollywood et, en particulier, la firme Universal ont produit toute une série de films à succès adaptant les classiques du fantastique européen comme *Frankenstein*, *Le cas étrange du Dr. Jekyll et Mr Hyde*, *L'Homme invisible*, *Dracula* et *Le portrait de Dorian Gray* ainsi que les oeuvres les plus connues de Poe comme «Ligeia» ou «La Chute de la Maison Usher». Les thèmes de ces films ont été repris dans des centaines de nouvelles et de feuilletons publiés dans les *pulps*. L'auteur qui est à la fois le plus représentatif et le plus connu de cette littérature populaire était H.P. Lovecraft dont l'oeuvre a suscité de nombreuses imitations et qui a fait évoluer le fantastique dans la direction de l'horreur et de la terreur.

Dans l'Europe de l'après-guerre, la littérature et le cinéma fantastiques ont subi l'influence américaine en reprenant tous les thèmes qui avaient été abordés dans le cinéma américain et les *pulps* de l'entre-deux-guerres et en mettant délibérément l'accent sur l'horreur. Au cinéma, dans les années cinquante, la firme londonienne Hammer a racheté à la société américaine Universal les droits d'adaptation des films qui avaient fait son succès. C'est ainsi que vont être tournés en couleurs de nouvelles versions de *Frankenstein*, *Dracula*, *La Momie*, *L'Homme invisible*, *le Dr Jekyll et Mr. Hyde*, et bien d'autres. Deux acteurs britanniques deviendront des partenaires inséparables dans des dizaines de films de ce genre tournés dans les années soixante. Il s'agit de Peter Cushing qui a incarné le baron Frankenstein et de Christopher Lee qui a remplacé Bela Lugosi dans le rôle de Dracula. Le cinéma d'horreur néogothique s'est répandu dans toute l'Europe, et ce qui est intéressant, on a vu les pays européens coopérer dans des coproductions. C'est ainsi qu'on a pu voir des films rassemblant des acteurs anglais, allemands, français et espagnols, tournés simultanément en plusieurs langues et dans différents pays. C'est un peu comme si on assistait à la naissance d'un cinéma fantastique européen. Le seul regret c'est que, jusqu'à une époque récente, ce cinéma a singulièrement manqué d'imagination et n'a fait que concurrencer son rival américain en reprenant les mêmes thèmes. En dehors de la Grande-Bretagne où ont été tournés des centaines de films fantastiques sous la houlette de la firme Hammer, c'est l'Italie qui, pendant des décennies, a dominé le cinéma fantastique européen. Outre ce qu'on a appelé les «peplums» et «westerns spaghetti», les studios de Cinecitta se sont spécialisés dans les films d'horreur fantastiques à forte tonalité érotique. Les réalisateurs italiens ont non seulement voulu donner à leurs films une sorte de légitimité américaine, mais ils ont parfois pris eux-mêmes des pseudonymes américains pour renforcer l'illusion. Parmi les meilleurs réalisateurs italiens de films fantastiques, il faut citer Mario Bava, Michele Soavi et Dario Argento qui ont tourné quelques chefs-d'oeuvre du genre et ont donné au film de terreur ou *giallo* ses lettres de noblesse

L'influence américaine s'est faite également sentir dans la littérature fantastique européenne destinée au grand public. C'est ainsi que les éditions du Fleuve Noir ont lancé dans les années soixante une collection devenue mythique aujourd'hui, la collection «Angoisse», où des auteurs peu connus, cachant la plupart du temps leur véritable identité sous des pseudonymes, ont publié des dizaines de romans d'épouvantes plus ou moins inspirés du cinéma américain ou de Lovecraft et de ses disciples. Par exemple, le jeune Jean-Claude Carrière, alors étudiant, a écrit sous le pseudonyme de Benoît Becker toute une série de romans faisant revivre le monstre de Frankenstein. Mais c'est en république fédérale d'Allemagne que le phénomène d'américanisation de la littérature populaire a été le plus spectaculaire dans les années soixante. Des centaines de romans publiés en fascicules à bon marché ont vu le jour, reprenant les grands thèmes du cinéma fantastiques américain et des *pulps*, sous le plume d'auteurs ayant choisi des pseudonymes à consonance américaine comme Mike Shadow, Jason Dark et Dan Shocker. Fort heureusement la littérature fantastique ne s'est pas limitée à cela et en Europe on trouve des écrivains de talent principalement en Grande-Bretagne, en France et en Belgique. S'il est vrai qu'en Grande-Bretagne des écrivains comme Colin Wilson, James Herbert, Graham Masterton et Clive Barker se distinguent peu de leurs homologues américains, d'autres en revanche comme Robert Aickman, Roal Dahl, Ronald Chetwynd-Hayes, Ramsey Campbell, qui manient volontiers l'humour noir, ont su donner à leurs écrits un esprit spécifiquement britannique. En

France, une littérature fantastique originale a pu se développer dans la seconde moitié du XXe siècle grâce à des auteurs comme Christine Renard, Gérard Klein, Alain Dorémieux, Jean-Pierre Andrevon et Serge Brussolo qui savent conjuguer terreur et absurde. Le fantastique belge de cette époque est représenté magistralement par Monique Watteau, Gérard Prévot, Anne Richter, Jacques Sternberg et Gaston Compère. La littérature fantastique de langue allemande, en revanche, est beaucoup moins riche qu'au début du siècle, exception faite de quelques romans comme *Le Parfum* de Peter Süskind ou *La Lumière et la Clef* d'Adolf Mùshg. Il y a enfin, dans la seconde moitié du XXe siècle, quelques auteurs qui se sont distingués de leurs contemporains parce qu'ils ont suivi leur propre voie sans tenir compte des effets de mode ou des influences extérieures. C'est le cas, en France, d'un Claude Seignolle dont le fantastique prend ses racines dans les croyances et le mode de vie du monde paysan. C'est aussi le cas, dans un tout autre registre, d'un Buzzatti pour qui le fantastique est l'expression d'une profonde angoisse métaphysique.

Aujourd'hui, comme je l'ai dit en préambule, c'est le fantastique américain qui domine largement le marché de l'édition européenne. A partir de la fin des années soixante, trois romans immédiatement portés à l'écran, traduits et diffusés dans le monde entier ont connu un succès sans précédent et ont suffi à assurer l'écrasante suprématie du fantastique américain tant en littérature qu'au cinéma. Il s'agit de *Rosemary's Baby* d'Ira Levin (1967), de *L'Exorciste* de William Peter Blatty (1973) et de *La Malédiction* de David Seltzer (1976). Ces œuvres terrifiantes, situées au cœur du monde moderne, ont frappé les imaginations et suscité de nombreuses imitations. Des auteurs jusqu'alors inconnus se sont immédiatement imposés dans le monde entier comme Stephen King dont le premier roman *Carrie* est paru en 1974 et Anne Rice auteur d'*Entretien avec un vampire* qui est devenu un *best-seller* mondial dès sa parution en 1976. Depuis lors, des dizaines d'auteurs américains portés par cette vague, se sont imposés sur le marché européen de l'édition. Je citerai, dans l'ordre alphabétique, les noms les plus connus comme Jonathan Carroll, Nancy Collins, Dennis Etchison, Bentley Little, Richard Laymon, Robert McCammon, Thomas Monteleone, Tim Powers, John Saul, S.P. Somtow, Whitley Strieber et Lisa Tuttle. La vieille Europe n'a pas su ou n'a pas pu endiguer cette invasion pacifique venue d'outre-Atlantique. Est-ce à dire qu'il faut baisser les bras et qu'il n'y a plus de place aujourd'hui pour un fantastique européen ?

Même si le tableau que je viens de dresser peut sembler décourageant en ce qui concerne la période contemporaine, je voudrais maintenant conclure sur une note un peu plus optimiste. Je ne pense pas que, dans l'état actuel des mentalités, l'on puisse parler dans un avenir très proche de littérature fantastique européenne. Chacun des pays qui compose l'Europe a sa propre langue, sa propre culture, sa propre mentalité et, si j'ose dire sa propre personnalité. C'est bien ainsi : il ne faut surtout pas souhaiter une uniformisation à l'échelle européenne qui gommerait les particularités culturelles nationales. En revanche, on peut espérer, en fonction de ces paramètres nationaux que chaque pays européen puisse développer sa propre littérature fantastique et rivaliser ainsi avec la concurrence américaine. En ce qui concerne la France, certains signes très encourageants sont apparus depuis quelques années. Face aux grands éditeurs qui continuent de privilégier les traductions d'ouvrages américains pour des raisons de rentabilité, de petites maisons d'édition indépendantes visant à donner leurs chances à de jeunes auteurs français se sont créées et l'on a pu voir apparaître une nouvelle génération d'écrivains fantastiques. Je citerai entre autres de jeunes auteurs de talent comme Charlotte Bousquet, Sire Cédric, Johan Eliot, Mélanie Fazi, Xavier Mauméjan, Estelle Valls de Gomis, qui ont pu ainsi s'exprimer et dont les romans et nouvelles sont très prometteurs. Si de telles initiatives se développent dans d'autres pays d'Europe et s'il existe une synergie permettant de publier simultanément des traductions en plusieurs langues des œuvres de ces jeunes auteurs, une littérature fantastique européenne sera possible et elle pourra à coup sûr rivaliser avec le géant américain.

C'est peut-être dans le domaine du cinéma que les perspectives d'avenir sont pour l'instant les plus encourageantes. Le tournage d'un film fantastique à grand spectacle coûte très cher à cause, en particulier des effets spéciaux qui, on a pu le constater, deviennent de plus en plus sophistiqués du fait de l'emploi des nouvelles technologies. Jusqu'à une époque récente, seules les compagnies basées à Hollywood pouvaient se permettre de tels investissements. Les États-Unis avaient ainsi, dans le domaine particulier du fantastique, un quasi-monopole des superproductions. Des films comme ceux de la trilogie du *Seigneur des Anneaux* ou les *Harry*

Potter étaient impensables en Europe. Or la chute du régime soviétique et l'adhésion récente à la Communauté européenne de pays comme la Pologne, la Hongrie, la République tchèque et la Roumanie, pour ne citer qu'eux, ont modifié cet état de chose. Dans le domaine du cinéma fantastique, des coproductions à grand spectacle financées par des sociétés européennes ont été tournées dans les studios de Prague et de Bucarest qui jouent à présent le rôle dévolu jadis à Cinecitta. C'est semble-t-il le jeune cinéma fantastique espagnol qui a jusqu'ici le mieux tiré son épingle du jeu. Des metteurs en scène espagnols de talent comme Guillermo del Toro, Jaume Balaguero, Pedro Amenobar ont récemment tourné des films fantastiques qui, non seulement, soutiennent la comparaison avec leurs homologues américains mais qui, sortant résolument des sentiers battus, renouvellent profondément le genre. Des films comme *Les Autres*, *L'Echine du diable* et *Le Labyrinthe de Pan* font assurément honneur au 7^e art. Ils montrent en tout cas qu'un cinéma fantastique européen est possible.

Il reste sans doute beaucoup à faire pour que l'on assiste à la création d'un fantastique européen capable de rivaliser avec celui des Etats-Unis, mais il est indéniable que les choses sont en train d'évoluer dans le bon sens. On peut espérer dans un avenir proche que le fantastique connaîtra un nouvel âge d'or sur le continent qui l'a vu naître.

Le Héros dans l'identité européenne

Par le Recteur
Gérard-François DUMONT
Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne*

* Ce texte résume la synthèse d'un Power point, illustré d'une quarantaine de clichés qui ne peuvent être reproduits ici.

Les questions posées par l'identité européenne sont nombreuses. L'une d'entre elles concerne l'existence ou non de héros symbolisant cette identité. Pour la traiter, il convient de partir d'un postulat dont la véracité apparaît clairement : une représentation humaine dans l'espace public signifie, au moment où elle est effectuée, l'ambition, par les responsables de cet espace public, de valoriser une personne qui doit symboliser des valeurs. En conséquence, les représentations visibles dans les espaces publics des pays de l'Union européenne, notamment sous forme de statues, veulent montrer des héros.

Même si le regard change, le héros reste.

Certes, ces héros n'existent que dans le regard de ceux qui passent devant leur représentation, et la signification de ces regards peut varier au fil du temps ou selon les personnes. Pour ceux qui ont voulu la réalisation de symboles pour « meubler » l'espace public, ce dernier se trouve transformé et identifié par la représentation d'un héros. En revanche, chez d'autres personnes, peut dominer l'indifférence, voire des sentiments de rejet. Au fil du temps, le regard peut aussi changer parce que la hiérarchie des personnes représentant de l'identité européenne peut évoluer ou tout simplement parce que la mémoire collective ne se rappelle plus la signification de telle ou telle sculpture d'une rue, d'une place ou d'un square. Néanmoins, quelles que soient ces évolutions du regard, la présence publique des héros témoigne que ceux qui l'ont décidée voulaient semer des graines symbolisant les valeurs de l'identité européenne. Une promenade à travers l'Europe permet ainsi de visualiser des héros qui, selon les cas, symbolisent l'une des quatre valeurs essentielles de l'identité de l'Europe, tel que nous les avons analysées dans différentes publications²⁸.

Nous proposons donc de présenter ces héros à travers des clichés et en les classant selon ces quatre valeurs. Bien entendu, nous n'avons pu parcourir tous les territoires d'Europe et notre présentation se trouve inévitablement en partie subjective. Néanmoins, elle va des pays Baltes à la péninsule Ibérique et de l'Italie à la Norvège, en passant par de nombreux territoires européens.

Roland, la synthèse du héros européen ?

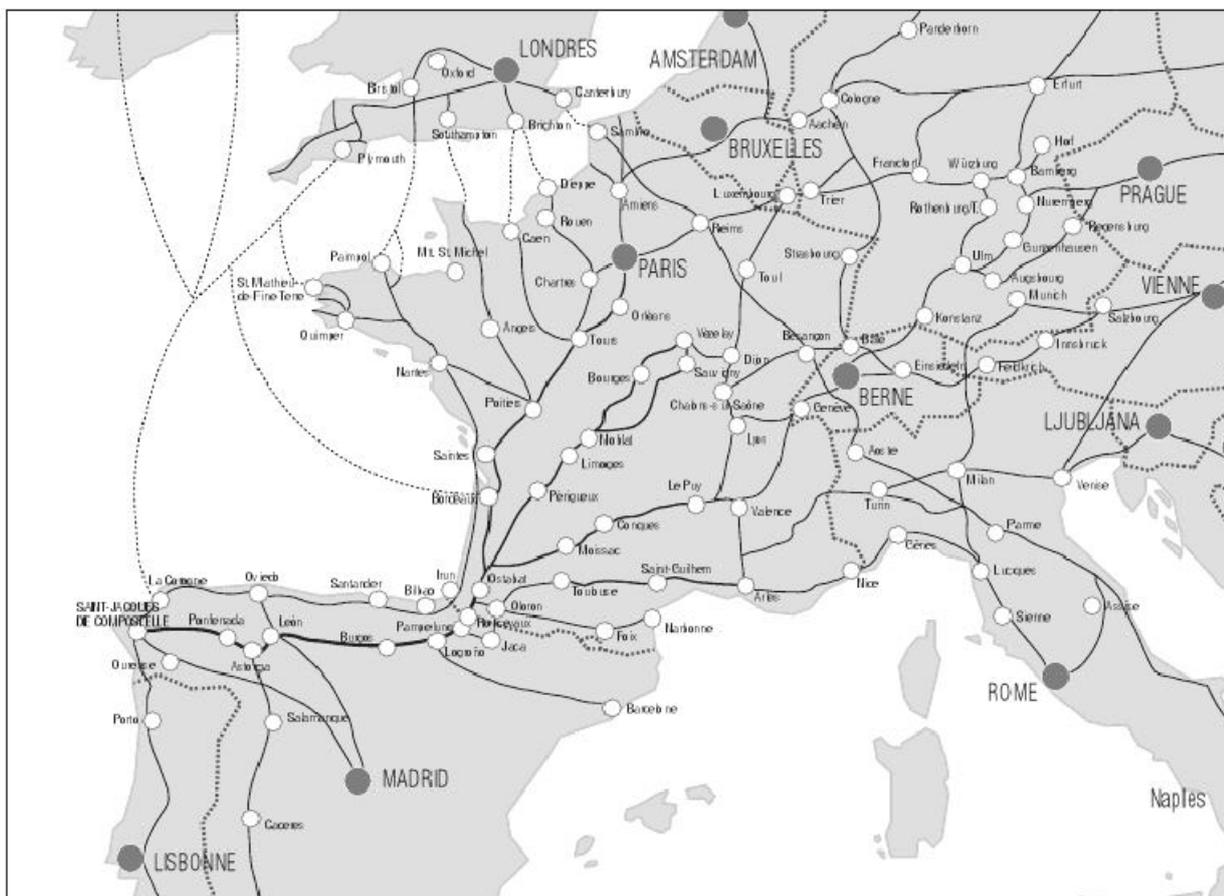
Après la présentation d'une quarantaine de clichés montrant la symbolisation par un héros des valeurs, il convient de se demander s'il existe une représentation synthétique pouvant synthétiser à la fois les quatre valeurs de l'identité européenne. Il nous semble que la statue de Roland de Roncevaux peut remplir cet office. En effet, Roland a cette particularité de bénéficier de multiples représentations du Sud-Ouest de l'Europe, en Espagne, à la place de l'hôtel de ville de Riga en Lettonie, en passant par de nombreux chapiteaux ou vitraux d'églises ou par divers espaces publics urbains, comme à Dubrovnik en Croatie ou à Brême en Allemagne.

²⁸ Notamment Dumont Gérard-François, *L'identité de l'Europe*, Editions C.R.D.P., Nice, 1997; *Les racines de l'identité européenne*, préface de José Maria Gil-Robles y Gil-Delgado, Président du Parlement européen, Economica, Paris, 1999.

Ce héros, mort en 778, a aussi connu un succès européen populaire à travers la chanson de Roland dont le plus ancien manuscrit, retrouvé en 1832, date de 1160. Le caractère populaire de cette chanson est attesté par le fait que l'Europe ne s'est pas contentée d'une version latine, ce qui aurait suffi pour les universités du Moyen Âge, mais qu'elle est traduite en allemand vers 1170 et qu'on trouve des traductions en norvégien, en anglais, en néerlandais ou en gallois dès le XIII^e siècle. Ces traductions permettent de diffuser la chanson de Roland sous forme orale dans les langues vernaculaires des différents territoires de l'Europe.

L'Europe du Moyen Âge connaît aussi Roland dans la mesure où la géographie du pèlerinage à Saint-Jacques, dont les routes partent de tous les points cardinaux de l'Europe, fait passer la plupart d'entre elles au col de Roncevaux. En outre, nombre de routes du pèlerinage passent par Bordeaux, où les pèlerins vers Compostelle²⁹ peuvent se remémorer dans la crypte de la basilique Saint-Seurin la mission de Roland.

Autre exemple, plus tard, Roland se retrouve notamment dans une tirade de la *Légende des siècles* de Victor Hugo, ce même auteur qui a proposé le premier, dès le milieu du XIX^e siècle, l'expression d'«États-Unis d'Europe».



Carte 2 : Les chemins du pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle au XIV^e siècle

Roland est donc un héros qui se trouve au cœur de l'identité de l'Europe parce qu'il peut symboliser ses quatre valeurs, à commencer par la liberté, c'est-à-dire le refus de la soumission.

²⁹ Cf. la carte ci-après extraite du livre : Dumont, Gérard-François, Verluise, Pierre, *Géopolitique de l'Europe*, Paris, Sedes, 2009.

Sa présence devant l'hôtel de ville de Riga signifie l'une des libertés créatrices de l'Europe, comme l'a parfaitement montré Max Weber³⁰, la liberté communale.

Roland vit à l'époque de Charlemagne, donc à une période où une Europe largement unie par une reconnaissance commune à son empereur parvient à connaître la paix sur un vaste territoire. Cette réussite politique de Charlemagne tient à la deuxième valeur de l'identité de l'Europe, un souci d'égalité entre ses vassaux, ce qui les conduit à adhérer à un système qui écarte les rivalités. En effet, les vassaux bénéficient chacun d'une grande autonomie, de terres et d'argent en contrepartie de leur allégeance à l'empereur. Par la période dont il rappelle l'histoire, Roland symbolise donc la paix obtenue sur une large partie de l'Europe grâce au fait que l'empereur traite de façon égale ses vassaux.

Ensuite, Roland symbolise la volonté d'ouverture, donc également la troisième valeur de l'identité européenne. Charlemagne n'a de cesse de répandre son système de gouvernement, parce qu'il permet le bien commun des peuples. Depuis les années 1950, la préoccupation de l'Union européenne est semblable. Son modèle démocratique est d'abord restreint par les conditions géopolitiques régnant sur le continent européen et notamment par le totalitarisme communiste. Puis ce modèle se diffuse progressivement sur l'ensemble des territoires européens : péninsule Ibérique, Grèce, Europe centrale et orientale, Europe septentrionale avec les pays Baltes, et même, au moins en partie, ex-Yougoslavie.

Enfin, Roland symbolise la séparation des pouvoirs et la subsidiarité. Sa présence à Riga, face à l'hôtel de ville, témoigne du refus d'un pouvoir théocratique. Elle signifie qu'il est loisible à un pouvoir religieux de fonder une ville, tel l'évêque de Brême créant Riga en 1200, mais qu'il est sage de laisser gérer les activités temporelles par des laïcs, et cet évêque donne l'autonomie à Riga dès 1225.

Le héros ne meurt jamais

Bien sur, il est certain que n'importe quel Européen qui passe devant une statue de Roland, ou regarde l'un des clichés symboliques que nous avons présentés, ne ressent pas nécessairement la portée identitaire du ou des héros représentés. Mais, par sa présence, le héros reste disponible pour redonner du sens si les circonstances l'exigent. D'ailleurs, nombre de héros n'ont retrouvé leur sens mythologique que le jour où un pouvoir d'occupation ou totalitaire a voulu ou décidé de les enlever du regard des passants. Par exemple, à la fin des années 1930, la signification du monument aux morts de La Couarde, dans l'île de Ré, qui représente l'aigle impérial allemand terrassé pour symboliser le refus de la soumission, est peut-être ressentie moins intensément, notamment par les jeunes générations. Puis arrive la Seconde Guerre mondiale, et ce monument reprend toute son importance. Il s'agit de protéger toute sa valeur symbolique et donc d'empêcher sa saisie par les Allemands prêts non seulement à supprimer un symbole, mais aussi à l'utiliser pour la fabrication des canons. Les habitants de La Couarde s'en emparent pour le protéger et parviennent à le cacher pendant les cinq ans de la Seconde Guerre mondiale.

À partir du moment où une société a choisi de le représenter dans les espaces publics, le héros ne meurt jamais. Celui qui a été éventuellement enlevé de l'espace public demeure dans la mémoire du regard et peut renaître si les circonstances le permettent. D'ailleurs, l'histoire enseigne combien des héros européens ont pu ressurgir dans l'espace public à la fin du communisme. Car le héros n'est jamais que la représentation de valeurs et les valeurs ne meurent pas. La mémoire des peuples est longue et donc la statue du héros dans l'espace public peut toujours renaître en raison d'une représentation renouvelée même ou par sens qui lui est donné. Par exemple, dans les années 1950, 1960 ou 1970, l'Europe semblait avoir largement

³⁰ Weber, Max, *La ville*, 1921, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

cessé de regarder les jalons héroïques des routes de Compostelle. Depuis, le Conseil de l'Europe a désigné les chemins de Saint-Jacques «Grand Itinéraire Culturel». En France, une Association de Coopération Interrégionale «Les chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle» a été créée à l'initiative de la Région Midi-Pyrénées avec le soutien des Régions Aquitaine et Languedoc-Roussillon. Cet exemple a redonné davantage de vie et de valeur à des héros européens comme Roland, que l'Europe a appris à nouveau à regarder. Une preuve que le héros dans l'identité européenne ne meurt jamais, même s'il arrive que les peuples le mettent temporairement au purgatoire.

UN « HEROS POLICIER » : Le Gendarme

par M. François DIEU,
Professeur à l'Université des Sciences Sociales de Toulouse,
Directeur du Centre d'Etudes et de Recherche sur la Police (CERP/GRSG)

Il est un héros particulier : le policier, qui se caractérise par sa redoutable familiarité quelles que soient les générations : du Commissaire Maigret à Pinot simple flic, de Vidocq à l'Inspecteur Borniche. Le « polar » et les séries télévisées en ont fait un acteur incontournable des mises en scène de la vie sociale, à la différence des sciences sociales qui, empêtrées dans l'ambivalence du rapport à l'ordre, ne se sont guère intéressées à l'objet policier.

Le sociologue de la police n'en finit pas d'être interpellé, si on peut dire, par le policier tant l'objet présente de multiples facettes. L'auteur doit confesser, pour sa part, une inclination (universitaire) particulière, depuis une vingtaine d'années, pour un policier pas comme les autres indissolublement lié à la terre de France, à ses campagnes et ses villages, aujourd'hui, à ses banlieues et ses territoires périurbains ; un policier qui est un militaire participant à des combats comme en Indochine, veillant à la mobilisation et pourchassant les déserteurs lors de la Grande Guerre, prenant une part active aujourd'hui aux opérations de maintien de la paix ; c'est aussi un policier universel, constitutif d'un modèle qui a essaimé dans une quarantaine d'Etats, notamment européens et africains, à la faveur des guerres de la Révolution et de l'Empire, du mouvement de décolonisation et plus récemment, de l'effondrement du bloc communiste dans l'Europe de l'Est. Ce personnage complexe et singulier, retenu ici pour évoquer la dimension héroïque du policier³¹, c'est, bien évidemment, le gendarme. Coiffée du bicorne ou du képi, à cheval ou en automobile, sa silhouette, présente de façon plus ou moins anecdotique à chaque page du grand livre de l'histoire de France, est indissociable de notre paysage national.

Pour présenter le « héros gendarmique », deux approches ont été retenues: d'abord, dans une perspective littéraire, les représentations du gendarme ont contribué à forger, souvent avec une bonne dose d'humour et de moquerie, la figure imaginaire d'un personnage devenu légendaire par le récit et la mise en scène de ses prestations sécuritaires ; ensuite, dans une perspective sociologique, le gendarme est un personnage plus anonyme, une sorte d'anti-héros bien réel qui incarne, grâce à ses valeurs professionnelles, un idéal de service public, d'abnégation et de dévouement, rassurant pour les « bonnes gens ».

I - Le héros gendarmique légendaire (littéraire) : la figure du gendarme

Les représentations du gendarme dans la littérature et leurs prolongements cinématographiques et télévisuelles ont contribué à façonner une image commune résolument paternaliste, mêlant à l'envi la confiance et la crainte, l'estime et l'ironie, la répression et la dérision : entre la peur du gendarme (qui est, selon l'adage populaire, le « commencement de la sagesse ») et l'hareng-saur (expression peu flatteuse utilisée naguère pour stigmatiser sa raideur)...

Le personnage du gendarme, honnête serviteur zélé de la loi, mais quelque peu niais et buté, est dépeint dans des oeuvres majeures de la littérature française, comme *Les paysans* d'Honoré de Balzac ou *Les misérables* de Victor Hugo. Il a aussi beaucoup inspiré les chansonniers : de *Pandore ou les deux gendarmes* de Gustave Nadaud (« Brigadier, vous avez

³¹ Intervention au colloque : « Le Héros dans l'identité européenne », *IIIe entretiens autour de l'identité européenne*, Institut Européen des Hautes Etudes Internationales, Nice, 30-31 octobre 2008.

raison ») à *Quand un gendarme rit dans la Gendarmerie*, en passant par *La tactique du gendarme* immortalisée par Bourvil. Au cinéma, les péripéties du *Gendarme de Saint-Tropez* ont perpétué cette image du gendarme à cheval sur le règlement popularisée par le théâtre de Guignol et, à la fin du XIXe siècle, par la pièce satirique de Georges Courteline *Le Gendarme est sans pitié*. Souvent brocardé et raillé, le gendarme n'en demeure pas moins sympathique et attachant, emprunté qu'il est dans son uniforme, avec ses moustaches, roulant les « r » lorsqu'il dresse procès verbal. La liste de ces héros gendarmiques serait trop longue à établir. Aussi est-il apparu souhaitable de s'arrêter seulement sur trois figures significatives : la première romanesque et vaudevillesque (le Brigadier Dussotour), la deuxième cinématographique et comique (le Chef Cruchot) et la troisième télévisuelle et tragique (l'Adjudant-chef Florent).

Le Brigadier Dussotour de la nouvelle de Léon Bloy «Le bon gendarme»

A propos de ce personnage central de sa nouvelle « Le bon gendarme » (*Sueur de sang*, 1893), Léon Bloy note dans son *Journal* : «*J'invente l'histoire d'un vieux gendarme qui, ne voulant rien savoir que sa fonction, laquelle est d'arrêter tous les malfaiteurs, entreprend l'arrestation de cinquante mille allemands*». Afin de renforcer le caractère saugrenu et épique de la mésaventure savoureuse du Brigadier Dussotour, Léon Bloy a pris soin de camper non un authentique gendarme rattrapé dans sa brigade par le tourbillon de la guerre de 1870, mais un retraité de l'Arme, personnage haut en couleur et extravagant. Ce dernier est aussi tragiquement malheureux dans la vie civile que prompt à retrouver les attributs et réflexes du représentant de l'ordre qu'il était avec zèle et abnégation, énergie et efficacité, et que, tout bien considéré, il n'avait jamais cessé d'être, par-delà le cadre trivial des règlements et de la bureaucratie militaires qui l'avaient contraint à une inactivité insupportable et définitive. A l'annonce de la déclaration de guerre, il se décide à reprendre du service, revêt son uniforme d'antan et marche en direction de l'armée prussienne :

« Le premier Allemand qu'il rencontra fut un officier à cheval, à quelques pas en avant d'un groupe d'éclaireurs.

C'était un jeune, celui-là, un grand blond (le Prince Frédéric-Charles de Prusse, neveu de l'Empereur Guillaume), au regard très doux qui ne se mit pas en colère en voyant venir à lui ce lamentable gendarme d'opéra-bouffe, aux buffleteries déteintes, à l'uniforme devenu deux fois trop large depuis son malheur, et qui paraissait avoir quatre vingt ans.

Il arrêta même son cheval et l'examinant avec un sourire mélancolique, lui dit en fort bon français : — Où allez-vous donc ainsi mon vieux père ?

Dussotour, alors à dix pas environ, dégaina son sabre, mouvement qui fit accourir aussitôt une quinzaine de cavaliers que leur chef immobilisa d'un geste.

— Ah ! çà, répondras-tu, vieil entêté, reprit le jeune homme d'une voix plus haute. Tu ne penses pas nous faire peur avec ton bancal ? Où vas-tu et que demandes-tu ?

Le brigadier fit trois pas encore et piquant la terre de son arme, sur la poignée de laquelle il s'appuya des deux mains, répondit à Frédéric-Charles : — JE DEMANDE A VOIR TES PAPIERS».

Le Chef Cruchot de la série du «Gendarme de Saint-Tropez»

En interprétant à six reprises le Chef Cruchot, Louis de Funès a contribué à populariser la figure du gendarme comme personne avant lui et peut-être après lui. Avec cet acteur inoubliable, le gendarme est devenu un héros de cinéma alors que, jusqu'ici, il était généralement relégué au second rôle, à une simple silhouette insipide. La saga du *Gendarme de Saint-Tropez*, qui s'étale sur dix-huit années, a connu un succès considérable, dépassant le cadre hexagonal, en salle et à la télévision, avec des rediffusions régulières. Elle débute en 1964, en noir et blanc, avec *Le Gendarme de Saint-Tropez*, se poursuit, en couleur, avec *Le Gendarme à New York* (1965), *Le Gendarme se marie* (1968), *Le Gendarme en balade* (1970), puis *Le Gendarme et les extra-terrestres* (1979), pour s'achever en 1982 avec *Le Gendarme et les gendarmettes*. Même si les deux derniers épisodes traduisent un certain épuisement, la série se caractérise par une réelle continuité, l'équipe du film ayant peu été modifiée (Jean Girault réalise

ainsi les six épisodes et coécrit les scénarios avec Jacques Vilfrid ; Louis de Funès - le Chef Crochot - et Michel Galabru - l'Adjudant Gerber - demeurent les principaux personnages). *Le Gendarme de Saint-Tropez* propose une vision ambivalente du gendarme somme toute classique, dans laquelle cohabitent tradition et modernité, dérision et valorisation.

Si le service de la loi l'amène à engager une chasse aux nudistes (qui ont remplacé les voleurs de poules et les braconniers), il n'en fait pas moins preuve d'imagination pour se déguiser ou plutôt se dénuder. S'il incarne la rigueur de la discipline militaire, il n'en s'ouvre pas moins à la modernité, à l'informatisation ou encore à la féminisation. Avec lui, le gendarme sort également du carcan de la représentation rurale : il est affecté dans une brigade urbaine et se rend même à New York pour une conférence internationale des gendarmeries. C'est aussi un père de famille (veuf) conservateur, voire réactionnaire (avec un certain mépris pour la jeunesse), rencontrant des difficultés avec sa fille (qu'il n'hésite pas à enfermer dans sa chambre), qui tombe amoureux et se marie avec la veuve d'un officier de l'Arme. Le succès du *Gendarme de Saint-Tropez* tient en grande partie au jeu burlesque de Louis de Funès : le Chef Cruchot est insupportable avec ses subordonnés, avec ses proches et avec les automobilistes qu'il verbalise sans compter sa peine. Mais l'acteur, qui a toujours manifesté son respect pour l'institution qu'il a parodiée avec humour, le rend sympathique et attachant. Aussi, malgré, au départ, certaines critiques, *Le Gendarme de Saint-Tropez* est devenu, pour les gendarmes eux-mêmes, une référence identitaire, une icône comme Sainte-Geneviève, ainsi qu'un formidable outil de promotion pour la gendarmerie comme pour la ville de Saint-Tropez et la Côte d'Azur, la brigade de Saint-Tropez étant devenue un lieu touristique, voire de pèlerinage et de mémoire. Si l'image donnée par *Le Gendarme de Saint-Tropez* ne diffère pas fondamentalement des représentations littéraires traditionnelles du gendarme (Cruchot étant un personnage sorti tout droit du théâtre de Guignol), cette série de films n'en a pas moins campé un héros (le gendarme) et une institution (la gendarmerie) symboles de la pérennité et de la stabilité de la France, à une période d'intenses bouleversements et mutations.

L'Adjudant-chef Florent de la série télévisée «Une Femme d'honneur»

En 1996, la télévision propulse sur les devants de la scène un héros gendarmique d'un nouveau genre : une femme, de surcroît gradée (adjudant-chef), mère célibataire au physique agréable (incarnée par la comédienne Corinne Touzet), nommée à la tête non d'une brigade de campagne, mais d'une unité de recherches dans une ville de province. Cette héroïne féminine ne fait pas rire. Elle mène des enquêtes criminelles qui sont autant de drames humains. Elle commande à des hommes, comme sa collègue de la police Julie Lescaut, mais en uniforme de gendarme (avec toutefois, pour les puristes, certaines libertés et incohérences). A l'origine, c'était un homme qui devait incarner l'Adjudant chef Florent : ce dernier est devenu Isabelle sur l'intervention de la société de production. Ce choix ne correspond pas vraiment à la réalité tant la féminisation de la gendarmerie demeure limitée (à l'époque : 0,5% des officiers et 3% des sous-officiers). Dès sa première diffusion sur TF1 (21 novembre 1996), la série rencontre un franc succès en termes d'audimat (11,5 millions de spectateurs), qui ne sera pas démenti au cours des dix années au cours desquelles les épisodes vont s'enchaîner (avec de nombreuses rediffusions), et ce jusqu'à la mort en service, sous les balles d'un malfaiteur, de l'Adjudant-chef – devenu Lieutenant - Florent au cours du dernier épisode de la série en 2007.

Une femme d'honneur met surtout à l'honneur la gendarmerie, en lui permettant de montrer ses différentes formations et moyens spécialisés (notamment en matière de police judiciaire) : le tout sous les traits, la houlette d'un personnage dynamique et humain (une idylle avec son capitaine et un garçon qu'elle élève seule...) rendu étonnamment moderne par son uniforme, l'emploi de procédés de police technique ou d'un hélicoptère, mais aussi et surtout par sa silhouette et sa personnalité féminines. Ce gendarme est ainsi extraordinairement proche si ce n'est de la population (c'est une enquêtrice), au moins des téléspectateurs, à un moment justement où la gendarmerie prend la mesure de l'érosion du principe de proximité qui a longtemps gouverné son action quotidienne. Vitrine de la gendarmerie, elle démontre également la capacité d'intégration de la femme dans un métier d'hommes, en faisant preuve d'humanité lorsqu'elle est confrontée aux victimes, mais aussi de professionnalisme dans les enquêtes, ne rechignant pas, à l'occasion, à aller sur le terrain de la virilité et du courage en procédant à des interpellations et en faisant usage de la force. C'est aussi un gendarme disponible, passant de

longues heures à son bureau ou sur le terrain, à un moment où, là aussi, la disponibilité du gendarme connaît de sérieuses coupes sombres au sortir des conflits sociaux que subit l'institution en 1989 et 2001. Au final, si *Une femme d'honneur*, oeuvre de fiction construite pour faire de l'audience, ne correspond pas forcément à la réalité de la gendarmerie en général et de sa féminisation en particulier, elle n'en constitue pas moins un formidable outil de communication relayant l'image un peu désuète du *Gendarme de Saint-Tropez*, en projetant sur le petit écran celle d'un héros d'aujourd'hui : un gendarme banal, avec les mêmes problèmes que ses concitoyens, mais qui demeure héroïque par son dévouement pour le bien public, par son sens du devoir et ses qualités humaines. Ce n'est pas un surhomme, mais un homme ou une femme sublimé par sa capacité à défendre la veuve et l'orphelin, la loi et l'ordre dans une société individualiste et violente.

II - Le héros gendarmique ordinaire (sociologique) : l'idéaltype du gendarme

Le héros gendarmique n'est pas seulement un personnage, comique ou tragique, de roman, de théâtre, de cinéma ou de télévision. C'est aussi un homme anonyme, un anti-héros fait de sang et de chair que chacun rencontre sur le bord des routes, à l'accueil de la brigade ou au détour d'un reportage. Ce héros du quotidien, bien tangible, mais sans nom et sans visage, n'en est pas moins un personnage familier à qui l'on prête un ensemble de qualités et de valeurs professionnelles. Son anonymat est seulement levé lorsqu'il fait le sacrifice de sa vie, lors de l'interpellation d'un malfaiteur ou d'un forcené. L'hommage qui lui est rendu par les plus hautes autorités de l'Etat l'élève au rang de héros national, même si aussitôt après il replonge dans l'anonymat. La reconnaissance de cet héroïsme explique largement le capital confiance dont bénéficie la gendarmerie auprès des populations, à la hauteur, il est vrai, de leurs attentes sécuritaires. Périodiquement, des reportages télévisés s'efforcent de présenter, avec réalisme ou sensationnalisme, ce héros commun sous les traits d'un gendarme enquêteur, d'un candidat pour le GIGN, d'un chasseur de chauffards ou d'un jeune officier en formation. Le gendarme prend alors les traits d'un homme ou d'une femme ordinaire, mais rendu singulier par son métier aux allures de sacerdoce, producteur de servitudes, mais aussi de grandeur pour paraphraser Alfred de Vigny. C'est cette figure du gendarme qui intéresse le plus le sociologue, soucieux de saisir les caractéristiques socioculturelles d'une organisation atypique au coeur, depuis des lustres, de la société française.

L'observation de la réalité gendarmique permet de caractériser la prégnance de valeurs, c'est-à-dire de principes d'action écrits et coutumiers, plus ou moins formalisés et idéalisés, que la gendarmerie s'efforce d'inculquer à ses personnels et qui servent de référence à leur action. Encore influencées par les valeurs du soldat, si proches pour autant de celles du policier et, plus généralement, des valeurs attachées à l'idéologie de l'intérêt général, les valeurs du gendarme s'articulent autour d'une obéissance hiérarchique formalisée (discipline), d'une application déférente de la règle de droit (légalisme), d'un dévouement à l'égard de la collectivité (civisme), d'un souci de garantir l'exécution du service (disponibilité), d'un certain renoncement au bien-être matériel (austérité), d'une fermeté virile face au danger (courage) et d'un puissant esprit de corps (solidarité).

La discipline au sein de la gendarmerie est une forme particulière de la discipline militaire à laquelle elle se rattache du fait du statut (militaire) de ses personnels : elle s'exerce dans un corps composé, pour l'essentiel, d'officiers et de sous-officiers d'active ; elle s'inscrit non dans la préparation et la conduite du combat contre un ennemi extérieur, mais dans l'exécution de missions de police à l'intérieur du système social ; enfin, elle organise le service dans le cadre généralement d'unités de taille réduite, dispersées sur l'ensemble du territoire et dans lesquelles la vie en collectivité revêt une dimension singulière au regard de l'hébergement des familles à l'intérieur même de la caserne. Représentant pour le gendarme une marque distinctive de sa condition militaire, la discipline est une valeur structurante, dont le bien-fondé ne semble pas devoir faire l'objet de contestation, même si certains jugements en dénoncent parfois les excès et les pesanteurs.

Manifestation de la subordination juridique et politique de la gendarmerie, le légalisme du gendarme procède, en première analyse, de l'intégration de son action dans un cadre juridique. Il en est ainsi s'agissant des prérogatives que le droit lui reconnaît en matière, par

exemple, d'usage de la force, d'arrestation ou de contrôle d'identité. Il est ainsi faite obligation au gendarme de matérialiser son action par le port de l'uniforme (sous réserve de certaines investigations judiciaires nécessitant le recours à la tenue civile) et la rédaction de procès verbaux. Au-delà de cet impératif de formalisation et de transparence, le légalisme représente une valeur clé, que l'imaginaire collectif a su saisir à travers l'image courtelinesque du gendarme «à cheval sur le règlement». Associée à l'idée d'ordre et de sécurité, la loi est, pour le gendarme, un élément d'identification professionnelle permettant d'expliquer la justification, le cadre et les limites des missions qui lui sont confiées.

Le civisme du gendarme regroupe les obligations professionnelles qui sont les siennes à l'égard du citoyen, au rang desquelles figure, tout d'abord, la réponse apportée à la demande de sécurité du système social. Dans le prolongement de cette mission générale de protection des personnes et des biens, le devoir d'assistance et de secours, ainsi que l'impératif de neutralité sont les principales manifestations de cette valeur. Érigé par le Code pénal en une obligation pour chaque citoyen, le devoir d'assistance et de secours se caractérise par sa permanence (le gendarme, qu'il se trouve ou non en service, se devant d'intervenir), son universalité (cette intervention peut être le fait du gendarme agissant de manière isolée ou dans le cadre de son unité, qu'il soit ou non spécialiste du secours) et sa dimension contraignante (tout manquement pouvant faire l'objet d'une sanction disciplinaire et pénale). Fondé sur une nécessaire distanciation à l'égard de la vie politique, l'impératif de neutralité se traduit par l'obligation de réserve et de secret. Il est ainsi faite interdiction au gendarme d'adhérer à un groupement à caractère politique ou syndical, de se livrer à une activité de propagande, de participer en tenue à des réunions politiques, de provoquer ou de signer des pétitions. Il est également contraint d'observer des règles précises s'agissant de la communication des informations relatives au service. Cette obligation s'inscrit dans le cadre plus général de la tendance à la dissimulation inhérente à l'activité policière, le secret étant d'ailleurs un facteur d'efficacité et de cohésion institutionnelle.

La disponibilité ne peut être limitée à une obligation réglementaire, en vertu de laquelle l'état militaire s'exerce de manière permanente. En tant qu'agent de la force publique, le gendarme dispose d'ailleurs de la capacité juridique pour agir, en toutes circonstances, en cas de trouble à l'ordre public. La nature même de ses missions interdit, il est vrai, toute définition rigide du service, tout simplement parce que l'imprévisible est une des principales composantes de son action. Rendue possible par l'obligation qui lui est faite de résider en caserne, cette disponibilité peut être appréhendée principalement au niveau du temps de travail du gendarme. Depuis le début des années 90, les dispositions réglementaires tendent à une limitation du temps de travail et des périodes d'astreinte (avec l'attribution de quartiers libres), en substituant à l'idée de «disponibilité du gendarme» celle de «disponibilité de la gendarmerie» (grâce notamment à une gestion des appels et des interventions nocturnes au niveau départemental et la mise en oeuvre de mutualisations au niveau des communautés de brigades). Le gendarme n'en demeure pas moins tributaire du «diktat» du service, qui peut remettre en cause, en cas de nécessités opérationnelles, ses plages de temps libre et de vie de famille.

La valeur d'austérité se traduit par l'obligation pour le gendarme, outre l'adoption d'un comportement irréprochable dans son activité professionnelle comme dans sa vie privée, de consentir à des sacrifices au plan matériel (désintéressement) et d'accepter de déménager fréquemment (mobilité géographique). Cette valeur constitue, au même titre que la disponibilité, le «maillon faible», le «talon d'Achille» de la «morale professionnelle» du gendarme, comme frappée de plein fouet par le pouvoir d'attraction de la société de consommation et des loisirs.

Traduisant l'engagement dont il est censé faire preuve, le courage du gendarme est étroitement lié à l'omniprésence du risque dans l'exécution du service, qui procède de la diversité des formes de violences auxquelles il est exposé. En effet, il peut être victime de violences intentionnelles, comme lorsqu'il tombe sous les balles d'un malfaiteur, mais aussi accidentelles, comme lorsqu'il est renversé par un automobiliste ayant aperçu tardivement le dispositif de contrôle routier. Exprimant une fermeté morale et physique indispensable au dépassement de l'angoisse et de la peur, le courage a pour fonction de délivrer une réponse au gendarme vivant sous l'emprise de la tension générée par l'obligation d'intervenir et la perception de la menace physique.

Professionnel du contrôle de la violence, le gendarme est l'un des derniers bastions de ces valeurs viriles qui tendent à faire, depuis la nuit des temps, du métier des armes un métier d'homme.

Constituant, avec la possession d'un savoir spécialisé, l'autre condition de la professionnalisation de tout groupe social, la solidarité se manifeste par l'existence d'un esprit de corps. L'appartenance de l'individu à la gendarmerie suscite, en effet, son identification à un groupement professionnel, appréhendé comme un tout homogène et unitaire. Introduisant un sentiment de loyauté, de responsabilité et de dépendance à l'égard des autres membres de l'institution, cet esprit de corps conduit le gendarme à faire sienne une fraternité des armes qui représente l'assurance de disposer d'un soutien moral et matériel venant lui prêter main forte dans les situations difficiles. De la main tendue par l'élève gendarme pour aider son camarade de chambrée à franchir un obstacle lors du parcours du combattant au bouclier tendu fermement par le gendarme mobile pour protéger son camarade tireur de grenades lacrymogènes se construit, au gré des épreuves affrontées en commun, cette forme aiguë de solidarité à la fois spirituelle et charnelle (comme en témoigne l'expression même d'esprit de corps) qui se déguise sous le masque pudique de la camaraderie, et qu'entretient la vie en collectivité dans ces microcommunautés que sont les casernes de gendarmerie.

Cet ensemble de principes d'action constitutifs du patrimoine culturel du «héros gendarmique» ordinaire n'est pas, loin s'en faut, une construction figée et immuable, évoluant à l'abri, en marge des mutations de la société française. Ainsi, une des principales tensions affectant la gendarmerie en ce début de troisième millénaire réside dans les difficultés d'assimilation par le gendarme d'aujourd'hui de valeurs qui, malgré les évolutions intervenues depuis une vingtaine d'années, peuvent lui apparaître en décalage, voire en contradiction avec le credo individualiste et hédoniste de la société de consommation dont il est issu et dans laquelle il évolue. Sans porter de jugement de valeurs sur le bien-fondé de ces aspirations, une tendance à la «civilianisation» (M. Janowitz), à la «banalisation» (Ch. Moskos) du gendarme est manifestement à l'oeuvre, ce qui laisse augurer encore d'importantes évolutions de mentalités et de structures. Tout le problème est alors pour la gendarmerie d'adapter en permanence son organisation à cette nouvelle donne socioculturelle, tout en s'assurant que de telles évolutions ne soient pas de nature à remettre profondément en cause des valeurs consubstantielles à la dimension héroïque du gendarme, voire à l'idée même de gendarmerie.

Bibliographie

- DIEU François, *Gendarmerie et modernité*, Montchrestien, Paris, 1993.
- DIEU François, *La gendarmerie. Secrets d'un corps*, Complexe, Bruxelles, 2002.
- DIEU François, *Sociologie de la gendarmerie*, L'Harmattan, Paris, 2008.
- GALERA Yann, *Les gendarmes dans l'imaginaire collectif. De 1914 à nos jours*, Nouveau monde, éditions, Paris, 2008.
- GEESSEN Anne, *Une femme d'honneur au miroir des faits. La féminisation de la gendarmerie (1983-2005)*, Service Historique de la Défense, Paris, 2008.
- LIZUREY Richard, *Gendarmerie nationale. Les soldats de la loi*, PUF, Paris, 2006.
- MIQUEL Pierre, *Les gendarmes*, Olivier Orban, Paris, 1990.
- MIQUEL Pierre, *Gendarmes, des destins incroyables*, Le Cherche Midi, Paris, 2008. «Figures de gendarmes», *Sociétés et Représentations*, CREDHESS, n°16, septembre 2003.

ROLAND, TRISTAN, PERCEVAL : Trois visages du Héros médiéval européen

Par M. Philippe WALTER,
Professeur de littérature française du Moyen Âge
à l'Université de Grenoble.
Directeur du Centre de Recherche sur l'Imaginaire.

Existe-t-il un modèle *européen* du héros au Moyen Âge ? Pour répondre exhaustivement à cette question, il faudrait comparer les modèles héroïques de l'Europe médiévale à ceux de l'Asie par exemple (une civilisation qui, à la même époque, possède une tradition littéraire équivalente à la nôtre). Mais la tâche dépasserait vite le cadre limité qui nous est imparti. On postulera néanmoins dans l'Europe médiévale des tendances culturelles assez profondes pour y déceler un modèle relativement stable et cohérent d'héroïsme qui va rester fixé dans l'imaginaire européen. Pour tenter de le montrer, on retiendra trois figures de héros qui possèdent la particularité d'appartenir à plusieurs pays européens à la fois : la France, l'Allemagne, l'Italie, la Grande Bretagne, l'Espagne.

Si Roland possède rien que par son nom une origine germanique, Tristan et Perceval sont issus des îles Britanniques. Leur histoire s'écrit en français dans la deuxième moitié du XII^e siècle après avoir connu une longue tradition orale en langue celtique (galloise ou irlandaise).³²

Le **Tristan** de Béroul,³³ transcrit en français vers 1160, sera adapté par le romancier allemand Eilhart von Oberg (vers 1170 à la cour de Brunswick en Saxe) alors que le *Tristan* de Thomas, autre version française de la même œuvre, sera adapté par Gottfried de Strasbourg (vers 1200-1210). Il existe également une version islandaise de la même histoire (*Tristrams saga* de frère Robert en 1226) et un poème anglais (*Sir Tristrem*, XIII^e siècle). Une version italienne (le *Tristano Riccardiano* de la fin du XIII^e siècle), espagnole (*Tristan de Leonis*) et anglaise (*Sir Tristram* de Malory, au XV^e siècle) complètent l'itinéraire européen du héros.³⁴

Perceval apparaît pour la première fois dans le roman de Chrétien de Troyes (*Le Conte du Graal*, vers 1180).³⁵ Il est adapté très rapidement en allemand (*Parzifal* de Wolfram von Eschenbach, vers 1201-1205), en moyen néerlandais (*Perchevael*, première moitié du XIII^e siècle), en islandais (*Percevals saga*, XIII^e siècle), en anglais (*Sir Perceval of Galles*, première moitié du XIV^e siècle) puis en italien, espagnol et portugais.

Roland apparaît dans une chanson de geste française vers 1100.³⁶ C'est la célèbre version dite du manuscrit d'Oxford (parce qu'elle est conservée dans un manuscrit déposé à la bibliothèque de cette ville). Mais d'autres versions de la même histoire apparaissent en Italie alors qu'elles sont composées dans un français très pur. Il existe aussi des versions allemandes (le *Karl* du Stricker, vers 1230, et le *Karl Meinet* des débuts du XIV^e siècle), en Espagne (le *Roncesvalles* du XIV^e siècle)³⁷, en Italie (la *Rotta di Roncisvalle*).

Une première conclusion s'impose. Ces trois personnages sont célèbres dans toute l'Europe médiévale. On peut lire leur histoire dans les principales langues du continent européen

³² Sur cette question des origines, nous nous permettons de renvoyer à nos deux ouvrages : *Perceval, le pêcheur et le graal*, Paris, Imago, 2004 et *Tristan et Yseut. Le porcher et la truie*, Paris, Imago, 2006.

³³ Une édition commode donne l'ensemble des textes français ainsi que la saga norroise : Tristan et Yseut, *Les poèmes français. La saga norroise*, éd. par Ph. Walter et D. Lacroix, Paris, Livre de poche (Lettres gothiques), 1989.

³⁴ *Tristan et Yseut, mythe européen et mythe mondial*, éd. par D. Buschinger (actes du colloque d'Amiens 1986), Göppingen, 1987.

³⁵ Chrétien de Troyes, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1994. L'édition et la traduction du *Conte du Graal* sont dues à Daniel Poirion.

³⁶ La meilleure édition (avec traduction) du texte de la *Chanson de Roland* est celle de G. Moignet, Paris, Bordas, 1969 (plusieurs rééditions).

³⁷ J. Horrent, *La Chanson de Roland dans les littératures française et espagnole au Moyen Age*, Paris, 1951.

car la littérature médiévale ne se comprend véritablement que dans ce cadre européen. A cette époque, les modes littéraires souvent issues de la France se répandent à toute l'Europe.³⁸ Mais la France avait elle-même hérité d'une matière légendaire et mythique qui lui venait souvent d'ailleurs (de Grande Bretagne par exemple). Dans le prologue d'une de ses œuvres,³⁹ Chrétien de Troyes explique même qu'après la Grèce puis Rome, c'est maintenant la «France» qui est l'héritière de la culture universelle et qui impose ses modèles héroïques au monde entier. Ceux-ci vont s'appeler Tristan ou Lancelot. Ce qui caractérise surtout le Moyen Âge sur le plan de l'imaginaire, c'est le déclin des modèles héroïques méditerranéens et l'affirmation de modèles héroïques septentrionaux (scandinaves, celtiques, germaniques).

Une précaution s'impose d'emblée : éviter de confondre le héros fictif fabriqué par les œuvres de fiction (dans les épopées, par exemple) et le héros réel façonné par les tragédies du quotidien⁴⁰. Le héros issu de l'imaginaire (Roland, Perceval, Tristan) n'est pas exactement de la même trempe que le héros surgi de la vie elle-même (les héros de la Résistance, par exemple). Le premier est un être de papier (et un mythe)⁴¹, le second une personne de chair et de sang. On peut néanmoins se demander si le second existerait sans le premier. Comme l'avait bien vu Mircea Eliade, un événement ou un personnage ne reste dans la mémoire collective que s'il peut se fondre dans un archétype⁴² (il faut comprendre par là un modèle culturel porteur de valeurs et d'idéal que chacun est apte à reconnaître). Ainsi, le héros imaginaire précède souvent le héros réel. Il l'appelle et le provoque. Le héros relève bel et bien d'une fabrication mythologique où l'imaginaire et l'idéologie sont toujours en cause.⁴³

Le moule épique du héros

Au Moyen Âge, l'Europe historique et culturelle trouve sa première grande expression politique avec l'empire carolingien. Déjà à cette époque, Charlemagne est qualifié de «père de l'Europe» par l'un de ses biographes. Plus tard, l'Europe du Traité de Rome correspondra encore à ce royaume de Charlemagne. Quant aux capitales européennes (Bruxelles, Luxembourg et Strasbourg), elles se trouvent toutes les trois dans cette zone médiane entre le domaine roman et le domaine germanique dont on sait qu'il fut le berceau de la dynastie carolingienne et le creuset de plusieurs grandes nations européennes.

La *Chanson de Roland* qui met en scène Charlemagne fait un peu figure d'œuvre fondatrice. On la considère comme l'œuvre tutélaire de la nation «France»⁴⁴ parce qu'elle raconterait ses origines légendaires, un peu à la manière d'un western. Roland y apparaît comme un héros de la «douce France» dans lequel les «Français» seraient amenés à se reconnaître. Il n'y a pourtant rien de spontané dans cette émergence d'une identité française. Rien ne permet de penser que Roland était considéré, au Moyen Âge, comme un héros typiquement «français». Le nom «France» désigne au XII^e siècle l'Ile-de-France⁴⁵ et non l'hexagone que nous connaissons de nos jours. En fait, l'interprétation «nationaliste» de la chanson est le produit des commentaires modernes (à partir du XIX^e siècle) qui ont souvent surinterprété anachroniquement les éléments supposés ethniques du texte.⁴⁶ La critique moderne a montré combien l'interprétation des textes littéraires variait selon les époques et les milieux. On projette souvent dans l'interprétation des œuvres du passé le reflet de nos préoccupations présentes. Nous fabriquons *a posteriori* le sens des œuvres du passé (au lieu de l'exhumer objectivement de celles-ci). Nous fabriquons ainsi *a posteriori* l'image des héros qui portent ces œuvres.

³⁸ Au Moyen Âge, la France est un carrefour d'échanges gallo-romains et nordico-germaniques. Elle réalise l'intégration parfaite des deux cultures (l'une dans l'autre) pour constituer une culture franco(-germano)-celto-chrétienne. Son rôle est très particulier en Europe à cet égard.

³⁹ Il s'agit du roman de *Cligès* qu'on pourra lire dans notre édition-traduction de la Pléiade : Chrétien de Troyes, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1994.

⁴⁰ F. Caille, *La figure du sauveteur : naissance du citoyen secourateur en France (1780-1914)*, Presses universitaires de Rennes, 2006.

⁴¹ K. Kérényi, « Naissance du mythe du héros », *Recherches poétiques*, t. 1, Paris, Klincksieck, 1975, p. 157-172. Sur la question du héros, voir aussi les réflexions de M. Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.

⁴² M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard, 1969.

⁴³ P. Centlivres, D. Fabre et alii dir., *La fabrique des héros*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1999.

⁴⁴ Nous reprenons cette expression à C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1995.

⁴⁵ Voir encore aujourd'hui des noms de lieu comme *Roissy-en-France* (c'est-à-dire en Ile-de-France).

⁴⁶ B. Cerquiglini, « Roland à Roncevaux ou la trahison des clercs », *Littérature*, 42, mai 1981, p. 40-56.

A l'origine de toute civilisation (et l'Europe ne fait pas exception à la règle), on a ainsi trouvé des récits et des mythes fondateurs qui racontent comment l'ordre surgit un jour de la confusion et comment une culture put s'établir sur les ruines d'un monde chaotique. La *Chanson de Roland* renvoie alors à ce monde de l'origine où se joue un drame primitif de la mort du héros et de la transfiguration, du déclin et du renouveau. Les civilisations expriment en quelques images fondamentales les grands actes du mythe qui les fonde : récits d'exploits surhumains, affrontements héroïques et cosmiques, mirages divins, tempêtes de feu. Au commencement était l'Histoire avec une grande hache mais cette histoire a souvent le visage du mythe. Il ne faut pas chercher dans ces récits ce qu'ils sont incapables de nous donner. Ils parlent d'un monde imaginaire, recomposé dans la mémoire mais encore plus vrai que l'histoire. Fièvre des batailles, ombre de la folie guerrière, épées magiques, la *Chanson de Roland* célèbre le paladin aux mille exploits dans une grandiose fête de la mort. Avec la chanson de geste se façonne le moule médiéval du héros européen.

On croit parfois que la *Chanson de Roland* relate un événement historique qui se serait déroulé à la frontière des Pyrénées. En fait nous savons aujourd'hui qu'il n'en est rien.⁴⁷ Ce récit est troussé d'anachronismes et de personnages inventés, de situations artificielles ou merveilleuses (comme le miracle du soleil qui arrête sa course). C'est le propre des grandes œuvres d'imposer leur vérité esthétique à l'histoire, de nous faire croire qu'elles incarnent l'histoire alors qu'elles ne sont que fiction (ce qui ne veut pas dire « mensonge » car ces mêmes œuvres parlent de l'histoire autrement qu'en reflétant les événements du passé).

La légende épique recompose une humble vérité historique selon les lois du mythe pour la figer en images éternelles. Il faut lire ces images héroïques car la chanson de geste aime les images. Elle les façonne avec délectation. Elle leur donne une étonnante puissance de séduction : la trahison de Ganelon qui livre ses compagnons aux Sarrasins, l'embuscade tragique où les Francs seront submergés par les Sarrasins, Roland sonnante du cor (mais trop tard) pour appeler à l'aide, Roland agonisant, l'indestructible épée Durandal, les pleurs de Charlemagne devant le cadavre de Roland. Il y a là autant de sculptures de l'instant fatidique du mythe marqué d'un sceau d'éternité. La chanson de geste est le véritable moule de fabrication du héros.⁴⁸

Roland et l'épreuve de la guerre

Roland perpétue au Moyen Âge un vieil idéal héroïque européen (grec, latin, celte, slave et scandinave) : celui du guerrier d'élite. Mais c'est un guerrier-fauve, comme le décrivaient les textes scandinaves, celui qui ne fait pas de quartier, « sauvage comme un chien ou un loup, fort comme un ours ou un taureau. Il massacre les hommes et ni le fer ni l'acier ne peut rien contre lui. On appelle cela la fureur du guerrier à enveloppe d'ours » dit un texte scandinave résumant l'idéal de ce combattant suprême.⁴⁹ C'est une évidence : le héros européen s'affirme d'abord et avant tout dans la guerre et le combat. Ce qui s'exprime dans sa fureur, c'est la démesure dans la violence, l'acharnement à tuer, la machine de guerre.⁵⁰

Pourtant, Roland n'est pas seulement un héros de la « douce France ». Certes, il apparaît d'abord dans un texte écrit en français mais son nom est plutôt d'origine germanique, comme l'ont souligné nombre de médiévistes. Il doit signifier « terre » (*land*) de « gloire » (*hruot*).⁵¹ On comprend ici l'importance de la terre à défendre ou à conquérir. Les titres de gloire de Roland résident dans l'énumération des régions qu'il a soumises (laisse⁵² 172 de la chanson). Sa dernière attitude est significative. Roland se couche sur l'herbe verte, face contre terre, il tourne la tête du côté de l'Espagne. Il veut que Charles et tous les siens disent qu'il est mort en vainqueur (laisse 174). Or, c'est précisément ce que signifie son nom. Cette attitude est

⁴⁷ Pour un exposé simplifié de ces questions : R. Mussot-Goulard, *Roncevaux (samedi 15 août 778)*, Paris, Perrin, 2006.

⁴⁸ C. Kerbrat, *Leçon littéraire sur l'héroïsme*, Paris, PUF, 2000.

⁴⁹ G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, Leroux, 1939, p. 81.

⁵⁰ Norman Daniel, *Héros et Sarrasins : une interprétation de la chanson de geste*, Paris, Cerf, 2001.

⁵¹ L'ancien haut allemand *hruod* « Ruhm » donne *hrod* « victorieux » en gotique. La signification « victorieux » ou « glorieux » est celle des Germains de l'Antiquité jusqu'au VI^e siècle environ. M. Gottschald, *Deutsche Namenkunde. Unsere Familiennamen*, 5^e éd. procurée par R. Schützeichel, Berlin, New York, 1982, p. 260-262 et p. 260.

⁵² La laisse n'est autre que la strophe du poème épique.

symbolique non seulement de la mort héroïque mais aussi des valeurs sur lesquelles cet héroïsme repose. Emile Benvéniste en a restitué les caractères essentiels :

«Structure patriarcale de la «grande famille», unie dans le culte des ancêtres, vivant du sol et de l'élevage ; style aristocratique d'une société de prêtres, de guerriers et d'agriculteurs ; instinct conquérant et goût des libres espaces (...) L'appropriation du sol par des envahisseurs toujours plus nouveaux, mais issus tous de la même souche, crée ainsi les conditions d'une organisation politique souple et assimilatrice»⁵³.

S'il fallait résumer la conception juridique qui préside à cette attitude, on lui donnerait le nom de droit du sol. Historiquement, deux conceptions se sont toujours affrontées en matière d'acquisition d'une identité : le droit du sol et le droit du sang. Le droit du sol l'emporte au Moyen Âge. Pendant longtemps, encore sous l'Ancien Régime, sera considéré comme «naturel» de France tout enfant né en France et qui y réside, même si avant d'appartenir à la France, il appartenait en réalité à un ensemble plus restreint : une ville, un village ou une paroisse. L'apparition du sol, de la terre-mère dans la *Chanson de Roland* n'est donc pas pour surprendre dans le contexte de cette longue durée médiévale favorable au droit du sol et où le bannissement (séparation d'avec la terre-mère) était considéré comme un châtement suprême.

L'histoire de Roland provient peut-être de cantilènes germaniques dans lesquelles le médiéviste Gaston Paris voyait une source directe des chansons de geste. La question de l'origine des chansons de geste est la plus obscure qui soit. Pourtant, il ne fait pas de doute aujourd'hui que les chansons de geste sont les héritières de traditions mythiques plus anciennes. Elles nous rapportent ce que furent les mythes de la vieille Europe. Le grand mythologue Georges Dumézil (1898-1986)⁵⁴ a exploré cette mythologie du guerrier européen. Il a souligné que le héros guerrier est l'un des trois piliers de l'imaginaire indo-européen (avec les prêtres-rois et les agriculteurs-éleveurs) et qu'il est généralement victime de malédictions qui expliquent son destin tragique : «Même dieu, le guerrier est exposé par sa nature au péché ; de par sa fonction et pour le bien général, il est contraint de commettre des péchés».⁵⁵ Dumézil en administre la preuve en scrutant les récits mythiques issus des mondes romain, germanique et scandinave.

Le héros européen trouve ses origines dans l'épopée antique ou médiévale. Il s'affirme d'abord dans le combat. Ses définitions traditionnelles insistent sur l'éclat de ses exploits et sur son courage, sur sa force de caractère, son génie de l'action ou son dévouement à une grande cause. Le héros défend une loi, un ordre, une famille, une terre et une nation qui représentent ses origines. Il acquiert de ce fait un fort aspect identitaire. A travers le héros, c'est tout un groupe humain voire une société entière qui se reconnaît (Roland pour les Francs, Siegfried pour les Germains, le Cid pour les Espagnols, etc.). Au héros s'oppose la duplicité du traître qui fait preuve de veulerie, de vulgarité et de vanité. Cette opposition est profondément médiévale et elle s'exprime à travers des qualificatifs héroïques comme *preux, loyal, gent, débonnaire, sage, franc*, autant d'adjectifs qui reviennent avec insistance dans les chansons de geste. Le héros impose une attitude faite de beaux gestes et de magnanimité. Il acquiert aussi une stature esthétique et non seulement éthique.

«Roland est preux mais Olivier est sage», dit un vers célèbre de la *Chanson de Roland*. Il souligne en réalité deux visions de l'héroïsme : l'une est tactique et intelligente (Olivier), l'autre est farouche, violente et extrême (Roland) mais elles aboutissent souvent au même résultat : le héros est d'abord un être promis et offert à la mort. Sa valeur et le sens de son action se définissent par rapport à cette mort qu'il défie. C'est toujours la mort qu'il affronte à travers ses adversaires. Seule, cette mort donnera un sens à ce qui aura été sa lutte. Roland est un «héros du vouloir».⁵⁶

Il existe d'ailleurs, pour la construction idéologique du héros épique, un rapport évident avec les vies de saints.⁵⁷ C'est dans l'hagiographie (genre très ancien) que s'est d'abord

⁵³ *Revue de synthèse, Synthèse historique*, 1939, p. 18. Extrait cité par J. Haudry, *Les indo-européens*, p. 125.

⁵⁴ H. Coutau-Bégarie, *L'œuvre de Georges Dumézil. Catalogue raisonné*, Economica, 1998.

⁵⁵ G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, Flammarion, 1985, p. 127. Voir dans le présent recueil la contribution d'Alain de Benoist sur ce thème.

⁵⁶ L. S. Crist, « Roland, héros du vouloir », dans : *Mélanges Wathelet-Willem*, Liège, 1978, p. 77-101.

⁵⁷ J. Le Goff, *Héros du Moyen Âge, le saint et le roi*, Paris, Gallimard, 2004.

exercée la toute première littérature en français (*Séquence de sainte Eulalie, Vie de saint Alexis*). La chanson de geste propose pour le héros l'image d'un sacrifice qui n'est pas à proprement parler religieux mais qui en garde bien des aspects. Roland se sacrifie. Il conçoit sa lutte avec la résignation du martyr qui va affronter la souffrance. Roland fait même don de son sang à Dieu et à son roi. Le héros épique transpose sur le plan profane des vertus qui sont celles du saint.⁵⁸ Mais une réelle ambiguïté entoure ses motivations.

Il y a une réelle différence entre le héros antique et le héros médiéval. Si le héros antique est prédestiné et manipulé par les dieux (comme dans l'*Illiade*), le héros médiéval conserve une part importante de libre arbitre. Il possède même une part d'ombre qui s'appellera «culpabilité» et qui va lui donner sa grandeur tragique. Les torts ne sont pas entièrement du côté de Ganelon qui cherchait à se venger de Roland et qui, en complicité avec les Sarrasins, tendit à ce dernier un piège. Roland est aussi responsable de sa fin tragique. Cette responsabilité est elle-même liée à la «démésure» notion-clé qui peut remonter pour l'Europe à l'*ubris* d'Achille (sa colère contre Agamemnon manque de coûter la victoire aux Grecs et constitue le cœur de l'*Illiade*). Au plus fort de la bataille contre les Sarrasins, l'orgueil et l'intransigeance du héros le conduisent à l'aveuglement. Car l'orgueil est toujours le péché fondamental du héros. Il est même souvent la cause de son échec. Lorsque son bataillon est submergé par les Sarrasins, Roland refuse de sonner du cor pour appeler des renforts. Il est persuadé de venir à bout de ses ennemis. Mais lorsque toute sa troupe sera massacrée et qu'il sonnera enfin du cor, il sera trop tard. Il paiera de sa mort son excès de confiance et sa présomption.

Ainsi, la *Chanson de Roland* met en scène ce paradoxe d'un héros à la fois exemplaire et coupable. Ce mélange de grandeur et de faute, cette ambiguïté existentielle est sans doute une clé essentielle pour comprendre le héros européen dans ses développements ultérieurs. L'exemple n'est pas unique. D'ailleurs, Charlemagne lui-même est contaminé par cette ambiguïté héroïque. Toute la littérature médiévale exalte sa grandeur de chef et de juge souverain. Il construit son pouvoir sur une violence endiguée et des tensions résolues. Mais, simultanément, il subit lui aussi l'assaut fatal de l'erreur. La tradition médiévale fait sans cesse état d'une faute irréparable attribuée à Charlemagne, tout au moins à son reflet épique. Il aurait commis le péché d'inceste avec sa sœur et Roland serait le fruit de cette union.

Tristan et l'amour

On connaît l'interprétation «européenne» du mythe tristanien que proposa Denis de Rougemont dans son ouvrage célèbre *L'Amour et l'Occident*. Il n'y a pas d'amour d'heureux. Toutes les grandes histoires d'amour en Europe sont des tragédies (Roméo et Juliette, Manon Lescaut, etc.). L'Occident est fasciné par le malheur et le thème de l'amour tragique. Le héros amoureux témoigne toujours du bonheur impossible. Il est conduit à sa perte pour avoir aveuglément cru en une perfection de l'amour humain, croyance typiquement européenne née de la tradition des troubadours.

Car c'est un véritable culte de l'amour impossible que s'est voué Tristan. Ce syndrome européen serait la cause du «malheur dans la civilisation». Denis de Rougemont cite à la fin de son essai les propos d'un jeune Chinois :

«Le concept d'amour n'existe pas en Chine. Le verbe *aimer* est employé seulement pour définir les rapports entre la mère et les fils. Le mari n'aime pas la femme ; *il a de l'affection pour elle*, plus ou moins (...) L'attitude de l'Européen qui se demande toute sa vie : «Est-ce de l'amour ou non ? Est-ce que j'aime vraiment cette femme, ou est-ce que j'ai de l'affection pour elle ? Tout cela pourrait être considéré par un psychiatre chinois comme un symptôme de folie».⁵⁹

Denis de Rougemont pense que l'Occident a inventé un mythe de l'amour-passion qui se serait retourné contre lui. L'homme occidental a vécu pendant des siècles dans l'illusion de l'amour-passion et il a développé une forme de civilisation de l'individu en quête désespérée du

⁵⁸ M. Sheler, *Le saint, le génie et le héros*, trad. E. Marmy, Lyon-Paris, 1958 (édition originale en allemand : 1933).

⁵⁹ D. de Rougemont, *ouvrage cité*, p. 279.

bonheur. Il a construit aussi une civilisation dominée par ce que Denis de Rougemont appelle les «forces passionnelles». L'histoire de Tristan et Yseut, c'est aussi et surtout l'émergence d'une forme d'individualisme suicidaire pour le héros. Certes, les amoureux sont toujours seuls au monde. Mais Tristan et Yseut porteront cette exigence de solitude jusqu'à la perfection à cause de leur égoïsme passionnel. Cet amour que le Moyen Âge juge asocial est aussi suicidaire que destructeur pour la société. Il trouve en lui-même (et non dans la procréation) sa propre justification. Il est l'expression d'un amour sublime si parfait qu'il en devient invivable. Les amants meurent d'amour, incapables de trouver dans leur amour né d'un philtre des valeurs sur lesquels ils pourraient fonder leur existence.

L'histoire tragique des amants de Cornouailles exerça une fascination durable sur le modèle héroïque médiéval. Les écrivains sont à la fois fascinés et irrités par ces amants diaboliques. Il faudra attendre le romantisme wagnérien pour qu'on éprouve de la sympathie envers eux. Le Moyen Âge cherche surtout à exorciser leur spectre. A Tristan, on opposera Lancelot pour qui l'amour est un aiguillon, une incitation à la perfection chevaleresque.⁶⁰ Un épisode célèbre résume son acte héroïque le plus célèbre. Pour libérer la reine Guenièvre qu'il aime d'un amour absolu, il doit traverser une rivière en marchant sur le fil d'une épée géante qui sert de pont. Il se coupe les mains et les pieds mais réussit l'épreuve au prix de mutilations et de sang versé. La scène résume bien l'esprit héroïque de Lancelot. Elle est même représentée au XIII^e siècle sur le chapiteau d'une église normande⁶¹ comme si ce héros profane pouvait aussi prendre place dans la communion des saints. Si Tristan représente une part sombre du héros médiéval, Lancelot représente sa part lumineuse et le Moyen Âge ne cessera de méditer sur lui. Non seulement le Moyen Âge mais aussi le monde moderne.

En juin 1940, Louis Aragon se trouve à Ribérac, petite ville de Dordogne. C'est là qu'il écrit «La leçon de Ribérac ou l'Europe française»⁶² méditant, au cœur de la débâcle sur la grandeur passée d'un héroïsme français. Il se tourne vers l'âge d'or de la littérature française médiévale, le XII^e siècle, pour trouver les mots et les modèles du héros européen. Pour lui, les personnages nés en France à cette époque «devinrent les héros de l'Europe entière, de l'Italie, de l'Angleterre, de l'Allemagne, de la Scandinavie, de l'Espagne et du Portugal. C'est qu'alors, dans la seconde moitié du douzième siècle, la France connut cette gloire, cet orgueil immense d'envahir poétiquement l'Europe, c'est alors qu'elle fut pour la première fois la France européenne, comme elle devait le redevenir au dix-huitième et au dix-neuvième siècle par l'expansion de la philosophie des lumières» (p. 124).

Le maître-mot de cet idéal héroïque qui parcourt l'Europe, c'est la «morale courtoise». Le héros accomplit ses exploits pour une cause élevée. Roland ne connaissait que la « douce France » et son roi, Tristan ne vivait que pour Yseut, Lancelot ne pensait qu'à la reine de ses pensées. Le héros possède en outre un charisme qui le distingue de la masse. Du point de vue moral, il montre toujours le sens de l'honneur, la générosité, la grandeur d'âme ainsi que la fidélité à son engagement. Le héros Tristan représente une étape capitale dans l'histoire du héros européen : grâce à lui, la figure féminine se réintroduit au cœur de l'idéal héroïque européen.

Perceval et le savoir

Le destin héroïque de Perceval s'appelle le Graal. Il n'a plus rien à voir avec la force guerrière d'un Roland ou l'amour dévorant d'un Tristan. Non que Perceval ne soit pas un chevalier valeureux et accompli. Il l'est authentiquement. Mais il fait une rencontre exceptionnelle qu'aucun chevalier avant lui n'avait faite. Il trouve le graal sur sa route, sans l'avoir cherché. Il n'y a pas dans son cas de «Quête du Graal» car comment pourrait-on partir en quête d'un objet qui n'a jamais eu de nom ni d'existence dans l'esprit de quiconque ? Ce graal n'est pas non plus le saint Graal. Il n'a rien de religieux ni de mystique. Il ne faut pas confondre l'ensemble des textes et voir dans le graal évoqué en vers par Chrétien de Troyes (vers 1180) le saint Graal qui surgira trente ou quarante ans plus tard dans les grands romans en prose. Au XIII^e siècle, la christianisation aura le temps de faire son œuvre et transformera le graal païen (un simple plat) en un saint calice, relique de la Passion du Christ.

⁶⁰ J. Ch. Payen, « Lancelot contre Tristan : la conjuration d'un mythe subversif (réflexion sur l'idéologie romanesque au Moyen Âge) » dans : *Mélanges Pierre Le Gentil*, Paris, SEDES et CDU, 1973, p. 617-632.

⁶¹ Il s'agit de l'église Saint-Pierre de Caen (XII^e siècle). Elle se retrouve aussi sous forme de miniatures dans de nombreux manuscrits.

⁶² Le texte est donné en annexe au recueil : *Les yeux d'Elsa*, Paris, Seghers, 1995, p. 115-139.

Chez Chrétien de Troyes, le graal renvoie surtout aux mystères de la destinée terrestre. Il contraint le héros à s'interroger sur lui-même. En voyant le graal et la lance qui saigne passer devant lui, Perceval devait poser deux questions précises : qui bénéficie du service du graal ? Pourquoi la lance saigne-t-elle ? Il devait s'étonner d'une présence, voir des objets exceptionnels et se pénétrer de leur mystère. Or, Perceval reste silencieux. Devant le plus grand mystère du monde, il se tait. Ce héros d'exception succombe à un silence coupable.

Comme l'a bien vu Yves Bonnefoy, ce passage renvoie à la présence mystérieuse des choses en ce bas monde beaucoup plus qu'à leur nature ou leur signification. Que faisons-nous donc sur cette terre ? Les questions que Perceval devait poser étaient d'abord philosophiques et spirituelles, au sens le plus large du terme :

«Le Perceval en nous n'aurait pas à se demander ce que sont les choses ou les êtres, mais pourquoi ils sont dans ce lieu que nous tenons pour le nôtre et quelle obscure réponse ils réservent à notre voix. Il aurait à s'étonner du hasard qui les supporte, il aurait à soudain les voir. Et ce serait, bien sûr, dans le premier mouvement de cette science incertaine, connaître cette mort, cet anonymat, cette finitude qui les habitent, les ruinent. C'est l'honneur déjà de la pensée conceptuelle que de questionner plutôt que répondre. C'est l'honneur de toute pensée. L'Occident a mal commencé avec Œdipe».⁶³

On ne pourra s'empêcher ici un bref parallèle avec la culture asiatique (en particulier japonaise). Pour un Japonais, l'art du jardin zen, l'art du bouquet (ikebana), la contemplation des cerisiers en fleurs, le poème appelé haïku sont l'exaltation du mystère de l'éphémère. C'est un mystère accepté comme tel, contemplé dans son immanence et sa transcendance à la fois. C'est dans cette impermanence et cette fragilité que résident le vrai mystère et aussi le sens voilé de la vie. Le Japonais voit l'éternité dans un instant et un instant dans l'éternité. Il accepte à la fois le monde et son voile. Il s'installe en leur présence. Pour un Européen, ce mystère voilé est intolérable. Il faut arracher le voile, résoudre et anéantir l'inconnu au lieu de le cultiver. Aller toujours plus loin dans l'exploration du mystère afin de conquérir toutes les parcelles de l'univers. Pour trouver quoi ?

Après avoir rencontré le graal, Perceval va plonger dans une sorte de torpeur indicible. Il va devenir éternellement pensif et reclus en lui-même. Véritablement commotionné, il va sombrer dans une solitude irrémédiable mais il connaîtra presque en même temps (grâce à un ermite initié) les plus grands secrets de la création. Les noms secrets de Dieu qu'il apprend secrètement sont la forme la plus accomplie de la connaissance et du savoir car ils donnent toute puissance et tout génie à celui qui les possède.

Le graal est l'appel d'un monde inconnu. Il témoigne d'une espérance incertaine. Elle prendra le nom de quête voire de conquête. Que reste-t-il à conquérir lorsque ni l'amour ni la guerre ne conduisent plus une vie ? Deux choses essentielles : soi-même et le monde, à travers une visée unique : la connaissance.

Mieux qu'un guerrier ou un amoureux transi, Perceval s'affirme comme un héros de la connaissance. Au seuil du XII^e et du XIII^e siècle, émerge un monde nouveau qui, comme l'a montré l'historien Lucian Boia, tournera autour de l'idée de conquête⁶⁴. Car tel est le plus puissant mobile de la culture européenne. L'Europe a expérimenté toutes les formes de conquête (géographique, économique, scientifique). Elle a voulu tout savoir et, à l'époque moderne, croit parfois s'être fourvoyée dans une impasse. L'idée qu'une rédemption du monde est possible s'exprime dans le *Parzifal* allemand de Wolfram von Eschenbach (repris par Wagner dans son opéra). Avec Perceval, l'Europe est entrée dans l'ère du Graal qui impose la conquête (utopique) de tous les absolus, de tous les mystères et de toutes les vérités.

⁶³ Y. Bonnefoy, « L'acte et le lieu de la poésie » dans : *Du mouvement et de l'immobilité de Douve*, Gallimard/Poésie, 1970, p. 203.

⁶⁴ L. Boia, *L'Occident : une interprétation historique*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

L'Europe et la Mélancolie

On pourrait trouver une clé du modèle héroïque européen dans une importante tradition occidentale qui remonte au moins à la Grèce et dont le grand ouvrage de R. Klibansky, E. Panofsky et F. Saxl (*Saturne et la Mélancolie*)⁶⁵ a présenté les éléments constitutifs. Il existe une fatalité de tempérament entre tous les grands héros d'Occident. Celle-ci porte un nom : la bile noire (en grec *mélan-cholè*). Si ces héros ont pu agir en faisant preuve d'excellence, c'est qu'une humeur corporelle les a prédestinés. Elle leur a infligé une véritable maladie qui se traduit simultanément par une capacité au génie mais aussi aux plus grands malheurs. C'est l'ambivalence fondamentale du génie européen qui transparait ici :

«Pourquoi tous les hommes qui se sont illustrés en philosophie, en politique, en poésie et dans les arts étaient-ils bilieux et bilieux à ce point de souffrir de maladies qui viennent de la bile noire, comme par exemple, on cite Hercule parmi les héros ? Il semble en effet qu'Hercule avait ce tempérament ; et c'est aussi en songeant à lui que les Anciens ont appelé mal sacré les accès des épileptiques. Ce qui prouve cette disposition chez Hercule, c'est sa faveur contre ses propres enfants : et la violence avec laquelle il déchira ses plaies, avant sa mort sur l'Oeta. Ce sont là des emportements que cause fréquemment la bile noire. On en dit autant d'Ajax et de Bellérophon ; l'un en devint tout à fait fou et l'autre ne recherchait que les solitudes. Parmi les modernes, Empédocle, Platon, Socrate et une foule de personnages illustres en étaient là. Il en est de même de la plupart des poètes».

Le texte fondamental, longtemps attribué à Aristote mais qui provient plus sûrement d'un anonyme, explique médicalement le génie européen.⁶⁶ Tous les héros de la pensée ou de l'action, tous les grands artistes se sont crus possédés ou hantés par cette maladie du génie. Ils ont déclaré en eux les symptômes de la Mélancolie. Une ambivalence fondamentale gouverne la représentation imaginaire de cette véritable maladie culturelle (car il s'agit bien d'une maladie imaginaire qui veut expliquer une fatalité, la bile noire n'a jamais existé dans aucun organisme humain contrairement à la bile tout court). Cette ambivalence mythique veut que le génie absolu se paie des plus extrêmes souffrances physiques et mentales (y compris la folie noire). La liste serait fort longue si l'on voulait recenser tous les héros de l'imaginaire européen ou tous les génies incarnés qui se placent sous l'emblème du soleil noir de la Mélancolie.

L'idée parcourt toute la culture européenne. Elle l'envahit jusqu'à l'obsession. Quel sort est réservé au père de tous les philosophes, Socrate ? Il est condamné à boire un poison. Quel sort au plus génial des musiciens romantiques, Beethoven ? La surdité. Quel sort au philosophe prophète de la modernité, Frédéric Nietzsche ? La folie. Le génie est en même temps une malédiction.

Roland, Tristan et Perceval représentent trois étapes dans la construction d'un modèle médiéval de héros. Roland incarne le guerrier qui fait du combat un absolu. Tristan est aussi un guerrier mais il se compromet avec la volupté. Avec lui, la féminité s'introduit dans la quête héroïque. Quant à Perceval, lui aussi guerrier d'exception, il aspire rejoindre le sacré grâce à sa rencontre du Graal. Tout se passe donc comme si le guerrier (figure de la deuxième fonction selon la classification dumézilienne) avait cherché à étendre son pouvoir vers les deux sphères qui, en principe, devaient lui résister : la volupté (troisième fonction) ou le sacré (première fonction). L'imaginaire européen sanctionne par l'échec ces deux tentatives d'annexion contre-nature. Le héros rêve toujours de devenir un dieu,⁶⁷ c'est pourquoi une malédiction fatale le guette inexorablement. Consacrant Beethoven comme le modèle absolu de cet héroïsme européen, Romain Rolland lui appliquait cette devise en forme d'épithète : « La Joie par la souffrance » *Durch Leiden Freude*.

⁶⁵ *Saturne et la Mélancolie : études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art* (traduit de l'anglais), Paris, Gallimard, 1989.

⁶⁶ *L'homme de génie et la mélancolie*, traduction de J. Pigeaud, Rivages, 1988.

⁶⁷ Ph. Sellier, *Le mythe du héros ou le désir d'être dieu*, Paris, Bordas, 1970.

La femme est-elle née au Moyen Âge ?

Philippe WALTER

Professeur à l'Université de Grenoble

Directeur du Centre de Recherche sur l'Imaginaire

La femme européenne d'aujourd'hui n'affleurerait-elle pas déjà dans certaines représentations de la littérature médiévale ? Bien qu'elle soit dangereuse ainsi posée, la question ne manque pas d'intérêt. C'est un fait : la question de la femme a tellement envahi de nos jours le champ des études culturelles que, partout et à toutes les époques, on croit trouver une figure de la féminité qui préfigure ce que le XX^e siècle appela la femme « émancipée ». En 1972, Jacques Bertrand (alias Jean Markale) écrivait *La Femme celte*⁶⁸ où il expliquait que la situation juridique de la femme à l'époque celtique était privilégiée.⁶⁹ Par exemple, lorsqu'une épouse est plus riche que son mari, c'est elle le chef de famille. Encore au IX^e siècle, le cartulaire de Redon donne le nom de femmes mariées qui avaient la libre disposition de leurs biens propres, sans le consentement préalable de leur mari.

Qu'en serait-il si l'on se plongeait dans une histoire de la femme romaine, scandinave, grecque etc. ? On y trouverait certainement, là encore, des traits qui préfigurent le présent. En se référant à ce que l'historien Bachofen⁷⁰ appelait jadis le droit maternel (*Mutterrecht*), on conclurait que les tendances matrilineaires puis gynécocratiques de nombreuses civilisations d'Europe paraissent bien une réalité institutionnelle et il serait vain de reprendre un débat qui a déjà eu lieu. La question qui se pose en réalité est toujours la même : quelles représentations de la femme saisissent les textes du passé ? Sur quelles catégories de femmes dispose-t-on de témoignages indubitables, non déformés par l'esthétique littéraire ? Le plus souvent, on perçoit des femmes d'un statut social élevé qui ne peuvent expliquer la condition de toutes les femmes dans les sociétés considérées. Dès lors, une petite frange de la haute société ne saurait livrer les tendances générales de toute la société. De plus, une figure mythique (ou simplement « littéraire ») de la femme, quelle qu'elle soit, dépeint-elle forcément la femme de tous les jours ? Il y a donc un fossé entre la réalité de l'histoire et les documents anciens qui nous livrent aujourd'hui une « représentation » des femmes du passé. A la critique nécessaire des documents dont nous disposons pour le passé s'ajoute un problème d'interprétation de ces documents.

Toute époque projette ses rêves et ses utopies sur les époques anciennes qu'elle étudie, bien plus qu'elle ne dégage l'essence authentique ces périodes archaïques. C'est toujours notre présent que l'on croit lire dans le passé. La tentation (souvent involontaire) de

⁶⁸ J. Markale, *La femme celte*, Paris, Payot, 1972.

⁶⁹ J. Markale citait Fulgose (livre II) : « quand il y avait une fille à marier, on organisait un grand festin auquel étaient conviés tous les jeunes gens. La fille choisissait elle-même, en offrant de l'eau pour laver les mains à celui qui était élu ». Il rajoute que les Lois galloises indiquaient que la reine recevait le tiers du butin de guerre, pour son usage personnel. Les femmes semblent avoir eu un rôle guerrier et militaire important. En Irlande, le dieu de la guerre est une déesse : Bodh. La femme irlandaise n'entre pas dans la famille du mari ; elle conserve la propriété sur ses propres biens. Le mariage est fragile et le divorce très facile. Les lois irlandaises définissent des situations matrimoniales différentes en proportion de la fortune de chacun des membres du couple. L'homme n'est pas toujours le chef du couple.

⁷⁰ J. J. Bachofen, *Le droit maternel : recherches sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique* (traduit de l'allemand), Lausanne, L'âge d'homme, 1996.

l'anachronisme est permanente dans toute lecture du passé. Notre point de vue sera donc différent. Il s'agit moins de dégager une essence supposée de la femme au Moyen Âge que d'interroger quelques images de la féminité (ou discours sur la féminité) qui déferlent dans la culture médiévale à partir du XII^e siècle et qui marquent une rupture indéniable dans la longue durée de la culture européenne.

Le corps des femmes

Les trois religions monothéistes que sont le judaïsme, le christianisme et l'Islam semblent se rejoindre sur une hiérarchie indiscutée entre hommes et femmes. Avec des nuances toutefois. En effet, le christianisme, en conférant à une vierge le rôle d'enfanter le Fils de Dieu, se démarque nettement des deux autres monothéismes. Il n'est certainement pas accidentel et anodin, comme on le verra plus loin, que la religion chrétienne ait alors favorisé, dans la culture européenne, l'émergence d'une vision de la femme différente de celle portée par les deux autres monothéismes.

Le judaïsme, avec son modèle d'une société patriarcale, exclut d'emblée que la femme puisse gouverner institutionnellement les destinées individuelles. Le pouvoir reste toujours masculin. L'enjeu de ce pouvoir est la maîtrise du corps de la femme, comme dans l'Islam.

Au VII^e siècle, le Coran fixe la condition corporelle des femmes.⁷¹ Dans la sourate 4 sur « Les femmes », on lit :

« Les hommes ont autorité sur les femmes, en vertu de la préférence que Dieu leur a accordée sur elles, et à cause des dépenses qu'ils font pour assurer leur entretien. Les femmes vertueuses sont pieuses : elles préservent dans le secret ce que Dieu préserve. Admonestez celles dont vous craignez l'infidélité ; reléguez-les dans des chambres à part et frappez-les. »

La sourate de la Vache (verset 223) précise :

« Vos femmes sont pour vous un champ de labour : allez à votre champ, comme vous le voudrez. »

Au verset 228 de la même sourate :

« Les femmes ont des droits équivalents à leurs obligations, et conformément à l'usage. Les hommes ont cependant une prééminence sur elles. Dieu est puissant et juste. »

La suprématie de l'homme sur la femme est clairement consacrée par le Coran. C'est toujours l'homme qui détient le pouvoir dans la société islamique et la femme ne peut que lui être soumise. Que cache cette pétition de principe ? Il faudrait sans doute se demander si toute misogynie ne s'alimente pas à une gynécophobie latente qui trouverait son origine dans le mystère et les privilèges du corps féminin. L'écrivain arabe Al-Jahiz (vers 780-869), un des premiers grands prosateurs arabes, vivait à Bassorah (Iraq). Il étudia la théologie, le droit et la littérature, puis réalisa la synthèse de la tradition arabe et de la pensée grecque, fondant ainsi les bases de la culture arabo-musulmane. Dans son *Livre des animaux*, il traite du châtement d'Ève qui explique en définitive tout ce qu'il y a d'étrange dans le corps féminin :

« On raconte que le Grand Rabbin dit un jour : « Il est écrit dans la Torah qu'en ce temps-là Ève dut subir dix châtements et qu'Adam, pour avoir accédé à sa demande et avoir désobéi à Dieu, dut lui aussi subir dix autres châtements. (...) Les premiers châtements infligés à Ève furent la douleur de la défloration,

⁷¹ Nous suivons la traduction de D. Masson du *Coran* parue chez Gallimard, en 1967.

les contractions, l'accouchement et le voile. Elle fut obligée d'endurer toutes sortes de désagrèments – envie de la femme enceinte, celles de la femme en couches, menstrues, supériorité de l'homme et position éventuellement inférieure lors du coït ». ⁷²

Dans la Torah, le *Lévitique* édicte des prescriptions sur les impuretés sexuelles de l'homme et de la femme. ⁷³ Depuis la Faute originelle, la femme sait déjà qu'elle enfantera dans la douleur. L'apparition du sang menstruel peut aussi être une conséquence de sa transgression de la loi divine :

« Lorsqu'une femme a un écoulement de sang et que du sang s'écoule de son corps, elle restera pendant sept jours dans l'impureté de ses règles. Qui la touchera sera impur jusqu'au soir. Toute couche sur laquelle elle s'étendra en cet état sera impure ; tout meuble sur lequel elle s'assiéra sera impur » (*Lévitique*, 15, 19-20)

Dans l'imaginaire masculin, le sang menstruel prend souvent une valeur terrifiante. A la suite d'Aristote, le naturaliste latin Pline signale que les menstrues ont une influence mauvaise. Elles empêchent les céréales de germer, elles rendent stériles les arbres fruitiers, elles émoussent le tranchant du fer et oxydent le cuivre. Si les chiens goûtent le sang menstruel, ils deviennent enragés. L'enfant engendré pendant les règles de la femme sera roux ; il contractera la rougeole ou la variole, maladies directement issues du sang menstruel. La quasi-totalité des encyclopédistes médiévaux reprennent ces croyances à la suite de Pline compilé au Moyen Âge par Isidore de Séville. Le monde rural européen les conservera longtemps après car ces idées persistaient encore dans les traditions populaires françaises au début du XX^e siècle : « Une personne menstruée qui pénètre dans la cave au moment où l'on soutire le vin, le fait tourner en vinaigre. Entre-t-elle dans une cave à champignons, elle les fait périr ». ⁷⁴ On est alors très proche des croyances au mauvais œil entretenues au sujet des sorcières.

Misogynie et gynécophobie

La culture du haut Moyen Âge, poursuivant à bien des égards celle de la tradition gréco-latine, reste assez misogyne. ⁷⁵ Pour la culture chrétienne, toutes les femmes sont filles d'Ève et portent avec elle la responsabilité du péché originel. C'est la femme et non l'homme qui a introduit la faute originelle dans le monde humain. Le regard des intellectuels médiévaux sur le corps de la femme (et ses mystères ⁷⁶) porte l'empreinte de cette misogynie enracinée dans le discours théologique. On y perçoit les germes d'une peur de la femme qui ira croissante jusqu'à la fin du Moyen Âge et même au-delà avec les nombreux procès de sorcellerie qui dureront au moins jusqu'au XVIII^e siècle. ⁷⁷

Spécialistes des théories médicales du Moyen Âge, Danielle Jacquart et Claude Thomasset ⁷⁸ ont souligné combien, à cette époque, le corps féminin, nié dans sa différence physiologique, est conçu par les intellectuels en analogie inférieure au corps masculin. En haut de la matrice se trouvent, croit-on, deux testicules (les ovaires) grâce auxquels le « sperme féminin » est envoyé dans la matrice afin de former le fœtus en association avec le sperme masculin. Quant à la détermination du sexe de l'enfant, selon saint Thomas (*Somme théologique*, XCII, 1^{er} arg. I), elle résulte d'une opération simple. La finalité de la Nature est la procréation de l'être parfait,

⁷² Al-Jahiz, *Le Livre des animaux*, Paris, Fayard, 2003, p. 50.

⁷³ M. Douglas, *L'anthropologue et le Lévitique*, trad. de l'anglais, Paris, Bayard, 2004 ;

⁷⁴ R. de Westphalen, *Petit dictionnaire des traditions populaires messines*, Metz, Le Lorrain, 1934, col. 637.

⁷⁵ Georges Duby, *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988. Voir aussi : *Sexualités occidentales*, sous la direction de Ph. Ariès et A. Béjin, Paris, Seuil, 1982 (Communications, 35).

⁷⁶ J. Bonnet, *La terre des femmes et ses magies*, Paris, Laffont, 1988.

⁷⁷ J. Delumeau, *La peur en Occident XVI^e-XVIII^e s.*, Paris, Fayard, 1978.

⁷⁸ D. Jacquart et C. Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris, PUF, 1985.

nécessairement mâle pour les théologiens.⁷⁹ Lorsque la force du sperme masculin est contrariée dans la matrice féminine, il en résulte un être féminin, «nécessairement» défailant, incomplet et mutilé par rapport à l'être mâle.⁸⁰

Pire. Le corps féminin aurait gardé, depuis l'époque d'Ève, une capacité surnaturelle à véhiculer le poison et le venin du serpent. Au Moyen Âge, une histoire célèbre résumait ce pouvoir malfaisant de la femme. Elle figure dans plusieurs recueils de récits exemplaires ainsi que dans certaines œuvres encyclopédiques (comme *Placides et Timeo*)⁸¹. C'est l'histoire de la Pucelle venimeuse. Un roi qui redoutait la puissance grandissante d'Alexandre éleva un jour une jeune fille en la faisant nourrir de poison. Non seulement, elle ne mourut pas mais elle acquit avec l'âge tous les charmes de la féminité, comme si le poison l'avait rendue trop belle. Le roi l'offrit en cadeau à Alexandre. Mais Aristote, le précepteur du jeune roi, décela la présence du poison chez la jeune fille. Devant les dénégations d'Alexandre qui était tombé sous le charme de la belle, il se livra à une expérience. Il demanda que la jeune fille embrasse deux esclaves. Ceux-ci moururent sur-le-champ ainsi que divers animaux qu'elle avait également touchés. On brûla aussitôt la jeune fille sur le bûcher. D'une version à l'autre de cette histoire, le mode de contamination peut varier : la femme fatale tue soit par le baiser, par l'haleine ou le coït, mais elle tue toujours. On peut voir dans ce récit le prototype de toutes les histoires de sorcières que l'Inquisition condamnait souvent au même châtiment. Le corps féminin est donc un vecteur privilégié du Mal. Il ne peut prétendre à incarner la perfection de la Nature.

Dans un registre moins diabolique, la femme reste toujours une redoutable séductrice et ses ruses sont imparables. En témoigne le *Lai d'Aristote* d'Henri d'Andeli au XIII^e siècle. Alexandre avait ramené une jolie indienne de son périple en Inde et il s'abandonnait souvent en sa compagnie, délaissant ses devoirs de roi. Aristote blâme sa conduite et le roi consent à s'éloigner de la belle pour un temps. Mais cette dernière décida de se venger et d'amener le philosophe à une meilleure connaissance du cœur humain. Le lendemain, dans le verger, elle se montre si séductrice et si entreprenante qu'Aristote craque. Il se livre servilement à toutes les coquinerie de l'indienne. Amusé, Alexandre regardait la scène de loin. Il aperçut soudain son professeur à quatre pattes, sellé comme un palefroi et chevauché par l'indienne. Pourtant le philosophe garde le dernier mot : « Vous voyez bien, sire, que j'avais raison de vous mettre en garde. Vous êtes jeune mais moi qui suis bien plus âgé que vous, je me suis aussi laissé avoir ». ⁸² Les femmes sont si rusées et si perfides qu'on ne saurait trop se méfier d'elles.

Ces tendances misogynes profondes de l'imaginaire médiéval sont toutefois travaillées par un autre courant souterrain, plus favorable à la femme bien qu'il naisse également du christianisme.

Le christianisme des origines a été plus nuancé que l'islam quant au statut réciproque de l'homme et de la femme. On rappellera pour mémoire un passage (souvent cité) de saint Paul où, en dépit du rappel de la prééminence de l'homme sur la femme, la différence avec le Coran saute aux yeux : « Que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari. Que le mari s'acquitte de son devoir envers sa femme, et pareillement la femme envers son mari. La femme ne dispose pas de son corps, mais le mari. Pareillement, le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme. » (*Première épître aux Corinthiens*, 7, 2-4). Ce résumé des obligations réciproques des deux conjoints dans le mariage a pesé fortement sur l'évolution médiévale du mariage en Occident.⁸³ En des termes nouveaux, il pose la solidarité et la complémentarité des deux sexes au moment où d'autres doctrines (nées d'autres religions que le christianisme) tendaient à les opposer.

⁷⁹ L'explication de cette supériorité et antériorité masculines se trouve dans *Genèse*, 2, 21-22 : « Alors Yahvé Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme qui s'endormit. Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. Puis, de la côte qu'il avait tirée de l'homme, Yahvé Dieu façonna une femme ».

⁸⁰ C. Thomasset, De la nature féminine, dans : *Histoire des femmes en Occident. T. 2 Le Moyen Âge* (sous la direction de C. Klapisch-Zuber), Paris, Plon, 1991, p. 69.

⁸¹ *Placides et Timeo ou Li Secrés as philosophes*, éd. C. Thomasset, Paris-Genève, Droz, 1980.

⁸² Henri d'Andeli, *Lai d'Aristote*, éd. de M. Delbouille, Paris, 1951.

⁸³ J. Leclercq, *Le mariage vu par les moines au XIIe siècle*, Paris, Cerf, 1983.

Certes, la société guerrière du haut Moyen Âge reste assez misogyne. De plus, l'Eglise exclut les femmes du sacerdoce mais, simultanément, elle met au point une institution du mariage qui rompt avec l'idéologie du rapt qui a été en vigueur dans la théorie indo-européenne du mariage telle qu'a pu l'étudier Georges Dumézil.⁸⁴ Celui-ci distinguait huit modes du mariage indien.⁸⁵ En fait, ces distinctions correspondent aux castes de la société indienne ; certains mariages sont réservés aux brahmanes, d'autres aux guerriers (le rapt), d'autres enfin aux producteurs.

En étudiant l'institution matrimoniale dans la France féodale, Georges Duby⁸⁶ établit que le mariage devient un sacrement à la fin du XII^e siècle et qu'au même moment la société civile s'invente et se définit sur une valeur nouvelle : la famille. Deux dispositions essentielles fonderont la nouvelle institution : la prohibition de l'inceste jusqu'au septième degré (ce qui exclut les combines familiales) et la nécessité du consentement mutuel des époux. La publicité des noces est aussi un moyen supplémentaire d'empêcher l'exploitation abusive des femmes et de sauvegarder leur libre volonté. Gratien, Pierre Lombard, Hugues de Saint-Victor traitent de la publicité nécessaire des noces. Quant à l'évêque Burchard de Worms au XI^e siècle, il prévoyait de lourdes peines pour ceux qui se soustrayaient à cette obligation. L'Eglise médiévale a donc tout fait pour contrecarrer les usages brutaux envers les femmes en vigueur dans certains milieux et à certaines époques (par exemple, dans les sociétés du haut Moyen Âge, lorsque la femme n'était qu'une monnaie d'échange, un pion sur l'échiquier des ambitions masculines). Elle a cherché, à sa manière, à défendre l'honneur, la dignité et l'indépendance des femmes.

Ceci aurait-il été possible si, dans le même temps, les pressions de l'imaginaire collectif n'avaient pas donné à la femme un prestige inégalé ? On peut parler en effet d'une véritable révolution mentale (beaucoup plus que culturelle) lorsqu'au XII^e siècle, un grand tremblement s'accomplit dans les consciences au sujet de la femme. La civilisation médiévale est traversée par la figure souterraine d'abord puis explicite (à partir du XII^e-XIII^e siècle) d'une Grande Mère qui domine une part importantes des représentations féminines de cette période. Que cette image primordiale s'enracine dans de vieux mythes préchrétiens est à peu près indiscutable. On songe naturellement à ces vierges noires⁸⁷ de Rocamadour, Czestochowa ou ailleurs. Venues des cultes païens, elles s'incorporent au christianisme, vers le XII^e siècle pour se confondre avec la mère du Christ.

La Féminité, une redécouverte du XII^e siècle

Sociologiquement parlant, la réalité médiévale est plus contrastée qu'il n'y paraît. La femme n'est pas systématiquement confinée à des rôles subalternes. Il existe des femmes qui dirigent des monastères (par exemple, l'abbesse Hildegarde de Bingen au XII^e siècle) ou des manufactures et dont le rôle politique ou économique a été important⁸⁸. L'économie urbaine du Moyen Âge contribuera à accentuer cette évolution des mœurs et le rôle de la femme se transformera petit à petit, pas seulement dans les classes les plus élevées de la société.

Le Moyen Âge a été plus progressiste qu'on ne veut l'admettre ordinairement sur le chapitre de l'émancipation des femmes. L'Eglise qui prend à sa charge l'institution du mariage en profite pour la transformer radicalement (le consentement mutuel des époux a été arraché à

⁸⁴ G. Dumézil, *Mariages indo-européens*, Paris, Payot, 1979.

⁸⁵ 1) Un père qui donne lui-même sa fille en mariage à un homme pourvu de science sacrée et de vertu ; 2) un père donne sa fille à un prêtre qui vient de commettre un sacrifice ; 3) un père qui a reçu d'un prétendant un couple de bovins (pour l'accomplissement d'une cérémonie religieuse) et qui lui donne sa fille ; 4) un père qui donne sa fille à un prétendant après avoir reçu directement de lui des biens matériels ; 5) un père qui donne sa fille après avoir exhorté les conjoints ; 6) l'union d'une jeune fille et d'un jeune homme résultant d'un consentement mutuel ; 7) un homme enlève par la force de la maison de son père une jeune fille qui crie et pleure (enlèvement des Sabines) ; 8) un homme s'unit secrètement à une femme endormie, enivrée ou folle.

⁸⁶ G. Duby, *Le chevalier, la femme, le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981.

⁸⁷ Parmi de nombreux titres : S. Cassagnes-Brouquet, *Vierges noires*, Rodez, Editions du Rouergue, 2000.

⁸⁸ R. Pernoud, *La femme au temps des cathédrales*, Paris, Stock, 1980.

une société tribale qui avait fait du mariage une manière d'instrumentaliser les femmes dans des stratégies politiques ou patrimoniales). Dans les sociétés militaires et guerrières, les femmes ne valaient pas par elles-mêmes mais par la valeur patrimoniale ou stratégique qu'elles représentaient. Aliénor d'Aquitaine fut répudiée par le roi de France Louis VII (qu'elle avait épousée contre sa volonté) car elle n'apporta aucun héritier mâle au royaume de France. A peine répudiée, elle épousa le roi d'Angleterre Henri II qui, grâce à ce mariage agrandit son domaine royal jusqu'à posséder environ la moitié ouest de la France. La même Aliénor était la petite-fille du premier troubadour (Guillaume d'Aquitaine) et cette hérédité l'encouragea à développer un important mécénat en faveur des arts et de la littérature. Son rôle artistique et culturel est tout à fait considérable dans la France du XII^e siècle.

Lorsqu'on évoque la femme au Moyen Âge, une figure illustre quoique abstraite se présente spontanément à l'esprit : celle de la Dame courtisée par son chevalier servant, la Dame souveraine du cœur de son amant qui aspire à ses faveurs. Le XII^e siècle voit la naissance du culte de la Dame. Les troubadours lui donnent ses lettres de noblesse. En matière amoureuse, c'est désormais elle qui fixe les règles. Les troubadours, dans leurs poèmes inspirés par la *fine amor*, chantent la supériorité du désir féminin sur le désir masculin. On ne pourra s'empêcher de remarquer ici que le poète-amant s'adresse à sa dame comme un enfant s'adresse à sa mère. Le culte de la Dame paraît bien être une résurgence médiévale d'un culte de la Mère divine, alias la déesse-mère.

Comment représente-t-on physiquement la femme au Moyen Âge ? Marie de France, poétesse du XII^e siècle, décrit l'héroïne de son conte intitulé *Lanval*. Elle présente en réalité une fée, modèle idéal de toute féminité, sous les traits d'une beauté plus septentrionale que méditerranéenne : « Elle surpassait en beauté la fleur de lys et la rose nouvelle quand elles éclosent en été. Simplement revêtue de sa chemise, elle était couchée sur un lit magnifique dont les draps valaient le prix d'un château. Elle avait le corps très bien fait et joli. (...) Elle avait découvert tout son côté, ainsi que son visage, son cou et sa poitrine ; elle était plus blanche que l'aubépine » (vers 94-106).⁸⁹ Le corps de cette femme apparaît dans tout son éclat : « Son corps était bien fait, sa hanche basse, son cou était plus blanc que neige sur branche. Elle avait les yeux vifs et le teint blanc, une belle bouche, un nez bien planté, les sourcils foncés et un beau front, les cheveux bouclés et très blonds » (vers 563-568). Le récit se construit sur l'exaltation et la liberté de ce corps féminin qu'aucun voile ne vient cacher.⁹⁰ Liberté du visage et liberté du corps se rejoignent pour composer un portrait du charme érotique de cette femme souveraine.

Le culte de la Dame lancé par les troubadours du Midi gagna progressivement toute l'Europe. Il atteignit le genre naissant du roman. Les plus grandes héroïnes de la littérature médiévale naquirent du creuset culturel qui fit de la dame une créature à part entière et non plus seulement le faire-valoir d'un héros masculin. Selon le médiéviste Daniel Poirion⁹¹, c'est toute la littérature médiévale du XII^e siècle qui doit son existence à l'exaltation de la féminité. L'apparition des premiers textes littéraires en français et le triomphe du culte de la Dame sont deux phénomènes exactement simultanés. On rappellera simplement deux ou trois éminentes figures : la fée Morgane et la reine Guenièvre qui inspire les exploits du meilleur chevalier du monde (Lancelot du Lac). Mais, de toutes les histoires d'amour du Moyen Âge, c'est incontestablement celle de Tristan et Yseut qui a exercé la plus durable fascination. Un philtre d'amour fabriqué par la mère d'Yseut et absorbé par erreur contraindra la jeune femme à aimer un homme qu'elle ne pourra jamais épouser et contrainte d'épouser un homme qu'elle ne pourra jamais aimer. L'amour absolu que se vouent les amants de Cornouailles les pousse à déchoir de leur rang, à s'avilir jusqu'à vivre comme des bêtes sauvages dans une forêt, avant de mourir dans des circonstances tragiques. On s'est interrogé sur l'amour tristanien. Représente-t-il vraiment l'absolu de l'amour ou n'est-il qu'une illusion, un amour de l'amour qui trouve en lui-même sa propre fin ? Amour subversif certes, incompatible avec la société mais surtout amour où le féminin est en excès et ne garantit aucune relation viable entre l'homme et la femme. Le philtre

⁸⁹ Marie de France, *Lais*, édition bilingue de Ph. Walter, Paris, Gallimard, 2000, p. 173.

⁹⁰ « Dis aux croyantes de baisser leurs regards, d'être chastes, de ne montrer que l'extérieur de leurs atours, de rabattre leurs voiles sur leurs poitrines, de ne montrer leurs atours qu'à leurs époux » (sourate 24, 31). A comparer avec Paul, *Première épître aux Corinthiens*, 11, 2-15 où le port du voile féminin est obligatoire pour la prière.

⁹¹ D. Poirion, *Résurgences. Mythe et littérature à l'âge du symbole (XIII^e siècle)*, Paris, PUF, 1986.

d'amour été fabriqué par les reines magiciennes pour contrecarrer la suprématie des hommes en amour et faire triompher le désir féminin dans ce qu'il a de dérangeant pour les hommes. D'ailleurs, les grands écrivains du XII^e siècle ne s'y tromperont pas : Marie de France ou Chrétien de Troyes condamneront l'amour tristanien et surtout le personnage d'Yseut en qui ils voient l'incarnation de la perversité. Ils eurent à cœur de proposer des modèles de héros qui surent sauver l'amour du naufrage que représente une féminité en excès. Lancelot fit de son amour pour la reine Guenièvre un moyen de se surpasser. Il atteignit une forme d'héroïsme compatible avec les exigences de la société et sut échapper à un repli égoïste sur son désir individuel. La société médiévale sut se montrer cruelle envers tous ceux qui se laissaient dominer par l'amour féminin. Lorsque Héloïse, nièce d'un puissant chanoine de Notre-Dame de Paris, s'éprend de son professeur Abélard, elle défie les lois fixées par et pour les mâles et refuse la soumission. Son amant complice, Abélard, subira le châtement réservé aux concupiscent : la castration.

Toutefois, la Dame du XII^e siècle doit être prise pour ce qu'elle est : une expression (parmi d'autres) de l'imaginaire médiéval (masculin) et non un reflet direct de la réalité historique. On citera sur ce point l'historien Georges Duby :

« Il faut se garder de prendre ce que disent penser ou faire les troubadours ou les héros de romans pour le reflet fidèle de ce que pensaient ou faisaient ceux qui se plaisaient à écouter ces chansons et ces récits, de croire en particulier que les épouses des seigneurs se comportaient d'ordinaire comme Guenièvre, comme Énide ou comme l'imaginaire comtesse de Die »⁹²

Aussi, lorsqu'il entreprend, lui-même, de dresser le portrait de quelques femmes du XII^e siècle, l'historien prend des précautions :

Ce que je m'emploie à montrer n'est pas le réel, le vécu, inaccessibles. Ces femmes ne seront jamais que des ombres indéfinies, sans contour, sans profondeur, sans accent. Ce sont des reflets, ce que reflètent des témoignages écrits. Des témoignages datant de l'époque, tous officiels, lancés vers le public, jamais repliés sur l'intime. Des textes écrits par des hommes, faits pour être dits à haute et intelligible voix, et pour enseigner. Pas plus que la sculpture ou la peinture, la littérature du XII^e siècle n'est réaliste. Elle figure ce que la société veut et doit être. Reconstituer un système de valeurs, voilà tout ce qu'il m'est possible de faire. Et reconnaître dans ce système la place assignée aux femmes par le pouvoir masculin.

En bon historien marxiste, Georges Duby confondait peut-être un peu trop vite l'imaginaire et l'idéologie. Il voyait, derrière toute création littéraire, une main manipulatrice et mystificatrice qui visait à maintenir les systèmes de domination (mâles) en place et en particulier celui de l'Église. La peinture littéraire de ces dames du XII^e siècle portait, pour lui, une empreinte trop masculine. Mais, on sera moins catégorique que lui, aujourd'hui, et, à la suite de Gilbert Durand, l'on reconnaîtra à l'imaginaire surtout une valeur de liberté et de créativité qui peut féconder la réalité. L'imaginaire est un moyen de construire le sens de sa vie, de ses actions et de ses expériences de pensée. Il existe une sagesse des images, une profondeur des personnages littéraires qui dépasse toujours le sens intellectuel qu'on veut bien lui donner. De ce point de vue, on peut affirmer que la féminité représente une valeur essentielle et nouvelle de l'identité européenne au Moyen Âge (sans doute en opposition à la culture arabe). C'est le XII^e siècle qui permet l'affirmation culturelle des valeurs de la féminité, ce qui ne veut pas dire (encore une fois) que le statut sociologique de la femme fut toujours enviable à cette époque. Il faut distinguer les expressions de l'imaginaire social et les réalités sociologiques accessibles dans des textes non littéraires.

La littérature de l'Antiquité ou la littérature en latin du haut Moyen Âge n'avait pas pu ou pas su assumer une idée aussi révolutionnaire. Pourquoi ? La culture du Moyen Âge latin restait sous l'emprise des codes plutôt misogynes du monde ecclésiastique et clérical (la femme reste responsable du péché originel). Le XII^e siècle n'avait pas changé d'avis à ce sujet mais un rêve nouveau travaillait cette société et à ce rêve nombre d'écrivains et de femmes de pouvoir

⁹² *Histoire des femmes en Occident. T 2. (Le Moyen Âge)*, Paris, Plon, 1991, p. 265.

(comme Aliénor qui fit la popularité de la littérature arthurienne) se laissèrent prendre. La courtoisie ne fut pas qu'une mode littéraire. Elle demeura longtemps un code de politesse qui n'a pas encore totalement disparu de notre présent. Il nous reste les usages d'une amabilité désuète des mœurs qui, tel le baise-main, traverse les époques. Il en subsiste aussi les formules de courtoisie, un art de s'exprimer entre hommes et femmes.

Le culte de la Vierge au XIII^e siècle

Un trait culturel essentiel prouvant l'importance de la valorisation de la femme est la naissance et le développement du culte de la Vierge à partir du XIII^e siècle. Après la religion christocentrique du haut Moyen Âge apparaît au XIII^e un culte marial très vivace. Dans les églises et cathédrales, la statue de la Vierge trône désormais à égalité avec celle de son fils. Le thème du couronnement de la Vierge par le Christ apparaît au XII^e siècle, comme pour consacrer la promotion du Féminin dans une civilisation en quête de nouveaux repères.

Dans une belle réflexion, Gilbert Durand⁹³ a étudié l'importance du thème marial au XIII^e siècle en montrant la richesse de la figure virginale sur le plan de l'imaginaire collectif (et pas seulement sur le plan doctrinal et théologique). La figure de la Vierge vient compléter le dispositif de la Trinité et introduire une présence féminine non pas « au sein » mais « auprès » du divin. Car il ne s'agit jamais de la confondre avec la Trinité mais de lui permettre d'exercer à double distance de celle-ci et des hommes une puissance affective de médiation. La Vierge incarne l'idée platonicienne de « l'Âme du Monde ». En tant que manifestation humanisée de la Beauté et du Bien, elle devient accessible au commun des mortels. Elle permet de comprendre le mystère universel en réduisant le fossé dualiste entre l'être et le néant, entre l'humain et le divin, entre l'intelligible et le sensible. Dans le *Livre des proverbes* (VIII, 22-35), celle en qui le christianisme reconnaîtra la Vierge déclare : « J'étais là quand Il tendit la voûte des cieux, quand il fixa les lois de l'univers, quand il donna leur place aux nuages et qu'il ouvrit les sources, quand il marqua les rivages de la mer [...] je l'assistais dans son ouvrage, heureuse chaque jour » (Épître de la fête de l'Immaculée Conception). Cette voix du cosmos accompagne le principe créateur ; elle est le vrai canon de la beauté pour tout l'occident chrétien, comme Vénus le fut pour l'antiquité.

Au Moyen Âge, la Vierge est au centre d'innombrables récits. Ceux-ci définissent un dogme chrétien de la Mère de Dieu (qui sera condamné par la Réforme au XVI^e siècle). La Vierge est devenue désormais la médiatrice du divin. C'est à elle que le chrétien s'adresse pour obtenir grâces et faveurs du ciel. Innombrables sont les légendes, miracles, qui, à partir du XII^e et du XIII^e siècle, racontent son inégalable puissance d'intercession. Les *Miracles de Notre Dame* par Gautier de Coinci ou les *Miracles de Notre Dame de Chartres* par Jean Le Marchant constituent les deux plus illustres collections de miracles mariaux. Ils connurent une importante diffusion. En fait, ces récits témoignent d'une matière traditionnelle qui semble avoir transféré sur la Vierge des situations d'intercession qui incombaient à d'autres personnages (divinités païennes, fées, ou créatures de l'autre monde). La Vierge guérit un paysan qui a eu la main paralysée pour avoir coupé son avoine le jour de la Saint-Germain. Elle guérit une fileuse dont la main a été paralysée pour avoir filé la laine à un moment interdit. Menant un chariot de blé à Chartres, des habitants de Château-Landon manquent de pain en route. Grâce à la Vierge, la provision de pain se reconstitue miraculeusement.

Jamais auparavant, la Vierge Marie n'avait bénéficié d'un tel culte au sein de l'Église. Pratiquement absente des dévotions lors des premiers siècles de la chrétienté, elle s'impose avec force dans les derniers siècles du Moyen Âge. Il serait vain de penser que ce sont les austères travaux des théologiens qui auraient imposé cette dévotion mariale au XIII^e siècle, c'est plutôt la foi populaire qui s'adressait aux innombrables vierges noires. On peut aussi imaginer que tout l'imaginaire profane qui s'attachait à la Dame courtoise s'est transposé sur celle qui allait devenir Notre Dame.

⁹³ « La Vierge Marie et l'âme du monde », dans : G. Durand, *La foi du cordonnier*, Paris, Denoël, 1984, p. 77-109.

Cette Dame devient même ambivalente parfois. En elle coexistent les caractères profanes et sacrés comme la Béatrice de Dante dans la *Divine Comédie*. L'allégorique voyage dans les trois règnes de l'au-delà (l'enfer, le purgatoire, le paradis). Béatrice et saint Bernard entraîneront le poète dans les sphères célestes à la conquête du paradis. Dante rencontra Béatrice lorsqu'elle avait 9 ans mais la jeune femme mourut à 25 ans. De son amour de jeunesse, de sa Dame d'excellence, Dante fera son intercesseur dans la quête du salut et elle apparaît dans les chants XXX et XXXI du *Purgatoire* comme la figure parfaite de la Sagesse guidant l'âme vers le divin. Si elle était apparue dans la *Divine Comédie*, la Vierge Marie elle-même n'aurait certainement pas eu un rôle très différent.

Des valeurs de la féminité

Au-delà des doctrines et des théories, au-delà des belles et parfois fallacieuses constructions de l'intellect, il reste peut-être quelques textes simples, témoignages directs des sentiments sincères et profonds que certains hommes éprouvaient envers certaines femmes au Moyen Âge. Il s'en dégage un accent d'authenticité qui attire respect et sympathie.

Au XIV^e siècle, Gearoid Iarla Mac Gearailt (Earl Gerald Fitzgerald) était un prince réputé de la province du Munster (en Irlande). Il écrit en gaélique alors que son grand-père (d'origine normande) s'exprimait encore en français. Voici comment ce petit-fils d'émigré normand, devenu plus irlandais que les irlandais eux-mêmes, s'exprimait à propos des femmes, et leur adressait un bel éloge :

« Malheur à qui critique les femmes.
Insister sur leurs défauts est chose insensée.
Elles n'ont point mérité toute la calomnie
Dont elles ont été victimes, ce me semble.

Douces sont leurs paroles, intelligente leur conversation.
C'est une compagnie que j'ai toujours bien aimée.
Dommage qu'on n'ait pas pu arrêter toutes ces critiques.
Malheur à qui critique les femmes.

Elles ne sont cause ni de fratricide, ni de trahison,
Ni de haine, ni de dégoût ;
Elles ne profanent ni églises, ni rites religieux.
Malheur à qui critique les femmes.

Elles seules ont mis au monde évêques et rois
(on ne peut guère contredire cela)
Sans parler des grands prophètes sans défauts.
Malheur à qui critique les femmes.

Elles suivent leur cœur.
Elles aiment bien les hommes sveltes, pleins de santé.
Jamais elles ne critiquent.
Malheur à qui critique les femmes.

Un gros vieillard tout gris,
Elles n'en voudraient point.
Elles aimeraient mieux un jeune homme pauvre.
Malheur à qui critique les femmes. »

Dans ce poème sans prétention s'épanche la conscience d'un privilège féminin. L'innocence de la femme est première parce que c'est l'être qui donne la vie à tous les êtres humains : hommes et femmes. Ce don l'a prémunie contre toutes les atteintes du Mal.

Pour donner un sens vraiment concret à cette valorisation de la féminité, il faut peut-être rappeler les propos de la romancière américaine Nancy Houston⁹⁴. Elle déclare que « les hommes constituent de par le monde entre 90 et 100 % des criminels, des pédophiles, des violeurs, des chefs d'Etat et des grands leaders religieux. Au contraire, se déployant sur des décennies, s'articulant le plus souvent à une ou plusieurs autres activités dans la vie de la femme, la maternité est une activité d'intelligence, d'interaction verbale et physique, une relation à nulle autre pareille : ni purement pédagogique, ni sentimentale ou économique, ni échange entre égaux, ni rapport de forces mais lien en perpétuelle transformation, responsabilité destinée à se déprendre. Les femmes acquièrent grâce à leur pratique maternelle une précieuse connaissance de l'humain, une sagesse susceptible d'être transmise aux hommes. »

Elle poursuit : « Dès qu'un petit garçon comprend qu'il vient du ventre de la femme, un corps différent du sien, il se met à construire et à détruire, à bricoler et à casser. Il ouvre les poupées, les nounours pour en comprendre le fonctionnement, il veut pénétrer le mystère de la vie. Plus tard, certains iront jusqu'à arracher le fœtus du ventre de la femme enceinte et à en fracasser le crâne. Le dépeçage du nounours témoigne d'une « puissance sidérante qui ne peut se comparer qu'à celle de mettre un enfant au monde ». La spécialité des « hommes », affirme Nancy Houston, est le massacre des innocents (Guernica, Kigali, la Vendée). Autrement dit, les valeurs de la féminité s'ancreraient, d'abord et avant tout, dans la condition biologique de la femme.⁹⁵

Christine de Pizan (1363-1430), femme de lettres françaises qui défendit énergiquement la cause des femmes à la fin du Moyen Âge avait déjà trouvé des mots semblables pour faire de la « faiblesse » physique des femmes un motif de force. Dans le chapitre XIV de la *Cité des Dames* (écrit en 1404-1405), lors d'un débat entre Christine et la Déesse Raison, Christine déplore que les femmes aient un corps faible, délicat et dépourvu de force. Raison lui répond :

«Je te promets, chère enfant, qu'un physique puissant et vigoureux ne fait pas l'âme courageuse et forte, car cela vient d'une force naturelle de caractère, don que Dieu permet à Nature d'accorder à certaines de ses créatures raisonnables plus qu'à d'autres; son siège se cache dans le cœur et la conscience, car le courage ne réside point en la force du corps ou des membres. On voit en effet que beaucoup d'hommes grands et forts sont lâches et veules, alors que d'autres, petits et faibles de corps, sont hardis et entreprenants. Il en est de même des autres qualités, mais quant à la hardiesse et la force physique, Dieu et nature ont rendu service aux femmes en leur accordant la faiblesse; grâce à cet agréable défaut, elles n'ont point à commettre ces horribles sévices, ces meurtres ou ces grandes et cruelles exactions que Force physique a fait faire et continue à entraîner ici-bas; elles ne subiront donc pas les foudres que ces actes attirent. Et il aurait mieux valu pour l'âme de bien des hommes forts avoir fait leur pèlerinage sur cette terre dans un faible corps de femme. »⁹⁶

Ainsi parla une femme du Moyen Âge.

⁹⁴ Propos repris du journal *Le Monde* 17-18 mai 2009.

⁹⁵ Faut-il ici parler d'instinct ? Un fait divers tiré de l'actualité récente mérite d'être médité. Autour de Noël 2009, en France, une maman enceinte sur le point d'accoucher attend en vain l'ambulance des pompiers qui doit la conduire à la maternité. Le mari s'affole, crie et se trouve incapable de prendre la moindre initiative. La mère l'éloigne puis accouche à la maison avec l'aide de sa seule fille de douze ans qui témoigne en la circonstance d'une étonnante maturité. C'est décidé, déclare-t-elle. Plus tard, elle sera sage-femme.

⁹⁶ Christine de Pizan, *La cité des dames*, texte traduit et présenté par Thérèse Moreau et Eric Hicks, Paris, Stock/Moyen Âge, 1986, p. 67-68.

La place de la femme dans l'identité européenne révélée par la démographie

**Par le recteur Gérard-François DUMONT
Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne***

Ce texte a été illustré de figures et de clichés qui ne peuvent être reproduits ici.

Introduction : la place de la femme au cœur de la connaissance démographique des sociétés

Au regard de ses valeurs et de l'histoire, l'Europe compte une identité spécifique dont les racines sont lointaines⁹⁷. Cette identité donne-t-elle une place spécifique à la femme ? Pour répondre à cette interrogation, nous considérerons le champ de la démographie. Toutefois, pour comprendre ce choix, il convient de rappeler que la démographie est une science sociale qui relève de deux aspects liés. D'une part, ses sources sont composées de réalités susceptibles d'être assez aisément quantifiées : les naissances, les mariages, les décès, les ruptures d'union, les migrations... Toutes ces données concernent ce qu'il est convenu d'appeler des événements démographiques.

D'autre part, et parallèlement, la démographie doit étudier les facteurs de toute nature agissant sur les événements démographiques. Délaisser ce second aspect pour ne voir dans la démographie que des chiffres revient à en éliminer un élément impératif à toute avancée dans cette science. C'est se priver tout simplement de comprendre les évolutions démographiques. Par exemple, la très faible natalité du Japon en 1966 ne peut s'expliquer que par la connaissance d'une particularité culturelle, selon laquelle les années dites « cheval et feu », qui reviennent tous les 60 ans, sont considérées comme néfastes pour les naissances⁹⁸. Autre exemple : les écarts de fécondité dans les années 2000 en Europe, comme entre la France et l'Italie, ne peuvent s'expliquer sans prendre en compte les différences culturelles sur le sens du mariage et l'idée que se font les sociétés des naissances hors mariage⁹⁹.

Pour les périodes où la démographie ne livre pas¹⁰⁰ de données qualitatives suffisantes, la démographie doit au moins examiner les sources renseignant sur les paramètres qualitatifs susceptibles d'éclairer les spécificités démographiques de telle ou telle société. En conséquence, la démographie doit étudier la place de la femme dans la société, son libre choix ou non de mariage, son âge au mariage, sa situation matrimoniale (monogamie, polygamie, polyandrie), ses droits ou son absence de droits dans le mariage, son rôle dans les événements démographiques signifiant la fin du mariage (répudiation, séparation, divorce), puis ses droits après cette dissolution.

La place de la femme et ses comportements démographiques sont dépendants de facteurs culturels, non transmissibles génétiquement. C'est pourquoi l'analyse démographique appelle la connaissance des habitus culturels. Toute société humaine est donc conduite à révéler une certaine dimension identitaire dans la place donnée à la femme. Deux raisons font qu'aucune ne peut s'en distraire.

⁹⁷ Cf. Dumont, Gérard-François *et alii*, *Les racines de l'identité européenne*, Paris, Éditions Economica, 1999 et Dumont, Gérard-François, Verluise, Pierre, *Géopolitique de l'Europe*, Paris, Sedes, 2009.

⁹⁸ Biraben, Jean-Noël, « L'année « Cheval et Feu », *Population*, 23e année, n°1, 1968.

⁹⁹ Cf. Dumont, Gérard-François *et alii*, *Analyse des récentes évolutions démographiques en France*, Dossiers d'études de la CNAF, n° 59, août 2004.

¹⁰⁰ Ou pas encore, car l'on peut toujours espérer la découverte de nouvelles sources, comme des résultats des recensements des populations anciennes, par exemple à l'occasion de travaux archéologiques.

D'abord, la femme est, tout comme l'homme, un être vivant sexué. Elle a notamment comme finalité la procréation qui perpétue l'espèce. Or, la reproduction humaine, parfois assimilée à un simple besoin biologique - exprimé par exemple par le désir de maternité pour le sexe féminin - n'est en réalité régulée ni par cet instinct ni par ce besoin. Ainsi, les comportements que l'on aurait tendance à qualifier tout naturellement d'individuels, comme l'indice synthétique de primo-nuptialité féminine ou l'âge au mariage des femmes, s'inscrivent en réalité dans une logique sociétale. Derrière des comportements ressentis comme individuels, apparaissent donc des logiques collectives dont la régularité peut être mise en évidence¹⁰¹. Il en résulte, dans chaque société, un trait identitaire collectif.

Ensuite, les sociétés savent que la transmission aux nouvelles générations suppose beaucoup de temps, ce qui implique la mise en œuvre de règles sociales. C'est pourquoi toutes les sociétés humaines connaissent des régimes matrimoniaux et familiaux précis et souvent pérennes, formant là aussi identité.

Ainsi, conscient des réalités anthropologiques - et également biologiques - tout groupe humain organise une place de la femme qui lui est propre, même si certains groupes peuvent peu ou prou avoir certaines caractéristiques communes avec tels ou tels autres.

Les sociétés longtemps confrontées à une forte mortalité

Pendant longtemps, et au moins jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, les sociétés qui voulaient assurer leur survie subissaient une forte contrainte démographique.

L'impératif de fécondité qui repose sur la femme...

En effet, le régime antérieur à la transition démographique, ou régime primitif, connaît un taux de mortalité élevé. La mortalité infantile, celle des femmes en couches et celle des enfants et adolescents sont toutes les trois très élevées. Il en résulte que le rapport annuel entre les décès et la population - le taux de mortalité - est généralement supérieur à 30 pour mille habitants ; il peut atteindre 40 à 50 pour mille, voire plus, les années où une population subit une épidémie, les conséquences d'une guerre ou d'une catastrophe climatique. Cela nécessitait un taux de natalité fort élevé qui dépendait directement de la seule matrice permettant les naissances : la femme. Pour qu'une société perdure, elle devait assurer le remplacement des générations, ce qui signifiait une fécondité de plus de 4 enfants par femme.

Au regard de la démographie, la femme se différencie de l'homme sur cinq points, à commencer par son monopole biologique de conception, une surmortalité due aux risques de mortalité maternelle et sa capacité à contribuer tout particulièrement à la survie des enfants par son autre monopole biologique, l'allaitement. En outre, la femme occupe également une position particulière dans la mesure où, seule à assurer la conception, elle est aussi seule à pouvoir avorter au cours de sa grossesse, qu'il s'agisse d'un avortement spontané ou d'un avortement provoqué. C'est pourquoi, cinquième point, la femme est la seule à risquer une surmortalité due à un avortement ou à ses conséquences.

...explique son culte fréquent...

Nombre de sociétés ont considéré que ces cinq exclusivités féminines imposaient d'une part une certaine conception de la fécondité pouvant assurer la survie du groupe et, d'autre part, un régime particulier de protection pour les femmes. Sur le premier point, presque toutes les civilisations anciennes présentent un trait commun, qui a contribué à assurer leur survie : le culte de la fécondité.

¹⁰¹ De même qu'il y a une régularité sociale des taux de mortalité derrière les décès apparemment exclusivement dépendants de destins individuels. Constatant des phénomènes de régularité, et considérant qu'ils étaient tellement extraordinaires qu'ils ne pouvaient être que d'origine divine, le démographe allemand Johann Peter Süssmilch (1707-1767) a titré ses travaux démographiques *L'Ordre divin*.

La Bible illustre ce culte avec le « Croissez et multipliez » de la Genèse¹⁰², qui relève à la fois du précepte et de l'espérance : Israël doit procréer avec confiance, car Dieu garantit la fécondité et la subsistance, ces deux éléments assurant ensemble la survie du groupe. Mais la pensée de Confucius n'est pas différente : procréer est une obligation envers ses aïeux, puisque l'âme des morts ne peut être maintenue en vie que par le culte que leur vouent leurs descendants¹⁰³. De même, un propos de Mahomet précise : « Mariez-vous, croissez et multipliez, car je m'enorgueillis de vous auprès des nations le jour du jugement dernier »¹⁰⁴.

Le culte de la fécondité assigne en conséquence comme mission à la femme d'user largement de sa fertilité. Les groupes humains ont généralement su que la survie du groupe était affaire de nombre, donc liée à la mortalité et à la fécondité. Ils ont, également, généralement su que l'existence quotidienne dépendait des effectifs démographiques, car du nombre des producteurs (économie) et des défenseurs (guerre). En conséquence, ils ont généralement eu une « doctrine démographique implicite » fondée sur l'objectif d'assurer le remplacement des générations, imposant une fécondité élevée compte tenu de la haute mortalité du régime démographique primitif.

...mais avec de fortes divergences sur la place de la femme

Mais cette doctrine commune n'a pas engendré de place équivalente pour la femme dans toutes les sociétés. Par exemple, le code d'Hammourabi (1792-1750 avant J.-C.) traduit cette doctrine en prévoyant la protection de la femme enceinte et de l'enfant, selon la stèle trouvée à Suse en 1902 et conservée au musée du Louvre. Autre exemple : les lois assyriennes, promulguées du XIV^e au XI^e siècles avant J.-C., condamnaient l'avortement.

Dans d'autres sociétés, la femme est surtout considérée comme un moyen de procréation en vue de la survie du groupe, ce qui la différencie de l'homme qui, lui, est responsable des fins et, donc, seul compte. La polygamie est alors la règle, et le mari a le droit de répudier son épouse. Ce régime inspire encore au XXI^e siècle des sociétés soit par tradition, soit par incapacité d'évoluer.

En revanche, la Genèse met en scène une famille monogame, et le décalogue exige des enfants le même respect pour la mère que pour le père. C'est l'origine d'un courant de pensée favorable à l'égalité qui finira par triompher en Europe avec le christianisme.

Mais, avant d'évoquer cette évolution, examinons la place de la femme en parcourant quelques étapes historiques ou civilisationnelles pour comprendre sa spécificité dans l'identité européenne, qui se trouve mieux éclairée lorsqu'elle est mise en perspective.

Des approches différentes de la place de la femme

Étudions la situation à Rome, en Inde et dans les pays musulmans.

Une situation inférieure de la femme dans le droit romain

« Combien de femmes pourrait-on citer à travers les siècles d'existence de Rome et de sa domination ? Certes, on a retenu le nom d'Agrippine, la mère de Néron, mais elle le doit plus à Racine qu'à Tacite. De nombreuses monnaies portent l'effigie de Faustine, mais que sait-on d'elle ? Les manuels d'histoire romaine qu'on infligeait jadis aux écoliers, si prolixes pourtant sur la civilisation antique, ne mentionnaient même pas cette impératrice qui n'a pour elle que son profil de médaille¹⁰⁵. »

¹⁰² Genèse, I, 28.

¹⁰³ Gay-Sterboul, Sylvie, « Confucius, ses disciples et la population », *Population*, 1974, n° 4-5.

¹⁰⁴ *Le Koran*, trd. M. Kasimirski, Paris, Bibliothèque-Charpentier. XXIV, 33.

¹⁰⁵ Pernoud, Régine, *La femme au temps des cathédrales*, Stock, Évreux 1980, p. 19. Dans la suite du texte, nous utilisons notamment les résultats des recherches de la grande historienne.

Rome est soumise à un pouvoir militaire fort. L'influence des femmes dans la vie politique y est rare, et ne concerne que quelques-unes d'entre elles qui appartiennent à la famille impériale ou aux grandes familles patriciennes.

Pour comprendre la place de la femme dans le droit romain, il faut rappeler que le mot pouvoir est issu du droit romain : il a tout d'abord désigné la puissance domestique du père. Le droit romain a donc fait de la division des sexes une question juridique.

Lors du mariage, l'homme demande à la femme si elle accepte d'être sa *materfamilias*. C'est-à-dire son épouse, mais aussi l'homme au pouvoir duquel elle sera soumise ainsi que ses enfants. Il sera comme un " père " pour elle.

Le droit de la femme à Rome a été exposé par le juriste Robert Villers : "À Rome, la femme, sans exagération, ni paradoxe, n'était pas sujet de droit... Sa condition personnelle, les rapports de la femme avec ses parents ou avec son mari sont de la compétence de la *domus* dont le père, le beau-père ou le mari sont les chefs tout-puissants... »¹⁰⁶. La femme est " incapable " de représenter autrui, même si elle est reconnue " capable " pour elle-même.

Sous l'Empire, la condition de la femme s'améliore. Le pouvoir absolu du père se fait un peu moins rigoureux. Mais les historiens constatent : "L'idée qui prévaut chez les juristes de l'Empire – et ils ne font qu'exprimer sur ce point le sentiment commun des Romains – est celle d'une infériorité naturelle de la femme".

La femme ne peut remplir aucune fonction administrative ni dans l'assemblée des citoyens, ni dans la magistrature, ni dans les tribunaux. Toutefois, elle peut prendre part aux fêtes, aux spectacles, aux banquets, encore qu'elle n'ait pas d'autres droits que celui d'être assise, alors que la coutume veut que l'on mange couché à l'époque. Dans les faits, le pouvoir du père quant au droit de vie et de mort sur ses enfants reste entier : sa volonté, par exemple pour le mariage de sa fille, demeure "très importante". En cas d'adultère, lui seul a le droit de tuer la fille infidèle, l'époux n'ayant que le droit d'occire son complice ; l'adultère du fils, en revanche, ne sera sanctionné que sous le Bas-Empire par la restitution de la dot de la femme.

Donc, selon le droit romain, la fille, perpétuelle mineure, passe de la tutelle de son père à celle de son époux, et la femme adultère doit être punie de mort, alors que l'adultère du mari n'est pas sanctionné¹⁰⁷.

"Somme toute, la femme, pas plus que l'esclave, n'existe pas à proprement parler au regard du droit romain; si le légiste s'occupe de son sort, c'est surtout à propos de la dévolution ou de l'administration de ses biens : il fixe la part qui lui revient de l'héritage paternel, lui interdit¹⁰⁸ d'hériter de grosses fortunes – disposition difficilement contrôlable, et de ce fait peu appliquée. Puis, vers la fin du III^e siècle après J.-C., la loi prend quelques mesures pour empêcher que cette dot ne soit totalement confondue avec les biens du mari qui administre tout.

"Les adoucissements à la condition féminine n'interviennent donc que tardivement, sous l'Empire et surtout le Bas-Empire, et ce n'est aussi que durant cette dernière période qu'on prévoit pour elle quelque sanction en matière de rapt ou de viol"¹⁰⁹.

« Quant au mariage des fillettes impubères, il se pratique, malgré la définition juridique de la nubilité, à 12 ans pour les filles et 14 ans pour les garçons, et cela d'autant plus que les médecins antiques contredisent les juristes en affirmant que, d'après leurs observations, la

¹⁰⁶ Cf. Robert Villers: *Le statut de la femme à Rome jusqu'à la fin de la République*, dans le recueil de la Société Jean-Bodin consacré à la femme, t. Ier, Bruxelles, 1959, p. 177-189. Voir également, dans le même recueil, l'étude de Jean Gaudemet: *Le statut de la femme dans l'Empire romain*, p. 191-222, et celle de F. Ganshof: *Le statut de la femme dans la monarchie franque*, t. II, 1962, p. 5-58

¹⁰⁷ Sinon très tard dans le Bas-Empire: III-V^e siècles ap. J.-C.

¹⁰⁸ Par la loi Voconia en 169 av. J.-C.

¹⁰⁹ Pernoud, Régine, *id.*

puberté a lieu réellement deux ans plus tard que ne le prétend la loi. D'ailleurs le Digeste¹¹⁰, compilation du droit romain antique réalisée au VI^e siècle, se pose gravement la question de savoir comment juger des « adultères » commis par des « fiancées » de moins de douze ans¹¹¹ ! Il s'agit pour les hommes d'obtenir avec la virginité l'assurance que les enfants qu'ils auront seront bien les leurs, puisqu'ils viendront de cette épouse intacte constamment surveillée par la *familia servile* dans sa propre maison ».

« Cela explique le maintien des mariages impubères dans le monde méditerranéen. Il résista longtemps aux efforts de l'Église pour reculer la date de l'âge du mariage, non seulement à la nubilité réelle, mais au-delà, comme le prouvent les statistiques du matériel épigraphique de Rome au IV^e siècle. Il faut attendre le Code de Recceswinthe en 654 pour voir apparaître une timide tentative de limiter les mariages impubères en l'interdisant au petit garçon seulement »¹¹².

Rome se caractérise donc par la place juridique limitée faite à la femme. Examinons désormais la civilisation indienne traditionnelle, dont une coutume témoigne de la condition de la femme.

Une coutume indienne témoignant de l'asymétrie entre les sexes

Dans l'Inde des années 1920, alors qu'y commence la transition démographique¹¹³, les filles sont encore fréquemment mariées enfants, l'écart d'âge entre les époux est souvent grand et, par conséquent, le risque de veuvage élevé. Ce que nous savons sur ces temps antérieurs est notamment rapporté par Voltaire (1694-1778). Dans le chapitre 11, intitulé "Le bûcher", du conte *Zadig, ou la destinée*, publié en 1745, Voltaire parle d'une "coutume affreuse", le "bûcher de la veuve" : "Lorsqu'un homme marié était mort, et que sa femme bien-aimée voulait être sainte, elle se brûlait en public sur le corps de son mari". La raison en est que la femme est considérée comme impure et que son veuvage est interprété comme la sanction d'une infidélité. En conséquence, la fonction assignée à la crémation abolit cette double indignité.

Zadig s'élève contre cette coutume effectivement longtemps pratiquée en Inde : "Zadig remontra... combien cette horrible coutume était contraire au bien du genre humain ; qu'on laissait brûler tous les jours de jeunes veuves qui pouvaient donner des enfants à l'État, ou du moins élever les leurs".

Zadig, après s'être entretenu avec Astarté, une jeune veuve prête à se brûler, conseille avec sa finesse habituelle de : "faire une loi par laquelle il ne serait permis à une veuve de se brûler qu'après avoir entretenu un jeune homme tête à tête pendant une heure entière." Et maintenant, conclut-il, "aucune veuve ne se brûle plus" et il y eut des remariages et des naissances nouvelles."¹¹⁴

Néanmoins, l'exécrable coutume persiste. En 1829, le colonisateur anglais la proscriit officiellement, mais elle perdure. Elle est par exemple relatée dans *Le tour du monde en quatre-vingts jours*, écrit en 1872 par Jules Verne. Un siècle plus tard, en 1987, l'émoi soulevé par une nouvelle immolation de veuve conduit le Congrès indien à voter une loi interdisant toute glorification des *satis*, ces veuves qui vont se brûler vives sur le bûcher funéraire de leur mari¹¹⁵.

¹¹⁰ Recueil méthodique d'extraits des opinions et sentences des juristes romains, réunis sur l'ordre de l'empereur Justinien.

¹¹¹ C. Pietri, *Le mariage chrétien à Rome*, dans : *Histoire vécue du peuple chrétien*, Delumeau, Jean (direction), Toulouse, 1970, t. I, pp. 105-131.

¹¹² Rouche, Michel, « La sexualité dans le mariage durant le Haut Moyen Âge », dans : Bardet Jean-Pierre et Dupâquier Jacques, *Histoire des populations en Europe*, Fayard, Paris, 1997, tome I.

¹¹³ Dumont, Gérard-François, *Les populations du monde*, Paris, Éditions Armand Colin, deuxième édition, 2004.

¹¹⁴ Notons, pour la petite histoire, que Voltaire exprime ce point de vue alors qu'il est, depuis guère plus d'un an, l'amant de Mme Denis, nièce de sa tendre protectrice Mme du Chatelet. Mme Denis était veuve, certes, mais veuve légère (*Dictionnaire des auteurs*, Paris, Laffont-Bouquins, t. IV, p. 649), ce qui relativise l'exploit de Zadig-Voltaire.

¹¹⁵ Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, Paris, Seuil, 1996.

Toutefois, les défenseurs nationalistes de « l'hindouïté » s'indignent, mais sans rappeler cette considérable asymétrie de sexe : les veufs, quant à eux, ne vont jamais au bûcher.

Même si, au XXI^e siècle, la coutume semble avoir disparu, bien que faisant encore périodiquement l'objet de débats, elle demeure un marqueur historique de la place de la femme en Inde.

La femme dominée au nom d'un Droit religieux

Quant au monde arabe, il est, depuis le VII^e siècle, largement influencé par le Coran. La lecture littérale de ce dernier demeure impérative selon nombre d'imans puisque le Coran, considéré comme un texte dicté par Dieu, ne serait pas, en conséquence, susceptible d'interprétation. Ce point de vue est partagé par beaucoup d'hommes ou de mouvements politiques. Or, cette lecture brute, d'une part, ne prévoit aucune obligation de monogamie et, d'autre part, valide l'infériorité de la femme. En outre, divers hadiths, c'est-à-dire ces paroles et actions attribuées au Prophète, valant principes de gouvernance personnelle et collective pour les musulmans, valident le droit du père à marier sa fille impubère et le mariage impubère en considérant l'exemple d'Aïcha. En effet, Mohamed s'est marié avec elle alors qu'elle était âgée de six ans, et il consumma le mariage quand elle eut atteint neuf ans.

La polygamie est permise, selon une sourate du Coran, dans les termes suivants :

*« Épousez, comme il vous plaira,
Deux, trois ou quatre femmes.
Mais si vous craignez de n'être pas équitable,
Prenez une seule femme
Ou vos captives de guerre »¹¹⁶.*

Néanmoins, cette sourate donne lieu à des traductions juridiques écrites variées selon les périodes. Ainsi, dans les années 2000, les codes de la famille peuvent-ils être différents selon les pays musulmans. Par exemple, le Maroc¹¹⁷, à l'occasion d'une récente et importante réforme, a tenté de limiter considérablement la polygamie et d'aller vers une meilleure égalité entre les hommes et les femmes, avec le Dahir n° 1-04-22 du 12 hija 1424 (3 février 2004) portant promulgation de la loi n° 70-03 portant code de la famille.

Le point 4 du préambule de cette loi, présenté par le roi Mohamed VI, précise : « S'agissant de la polygamie, Nous avons veillé à ce qu'il soit tenu compte des desseins de l'*Islam* tolérant qui est attaché à la notion de justice, à telle enseigne que le Tout-Puissant a assorti la possibilité de polygamie d'une série de restrictions sévères : " Si vous craignez d'être injustes, n'en épousez qu'une seule ". Mais le Très-Haut a écarté l'hypothèse d'une parfaite équité, en disant en substance : " vous ne pouvez traiter toutes vos femmes avec égalité, quand bien même vous y tiendriez " ; ce qui rend la polygamie légalement quasi impossible. De même, avons-Nous gardé à l'esprit cette sagesse remarquable de l'*Islam* qui autorise l'homme à prendre une seconde épouse, en toute légalité, pour des raisons de force majeure, selon des critères stricts draconiens, et avec, en outre, l'autorisation du juge. »

« En revanche, dans l'hypothèse d'une interdiction formelle de la polygamie, l'homme serait tenté de recourir à une polygamie de fait, mais illicite. Par conséquent, la polygamie n'est autorisée que selon les cas et dans les conditions légales » que le texte définit ensuite. Néanmoins, un tel code de la famille est jugé comme un des plus « occidentaux » du monde musulman, à l'exclusion de la Tunisie.

La place de la femme tient aussi à sa situation hiérarchique au sein du couple. Or, le pouvoir de l'homme sur sa femme est, également, clairement précisé dans une autre sourate du chapitre des femmes. Selon le texte littéral du Coran :

¹¹⁶ Sourate « Les femmes », IV, 3.

¹¹⁷ Cf. également Dumont, Gérard-François, Montenay, Yves, « Le Maghreb, une géopolitique éclatée », *Géostratégiques*, n° 32, juillet 2011

*« Les hommes ont autorité sur les femmes
en vertu de la préférence
que Dieu leur a accordée sur elles,
et à cause des dépenses qu'ils font
pour assurer leur entretien. »¹¹⁸*

L'explication implicite de la position du Coran est la suivante : contrainte par ses obligations de reproduction, la femme serait moins disponible pour entretenir économiquement la famille. En conséquence, le pouvoir économique dont dispose l'homme lui accorderait une nécessaire supériorité.

L'infériorité de la femme est aussi confirmée notamment par la règle de transmission des biens :

*« Quant à vos enfants,
Dieu vous ordonne d'attribuer au garçon
une part égale à celle de deux filles »¹¹⁹.*

Cette infériorité est également établie avec la question de l'adultère : l'homme ne craint rien en cas d'adultère. En revanche, la femme peut être battue non seulement en cas d'adultère, mais aussi dans le cas où l'homme craindrait d'être trompé :

*« Admonestez celles dont vous craignez l'infidélité ;
reléguez-les dans des chambres à part et frappez-les »¹²⁰.*

Autre élément, la répudiation des femmes par les hommes est possible¹²¹, mais non celle des hommes par les femmes. Néanmoins, selon le Coran, la répudiation devrait être mûrement réfléchie puisqu'elle doit être réitérée, par trois fois successives, et non simultanées. En effet, selon divers commentateurs, le Prophète a voulu préserver le mariage en instaurant la nécessité d'une formule réitérée de répudiation pour mettre fin à la vie commune et faire entrer la femme en *idda*, période de retraite ou de continence, ou délai de viduité qui permet notamment d'éviter les conflits possibles de paternité. Seule la troisième répudiation rend celle-ci définitive, empêchant le mari de maintenir sa femme dans un état intermédiaire. Il y aurait ainsi deux répudiations, dites révocables (*radj'î*), suivie d'une troisième, irrévocable (*bâ'in*)¹²².

Toutefois, depuis Mahomet jusqu'à aujourd'hui, la pratique de la triple formule simultanée, signifiant une répudiation unique, est assez répandue et souvent entérinée par la jurisprudence de pays musulmans, bien que cette pratique coutumière soit, à la lettre, contraire au Coran et aux hâdiths.

Toujours à l'époque contemporaine, les pays musulmans ont souvent une législation largement inspirée du Coran. Voici, par exemple, comment la répudiation, telle qu'elle est régie en Algérie, est présentée sur le site web du ministère français des Affaires étrangères¹²³ : « *La répudiation¹²⁴ est le droit pour l'époux de rompre le mariage unilatéralement. L'épouse ne peut s'y opposer. L'article 49 du code (algérien) de la famille prévoit que la répudiation doit être validée par voie de jugement. Un homme peut répudier jusqu'à trois fois sa femme. Après la troisième répudiation, il ne peut plus l'épouser, sauf si elle se remarie avec un tiers et que cette nouvelle union est à son tour dissoute. Cette forme de dissolution du mariage est révocable : l'homme peut reprendre sa femme dans le délai de trois mois qui suit la répudiation et avant que le jugement n'intervienne. Si le mari abuse de sa faculté de répudiation, le juge peut accorder des dommages et intérêts à l'épouse* »¹²⁵.

¹¹⁸ Sourate « Les femmes », IV, 34.

¹¹⁹ Sourate IV-11. *Le Coran*, traduction D. Masson, Paris, Gallimard, 1967. On notera que cette traduction du Coran n'indique jamais le prénom du traducteur, car c'est un prénom féminin, Danièle, donc celui d'une traductrice, ce qui pourrait être considéré par certains comme enlevant de la valeur à cette traduction.

¹²⁰ Sourate IV, 34.

¹²¹ « S'il décide de répudier leurs femmes » (Sourate IV, 227).

¹²² Blanc, François-Paul, *Le droit musulman*, Paris, Dalloz, 2007.

¹²³ Information saisie en novembre 2009.

¹²⁴ Art. 48 à 51 du code de la famille du 9 juin 1984.

¹²⁵ <https://pastel.diplomatie.gouv.fr/editorial/francais/familles/fiches/algerie.html#1.1>, information captée le 27 octobre 2009.

Toutefois, cette condition généralement inférieure de la femme dans les pays musulmans soulève des contestations alors que la transition démographique change le régime démographique nécessaire au remplacement des générations. Par exemple, en 2008, l'écrivaine saoudienne Wajiha Al-Howeidar considère¹²⁶ que l'Arabie¹²⁷ est la plus grande prison du monde pour les femmes, puisqu'elles ne peuvent sortir que si leur « référent masculin » (*mahram*, l'homme le plus proche, mari ou parent, qui doit autoriser chaque acte de la femme, et dans certains cas l'accompagner) vient les chercher. En 2009, le débat a rebondi à l'occasion d'une *fatwa* autorisant les Saoudiennes à aller, avec l'autorisation de son gardien, non accompagnées à l'étranger, ce qui était impensable auparavant. D'où une controverse, car une *fatwa* n'est qu'un conseil juridique (donc religieux) qui coexiste avec d'autres *fatwa* de sens inverse, puisqu'il n'y a pas de hiérarchie religieuse chez les sunnites. Au cours de l'année 2009, cette féministe saoudienne, Wajeha Al-Huweidar, multiplie les actions « sans gardien » et se fait, bien sûr, ramener chez elle *manu militari*, ce qui entretient le débat dans la presse. La princesse Jawaher bin Jalawi a contre-attaqué en lançant la campagne « mon gardien sait ce qui est bon pour moi », en ajoutant toutefois qu'il faudrait redéfinir le rôle du gardien et notamment lui enlever le pouvoir de traiter sa « gardée » de manière arbitraire ou violente. La princesse s'oppose ainsi à une « occidentalisation » des principes de l'islam et dénonce les féministes qui nuisent à la réputation des femmes saoudiennes. Quant aux théologiens saoudiens, ils divergent sur le degré de sacré dans cette obligation du « gardien », autrement dit sur le fait de savoir s'il est une obligation incontestablement coranique ou s'il relève seulement des lois saoudiennes. Par ailleurs, la presse arabe contient périodiquement des dessins qui caricaturent l'infériorité faite à la femme dans les pays musulmans.

Les aspects ci-dessus de la situation de la femme à Rome, en Inde et en pays musulmans permettent de mieux comprendre, en comparaison, sa place dans une identité européenne certes influencée par Rome, mais aussi par le christianisme.

Les racines européennes de l'égalité féminine

Par rapport à la société antique en général, et à la culture romaine en particulier, le Moyen Age européen voit considérablement s'améliorer la condition féminine et augmenter les droits de la femme. Déjà, à la fin du V^e siècle, avec Clotilde, la présence de la femme se fait évidente. Tous les historiens ont relevé le rôle capital qu'elle joue en obtenant de son époux païen qu'il se convertisse à la foi chrétienne. Le baptême de Clovis reste un premier jalon de l'histoire de France et, donc, de l'Europe, et sa représentation à la cathédrale de Reims a traversé les siècles. Or, c'est une femme qui l'a obtenu. Parallèlement, le principe monogamique déjà présent à Rome s'affermir.

Installation de la monogamie et instauration du principe d'égalité

Aux VI^e-VII^e siècles, le souci des hommes d'Eglise européens est d'assurer aux futurs époux le *libre consentement* à l'union conjugale et de maintenir la stabilité du mariage. Au VIII^e siècle, l'Eglise européenne, contrairement aux habitudes normales et courantes dans le monde romain, écarte nettement le consentement des parents, auparavant jugé nécessaire pour la validité du mariage. Pour l'Eglise, à mesure que se dégage la valeur sacramentelle du mariage, l'époux et l'épouse sont les ministres du sacrement, le prêtre lui-même n'étant là que comme témoin. Le mariage tient exclusivement à la volonté de chacun des époux. Autrement dit, seul le consentement fait les noces. Cela implique le strict abandon du mariage des impubères, et tout particulièrement des fillettes, et l'égalité des sexes dans le choix du conjoint.

Quant à l'égalité au sein du mariage, elle se résume à la formule suivante de Vincent de Beauvais sur la position de la femme par rapport à l'homme: "*nec domina, nec*

¹²⁶ Texte repris par de nombreux sites, dont www.kabyles.net

¹²⁷ Dumont, Gérard-François, "Les femmes et les « Droits de l'homme » en Arabie saoudite", dans : *Les droits de l'homme en Arabie saoudite*, Paris, Académie de Géopolitique de Paris, 2012, p. 167-190, http://www.strategicsinternational.com/Arsa_03.pdf

*ancilla, sed socia*¹²⁸ (ni maîtresse, ni servante, mais compagne)". Jusqu'à la fin du XV^e siècle, cette égalité se traduit par le fait que la femme mariée jouit de ce qu'on appelle la "capacité juridique".

Au XIII^e siècle, par exemple, les intérêts pécuniaires de la femme¹²⁹, même mariée, sont solidement protégés. La femme demeure propriétaire de ses biens propres ; le mari en a l'administration, la jouissance, ce qu'on appelle alors la saisine, c'est-à-dire l'usage, mais il ne peut en disposer ; les biens de sa femme sont totalement inaliénables. En contrepartie de cet usage, la femme mariée participe de droit à tout ce que le ménage peut acquérir. Les femmes peuvent vendre, acheter, conclure des contrats, administrer des domaines, et finalement faire leur testament. Autre élément, une femme qui exerce un commerce peut témoigner en justice pour tout ce qui se rattache à l'exercice de ce commerce. Si son mari est absent ou empêché, elle le remplace sans autorisation préalable. En cas de décès de son époux, elle a la jouissance d'une partie des biens propres de celui-ci : la moitié dans les familles roturières, le tiers chez les nobles dans la plupart des coutumes. Autre témoignage de la place de la femme : à la fin du XIII^e siècle, à Paris, on trouve des femmes médecins, maîtresses d'école, apothicaires, teinturières ou religieuses¹³⁰.

Pendant toute la chrétienté médiévale, à l'instar d'Héloïse d'Argenteuil (1101-1164) ou d'Hildegarde de Bingen (1095-1179), les hautes figures féminines sont nombreuses. Au XII^e siècle, la première abbesse de Fontevraud, Pétronille de Chemillé (décédée en 1149), nommée à vingt-deux ans, commande un monastère regroupant une communauté d'hommes et une communauté de femmes. Et les moines ne se sont jamais plaints d'être dirigés par une femme... Quant aux reines, couronnées comme le roi, elles exercent le pouvoir en son absence. Comme Aliénor d'Aquitaine (1122-1204) ou Blanche de Castille (1188-1252), quelques-unes de ces femmes dominent leur époque.

L'égalité entre les personnes impliquant l'égalité hommes-femmes est sans doute un élément explicatif des progrès techniques du Moyen Âge. Ailleurs, les sociétés esclavagistes¹³¹, celles qui pratiquent la traite orientale, disposent d'une masse de manœuvres pour les travaux pénibles. En Inde, la caste des intouchables est là pour les assurer. Mais, dans l'Europe du Moyen Âge, il n'y a ni esclaves ni intouchables. Il faut donc, pour faciliter la vie, parvenir à des gains techniques réguliers : « le collier d'épaule, les chevaux à la selle sur le dos, le fer au pied de ces serviteurs souvent cabrés, l'assolement triennal qui garde le bien-être et consolide l'avance du Nord sur les bordures méditerranéennes, l'horloge au beffroi et sur le clocher grâce à l'échappement qui permet de dépasser les limites du cadran solaire et porte une série d'avance jusques et y compris l'imprimerie »¹³². En conséquence, la productivité augmente et la diminution de la pénibilité du travail profite à la population masculine comme féminine.

Une période historique majeure : le « monde plein »

Dans ce contexte, se produit un phénomène quantitatif à effets qualitatifs que Pierre Chaunu a désigné comme « le seul tournant vraiment digne d'être retenu, entre le Néolithique et la révolution industrielle, puisqu'il entraîne le désenclavement et la grande mutation de la connaissance »¹³³. Au XII^e siècle, l'Afrique du Nord et le Moyen-Orient stagnent démographiquement. Néanmoins la population du monde s'accroît de 299 millions en 1100 à 400 millions un siècle plus tard. Cela tient à deux grands espaces : la Chine (de 83 à 124 millions) et l'Europe (de 35 à 49 millions, soit plus 40 % en un siècle), mais selon une croissance différente. La Chine a une superficie de 9 560 000 km², supérieure à celle de ses frontières politiques actuelles. L'Europe, dans sa partie occidentale bénéficiant d'un climat tempéré ou méditerranéen, a une superficie quatre fois moindre ; d'où l'existence de densités inédites jusque' alors, pouvant dépasser dans certaines régions 50 habitants au km², par exemple dans les environs de Chartres

¹²⁸ *Socia* a le sens qui s'est conservé dans le terme associé.

¹²⁹ Cf. Pierre Petot et André Vandenbossche, *Le statut de la femme dans les pays coutumiers français du XIII^e au XVII^e siècle*, recueil édité par la société Jean-Bodin, II^e partie, t. XII, p. 243-254.

¹³⁰ Sévillia, Jean, *Historiquement correct, Pour en finir avec le passé unique*, Paris, Perrin, 2003, p. 22-23.

¹³¹ Pétré-Grenouilleau, Olivier, *Les traites négrières*, Paris, Gallimard, 2004.

¹³² Chaunu, Pierre, *La femme et Dieu*, Paris, Fayard, 2001, p. 115.

¹³³ Chaunu Pierre, *Trois millions d'années*, Robert Laffont, Paris, 1990.

ou en Normandie¹³⁴. De telles densités, et surtout leur accroissement, sont attestés principalement par trois phénomènes concomitants. D'abord, on voit naître des hameaux, des villages, des paroisses. Devant le peuplement accru du territoire, l'Église implante de nouveaux diocèses¹³⁵. En second lieu, la superficie des terres cultivées s'étend, par le défrichage ou par le drainage des marais ; l'Europe de l'Est se peuple par l'apport de populations venues de l'Ouest de l'Elbe qui s'installent au Mecklembourg, en Poméranie, en Bohême... : c'est une sorte de « conquête de l'Est ». Troisième élément, la montée des villes. D'une part, les villes anciennes doivent s'agrandir : Philippe Auguste agrandit l'enceinte de Paris à la fin du XII^e siècle. Et la capitale de la France n'est pas un cas isolé : partout en Europe, la construction des nouvelles enceintes fortifiées se poursuit à Cologne, Liège, Genève, Rouen, Pise, Anvers, Florence, Utrecht, Bonn, Maastricht... Mais, d'autre part, cela ne suffit pas, il faut également fonder des villes nouvelles.

Vers 1300, une centaine de villes dépassent le chiffre de 10 000 habitants, les plus peuplées étant Paris (200 000), Venise (110 000), Milan et Gènes (100 000), et Florence (95 000). Certes, la population urbaine ne représente qu'une faible partie de la population totale (5 à 10 % au maximum), mais la pression démographique, en développant les villes, leur donne un rôle politique croissant (une des conséquences du « monde plein ») et impose de développer une nouvelle pensée politique, parce qu'on ne gère pas de la même façon un bourg de 1 000 habitants et une ville dix fois plus peuplée.

Ce phénomène entraîne d'autres conséquences. Dans un « monde plein », on a besoin d'équipements collectifs, comme nous dirions aujourd'hui, et dans une société chrétienne, de lieux de culte. Il faut donc construire des églises pour répondre à la foi d'une population nombreuse - Pierre Chaunu estime à 200 000 les clochers aux soubassements de pierre¹³⁶ - et faire progresser la technique pour satisfaire ces exigences plus rapidement.

La troisième conséquence tient à la proximité qui tisse « un réseau de clochers tel qu'au sommet de chacun d'entre eux on puisse en distinguer quatre ou cinq à l'horizon, tel que le tocsin sonné de l'un puisse être répercuté par les cloches des autres, signe tangible d'une solidarité concrète »¹³⁷. Ainsi l'Europe passe d'un monde de communautés vivant plutôt isolément à un monde de communications accrues. La proximité pousse d'ailleurs à perfectionner les outils de communication, comme l'attelage des chevaux¹³⁸. En même temps, le développement des communications terrestres encourage celui des communications maritimes. Et le « monde plein » apprend à mieux utiliser la voile, conduit le bateau par le gouvernail d'étambot. C'est pourquoi « la modernité européenne commence au XII^e siècle » selon une formule de M. Dhondt,¹³⁹ à une période où le mot Europe n'est guère utilisé. Son identité est le produit d'une évolution démographique qui a permis un peuplement continu, tout particulièrement en Europe continentale.

La création d'un modèle européen

Ce tournant du « monde plein » s'accompagne d'un nouveau comportement sociodémographique en Europe, formant une identité spécifique : le mariage tardif et la progression du nombre de femmes célibataires. Comme l'a écrit Pierre Chaunu, « le retard de l'âge au mariage, c'est bien le décalage, dans le temps de la vie sexuelle, sur une échelle jamais égalée par aucun autre système de la civilisation »¹⁴⁰.

¹³⁴ Bulst, Neithard, « L'essor (X^e-XIV^e siècles) », dans : Bardet, Jean-Pierre, Dupâquier Jacques (direction), *Histoire des populations en Europe*, Fayard, Paris, 1997, tome I.

¹³⁵ Dubois, Henri, « L'essor médiéval », dans : Dupâquier, Jacques (direction), *Histoire de la population française*, PUF, Paris, 1988, tome 1.

¹³⁶ Chaunu, Pierre, « L'Europe, un modèle », dans : Bardet, Jean-Pierre, Dupâquier, Jacques (direction), *Histoire des populations en Europe*, Fayard, Paris, 1997, tome I, p. 16. Cf. également Chaunu, Pierre, *La femme et Dieu*, Paris, Fayard, 2001.

¹³⁷ Chaunu Pierre, *id.*

¹³⁸ Rappelons que le collier, s'appuyant sur l'épaule du cheval, lui évite l'asphyxie que provoquerait la compression de la trachée par l'ancienne sangle.

¹³⁹ Reinhard, Marcel, Armengaud, André, Dupâquier, Jacques, *Histoire générale de la population mondiale*, Montchrestien, Paris, 1968, p. 70.

¹⁴⁰ Chaunu, *Histoire science sociale*, Editions Sedes, Paris, 1974, p. 328.

Il s'agit de trouver un régime démographique conforme aux valeurs de l'égalité entre les sexes et s'adaptant aux évolutions, donc capable, en particulier, de se modifier lorsque des crises de subsistance sont susceptibles de déclencher des surmortalités dévastatrices. Or, dans un régime démographique, la part féminine est évidemment déterminante pour la reproduction ; l'âge de la femme, qui peut procréer, *grosso modo*, entre son quinzième et son quarante-cinquième anniversaire, est essentiel¹⁴¹. Or nous sommes dans une Europe où la fécondation n'est socialement acceptée qu'à partir du moment où la femme est mariée. Ainsi deux variables apparaissent-elles pertinentes : l'âge de la femme au premier mariage et le pourcentage de célibataires féminins dans une société. Hors d'Europe, l'âge au premier mariage de la femme¹⁴² correspond généralement à l'âge de la puberté, entre 13 et 18 ans, voire avant en cas de mariage de filles impubères décidés par le père. Et le célibat féminin définitif y est tout à fait résiduel, de l'ordre de 2 à 3 % pour le sexe féminin : ce pourcentage désigne en fait des femmes qui ne peuvent se marier ou avoir de descendance du fait de handicaps.

Or, l'Europe développe, au début du second millénaire, un modèle qui lui est propre. Son expression quantitative est, d'une part, un âge au premier mariage de la femme repoussé bien au delà de la puberté et, d'autre part, une possibilité de se modifier en fonction des circonstances. L'âge au mariage, qui n'est donc pas *ne varietur*, exerce une fonction de régulation démographique. En adaptant l'âge au mariage, le régime démographique dispose d'une flexibilité lui permettant de réagir aux crises, notamment aux crises de subsistance. Autrement dit, les comportements matrimoniaux individuels s'adaptent aux évolutions économiques qui sont, le plus souvent, géographiquement localisées. Quand la production économique faiblit, pour quelque raison que ce soit, les mariages sont retardés, puisque les moyens de subsistance manquent pour fonder une nouvelle famille. Ensuite, par exemple après une surmortalité aiguë due à des épidémies ou à des famines, on peut reconstituer des foyers avec ceux qui ont survécu, et qui peuvent maintenant se marier. Cela est d'autant plus aisé que ce système dispose d'un stock de célibataires important, « mobilisable » à l'occasion. Ainsi, les graves crises démographiques, résultant par exemple des pestes, peuvent être généralement résorbées après une seule génération, soit en une trentaine d'années.

De façon générale, l'autorégulation démographique, le choix par les couples et par les femmes de la prise en compte des aléas économiques, liés notamment aux évolutions climatiques favorables ou défavorables à la production vivrière, met en évidence des courbes de la population qui sont, pour l'Europe, beaucoup plus lisses que, par exemple, celles de la Chine. L'accroissement démographique en Chine est plus soutenu, mais, lors des crises de subsistance, la surmortalité est intense, beaucoup plus que pour les épidémies de peste en Europe.

Selon la démographie historique, les faits observés¹⁴³ du régime démographique européen qui se met en place au Moyen Âge se résument donc à trois variables :

- L'âge au mariage des jeunes filles, au lieu d'être celui de la puberté, donc entre 13 et 15 ans, est repoussé d'abord au delà de celle-ci, à 18-20 ans, puis au delà de 22 ans. Cela réduit la durée de fécondité des femmes, statistiquement, de 15 à 33 %¹⁴⁴, et, par conséquent, le nombre d'enfants à naître. C'est pourquoi Pierre Chaunu considère que l'âge au mariage est « la véritable contraception de l'Europe classique ».
- La proportion des femmes célibataires, qui est, dans le régime naturel, de l'ordre de deux à trois pour cent, augmente considérablement et s'établit, selon les régions et les époques, entre 10 et 25 %, voire même 30 % temporairement ou pour une couche sociale donnée, ce qui diminue dans une proportion semblable les naissances.
- La discipline conjugale, prônée par l'Église et qui est obtenue, entre autres, par une valorisation de la virginité, réduit notablement les naissances illégitimes. Ainsi, leur proportion est de quelques centièmes de l'ensemble des naissances.

¹⁴¹ Cf. le calcul de l'indice synthétique de primo-nuptialité féminine, qui ne considère que les mariages de femmes avant l'âge de 50 ans, c'est-à-dire avant la ménopause.

¹⁴² Ou au début de la vie sexuelle, ou à une vie en couple, selon les sociétés considérées, mais les historiens de la préhistoire ont montré que le mariage existait déjà dans certaines sociétés trois millénaires avant J.-C.

¹⁴³ Dupâquier, Jacques, tome 1.

¹⁴⁴ Cf. pour le modèle du mariage tardif, Dupâquier, Jacques, « La France avant la transition démographique », dans : Bardet, Jean-Pierre, Dupâquier, Jacques (direction), *Histoire des populations de l'Europe*, tome 1, *Des origines aux prémices de la révolution démographique*, Paris, Fayard, 1997, pp. 441-462, p. 455.

« Le retard de l'âge au mariage commande tout à la fois les lois de la fécondité, et, dans une large mesure, la sensibilité et les comportements »¹⁴⁵.

La création d'un modèle démographique européen spécifique illustre la capacité d'une société à mettre en oeuvre un système de régulation qui n'a été rendu possible que parce que la femme n'était ni contrainte ni considérée comme un être humain non libre de ses choix. Certes, au regard des années 1990-2000, marquées en Europe par la disparition du mariage universel¹⁴⁶ et par l'importance de la proportion des naissances hors mariage, on pourrait penser que ce système repose sur une forte contrainte sociale. Mais il signifie aussi l'instauration du libre choix des conjoints. Cela rend le mariage tardif « populaire », alors que « le mariage aristocratique et princier est précoce, et continue donc à fonctionner suivant un schéma archaïque »¹⁴⁷.

Le mariage tardif a, bien entendu, un sens culturel et, donc, identitaire. Il signifie l'adhésion à un système de civilisation, dans lequel l'Église joue un rôle essentiel, lié à son autorité à la fois spirituelle et transnationale. L'Église valorise ici l'égalité dont doit bénéficier toute personne, et donc la femme. Cela est surtout vrai de l'église catholique, davantage transnationale que l'église orthodoxe. D'ailleurs, en chrétienté orientale, l'âge au mariage est statistiquement à mi-chemin, avec un mariage relativement plus précoce que dans la chrétienté latine¹⁴⁸.

Selon l'Église, puisque l'existence terrestre n'est qu'une transition vers la vie éternelle, il faut l'organiser et la gérer non seulement collectivement, mais surtout individuellement, puisqu'elle nécessite la connaissance de soi - être conscient de ses péchés - et le contrôle de soi - pour éviter le « mal ». Prêcher le salut pour chaque personne signifie à la base affirmer l'égalité effective des hommes et des femmes - égaux en dignité. Ainsi le mariage tardif exprime-t-il avant tout la valeur d'égalité entre les hommes et les femmes, puisque le consentement du mariage exige l'accord des deux partenaires ; en particulier, l'accord de la femme passe avant l'obéissance au père ; au regard du droit canon, un mariage sans le consentement personnel des deux partenaires est nul devant Dieu et, donc, devant l'Église.

Bien entendu, se marier à 22 ou 25 ans signifie concrètement que les pulsions sexuelles, qui apparaissent plusieurs années auparavant, doivent être maîtrisées d'une façon ou d'une autre. Dans la mesure où l'exutoire des relations illégitimes existe certes, mais est assez peu accepté socialement et demeure une pratique minoritaire - comme le prouve la faible proportion des naissances hors mariage - les personnes jeunes sont tenues à un choix d'ascèse personnelle. On peut toujours critiquer les méfaits possibles d'une telle exigence, mais elle a aussi des conséquences sociales positives, en permettant une forte cohésion sociale et l'investissement personnel dans des projets divers ; enfin, l'ascèse du mariage tardif conduit à n'avoir des enfants qu'à un âge où la maturité mentale est plus certaine.

Ainsi, la place de la femme dans l'identité européenne se trouve mise en évidence par la singularité du modèle démographique européen du Moyen Âge, avec le mariage tardif, variant selon les conditions économiques du moment. Ce modèle, qui régule le régime démographique, n'est nullement un régime malthusien. Bien au contraire, en facilitant la transmission des savoirs et la recherche de l'innovation, il autorise un « monde plein ».

Le recul du principe d'égalité à la Renaissance

Toutefois, comme toute valeur, l'égalité entre les hommes et les femmes n'est jamais une fin définitivement atteinte et durablement installée après un cheminement linéaire. Aussi, à la Renaissance, sous l'influence d'une relecture du droit romain, des tendances se font jour pour

¹⁴⁵ Chaunu Pierre, *Histoire, science sociale*, Editions Sedes, Paris, 1974, p. 329.

¹⁴⁶ Disparition par rapport aux années 1950 et 1960.

¹⁴⁷ Pierre Chaunu, *Trois millions d'années*, Robert Laffont, Paris, 1990, p. 119.

¹⁴⁸ Ainsi, encore au début du XXe siècle, se distinguaient parmi les slaves du Sud des régions de « mariage tardif » (Slovénie, Croatie) de celles de « mariage encore relativement précoce » (Serbie, Bosnie).

restreindre la liberté des jeunes époux et, donc, des femmes... En France, en 1556, un édit d'Henri II donne aux parents le droit de déshériter ceux de leurs enfants qui se seraient mariés sans leur accord.

À la même période, lors du Concile de Trente, le mariage donne lieu à des débats très passionnés. Les délégués français, largement porte-parole du pouvoir royal, plaident pour rétablir le consentement des parents en fait de mariage, s'opposant ainsi à la liberté des époux. Cela revient à restituer, en partie, l'ancienne *patria potestas*, et il s'agit d'obtenir de l'Eglise rassemblée qu'elle ratifie cette tendance. Sous cette influence, la nouvelle législation ecclésiastique renforce la publicité du mariage, la rend obligatoire pour sa validité et amplifie le rôle des parents et du prêtre. Le mariage doit être célébré dans l'église par le curé des contractants ou un prêtre qu'il a autorisé, en présence d'au moins deux ou trois témoins ; le prêtre désormais interroge chacun des époux, et reçoit leur consentement ; c'est lui qui prononce les paroles de consécration suivies de la bénédiction nuptiale.

Les papes et les canonistes de l'époque féodale plaident pour faire reconnaître que ce sont les époux eux-mêmes qui sont ministres du sacrement, mais les diverses prescriptions finalement décidées restreignent leur liberté. Concluant son étude sur cette évolution, René Metz remarque, en 1962, que « le droit canonique médiéval était plus féministe dans la pratique que ne l'est le droit canonique contemporain... ».

Au total, entre les temps médiévaux et les temps classiques, la situation de la femme dans le mariage se détériore considérablement et cela se manifeste notamment dans l'administration de ses biens¹⁴⁹.

Au XVI^e siècle, la femme mariée perd en capacité juridique. Le contrôle du mari sur les actes de son épouse devient rigoureux : les actes de la femme sont nuls si elle n'a pas obtenu l'autorisation de son époux. Au siècle des lumières, l'anti-féminisme prévaut souvent comme l'attestent les textes de Rousseau : "La dépendance est un état naturel aux femmes", professe-t-il. "La femme est faite pour céder à l'homme", assure l'*Émile*... « La dépendance est un état naturel aux femmes... Elles ne cesseront jamais d'être assujetties ou à un homme ou au jugement des hommes... »¹⁵⁰. Et les juristes de la fin de l'Ancien Régime, imbus de droit romain, valident des dispositions défavorables à la femme comme à la femme mariée.

En 1789, les cahiers de doléance présentent fort peu de revendications féminines. Toutefois, la belle et riche Olympe de Gouges, veuve joyeuse, fondatrice du club des Tricoteuses, rédige en 1791 une "déclaration des droits de la femme et de la citoyenne". Elle y présente cette requête : "puisque la femme a le droit de monter sur l'échafaud, elle doit avoir celui de monter à la tribune". Robespierre, qui lui refuse ce dernier droit, lui reconnaît le premier : il fait arrêter et guillotiner l'effrontée Olympe.

Suit le code civil de Napoléon, retour confirmé au droit romain, selon lequel la femme reste une mineure. « Elle doit obéissance à son mari (article 213). Sans le secours de celui-ci, elle ne peut ni ester en justice, ni aliéner ses avoirs »¹⁵¹.

Puis il faut du temps pour que l'Europe s'extrait de ce recul de l'égalité en entamant une nouvelle marche vers cette valeur. C'est finalement le changement de régime démographique, en raison de la transition démographique, qui, en réduisant les contraintes biologiques de la femme, l'aide à rechercher la voie de cette égalité¹⁵².

¹⁴⁹ Portemer, Jean, *Le statut de la femme en France depuis la réformation des coutumes jusqu'à la rédaction du Code civil*, dans l'étude sur *La femme*, publiée par la société Jean-Bodin, IIe partie, t. XII, Bruxelles 1962, p. 447-497. Cf. notamment les pages 454-455.

¹⁵⁰ J. J. Rousseau, *Émile*, Livre V.

¹⁵¹ Sédillot, René, *Le coût de la Révolution française, Vérités et Légendes*, Perrin, Paris, 1987.

¹⁵² Dumont, Gérard-François, *Démographie politique. Les lois de la géopolitique des populations*, Paris, Ellipses, 2007.

La place de la femme dans l'Europe contemporaine également attestée par la démographie

Et, au XXI^e siècle, le lien entre l'égalité de la femme et des données démographiques demeure. En effet, au XXI^e siècle, l'Europe, qui a retrouvé sa vocation à donner à la femme une place égalitaire, se singularise. Par exemple, le taux de mortalité maternelle y est le plus faible de toutes les régions du monde. Autrement dit, la société européenne est celle qui accepte le plus de consacrer des efforts à la santé et au suivi sanitaire des femmes enceintes au nom de l'égalité.

Considérons désormais des pays européens dont le contexte géopolitique a été le même depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, donc l'Europe de l'Ouest. La démographie, une fois encore, livre des enseignements sur la place de la femme.

Dans cette Europe de l'Ouest des années 1990-2000, dont tous les pays sont en période post-transitionnelle, la fécondité est plus élevée dans les pays où l'égalité des chances entre les sexes est la plus grande tant selon les législations (politique de conciliation entre vie professionnelle et vie familiale¹⁵³) que selon les comportements culturels (attitude sociale vis-à-vis des naissances hors mariage). Une fois encore, la place de la femme se trouve donc attestée par la démographie, ce qui pourrait être aussi démontré à l'analyse des différences d'espérance de vie entre les sexes selon les régions du monde.

Certains pensent qu'il n'y aurait pas d'identité européenne spécifique, porteuse de valeurs qui lui seraient propres, et que cette région aurait fécondées. Or, la comparaison avec la place de la femme dans d'autres sociétés infirme ce point de vue. En effet, l'histoire montre qu'à l'heure de Rome, qui est, il est vrai, une puissance méditerranéenne, la femme est incontestablement dans une position juridiquement défavorable, mais néanmoins meilleure que dans de nombreuses autres sociétés qui vivent encore de façon ancestrale, acceptant par exemple mariages impubères, choix du conjoint par le père, polygamie, domination de l'homme dans le mariage, transmission successorale exclusive ou privilégiée pour les hommes... En Inde, la liberté de la femme se trouve limitée par des coutumes de mariage arrangé et illustrée durant de nombreux siècles par la coutume du bûcher. Dans les pays où l'Islam domine, en dépit d'une application variable de la rigueur littérale du Coran selon les législations nationales, la femme demeure dans une situation inégalitaire.

En revanche, l'Europe est la seule région du monde où la valeur de l'égalité entre la femme et l'homme s'est trouvée très tôt affirmée. La poursuite de cet idéal a donné lieu à des périodes d'apogée de la place de la femme dans la société, mais aussi à des périodes de recul. Malgré ces dernières, l'Europe demeure la seule région du monde à pouvoir afficher dans ses racines une longue période de triomphe de l'égalité. Elle est aussi la seule où les périodes de restrictions au principe d'égalité n'ont pas conduit à des inégalités aussi grandes qu'ailleurs. En conséquence, l'identité européenne se caractérise, malgré des périodes d'insuffisances, voire d'apposition de brides, par l'objectif renouvelé de donner à la femme dans la société la place égalitaire qui doit lui revenir.

¹⁵³ Cf. Dumont, Gérard-François, « Politique familiale et fécondité en Europe », *Population & Avenir*, n° 681, janvier-février 2007

L'identité européenne : le débat

Par le Recteur Gérard-François DUMONT*

Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne

Il paraît simple de définir l'identité européenne, puisque qu'il suffit pour cela de connaître le sens du terme identité et la signification du mot Europe. Nous proposons donc de traiter d'abord de l'identité, puis de l'Europe, ce qui devrait nous permettre de réfléchir à l'identité européenne. Mais il nous faut rappeler auparavant que ce questionnement est récent.

1. UN QUESTIONNEMENT IMPERATIF

Pendant les quarante-cinq premières années qui suivent la Seconde Guerre mondiale, la question de l'identité européenne n'est guère soulevée, même si des inquiétudes se manifestent parfois en ce qui concerne la capacité créatrice de sa culture face à l'importance des moyens de diffusion américains.

Une réponse implicite jusqu'en 1989

En vérité, cette question ne se pose guère car elle n'est matière ni à inquiétude sur son sens, ni à discussion sur le fond. L'identité européenne peut aisément se définir comme un ensemble de valeurs opposées au totalitarisme dont l'Europe a souffert en son sein jusqu'en 1945 et au totalitarisme, présent et généralement jugé inextinguible, du régime soviétique.

Cette identité européenne, qui s'exprime par une opposition à l'idéologie socialiste soviétique, est illustrée, *a contrario*, par le fait que les seuls partis politiques de pays européens de l'Ouest à s'inquiéter ou à tenter de s'opposer à la mise en oeuvre d'une Europe unie sont les partis communistes. En fait, ces derniers étaient partisans d'une Europe réunie autour du grand frère soviétique et non autour de valeurs opposées au totalitarisme soviétique. D'un côté se trouve donc la croyance en la construction du communisme, en l'homme nouveau, au nom de laquelle non seulement le pluralisme politique est interdit mais le centralisme bureaucratique, tout comme les violences d'État sur les personnes, justifiés. De l'autre, il y a le refus de passer sous la coupe d'un régime liberticide qui, après avoir vassalisé les pays européens de l'Est, s'efforce de continuer son oeuvre à l'Ouest. Dans ce contexte, l'URSS apporte des soutiens logistiques non négligeables aux partis « frères », ainsi qu'à divers mouvements susceptibles de lui faciliter la tâche. En outre, elle fait preuve d'une certaine indulgence vis-à-vis des quelques régimes autoritaires de l'Europe méridionale, espérant s'en approprier l'héritage. On sait d'ailleurs dans quelles conditions cela a failli se réaliser au Portugal en 1974.

Pendant plusieurs décennies, des années 1950 aux années 1980, l'identité européenne, pour ceux qui œuvrent en faveur d'institutions communes aux démocraties européennes de l'Ouest, ne fait pas question, car elle s'identifie dans le miroir de la peur d'un ennemi totalitaire qui dispose en outre d'un armement puissant (utilisé d'ailleurs à Budapest en 1956 ou à Prague en 1968) et résultant, comme l'avenir le confirmera, d'une priorité accordée aux canons plutôt qu'au beurre. Ainsi, jusqu'à la fin des années 1980, le fait de se sentir européen pouvait presque relever du non-dit. Ce qui est évident, ce qui va de soi n'a pas besoin d'être énoncé¹⁵⁴. Dans les années 1980 encore, lors de l'affaire des euromissiles, l'identité d'une Europe libre s'exprime dans l'opposition à ceux qui prônent le slogan « plutôt rouges que morts »

* Président de la revue *Population & Avenir* (www.population-demographie.org)

¹⁵⁴ Exemple plus récent : en France, l'expression de „mixité sociale” est devenu largement employé depuis qu'une telle mixité ne semble plus évidente

et soutiennent que l'Europe n'a pas à réagir pour rétablir l'équilibre de la terreur par l'installation de fusées Pershing face aux SS20 soviétiques. Par exemple, en prônant la nécessité de l'installation des Pershing, le président François Mitterrand exprime au Bundestag l'identité d'une Europe de la liberté.

Contexte géopolitique nouveau et interrogation identitaire

Après l'implosion soviétique de 1989-1991, la peur du totalitarisme communiste n'a pratiquement plus lieu d'être et disparaît *de facto* avec le naufrage des régimes soviétiques. La représentation implicite que les peuples se font de l'identité européenne – heureusement, dans un sens – perd son principal référent, sans qu'aucune peur fédératrice ne s'y substitue.

Pourtant, les ravages perpétrés dans l'ex-Yougoslavie, et le nationalisme qui les sous-tend, contraire d'ailleurs à l'esprit de nation¹⁵⁵, offrent malheureusement un substitut de choix. Mais les hommes politiques européens ne parviennent pas à prendre conscience de ce danger et à le transformer en une pensée et une action politique qui témoigneraient d'une claire identité, ce qui permettrait de résoudre les conflits yougoslaves. Certains ont sans doute honte de leur manque de clairvoyance de 1989, qui explique largement l'incapacité de l'Europe à empêcher, puis à arrêter ces conflits. Face à des belligérants si proches, si semblables, ayant incarné il n'y a pas si longtemps, même selon de brillants esprits, le rêve d'un socialisme autogestionnaire à visage humain, le refus de voir est le plus fort, refoulant les hontes et les déchirements de l'histoire du premier demi-siècle. Les atrocités, les camps de concentration ou la « purification ethnique » (qui est souvent, en fait, « une purification religieuse ») engendrent certes une grande répulsion collective, mais qui demeure à un niveau existentiel et, somme toute, superficiel, donc rebelle à toute forme d'intériorisation, ce qui aurait sans doute permis de la traduire en une pensée et une action politiques. En définitive, ce conflit yougoslave, d'une violence inouïe, au lieu de cristalliser l'identité européenne par le jeu d'une réaction positive opposée à l'absolue négativité de ce conflit, a eu un effet contraire. Il a en effet mis en évidence que cette Europe, si présente dans les discours, faisait preuve d'une impardonnable impuissance dont les conséquences pourraient d'ailleurs être encore plus désastreuses.

Le dépeçage de la Bosnie¹⁵⁶, la destruction du pont de Mostar, l'incapacité à mettre en oeuvre ne fût-ce que des esquisses de solution sans le recours aux États-Unis, qui n'ont pourtant guère d'intérêts stratégiques ou économiques dans la région, ont été de très puissants facteurs de démoralisation pour l'Europe et de doute sur sa propre identité. Si l'Europe n'est pas capable d'empêcher d'atroces massacres à deux heures d'avion de Paris, de Francfort, de Berlin ou de Varsovie, si l'Europe n'est pas capable de constater que certaines promesses du chef d'État serbe ne font que remplir des fosses communes et des cimetières dans les Balkans, a-t-elle une identité, à quoi sert-elle, peut-on encore oser l'invoquer ?

La conscience européenne ne peut que souffrir d'événements aussi terribles, encourageant certains à oublier qu'elle existe tandis qu'elle est seulement étouffée, Edgar Morin utilisant pour l'occasion le terme de « déseurope »¹⁵⁷. La question de l'identité de l'Europe conduit alors à s'interroger sur la fameuse formule d'Alexis de Tocqueville à propos des religions : « Deux grands dangers menacent l'existence des religions : le schisme et l'indifférence ». Dans l'Europe des années 1990, l'indifférence est sans doute l'obstacle principal à une vision claire de son identité et de ses exigences. Faute d'une telle perception, le risque de schisme, en l'espèce de repliement sur soi sans mise en oeuvre d'une espérance commune, existe. L'Europe laisserait alors la porte ouverte à toute menace interne contre la paix, la liberté et le respect des droits de l'homme, le conflit yougoslave conduisant à une sorte de jurisprudence du pire autorisant tous les excès que des pouvoirs sont susceptibles de déclencher.

¹⁵⁵ Cf. Lacoste, Yves, *Vive la nation*, Fayard, Paris, 1997; Dumont, Gérard-François, « La nation, l'identité et le droit à l'indifférence », *Géographie et cultures*, n° 42, été 2002.

¹⁵⁶ Le conflit dans ce pays, façonné par quinze siècles d'histoire, ne provient ni d'une différence de langue, ni d'une différence ethnique, mais essentiellement d'un passé religieux rancunier. Cf. Chaunu Pierre, *Le Figaro*, 23 décembre 1995, commentant Michel Bernard, *Nations et nationalismes en Europe centrale, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Aubier, 1995.

¹⁵⁷ *Le Monde*, 2 février 1994, p. 2.

La situation du début des années 2000 n'est pas meilleure. Le conflit yougoslave, même peu médiatisé et en partie contenu, n'est nullement réglé¹⁵⁸. La Charte des droits fondamentaux, les travaux de la Convention en vue de la rédaction d'une Constitution européenne et la polémique sur l'héritage religieux, l'entrée de dix nouveaux pays dans l'Union européenne en 2004, la décision du Conseil européen, le 3 octobre 2005, d'ouvrir les négociations d'adhésion avec la Turquie et la Croatie¹⁵⁹, l'entrée de deux autres pays au 1^{er} janvier 2007, mais aussi les évolutions géopolitiques marquées par la progression islamiste¹⁶⁰, dont témoignent les attentats de Madrid et de Londres, rendent plus aiguë que jamais la question souvent repoussée de l'identité de l'Europe.

À cela s'ajoute le contexte pluriel de la globalisation, de l'internationalisation et de la mondialisation avec leurs nouvelles logiques migratoires¹⁶¹. À l'heure de la communication planétaire, de la diffusion de produits nomades équivalents dans tous les pays, de la diffusion mondiale télévisée d'une information unifiée, de techniques architecturales gommant les différences, de produits matériels qui ne donnent pas sens aux civilisations, la connaissance de l'identité est une exigence capitale. Appréhender l'identité européenne est un impératif plus exigeant que jamais. Aussi Thierry Wolton a-t-il écrit, à la fin du XX^e siècle : « L'identité est la plus grande question anthropologique de cette fin de siècle »¹⁶². Ajoutons qu'elle doit être aujourd'hui examinée dans un contexte historique inédit, mêlant une situation politico-économique inattendue et inespérée à de fortes craintes.

Or, au sein de l'Union européenne, les pouvoirs représentatifs ne se sont guère consacrés à cette question de l'identité. Vu du citoyen européen, l'essentiel des débats des instances européennes semble se réduire à des sujets très terre-à-terre, comme les normes à promouvoir sur les œufs des volailles en coquille, sur le fromage fermenté ou la viande de porc, sur le calibrage des concombres ou des bananes, sur les ingrédients justifiant l'appellation « chocolat », sur les plaques minéralogiques ou la couleur des phares.

Dans ce contexte, le choix des États pouvant être qualifiés d'européens n'a pas été clarifié et, plus généralement, la question de l'identité insuffisamment débattue.

Des choix non clarifiés sur le contenu géographique de l'adjectif « européen »

Comment, en effet, le regard politique de l'Europe libre, de l'Europe occidentale sur l'Europe a-t-il évolué depuis les années 1950 ? La réponse à cette question conduit plutôt à une certaine perplexité. Par exemple, l'Union européenne s'est toujours dite prête à accepter la Suisse, en dépit de sa tradition de neutralité et de ses réticences lors de votations, ou la Norvège, tout en contraignant à une quinzaine d'années de patience la République Tchèque, la Hongrie ou la Pologne, celle-ci ayant pourtant un caractère européen difficilement contestable. Après avoir laissé ces peuples en prison, à l'ombre liberticide du rideau de fer, fallait-il de surcroît leur infliger ce long purgatoire ? La parabole de l'enfant prodigue aurait justifié, dès 1989-1990, une autre politique, d'autant plus que les enfants en question, subissant le joug soviétique, ne furent rien moins que prodiges. Il est significatif que le 1^{er} mai 2004, date du cinquième élargissement, ait été chez nous un triste jour : les réjouissances dans les dix nouveaux pays membres de l'Union européenne contrastèrent avec l'absence de manifestation de joie chez les quinze « anciens », comme s'ils n'étaient pas heureux de réunir sur des principes de liberté les deux poumons de l'Europe.

¹⁵⁸ Cattaruzza, Amaël, Chaveneau, Emmanuelle, „L'ex-Yougoslavie, dix ans après Dayton, un insidieux nettoyage ethnique?“, *Population & Avenir*, n° 672, mars-avril 2005.

¹⁵⁹ Dumont, Gérard-François, « Quelles frontières pour l'Union européenne ? L'Union européenne, la Russie et la Turquie », in : Verluise, Pierre, *Une nouvelle Europe : comprendre une révolution géopolitique*, Paris, Karthala, 2006.

¹⁶⁰ Cf. l'affaire des caricatures de Mahomet en 2006 ou la „fatwa“ contre le philosophe français Robert Redeker à la suite de sa tribune du 19 septembre 2006 dans *Le Figaro*.

¹⁶¹ Dumont, Gérard-François, *Les migrations internationales, Les nouvelles logiques migratoires*, Paris, Éditions Sedes, 1995 ; Dumont, Gérard-François, « Les nouvelles logiques migratoires », in : Université de tous les savoirs, sous la direction d'Yves Michaud, *Qu'est-ce que la Globalisation ?*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2004.

¹⁶² Wolton, Thierry, *Naissance de l'Europe démocratique*, Paris, Flammarion, 1993.

De même, peut-on trouver une explication objective à la différence entre la Finlande, admise en 1995 dans l'Union européenne - ce qui était éminemment souhaitable - et la Croatie, qui doit encore attendre et n'a obtenu l'ouverture de négociations d'adhésion, le 3 octobre 2005, qu'en contrepartie de l'acceptation par l'Autriche d'une décision semblable vis-à-vis de la Turquie. Pourtant, les Croates ne sont nullement responsables d'un contexte géopolitique qui les a contraints à subir un régime réellement autoritaire, contrairement aux bonnes âmes qui le présentaient comme un modèle de fédéralisme ou comme un paradis de l'autogestion, alors qu'elle n'était qu'une « utopie obligatoire »¹⁶³. Autre interrogation : lorsque le Maroc a souhaité déposer sa candidature à la Communauté Économique Européenne, le refus s'est appuyé sur la géographie, aucun géographe, à aucun moment, n'ayant proposé de considérer que le territoire marocain faisait partie de l'Europe, même si ce pays se trouve au delà d'un détroit qui ne compte que 14 kilomètres. Mais, quelques années plus tard, la candidature de la Turquie, dont l'essentiel du territoire a toujours été considéré comme asiatique¹⁶⁴, s'est trouvée retenue.

La géographie de l'Union européenne évolue donc en fonction de considérations guère explicitées, notamment en termes identitaires, qui ne respectent pas forcément le droit des peuples et qui paraîtront peut-être bien égoïstes aux historiens de demain.

Une question insuffisamment débattue

En fait, ni avant 1989, ni après, à aucun moment, la question des frontières de l'Union européenne n'a été discutée de manière approfondie au sein des instances européennes. Les discussions sur un projet de constitution auraient pu en être l'occasion. Mais ce ne fut le cas ni lors de la Convention (février 2002 - juillet 2003) ni lors de la Conférence intergouvernementale CIG (octobre 2003 - juin 2004).

C'est donc en dehors de ces instances que la question est venue, en novembre 2002¹⁶⁵, avec la prise de position de Valéry Giscard d'Estaing, pourtant Président de la Convention, contre la perspective de l'adhésion de la Turquie. Le lancement du débat était justifié et argumenté. Par exemple, le député européen Alain Lamassoure (PPE-DE, F) a notamment écrit : « il est nécessaire de limiter l'élargissement de l'Union aux frontières du continent européen si l'on veut garder la maîtrise de cet ensemble très vaste »¹⁶⁶. Puis il a réitéré son analyse dans la perspective du référendum constitutionnel : « Je pense qu'il faut rassurer les Français. Si ceux-ci ont le sentiment qu'on leur demande de voter demain pour une Europe sans frontières, susceptible d'accueillir à leur insu la Turquie aujourd'hui, voire la Russie demain, ils ne voteront pas »¹⁶⁷. Or, ces propos sont tenus parallèlement aux discussions sur le projet de constitution qui se concluent sur le refus d'une référence historique religieuse de l'Europe. Et ce refus n'est pas seulement un déni de l'histoire ; il est surtout contestable parce qu'aucune référence claire ne lui est substituée. En conséquence, faute de définition de son identité, le projet de l'Union européenne se réduit pour l'essentiel à un espace économique. Cela n'a rien d'antipathique, surtout si l'économie s'accompagne de bonnes pratiques évitant tout conflit militaire entre les pays membres. Mais on ne tombe pas amoureux d'un taux de croissance, surtout s'il est jugé insuffisant.

Ainsi, au sein des instances européennes, le « courage, fuyons le débat » l'a emporté. Il n'y a eu aucun véritable débat ni entre les gouvernements des États membres ni au sein des Parlements. Aucune définition, même temporaire, des limites territoriales de l'Union politique européenne n'a été esquissée ni avant, ni après les référendums français et néerlandais de fin mai 2005 qui ont rejeté le projet de constitution. Il en résulte le sentiment d'une perte de

¹⁶³ Stojkovic, Zivorad, *Revue des études slaves*, Paris, 1984. En réalité, les Yougoslaves ne se sont jamais sentis « Yougoslaves », car les Slovènes, les Croates, les Monténégrins, les Macédoniens, les Bosniaques et les Serbes n'ont guère eu d'histoire commune jusqu'au XX^e siècle.

¹⁶⁴ Si l'on place la frontière sud-est de l'Europe sur le Bosphore, la Turquie compte effectivement des territoires en Europe. Cf. Dumont, Gérard-François, « La Turquie, géopolitique et populations », *Population & Avenir*, n° 670, novembre-décembre 2004

¹⁶⁵ *Le Monde*, 9 novembre 2002.

¹⁶⁶ *La Marseillaise*, 28 février 2002.

¹⁶⁷ *Le Figaro*, 6 octobre 2003. C'était prémonitoire, puisque que les Français ont refusé de voter deux ans plus tard le projet de Constitution.

maîtrise du processus d'extension de l'Union et, en conséquence, une incapacité à témoigner de ce qu'est l'identité de l'Europe.

Au lieu d'apporter une réponse politique, les dirigeants européens ont formulé une approche plutôt technocratique en inventant la notion de « capacité d'absorption ». En effet, à la suite d'une interpellation du Parlement européen (Elmar Brok, mars 2006) et de la demande de plusieurs gouvernements, notamment français (Conseil européen), en juin 2006, les dirigeants européens décident d'accroître la transparence des futures réunions du Conseil et de faire du concept d'"absorption" le nouveau joker rhétorique sur l'élargissement de l'Union européenne. Une notion nouvelle et à la terminologie peu claire peut-elle faire office de clarification identitaire ? Sans doute non. D'ailleurs, la terminologie est changée par la Commission le 8 novembre 2006, lors de la publication de ses rapports de suivi sur la Turquie et les pays candidats des Balkans. La Commission explique sa future stratégie pour l'élargissement, donc l'identité géographique de l'Union européenne, en remplaçant la notion de "capacité d'absorption" par l'expression, jugée moins controversée, mais tout aussi problématique, de "capacité d'intégration", même si elle est présentée comme plus précise, et donc plus opérationnelle. Selon le commissaire à l'élargissement Olli Rehn, la "capacité d'intégration" repose sur trois composantes :

- Institutionnelle : "L'Union doit s'assurer que ses institutions et ses processus de décision demeurent efficaces et responsables, pour le bien des États membres actuels aussi bien qu'en vue des futurs élargissements".
- Politique : "Comme elle s'élargit, l'Union doit être en mesure de poursuivre l'élaboration et la mise en oeuvre de politiques communes dans tous les domaines. L'impact de l'élargissement sur les politiques européennes sera évalué à chaque étape-clé du processus d'élargissement."
- Budgétaire : "Avant toute nouvelle adhésion, l'Union européenne devra déterminer l'ensemble des moyens budgétaires nécessaires... L'analyse de la Commission tiendra compte des aspects budgétaires et du dynamisme économique accru que les adhésions engendrent ».

Puis la Commissaire O. Rehn ajoute : "Nous devons nous assurer le soutien de l'opinion à l'élargissement. Il est essentiel de préserver la rigueur du processus et des conditions strictes pour garantir ce soutien". La France soutient la nouvelle terminologie de « capacité d'intégration », jugée plus harmonieuse, car il ne s'agit pas d'assimiler mais de « savoir quel projet les États européens veulent mener en commun »¹⁶⁸.

Dans sa communication de novembre 2006, la Commission définit donc une méthode en vue d'élargissements ultérieurs. Pour assurer la capacité de l'Union européenne à maintenir l'élan de l'intégration européenne, elle rappelle que le traité de Nice ne suffit pas et que des réformes institutionnelles doivent être décidées avant tout élargissement ultérieur, dont l'impact sur les politiques agricoles, de cohésion territoriale et le budget doit être évalué. Elle entend faire en sorte que les pays candidats remplissent des conditions rigoureuses.

À propos des frontières ultimes, la Commission rappelle l'article 49 du Traité et reprend, en un paragraphe de cinq lignes, la définition du Conseil européen de Lisbonne de 1992 : « le terme « européen » associe des éléments géographiques, historiques et culturels qui, tous, contribuent à l'identité européenne. Un tel partage d'idées, de valeurs et de liens historiques ne peut être condensé en une seule formule définitive. Il est, au contraire, redéfini par chaque génération successive ». Ce faisant, la Commission marque qu'elle ne veut pas entrer dans une discussion sur les frontières en l'absence de consensus dans les États membres.

¹⁶⁸ Catherine Colonna, Ministre déléguée aux Affaires européennes, Conférence des ambassadeurs français, Paris, 29 août 2006.

Cette formulation de Lisbonne est philosophiquement claire : elle s'inspire d'un évident relativisme. Elle n'interdit donc pas à chaque génération de « faire table rase du passé », attitude dont l'histoire a montré le caractère pernicieux et le risque de totalitarisme qui en découle.

En conséquence, l'Union européenne apparaît comme un ensemble de procédures, au caractère d'ailleurs relatif, puisque nombre des textes européens sont de leur temps et n'ont aucune profondeur historique. Certes, on ne tombe pas amoureux d'un ensemble de procédures. Néanmoins, celles-ci ont le mérite de viser à la stabilité et à la paix pour ceux qui les appliquent, d'être un outil de projection de la stabilité entre ces États membres ou futurs membres. Mais on peut se demander comment la pérennité d'un tel outil peut être assurée si l'Union européenne n'a pas suffisamment de puissance pour contrôler les bonnes pratiques en son sein. Le rôle croissant des mafias, qui profitent aussi de la libre circulation pour diffuser leur nocivité au sein de l'Union européenne, justifie une telle interrogation¹⁶⁹.

S'ils en restent à l'écoute de leurs pouvoirs représentatifs, les peuples d'Europe se trouvent donc en manque de références identitaires. Tels des marins sur un bateau à la dérive, ils se trouvent donc disposés à écouter n'importe quel sauveur autoproclamé leur donnant l'impression de fixer un cap, même pernicieux.

Il est donc impératif de retrouver le questionnement sur l'identité de l'Europe, de s'interroger sur la question fondamentale que Shakespeare fait poser à Hamlet : « Être ou ne pas être ». La question de l'identité de l'Europe est donc centrale parce qu'elle ne peut plus être perçue ni dans le miroir d'une idéologie rejetée, ni dans un environnement globalisé qui semble effacer tout repère, ni dans les décisions des Conseils européens, ni dans l'insuffisance de débats sur cette question dans les instances représentatives de l'Union. Traiter de cette question suppose d'abord de comprendre ce qu'est l'identité avant d'examiner sa dimension européenne.

2. DE L'IDENTITE

Même si s'interroger sur le terme identité suppose, bien entendu, de surmonter des difficultés, le terme n'en possède pas moins une signification claire.

La difficulté de signification

Au premier abord, traiter de la question de l'identité peut sembler une gageure. Selon certains, peut-on analyser l'identité alors que ce terme peut être jugé, a priori, comme quasiment indéfinissable¹⁷⁰ ? L'énigme, posée par nombre de grands auteurs depuis plus de deux millénaires, se trouve résumée par Gottlob Frege en 1894 : « Puisque toute définition est une identité, l'identité elle-même ne saurait être définie »¹⁷¹. Au point de vue de la logique formelle, cette difficulté demeure et explique sans doute le scepticisme de certains et l'hostilité d'autres à l'égard de la notion d'identité, qu'elle soit européenne ou autre.

D'autres proposent une autre attitude, « positiviste », selon laquelle l'identité européenne s'inscrit dans une logique constructiviste. Un homme serait ce qu'il est uniquement en raison de lui-même, indépendamment de la chaîne de générations dont il est issu. Une société se déclinerait selon une identité temporelle, propre à son existence séculière, sans lien avec son histoire ou son passé.

Considérant ces deux approches, les premiers, sceptiques, refusent de penser qu'un croisement d'héritages puisse nourrir quelque chose de commun. Les seconds ne veulent se

¹⁶⁹ Raufer, Xavier, *La criminalité organisée dans le chaos mondial*, Paris, Éditions des Riaux, 2006.

¹⁷⁰ En termes savants, on dirait : « définir l'identité signifierait en effet la possibilité de l'identifier ; et alors la question serait résolue ».

¹⁷¹ Frege, Gottlob, « Rezension von Husserl : Philosophie der Arithmetik », in *Zeitschr. F. Philos. u. philos. Kritik*, N.F., 103, 1894 ; « Uber sinn und Bedeutung », *ibid.*, N.F., 100, 1892.

référer qu'à une identité à construire, hors de toute racine antérieure. Ils sont en fait encore plus sceptiques que les premiers, puisqu'ils doutent de la prégnance de l'histoire, ou des héritages culturels sans lesquels il est impossible de comprendre la réalité contemporaine de telle ou telle société.

Certes, l'exercice consistant à définir l'identité est difficile. Mais ce n'est pas parce qu'une réalité est difficile à appréhender qu'elle n'existe pas et qu'il faille refuser de l'examiner.

Des substrats et des liens

En effet, même si on refuse d'en prendre conscience, toute société a une identité qui se constate à partir de deux points de vue : d'une part, elle s'identifie par des réalités ou des pratiques enracinées dans son histoire et, d'autre part, elle est attestée dès que l'on entreprend des comparaisons. Nombre des traits identitaires d'une société se distinguent en ce qu'ils n'ont pas d'équivalent dans d'autres sociétés. Par exemple, il suffit simplement d'analyser les différences entre les textes des constitutions des pays pour relever de profondes différences.

La réalité identitaire s'exprime aussi à travers ce qui relie des individus entre eux et les conduit à former société. Ce caractère lié de l'identité possède deux dimensions : « *ubi* » et « *orbi* ».

Selon la première, les individus appartenant à une même société éprouvent des sentiments ou ont des réactions qui proviennent de leur identité commune. Ils ont un sentiment d'appartenance à une identité qui les dépasse et les inscrit dans un maillage identitaire, même si ce dernier reste souvent inconscient. L'identité ressentie s'exprime par exemple facilement dans la langue. Ainsi, le mot « fédéral », qui signifie en Europe une organisation politique décentralisée, exprime aux États-Unis le pouvoir central ; plus généralement, les faux amis sont des critères de distinction, de différences identitaires. En tant qu'*ubi*, l'identité cimenter la cohésion sociale et remplit une fonction d'intégration. Pour vivre en paix sur un même sol, les hommes doivent ressentir une « cohérence » des représentations. Cette cohérence peut se décliner dans des formes culturelles diverses, mais elle est essentielle pour que l'homme se sente en sécurité. À défaut, un individu privé d'identité serait prêt à s'aliéner dans la dépendance, risquerait n'importe quel embrigadement dans la vulgate simpliste d'une idéologie anti-humaniste ou d'une secte liberticide.

En second lieu, la conscience identitaire se clarifie incontestablement dans l'*orbi*. La certitude d'avoir une identité spécifique se reflète dans le regard de l'autre à l'occasion d'un déplacement dans une société différente ou se ressent à travers les attitudes spontanées communes que des ressortissants relevant d'une même identité adoptent dans un autre contexte culturel.

Nourrie à un substrat commun, créatrice de liens, l'identité compte une troisième caractéristique, sa dimension culturelle.

Transmission, réappropriation et évolution

L'identité des peuples (et des individus qui les composent) n'est pas innée, mais d'ordre culturel : l'identité est transmise par mimétisme social et imprègne pendant les temps d'éducation. Le milieu familial, les quartiers, l'école sont autant de bains identitaires qui forgent l'identité. Cette transmission ne débouche pas sur une répétition du passé, mais sur sa réappropriation.

L'identité ne se réduit pas à un héritage car elle est perpétuelle remise en cause d'une réalité néanmoins permanente : l'image du passé est intégrée dans le présent, et, simultanément, son utilisation se modifie selon l'évolution des sociétés. Cette dialectique de permanences et de changements est ainsi exprimée par Emile Meyerson : « Le monde extérieur, la nature, nous apparaît comme infiniment changeant, se modifiant sans trêve dans le temps. Cependant le principe de causalité postule le contraire : nous avons besoin de comprendre, et

nous ne le pouvons qu'en supposant l'identité dans le temps. C'est donc que le changement n'est qu'apparent, qu'il recouvre une identité qui est seule réelle »¹⁷².

L'introduction d'éléments nouveaux, s'ils s'inscrivent dans la démarche déjà acquise, n'est pas un facteur d'affaiblissement ; l'identité se présente alors comme un fleuve qui demeure le même, tandis que ses eaux changent. Si Héraclite privilégie la continuité spatiale du fleuve, au détriment de la persistance dans le temps, de même¹⁷³ on peut dire que les différentes générations qui se succèdent (se) baignent dans le même fleuve, même s'il ne s'agit pas des mêmes molécules d'eau.

Cet exemple historique fait penser au bateau de Thésée évoqué par David Hume¹⁷⁴ : il était soumis à une réparation continue, chacune de ses vieilles planches étant successivement remplacée par une neuve, jusqu'à ce que toutes fussent changées¹⁷⁵. S'agit-il encore du même bateau ? En fait, tout se passe comme si chaque vieille planche avait transmis à la nouvelle la connaissance de la mission qu'elle devait remplir afin de pérenniser la véritable identité du bateau.

L'identité n'est pas une donnée statique, elle est en perpétuelle évolution, comme les individus et les sociétés, mais aussi parce qu'elle tend vers des idéaux. Néanmoins, elle a des constantes, selon l'importance donnée à la valeur de la vie humaine, la façon de considérer les rapports intergénérationnels, le regard porté sur le territoire, la croyance en des années fastes ou néfastes, la façon de considérer le temps, le progrès, les structures familiales, ainsi que sa vocation, plus ou moins large, à une vision universelle (qui ne nie cependant pas les réalités particulières). Ces permanences, qui constituent une dimension de l'identité, régulent les sociétés.

Dans le même temps, l'identité évolue en permanence, comme l'attestent les actions et les oeuvres produites par les hommes. Cette nature évolutive de l'identité est bien exprimée par André Malraux : « L'avenir ne s'oppose pas au passé, il le ressuscite »¹⁷⁶.

En outre, toute identité authentique est plurielle.

Toute identité authentique est plurielle

Il est absurde d'enfermer l'homme dans des catégories identitaires closes. Ainsi Vaclav Havel, à l'occasion de la conférence Forum 2000 à Prague, déclarait : « Il y a d'abord l'unité traditionnelle qui est la famille, puis viennent la commune, la ville, la région, le fait d'appartenir à une nation... À la fin, arrivent les États »¹⁷⁷. Le Président de la République tchèque insistait ainsi sur le fait que l'identité nationale n'est qu'une partie de l'identité : « La nation constitue un des éléments de notre auto-identification, mais elle n'est pas la seule, et il ne faut pas lui subordonner d'autres éléments ».

Selon cette analyse, il est regrettable de commander des sondages demandant à l'opinion publique des pays européens si elle se sentira dans un avenir proche "européenne", ou "allemande", "italienne"... et de déplorer que les réponses "européenne" restent minoritaires. Car ceux qui se déclarent seulement "européens" risquent d'être ceux qui méconnaissent le plus les racines de l'identité européenne. Un Français n'est véritablement français que s'il est européen, car son identité française n'atteint sa plénitude que lorsqu'elle baigne dans les valeurs communes de l'identité européenne. De même, un Européen n'est pas digne de l'identité européenne s'il n'est nourri des identités nationale, régionale et locale qui irriguent l'identité européenne.

¹⁷² Meyerson Émile, *Identité et réalité*, Alcan, Paris, 1907.

¹⁷³ Cf. l'analyse de Quine, W. V.O. QUINE, *From a Logical Point of View*, New York, 1953; *Word and Object*, Boston, 1960 (*Le Mot et la Chose*, trad. J. Dopp et P. Gochet, Flammarion, Paris, 1978) ; *Set Theory and Its Logic*, Harvard, 1963.

¹⁷⁴ Nous ne prenons ici qu'un aspect de la réflexion de D. Hume, cf. HUME David, *A Treatise of Human Nature*, Londres, 1739 (*Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Aubier, Paris, 1968)

¹⁷⁵ Au Japon, l'usage est de refaire, à chaque génération, à l'identique, les temples et les châteaux en bois.

¹⁷⁶ Discours devant l'Assemblée nationale, 23 juillet 1962.

¹⁷⁷ *Le Figaro*, 10 septembre 1997.

L'identité réside dans une étonnante aptitude à réaliser un équilibre toujours renouvelé entre un héritage commun et soi-même. Sa richesse tient à ce qu'elle plonge constamment dans la diversité des identités qui la composent. De même, chaque homme ne trouve sa personnalité et son équilibre qu'en conjuguant les divers aspects de son identité : identité familiale et spirituelle, locale, régionale, nationale, européenne... Supprimer l'un d'entre eux au nom d'un rationalisme théorique, c'est appauvrir la personne ; c'est appauvrir ses autres sources identitaires qui seront alors moins abreuvées.

Bien que difficile à cerner, l'identité est essentielle car elle relie et, en conséquence, régule toute société. Elle n'est pas nécessairement figée, mais peut au contraire évoluer, tout en se réappropriant les acquis culturels. Enfin, elle n'a de sens profond que si elle est plurielle.

La compréhension de la notion d'identité doit être complétée par celle d'Europe pour que la combinaison des deux mots permette ensuite de réfléchir à l'identité de l'Europe.

3. DE L'EUROPE

Le nom d'Europe apparaît pour la première fois dans un texte d'Hésiode¹⁷⁸, poète grec, né en Béotie, au pied de l'Hélicon, d'un père ionien, vers le milieu du VIII^e siècle avant Jésus-Christ. L'obscurité des origines du mot Europe n'a jamais empêché personne de l'employer. L'Europe est d'abord une mythologie, un territoire, une histoire politique, mais aussi de nombreux autres éléments.

Une mythologie

Le mot "Europe" a incontestablement une signification mythologique¹⁷⁹, puisqu'il est le nom de la fille d'un roi dont le Dieu des Dieux s'éprit. Zeus enlève la fille d'Agénor, roi de Phénicie (le Liban d'aujourd'hui), sœur de Cadmos, pour la conduire en Crète et s'unir à elle. Ils ont ensemble trois enfants, dont deux, Rhadamanthe et Minos, juges aux enfers, sont les symboles de la justice. Le troisième, Sarpédon, gouverna avec sagesse la Lycie.

Europe, pour la mythologie, existe si l'on considère le nombre de peintures ou de sculptures représentant cette jeune femme enlevée par Zeus déguisé en taureau. Elle est toujours présente dans la vie quotidienne des Européens avec sa représentation sur la pièce grecque de deux euros. Elle évoque à la fois l'amour, l'universel et l'alliance avec un Dieu. L'amour est incontestablement une valeur fondamentale car rien de grand ne se fait sans lui. L'universel se trouve dans le nom même d'Europe qui signifie au large regard (*eurus*, large, et *ops*, le regard) et qui montre bien que l'Europe ne peut avoir d'horizon limité.

Un ensemble territorial spécifique

Parmi les multiples possibilités d'appréhender l'identité de l'Europe, la géographie physique offre son propre regard. L'Europe se distingue des autres territoires de l'oekoumène par des territoires soumis à des influences maritimes en raison d'une géographie pluri-péninsulaire. En effet,¹⁸⁰ « l'Europe se présente comme un ensemble péninsulaire et insulaire¹⁸¹ situé sur la façade orientale tempérée de l'océan Atlantique nord.

La grappe des péninsules européennes présente un rapport entre la longueur de ses littoraux et sa superficie qui est, à cette échelle, le plus élevé du monde : la façade occidentale tempérée de l'Amérique du Nord ne présente rien de comparable ; le nord du Canada est surtout un monde insulaire et arctique. Quant à l'ensemble Malaisie-Indonésie, situé en zone tropicale, il

¹⁷⁸ Hésiode, *Théogonie*, 357. Europe et Asie figuraient parmi les filles aînées enfantées par Thétys à Océan, qui étaient des rivières ou des territoires bordant des rivières.

¹⁷⁹ Dumont, Gérard-François et alii, *Les racines de l'identité européenne*, Paris, Economica, 1999.

¹⁸⁰ Dalbavie, Alain, „Frontières politiques et géographie physique”, *Médi@venir*, automne 2004.

¹⁸¹ En incluant ses confins insulaires, l'Europe s'étend de 80° Nord à 35° Nord et de 25° Ouest à 45° Est environ, mais l'Europe péninsulaire et insulaire péricontinentale (Europe au sens strict) s'étend de 72° Nord à 35° Nord et de 10° Ouest à 45° Est environ.

présente un degré supérieur de compénétration entre océan et terres émergées, mais son caractère insulaire est prédominant et confine, vers l'est de l'archipel indonésien, à l'atomisation. Rien de tel pour l'Europe, dont la péninsule centrale principale, orientée selon un axe est-nord-est – ouest-sud-ouest, va en s'amincissant depuis les régions comprises entre mer Blanche et mer Noire jusqu'à la sous-péninsule de Bretagne : moins de 2 000 Km de terres séparent la mer Blanche de la mer d'Azov (bordière de la mer Noire) ; la mer Baltique est à moins de 1 200 Km de la mer Noire, et il y a moins de 1 000 Km de la mer du Nord à l'Adriatique.

Quant aux péninsules périphériques de l'Europe, elles se partagent en un groupe septentrional, comprenant les péninsules feno-scandienne et danoise, et un groupe méditerranéen, avec les péninsules ibérique, italienne, gréco-balkanique et anatolienne. De plus petites unités péninsulaires (ou « presque îles ») peuvent être identifiées, comme la presque île de Kanin (à l'est de la mer Blanche), la péninsule de Kola (au nord de la mer Blanche), la Bretagne, la Calabre, le Péloponnèse, la Thrace ou la Crimée.

Donc, selon la géographie physique, l'Europe continentale se définit d'une part par son caractère multipéninsulaire ainsi, *ipso facto*, que par les influences maritimes qui s'exercent sur toutes ses nuances climatiques. D'autre part, ses limites septentrionale, occidentale et méridionale, se confondent avec ses littoraux. Aussi sa limite orientale doit-elle se trouver là où disparaît son caractère multipéninsulaire et où, lorsqu'une frontière géophysique nette (comme celle matérialisée, au sud de l'Anatolie, par le décrochement sénestre Est-Anatolien) fait défaut, les influences océaniques s'estompent pour faire place à une dominante continentale des climats. Or, cette multipéninsularité n'apparaît qu'à partir de l'axe mer Blanche-mer Noire, s'affirmant toujours davantage vers l'ouest tandis qu'elle fait défaut à l'est. C'est pourquoi la limite orientale de l'Europe physique s'étend, du nord au sud, de la baie Chesskaïa (à l'est de la presque île de Kanin) au lac de Van (en Arménie), d'où elle s'infléchit en direction du sud-ouest jusqu'au golfe d'Alexandrette.

À l'orient de cette limite se trouve l'Asie, dont les caractères géographiques et géométriques, physiques et topologiques, diffèrent profondément de ceux de l'Europe : régions de climat continental/hypercontinental, voire subpolaire (Sibéries) aux extrémités septentrionales, régions subtropicales ou tropicales aux extrémités méridionales ; régions arides ou hyperarides à hivers froids (déserts continentaux ou d'abri) par suite de l'éloignement des océans et/ou de la présence de dépressions topographiques¹⁸² ; immense masse continentale¹⁸³ incluant des mers intérieures (mer Morte, mer Caspienne et mer d'Aral), vastes structures azonales et souvent méridiennes comme l'Oural¹⁸⁴, cet Oural qui reste la limite classique – trop classique – entre Europe et Asie, sans la moindre justification, toutefois. Il est vrai que son orientation méridienne constitue une tentation quasi irrésistible pour qui recherche une frontière entre deux ensembles mal délimités faute, justement, de s'être suffisamment attaché au préalable à les définir, donc à les distinguer, par leurs caractères géographiques propres. L'eût-on fait, qu'on se fût aperçu que l'Oural, tout autant par sa localisation que par son climat ou son azonalité même, appartient à l'Asie et ne la limite point.

La seconde dimension de l'identité territoriale de l'Europe est son caractère insulaire. Les îles européennes se répartissent en deux ensembles : les confins insulaires et les îles péricontinentales, celles-ci comportant un groupe septentrional et un groupe méditerranéen.

Nous appelons confins insulaires de l'Europe les îles qui, des Açores au Svalbard¹⁸⁵, via l'Islande et Jan Mayen, constituent les jalons de la frontière extrême occidentale

¹⁸² Takla Makan, Turfan et Fergana.

¹⁸³ Plus de 4 000 Km séparent l'embouchure de la Pechora du golfe Persique ; l'embouchure de l'Ob est à plus de 6 500 Km du cap Comorin ; il y a près de 6 000 Km du cap Tchéliousskine au golfe du Tonkin et plus de 4 000 Km séparent encore l'embouchure de la Léna du détroit de Corée.

¹⁸⁴ Autres exemples : bassin de la Caspienne, cours de l'Ienisseï et de la Léna inférieure, Sibérie orientale.

¹⁸⁵ Norvégien *sval* (« frais », « froid ») et *bård* (« rivage »). Ce territoire inclut l'archipel du Spitzberg (du néerlandais *spits*, « pointe », et *bergen*, « montagnes », nom donné par l'explorateur hollandais Willem Barents qui y aborda en 1596) et l'île aux Ours. Le Spitzberg est une portion de croûte continentale d'âge essentiellement calédonien, vestige de l'ancienne chaîne Calédonienne (orogène au Silurien supérieur, vers -400 Ma) dont les autres témoins *européens* peuvent être suivis en Scandinavie, en Écosse et en Irlande.

et septentrionale de l'Europe. Dans le cas des Açores, de l'Islande et de Jan Mayen (île située à l'est du Groenland), il s'agit aussi de sa limite géophysique et extracontinentale ultime, puisque toutes ces îles sont des portions émergées, généralement à la faveur de points chauds, soit du grand rift de l'Atlantique Nord lui-même (Islande, Jan Mayen), soit de régions de failles transformantes qui lui sont liées (Açores). Quant au Svalbard, terre polaire située entre 75 et 80 degrés de latitude nord, son appartenance à l'Europe pourrait sembler problématique si certains caractères climatiques liés à la dérive nord-Atlantique, dont l'influence s'étend en mer de Barents (précisément jusqu'à la baie Chesskaïa) et, saisonnièrement, jusque sur les littoraux sud-occidentaux du Spitzberg¹⁸⁶, ne permettaient, plus sûrement que sa longitude, de le rattacher tout de même à cet ensemble.

Le second ensemble de l'Europe insulaire est formé d'îles péricontinentales. Au nord, il s'agit des deux grandes îles d'Irlande et de Grande-Bretagne avec leurs satellites (Féroé, Shetland, Orcades, Hébrides, Man et Scilly), ainsi que les très nombreuses îles côtoyant la péninsule fennoscandienne, notamment sur sa façade norvégienne. Le groupe méditerranéen, enfin, outre les trois grandes îles tyrrhéniennes (Corse, Sardaigne et Sicile) et leurs satellites, inclut d'ouest en est Alboràn (au sud-est de Malaga), les Baléares, Pantelleria (au sud-ouest de la Sicile), Malte et Gozo, la Crète et Chypre, ainsi que les archipels dalmate et égéen. »¹⁸⁷

La géographie physique conduit donc à présenter des limites assez précises à l'Europe. Mais ces dernières ne concordent pas nécessairement avec d'autres contours, culturels ou humains, d'où la nécessité de recourir à d'autres regards¹⁸⁸, à commencer par celui de la géographie humaine.

Une géographie humaine

Cette discipline apparemment précise qu'est la géographie humaine, au lieu de fournir des données évidentes, comme on le croirait *a priori*, présente un paradoxe, avec une Europe aux limites discutables et, en même temps, géographiquement réelle.

Discutables, parce que la science de l'espace ne propose aucune définition unanimement acceptée sur la géographie de l'Europe. La question ne semblerait pas se poser du côté ouest, compte tenu de la présence de la mer qui paraît offrir des frontières incontestables; il n'en est rien. Les discussions pour savoir dans quelle mesure est européenne la grande île du nord-ouest de l'Europe - la Grande-Bretagne - continuent d'être d'actualité. Alors que ce pays fait partie de l'Union européenne depuis 1973, on se demande si cette île navigue d'abord dans le grand large - ce qu'elle a effectivement fait plusieurs siècles - ou est d'abord européenne, comme elle l'a montré à de nombreuses reprises. Poser ce genre de question pourrait sembler vouloir simplement faire mémoire au général de Gaulle qui a mis son veto en 1967 à la première demande d'adhésion de la Grande-Bretagne au sein du Marché commun. Nullement, car elle continue de faire débat d'abord entre les Britanniques, et même davantage entre les Britanniques¹⁸⁹ qu'entre les Européens du continent, qui doutent moins de l'appartenance européenne de la Grande-Bretagne. Il est vrai que la Grande-Bretagne, comme beaucoup d'îles, n'a pas de véritables frontières, malgré les apparences. La mer est en effet une limite mouvante, susceptible d'agrandir au delà d'eux-mêmes les territoires qu'elle borde.

Après avoir été soumise politiquement par le continent avec Guillaume le Conquérant, l'Angleterre n'est jamais parvenue, pendant la première moitié du second millénaire à s'agrandir durablement sur la partie continentale de l'Europe. Chacun connaît le rôle de Jeanne d'Arc dans cet échec anglais. Aussi, encouragée par la progression des techniques de navigation, la Grande-Bretagne est allée chercher dans le grand large d'autres frontières. La réussite de son essor colonial a, en quelque sorte, diminué son intérêt pour l'Europe continentale jusqu'au moment où la décolonisation lui a rappelé qu'elle était une île européenne.

¹⁸⁶ Ces influences ne sont vraiment sensibles qu'à l'extrémité méridionale du Spitzberg et dans l'île aux Ours.

¹⁸⁷ Dalbavie, Alain, *op. cit.*.

¹⁸⁸ Dumont, Gérard-François *et alii*, *Les racines de l'identité européenne*, Paris, Economica.

¹⁸⁹ Cf. la non-décision britannique concernant le projet de traité constitutionnel de l'Union européenne ou l'adhésion à l'euro.

Hormis la Grande-Bretagne, un pays du sud-ouest de l'Europe, le Portugal, a connu, *ceteris paribus*, une évolution semblable. Adossé à l'Espagne et à l'Europe, ne pouvant guère formuler d'espérances de conquêtes sur le continent européen, le Portugal a longtemps vécu l'esprit de découverte, d'exploration, de grande aventure en Amérique, en Asie et en Afrique. Tout ceci l'a conduit à donner priorité à la dimension coloniale et il faudra beaucoup de temps pour qu'arrive enfin la révolution des oeilleux, la fin de la décolonisation, et que le Portugal retrouve la plénitude de sa dimension européenne.

Même si la question des frontières ouest de l'Europe soulève quelques interrogations, ce n'est rien à côté des difficultés à définir des frontières à l'est. Faut-il ou non y inclure toute la grande Russie et donc considérer davantage l'Eurasie que l'Europe, qui ne serait alors qu'un petit cap de l'Asie ? Faut-il considérer les territoires de « l'Atlantique à l'Oural », selon la formule du général de Gaulle, qui se réfère à une frontière apparemment naturelle¹⁹⁰, mais faussement naturelle comme montré ci-dessus¹⁹¹, tout en intégrant toute cette partie de la Russie qui s'est profondément voulu européenne, sous l'influence de Pierre le Grand, et que l'architecture de Saint-Petersbourg magnifie ? Faut-il au contraire aller de la Galice à la Galicie ? Faut-il exclure la Russie et donc fixer l'Europe de Brest à Brest-Litovsk ? Mais Brest-Litovsk est une ville qui a elle-même une histoire politique mouvante, échappant à la Pologne notamment lors de son annexion par les Russes (1795), lors de ses annexions par les Allemands (1915-1921 et 1941-1944), puis lors de son rattachement à l'URSS. Aujourd'hui, Brest-Litovsk n'appartient plus politiquement à la Russie, mais n'est pas redevenue polonaise, faisant partie d'un nouvel État indépendant, la Biélorussie ou Belarus.

Au sud-est demeure la question des peuples du Caucase. Certes, dans les atlas, et par convention, la zone axiale de cette montagne est généralement considérée comme la limite entre l'Europe et l'Asie, ce qui conduit d'ailleurs à inclure franchement toute la Russie occidentale et l'Ukraine. Mais peut-on considérer que la Géorgie, qui possède une façade maritime sur la Mer Noire, n'a rien d'européen ? La même interrogation vaut, au sud de la Géorgie, pour l'Arménie. Ces territoires n'étaient-ils pas, selon les périodes, provinces, protégés, clients ou vassaux de l'Empire romain ? La Géorgie, dont la principale religion est l'orthodoxie, fut isolée de la chrétienté occidentale après la prise de Constantinople, mais elle n'eut de cesse de se tourner vers l'Occident malgré les tentatives extérieures, et notamment celles des Perses. L'actuelle République d'Arménie, devenue indépendante en 1991, est l'héritière d'une histoire qui a souvent mis son territoire en butte aux pressions de ses voisins ; première nation chrétienne de l'Histoire, elle a toujours préservé sa chrétienté sous une forme autocéphale qu'expliquent l'histoire et la géographie. Le dernier roi d'Arménie, Léon VI de Lusignan (1342-1393), était français et fut inhumé à Saint-Denis. En 2007, l'Arménie, comme la Géorgie, a un statut d'observateur auprès du Conseil de l'Europe ; c'est également le cas de l'Azerbaïdjan. Se pose également le cas de la Turquie, en union douanière avec la Communauté européenne depuis de nombreuses années et en négociation d'adhésion depuis le 3 octobre 2005. Quant à la Norvège, qui a refusé deux fois par référendum de rejoindre cette Communauté, elle y est associée, ainsi que l'Islande, dans le cadre de l'espace économique européen.

Sous le regard de la science de l'espace, tant dans son aspect physique qu'humain, nul ne peut nier que l'Europe s'inscrit dans une expression géographique, dont l'un des éléments, la continuité territoriale, est une preuve éclatante de son existence. Or une telle continuité est pratiquement toujours une nécessité pour développer une identité durable, comme le montrent, *a contrario*, divers exemples historiques. Ainsi l'empire de Charles Quint, avec ses possessions dispersées et non jointes les unes aux autres, a rapidement vu son aire géographique, ou plutôt ses aires géographiques, se modifier. En revanche la conquête de la France, c'est-à-dire l'extension progressive du royaume à partir d'un petit territoire de l'Île-de-France, s'est affirmée, en dépit des vicissitudes de l'histoire, grâce au respect assez général du principe de proximité. Plus récemment, l'organisation créée par les Britanniques pour concurrencer le Marché commun,

¹⁹⁰ Henri Mendras tient à rejeter cette formule en écrivant : « L'Europe de l'Atlantique à l'Oural » n'est qu'un trompe l'oeil historique. Des portes de Westphalie jusqu'à Vladivostok dans l'immense plaine eurasiatique, l'Oural n'est pas une frontière « naturelle » et les villes de Sibérie sont plus « européennes que Nijni-Novgorod ou Kiev. » in: *L'Europe des Européens*, Gallimard Folio, Paris, 1997.

¹⁹¹ Cf. Dalbavie, Alain, *supra*.

l'Association européenne de libre-échange (A.E.L.E.) ne pouvait qu'échouer, compte tenu du caractère disjoint et fort éparpillé de ses membres : au nord, les pays scandinaves; au sud, le Portugal ; à l'est, la Suisse et l'Autriche; à l'ouest, la Grande-Bretagne¹⁹². En revanche, la continuité géographique, facilitée par l'existence et le développement des voies de communication, est un élément important de la réussite de la petite Europe des six et donc de son élargissement à neuf, dix, douze, quinze, vingt-cinq, puis vingt-sept en 2007. Lors de la création de l'Euro, le 1^{er} janvier 1999, des pays non contigus, comme la Grèce, n'ont pu être prêts, comme si la discontinuité économique avait imité la discontinuité géographique.

Mythologie, territoire, espace d'une géographie humaine, l'Europe est aussi une histoire.

Une histoire

Sans entrer dans le détail de cette riche histoire, insistons sur les grands ensembles politiques comme réalités et symboles de l'Europe.

L'empire romain, pour commencer, à la base de nombre d'éléments identitaires : les routes, les langues, l'architecture, l'ordre social, les premières frontières. On en a maintenu l'esprit pendant une quinzaine de siècles, jusqu'à l'abolition du terme « Saint Empire » en 1806 seulement – empire devenu progressivement plus germanique que romain, mais qui a entretenu, par transmission, la mémoire de ces premières racines fondatrices de l'Europe. L'empire romain a aussi laissé l'habitude de vivre entre européens de façon juridiquement structurée. C'est une caractéristique tellement forte que « France » se traduit en chinois, *Faguo*, ce qui veut dire « pays du droit ».

D'autres grands ensembles européens ont été constitués. Il y eut l'empire Carolingien, car l'Europe fut le rêve de Charlemagne, et ce rêve d'une Europe unifiée sur le mode impérial est davantage qu'un rêve de clerc. Cette tentative de construction européenne connaît en effet un certain succès, attesté lorsque Charlemagne est couronné empereur à Rome par le pape Léon III, le jour de Noël de l'an 800. Naît alors le « Saint Empire romain », auquel on ajoute les termes de « nation germanique » après 1356 (Bulle d'Or). Bénéficiant des actions des moines de saint Benoît¹⁹³, l'Empire carolingien parvient en effet à administrer dans une paix relative des peuples différents qui le composaient. Puis la rivalité entre les trois fils de Charlemagne entraîne la dislocation de l'empire qu'il avait créé. Cependant, comme l'écrit Ferdinand Lot : « L'empreinte aura été si forte qu'au sein de chacun des États (issus de ce partage) subsisteront dans les institutions, dans le droit, dans l'organisation ecclésiastique et dans la culture assez d'éléments communs pour qu'une civilisation européenne puisse se maintenir au haut Moyen Age ». Il y eut aussi l'empire austro-hongrois, mais aucun empire européen ne s'est formé à la satisfaction de tous – certainement pas celle des territoires convoités, conquis ou soumis. Mais ce fut toujours dans l'esprit de rassembler des forces en Europe, de créer des entités puissantes, bénéficiant de reconnaissance et de respect.

Mais les empires ne sont qu'un des aspects des diverses configurations politiques de l'Europe historique. Il faut aussi mentionner, toujours en vue de cerner et de définir l'Europe, les alliances. N'en citons qu'une : la Sainte Alliance, au XIX^e siècle, dont la finalité était de protéger des intérêts spécifiquement européens, mais qui, avec les expansions coloniales, c'est-à-dire internationales, confortait un positionnement européen plus marqué encore.

Complémentaires des alliances politiques, et corollaires de celles-ci, il convient de considérer les mariages royaux, très étudiés quant à leurs montages, dont la motivation essentielle, souvent unique, était de renforcer les regroupements d'intérêts et de territoires. Ces mariages étaient tellement imbriqués les uns aux autres qu'ils tissaient un réseau familial dense et politiquement incontournable. Ainsi a-t-on pu dire de la reine d'Angleterre : « Victoria grand-mère de l'Europe ».

¹⁹² Lafay, Gérard, Unal-Kesenci, Deniz, *Repenser l'Europe*, Economica, Paris, 1993.

¹⁹³ Ce qui explique pourquoi, à l'intention de ceux qui croient au ciel, Jean-Paul II a institué saint Benoît patron de l'Europe.

L'histoire politique souligne l'existence d'une dimension européenne par le souci constant de différents pouvoirs de s'étendre sur le continent européen. L'unification ne demeure-t-elle pas une grande ambition impériale ou impérialiste que l'on trouve par exemple chez Napoléon, mais aussi chez Hitler ou chez les Soviétiques ? En effet, Napoléon 1^{er}, s'appuyant sur l'idéologie de la Révolution et sur la force de l'idée de nation léguée par les rois de France, veut être un Européen. Plus récemment, au XX^e siècle, Hitler, bien que poussé par une idéologie anti-humaniste et païenne, l'autre volet du pire utopisme en Europe, tente d'apparaître comme l'héritier du Saint Empire romain en se faisant présenter ses emblèmes après l'Anschluss de l'Autriche¹⁹⁴. Au delà de ces désirs de puissance, transparait bien l'idée que l'Europe forme un ensemble et qu'elle devrait donc être embrassée dans une logique politique unitaire, ce qui justifie pour leurs auteurs les violences commises pour atteindre cette fin, considérée comme légitime. Cette logique politique était d'ailleurs, sans doute, encore plus présente avant le XVIII^e siècle, pour deux raisons. D'une part, la religion chrétienne, par l'importance de son déploiement territorial, par la diffusion sur le continent d'ordres unificateurs, par le pèlerinage européen à Saint-Jacques, donnait un tissu unitaire à l'Europe tout en épousant ses diversités par l'autonomie non négligeable des diocèses. D'autre part, nous étions avant l'essor du principe de nationalité, lorsque la notion de frontière intra-européenne n'avait pas le sens que les États-nations vont lui donner par la suite.

Depuis la Seconde Guerre mondiale, la nouvelle construction européenne entreprise, qui vise un objectif d'unification, comme les précédentes, se veut dans l'optique démocratique une démarche volontariste des peuples, même si des résidus d'impérialisme administratif et bureaucratique apparaissent lorsque les décisions européennes omettent le respect de la subsidiarité.

La recherche toujours renouvelée d'une unification politique européenne, après la chute de Rome, témoigne donc d'une histoire politique propre à l'Europe, à laquelle s'ajoute une histoire religieuse marquée par un souci de transcendance et de réflexion philosophique.

Des substrats religieux et philosophiques

Quant à l'alliance avec un Dieu, déjà symbolisée par la mythologie, est-il effectivement possible de comprendre l'Europe sans prendre en compte son patrimoine religieux, même s'il ne faut pas pour autant exclure les autres éléments, dont ceux antérieurs aux religions déistes ?

Par exemple, les moines de Saint-Benoît, né en 480, couvrent l'Italie, à partir du fameux mont Cassin, puis la Gaule, l'Espagne, l'Angleterre et les Germanie d'un réseau de monastères entre lesquels s'échangent les hommes, les manuscrits, les expériences. Du nord au sud et de l'ouest à l'est de l'Europe, ils parlent une même langue, le latin ; ils prient et célèbrent la même eucharistie avec la même liturgie et le même chant grégorien. Aux populations qui s'agglomèrent autour de leurs monastères, ils donnent une même vision du monde et leur enseignent une même foi, une même morale, un même style de vie.

La diffusion du message chrétien et le mode d'organisation sociale et culturelle de cette diffusion ont donc tissé sur l'Europe des liens très forts, au delà des diversités linguistiques. D'abord parce que la chrétienté s'organise sur le modèle de l'Empire romain. Ensuite, l'Eglise se pérennise grâce à l'existence d'un double réseau prenant en compte les particularités locales, sans cesser d'affirmer le caractère universel du catholicisme. Les échanges entre les monastères et les pèlerinages, tel celui de Compostelle, ont donné à la religion une dimension européenne, et brassé les hommes des différents territoires de l'Europe dans un monde spirituellement unifié dans la chrétienté.

Plus récemment, le représentant de l'église catholique, Jean-Paul II, lors de son discours de Saint-Jacques de Compostelle, a proposé une réflexion conduisant à présenter une Europe unie autour de son « âme ». Quelle que soit la richesse de cette réflexion, fondée sur « la

¹⁹⁴ Toynbee, Arnold, *L'histoire*, Paris, Payot, 1996, p. 625.

dignité de la personne humaine, le sens profond de la justice et de la liberté, l'application au travail, l'esprit d'initiative, l'amour de la famille, le respect de la vie, la tolérance et le désir de coopération et de paix », il va de soi que l'expression même « d'âme de l'Europe » fait appel à une dimension difficile à matérialiser. Par ailleurs, les Européens d'aujourd'hui ont sans doute du mal à prendre la mesure du rôle des églises dans l'histoire de l'Europe du fait de la baisse de la pratique religieuse et, en conséquence, du poids moindre des religions traditionnelles¹⁹⁵. Certes, les Européens n'ont pas toujours respecté les valeurs du christianisme que sont l'égalité, la laïcité et la liberté. Mais ils ont instauré ces dernières comme des références inaltérables. L'égalité de chaque homme devant Dieu instaure celle entre les hommes. La nullité devant Dieu de tout mariage forcé et de toute répudiation signifie l'égalité entre les sexes. La laïcité résulte de la règle selon laquelle il convient de « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». La liberté provient de ce que le chrétien n'est pas soumis à Dieu, mais un être responsable, libre de ses actes, qui doit trouver lui-même le chemin du bien.

Nul ne peut nier l'influence politique et morale des grandes religions monothéistes et des philosophies dans l'histoire identitaire de l'Europe. Le christianisme contribua à pacifier l'Europe grâce au maillage méticuleux des monastères. Même s'il s'est progressivement divisé au cours des âges en trois grandes branches – catholicisme, protestantisme, orthodoxie – délimitant alors des régions rivales, dans des contextes conflictuels, il a su installer une civilisation commune aux valeurs identiques et, dans l'ensemble, partagées. En plaçant l'homme au centre de sa réflexion sociale, ne lui doit-on pas indirectement et, qu'on le veuille ou non, quelques-unes des règles de vie qui se sont le plus imposées au monde : la déclaration universelle des Droits de l'Homme – expression et concept maintes fois repris ; le syndicalisme moderne, né dans les milieux chrétiens ; les philosophies qui se sont inspirées de ces élans de réflexion.

Il ne faudrait pas pour autant oublier le rôle qu'ont joué les deux autres grandes religions monothéistes. Le Judaïsme d'une part, dont l'Europe a hébergé les membres de cette importante communauté organisée, solidaire, fidèle pendant l'essentiel de son histoire diasporique et qui a donné à l'Europe une partie de sa personnalité.

L'islam ensuite, qui est arrivé, puis reparti en tant que puissance politique, à deux reprises entre le VIII^e et le XV^e siècle en Espagne, entre le XIV^e et le XVII^e siècle dans les Balkans, développant le projet de rassembler à la marge d'un empire plus vaste encore de larges pans de territoires de la frange méditerranéenne de l'Europe, mais aussi de l'Europe de l'intérieur, jusqu'à Poitiers et Vienne. Cette culture a marqué l'Europe : dans son architecture, ses langues, ses relations internationales. Ces longues périodes de domination ont activé la mobilisation d'une résistance qui a finalement entraîné la définition de limites territoriales précises, lorsque la puissance occupante fut repoussée au delà de frontières qui étaient considérées comme ne relevant plus du concept d'occupation. Cela a ouvert un débat qui dure encore, ravivé par les mécanismes actuels de l'immigration Sud-Nord.

Des arts et les humanités

Les innovations architecturales et artistiques prouvent aussi la réalité de l'Europe, puisque les grands styles ne s'affirment jamais dans les frontières de tel ou tel pays européen : la poésie courtoise, le classicisme ou le romantisme, sont des mouvements européens plus que nationaux. Fernand Braudel a excellemment présenté ce croisement au sein de l'Europe en la formulant ainsi : « Pour tout compliquer, chacun sait qu'il n'y a pas une, mais des Europe, non pas une culture européenne, mais des cultures européennes, qui ne cessent d'échanger leurs biens, semblant toujours se mettre d'accord pour jouer une même oeuvre, comme les musiciens au début d'un concert : quel que soit le lieu où ils aient pris naissance, le gothique, ou l'art de la Renaissance, le baroque, le romantisme, le cubisme ou la peinture abstraite ont fait leur chemin à travers l'Europe entière. Il y a un croisement, collaboration incessante. Sans que s'effacent

¹⁹⁵ Néanmoins, chacun a pu mesurer le rôle des églises, et plus particulièrement du pape Jean-Paul II, dans l'implosion du système soviétique. Ce dernier l'avait bien désigné comme un ennemi dangereux en essayant de le faire assassiner. En revanche, lorsque Jean-Paul II a réuni à Assise, en octobre 1986, deux cents représentants de douze religions, la demande de trêve dans tous les combats déchirant le monde a eu un succès limité.

jamais cependant les diversités foncières »¹⁹⁶. Effectivement, le roman, gothique, comme celui de la Renaissance, sont différents mais tous européens par leur diffusion. Le premier illustre une civilisation en quête de pureté, de silence, et d'une certaine obscurité pour exprimer sa spiritualité. Elle a besoin d'introspection et installe la plupart de ses monastères dans des lieux magnifiques, isolés et loin des villes. Au contraire, le second, l'art gothique, multiplie les représentations, s'ouvre tout grand à la lumière et à la magnificence, dans un désir d'offrir au grand jour ses croyances. La flèche des cathédrales dans le ciel signifie ainsi la quête de la vérité à travers l'approche de Dieu. Quant à l'art de la Renaissance, il exprime le plaisir du beau, de l'équilibre, de la vie. Il préfère peut-être exposer les délices divins plutôt que la morale d'un Dieu. Même si ces différences s'éclairent aussi par les contextes techniques ou financiers du moment, l'on croirait avoir affaire à trois civilisations totalement différentes, offrant des représentations d'elles-mêmes fondamentalement opposées. Il s'agit bien pourtant d'une même Europe, car ces peuples, à des moments différents de leur histoire, poursuivent l'élaboration de leurs idéaux qu'ils affirment, consolident, ou transforment par leurs oeuvres variées.

Les arts européens, instantanément et universellement reconnus, sont présents dans l'environnement quotidien des populations. Le roman, le gothique sont présents dans toute l'Europe, le baroque aussi, avec leurs variantes, mais utilisant les mêmes techniques architecturales, les mêmes éléments décoratifs, dans un même éloge à la religion. Ils n'existent pas en dehors de l'Europe, si ce n'est sous forme de copies. Et il n'y a pas que l'architecture religieuse qui marque les villes et les paysages européens. Prenons un seul exemple, celui des simples maisons à colombages : il y en a partout en Europe, en Normandie, en Angleterre, en Suède, en Europe Centrale, avec le même habitat partout, bas pour les fermes, à étages dans les villes.

De même, l'impressionnisme est européen. Il est né au Havre puis a essaimé en Europe, mais seulement et uniquement en Europe. Pensons aux impressionnistes nordiques par exemple ; ils témoignent d'un génie artistique et d'un héritage communs. Le principe des orchestres symphoniques émerge aussi au palmarès des acquis de l'Europe et de nulle part ailleurs. Cette forme d'arrangement musical sans équivalent symbolise le génie musical propre.

Concernant les humanités, au Moyen Âge, l'Europe constitue un espace culturel composé de liens certains, avec une langue de communication commune, des universités complémentaires et des réseaux urbains. Le latin reste la langue¹⁹⁷ commune des élites, non la langue unique, pratiquement jusqu'au milieu du dix-septième siècle. Et le développement des langues nationales ne détruit pas les caractères unitaires de cet espace culturel, notamment grâce à la découverte de l'imprimerie, vers 1440, qui permet de diffuser des traductions.

Les premières Universités¹⁹⁸ - Bologne en Italie, Salamanque en Espagne, Coimbra au Portugal, Oxford en Angleterre, Paris en France - se conçoivent dans un esprit d'ouverture transnationale, dans un esprit qu'on ne dénomme pas alors Europe mais "chrétienté". Apparaissant à la fin du XII^e et du XIII^e siècles, les Universités sont des institutions d'un type nouveau, constituées en corporations de maîtres et d'étudiants ayant des statuts et des programmes, des manuels, des examens¹⁹⁹. Les Universités européennes sont des *universitates magistrorum et scholarum*, où l'on insiste sur la généralité des branches du savoir. Disposant du latin comme langue de savoir et d'échange, elles diffusent à travers l'Europe entière un enseignement aux fondements communs, à la fois classiques et chrétiens. Ce sont en même temps des centres de renaissance du droit romain et de discussion philosophique fondée sur l'enseignement de l'Église, dont saint Thomas d'Aquin écrira *La Somme*.

Ainsi une élite intellectuelle européenne se dégage-t-elle progressivement, unie dans une même soif de connaissances, et va finir par chercher la voie de l'autonomie scientifique

¹⁹⁶ Braudel, Fernand, *in: Europe*, Flammarion, Paris, 1987, p. 211.

¹⁹⁷ Sur la question des racines linguistiques, Cf. Walter, Henriette, "Les langues de l'Europe, une histoire d'amour...", Colloque sur l'enseignement international, Saint-Germain-en-Laye, 24 mars 2000.

¹⁹⁸ Rappelons que le terme université vient du latin médiéval et signifie communauté.

¹⁹⁹ Et parfois des règles qui donnent à réfléchir. Ainsi, dans "la réforme des statuts de l'Université de Paris" de 1366, on demande aux étudiants „de s'asseoir à terre devant leurs maîtres et non sur des bancs... afin de préserver la jeunesse de toute occasion d'orgueil“. Cf. Carpentier, Jean, Lebrun, François (direction), *Histoire de l'Europe*, Paris, Seuil, 1990.

en dehors des dogmes de l'Église²⁰⁰. On peut alors parler d'une "civilisation de l'Europe à la Renaissance"²⁰¹.

Une urbanité propre

L'Europe s'originalise très tôt par des institutions urbaines conformes au principe de subsidiarité, bien des siècles avant que le mot n'existe. Par exemple, l'identité économique de Villedieu-les-Poêles, commune du département de la Manche, dans la région française de Basse-Normandie, mondialement reconnue comme la cité du cuivre, encore au début du XXI^e siècle, est l'héritage de franchises médiévales.

Certes, Max Weber²⁰² a montré que la ville européenne a beaucoup d'analogies avec la ville asiatique : lieu de marché, centre industriel et commercial, éventuellement forteresse, elle élabore un droit de l'habitation différent de celui qu'on applique aux terres agricoles. Et elle naît par immigration. Mais la ville européenne a un héritage particulier que l'on peut exprimer ainsi en s'inspirant de Max Weber : d'abord, "La bourgeoisie urbaine poursuivait de façon tout-à-fait consciente une politique sociale de promotion". L'appropriation par la bourgeoisie de la levée du droit féodal "constitue la plus grande innovation révolutionnaire des villes de l'Occident médiéval par rapport à toutes les autres villes" (p. 52). En effet, dès le XII^e siècle, les habitants des villes européennes obtiennent des libertés communales, qui perdurent souvent tout au long du deuxième millénaire. Pendant toute cette longue période, les habitants des villes asiatiques et africaines, hindoues et musulmanes, ne bénéficient en rien des libertés des villes européennes. Avec les libertés urbaines, écrit Fernand Braudel, "L'Occident a été assez tôt une sorte de luxe du monde. Les villes y ont été portées à une température que l'on ne retrouve guère ailleurs. Elles ont fait la grandeur de l'étroit continent"²⁰³.

En deuxième lieu, la ville européenne connaît "pour les citoyens libres, l'absence totale des contraintes magico-animistes propres aux castes et aux clans" (p. 56). Selon Max Weber, cette réalité est l'effet du christianisme qui "dévalorise le caractère religieux de tous ces biens tribaux et les met définitivement en pièces" (p. 65) alors que "l'Islam n'a pas réellement vaincu l'organisation rurale des lignées et associations tribales, comme le montre l'histoire des conflits internes du plus vieux Califat. L'Islam est resté la religion d'une armée conquérante, divisée en lignées et tribus" (p. 60). Cette distinction de Max Weber est sans doute trop générale et mériterait d'être nuancée. Il y a, en pays d'Islam, des villes où la bourgeoisie commerçante joue un rôle important, comme Damas, Bagdad, Le Caire, Fez. Mais ce que veut souligner notre auteur est l'organisation non-clanique des villes européennes.

En troisième lieu, la ville européenne est un "lieu de fraternisation communautaire fondée sur le serment" (p. 65). Autrement dit, la ville devient une "corporation territoriale active". Max Weber écrit : "la plupart des grandes villes françaises sont parvenues à se constituer comme villes selon le même principe, par des fraternisations de bourgeois liés par un serment" (p. 69). Cette autonomie n'a pas toujours été acquise sans difficultés. La bourgeoisie a dû souvent imposer un rapport de forces favorable pour obtenir des princes, des seigneurs ou des autorités religieuses la possibilité d'administrer la ville. En Italie, l'unification urbaine se fit à travers des turbulences qu'on évoque sous le nom de "conjuración."

Enfin, l'analyse de Max Weber montre que la ville européenne naît à l'autonomie par "la compétence militaire des citoyens". Comme le seigneur a perdu le droit de lever le ban de ses sujets, qu'il tenait de son rôle de protecteur contre le brigandage, et qu'il n'a pas d'appareil bureaucratique permettant de contraindre les citoyens à lui apporter un appui militaire, il lui faut négocier avec eux. Et ceux-ci s'avèrent capables de former des couches sociales urbaines en état de se défendre.

²⁰⁰ *Aux sources de l'identité européenne*, Bruxelles, Presses Universitaires européennes, 1993, p. 80.

²⁰¹ Hale, John, *La civilisation de l'Europe à la Renaissance*, Paris, Perrin, 1998.

²⁰² Weber, Max, *La ville*, 1921, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

²⁰³ *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Armand Colin, Paris, 1979, tome 1, p. 449.

Ces quatre spécificités correspondent en réalité à des évolutions plus complexes et plus diversifiées, mais "aucune ville, à aucune époque, ne peut être étudiée isolément. Toutes font partie d'un système urbain"²⁰⁴. La ville européenne contemporaine est donc l'héritière d'une histoire spécifique longue et riche. Elle est éclosée dans un système urbain qui a fait d'elle un lieu de mutation sociale, alors que les villes hors de l'Europe sont généralement restées davantage en rapport avec leur lointain passé.

Mythologie, territoire, géographie humaine, histoire, substrats religieux et philosophiques, arts et humanités, urbanité propre caractérisent donc l'Europe, mais celle-ci s'est construite aussi à partir d'échanges économiques.

Des échanges économiques

Au fil de l'histoire, le commerce entre les différents territoires européens est toujours présent, même là où on ne l'attend pas. Il maille l'Europe de réseaux complexes, parfaitement efficaces et complémentaires les uns des autres. Prenons quelques exemples : Venise, la dominante, la richissime, qui a régné sur des territoires englobant la Grèce actuelle, des îles de la Méditerranée, la côte Dalmate et le Nord de l'Italie, ouvrant l'Europe sur le reste du monde. Elle était capable, à son apogée, de construire un navire par jour dans ses chantiers navals, pour négocier avec tout le bassin méditerranéen et les civilisations situées au-delà et avec lesquelles ses partenaires commerciaux étaient eux-mêmes en contact. Il y eut aussi la spectaculaire Hanse qui regroupait, à son apogée, plus de 150 ports et villes de l'Allemagne du Nord, de la Baltique et de la Scandinavie, avec sa capitale – Lübeck – comme s'il s'agissait d'un État.

La preuve d'une cohérence européenne est dans ses systèmes : les poids, les mesures et les monnaies qui avaient cours sur l'ensemble des terres d'Europe. Certes, tous n'avaient pas la même valeur – c'était de bonne guerre car cela facilitait le travail des fonctionnaires fiscaux et des changeurs – mais tous portaient les mêmes noms : des onces, des livres, des pieds, des pouces, des couronnes, des sous, des deniers – même origine, même usage, mêmes références, mêmes mécanismes d'échanges.

Les grands fleuves, le Rhin, le Danube, qui traversent l'Europe jusqu'en son cœur et qui hébergent les grandes capitales de l'Europe ont, eux aussi, servi de relais au commerce, mais également aux langues et aux idées. D'autres symboles de l'Europe sont, aux XII^e-XIV^e siècles, les foires de Champagne à Provins, Lagny ou Troyes qui voient se rencontrer périodiquement les marchands et les marchandises venant des quatre points cardinaux du continent.

Ces éléments économiques, comme ceux exposés préalablement, montrent que l'Europe n'est pas seulement un symbole et encore moins un mirage, non une réalité virtuelle, mais réelle. Elle existe concrètement depuis longtemps. Elle n'est née ni en 800, ni en 1957, mais est palpable depuis 28 siècles, comme le précisait Denis de Rougemont.

Sachant la signification du terme identité et l'existence, au fil du temps, de tout un ensemble d'éléments géographiques, historiques, géopolitiques... propres à l'Europe, il convient désormais d'examiner comment se combinent le phénomène identitaire et la réalité européenne.

4. DE L'IDENTITE EUROPEENNE

Malgré tous ces substrats, au début du XXI^e siècle, il convient d'abord de se demander si l'identité européenne est construite ou à construire, avant de se demander comment elle se définit par rapport à d'autres.

1. ²⁰⁴ Jean-Pierre Poussou, *La croissance des villes au XIX^{ème} siècle*, Sedes, Paris, 1992, p. 32.

Une identité construite ou à construire ?

Si l'Europe est un objet complexe à saisir, connaissant des représentations variées, il va de soi que son identité n'est pas aisée à appréhender. L'idée que l'on s'en fait balance d'ailleurs entre deux extrêmes. La nature de l'identité européenne doit s'écarter de deux risques opposés : le premier renvoie à une conception relativiste et le second à une conception figée.

Selon la conception relativiste ou constructiviste, malgré tous les legs de l'histoire, il n'y a pas encore d'identité européenne. Plus précisément, l'identité européenne se construit depuis les années 1950, et doit s'affirmer en se substituant à d'autres références. Selon cette thèse (rarement présentée aussi nettement, mais implicite dans nombre de discours) de même que l'Euro remplace les monnaies nationales, une identité européenne nouvelle doit se substituer aux identités nationales ou, pour le moins, les amoindrir fortement. Cette approche est symbolisée par les dessins des billets d'euro qui ne représentent nullement des lieux réels du patrimoine européen, mais une sorte de patrimoine virtuel, mort, dégage de tout sens, qui laisse le regard froid, qui ne suscite aucune adhésion, contrairement aux multiples héritages visibles de l'architecture européenne. Une telle approche relativiste semble devoir ou vouloir se façonner en jetant aux orties les identités nationales qui seraient des freins à une conception constructiviste de l'identité européenne. Comme l'a écrit Edgar Pisani²⁰⁵, « il y a aussi des européistes, plus nombreux qu'on ne le croit, dont le seul rêve est d'utiliser le mythe européen pour détruire les États nationaux ». Dans cette optique, certains prêchent une exclusive Europe des régions. On voit bien ici la tentation impériale, un gouvernement européen aurait davantage de poids face à deux cents régions inévitablement divisées que face à des nations plus importantes et, donc, davantage capables de souhaiter le respect du principe de subsidiarité. Ne risquerait-on pas de tomber alors dans le travers qu'Alexis de Tocqueville constatait pour la Révolution française: « un pouvoir plus étendu, plus détaillé, plus absolu que celui qui avait été exercé par aucun des rois ». En outre, comme les pays d'Europe centrale et de l'Est l'ont bien montré depuis 1989, il n'y a pas antinomie entre l'identité européenne et l'identité nationale ; ils ont pu, le rideau de fer tombé, exprimer d'une même voix leurs deux identités conjointes.

À l'opposé, il existe une conception figée, osons dire « salafiste », de l'identité de l'Europe. Cette dernière serait déjà construite dans sa totalité ; elle serait fille exclusive de l'histoire et il suffit donc de se référer à elle pour trouver les normes *ne varietur* de l'identité européenne. Avec un tel point de vue, on se reporte systématiquement aux héritages grecs, romains, chrétiens, ou une synthèse des mères patries (Athènes, Rome, Jérusalem). L'identité européenne est alors une donnée issue du passé, une sorte d'astre constamment posé au-dessus de la tête des Européens. On songe à la définition présentée par Milan Kundera dans son essai sur *l'Art du roman*. L'Européen serait celui qui a la nostalgie de l'Europe. Et comme le mot nostalgie vient du grec *nostos*, il s'agit bien du retour à l'astre évoqué précédemment. Selon cette conception figée, il est interdit d'essayer de nourrir la réflexion sur l'identité puisqu'elle est une composante *ne varietur*. Le pape Benoît XVI n'aurait pas le droit de poursuivre la recherche d'une juste combinaison entre la foi et la raison, comme il l'a fait lors du discours de Ratisbonne de septembre 2006, car l'identité de l'Europe serait un domaine fini, que ne justifie aucune exploration.

Rejetant ces deux points de vue polarisés, il faut au contraire considérer l'identité de l'Europe comme se nourrissant de ses héritages pour s'ouvrir à un futur toujours en devenir. L'identité européenne puise dans l'histoire, vit dans le présent, et s'ouvre à l'avenir. Elle puise dans l'histoire lorsque le Président de la Catalogne, en prélude à des rencontres aux sièges des institutions européennes, commence par une visite à Aix-la-Chapelle « pour rendre compte à l'Europe du retour des Catalans ». Elle puise dans l'histoire quand des fonds européens participent à la remise en état de chemins longtemps abandonnés de Saint-Jacques, permettant de multiplier les échanges entre Européens. Elle puise dans l'histoire lorsque le Président François Mitterrand et le Chancelier Helmut Kohl se donnent la main à Verdun pour affermir la paix future. L'identité est alors une savante combinaison du passé, du présent et d'un avenir souhaité.

²⁰⁵ *Le Monde diplomatique*, janvier 1996.

L'identité européenne se vit dans le présent lorsque l'Europe renoue avec ses populations auparavant enfermées à l'Est dans la prison des peuples. Elle vit dans le présent lorsqu'elle cherche les moyens de promouvoir sa culture face au risque de l'envahissement d'une sous-culture médiatique diffusée à partir de l'Amérique. Elle vit dans le présent lorsqu'elle souhaite être à la pointe du combat contre la pauvreté dans le tiers-monde.

Elle s'ouvre à l'avenir lorsqu'elle promeut ses spécificités face aux risques d'effets unificateurs, donc réducteurs de la diversité de l'humanité, de la globalisation, de l'internationalisation et de la mondialisation²⁰⁶. Elle s'ouvre à l'avenir lorsqu'elle utilise les nouvelles techniques de communication comme outils de valorisation de sa propre identité.

Une identité définie par rapport aux autres

Si des Européens doutent de leur identité, beaucoup à travers le monde savent qu'elle existe. Par exemple, certains mollahs iraniens, imams arabes ou autocrates moyen-oriental pensent que la laïcité ou la démocratie sont des spécificités européennes et qu'elles doivent le rester.

En examinant l'identité de l'Europe dans le monde, des valeurs spécifiques transparaissent, dont quatre méritent d'être citées. Une première tient au refus d'introduire au sein de la société des différences ethniques²⁰⁷. En conséquence, non seulement de telles différences sont exclues dans les constitutions et les lois européennes, mais ces dernières contiennent des réglementations visant à lutter contre les discriminations ethniques. Un témoignage de cette valeur se trouve paradoxalement dans le code noir de 1685, signé par Louis XIV. En effet, en fixant les conditions de l'esclavage dans les colonies françaises, il le réglemente, tout en refusant la reconnaissance juridique de nouvelles diversités ethniques et en l'interdisant dans le royaume. D'une part, l'homme libre qui épouse une esclave l'affranchit et « les enfants susceptibles d'être né pendant le concubinage » antérieur au mariage sont « rendus libres et légitimes » (article 9). Un tel article signifie le refus de créer une nouvelle catégorie ethnique formée par les métis avec une situation juridique particulière. D'autre part, l'esclave qui se trouve arriver en métropole est *ipso facto* affranchi et « jouit des avantages de nos sujets naturels dans notre royaume, terre et pays de notre obéissance, encore qu'ils soient nés dans les pays étrangers » (article 57). Aucune différence ethnique ne peut avoir de portée juridique au sein du royaume, entre les sujets du roi.

Cette dernière considération se retrouve dans l'identité des sociétés européennes, où le terme citoyen a heureusement remplacé le terme « sujet ». Or, hors d'Europe, la référence à l'ethnicité est souvent présente, y compris dans les textes institutionnels, conduisant *de jure* à considérer certaines ethnicités (qui ne sont pas nécessairement nommées) comme supérieur à d'autres. C'est le cas, par exemple, en Algérie, où la prépondérance institutionnelle de l'arabité, qui nie la réalité berbère jusqu'à s'interdire toute décentralisation, revient à traiter les Berbères comme des personnes de seconde zone.

Deuxième élément, l'identité de l'Europe s'inscrit dans l'absence du fait ethnique au sein de la vie politique et sociale. Il s'agit là d'une forte particularité par rapports à nombre de

²⁰⁶ Rappelons que ce phénomène résulte d'une part de choix politiques, notamment ceux issus de la logique du Kennedy round et, d'autre part, de révolutions techniques réduisant considérablement les distances. La première forme dépend de décisions politiques, la seconde participe du constat et demande une intelligence politique pour les utiliser à bon escient. Autant le mouvement mondial de globalisation des territoires commerciaux est un choix politique, autant l'internationalisation, avec notamment les technologies de l'information et de la communication, est une donnée résultant du progrès technique. Quant à la mondialisation, c'est la conséquence pratique de la globalisation et de l'internationalisation pour les agents économiques. Cf. Dumont, Gérard-François, « Globalisation, internationalisation, mondialisation : des concepts à clarifier », *Géostratégiques*, n° 2, février 2001.

²⁰⁷ Ou, du moins, celles-ci ne sont éventuellement énoncés que dans un sens protecteur pour des minorités. Cf. Dumont, Gérard-François, *Démographie politique, Les lois de la géopolitique des populations*, Paris, Ellipses, 2007 (sous presse).

sociétés d'Afrique subsaharienne ou à certains pays asiatiques, comme la Malaisie, où la place des personnes dans la société dépend de leur appartenance ethnique.

Troisième élément, qu'il s'agisse de l'héritage judéo-chrétien, de celui de la Déclaration des droits de l'homme de 1789 écrite « sous les auspices de l'Être suprême », ou des loges franc-maçonniques qui agissent au nom du « grand architecte de l'univers », la référence identitaire spirituelle de l'Europe est le monothéisme, qui se différencie évidemment du polythéisme des hindous ou de nombreuses sociétés animistes.

Une quatrième valeur de l'identité de l'Europe tient, même si elle n'a pas été ou n'est pas toujours parfaitement respectée, dans une volonté de laïcité, donc d'acceptation du pluralisme religieux. La laïcité européenne, sous des formes diverses selon les cultures des pays, est une valeur propre ; le souci de « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », cité ci-dessus, reste un principe général accepté, même si des nuances existent selon les régimes politiques. La tolérance religieuse, avec le droit de commenter la pensée des autres, est reconnue dans les constitutions ou dans de nombreuses lois.

Le monolithisme religieux n'est donc ni incité ni imposé dans les textes, comme cela se produit dans différents pays à majorité musulmane. Le système de la dhimmitude est exclu. Il n'est pas question pour les dirigeants de fonder une politique étrangère sur une considération religieuse, comme cela existe avec l'Organisation de la conférence islamique, créée en 1969, dont le rôle religieux est incontestable. Ainsi, sa charte de 1972 précise, par exemple, comme premier objectif : « Consolider la solidarité islamique entre les États membres » ; plus loin, les buts affichés sont « Coordonner l'action pour sauvegarder les lieux saints de l'islam » ou « Consolider la lutte de tous les peuples musulmans pour la sauvegarde de leur dignité, leur indépendance et leurs droits nationaux ». Or, cette organisation compte, en 2007, 57 pays, dont l'Iran, le Pakistan ou la Turquie. De même, les grands pays musulmans ont créé un „D8” qui n'a pas d'équivalent en Europe, par sa référence à une religion précisément désignée. L'idée du D8 a été lancée en 1996 par l'ex-Premier ministre islamiste turc Necmettin Erbakan, pour regrouper des centaines de millions de musulmans, surtout d'Asie. Puis le D8 (D pour pays en Développement), organisation de coopération économique et commerciale entre les pays à majorité musulmane les plus peuplés, est créé en 1997 à Istanbul, rassemblant le Bangladesh, l'Égypte, l'Indonésie, l'Iran, la Malaisie, le Nigeria, le Pakistan et la Turquie²⁰⁸.

Le souci européen de séparation de l'église et de l'État, en politique intérieure comme en politique extérieure, marque donc une différence avec nombre de situations différentes dans le monde.

Une identité incluant des identités subsidiaires nationales

Il n'y a aucune antinomie entre l'identité européenne et les identités nationales, régionales, ou locales. Cette absence d'antinomie est reconnue par des hommes politiques très différents. Ainsi le président français François Mitterrand parlant de « l'indépendance nationale » estime « complémentaire l'indépendance de la France et la construction de l'Europe ».²⁰⁹ Quant à l'ancien Premier ministre français Michel Debré, souvent présenté comme un anti-européen parce que partisan d'une Europe des nations, il reprochait en 1988 au quotidien *Le Monde* d'avoir porté en tête du commentaire d'un de ses discours : « contre l'Europe politique ». Selon lui, ce titre révélait un conformisme qu'il combattait, et il ajoutait : « Contre l'Europe supranationale, oui. Mais on peut bâtir l'Europe politique sans supranationalité. C'est à mon sens la seule chance des Européens »²¹⁰.

Le pluralisme national pourrait-il apparaître comme un facteur de discordance ? Il est au contraire le meilleur rempart, comme l'histoire l'a montré, contre toutes les tentatives

²⁰⁸ Les pays membres doivent s'aider notamment dans les instances internationales et en matière de télécommunications, d'industrie, de transports, de haute technologie et d'investissements. Le D8 tient des sommets périodiques.

²⁰⁹ Mitterrand, François, *Réflexions sur la politique extérieure de la France*, Fayard, Paris, 1988.

²¹⁰ *Le Monde*, 3 février 1989, p. 2.

impérialistes. C'est ce que reconnaît le traité d'Amsterdam de juin 1997 : « L'Union européenne respecte l'identité nationale de ses États-membres ». Certains pourraient voir dans cette phrase une contradiction. Il n'en n'est rien, car l'identité ne se trouve atteinte, le plus souvent, que par un mouvement dialectique de la pensée qui consiste à surmonter des contradictions. Toute identité suppose ainsi la capacité de dépasser les oppositions apparentes, de dissiper les confusions.

Il est clair, tout particulièrement dans les États à organisation plutôt fédérale - Allemagne, Autriche, Espagne, Belgique notamment- que les États doivent respecter à leur tour les identités régionales et locales. Ce qui peut paraître autant un truisme qu'un syllogisme, et pourtant fondamental pour l'identité européenne, peut s'énoncer ainsi : l'Union européenne respecte les identités de ses États-membres ; les États-membres respectent les identités régionales et locales existant sur leurs territoires ; donc l'Union européenne respecte les identités régionales et locales.

L'Europe doit être capable d'imbriquer des niveaux de réflexion et de décision représentant chacun un enrichissement des autres parties, une meilleure gestion de l'ensemble par le respect de la subsidiarité et, également, une attitude constructive des populations vis-à-vis du projet commun. L'identité européenne est donc plurielle, ou n'est pas. Le tout-Europe serait un mode de fonctionnement tout aussi insatisfaisant que le tout-État.

Les diversités européennes supposent le respect des droits culturels si l'on veut éviter les violences que le XX^e siècle a connues, et prendre en compte le fait que les frontières nationales ne sont pas forcément des frontières culturelles (il ne pourrait en être ainsi que si l'on mettait autoritairement en oeuvre une intolérable « purification ethnique » antinomique avec les valeurs de l'identité européenne). Le découpage politique de l'Europe, comme l'existence de diverses minorités à l'intérieur de frontières nationales, ont généré dans le passé nombre de conflits ; ils sont à la source des guerres dans l'ex-Yougoslavie et représentent pour l'avenir un « potentiel de conflits durables »²¹¹ si l'universel commun qu'est l'identité européenne n'est pas respecté par tous, et tout particulièrement par les dirigeants politiques, chacun à son échelon.

Ainsi, l'identité européenne n'est pas exclusive des identités nationales, mais agrège les identités locales, régionales et nationales. Chaque fois qu'un peuple européen a été contraint de tourner le dos aux valeurs de l'identité européenne, il s'est détourné de sa propre identité nationale : citons pour exemple l'Italie mussolinienne, le Portugal salazariste, ou la Grèce des colonels. À chaque fois, le retour vers l'identité nationale est allé de pair avec le retour vers l'identité européenne.

Cicéron expliquait déjà que le citoyen romain a deux patries : l'une de naissance, qui le relie à ses ancêtres ; l'autre de droit, Rome, se superpose à la première. Cette conception allie donc une certaine unité politique à une diversité historique, et le général de Gaulle peut déclarer : « Je suis français, donc européen »²¹². Aujourd'hui, un des critères essentiels de l'identité européenne est l'existence à tous les niveaux de principes plus démocratiques. Les pays qui les dénie s'excluent (dans le passé, la Grèce, le Portugal, l'Espagne ou des pays d'Europe de l'Est contraints à un régime soviétique). Mais, l'identité européenne ne se réduisant pas à la forme démocratique d'un régime, la France monarchique et absolutiste de Louis XIV n'était pas moins européenne que la Confédération Suisse démocratique du XVII^e siècle. En dépit de pouvoirs autoritaires et liberticides, certains peuples européens sont parvenus à enfouir -sous la contrainte- leur identité réelle et profonde, qui a émergé dès le rétablissement des libertés politiques. La résurgence d'un passé, que l'idéologie totalitaire voulait faire disparaître, plaide pour le caractère pérenne de l'identité européenne.

De même, en dépit des vicissitudes de l'histoire -révolution industrielle et scientifique- les valeurs de l'identité européenne apparaissent comme des idéaux constants, et les objectifs de liberté et d'égalité appellent de nouvelles applications avec le développement des nouvelles techniques de l'information et de la communication. Ainsi, le téléphone devient progressivement un droit pour chaque citoyen. Aux États-Unis, la création du « réseau minimum

²¹¹ Drevet, Jean-François, *La nouvelle identité de l'Europe*, Paris, P.U.F., 1997.

²¹² Entretien télévisé du 14 décembre 1965.

d'insertion » a donné droit à une ligne de survie (*life line*), un accès minimum au réseau local. Plusieurs pays européens, selon des formes variées, adoptent à présent cette disposition.

La compatibilité d'une identité et d'une autre existe. Dès l'empire romain, un édit de 212 précise que la citoyenneté romaine n'est pas exclusive d'une autre. Par ailleurs, selon l'article 44 de la Constitution suisse : « Il (...) est question à la fois de « droit de cité », d'« indigénat » cantonal, de nationalité confédérale, sans qu'aucune de ces notions ne détienne de priorité particulière »²¹³. Tout cela n'empêche pas l'unité de la Confédération. Ainsi l'identité peut conserver une unité malgré la multiplicité, comme une pérennité malgré le changement.

L'existence de nations différenciées est d'ailleurs au cœur de l'identité de l'Europe. En effet, la différence fondamentale entre l'Union européenne et les États-Unis, fils de l'identité européenne, tient à la *diversité linguistique* : si les États-Unis ne connaissent qu'une seule langue pour un territoire immense, l'Europe en compte une bonne quarantaine. Cela freine parfois la communication directe, mais enrichit les peuples européens d'une variété de cultures nationales et régionales, qui sont autant d'atouts supplémentaires, constitutifs de leur identité. Cependant, dans les territoires de l'Union européenne, pour que le droit de libre circulation des hommes devienne un droit réel et non seulement formel, le développement d'un véritable plurilinguisme, allant bien au delà de la connaissance de la langue nationale et du *basic english*²¹⁴, est indispensable.

Si l'utilisation d'une langue vernaculaire unique (soit l'anglais ou plutôt une sorte d'anglo-américain assez pauvre) signifiait le renoncement aux cultures et langues nationales et régionales, si elle s'accompagnait d'un recul du recours aux traductions, l'Europe deviendrait une sorte de tour de Babel culturelle. Un effort particulier doit être conduit pour promouvoir le plurilinguisme, outil fondamental contre le risque de désagrégation à la fois des identités nationales et régionales, et de l'identité européenne²¹⁵.

Umberto Eco a bien défini cet aspect de l'identité en déclarant : « Le problème de l'Europe, c'est d'aller vers le polylinguisme; il faut placer notre espérance dans une Europe polyglotte... La vraie unité de l'Europe est le polyglottisme »²¹⁶. La diversité des langues représente le rejet de tentations impériales ou unificatrices, le refus du complexe de Procuste. L'Espagne franquiste a tenté de détruire les diversités régionales en bannissant les langues catalane ou basque. L'empire soviétique a tenté autant que possible d'imposer le russe, au moins comme seconde langue, sur les territoires d'Europe de l'Est placés sous sa coupe. Chaque fois, la résistance linguistique a été conforme au souci de préserver les valeurs de l'identité européenne.

Souvent, un peuple n'a pas besoin de définir son identité, parce qu'il la vit ; ce n'est que lorsqu'il est critiqué pour ce qu'il est, qu'il se sent obligé de préciser ses spécificités identitaires. Par exemple, Jean Daniel demande à la culture européenne de « se définir par rapport aux États-Unis. Il ne s'agit pas du tout de se poser en s'opposant, ni de se livrer à un anti-américanisme qui confondrait logique d'hégémonie et impérialisme. Mais il faut avoir des idées fermes sur l'identité culturelle politique de l'Europe »²¹⁷. Ce qui est vrai vis-à-vis des États-Unis l'est également vis-à-vis des autres peuples et en raison des effets de l'immigration.

²¹³ Hermet, G., *Histoire des nations et du nationalisme*, Editions du Seuil, Paris, 1996.

²¹⁴ Ce sont les anglophones eux-mêmes qui désignent ce langage qui n'est ni la langue d'Oxford, ni celle de Harvard. Ce qui pourrait être désigné comme du bas-anglais (comme on dit le bas-latin) est un outil de communication, un pis-aller sans doute détestable mais également indispensable. Ce n'est donc pas une langue étrangère au plein sens du mot. Cf. Van Deth Jean-Pierre, « Le Don Quichotte et les Tartuffe », *Libération*, 21 novembre 1997. Cela explique la formulation de Claude Allègre, déclarant début septembre 1997 que « les Français doivent cesser de considérer l'anglais comme une langue étrangère ». Précisant sa pensée, il déclare au *Figaro* (4 décembre 1997) : « l'anglais est devenu une commodité, au même titre que l'ordinateur de bureau ou Internet. Il faudrait enseigner l'anglais dans les petites classes, dès la maternelle, et mettre deux langues étrangères non anglaises dans le secondaire ». Une approche qui diffère de ceux qui pensent que l'école primaire doit enseigner n'importe quelle langue étrangère, sauf l'anglais.

²¹⁵ Sur l'impératif de l'enseignement plurilingue, cf. les travaux de Claude Hagège, dont sa contribution aux Actes du colloque de Saint-Germain-en-Laye (1996), ainsi que les rapports de synthèse de Gérard-François Dumont (1992, 1994, 1996).

²¹⁶ *Le Monde*, 29 septembre 1992, p. 2.

²¹⁷ Daniel, Jean, « Quelle culture pour l'Europe? », *Le Monde*, 30 et 31 août 1998.

D'ailleurs, Denis de Rougemont²¹⁸ (1906-1985) avait parfaitement compris deux enseignements essentiels : c'est en se connaissant soi-même que l'on a le plus de chance d'être ouvert aux autres ; et c'est en aimant la différence de l'autre que l'on redécouvre la sienne.

La définition de l'identité européenne est donc nécessaire même si elle n'est pas seulement objective - la langue, la géographie, les religions, les institutions... -car elle a une part de subjectivité - le sentiment d'appartenance, les valeurs morales, les idéaux...- . Selon son tempérament, son intuition, selon ses méthodes de recherche, chaque Européen pondère à sa manière ces différents éléments.

Dans sa *Métaphysique* (V, 6), Aristote proposait deux acceptions à l'identité : « l'unité d'un seul être » et « l'unité d'une multiplicité d'êtres ». S'inspirant de cette distinction, on peut penser que l'identité européenne fusionne ses valeurs idéales et homogènes, ses divers apports culturels - la liberté, l'égalité, la créativité (et la séparation des pouvoirs) - couronnant le génie des différents peuples européens, dont l'identité s'abreuve à des sources communes, fraîches d'avenir.

La construction européenne avait, des années 1950 aux années 1980, une contrainte extérieure qui l'encourageait dans ses efforts d'union ; le doute ne l'habitait pas. Depuis la suppression du rideau de fer et les vagues montantes de diverses immigrations, l'identité européenne doit être promue de l'intérieur, sans facteur extérieur d'encouragement. Sinon, elle risque d'être dissoute, engendrant des tentatives de repli nationaliste ou régionaliste, si la politique communautaire se révèle mauvaise : l'Europe a donc un impératif de réussite²¹⁹. La réalisation de cet impératif requiert la connaissance de son identité, qu'il convient de valoriser. Il serait inquiétant que l'identité européenne ressemble à la phrase prononcée par un personnage de Samuel Beckett : « Je n'existe pas, le fait est notoire ». S'inspirant de Paul Valéry, qui s'était demandé : « Que serait une société des nations sans une société des esprits? », faut-il écrire : « Que serait une Europe des nations sans une Europe des esprits? ». L'avenir de l'Europe dépend donc de sa capacité à trouver une dynamique de complémentarité réunissant le génie de ses peuples pour le bien commun.

Aussi est-il plus que jamais nécessaire de s'interroger sur l'identité qui peut donner sens à un dessein continental, et donc sur les valeurs qui fondent l'identité européenne²²⁰. Une telle question, posée dans le cadre d'une histoire des idées, est pertinente, parce les habitants de l'Europe ont besoin de savoir qui ils sont, ce qui les différencie des autres ensembles géographiques ou des autres continents. Rechercher l'identité européenne, c'est souhaiter rendre plus compréhensible l'univers qui entoure les humains. C'est décrypter cette cathédrale d'idées, de références et d'espoirs qu'est et doit être l'Europe.

²¹⁸ Par ailleurs, en 1961, dans son livre *Vingt-huit siècles d'Europe*, anthologie commentée des textes fondateurs de l'idée européenne, l'auteur montre la permanence de l'esprit des peuples européens.

²¹⁹ D'où la nécessité d'en prendre en compte tous les aspects. Cf. Dumont, Gérard-François, *Le festin de Kronos. Essai sur la réalité et les enjeux des évolutions socio-démographiques en Europe*, Éditions Fleurus-Essai, Paris, 1991, 203 p. ; Édition italienne : *Il festino di Crono. Presente e futuro della popolazione in Europa*, Edizioni Arès, Milano, 1994, 180 p. ; Édition espagnole ; *El festín de Cronos. El futuro de la población en Europa*. Ediciones Rialp, Madrid, 1995, 190 p. Édition slovaque : *Kronava hostina. Socialno-demografický vyvoj Europy*, Edition Vydal Charis, Bratislava, 1995, 133 p. Édition allemande: *Europa stirbt vor sich hin...Wege aus der Krise*, MM Verlag, Aachen, 1997.

²²⁰ Dumont, Gérard-François, *L'identité de l'Europe*, Nice, Éditions du CRDP, 1997.

EXISTE-T-IL UN PEUPLE EUROPÉEN ?

par le Recteur

Gérard-François DUMONT

Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne

Ce texte a été illustré de figures qui ne peuvent être reproduites ici.

L'ensemble formé par les pays membres de l'Union européenne est caractérisé par un territoire²²¹ et une population. Cette dernière peut être inventoriée, et sa répartition spatiale, ou ses évolutions, analysées. La population présente des caractéristiques démographiques propres puisque ses grands indicateurs diffèrent de ceux des autres ensembles régionaux de la planète²²², que la comparaison soit faite avec l'Amérique du Nord, l'Association des nations de l'Asie du Sud-Est (Asean), le Mercosur ou la Communauté des États de l'Afrique occidentale (Cdeao). Au vu de l'analyse de l'état et des dynamiques de sa population, l'Union européenne a bien une identité démographique propre. Mais cela signifie-t-il qu'il existe un peuple européen ? Car le terme de « peuple » recouvre une dimension identitaire plus étroite que celui de population. Une population sur un territoire se définit comme l'ensemble des personnes y habitant. Un peuple est aussi un ensemble d'êtres humains, habitant généralement sur le même territoire²²³, mais, en outre, sa définition signifie que ces êtres humains ont « en commun un certain nombre de coutumes, d'institutions », selon le dictionnaire *Le Robert*.

Au regard de cette définition, nous allons d'abord voir à quel point il semble difficile de parler de peuple européen compte tenu des nombreux éléments qui tendent à s'opposer à cette mise « en commun ». Néanmoins nous verrons aussi que d'autres éléments liés permettent de constater l'existence d'anciennes racines communes. Plus généralement, nous montrerons, dans un troisième point, jusqu'où il est possible de mettre en évidence une identité propre à l'Europe.

L'existence contestable d'un « peuple européen »...

Au regard des différents champs de la géographie, les populations qui habitent en Europe ne semblent guère avoir de caractéristiques communes. Il en va de même lorsque nous considérons leurs comportements sociologiques différenciés.

Des cultures si variées

L'analyse géographique enseigne l'extraordinaire diversité culturelle de l'Europe que quelques exemples permettent d'illustrer.

²²¹ Sur l'identité géographique de l'Europe, cf. Vanderhoff, Christian, Dézert, Bernard, *L'identité de l'Europe, Histoire et géographie d'une quête d'unité*, Paris, Armand Colin, 2008 ; Dumont, Gérard-François, « L'identité géographique de l'Europe », dans : Delsol, Chantal, Mattéi, Jean-François (direction), *L'identité de l'Europe*, Paris, PUF, 2010

²²² Cf., par exemple, les données publiées dans « La population des continents et des États », *Population & Avenir*, n° 685, novembre-décembre 2007. Pour des données plus récentes, Sardon, Jean-Paul, « La population des continents et des pays », *Population & Avenir*, n° 710, novembre-décembre 2012, www.population-demographie.org/revue03.htm.

²²³ Il existe en effet des peuples qui peuvent se trouver séparés par des frontières, ou dispersés en raison des vicissitudes de l'histoire.

La géographie linguistique distingue de très importantes différences entre des langues nationales et régionales selon les pays et les régions d'Europe. Ainsi, tandis que la langue française implique des formulations synthétiques, la langue allemande use d'un langage détaillé, au point que toute traduction de l'allemand en français engendre un texte plus court que l'original. Si plusieurs langues européennes ont certaines racines communes venues du latin, d'autres n'en ont aucune. Ainsi l'origine de la langue basque reste incertaine, tandis que les particularités du hongrois proviennent de l'héritage migratoire spécifique de la vaste plaine hongroise où se sont installées au IX^e siècle des tribus venant sans doute de l'Oural. La langue estonienne est fondamentalement différente de la langue des deux autres pays Baltes. En outre, au sein même des pays, les accents ou les usages de formulation sont si diversifiés que, par exemple, un habitant de Munich sait si son interlocuteur est de Hambourg ou de Berlin, comme le Français distingue, dès les premiers mots prononcés, le Ch'ti du Toulousain.

La diversité règne aussi en matière religieuse, même sans prendre en compte les religions²²⁴ qui ne se sont implantées en Europe qu'au fil d'immigrations depuis le XX^e siècle. Globalement, l'Europe est éclatée entre des territoires de traditions catholique, orthodoxe ou protestante. Mais, au sein des pays européens, il est possible, selon les cas, de constater un catholicisme dominant, comme en France, en Italie ou en Espagne, un protestantisme dominant, comme dans les pays scandinaves, ou une orthodoxie dominante, comme en Roumanie ou en Grèce. À cela s'ajoutent la religion juive. Au sein des religions chrétiennes, les approches peuvent être diversifiées. Par exemple, concernant l'église catholique, ces trente dernières années, la lecture des discours officiels des évêchés allemands, français, italiens ou espagnols met en évidence des façons fort différentes d'aborder la place de l'église dans une société européenne contemporaine développant des tendances à la sécularisation. De même, au XX^e siècle, l'approche des théologiens allemands les plus connus a fortement divergé avec celles des théologiens français les plus réputés. Autre exemple : les manifestations religieuses qui se déroulent lors la Semaine Sainte sont très variées, comme le prouvent les exemples espagnol et français. Quant au protestantisme²²⁵, il ne peut se conjuguer qu'au pluriel entre les luthériens, les calvinistes ou les églises évangéliques. Et il ne faudrait pas omettre les agnostiques ou les athées.

Cette approche géographique des religions ne peut simplement se calquer sur la géographie linguistique puisque nous avons vu par exemple que, au sein des pays Baltes, la frontière linguistique se trouve entre la Lettonie et l'Estonie tandis qu'une frontière religieuse existe entre la Lituanie, où domine le catholicisme, et la Lettonie qui, comme son voisin septentrional l'Estonie, est à dominante protestante. Enfin, la géographie religieuse est souvent complexe à l'intérieur même des pays, à l'instar des Pays-Bas où la religion qui prévaut varie sensiblement selon les provinces : le Limbourg, par exemple, est à forte majorité catholique mais la Groningue à forte majorité protestante²²⁶.

Et si nous complétons la géographie religieuse des apports nés des immigrations depuis le XX^e siècle, la situation est encore plus complexe. Il est par exemple quasi impossible de dresser la carte religieuse de nombreuses communes, comme Sarcelles où se mêlent les choix spirituels les plus divers, y compris des religions chrétiennes venues d'Irak²²⁷, comme les Chaldéens.

Concernant le folklore, là encore les particularités apparaissent si fortes que la notion de peuple européen ne semble pas pertinente²²⁸. Nous pourrions également passer en

²²⁴ Dumont, Gérard-François, « Les religions dans le monde : géographie actuelle et perspectives pour 2050 », in : Dupâquier, Jacques, Laulan, Yves-Marie, *L'avenir démographique des grandes religions*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2005.

²²⁵ Sur le cas français, cf. Dittgen, Alfred, « Religions et démographie en France », *Population & Avenir*, n° 684, septembre-octobre 2007.

²²⁶ Dumortier, Brigitte, *Atlas des religions*, Paris, Autrement, 2004.

²²⁷ Dumont, Gérard-François, « La mosaïque des Chrétiens d'Irak », *Géostratégiques*, n° 6, 2^e trimestre 2005. <http://www.strategicsinternational.com/14.pdf> ou www.diploweb.com/forum/dumont05124.htm

²²⁸ Donnons seulement quelques exemples. En Espagne, le 31 décembre à minuit, à chacun des douze coups de l'horloge, on mange un grain de raisin. Cela porte bonheur pour toute l'année à venir. En Italie, c'est une sorcière, la Befana, qui apporte le 6 janvier des bonbons et des cadeaux aux enfants sages et, aux autres, du charbon tout noir. En Grèce, les mariés portent sur leurs têtes des couronnes de perles blanches reliées par un ruban.

revue les multiples types de costumes qui n'appartiennent qu'à une région, comme l'evzone, au départ costume paysan du Péloponnèse, le kilt écossais dont la couleur du tartan permet de connaître l'histoire de la famille, et bien d'autres encore.

Rappelons enfin, pour la bonne bouche, que la géographie culinaire de l'Europe permet de différencier le hareng danois, le koulouri²²⁹ grec, les chocolats belges, le riz au lait portugais de Coimbra, le bretzel allemand, les *liquorice all sorts* (bonbons) anglais, le touron ou les churros espagnols, le goulasch hongrois, la baguette ou les fromages (qui sentent très fort en France) ou les pâtes *al dente* italiennes.

Des institutions et des pratiques institutionnelles fort différentes

Les institutions sont un autre facteur de diversité. Certes, il est parfois commode de se contenter de distinguer en Europe les pays centralisés de ceux de nature fédérale. Mais la réalité est beaucoup plus complexe : la tradition et la pratique centralisées au Royaume-Uni sont fort différentes de la situation française²³⁰ ; le mode de fédéralisme mis en place en Allemagne depuis 1949 n'est absolument pas semblable au type de fédéralisme mis en place en Espagne depuis 1975, et institutionnellement non stabilisé. Les modes d'élection des parlementaires, la pratique éventuelle du bicaméralisme, le pouvoir constitutionnellement reconnu au chef de l'État et au Premier ministre, le caractère monarchique ou républicain du régime, le rôle et la façon dont s'exerce l'action des partis politiques sont également propres à chaque pays.

D'autres pratiques institutionnelles divergent selon la façon dont le pouvoir majoritaire juge sa légitimité. Dans certains pays, la célèbre formule, due à un parlementaire français, « vous avez juridiquement tort parce que vous êtes politiquement minoritaire » est souvent appliquée, en général implicitement, car on considère, selon des logiques politiques fondées sur des affrontements idéologiques, que la loi peut se faire et se défaire au gré des majorités électorales, sans tenir compte ni des minorités électorales ni de principes transcendants les majorités. Dans d'autres pays, comme les Pays-Bas, se poursuit une ancienne pratique du consensus. L'idée de faire participer de façon non négligeable l'opposition à la conception des lois est souvent mise en œuvre ; c'est tout particulièrement le cas lorsque le pouvoir s'organise autour d'une grande coalition regroupant les deux principaux partis qui se sont opposés à la veille de l'élection, comme à plusieurs reprises en République fédérale d'Allemagne.

L'étude de l'organisation institutionnelle des territoires confirme la grande diversité européenne. La taille des régions, la façon dont elles sont dirigées, les compétences qui leur sont reconnues sont fort différentes selon les pays ; il en va de même des échelons administratifs situés à une échelle géographique inférieure à celles des régions, qu'il s'agisse des départements, des provinces ou des arrondissements²³¹.

Au total, il semble impossible de parler d'un peuple européen compte tenu de la diversité des géographies linguistique, religieuse, coutumière, institutionnelle ou gastronomique. Mais ces diversités, fruits de l'histoire, se retrouvent-elles dans les comportements sociologiques des Européens d'aujourd'hui ? Nous pouvons répondre à cette question en examinant des indicateurs de comportements proposés par la science de la population.

Des comportements sociologiques diversifiés

Considérons quatre données : la fécondité, la proportion des naissances hors mariage, l'âge moyen des femmes à la naissance du premier enfant et l'indice synthétique de divortialité.

²²⁹ Pain en forme d'anneau aux graines de sésames.

²³⁰ Prenant en compte les territoires français d'outre-mer, Thierry Michalon s'est d'ailleurs interrogé : « La République française, une fédération qui s'ignore ? », *Revue de droit public et des sciences politiques*, 1982.

²³¹ Pour quelques comparaisons européennes, cf. Dumont, Gérard-François, *Les régions et la régionalisation en France*, Paris, Éditions Ellipses, 2004.

En raison du bas niveau de fécondité en Europe, il est clair que l'Union européenne se trouve dans ce que j'ai appelé un « hiver démographique »²³², caractérisé par une fécondité nettement et durablement en dessous de seuil de remplacement des générations. Néanmoins, cela ne signifie nullement que les pays de l'Union aient à cet égard un comportement commun. En 2006, l'indice synthétique de fécondité²³³ de la Slovaquie (1,24 enfant par femme), le plus bas des pays de l'Union européenne, est inférieur de 38 % à la fécondité la plus haute, celle de la France (1,99). L'éventail des fécondités de l'Union est donc large. Les dix pays comptant un nombre d'enfant par femme supérieur à 1,5 se situent tous en Europe septentrionale²³⁴ (Irlande, Suède, Finlande..) ou occidentale (France, Pays-Bas Luxembourg...). En revanche, la plupart des pays comptant un nombre d'enfant par femme inférieur à 1,5 se situent en Europe méridionale (Italie, Portugal, Grèce..) ou orientale (Slovaquie, Pologne, République tchèque...). Même si une relative logique géographique se dessine, les comportements d'accueil de la vie sont donc variés selon les territoires et ces différences exerceront des effets à l'avenir, d'autant que les données examinées ici sur l'année 2006 sont représentatives d'écarts constatés sur une période plus longue, même si le rang de chaque pays a pu évoluer. Par exemple l'Italie²³⁵, longtemps dernière dans l'Union, est, avec 1,32 enfant par femme en 2006, vingt-troisième dans l'Union européenne à 27. Les écarts européens de fécondité signifient des divergences importantes dans le vieillissement « par le bas »²³⁶ et, donc, des sociétés dont les structures par âge sont et resteront différenciées.

Un autre élément de connaissance de la sociologie d'un pays est livré par la proportion des naissances hors mariage, indicateur révélant l'attitude sociale face au mariage. Certes, globalement, cette proportion est en hausse dans les pays de l'Union européenne. Mais les écarts sont considérables, jusqu'à 53 points entre le pays où elle est la plus élevée, l'Estonie (58 %), et celui où elle est la plus faible, la Grèce (5 %). Les pourcentages de naissances hors mariage les plus élevés, soit plus de 40 %, s'observent dans neuf pays en Europe septentrionale, avec l'Estonie (déjà citée), la Suède (deuxième rang), le Danemark (sixième rang), mais aussi en Europe orientale, avec la Bulgarie (troisième rang), et en Europe occidentale, avec la France (quatrième rang). Les pourcentages les plus faibles, égaux ou inférieurs à 30 %, s'enregistrent en Europe occidentale, avec l'Allemagne (dix-septième rang) et le Luxembourg (dix-neuvième rang), en Europe septentrionale avec la Lituanie (dix-huitième rang), en Europe orientale avec la Slovaquie ou la Roumanie, et en Europe méridionale, avec l'Italie, Chypre et la Grèce aux trois derniers rangs. Il ressort de ce qui précède une géographie complexe pour ce deuxième indicateur examiné.

Néanmoins, dans une certaine mesure, il existe une corrélation relative entre la fécondité et la proportion de naissances hors mariage, la fécondité étant généralement plus élevée là où cette proportion est aussi la plus élevée²³⁷. Toutefois, l'enseignement principal de ces données est que l'attitude des populations européennes à l'égard de la naissance hors mariage reste très variée.

Troisième élément montrant une divergence d'attitude : l'âge moyen des femmes à la naissance du premier enfant. L'écart est supérieur à cinq ans entre le pays où cet âge moyen est le plus faible, la Bulgarie, soit moins de 25 ans, et celui où il est le plus élevé, le Royaume-Uni, soit près de 30 ans. Les différents pays de l'Union européenne se trouvent pourtant dans un

²³² J'ai proposé à la fin des années 1970 cette expression ensuite utilisée par exemple dans : Dumont, Gérard-François *et alii*, *La France ridée*, Paris, Hachette, seconde édition, 1986.

²³³ L'indice synthétique de fécondité est la somme des taux de fécondité par âge pour une année donnée ; cet indice indique le nombre moyen d'enfants que mettrait au monde au cours de sa vie féconde une génération qui aurait des taux par âge identiques à ceux observés l'année considérée.

²³⁴ Nous utilisons ici la classification géographique conventionnelle habituelle répartissant les États européens en quatre régions géographiques : septentrionale, occidentale, orientale et méridionale.

²³⁵ Pour l'Italie comme pour l'Espagne, la fécondité s'est légèrement redressée dans les années 2000 sous l'effet des apports migratoires. Cf. Dumont, Gérard-François, « Natalité et immigration en Espagne », *Population & Avenir*, n° 679, septembre-octobre 2006.

²³⁶ Dumont, Gérard-François *et alii*, *Les territoires face au vieillissement en France et en Europe*, Paris, Ellipses, 2006.

²³⁷ Dumont, Gérard-François, « Europe : une « prime » aux naissances hors mariage ? », *Population & Avenir*, n° 704, septembre-octobre 2011.

contexte relativement semblable, caractérisé par l'allongement des études pour les étudiantes (comme pour les étudiants) et le souci désormais partagé de carrières professionnelles féminines. Pourtant, les écarts sont par exemple importants entre, d'une part, l'Espagne et l'Italie, où nombre de jeunes actifs continuent à vivre dans le même logement que leurs parents et où les femmes n'ont, en moyenne, pas de premier enfant avant 29 ans, et, d'autre part, l'Autriche, où cette moyenne est de 27 ans. De façon générale, l'âge moyen des femmes à la naissance du premier enfant est plus faible en Europe orientale et plutôt plus élevé en Europe septentrionale (hormis les pays Baltes) et occidentale (hormis l'Autriche).

Un quatrième indicateur permet de confirmer les enseignements des trois premiers, à savoir la sociologie variée des populations des pays de l'Union européenne. Il s'agit de l'indice synthétique de divortialité, qui nous renseigne sur les conditions de divortialité de l'année étudiée et indique donc ce que serait le nombre moyen de divorces par mariage si les mêmes conditions de divorce perduraient. Ainsi, un indice de 0,5, comme au Luxembourg ou en Suède, signifie que la moitié des mariages se terminent par un divorce alors que l'indice de 0,1, en Italie, signifie que seulement 10 % d'entre eux s'achèvent ainsi. Entre ces deux extrêmes, les indices sont variables. La Grèce, Chypre et la Roumanie sont à des niveaux bas, autour de 0,2, alors que quelques pays d'Europe méridionale (Espagne, Slovaquie, même si ce dernier pays est plus central que méridional, Portugal) et orientale (Pologne, Bulgarie) sont dans la moyenne.

Au total, considérant les multiples différences culturelles, comportementales ou politiques des pays de l'Union européenne, parler de peuple européen semble illusoire. Pourtant, une analyse plus poussée montre que les populations de l'Europe possèdent nombre de racines communes qui font fi des frontières politiques issues de l'histoire.

...mais des racines identitaires communes

En effet, l'Europe a des racines²³⁸ historiques fort anciennes, et nombre de ses us et coutumes, comme le montre par exemple l'iconographie, sont antérieurs aux nations qui la composent au début du XXI^e siècle. L'Europe actuelle est donc aussi l'héritage de croyances et de symboles dont les Européens restent collectivement porteurs.

Des racines mythiques

Le mot "Europe" a d'abord une origine mythique : c'est le nom de la fille d'un roi dont le Dieu des Dieux s'éprit. Europe, fille d'Agénor, roi de Phénicie (le Liban d'aujourd'hui), et sœur de Cadmos, fut donc enlevée par Zeus qui, transformé en taureau, la conduisit en Crète pour s'unir à elle. Elle lui donna trois fils, dont deux, Rhadamanthe et Minos, juges aux enfers, sont les symboles de la justice. Le troisième, Sarpédon, gouverna avec sagesse la Lycie.

Ce mythe originel se trouve représenté dans toute l'Europe, par des peintures, des tapisseries ou des sculptures réalisées par des artistes d'origines très diverses. Ainsi, tous les grands musées d'Europe montrent cette scène mythologique, également présente dans les portemonnaie de la zone euro puisque la pièce grecque de 2 euros porte sur une face la représentation d'un Zeus changé en taureau et enlevant Europe. Autre exemple : la médaille du mérite européen, décernée par une fondation luxembourgeoise, reprend cette représentation sous forme d'un bas-relief sculpté sur la médaille, sur fond de carte de l'Europe entourée par les douze étoiles du drapeau de l'Union. Dernier exemple : la médaille que la police française de l'air et des frontières remet à ses hôtes de marque est aussi illustrée par cette représentation mythologique.

²³⁸ C'est le terme que nous avons utilisé pour le livre : Dumont, Gérard-François *et alii*, *Les racines de l'identité européenne*, Paris, Economica, 1999.

Ce référent mythique commun à l'Europe évoque à la fois l'amour, l'universel et l'alliance avec un Dieu. L'amour est incontestablement une valeur fondamentale car rien de grand ne se fait sans lui. L'universel se trouve dans le nom même d'Europe qui, signifiant *au large regard*²³⁹, laisse entendre que l'Europe ne peut limiter l'horizon de sa curiosité. Quant à l'alliance avec un Dieu, est-il effectivement possible de comprendre l'Europe sans prendre en compte son patrimoine religieux, même s'il ne faut pas pour autant exclure d'autres éléments spirituels, dont ceux antérieurs aux religions déistes ? Mais, au delà du mythe, l'Europe possède des racines politiques

Les racines politiques : l'objectif récurrent d'unité

L'Europe conserve en effet, à travers les siècles, la marque de l'Empire romain, qui a laissé le souvenir, outre son immensité, d'une organisation efficace pour parvenir à faire vivre, dans la *pax romana* et de bonnes conditions économiques, des territoires et des populations très divers. Aujourd'hui encore, de la Jordanie ou de la Syrie à la France ou à l'Espagne, temples, portiques, aqueducs et arènes symbolisent la réussite romaine, capable de réaliser un « marché commun » de la Méditerranée²⁴⁰ se prolongeant vers le Nord. Ainsi, une large part des territoires européens a hérité de la romanité, ceux-ci ayant conservé sur leur sol l'influence romaine dans l'architecture, l'aménagement ou l'urbanisme, mais aussi dans les mœurs, la société, les institutions, la pensée ou le droit. L'année 2008 a été l'occasion d'un rappel de l'importance de la romanité, avec la révélation, le 19 mai, d'un buste de Jules César qui avait été découvert dès septembre 2007 par le plongeur archéologue Luc Long dans le Rhône, au niveau d'Arles.

Certes, l'influence de la romanité ne semble s'étendre que jusqu'au *limes*, cette frontière de l'Empire romain au delà de laquelle il n'y avait que des peuples « barbares », n'ayant *a priori* pas connu l'influence romaine. Mais, d'une part, le *limes*, comme toute frontière, était à la fois une ligne de séparation et un lieu d'échange, y compris culturel et, d'autre part, nous savons que des peuples sis au delà du *limes* furent souvent employés par les Romains. En outre, la chrétienté, qui s'imposera à l'Empire romain avant d'en recevoir en partie l'héritage, débordera très largement le *limes* dans son œuvre d'évangélisation.

Même après le partage de l'Empire par Théodose en 395 puis la chute de l'Empire d'Occident en 476, le rêve d'une Europe unifiée sur le mode impérial est davantage qu'un rêve de clerc. La première tentative d'une construction européenne connaissant un certain succès est l'œuvre de Charlemagne, couronné empereur à Rome par le pape Léon III, le jour de Noël de l'an 800. Naît alors le « Saint Empire romain », auquel on ajoute après 1356 (Bulle d'Or) les termes de « nation germanique ». L'Empire carolingien parvient en effet à administrer, dans une paix certes relative, les différentes populations qui le composent.

Au X^e siècle, une autre démarche de rassemblement est conduite par Othon I^{er}, couronné par le pape en 962. Au cours du deuxième millénaire, d'autres tentatives suivent pour asseoir une autorité politique européenne unique, qu'il s'agisse des princes de Saxe, de Hohenstaufen ou de Habsbourg, qui souhaitent conquérir la prérogative impériale. Au début du XIX^e siècle, la France exerce à son tour des tendances hégémoniques. Napoléon I^{er} se veut européen : la constitution qu'il conçoit à Paris prévoit une organisation territoriale en départements « européens » qui seront créés dans plusieurs régions européennes à la suite de ses conquêtes. Plus récemment, au XX^e siècle, Hitler, bien que poussé par une idéologie antihumaniste et païenne, l'un des deux volets du pire totalitarisme européen, tente d'apparaître comme l'héritier du Saint Empire romain en se faisant présenter ses emblèmes après l'Anschluss de l'Autriche.²⁴¹

Depuis la Seconde Guerre mondiale, la nouvelle construction européenne entreprise vise à son tour, comme les précédentes, un objectif d'unification qui se veut, dans l'optique démocratique, une démarche volontariste des peuples, même si des résidus d'impérialisme

²³⁹ Du grec *eurus*, large, et *ops*, le regard.

²⁴⁰ Wackermann, Gabriel (direction), *Un carrefour mondial : la Méditerranée*, Paris, Ellipses, 2001.

²⁴¹ Toynbee, Arnold, *L'histoire*, Paris, Payot, 1996, p. 625.

administratif et bureaucratique apparaissent lorsque les décisions européennes négligent le principe de subsidiarité. La démarche, engagée en 2008, de l'Union pour la Méditerranée, s'aligne sur le souci récurrent d'unité que seul, dans l'histoire, l'Empire romain a su réaliser en unissant les pays de la rive nord à ceux de la rive sud de notre mer (*mare nostrum*).

La recherche d'une unification politique est donc une constante de l'histoire européenne, même si ses effets et ses traductions varient selon les périodes. Le sentiment d'appartenance à un ensemble régional voué à l'unité peut par exemple être illustré par la place accordée à Roland de Roncevaux dans plusieurs pays d'Europe. C'est ainsi que sa statue se dresse en plein centre de Riga, capitale de la Lettonie, juste devant la mairie, pour signifier la pleine appartenance de ce pays à l'Europe.

Outre ses racines mythiques et politiques, l'Europe possède un troisième ensemble de racines communes lié à la spiritualité.

Les racines spirituelles à l'aune de l'unité dans la diversité

Au cours du premier millénaire, la diffusion du message chrétien et le mode d'organisation sociale et culturelle de cette diffusion tissent sur l'Europe des liens très forts, au delà des diversités culturelles ou linguistiques. Cela est d'abord possible parce que la chrétienté s'organise sur le modèle de l'Empire romain. Ensuite, l'Église se pérennise grâce à l'existence d'un double réseau prenant en compte à la fois les particularités locales, avec le clergé séculier, et le caractère européen, puis universel, du catholicisme, avec le clergé régulier, dont Saint-Benoît²⁴² apparaît comme le fondateur. Plusieurs ordres fondent un réseau européen de monastères, entre lesquels les échanges sont constants. De leur côté, les pèlerinages, et tout particulièrement celui de Compostelle dont les chemins couvrent l'Europe à partir des terres actuelles du Royaume-Uni, de la Finlande, de la Roumanie ou des autres pays, donnent à la religion une dimension européenne. Les habitants des différents territoires de l'Europe vivent dans un espace spirituellement unifié par la chrétienté.

Les racines artistiques

Des racines communes sont aussi mises en évidence dans la diffusion des thèmes et des procédés artistiques. L'art roman, puis l'art gothique, même s'ils connaissent une étonnante diversité régionale et une géographie variée, transcendent les peuples de l'Europe. Plus tard, l'art de la Renaissance et l'art baroque participent d'une certaine harmonie culturelle qui peut être qualifiée d'européenne, quelles que soient les nuances nationales, régionales ou locales qu'illustrent, à diverses époques, les œuvres d'art.

Un cinquième ensemble de racines provient de données intellectuelles communes.

Les racines intellectuelles sous le sceau de la subsidiarité

Au Moyen Âge, l'Europe constitue un espace culturel composé de liens certains, avec une langue commune, des universités complémentaires et des réseaux urbains. Le latin reste la langue²⁴³ commune des élites, non la langue unique, pratiquement jusqu'au milieu du XVII^e siècle. À la fin du Moyen Âge, le développement de l'usage de langues nationales ne détruit pas les caractères unitaires de cet espace culturel, notamment grâce à la découverte de l'imprimerie, vers 1440, qui permet de diffuser des traductions.

²⁴² Cela explique pourquoi Jean-Paul II a institué saint Benoît patron de l'Europe.

²⁴³ Sur la question des racines linguistiques, Cf. Walter, Henriette, " Les langues de l'Europe, une histoire d'amour... ", Colloque sur l'enseignement international, Saint-Germain-en-Laye, 24 mars 2000.

Les premières Universités²⁴⁴ - Bologne en Italie, Salamanque en Espagne, Coimbra au Portugal, Oxford en Angleterre, Paris en France - se conçoivent dans un esprit de large ouverture, dans un espace qu'on dénomme alors "chrétienté", et non Europe.²⁴⁵ Nées à la fin du XII^e et au XIII^e siècle, constituées en corporations de maîtres et d'étudiants, ces Universités sont des institutions d'un type nouveau, ayant des statuts, des programmes, des manuels et des examens²⁴⁶. Ce sont des *universitates magistrorum et scolarum*, où l'on insiste sur la généralité des branches du savoir. Disposant du latin comme langue de savoir et d'échange, elles diffusent à travers l'Europe entière un enseignement aux fondements communs, à la fois classiques et chrétiens. Ce sont à la fois des centres de renaissance du droit romain et de discussion philosophique fondés sur l'enseignement de l'Église, où saint Thomas d'Aquin écrira *La Somme*.

Ainsi une élite intellectuelle européenne se constitue-t-elle progressivement, unie dans une même soif de connaissance ; on peut alors parler d'une "civilisation de l'Europe à la Renaissance"²⁴⁷.

Les racines économiques

Enfin, nous ne devons pas omettre les racines économiques de l'Europe. Si le « marché unique », selon la terminologie employée par l'Union européenne dans les années 1980, semble nouveau, il est en réalité l'héritier de marchés intra-européens plus anciens. Prenons trois exemples.

Autour de 1220, l'ouverture du col du Saint-Gothard au trafic muletier ouvre une nouvelle voie de communication au milieu des 210 km, auparavant infranchissables, séparant le Grand Saint-Bernard des cols grisons, et permet de relier directement Milan à Zurich²⁴⁸. Le commerce entre le Nord et le Sud de l'Europe peut alors se développer.

Deuxième exemple : la Ligue hanséatique (du vieil allemand *hansen*, s'associer) et qui désigne, au Moyen Âge, une grande ligue commerciale. Cette Ligue prend naissance en 1241 à la suite d'un traité entre Hambourg et Lübeck, traité dont l'objectif est de protéger leur commerce contre les pirates de la Baltique et de défendre leurs franchises contre les princes voisins. Puis, les avantages que produit cette union engagent un grand nombre de villes à s'y faire admettre. À Hambourg et Lübeck se joignent successivement Brême, Bruges, Dantzig. Ensuite, la Ligue s'étend sur la Manche, l'Atlantique et même la Méditerranée avec Dordrecht, Amsterdam, Rotterdam, Anvers, Ostende, Dunkerque, puis Calais, Rouen, Saint-Malo, Bordeaux, Bayonne, Marseille, Barcelone, Séville, Cadix, Lisbonne, ainsi que Livourne, Messine ou Naples. Au moment de sa plus grande prospérité et extension, la Ligue compte jusqu'à 80 villes. Elle est alors divisée en quatre sections, à la tête desquelles se trouvent Lübeck, Cologne, Brunswick et Dantzig, chacune organisant une assemblée annuelle. Tous les trois ans, les députés de l'ensemble se réunissent, le plus souvent à Lübeck. Chaque ville fournit un contingent militaire, chargé notamment de faire respecter le droit maritime de la Ligue, et une contribution financière. Ainsi, la Ligue accoutume divers territoires européens à lier leurs intérêts, à mêler leurs opinions, à s'enrichir de leurs ressources mutuelles. Mais, à partir du XV^e siècle, la

²⁴⁴ Rappelons que le terme université vient du latin médiéval et signifie communauté.

²⁴⁵ Même si ce nom existe depuis longtemps, puisqu'il se trouve pour la première fois, vers le milieu du VIII^e siècle avant Jésus-Christ, dans un texte (*Théogonie*, 357) d'Hésiode, poète grec né en Béotie, au pied de l'Hélicon, d'un père ionien. Dans ce texte, Europe et Asie figurent parmi les filles aînées enfantées par Téthys à l'Océan, qui étaient des rivières ou des territoires bordant des rivières.

²⁴⁶ Et parfois des règles qui donnent à réfléchir. Ainsi, dans "la réforme des statuts de l'Université de Paris" de 1366, on demande aux étudiants « de s'asseoir à terre devant leurs maîtres et non sur des bancs... afin de préserver la jeunesse de toute occasion d'orgueil ». Cf. Carpentier, Jean, Lebrun, François (direction), *Histoire de l'Europe*, Paris, Seuil, 1990.

²⁴⁷ Hale, John, *La civilisation de l'Europe à la Renaissance*, Paris, Perrin, 1998.

²⁴⁸ Dumont, Gérard-François et alii, *L'Arc alpin. Histoire et géographie d'un espace européen*. Economica, Paris, et Thésis Verlag, Zurich, 1998.

découverte de l'Amérique et l'extension du commerce maritime qu'elle entraîne diversifient les intérêts des membres de la Ligue qui, en conséquence, déchoit rapidement : en 1630, elle est quasiment dissoute et se trouve réduite aux trois villes de Hambourg, de Brême et de Lübeck.²⁴⁹

Troisième et dernier exemple : les foires de Champagne. Au XIII^e siècle, grâce à sa position géographique, mais aussi à la sage administration des comtes de Champagne qui instaurent « le conduit des foires » et la « garde des foires », le comté de Champagne devient la plaque tournante d'un cycle européen de foires qui court l'année entière entre les villes de Lagny, Provins, Troyes et Bar-sur-Aube, et dure de une à six semaines. La liste des produits échangés, par exemple à Provins, montre l'importance des échanges économiques intra-européens ; chanvres et lins de Hollande, laines d'Angleterre, draps de Flandre, vin d'Espagne, de France, du Portugal, cuirs et fourrures de Russie et de Cordoue...

Tous ces éléments, mythiques, politiques, spirituels, artistiques ou économiques mettent en évidence des racines communes prouvant l'existence d'une Europe d'avant les nations et pouvant justifier l'emploi de l'expression de « peuple européen », un peuple qui peut se reconnaître dans des valeurs communes.

Les valeurs communes

En effet, des valeurs communes transcendent les frontières politiques comme les périodes historiques de l'Europe : d'abord la valeur reconnue à chaque personne humaine, manifestée dans la pitié et la charité, exprime au fond le respect de l'autre ; ensuite, la liberté découle d'une certaine conception de l'homme ; troisièmement, la créativité et l'aptitude à inventer sont des valeurs justifiées par le droit à la liberté individuelle : enfin, une quatrième valeur essentielle est la séparation des pouvoirs.

L'égalité, le respect et la tolérance

L'idée selon laquelle chaque homme est une personne qui mérite le respect n'est pas née à un moment précis de l'histoire de l'Europe mais résulte plutôt d'un processus culturel. Certes, avant l'ère chrétienne, l'idéal démocratique grec promeut la participation active de chaque citoyen à la vie de la cité ; mais il ne s'applique qu'à une partie de la population, excluant donc les métèques ou les esclaves. D'ailleurs, dans l'optimum démographique de Platon, ces derniers ne sont pas non plus pris en compte. Cependant, il reste de l'héritage grec que, pour la première fois dans l'histoire, l'individu est pensé comme citoyen et que chaque citoyen doit disposer d'une place égale.

Une autre étape de la prise en compte de la personne humaine en tant que telle est franchie lorsque Rome invente une sorte de minimum vital économique, connu sous la formule *panem et circenses*. Mais surtout, on voit apparaître, à Rome, des lois sociales très élaborées ou des aspects nouveaux très importants dans certaines lois, comme les lois *Papia* et *Julia* de l'empereur Auguste. L'Empire (même s'il ne peut être considéré comme démocratique) s'attèle à la mise en œuvre d'une certaine forme de charité publique, au nom de l'égalité entre ses sujets²⁵⁰.

Cette prise de conscience en faveur de l'égalité entre les individus se généralise avec le christianisme. Au sein de cette égale considération entre les hommes se déploie la charité, qui signifie que chacun doit pouvoir bénéficier de protection. La preuve irréfutable de l'adhésion à cet idéal d'égalité réside dans les rivalités et les discussions sur le meilleur moyen de l'atteindre. En Angleterre, par exemple, la polémique se développe, à la fin du XVIII^e siècle,

²⁴⁹ Bouillet, Marie-Nicolas, *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie*. Ouvrage revu et continué par A. Chassang. Paris, Hachette, 1878, p. 833.

²⁵⁰ Dumont, Gérard-François, "Les défis de la lutte contre l'exclusion sociale", *Population et Avenir*, n° 647bis, mars-avril 2000.

entre les tenants de la loi des Pauvres et ceux qui, comme Malthus, adoptent une tout autre approche, considérant qu'il faut une "contrainte morale" pour que chacun travaille et pour empêcher les naissances²⁵¹ supposées en trop grand nombre.

En fait, l'identité européenne s'inscrit dans l'idée que tous les êtres humains sont égaux du fait qu'ils sont tous des hommes. Nier le caractère humain d'un autre que soi, c'est prendre le risque de se priver soi-même de ce principe d'égalité, ensuite inscrit la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme²⁵² de 1789 qui formule le résultat d'une longue quête identitaire. La Déclaration puise dans des messages anciens déjà portés, par exemple, dans la philosophie antique par Cicéron et, bien entendu, dans le christianisme, par Jésus. Ce dernier est venu affirmer l'égalité entre tous les hommes, corollaire du monothéisme, l'amour des hommes, corollaire de l'amour de Dieu. La Déclaration ne s'affiche pas officiellement comme étant inspirée par le christianisme, et certains de ses auteurs sont même opposés à celui-ci ; néanmoins, elle ne revient nullement au polythéisme, , mais se place sous une autorité spirituelle souveraine unique, sous une sorte de patronage monothéiste "en présence et sous les auspices de l'être suprême" ²⁵³. Le préambule de la Constitution française du 5 octobre 1958, se référant à la Constitution française antérieure du 27 octobre 1946, comprend implicitement la Déclaration de 1789.

Le principe supérieur d'égalité, idée fondatrice, européenne en quelque sorte, déjà présente dans la démocratie grecque mais aussi, à un autre niveau, dans la démocratie germanique des hommes libres, se complète d'une autre valeur centrale, celle de la liberté.

La liberté

La liberté, comme nous la connaissons en Europe au début du XXI^e siècle, est le fruit d'un long processus. Déjà, au temps des grands Empereurs perses, les Grecs se battent pour leur liberté et contre la tyrannie orientale. Puis, au début du premier millénaire, le message chrétien donne une sanction universelle signifiant, en particulier, la condamnation de l'esclavage déjà annoncée dans la philosophie antique avec Sénèque et, à sa suite, l'école stoïcienne. Ce message ajoute la nullité devant Dieu de tout mariage forcé, ce qui équivaut à donner l'égale dignité à chacun sans distinction de statut et de sexe, et la liberté de la recherche du bonheur dans la paix de sa conscience. Du côté des « barbares » européens, les Germains notamment, les hommes libres jouissent d'une autonomie personnelle sans commune mesure avec celle d'un sujet de l'Empire perse, par exemple.

La création des monastères, en dépit de la diversité des règles selon les ordres et du caractère strict de la vie monacale, concourt à la liberté, car la conception du chapitre fait place à chacun et une "démocratie monastique" voit le jour. L'essor du monachisme est facilité par sa liberté face aux pouvoirs politiques, par sa capacité d'organisation du travail, comme par la liberté de création donnée à ses membres. Ainsi, nombre de monastères, bien que fondés par des rois, tel ceux de Clovis à Paris (Saint Apôtres, Sainte-Geneviève), prennent leur autonomie et exercent leur liberté pour leurs propres fins. Quant aux Universités précédemment citées, elles contribuent à la liberté de réussir, en fondant la situation sociale de chacun sur le succès aux examens et non sur la naissance.

À partir de ce fond romain et germanique commun, et comme évoqué précédemment, la conquête de la liberté en Europe passe politiquement par les autonomies communales, droit spécifique de l'Europe. En obtenant peu à peu son indépendance vis-à-vis du pouvoir féodal, la ville médiévale acquiert la liberté du commerce et de l'industrie. Un seul exemple : Riga est fondée en 1201 par l'évêque de Brème Albert mais, dès 1225, elle obtient le statut de ville et dispose de ses propres armoiries.

²⁵¹ Dumont, Gérard-François, *Démographie*, Paris, Dunod, 1992.

²⁵² Article 1 : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. »

²⁵³ Nombre d'obédiences maçonniques, à l'exception de celles du Grand Orient de France et du Droit Humain, se placent explicitement sous des auspices semblables, celles du "Grand Architecte de l'Univers".

L'évolution de l'Europe marque donc une différence importante par rapport aux villes des autres continents, ainsi que Max Weber l'a souligné²⁵⁴. Les villes y acquièrent très tôt un rôle économique et politique significatif et autonome, phénomène en partie lié au peuplement relativement dense de ce continent qui favorise le rendement de la productivité agricole, car il induit un progrès technique nécessitant, à son tour, le développement d'activités plus différenciées que l'agriculture.

Dans d'autres territoires plus ruraux, cette liberté inclut une importante dimension politique lorsque le pouvoir est détenu par des assemblées d'hommes libres ou de citoyens, comme c'est le cas chez les peuples germaniques. Ainsi, la Suisse naît à partir de la volonté d'assemblées de citoyens de rester indépendantes et de ne pas se trouver placées sous la tutelle des royaumes ou des empires extérieurs. L'alliance perpétuelle conclue en 1291 entre trois cantons de la Suisse centrale, c'est-à-dire du cœur de l'Europe, Uri, Schwyz et Unterwald, est le premier pas de la construction de la Confédération helvétique.

Au plan institutionnel, la liberté apparaît comme un objectif. Ainsi, en 1215, avec la célèbre *Magna Carta* (Grande Charte), l'Angleterre sanctionne la difficile recherche d'un équilibre entre pouvoir monarchique et liberté individuelle²⁵⁵. Au XVI^e siècle, les nations marchandes de la façade atlantique de l'Europe ouvrent au monde de nouvelles voies indépendantes de l'Espagne, ce qui permet aux Provinces-Unies, dès 1609, de vivre leur Siècle d'or : gouvernées collégialement par les représentants d'une bourgeoisie prospère et industrielle, elles instaurent un îlot de liberté et de tolérance dans une Europe où s'instaure lentement un pouvoir absolutiste. Toujours au XVII^e siècle, les révolutions anglaises assurent quelques progrès décisifs : elles garantissent notamment les droits judiciaires des citoyens contre l'arbitraire de l'administration et de l'État (*Habeas Corpus* de 1679), ce qui jette les bases d'une monarchie parlementaire, première forme durable d'État moderne dans le monde (*Bill of Rights* de 1689).

À la fin du XVIII^e siècle, la liberté est un des thèmes fondamentaux de la Révolution. La Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen porte notamment deux idées, celle de la nation et celle du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, appuyées sur un droit indéniable de la personne humaine. Même si les excès de la Révolution française, avec la Terreur, ont des conséquences néfastes, cela ne l'empêche pas de véhiculer en Europe l'idée de liberté. La Déclaration guide les mouvements de libération nationale du XIX^e siècle. Par exemple, c'est également sous le signe de la liberté qu'est menée l'unification italienne, accompagnée par la fameuse musique de Giuseppe Verdi extraite de Nabucco, jouée pour la première fois en 1842. Puis, au milieu du XX^e siècle, la déclaration de 1789 inspire la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948.

En dépit de régions où la liberté se trouve, dans certaines périodes, réfrénée sous les chocs des vicissitudes de l'histoire, l'objectif d'assurer la liberté de chaque citoyen demeure au fil des siècles, ne serait-ce que par l'action de ceux qui luttent pour la liberté quand elle se trouve restreinte ou confisquée par des pouvoirs totalitaires. Puis des institutions intergouvernementales garantissant les libertés sont mises en place au niveau européen, comme le Conseil de l'Europe créé en 1949. Sous son égide, entre en vigueur, en 1953, la Convention européenne de sauvegarde des Droits de l'Homme et des libertés fondamentales. Une Commission européenne des droits de l'Homme, une Cour européenne des droits de l'Homme et un Comité des Ministres assurent l'application des dispositions des États qui y ont souscrit, et permettent aux particuliers d'avoir recours aux juridictions compétentes.

Ainsi l'Europe véhicule-t-elle principalement trois niveaux de liberté complémentaires à partir de la personne individuelle : la liberté de pensée, droit inaliénable de chaque personne, la liberté d'agir, dans le respect de la liberté des autres, et la liberté de se choisir librement un gouvernement par l'application des principes démocratiques. La liberté constitue aussi le socle de l'initiative et de la créativité et, donc, le moteur de tout progrès scientifique, technique et matériel.

²⁵⁴ Weber, Max, *La ville*, 1921, Paris, trad. Aubier-Montaigne, 1982.

²⁵⁵ *Europe et Liberté Magazine*, janvier 1995.

La créativité et l'ouverture

La capacité à inventer et la créativité ont en effet leurs racines dans la liberté individuelle, qui a elle-même comme corollaire une ouverture à l'universel. Effectivement, l'esprit européen se caractérise par la curiosité, apport décisif des Grecs, symbolisé par la fameuse phrase de Socrate : “ Je sais que je ne sais rien ” ou par l'étonnement aristotélicien, origine de toute interrogation humaine²⁵⁶. Rome, de manière plus prosaïque, poursuit cette démarche puisqu'elle n'hésite pas à recourir, mais à une échelle beaucoup plus grande, à nombre de techniques des Étrusques ou des Grecs. L'esprit d'ouverture et de recherche de la nouveauté sont, bien entendu, symbolisés par les voyages du franciscain Jean du Plan Carpin, envoyé par son Ordre chez les Mongols en 1246, de Marco Polo qui atteint Pékin en 1275 ou de Vasco de Gama. Enfin, Christophe Colomb découvre un nouveau continent, auquel Amerigo Vespucci donnera son nom. C'est aussi en Europe que naît l'idée de disposer d'ambassadeurs permanents, c'est-à-dire d'une présence à l'étranger permettant notamment d'informer régulièrement et de comprendre comment la vie s'y déroule.

L'ouverture géographique se traduit dans la mobilité intellectuelle : dès le XII^e siècle, un Abélard ou un saint Anselme refusent de considérer le savoir comme une mine aux ressources limitées mais y voient une méthode pour progresser dans la connaissance. Ensuite, à la Renaissance, il s'agit non de répéter un passé - proche ou lointain - mais d'y puiser des forces et des éléments permettant d'accomplir un avenir nouveau. L'étude renouvelée des textes grecs et latins n'a pas pour objet de se transformer en vulgate, mais d'aider à l'élaboration d'un modèle humain adapté.

Auparavant, ce qui est dénommé - au XIX^e siècle seulement - l'art roman, aura été le fruit d'une invention permanente qui n'hésitera pas à puiser dans certaines techniques venues de l'Orient ou de l'Extrême-Orient. L'esprit de créativité inclut la capacité à assimiler intelligemment des concepts et des compétences venus d'ailleurs. En les adoptant, en les retravaillant, en les recréant et en les démultipliant, l'Europe réalise l'extraordinaire essor médiéval.

L'esprit européen ne se satisfait jamais définitivement de quelque chose, même pas dans l'art. L'art roman, par exemple, nouveau à l'époque, est totalement remplacé, dès le XII^e siècle, précisément avec le chœur de la cathédrale de Saint-Denis (1140-1143), par l'art gothique, programme architectural inverse de l'art roman, centré sur la symbolique essentielle de la lumière en tant que présence de Dieu. Puis l'art baroque, à son tour, renouvelle totalement les pratiques artistiques, témoignant en même temps d'une sorte de droit inaliénable à la création.

Le désir de comprendre, l'envie d'avoir et de savoir toujours davantage dans un contexte de liberté de la personne permettent d'adosser l'identité européenne à cette double valeur de créativité et d'ouverture.

La séparation des pouvoirs

Enfin, une dernière pratique essentielle, qui construit la spécificité de l'Europe, est la séparation des pouvoirs²⁵⁷. Avec l'ère chrétienne naît l'expression d'un principe selon lequel l'homme doit remplir ses devoirs, quels qu'ils soient, sans jamais abandonner sa liberté à une seule autorité. Ce principe implique notamment une séparation entre les pouvoirs temporel et

²⁵⁶ Le fameux concert de Ramallah donné par un orchestre composé de juifs et d'arabes à l'été 2005 honorait cette créativité en jouant des œuvres de ces deux compositeurs européens différents qu'étaient Mozart et Beethoven.

²⁵⁷ Même si ce principe a pu se diffuser au delà de l'Europe. Par exemple, Montesquieu a inspiré les rédacteurs de la Constitution des États-Unis d'Amérique, première à instituer littéralement, en 1787, la séparation effective des pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire.

spirituel. Mais sa mise en œuvre est un chantier permanent, et son application très tôt soumise à rude épreuve. En 380, l'édit de Thessalonique instaure le catholicisme comme religion officielle dans l'Empire romain, clôturant une longue période heurtée comprenant des phases d'hostilité, et même de persécution, et des phases de tolérance entre le pouvoir romain et la nouvelle religion qui prend le pas sur le paganisme. Cet édit voit naître un risque de confusion entre l'empereur et Dieu, puisque le christianisme est proclamé religion d'État, ce qui conduit l'empereur, chef d'un empire officiellement chrétien, à se présenter comme une image terrestre de la monarchie divine.

Or, les Pères de l'Église les plus attentifs à l'enseignement de Jésus prennent leurs distances par rapport à toute conception théocratique et affirment, en corollaire, l'autonomie de l'Église. Ils déclarent que l'empereur ne doit pas avoir le pouvoir de nommer les évêques, d'intervenir dans l'administration du patrimoine ecclésiastique, de contrôler les prédications ou de fixer la foi²⁵⁸. Finalement, les pouvoirs impériaux et spirituels seront séparés, puisque le premier s'effondrera avec la chute de l'Empire romain, tandis que le second poursuivra, indépendamment des pouvoirs temporels, son œuvre d'évangélisation.

Au fil de l'histoire, dans le droit et le vécu, les situations sont extrêmement variables. Juridiquement, en France, la séparation stricte de l'Église et de l'État date de 1905. En réalité, elle est le résultat d'un long processus, non continu, marqué notamment, en 1303, par l'attentat d'Anagni (le pape Boniface VIII souffleté par l'envoyé du roi Philippe le Bel), par la constitution civile du clergé du 12 juillet 1790, condamnée par le pape Pie VI le 10 mars 1791, ou par le Concordat de 1801 (26 messidor an IX). En Italie, les accords de Latran du 11 février 1929 illustrent une version spécifique de la séparation des pouvoirs. La frontière entre l'État et les Églises est donc mouvante et doit s'apprécier dans les faits. Au début du XXI^e siècle, chaque pays d'Europe pratique une forme de laïcité, même si ce terme français reste difficile à traduire dans certaines langues, parce qu'il lui est généralement propre, comme fruit de sa propre histoire. En France même, la laïcité revêt des formes légales différentes en Alsace et en Moselle.

Toutefois, au nom de la liberté d'expression, la séparation des pouvoirs temporel et spirituel n'empêche nullement les Églises, et particulièrement l'Église catholique, de faire savoir ce qu'elle pense en fonction de ses référents, voire d'user de son autorité morale pour ce qu'elle entend être essentiel. Au total, l'identité de l'Europe signifie le refus d'instaurer un État théocratique.

Il serait erroné de penser que les quatre réalités et valeurs de l'identité européenne, l'égalité, avec son corollaire l'humanisme, la liberté, qui permet l'épanouissement personnel de l'homme, la créativité, avec son corollaire l'ouverture, et la séparation des pouvoirs, furent ou sont totalement absentes des autres civilisations. Arnold Toynbee en dénombre trente-trois, y compris les civilisations aujourd'hui disparues, comme l'Égéeenne ou l'Indusienne, l'ethnologue Hewes en compte soixante-seize, dont quarante-quatre sont restées à un niveau pré-néolithique. Mais nous ne retrouvons dans aucune civilisation une telle intensité et une telle complémentarité entre ces quatre valeurs.

Dans sa conférence de presse du 15 mai 1962, le général De Gaulle avait résumé l'Europe en déclarant : “ Dante, Goethe, Chateaubriand, appartiennent à toute l'Europe, dans la mesure même où ils étaient respectivement et éminemment Italien, Allemand et Français. Ils n'auraient pas beaucoup servi l'Europe s'ils avaient été apatrides et s'ils avaient pensé, écrit, en quelque ‘espéranto’, ou ‘volapük’ intégrés ”.

²⁵⁸ Zenhacker, Hubert, Fredouille, Jean-Claude, *Littérature latine*, Paris, P.U.F., 1993.

On sait qu'un arbre a généralement un tronc unique. Pourtant, ce tronc puise sa force de la pluralité de ses racines et doit son ampleur à la diversité de ses branches. Ainsi est le peuple européen. Il n'existe que grâce à cette profusion de racines mythiques, politiques, spirituelles, artistiques, intellectuelles ou économiques dont il s'est nourri et continue de se nourrir. Il n'est lui-même que parce qu'il s'épanouit dans une diversité de branches ayant chacune sa personnalité, mais puisant dans une sève identitaire partagée abreuvée par des racines communes.

L'avenir de l'Europe appelle un nouvel élan, une nouvelle passion. Il convient pour cela de retrouver l'essentiel, c'est-à-dire l'esprit civilisateur du frère d'Europe, Cadmos, qui enseigna aux Grecs l'usage de l'alphabet. Comme la mythologie l'a enseigné, Europe ramène toujours à une histoire d'amour : demain encore, l'Europe ne vivra que si les populations qui la composent savent marier l'unité et la diversité en aimant et en promouvant les valeurs humaines héritées de sa civilisation.

L'Identité de l'Europe

Par M. Jean-François MATTEI
 Institut Universitaire de France
 Université de Nice – Sophia Antipolis

Les difficultés politiques rencontrées par la construction de l'Europe, dont témoigne sa difficulté à se doter d'une constitution, sont les manifestations visibles d'une crise profonde qui est celle de son identité. L'Europe a-t-elle des frontières géographiques qui témoigneraient de ses frontières spirituelles ? Doit-elle s'édifier sur une histoire commune dont ses habitants partageraient l'héritage ? Possède-t-elle une culture spécifique qui la distinguerait des autres civilisations ? Toutes ces questions reviennent à demander si l'Europe possède une identité culturelle qui constituerait le socle de son identité politique. Or, il est de fait que les penseurs du siècle passé ont reconnu l'importance de cette crise identitaire qui risquait d'entraîner un effondrement de la culture européenne. Qu'il s'agisse de Valéry, d'Ortega y Gasset, de Freud, de Camus ou d'Arendt, tous ont mis en évidence l'épuisement des principes qui commandaient l'idée européenne, ce que Valéry appelait ses « noyaux pensants ». L'auteur de *Regards sur le monde actuel* n'hésitait pas à parler en 1919 de « l'agonie de l'âme européenne » et George Steiner, quelques dizaines d'années plus tard, dénoncera l'état présent d'une Europe qui vit dans l'« après culture ».

La crise spirituelle que beaucoup de théoriciens européens du XX^e siècle ont dénoncée n'est pas un phénomène de mode, à ce titre futile et négligeable. Elle révèle un malaise durable dans notre civilisation. Le constat le plus implacable est celui de Husserl qui, dans sa conférence de Vienne de 1935, révélait la détresse de la « figure spirituelle » d'une Europe incapable d'assumer sa « fonction archontique de l'humanité entière ». Cette « crise de l'existence européenne » prenait dès lors la forme de « la haine spirituelle et la barbarie » assimilées au « brasier nihiliste »²⁵⁹ qui enflammait l'histoire. Quelques années plus tôt, dans ses *Regards sur le monde actuel*, Paul Valéry avait confié son inquiétude : « Je dis que le capital de notre culture est en péril. Il l'est sous plusieurs aspects. Il l'est de plusieurs façons. Il l'est brutalement. Il l'est insidieusement. Il est attaqué par plus d'un. Il est dissipé, négligé, avili par nous tous. Les progrès de cette désagrégation sont évidents »²⁶⁰.

Si l'on remonte plus en amont dans le temps, le diagnostic de Nietzsche s'avère encore plus impitoyable. Son regard intempestif porté sur la culture ne voyait guère d'issue au mouvement qui emportait l'Europe dans le vertige du nihilisme. « Notre culture européenne tout entière se meut depuis longtemps déjà, avec une torturante tension qui croît de décennies en décennies, comme portée vers une catastrophe : inquiète, violente, précipitée : comme un fleuve qui veut *en finir*, qui ne cherche plus à revenir à soi, qui craint de revenir à soi »²⁶¹. Et ce tourbillon effréné de « non-culture » (*Unkultur*) qui taraudait son désir d'unité provenait paradoxalement de « l'âme de l'Europe, de l'Europe une qui fait pression, et aspire à s'échapper [...] pour aller où ? vers une lumière nouvelle ? vers un soleil nouveau ? »²⁶².

²⁵⁹ E. Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p. 371 et 382-383.

²⁶⁰ P. Valéry, « La Liberté de l'esprit », *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1960, p. 1090.

²⁶¹ F. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1887-mars 1888*, tome XIII, Paris, Gallimard, 1976, 11 [411], p. 362. Souligné par Nietzsche.

²⁶² F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Paris, Flammarion, Le Monde de la Philosophie, § 256, p. 711.

Toute la crise de l'Europe tient peut-être dans cette sentence de René Char tiré du recueil de poèmes *Feuillets d'Hypnos* composé en 1943 et publié en 1946 : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament ». On connaît l'interprétation lumineuse qu'en a donné Hannah Arendt dans *La crise de la culture* en 1968. Alors qu'un héritage, ici l'héritage de la culture européenne, tient sa légitimité de l'identité du donateur comme de l'identité des héritiers, l'Europe actuelle ne reconnaît pas plus l'identité de ceux qui l'ont précédé qu'elle n'assume l'identité de ceux qui les ont suivis, c'est-à-dire d'elle même. Un exemple récent témoigne de cette impuissance de l'Europe à témoigner d'une identité issue d'un passé qu'elle refuse. La Commission européenne a adressé en 2010 à plus de trois millions d'étudiants dans les pays de l'Union l'agenda *Europa* qui recensait les fêtes religieuses. L'opération, effectuée par une ONG belge, Fondation Génération Europe, a coûté cinq millions d'euros. On trouve les fêtes musulmanes, les fêtes juives, le nouvel an chinois, les fêtes sikhs, mais aucune fête chrétienne, ni Noël, ni Pâques, ni la Pentecôte. Cela a entraîné des protestations de la plupart des pays européens, surtout à l'Est, et Laurent Wauquiez, ministre français des Affaires européennes, a protesté officiellement auprès de John Dalli, Commissaire en charge de cet Agenda, qui a reconnu une « bourde » qui ne reproduira pas. Et Laurent Wauquiez de conclure son intervention : « L'Europe, ce n'est pas une coquille creuse, c'est une communauté de valeurs, de grands personnages de l'Histoire, de grandes dates. Assumons cette identité. » Qui croira, cependant, que la disparition des fêtes religieuses chrétiennes soit dûe à un oubli ou à une bourde lorsque l'on sait la minutie des administrations européennes pour régler le moindre détail. Au demeurant, quand on va chercher la célébration des fêtes religieuses sikhs, pour être exhaustif, on ne peut prétendre avoir oublié les fêtes religieuses chrétiennes. On notera que les seules fêtes retenues étaient des fêtes historiquement étrangères à l'Europe, mais qui ont pris la place des fêtes proprement européennes.

En dépit d'un effort constant pour construire un espace commun dont aucun pays ne serait exclu, l'Europe continue de tourner le dos à son passé sous le prétexte d'affronter son avenir. Les anathèmes d'un Paul Valéry sur « les misérables européens » et d'un Albert Camus sur « l'ignoble Europe », à la fin des deux guerres mondiales, n'ont guère été entendus. Asservis à leur fièvre de commémorations et à leur frénésie de repentances, les dirigeants européens n'ont eu de cesse que d'écarter de leur projet tout ce qui pouvait toucher au passé de leurs peuples. On a prêté à tort à Jean Monnet, le regret d'avoir commencé l'unification européenne par l'économie et non par la culture. Ce n'était là qu'une illusion qui n'a d'ailleurs trompé personne. La vérité est que ce procès d'unification s'est détourné de ce qui, pourtant, était à son origine, le patrimoine d'une culture qu'il faut entendre en son sens cicéronien de la *cultura animi*. C'est ce sens qu'ont essayé d'imposer les grands créateurs européens à travers les siècles, de Saint Bernard à Balthus et de Baudelaire à Wagner ou Dostoïevski. Tous ont revendiqué un héritage spirituel et ont cherché à le faire fructifier. En récusant leur legs, donc en refusant d'assigner un passé à son avenir, l'Europe s'est arrachée à sa propre tradition. Le philosophe tchèque Jan Patočka remarquait que l'Europe, en mutilant sa mémoire, était devenue étrangère à son âme. À quoi tient l'âme de l'Europe ? Le nom mythique d'*Europè*, la jeune phénicienne, signifie le « large front » ou le « vaste regard ». Après qu'elle eut été ravie par Zeus qui l'amena en Crète, son père, le roi de Tyr, envoya ses fils à sa recherche ; ils parcoururent l'ensemble du monde connu et fondèrent partout des cités qui symbolisent le rayonnement géographique de l'universel. Le nom de la princesse éponyme du continent européen se trouve ainsi justifié : *Europè* est la vaste terre sur laquelle porte le regard et où se reconnaissent les hommes d'une même origine.

Un tel regard de l'âme, l'Europe contemporaine ne le porte plus sur elle-même quand elle renie son propre passé. Deux autres exemples suffiront à l'établir. Les chefs d'État européens ont imposé en 1995 à Madrid l'« euro » comme monnaie unique, avec un pictogramme barré inspiré de l'*epsilon* grec. S'ils ont laissé aux pièces un motif propre à chaque État, ils ont refusé de donner aux sept billets de banque une illustration européenne. Leur graphisme élimine tout visage humain, celui de peintres, d'écrivains ou de musiciens, et ne retient que des architectures fictives au détriment des œuvres existantes : non pas la cathédrale de Milan ou le pont du Gard, mais des portails imaginaires qui évoquent l'esprit d'ouverture de l'Union, au recto du billet, assortis d'un pont virtuel, au verso, qui représente les liens de l'Union avec le monde. On a ainsi sacrifié l'Europe façonnée par l'histoire à une Europe financière et technocratique dépourvue de passé.

Le refus des racines culturelles communes va plus loin encore. Le préambule de la Constitution européenne, qui a d'ailleurs échoué, ne faisait pas mention de l'héritage judéo-chrétien de l'Europe parce que sa dimension religieuse aurait été inacceptable pour des États laïcs. C'est oublier que le patrimoine judéo-chrétien, en art comme en morale et en politique, est une réalité historique au même titre que le fond gréco-romain et que l'esprit laïc issu des Lumières. Tous trois constituent le tissu indissoluble d'une même tradition. Au demeurant la laïcité européenne n'a été possible qu'à partir d'une distinction d'ordre *religieux* puisque, dans l'Église, le terme *laïcus* désignait le « peuple » qui était séparé du « clergé », *clerus*. C'est à l'humaniste Sylvio Piccolomini, devenu en 1458 le Pape Pie II, que l'on doit la substitution du terme d'Europe à celui de Chrétienté, sous l'influence du cardinal Nicolas de Cues. Il utilisa le premier le terme d'« Europe » en 1453, l'année de la chute de Constantinople, pour remplacer le terme de « chrétienté » qui était jusqu'alors en usage.

C'est une telle culture qui se trouve aujourd'hui menacée par une critique interne et dissolvante qui ne veut pas reconnaître dans son héritage ce que pourtant elle lui doit. Nietzsche, une fois encore, aura été le premier à le reconnaître : « Notre culture européenne tout entière se meut depuis longtemps déjà, avec une torturante tension qui croît de décennies en décennies, comme portée vers une catastrophe : inquiète, violente, précipitée ; comme un fleuve qui veut *en finir*, qui ne cherche plus à revenir à soi, qui craint de revenir à soi »²⁶³. La perversion de son mouvement est la perversion d'un regard qui, privé de fin, s'est perdu dans le vide sans revenir à sa source pour surmonter son épuisement. C'est un flux nihiliste et chaotique semblable qui a emporté l'Europe politique dans la logique de mort des deux conflits mondiaux. Lorsque Camus s'élevait contre « l'ignoble Europe » qui s'était enfoncée aveuglément dans « la nuit européenne »²⁶⁴, il comprenait que « le secret de l'Europe, c'est qu'elle n'aime plus la vie ». En stérilisant son regard, la culture européenne s'est détournée de l'Idée vis-à-vis de laquelle elle s'était ordonnée.

Les États européens ont échoué à établir une unité politique qui ne se limiterait pas à un espace économique de libre-échange dont les principes culturels seraient exclus. En ce domaine, le projet de l'Europe est aussi vide que le regard qu'une majorité d'Européens portent sur leur héritage commun. Le refus d'inscrire le patrimoine du christianisme dans le préambule de la Constitution européenne en témoigne au premier chef sous le prétexte que l'Europe ne serait pas un « club chrétien ». On répondra que, d'une part, l'Union européenne a bien été à l'origine un club, fondé en 1951 par des personnalités qui se réclamaient du christianisme, Robert Schuman, Konrad Adenauer et Alcide De Gasperi, et qui ne réduisaient pas l'identité de l'Europe à la Haute Autorité du Charbon. Et les pays fondateurs de l'Union se sont bien cooptés à la manière d'un club. D'autre part, le christianisme n'a jamais été un club dans la mesure où il s'est affirmé comme la religion *catholique*, c'est-à-dire « universelle », qui reçoit ses fidèles dans la communion. Dès lors, quand on avance que l'Europe n'est pas un club chrétien, dans son projet avorté de constitution, on rejette d'emblée son héritage religieux, celui de la dignité de la personne, comme on a rejeté son héritage grec, celui de la démocratie athénienne, parce que la Grèce avait été une nation esclavagiste !

Les critiques de l'identité européenne sont largement répandues dans un monde intellectuel voué au relativisme. Elles témoignent moins d'une prise de conscience des fautes d'une civilisation qui serait condamnable du fait de ses colonisations que d'une ignorance à l'égard de ce qu'est véritablement sa culture. Il s'ensuit, sur le plan théorique, un appauvrissement des principes universels européens dont le faux universalisme se réduit, selon l'analyse de Pierre Manent, à une « ouverture à l'Autre » qui fait que « nous ne mentionnons alors l'Europe que pour l'annuler ». La classe politique et intellectuelle des clercs, celle dont Julien Benda avait fustigé la trahison, ne fait que répéter aujourd'hui le refus de toute *appropriation* de son héritage. « Nous n'avons pas d'existence *propre*, nous ne voulons pas, nous ne voulons d'aucune façon, qui serait nécessairement particulière, d'un être *propre* »²⁶⁵ constate Pierre Manent dans son ouvrage récent sur *La Raison des Nations*. Pourtant, il suffit de

²⁶³ F. Nietzsche, *Fragments posthumes 1887-1888*, tome XIII, Paris, Gallimard, 1976, p. 362.

²⁶⁴ A. Camus, *L'Homme révolté, Essais*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1965, p. 703 et p. 708.

²⁶⁵ P. Manent, *La Raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006, p. 93. Souligné par l'auteur.

rencontrer le regard d'identification à soi des autres cultures pour s'assurer de son propre regard d'identification. La croisée des deux regards révèle, dans la tension qui les anime, l'identité de chacun dans la reconnaissance de l'identité de l'autre qui est permise par la médiation de la première. Quelle que soit ma culture, je ne m'appréhende jamais qu'à travers le regard d'autrui. Mais ce qu'il y a de spécifique, et d'unique, dans la culture européenne, c'est qu'elle a tenté, et à bien des égards réussi, d'appréhender les autres peuples dans leurs cultures particulières, et soi-même dans l'universalité du regard qu'elle a porté sur l'ensemble des cultures.

Il est de fait qu'il est difficile de définir l'identité d'une culture et de la comparer aux autres cultures sur le fond d'une altérité reconnue. Dans son séminaire du Collège de France sur *L'Identité*, Claude Lévi-Strauss remarquait que « toute utilisation de la notion d'identité commence par une critique de cette notion »²⁶⁶. L'anthropologue reformulait alors la question de la culture en précisant que son identité problématique était « une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses ». Et ce foyer virtuel n'est autre que le point de rencontre des regards que nous tendons vers lui. Dès lors, les œuvres de la culture que nous cherchons à identifier ne sont pas dénuées de formes de convergence qui échappent aux diverses forces de dispersion. S'il existe bien des invariants structuraux dans les cultures, comme toute l'œuvre de Lévi-Strauss l'établit, ces structures, dont les acteurs sont inconscients, déterminent pourtant leur identité vécue. On a ainsi tenté de saisir les structures de la culture européenne à partir de la diversité de ses sources. Dans son célèbre ouvrage, *La Crise de la conscience européenne*, paru en 1935, Paul Hazard décelait dans l'Europe « le sentiment d'un privilège qui lui appartient en propre, d'une originalité que toute comparaison renforce » en raison des « traits dominants de [sa] conscience » : son besoin d'invention, sa passion de la découverte et son exigence de critique qui la pousse à une recherche infinie²⁶⁷.

D'où viennent ces traits dominants ? Les réponses sont bien connues. Pour Paul Valéry, l'Europe était née au confluent de trois influences qu'il classait dans l'ordre inverse de leur apparition dans l'histoire : Rome, le christianisme et la Grèce. André Malraux reconnaissait à son tour dans l'édifice de la culture européenne un élément grec, un élément romain et un élément biblique. De son côté, Simone Weil, qui haïssait la puissance et la force romaines, la réduisait aux deux sources religieuses d'Athènes et de Jérusalem. Quant à Albert Camus, dans le même esprit, il ordonnait l'Europe autour de la culture méditerranéenne et de ce qu'il appelait « la pensée de Midi ».

Quelle que soit la difficulté de définir une identité européenne à partir de ses traits dominants, il suffit d'interroger les grands créateurs de notre histoire, dans les domaines philosophiques, scientifiques, artistiques, politiques ou économiques, pour reconnaître qu'il y a bien eu, à leurs yeux, une spécificité de leur culture commune. Elle ne tient pas à l'uniformité de formes intellectuelles et spirituelles qui ont évolué à travers les siècles, mais à la permanence d'un certain *regard* porté sur l'homme, sur la cité et sur le monde. Nietzsche avait finement relevé cet aspect essentiel : « La culture n'est pas forcément une culture *intellectuelle*, mais avant tout une formation du *regard* et de la faculté de bien *choisir* : comme le musicien qui sait trouver ses doigtés dans l'obscurité. *Éduquer* un peuple à la *culture*, c'est essentiellement l'accoutumer à de bons modèles et lui inculquer de nobles besoins »²⁶⁸. L'identité spirituelle de l'Europe tient donc moins à la rencontre des cultures d'Athènes, de Rome, de Jérusalem, auxquelles on ajoutera, selon les auteurs, Byzance et Cordoue, que dans le croisement des regards porté par l'esprit européen au fil des siècles sur le monde et sur lui-même. Cette forme unique dans l'histoire humaine peut être justement qualifiée de *théorique* puisqu'elle concerne les modalités intentionnelles du « regard » dans le sens grec du mot *theoria*. On notera déjà, sur le plan mythique, qu'un tel regard est impliqué dans le mot même d'« Europe » dans la mesure où ce nom, qui était celui de la princesse tyrienne enlevée par Zeus, désigne la femme « au vaste regard », la racine *opsis*, dont est issu notre « optique », signifiant la « vue », *ops*, le « regard », et

²⁶⁶ Cf. Lévi-Strauss, *L'Identité*, séminaire du Collège de France 1974-1975, Paris, PUF, 1983, p. 331.

²⁶⁷ P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne 1680-1715* (1935), Paris, Gallimard, 1968 ; Fayard, 1961, tome II, p. 295-296 et p. 300-301.

²⁶⁸ Nietzsche, *Fragments posthumes 1872-1874*, *Œuvres philosophiques*, tome II, I, Paris, Gallimard, 1990, p. 261.

l'adjectif *eurus* désignant une « large étendue ». Valéry était donc bien inspiré, dans un texte précisément intitulé *Regards sur la mer*, d'écrire que « Ciel et Mer sont inséparables du plus vaste regard ». Il faut entendre par là que le monde tout entier s'avère inséparable, pour la culture de l'Europe, du vaste regard qu'elle a ouvert sur l'universel.

La culture européenne tient en effet tout entière dans la persistance d'un regard dirigé vers un horizon lointain, toujours repoussé au-delà de ses limites. Un texte poétique, emprunté à Fernando Pessoa, peut en donner une illustration. Dans son *Ultimatum* de 1917 adressé aux intellectuels et aux politiques de l'Europe, l'écrivain portugais s'écriait : « Où sont donc les forces d'antan, les Anciens, les hommes, les guides et les gardiens ? Allez dans les cimetières, ils ne sont plus que des noms sur des tombes ! » Et, pour raviver la grandeur d'une civilisation ravagée par la première guerre mondiale, il déclarait : « L'Europe a faim de Création et soif d'Avenir [...] L'Europe réclame la Grande Idée dont seraient investis ces Hommes Forts [...] L'Europe veut, de simple désignation géographique, devenir une personne civilisée [...] Moi, qui suis de la Race des Découvreurs, je méprise tout ce qui n'est pas au moins la découverte d'un Nouveau Monde ! » Il concluait son appel aux forces de la pensée et de la création européenne par cet envoi étonnant :

« Je proclame tout cela bien haut et à l'apogée, sur la barre du Tage, le dos tourné à l'Europe, les bras levés, les yeux fixés sur l'Atlantique en saluant abstraitement l'Infini ! »²⁶⁹

Pessoa avait une claire conscience de ce qui avait fait, depuis la matrice grecque, la grandeur de l'esprit européen, mais qui était désormais en crise : la persistance d'un *regard* dirigé vers un horizon lointain ; le culte d'une *abstraction* qui est l'effet de cette visée théorique ; l'éloge d'un *infini* porté par une espérance messianique. En même temps, et c'est sans doute sa détermination la plus connue, l'esprit européen a toujours porté un regard *critique* sur lui-même, allant jusqu'à « tourner le dos » à l'Europe, pour reprendre l'expression de Pessoa, lorsque celle-ci n'était plus à la hauteur de son propre idéal. Ces quatre caractéristiques - le regard, l'abstraction, l'infini et la critique - se trouvaient déjà présents dans la pensée grecque telle qu'elle culmine dans la philosophie platonicienne. C'est bien Platon qui lèguera à la tradition ce que j'appellerai le *paradigme du regard*. Il consiste, pour la connaissance humaine comme pour l'action, à poser une fin impossible à atteindre, entendons une « idée » - l'idée de vérité, l'idée de justice ou l'idée de liberté - au terme d'une démarche critique qui met en question, par la seule force de la dialectique, tous les acquis antérieurs. Le regard de la connaissance, qui seule peut éclairer l'action, devient ainsi un regard universel, et par là même abstrait, qui se porte dans trois directions. En premier lieu sur le monde, grâce à la construction d'un savoir rationnel d'ordre théorique exigeant ce que Pessoa appelait une « humanité mathématique et parfaite ». En deuxième lieu, sur la cité, avec l'instauration d'un idéal de justice offert à tous les hommes. En dernier lieu sur l'âme qui tourne vers elle même son propre regard grâce à une éducation qui fait d'un être sauvage une personne civilisée.

Karel Kosik, le philosophe marxiste de Prague, a soutenu que l'Europe, après l'effondrement du nazisme et la décomposition du communisme, était menacée par un mal plus insidieux. Le « mal de Munich » est l'affaiblissement de notre culture et de notre démocratie poussé jusqu'à l'extinction de leurs propres ressources. Dans *La Crise des temps modernes*, un texte de 1993, l'auteur ajoutait à l'apport de la Grèce antique et du christianisme « les Lumières, Diderot, Mozart, Kant », pour déplorer aussitôt : « Hélas, cette Europe-là n'est plus »²⁷⁰. Il fustigeait alors en ces termes nos renoncements devant la montée du nihilisme : « C'est par *rien* que nous sommes menacés tous, l'Europe et nous-mêmes ! Ce "rien" représente la plus grave menace pour le siècle à venir »²⁷¹. Dans l'oubli de la reconnaissance du patrimoine chrétien des cathédrales et de la musique sacrée, celle de l'héritage grec des temples et des statues, et celle de la tradition critique des Lumières ; dans l'accroissement de l'accessoire au détriment de l'essentiel, du passager au détriment de l'éternel, de l'événement au détriment de l'histoire,

²⁶⁹ F. Pessoa, « Ultimatum », *Le Chemin du serpent*, Paris, Bourgois, 1991, pp. 49-55 et p. 63.

²⁷⁰ K. Kosik, « Un troisième Munich » (1993), *La Crise des temps modernes. Dialectique de la morale*, Paris, Les Éditions de la Passion, 2003, p. 114.

²⁷¹ K. Kosik, *La Crise des temps modernes*, Paris, Les Éditions de la Passion, 2003, p. 117.

Kosik voyait le signe de la décadence de la culture européenne. Pour comprendre cette dernière afin de la poursuivre, il faut restaurer cette capacité de porter un regard critique en direction de l'Idée. Si le barbare est bien l'homme qui croit en la barbarie, l'homme cultivé est celui qui croit en la culture et qui refuse les déconstructions intellectuelles et les destructions spirituelles. Et s'il est vrai, pour reprendre une image de Julien Benda, que « les hommes d'autrefois furent très grands avec leurs yeux fixés sur une Idée, sur un universel abstrait et éternel »²⁷², il nous revient de diriger à nouveau nos regards dans la même direction.

²⁷² J. Benda, *Discours à la nation européenne* (1933), Paris, Gallimard, 1979, p. 33.

Les sept confusions sur l'identité européenne

Recteur Gérard-François DUMONT *

L'Union européenne, comme tous les ensembles politiques, rencontre d'inévitables difficultés. Les unes résultent du fait que la vie n'est pas un long fleuve tranquille et que, par exemple, les évolutions géopolitiques de notre monde n'ont pas nécessairement que des conséquences positives pour l'Europe. D'autres tiennent au fait essentiel selon lequel « nos actes nous suivent ». Il en résulte que l'Union européenne subit les effets d'un manque de clarté dans la compréhension de son identité : elle se trouve pénalisée par la confusion qui règne dans la connaissance, la reconnaissance et la valorisation de sa propre identité. Cette confusion inclut sept composantes dont les trois premières sont de nature culturelle, géographique et institutionnelle. La quatrième tient à la confusion dans la pratique du principe majeur de fonctionnement de l'Union européenne et la cinquième à la question de l'identité judiciaire. S'ajoutent enfin des confusions démocratiques et géopolitiques. Les analyses qui suivent reposent sur des éléments objectifs. Ceux qui pourraient néanmoins les juger sévères doivent se rappeler que « qui aime bien châtie bien ».

Confusion sur l'identité culturelle

La confusion sur l'identité culturelle a été tout particulièrement mise en évidence au début des années 2000 lors des discussions préparatoires au « Traité établissant une constitution pour l'Europe ». Ce traité, signé à Rome le 29 octobre 2004 par les chefs d'État des 25 pays membres, ainsi que, dans son acte final, par les pays candidats (Bulgarie, Roumanie, Turquie), débutait par un préambule dont le premier paragraphe précisait : « S'inspirant des héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe, à partir desquels se sont développées les valeurs universelles qui constituent les droits inviolables et inaliénables de la personne humaine, ainsi que la liberté, la démocratie, l'égalité et l'État de droit ». Ce préambule marquait ainsi le refus de toute référence explicite à l'héritage culturel chrétien. Or, cet héritage, pour celui qui croit au ciel comme pour celui qui n'y croit pas, est pourtant tout simplement une évidence. Évidence d'abord patrimoniale, présente à travers des dizaines de milliers d'édifices religieux, mais aussi des milliers d'anciens édifices religieux désormais utilisés à d'autres fins (hôtel, salles d'exposition...), ou de nombreuses routes de pèlerinage, comme de celle de Saint-Jacques de Compostelle. Ensuite, la chrétienté a signifié pour l'Europe une référence spirituelle monothéiste, contrairement par exemple à des pays comme l'Inde. Ses valeurs sont au fondement de la Déclaration des droits de l'homme de 1789, dont le référent monothéiste, donc le refus de revenir aux spiritualités polythéistes antérieures à la diffusion du christianisme en Europe, est présent dans le préambule précisant que cette déclaration est prononcée « en présence et sous les auspices de l'être suprême ».

L'histoire du patrimoine religieux chrétien est aussi un témoin de valeurs européennes essentielles : la créativité et la diversité. La créativité est constante dans les types architecturaux des monuments chrétiens dont les principaux relèvent de styles si différents dont les principaux sont le roman, le gothique et le baroque. La diversité est incontestable dans la traduction de ces styles selon les pays, les régions et même les villages. D'ailleurs, il suffit de parcourir un département français pour constater l'extrême variété de l'architecture des églises catholiques selon les communes, chaque église reposant sur un mode architectural choisi en propre par les habitants de la paroisse, avec sans aucun doute la volonté d'exclure un ou quelques modèles communs. Cette diversité témoigne de la subsidiarité traitée ci-après. En effet, les évêques ont considéré qu'ils n'avaient pas à imposer à chaque paroisse de leur évêché un type d'église, mais qu'il appartenait à chaque paroisse de concevoir la sienne comme elle l'entendait.

Enfin, la chrétienté est au fondement d'une valeur européenne essentielle, la laïcité, en référence à la parole de Jésus-Christ : « Eh bien, rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Luc 20, 20-26).

Certes, le traité précité a été repoussé par les référendums négatifs de la France et des Pays-Bas en 2005, mais non en raison de sa confusion sur l'identité culturelle de l'Europe. Le refus de ce projet de traité de rappeler l'héritage chrétien européen reste donc un marqueur de cette confusion non dissipée depuis.

Cette confusion culturelle dans l'identité de l'Europe est d'ailleurs présente en permanence dans les portefeuilles des citoyens de la zone euro avec ces billets d'euros sur lesquels ne figurent que des caricatures du patrimoine européen, que de monuments évanescents comme si l'Union européenne, plus précisément les responsables de la zone euro, avaient honte de faire figurer un patrimoine réel qui donnerait sens à l'identité culturelle de l'Europe.

Une logique semblable consistant à masquer l'identité a prévalu pour les plaques minéralogiques. Là où les Américains éprouvent un réel plaisir à affirmer l'identité de leur État sur leur plaque en n'hésitant pas à y écrire la formule qui lui est propre, tel *The First State* pour le Delaware, une approche inculte de l'Union européenne a voulu réduire ces plaques minéralogiques à de simples numéros. La France a heureusement réagi et ses plaques précisent généralement un numéro de département et le logotype d'une région à côté du numéro d'ordre de la voiture. Mais le charme de ces plaques qui permettait de témoigner de la diversité géographique de l'Union européenne a beaucoup diminué car nombre de pays se contentent d'appliquer la norme à la Procuste fixée par les instances européennes.

Autre exemple d'illustration de la confusion sur l'identité culturelle : tous ces articles ou déclarations appelant à « créer une culture et une identité européenne commune »²⁷³. Comme si l'identité et la culture européennes étaient sur une ligne de départ, au point zéro. En réalité, elles sont dans une tout autre situation. Leurs multiples racines²⁷⁴ ont forgé un vaste héritage, héritage même largement antérieur à certaines des nations européennes. Cela signifie que ces racines sont ou veulent être méconnues, ce qui est tout simplement affligeant. Un autre exemple témoignant de cette méconnaissance est dans le discours du président de la république de l'Allemagne Christian Wulff du 3 octobre 2010, à l'occasion des 20 ans de la réunification allemande. En déclarant « l'Islam fait partie de l'Allemagne », le président laissait penser, comme l'ont commenté tous les médias allemands, que cette religion y est au même titre que les autres. Or, ce n'est pas faire injure à l'Islam de préciser que cette religion, qui s'est effectivement développée en Europe avec l'immigration du dernier siècle, n'est pas historiquement dans les racines européennes pour une raison fort simple : cette religion, née en Arabie au VII^e siècle, n'existait pas dans les siècles précédents, lorsque se sont forgées les valeurs qui forment le socle de l'identité européenne²⁷⁵.

La confusion sur l'identité européenne dont témoignait le Président de l'Allemagne a d'ailleurs été soulignée par la chancelière Angela Merkel qui a réagi en déclarant le 6 octobre 2010 : « Bien sûr, il y a aussi des musulmans en Allemagne. Mais il est important (...) que les valeurs représentées par l'islam correspondent à notre constitution », a-t-elle ajouté. « Ce qui s'applique ici, c'est la constitution, pas la charia ». La chancelière Angela Merkel a ainsi demandé aux immigrants qu'ils acceptent les valeurs de l'Allemagne. Pour Mme Merkel, les immigrants doivent s'intégrer et adopter la culture comme les valeurs allemandes ; les musulmans doivent respecter la constitution plutôt que la loi islamique s'ils veulent vivre en Allemagne. Dans les jours suivants, la chancelière a précisé ses propos en écartant le modèle d'une Allemagne pluriculturelle, dans laquelle la cohabitation de différentes cultures serait automatiquement harmonieuse. La Chancelière a ainsi souhaité acter la fin d'une illusion largement véhiculée au cours des années 1980 par la gauche socialo-écologiste allemande, dans le sillage des utopies colportées par les mouvements anti-racistes, illusion selon laquelle les cultures cohabiteraient joyeusement, les communautés coexisteraient dans la tolérance mais sans jamais se mélanger. Selon la chancelière, "l'approche Multikulti"- "nous vivons côte à côte et nous nous en réjouissons"- "a échoué, totalement échoué". « Nous nous sentons liés aux valeurs chrétiennes.

²⁷³ Par exemple Guillaume Klossa précise même qu'il en avoir « le courage », dans : « Créer une culture et une identité européennes », *Libération*, 19 mai 2010.

²⁷⁴ Dumont, Gérard-François et alii, *Les racines de l'identité européenne*, Paris, Éditions Economica, 1999.

²⁷⁵ Dumont, Gérard-François, *L'identité de l'Europe*, Nice, Éditions CRDP, 1997.

Celui qui n'accepte pas cela n'a pas sa place ici »²⁷⁶. "Subventionner les immigrants" ne suffit pas, l'Allemagne est en droit "d'avoir des exigences" envers eux, a-t-elle poursuivi, par exemple qu'ils maîtrisent l'allemand et qu'il n'y ait plus de mariages forcés. Les propos forts et historiquement justes d'Angela Merkel auraient dû écarter toute confusion sur l'identité culturelle de l'Europe.

Pourtant, l'oubli de l'héritage chrétien continue de se manifester périodiquement, comme fin 2010. La Commission européenne a alors édité un agenda à destination des élèves de l'Union européenne. Diffusé à plus de 3 millions d'exemplaires, cet agenda mentionnait les fêtes musulmanes, hindoues, sikhs, juives, etc. à l'exception des fêtes chrétiennes, y compris Noël.

Face à la confusion sur les racines de l'identité culturelle de l'Europe, qui va parfois jusqu'à les nier, il faut rappeler la phrase de Marc Bloch : « L'ignorance du passé ne se borne pas à nuire à la reconnaissance du présent ; elle compromet, dans le présent, l'action »²⁷⁷.

À cette confusion sur l'identité culturelle, s'ajoute une deuxième confusion, sur l'identité géographique.

Confusion sur l'identité géographique

L'injonction que Socrate a enseignée reste essentielle : « connais-toi toi-même ». Prolongeant la pensée de son maître, son disciple Platon précisa dans "Phèdre" : "il est risible de s'occuper d'autre chose quand on s'ignore soi-même". Or, il en est des peuples comme des hommes ; pour faire de grandes choses, ils doivent d'abord se connaître eux-mêmes. Or, l'Union européenne, jusqu'à présent, n'a pas voulu définir son identité géographique²⁷⁸. Dans le traité constitutionnel de 2004 précité, elle s'est contentée de la formule générale suivante : « l'Union est ouverte à tous les États européens qui respectent ses valeurs et qui s'engagent à les promouvoir en commun » (article I-2). Bien que générale, cette formule avait l'avantage d'utiliser un adjectif géographique, celui d'européen. Ceci semblait vouloir signifier clairement que des pays partageant des valeurs très proches de celles de l'Union européenne ne pouvaient pas y adhérer s'ils n'étaient pas des États européens, donc faisant partie de l'Europe géographique telle qu'elle est délimitée de façon conventionnelle depuis fort longtemps. Ainsi, l'Union européenne se déclarait implicitement non ouverte à des pays comme l'Australie ou la Nouvelle-Zélande. Mais, dans le temps même où l'article précité semblait devoir préciser enfin l'identité géographique de l'Union européenne, cette dernière semblait inspirée par une boulimie d'adhésion. Elle poursuivait à la hâte le processus d'adhésion de la Roumanie et de la Bulgarie, pays qui méritent sans doute de devenir membres de l'Union, mais encore en situation fort difficile pour parvenir à un État de droit gommant le terrible héritage et les conséquences de décennies de régime communiste²⁷⁹.

Et, dans le même temps, elle donnait un label « européen » à un pays dont la nature géographique n'est nullement européenne, la Turquie. Ainsi l'Union européenne a-t-elle décidé le 3 octobre 2005 l'ouverture officielle des négociations en vue de l'adhésion de ce pays²⁸⁰, lui donnant le statut de pays candidat et les avantages qu'il implique. Or, la Turquie peut difficilement être reliée aux racines comme aux valeurs de l'identité européenne. Par exemple, son insuffisance de respect des libertés publiques ou de la liberté religieuse, tant à l'égard des

²⁷⁶ *Le Monde*, 19 octobre 2010.

²⁷⁷ *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 1949.

²⁷⁸ Dumont, Gérard-François, « L'identité géographique de l'Europe », dans : Delsol, Chantal, Mattéi, Jean-François (direction), *L'identité de l'Europe*, Paris, PUF

²⁷⁹ Concernant la Roumanie, notons un seul exemple : le 25 octobre 2012, la Commission européenne a pris officiellement une décision exceptionnelle : la suspension partielle du versement des fonds structurels vers la Roumanie ; cf. « Bruxelles suspend les fonds structurels vers Bucarest », *Le Monde*, 28-29 octobre 2012 ; concernant la Bulgarie, cf. Dumont, Gérard-François, Sougareva, Marta, Tzekov, Nikolai, « La Bulgarie en crise démographique » (avec), *Population & Avenir*, n° 671, janvier-février 2005 ; « Plaidoyer pour une géopolitique de terrain : le cas de la géopolitique de la Russie vue de ses périphéries », *Géostratégiques*, n° 24, 2009.

²⁸⁰ Les principaux responsables de cette adhésion ont été le président de la république français Jacques Chirac et le Chancelier allemand Gerhard Schröder. La position du premier était paradoxale puisque après s'être opposé avec force à l'attitude des États-Unis vis-à-vis de l'Irak, il suivait une injonction américaine. La position du second s'expliquait fort différemment pour des raisons de géopolitique interne, plus précisément par des objectifs électoraux ; cf. Dumont, Gérard-François, *Démographie politique. Les lois de la géopolitique des populations*, Paris, Ellipses, 2007.

alevis que du patriarcat orthodoxe²⁸¹, de l'église arménienne ou de l'église catholique, est incontestable. Il explique l'affaiblissement considérable de la présence orthodoxe dans ce pays, poussée à l'émigration. L'égalité y demeure contrariée par la volonté de construction d'un homme turc qui conduit à écarter les spécificités culturelles de telle ou telle partie de la population comme les alevis, les Kurdes ou les descendants d'Arméniens, dont ceux islamisés sous la contrainte. La séparation des pouvoirs, notamment du pouvoir politique et de pouvoir judiciaire reste à parfaire. La Commission européenne a d'ailleurs fini par reconnaître les graves atteintes à la liberté de la presse dans un rapport de suivi des négociations sur l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne²⁸².

D'autre part, comme nous l'avons montré²⁸³, la Turquie n'a aucun intérêt à entrer dans l'Union européenne, une Union qui lui imposerait l'acceptation dans différents domaines d'une logique supranationale dont, à juste titre, compte tenu de sa situation géopolitique, elle ne veut pas. D'ailleurs, un ambassadeur turc, interrogé en 2012 sur les intentions de la Turquie à l'égard de l'Union européenne, a répondu, *en off* bien entendu, avec un grand sourire : « Les milieux de notre Premier ministre Erdogan vous diront qu'on a déjà pris de l'Union européenne ce qu'on voulait prendre; intégrer ou ne pas intégrer l'Union européenne n'est plus une priorité sur notre agenda »... Autrement dit, il était important pour certains responsables politiques tucs de demander l'adhésion pour affaiblir l'armée et les milieux kémalistes. Ce résultat obtenu, la Turquie n'aurait désormais plus besoin de l'Union européenne. Mais elle a reçu et reçoit sans déplaisir les crédits de pré-adhésion qui lui sont accordés par l'Union européenne²⁸⁴.

La confusion sur l'identité géographique rejoint la question des valeurs car qui dit Union dit refus du nationalisme, c'est-à-dire de toute exaltation du sentiment national conduisant à juger les autres comme nécessairement inférieurs, ce qui signifie le refus de toute discussion d'égal à égal. Le refus du nationalisme se traduit par des principes et une pratique de la conciliation entre les pays de l'Union, sans usage de la force, à partir du moment où un pays a accepté d'entrer dans l'Union. C'est ainsi qu'en dépit de longs héritages conflictuels, souvent pluriséculaires, les pays de l'Union ont œuvré, et œuvrent, en surmontant parfois d'importantes difficultés, à apaiser la question de nombreux territoires discutés ; les communes de Tende et La Brigue dans les Alpes-Maritimes, la Val d'Aoste, la Sarre, le Sud Tyrol ou Haut-Adige, l'Irlande du Nord, le Silésie... Or, il faut constater que la mise à l'écart d'une approche nationaliste et la recherche de la conciliation ne sont pas des référents dominants en Turquie, comme l'attestent le traitement de la question kurde, celui des minorités du sandjak d'Alexandrette²⁸⁵ ou l'attitude de la Turquie vis-à-vis d'un des membres de l'Union européenne, Chypre, attitude se traduisant par l'occupation par l'armée turque, depuis 1974, de la partie Nord de l'île.

Il est d'ailleurs symptomatique de noter que ce sont des ambassadeurs d'un pays qui soutient officiellement et publiquement, par la voix de ses Présidents, l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne qui soulignent les spécificités turques. Ainsi, parmi les memoranda révélés par Wikileaks²⁸⁶, l'ambassadeur des États-Unis en Turquie de décembre 2005 à août 2008, Ross Wilson, écrit : « Il est difficile de trouver un Turc qui ne soit pas nationaliste, mais certains membres de l'AKP (Parti pour la justice et le développement) sont ultranationalistes même selon les standards turcs ». Le précédent ambassadeur d'août 2003 à novembre 2005, Eric Edelman, écrivait : « Jusqu'à ce que la Turquie se réconcilie avec son passé, y compris les aspects troublants de son passé ottoman, dans un débat libre et ouvert, comment la Turquie pourra-t-elle accepter le principe et la pratique de la réconciliation en vigueur dans l'Union européenne ? ». En outre, il présentait le Premier ministre AKP Erdogan comme un bigot autoritaire, borné et

²⁸¹ La lecture des mémoires d'Athénagoras I^{er} (patriarche de Constantinople de 1948 à 1972), malheureusement apparemment devenus introuvables, est essentielle pour comprendre l'histoire contemporaine du patriarcat de Constantinople.

²⁸² « La Commission européenne épingle la Turquie », *Le Monde, Géo & Politique*, 28-29 octobre 2012.

²⁸³ Dumont, Gérard-François, « La Turquie et l'Union européenne : intégration, divergence ou complémentarité ? », *Géostratégiques*, n° 30, 1^{er} trimestre 2011.

²⁸⁴ Estimés à 900 millions d'euros pour la période 2007-2013.

²⁸⁵ Sur la responsabilité de la France concernant ce territoire, cf. Khoury, Basile, « L'éphémère Sandjak d'Alexandrette. Chronique d'une annexion annoncée », *Les carnets de l'Ifpo*, 9 octobre 2012.

²⁸⁶ Le site Web spécialisé dans la diffusion de notes diplomatiques confidentielles a rendu publics de nombreux memoranda à compter de 2010.

patriarcal à l'espace mental circonscrit par les sourates du Coran, « entouré d'une phalange de sycophantes qui le flattent mais qui le méprisent ». Ce type de memoranda d'un ambassadeur américain est d'autant plus notable qu'il est bien loin du ton politiquement correct des discours officiels des autorités américaines.

Napoléon disait : « Il faut avoir la politique de sa géographie ». Mais comment avoir une politique si on ne connaît pas sa géographie ? L'Union européenne doit-elle avoir le sentiment qu'elle ferait offense aux autres pays en traçant une frontière avec eux ? Non, car une frontière n'est pas une marque d'infamie, mais la reconnaissance d'une égale souveraineté de part et d'autre. Outre cette confusion sur l'identité géographique, une troisième tient à l'identité institutionnelle.

Confusion sur l'identité institutionnelle

Effectivement, l'Union européenne éprouve des difficultés à être comprise de ses citoyens parce que son modèle institutionnel n'est pas clair. L'Union aurait pu choisir un modèle confédéral à la Suisse. Elle aurait pu retenir un modèle fédéral à l'américaine. N'ayant choisi ni l'un ni l'autre, elle est régie par une sorte de modèle fonctionnaliste, auquel s'ajoute un caractère mouvant qui entretient la confusion. Ainsi chaque État a une place institutionnelle équivalente dans ce que l'on appelle le triangle institutionnel (Conseil européen, Commission européenne, Parlement européen), alors que son implication réelle est différente selon les politiques suivies : espace Schengen, zone euro, politique européenne de sécurité et de défense, financement du budget européen²⁸⁷ ...

La confusion institutionnelle est accentuée par une absence de stabilité dans les règles. Parmi ces dernières, certaines, pourtant actées dans les traités, se trouvent sans date d'application précisée. C'est ainsi que la composition future de la Commission n'est pas véritablement clarifiée. Lorsqu'une règle précise semble enfin arrêtée, comme celle du traité de Lisbonne²⁸⁸ décidant d'asseoir le nombre de voix des pays au Conseil européen sur leur poids démographique, cette mesure reste insuffisamment opérante pour deux raisons. D'une part, sa formulation, telle qu'elle figure dans le point 4 de l'article 16 du traité sur l'Union européenne, n'est pas d'une grande simplicité : « À partir du 1^{er} novembre 2014, la majorité qualifiée se définit comme étant égale à au moins 55 % des membres du Conseil, comprenant au moins quinze d'entre eux et représentant des États membres réunissant au moins 65 % de la population de l'Union ». À cela s'ajoute le fait que ce texte doit être relativisé par la prise en compte d'un protocole 36 « sur les dispositions transitoires » d'une durée de presque deux ans et demi, du 1^{er} novembre 2014 au 31 mars 2017. D'autre part, la méthode de calcul de la population retenue n'est pas indiquée et pose un problème dans la mesure où les évolutions démographiques des différents pays peuvent être estimées selon des méthodes différentes, à des périodes différentes, et influencées par des politiques migratoires plus ou moins accueillantes. On reste donc au milieu du gué entre une répartition du nombre de voix sans règle définie et une répartition clarifiée. Certes, le traité de Lisbonne définit une règle proportionnelle logique et saine car pérenne puisqu'elle s'adapte dans le temps. Mais, dans le même temps, elle omet de préciser le mode d'application de la règle, alors qu'aux États-Unis, la constitution précise que le nombre de représentants de chaque État à la Chambre est revu tous les dix ans après chaque recensement décennal qui est constitutionnellement obligatoire²⁸⁹.

En outre, depuis les années 2010, le résultat des décisions institutionnelles des différents traités conduit à une direction politique introuvable ou qui pourrait faire penser à une « armée mexicaine ». Ainsi les responsabilités différenciées de chaque Président ne sont pas évidentes entre le président de la Commission européenne, le Président du Conseil européen, dont le mandat est de 2,5 années, le Président du Parlement européen, le Président exerçant la présidence tournante du Conseil européen, dont le mandat est de 6 mois, le Président de la

²⁸⁷ En raison de ce que l'on appelle le chèque britannique. Cf. Dumont, Gérard-François, Verluise, Pierre, *Géopolitique de l'Europe*, Paris, Sedes, 2009.

²⁸⁸ Reprenant un article du projet de constitution, cf. Dumont, Gérard-François, « Constitution de l'Union européenne : quels pouvoirs aux peuples ? », *Population & Avenir*, n° 672, mars-avril 2005

²⁸⁹ Dumont, Gérard-François, « Une question éminemment géopolitique : le recensement décennal aux États-Unis », *Géostratégiques*, n° 29, 4^e trimestre 2010.

Banque centrale européenne ou le Président du groupe de pays membres de la zone euro. Au total, l'Union apparaît comme un « pouvoir politique européen désincarné »²⁹⁰. On se rappelle qu'en 1970, le secrétaire d'État des États-Unis Henri Kissinger se demandait quel interlocuteur européen il devait contacter en cas de tensions internationales avec sa célèbre boutade : « L'Europe... ? Quel numéro de téléphone ? ». Or, depuis, la situation s'est complexifiée. La création d'un poste de Président du Conseil européen²⁹¹, pourtant considéré comme l'une des principales innovations du traité de Lisbonne, ne permet pas de répondre à la question puisque ce président est dépourvu du droit de vote au sein du Conseil. Il est en réalité mal nommé puisque sa fonction est plutôt celle d'un secrétaire général du Conseil.

Quant à la création d'un poste de Haut représentant de l'Union pour les affaires étrangères et la politique de sécurité, qui vaut la Vice-Présidence de la Commission, elle n'a pas clarifié la situation. En effet, ce poste ne signifie nullement que son titulaire puisse mener des négociations internationales poussées au nom de l'Union.

Le système de la présidence tournante semestrielle du Conseil européen entre les pays engendre également des difficultés. Certains semestres, il s'agit d'une présidence très impliquée dans l'Union européenne, avec un pays non seulement membre de cette Union, mais aussi de la zone euro, de l'espace Schengen et de la politique de défense et de sécurité commune. En revanche, d'autres semestres, le président est le représentant d'un pays non impliqué dans les différentes politiques communes.

La confusion institutionnelle peut être mise en évidence par d'autres exemples. Avant chaque Conseil européen, c'est le Premier ministre de la présidence tournante qui vient présenter l'ordre du jour. Et, comme indiqué ci-dessus, l'importance réelle ou donnée à cet ordre du jour par les médias, voire l'opinion, est fort dépendante de la volonté et de la situation du pays qui l'assume. Par exemple, le second semestre 2010 a été présidé par un gouvernement belge démissionnaire qui s'est trouvé « aux abonnés absents » dans la responsabilité semestrielle qui lui était échue. Dans tous les cas, au lendemain du Conseil, c'est le président du Conseil européen, celui dont le mandat est de 2,5 années, qui rend compte des travaux sur un ordre du jour qu'il n'a pas établi. Autre exemple, l'attribution, souhaitable, du prix Nobel de la paix 2012 à l'Union par le jury d'Oslo a nécessité de nombreuses discussions pour décider comment l'Union allait se trouver représentée lors de la remise de ce prix prestigieux.

La confusion est telle que certains ont écrit que dans l'Union, « la dimension institutionnelle est labyrinthique »²⁹². Or, cette confusion est dommageable non seulement à l'Europe, mais aux autres régions du monde qui recherchent des voies pour assumer la paix et le développement en leur sein par la mise en œuvre d'organisations régionales pouvant bénéficier de l'expérience européenne. Car, comme l'a précisé Luiz Inacio Lula da Silva, ancien président du Brésil : « L'Union européenne est un patrimoine de l'humanité, elle n'appartient plus aux seuls Européens. Chaque fois qu'ailleurs dans le monde on parle d'intégration régionale, on regarde vers l'Union européenne²⁹³ ». Pour sortir de la confusion sur l'identité institutionnelle, cela supposerait notamment la « réorganisation de l'ensemble Conseil européen / Conseil des ministres / Comité des représentants permanents »²⁹⁴.

Une cinquième confusion porte sur le principe majeur de fonctionnement de l'Union européenne.

Confusion sur le principe majeur de fonctionnement

A priori, ce principe majeur paraît clair : c'est celui de subsidiarité. Ainsi, le préambule du traité de Maastricht du 7 février 1992²⁹⁵ précise : « RÉSOLUS à poursuivre le processus créant une union sans cesse plus étroite entre les peuples de l'Europe, dans laquelle les

²⁹⁰ Levrat, Nicole, *La construction européenne est-elle démocratique ?*, Paris, La Documentation française, 2012.

²⁹¹ Au 1^{er} janvier 2010, avec comme premier titulaire le Belge Herman Van Rompuy.

²⁹² Sur, Serge, « Union européenne : entre turbulences et somnolence », *Questions internationales*, n° 45, septembre-octobre 2010.

²⁹³ *Le Monde*, 30 septembre 2011.

²⁹⁴ Lamassoure, Alain, « L'Europe née de Lisbonne : premier bilan », *Politique étrangère*, n° 2, 2010.

²⁹⁵ *Journal officiel*, n° C 191 du 29 juillet 1992.

décisions sont prises le plus près possible des citoyens, conformément au principe de subsidiarité ». Pour qu'il n'y pas de doute sur l'importance de ce principe, l'article B, dernier alinéa du même traité indique : « Les objectifs de l'Union sont atteints conformément aux dispositions du présent traité, dans les conditions et selon les rythmes qui y sont prévus, dans le respect du principe de subsidiarité tel qu'il est défini à l'article 3 B du traité instituant la Communauté européenne ».

Or, cet article 3B se retrouve dans la version dite consolidée²⁹⁶ du traité instituant la communauté européenne, initialement signé à Rome le 25 mars 1957. Désormais devenu un article 5 dans cette version consolidée, il précise une définition limpide de la subsidiarité : « La Communauté agit dans les limites des compétences qui lui sont conférées et des objectifs qui lui sont assignés par le présent traité. Dans les domaines qui ne relèvent pas de sa compétence exclusive, la Communauté n'intervient, conformément au principe de subsidiarité, que si et dans la mesure où les objectifs de l'action envisagée ne peuvent pas être réalisés de manière suffisante par les États membres et peuvent donc, en raison des dimensions ou des effets de l'action envisagée, être mieux réalisés au niveau communautaire. »

Le 13 décembre 2007, le traité de Lisbonne, à effet depuis le 1^{er} décembre 2009, semble confirmer et conforter le principe de subsidiarité. D'une part, dans un *Article 3bis nouvellement inséré*, il affirme que « l'Union respecte l'égalité des États membres devant les traités ainsi que leur identité nationale, inhérente à leurs structures fondamentales politiques et constitutionnelles, y compris en ce qui concerne l'autonomie locale et régionale. Elle respecte les fonctions essentielles de l'État, notamment celles qui ont pour objet d'assurer son intégrité territoriale, de maintenir l'ordre public et de sauvegarder la sécurité nationale. En particulier, la sécurité nationale reste de la seule responsabilité de chaque État membre ».

D'autre part, ce même traité de Lisbonne insère un article 3ter, qui remplace l'article 5 du traité instituant la Communauté européenne et se trouve intégré dans le traité sur l'Union européenne, avec la rédaction suivante :

- « 1. Le principe d'attribution régit la délimitation des compétences de l'Union. Les principes de subsidiarité et de proportionnalité régissent l'exercice de ces compétences.
2. En vertu du principe d'attribution, l'Union n'agit que dans les limites des compétences que les États membres lui ont attribuées dans les traités pour atteindre les objectifs que ces traités établissent. Toute compétence non attribuée à l'Union dans les traités appartient aux États membres.
3. En vertu du principe de subsidiarité, dans les domaines qui ne relèvent pas de sa compétence exclusive, l'Union intervient seulement si, et dans la mesure où, les objectifs de l'action envisagée ne peuvent pas être atteints de manière suffisante par les États membres, tant au niveau central qu'au niveau régional et local, mais peuvent l'être mieux, en raison des dimensions ou des effets de l'action envisagée, au niveau de l'Union.

Les institutions de l'Union appliquent le principe de subsidiarité conformément au protocole sur l'application des principes de subsidiarité et de proportionnalité. Les Parlements nationaux veillent au respect du principe de subsidiarité conformément à la procédure prévue dans ce protocole. »

Comme précisé ci-dessus, le principe de subsidiarité est en outre conforté par le protocole 2 « sur l'application des principes de subsidiarité et de proportionnalité » et dont l'article premier précise que « Chaque institution veille de manière continue au respect des principes de subsidiarité définis à l'article 5 du traité sur l'Union européenne ».

Toutefois, on peut se demander si le principe de subsidiarité, pourtant clairement énoncé, est réellement respecté. Nombre de questions évoquées, voire de points mis à l'ordre du jour du Parlement européen, semblent l'oublier. Nombre de déclarations de responsables européens, critiquant tel ou tel pays pour les positions qu'il prend sur des questions de société comme l'avortement, le mariage homosexuel, le voile à l'école ou le port du voile intégral, sortent de leurs compétences. Plus généralement, on peut s'interroger sur la pertinence de

²⁹⁶ Journal officiel des Communautés européennes, 24 décembre 2002 (C 325/41).

certaines décisions lorsque l'on entend ce genre de propos sur un marché de l'Hexagone : « Je suis charcutier sur les marchés, depuis des générations ; rien que des produits frais, naturels, préparés dans nos laboratoires, et voilà que Bruxelles veut m'imposer une vitrine réfrigérée avec des produits emballés sous cellophane. De quoi je me mêle ? »

En outre, on peut se demander si la Cour des justices des communautés européennes ne devrait pas plus souvent reconnaître son incompétence en application du principe de subsidiarité. Cette question de la subsidiarité doit aussi être examinée à l'aune de la Cour européenne des droits de l'Homme (CEDH), qui siège à Strasbourg, puisque le projet d'une adhésion de l'Union européenne au Conseil de l'Europe reste d'actualité, avec ses éventuelles conséquences, qui pourraient être de faire de la Cour de Strasbourg une sorte de possibilité d'appel des décisions de la Cour de Luxembourg.

Or, différentes décisions de la cour de Strasbourg donnent le sentiment d'une certaine tendance à oublier le principe de subsidiarité. Cela a tout particulièrement été mis en évidence sur la question des crucifix en Italie. En 2002, Madame Soile Lautsi, Italienne d'origine finlandaise, demande le retrait des croix d'une école de la commune d'Abano Terme, dans le nord de l'Italie, que fréquentent ses deux enfants âgés de 11 et 13 ans. Dans cette école, toutes les classes sont ornées d'un crucifix... Dans un premier temps, la plaignante estime la présence de ces crucifix contraire au principe de laïcité. Elle fait valoir sa position auprès de l'école de ses enfants, en s'appuyant sur un arrêt de la Cour italienne de Cassation qui a jugé la présence de crucifix dans les bureaux de vote contraire au principe de laïcité de l'Etat. L'école maintient sa position et se trouve soutenue par le ministère de l'instruction publique qui adresse une lettre en ce sens à tous les établissements scolaires. La Cour constitutionnelle italienne ainsi que le Conseil d'Etat italien déboutent Madame Lautsi, considérant que la présence des crucifix dans les écoles en Italie correspond à une tradition culturelle. Dans son arrêt du 13 février 2006, le Conseil d'Etat italien fait valoir que la croix est devenue une des valeurs laïques de la Constitution italienne et représente les valeurs de la vie civile, le crucifix était « tant à la fois le symbole de l'histoire et de la culture italienne et par conséquent de l'identité italienne ».

La plaignante se tourne alors vers la juridiction du Conseil de l'Europe. Le 3 novembre 2009, cette dernière lui donne raison et lui alloue 5 000 euros pour dommage moral. Mais toute l'Italie fait part de son mécontentement. Des membres du gouvernement italien qualifient un tel jugement de « honteux », « insultant », « absurde », « inacceptable »... Le ministre italien des Affaires Etrangères, Franco Frattini, déclare que la Cour a « porté un coup mortel à une Europe des valeurs et des droits ». Mariastella Gelmini, ministre de l'Éducation, commente « La présence du crucifix dans les classes ne signifie pas une adhésion au catholicisme, mais c'est un symbole de notre tradition. L'histoire d'Italie passe aussi à travers des symboles : en les supprimant on supprime une partie de nous-mêmes ». Rocco Buttiglione, ancien ministre de la Culture, ajoute : « ...un jugement affreux qui doit être rejeté avec fermeté... L'Italie a sa culture, ses traditions et son histoire. Ceux qui viennent parmi nous doivent comprendre et accepter cette culture et cette histoire ». Au sein de l'opposition, les réactions sont semblables. Par exemple, Paola Binetti, membre du Parti démocrate, plaide en faveur de la « défense de la tradition », et donc du crucifix dans les écoles. Et les protestations suscitées par cette décision vont bien au delà des milieux catholiques, la croix étant perçue par de nombreux Italiens comme un symbole de leur identité. Selon un sondage réalisé quelques jours après le premier arrêt de la Cour, 84 % d'entre eux se disent favorables au maintien des crucifix sur les murs des écoles. La décision est aussi contestée dans d'autres pays qui conservent des symboles religieux, souvent par tradition.

L'Italie fait donc appel du jugement. Le 18 mars 2011, la grande chambre de la Cour européenne des droits de l'homme rend un arrêt, définitif, qui infirme le jugement de première instance du 3 novembre 2009. La Cour est bien obligée de constater que l'ensemble de partis politiques italiens a pris position contre sa décision de première instance. Elle décide donc que la présence de crucifix dans les salles de classe en Italie n'est pas contraire aux droits fondamentaux, qu'elle ne viole pas le droit à l'instruction. Le ministre italien des Affaires étrangères, M. Frattini, publie alors un communiqué précisant que l'Italie a accueilli « avec une grande satisfaction » la décision de la CEDH. Il ajoute : « Aujourd'hui c'est le sentiment

populaire de l'Europe qui a vaincu, parce que la décision (de la CEDH) se fait l'interprète avant tout de la voix des citoyens qui défendent leurs propres valeurs et leur propre identité ».

On peut penser que le respect du principe de subsidiarité aurait automatiquement évité ces procédures. Le fait que la Cour de Strasbourg ait un nombre considérable de dossiers en instance, environ 80 000, serait un motif supplémentaire de l'appliquer.

Une cinquième confusion concerne l'identité judiciaire.

Confusion sur l'identité judiciaire

À partir du moment où des décisions effacent largement les frontières entre les pays de l'Union européenne, cela facilite non seulement le commerce et les échanges, mais offre aussi aux personnes et groupes délictueux ou criminels une échelle géographique élargie d'exercice de leur nuisance. Plus généralement, les mafias se jouent de la libre circulation pour étendre leurs activités²⁹⁷. Ces risques ont d'ailleurs été reconnus dans une Communication de la Commission européenne au Parlement européen et au Conseil du 22 novembre 2010 intitulée « La stratégie de sécurité intérieure de l'Union en action : cinq étapes vers une Europe plus sûre ». Cette communication précise : « De nos jours, bon nombre des défis à relever en matière de sécurité sont de nature transfrontière et transsectorielle. Aussi aucun État membre n'est-il en mesure de répondre seul à ces menaces ». En conséquence, la Communication « propose une ligne d'action commune pour les quatre prochaines années, en vue d'une plus grande efficacité dans la prévention de la grande criminalité et de la criminalité organisée, du terrorisme et de la cybercriminalité et dans la lutte contre ces phénomènes ». Le texte indique également : « Il nous faut aussi surmonter les obstacles liés aux divergences entre les approches nationales, au besoin en légiférant dans le domaine de la coopération judiciaire afin de renforcer la reconnaissance mutuelle des décisions, d'adopter des définitions communes des infractions pénales et de fixer des sanctions pénales minimales ». Ce document de travail dénote une bonne orientation, mais, dans la pratique, nombre d'obstacles demeurent, empêchant une nécessaire identité judiciaire commune.

Par exemple, il est étonnant de constater les difficultés rencontrées dans le système commun d'extradition des terroristes, mis tout particulièrement en évidence par l'affaire Rachid Ramda. Cette personne née en Algérie en 1969 était accusée par la France d'être le « cerveau » des attentats de l'été 1995 dans les transports publics à Paris. En novembre 1995, il est arrêté et écroué à Londres et Paris demande son extradition. Cette dernière est refusée à plusieurs reprises pendant dix ans. Ce refus des autorités britanniques de l'extrader devient un sujet de crispation entre la France et le Royaume-Uni. On se demande si la position de ce dernier ne tient pas à sa politique consistant à être conciliant avec les islamistes radicaux résidant sur son territoire mais opérant hors de celui-ci, afin d'« acheter la paix au Royaume-Uni ». Finalement, après des attentats meurtriers de juillet 2005 dans les transports en commun de Londres, qui font 52 victimes, le Royaume-Uni change de position et décide le 14 octobre 2005 d'extrader Rachid Ramda, extradition effectuée le 1^{er} décembre 2005. Cela a ensuite permis à la cour d'assises de Paris de le juger et de le condamner, le 26 octobre 2007, à la réclusion criminelle à perpétuité.

Certes, le décision-cadre 2002/584/JAI du Conseil européen du 13 juin 2002 relative au mandat d'arrêt européen est entrée en vigueur le 1^{er} janvier 2004. Ce mandat d'arrêt européen remplace le système d'extradition en imposant à chaque autorité judiciaire nationale (autorité judiciaire d'exécution) de reconnaître, *ipso facto*, et moyennant des contrôles minimums, la demande de remise d'une personne formulée par l'autorité judiciaire d'un autre État membre (autorité judiciaire d'émission). Toutefois, comme l'a indiqué la Commission dans un rapport²⁹⁸, les États membres qui n'ont pas mis leur législation en conformité avec cette décision-cadre doivent le faire et les États doivent mettre en œuvre les instruments déjà adoptés pour améliorer le fonctionnement du mandat.

²⁹⁷ Cf. les travaux de Xavier Raufer, www.xavier-raufer.com

²⁹⁸ Rapport de la Commission au Parlement européen et au Conseil, du 11 avril 2011, sur la mise en œuvre, depuis 2007, de la décision-cadre du Conseil du 13 juin 2002 relative au mandat d'arrêt européen et aux procédures de remise entre États membres [Com (2011) 175 final].

Par ailleurs, le Règlement (CE) n° 44/2001 du Conseil du 22 décembre 2000, concernant la compétence judiciaire, la reconnaissance et l'exécution des décisions en matière civile et commerciale, entré en vigueur le 1^{er} mars 2002, simplifie la procédure d'obtention d'une déclaration de la force exécutoire d'un jugement étranger. Les dispositions du règlement sont directement applicables, ce qui veut dire que chacun peut s'en prévaloir devant un tribunal, sauf au Danemark.

Mais quelles sont ces décisions prises dans un État de l'union européenne qui sont exécutoires dans les autres pays de l'Union ? Faut-il considérer que des jugements non rendus par des juges civils soient aussi acceptés ? Par exemple, concernant les musulmans grecs, en vertu d'un traité très antérieur à la création de l'Union européenne, le traité de Lausanne de 1923, les règles qui leur sont appliquées ne sont pas les lois grecques, mais la charia, ce qui signifie le droit à répudiation, l'héritage réduit de moitié pour les personnes sexe féminin et la garde des enfants donnée exclusivement aux pères.

Le traitement juridique spécifique concernant les musulmans grecs issues de l'empire ottoman, explicable par l'histoire géopolitique des deux voisins de la mer Égée, devrait-elle être généralisée ? En février 2008, Rowan Williams, archevêque de Canterbury et chef des anglicans dans le monde, a jugé que certains litiges financiers ou conjugaux devraient pouvoir être réglés selon la loi islamique. Il a qualifié d'« inévitables » la reconnaissance et l'application en Grande-Bretagne de certaines dispositions de la charia²⁹⁹, le droit coranique. Le prélat a expliqué que des « arrangements constructifs » avec la loi islamique pouvaient être trouvés sur des sujets comme le divorce ou des différends financiers. Il a expliqué que la Grande-Bretagne « devait accepter le fait que certains citoyens ne se sentent pas concernés par le droit britannique ». Toutefois, le révérend Williams a déclaré être hostile aux sanctions sévères appliquées dans certains pays comme l'Arabie Saoudite, où les meurtriers et les trafiquants de drogue sont décapités, en déclarant : « Aucune personne sensée ne souhaite voir dans ce pays ce type de cruauté, qui a parfois été associée à l'application du droit dans certains pays musulmans, les sanctions radicales, le traitement des femmes »³⁰⁰. Interrogé sur cette prise de position, le porte-parole du Premier ministre travailliste Gordon Brown a répondu que ce dernier « considère que les lois britanniques doivent être fondées sur les valeurs britanniques ». Et le parti conservateur, alors dans l'opposition, a regretté des propos « peu constructifs ».

À l'analyse, les propos de l'archevêque renvoient au fait que des musulmans résidant en Europe y revendiquent la charia comme cadre juridique. Or, l'accepter serait une remise en cause des valeurs qui ont fondé la justice en Europe. Plus précisément, « Dans une Union européenne qui pratique la reconnaissance mutuelle, c'est-à-dire que les jugements dans un État membre sont exécutoires dans toute l'Union, ce n'est pas un enjeu secondaire. Il ne s'agit plus seulement, comme on l'a vu avec la directive dite Bolkestein, d'un risque de nivellement par le bas des droits des travailleurs, mais d'une éventuelle remise en cause des principes juridiques fondamentaux, comme l'égalité des citoyens devant la loi »³⁰¹.

L'importance de l'identité judiciaire européenne est niée dans un autre cas : la reconnaissance à la Turquie du statut de pays candidat. En effet, cette reconnaissance aurait dû passer par des conditions préalables comme la reconnaissance de l'ensemble des États de l'Union, donc de Chypre, et par l'acceptation par la Turquie de ne pas faire de la partie Nord de Chypre, que la Turquie occupe militairement, une zone de non-droit où peuvent se réfugier sans aucun risque d'être condamnées ou extradées des personnes ayant commis des délits ou des crimes en Europe.

Tous ces éléments plaident pour une clarification de l'identité judiciaire, donc des règles communes que devraient s'appliquer les pays de l'Union européenne.

²⁹⁹ Fondée sur le Coran, la charia regroupe un ensemble de règles de conduite censées être observées par les musulmans dans les domaines du culte, des transactions financières, de la vie conjugale ou des infractions pénales. Elle est appliquée à des degrés divers dans les pays à majorité musulmane selon la lecture plus ou moins littéraliste du texte sacré.

³⁰⁰ Sur cette question, cf. Dumont, Gérard-François, « Les femmes et les « Droits de l'homme » en Arabie saoudite », dans : *Les droits de l'homme en Arabie saoudite*, Paris, Académie de Géopolitique de Paris, 2012.

³⁰¹ Drevet, Jean-François, « Les Européens et l'Islam », *Futuribles*, n° 369, décembre 2010.

Une sixième confusion tient à l'identité démocratique de l'Union européenne.

Confusion sur l'identité démocratique

A priori, le caractère démocratique de l'Union européenne est attesté par la possibilité d'alternances gouvernementales dans ses différents pays membres, ce qui signifie que les participants au Conseil européen sont légitimes puisqu'ils sont élus dans le cadre de démocraties représentatives. En outre, l'existence d'un Parlement européen, dont les pouvoirs ont été régulièrement accrus, témoigne de ce caractère démocratique.

En effet, auparavant organe de coopération interparlementaire de 1952 à 1979, période pendant laquelle ses membres représentaient les Parlements nationaux, le Parlement européen est devenu un organe supranational pour deux raisons. D'une part, depuis 1979, ses membres sont élus au suffrage universel. D'autre part, les doubles mandats se sont raréfiés en vertu de plusieurs décisions nationales, comme, en France, la loi organique du 5 avril 2000 décidant l'incompatibilité entre le mandat d'eurodéputé et celui de parlementaire national. Notons aussi que la durée de mandat des parlementaires européens (cinq ans confirmés par l'article 14,3 du TUE) est de nature à asseoir leur importance.

Le traité de Lisbonne, de son côté, a clairement souligné l'importance du Parlement européen. Ainsi, son article 8 A précise : « Les citoyens sont directement représentés, au niveau de l'Union, au Parlement européen ». Et ce texte forme l'alinéa 1 du point 2 de l'article 10 du TUE. Quant à l'Article 13 du TUE qui énonce les sept institutions de l'Union, il cite le Parlement européen en premier.

Toutefois, de multiples éléments font que le Parlement européen n'est pas considéré comme suffisamment représentatif par les citoyens, comme en atteste la faible participation aux élections le concernant. En outre, on peut se demander si le trop grand nombre de parlementaires (751) ne nuit pas à son efficacité. Songeons par exemple que l'équivalent américain, la Chambre des représentants, est limité définitivement au nombre de 435 depuis 1963 dans une Fédération qui compte 50 États et non 27. En outre, la répartition des sièges au Parlement européen n'est pas fondée sur une règle claire et adaptée aux évolutions, comme celle de la Chambre des Représentants, même si l'article 14 du TUE affiche un début de normes dans son alinéa 2 : « Le Parlement européen est composé de représentants des citoyens de l'Union. Leur nombre ne dépasse pas sept cent cinquante, plus le Président. La représentation des citoyens est assurée de façon dégressivement proportionnelle, avec un seuil minimum de six membres par État membre. Aucun État ne se voit attribuer plus de quatre-vingt-seize sièges.

Le Conseil européen adopte à l'unanimité, sur initiative du Parlement européen et avec son approbation, une décision fixant la composition du Parlement européen, dans le respect des principes visés au premier alinéa. »

La confusion dans l'identité démocratique de l'Union tient aussi à l'exclusion fréquente des citoyens de décisions essentielles. Ainsi, les élargissements, y compris celui de 2004, auraient pu donner lieu à davantage de référendums qui auraient été l'occasion de vastes débats démocratiques. De même, l'Union a décidé de donner le statut de pays candidat à la Turquie à un moment où il était clair qu'un pourcentage élevé, voir la majorité des citoyens européens, n'y était pas favorable.

Comment les citoyens des pays déjà adhérents peuvent-ils comprendre que des élargissements soient décidés et que, dans le même temps, des mesures donnent l'impression qu'ils ne sont pas véritablement voulus par les gouvernements de plusieurs pays membres ? Par exemple, n'est-il pas incohérent d'admettre comme membres à part entière la Roumanie et la Bulgarie tout en décidant que la libre circulation des travailleurs ne s'applique pas à elles et que ces pays ne peuvent être acceptés dans l'espace Schengen ?

Du côté des nouveaux adhérents, comment les citoyens peuvent-ils comprendre que leur pays soit aux portes de l'Union européenne, donc à l'égal des autres selon les traités, et considéré de façon inégale. Ainsi, les Polonais n'ont pas oublié ce propos du Président français Jacques Chirac déclarant le 17 février 2003, après que les pays candidats à l'UE aient apporté

leur soutien à Washington au sujet de l'Irak, qu'ils avaient « manqué une bonne occasion de se taire ». Le plus étonnant n'est pas cette expression blessante, mais le fait qu'aucune démarche, comme l'envoi d'une mission parlementaire, n'ait été accomplie pour l'atténuer.

La confusion sur l'identité démocratique est aussi ressentie par les citoyens à travers la régression du plurilinguisme au sein des instances de l'Union. Pourtant l'article 165 du traité sur le fonctionnement de l'Union européenne (TFUE) comporte un alinéa 1 qui reconnaît la « diversité culturelle et linguistique » des États membres. Et l'article 55 du TUE énonce précisément les 23 langues dans lesquelles ce traité fait foi.

Mais, par exemple, l'office des statistiques européennes, Eurostat, ne publie pratiquement plus qu'en langue anglaise, donc dans la langue d'un pays qui ne participe même pas à toutes les politiques de l'Union. Eurostat n'a nullement imaginé la création d'un réseau de statisticiens qui contribueraient aux traductions tout en combinant leur compétence avec les logiciels de traduction automatique qui peuvent désormais livrer des esquisses de traduction. Dans l'ensemble des publications des instances européennes, nombre de textes sont d'abord publiés en anglais avec, éventuellement, annonce des traductions qui suivent dans un délai souvent long. Et, lorsque des traductions paraissent, on peut être surpris de traductions lorsqu'elles méconnaissent les faux amis comme dans ces textes européens où l'anglais *fertility* est traduit par « fertilité » et non par « fécondité ».

Le respect de la formule « unis dans la diversité » supposerait que l'Union soit un modèle de plurilinguisme. Rappelons la formulation d'Umberto Eco : « la langue de l'Europe, c'est la traduction ». Et l'auteur, italien, éclairant son « principe de traduisibilité », précise : il faut croire que « dans n'importe quelle langue, les hommes peuvent retrouver l'esprit, le souffle, le parfum, les traces du polylinguisme originel »³⁰². Comme la langue est porteuse de culture, citons également la phrase de Claude Lévi-Strauss³⁰³ : « Chaque culture se nourrit de ses échanges avec les autres cultures. Encore faut-il qu'elle y mette une certaine résistance faute de quoi, bientôt, elle n'aurait plus rien qui lui appartienne en propre à échanger. »

La confusion sur l'identité démocratique transparaît dans le caractère opaque des textes. Sous l'effet du projet rejeté de Constitution européenne, le traité de Lisbonne ne fait pas disparaître les traités jusqu'alors en vigueur, mais se limite à les amender. Ce traité de Lisbonne, qui remplit 271 pages du journal officiel de l'Union européenne du 17 décembre 2007, peut être considéré comme très difficilement lisible, voire illisible pour le commun des mortels. Pour comprendre comment est régie l'Union européenne, il faut donc désormais lire le traité sur l'Union européenne (TUE) et le traité sur le fonctionnement de l'Union européenne (TFUE), nouvelle appellation du traité instituant la Communauté européenne, ainsi que 37 protocoles, deux annexes, 65 déclarations et la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne³⁰⁴. Avec l'année 2012, s'ajoutent le traité établissant le mécanisme européen de stabilité (MES) signé le 2 février 2012 par les États membres de la zone euro. Régi par le droit international, il crée une institution financière internationale, le MES, distincte de l'Union européenne, mais ayant toutefois des liens étroits avec elle. Enfin, le 2 mars 2012, un traité sur la stabilité, la coordination et la gouvernance est signé par 25 des 27 États membres, précisément sauf le Royaume-Uni et la République tchèque. Son entrée en vigueur est prévue le 1^{er} janvier 2013, après la ratification d'au moins douze États membres de la zone euro.

Enfin, une septième et dernière confusion concerne l'identité géopolitique de l'Union européenne.

Confusion sur l'identité géopolitique

L'Union européenne peut-elle avoir une identité géopolitique affirmée alors qu'elle a accepté *a priori* une identité géopolitique éclatée ? Ainsi, six pays sont membres de l'Union sans faire partie de l'alliance qui demeure le pivot de la sécurité et de la défense des territoires et des peuples européens en cas de conflit, l'Otan : il s'agit de la Suède, de la Finlande, de

³⁰² Eco, Umberto, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Seuil, 1994.

³⁰³ Citée par : Duteurtre, Benoît, « En 2011, parlez européen », *Le Figaro*, 31 décembre 2010.

³⁰⁴ Il faut saluer le travail éditorial de la publication suivante établie par François-Xavier Priollaud et David Siritzky : *Traité européens après le traité de Lisbonne*, Paris, La Documentation française, 2012.

l'Autriche, de l'Irlande, de Malte et de Chypre. De même le Danemark s'est volontairement placé en dehors de la politique de sécurité et de défense commune³⁰⁵. Si l'Union voulait une identité géopolitique claire, elle pourrait opérer une distinction entre les pays assumant la volonté de participer à une Fédération d'États-nations et ceux souhaitant faire partie d'une zone de libre-échange approfondie, distinction d'ailleurs mise en œuvre dans le cas de la Suisse.

Cette question des divergences géopolitiques institutionnelles au sein de l'Union européenne est notamment réapparue au moment du référendum irlandais sur le traité de Lisbonne. Le 12 juin 2008, les électeurs irlandais ont d'abord repoussé ce traité avec 53,8% de non³⁰⁶. Puis des négociations avec le Conseil européen ont débouché sur des propositions institutionnelles spécifiques pour l'Irlande. D'abord, un statut de neutralité dans le cadre de la politique de sécurité et de défense est reconnu pour l'Irlande. Ensuite, ce pays obtient l'assurance que le traité de Lisbonne ne signifiera pas de contraintes fiscales qui lui seraient imposées. Enfin, « les dispositions de la Constitution irlandaise concernant le droit à la vie, l'éducation et la famille ne sont pas du tout affectées par l'attribution par le traité de Lisbonne d'un statut juridique à la Charte des droits fondamentaux de l'UE. »

En outre, l'Irlande obtient le maintien d'un Commissaire de sa nationalité au sein du Collège, même après 2009. Rappelons que le Traité prévoyait une Commission réduite à un nombre de membres « correspondant aux deux tiers du nombre d'États membres » (article 17-5 du TUE). Mais « Le Conseil européen convient que, à condition que le traité de Lisbonne entre en vigueur, une décision sera prise [...] pour que la Commission puisse continuer de comprendre un national de chaque État membre ». Le Conseil décide donc de privilégier la fin de l'article 17-5 qui précise : « à moins que le conseil européen, statuant à l'unanimité, ne décide de modifier ce nombre ». L'Irlande obtient donc un changement qui s'applique à tous les autres États membres ! Le 2 octobre 2009, l'Irlande accepte finalement à une écrasante majorité de 67,1 % le texte de Lisbonne prenant en compte les propositions ci-dessus lors d'un second référendum.

Outre les divergences actées, l'identité géopolitique de l'Union européenne est affaiblie par des budgets militaires en réduction, voire extrêmement faibles, dans un monde où ils augmentent. Parce que le vieux principe *Si vis pacem, para bellum* demeure valable, la démilitarisation de l'Union est un obstacle à l'établissement d'une sécurité solide et d'une paix durable. Lors d'une réunion informelle de l'OTAN le 24 septembre 2010, le ministre français de la Défense Hervé Morin a déclaré : « les États ont démissionné, pour la plupart, sur une ambition simple : (avoir) un outil militaire leur permettant de peser sur les affaires du monde. L'Europe est en train de devenir un protectorat »³⁰⁷. Pourtant, l'alinéa 2 du point 3 de l'article 42 du TUE commence ainsi : « Les États membres s'engagent à améliorer progressivement leurs capacités militaires ».

On peut donc se demander ce qui se passerait s'il fallait appliquer le paragraphe 7 au sein de l'article le 49 du traité de Lisbonne qui forme parallèlement le point 7 de l'article 42 du TUE : « Au cas où un État membre serait l'objet d'une agression armée sur son territoire, les autres États membres lui doivent aide et assistance par tous les moyens en leur pouvoir, conformément à l'article 51 de la charte des Nations unies. Cela n'affecte pas le caractère spécifique de la politique de sécurité et de défense de certains États membres. »

En effet, le problème de l'application de ce paragraphe est celui de moyens qui sont en forte réduction. On comprend pourquoi des pays d'Europe centrale et orientale anciennement communistes ont attaché autant d'importance à adhérer à l'Otan.

La démilitarisation évoquée ci-dessus a d'ailleurs bien été mise en évidence lorsque les Européens ont dû faire appel aux Américains pour concrétiser contre la Serbie leur volonté d'intervention militaire au Kosovo.

Ce territoire est d'ailleurs un symbole du manque d'identité géopolitique de l'Union européenne puisque l'Union, au lieu de prendre le temps d'une nécessaire recherche de solution,

³⁰⁵ Dumont, Gérard-François, Verluise, Pierre, *Géopolitique de l'Europe*, Paris, Sedes, 2009.

³⁰⁶ L'Irlande étant le seul pays à ratifier le traité par voix référendaire, sa Constitution l'y obligeant.

³⁰⁷ *Le Monde*, dimanche 31 octobre – lundi 1^{er} novembre 2010.

s'est divisée en 22 pays ayant reconnu l'indépendance du Kosovo et 5 ne l'ayant pas reconnu (Espagne, Slovaquie, Chypre, Grèce et Roumanie).

Faisant fi de cette confusion sur l'identité géopolitique, l'Union a créé au début des années 2010 un service européen d'action extérieure sur lequel doit s'appuyer le haut représentant de l'Union pour les affaires étrangères et la politique de sécurité. Ce service est composé de plusieurs milliers de fonctionnaires et d'environ 140 délégations à travers le monde. Mais toute la difficulté de ce service vient de qu'il représente un ensemble régional dont l'action extérieure n'est pas limpide. Par exemple, ce service doit-il œuvrer pour solliciter les pays étrangers afin qu'ils se rangent du côté de ceux qui veulent que le Kosovo soit admis à l'Onu ou œuvrer en sens contraire ? Autre exemple : l'Union consacre un budget très important aux Territoires palestiniens dans l'ambition de contribuer à la paix au Proche-Orient. Mais en même temps, ce budget finance la publication de livres scolaires au sein duquel figurent des propos haineux peu susceptibles de favoriser la paix. Aussi, comme l'écrivait *Le Monde*, « les experts prédisent qu'il faudra du temps (à la haute représentante pour les affaires étrangères) avant de définir les contours d'une diplomatie européenne. D'ici là, l'Europe aura-t-elle disparu de la carte ? »³⁰⁸.

Une identité géopolitique claire supposerait aussi de déployer des moyens communs de réagir aux ingérences étrangères. Or, nombre de pays européens laissent se développer des intrusions incontestables de puissances étrangères qui déploient des financements pour former des Européens à leur propres références culturelles, parfois fort différentes, ou pour rémunérer des personnes qui diffusent des messages antinomiques des valeurs de l'Europe, ou encore pour construire certaines mosquées dont les animateurs seront ce type de personnes : ce sont ces « mosquées imans en main ».

En outre, cette confusion géopolitique s'opère dans le contexte d'une évolution démographique défavorable³⁰⁹, alors qu'il s'agirait « d'assurer la survie même d'un modèle de société unique au monde de par ses valeurs et la qualité de son pacte social »³¹⁰.

L'ensemble de ces sept confusions sur l'identité de l'Europe dégage une atmosphère qui fait penser au *rivage des syrtes* de Julien Gracq (1951). Face aux menaces sur l'Union européenne, faut-il faire comme si de rien n'était, laisser le monde en l'état, sans intervenir, sans essayer de donner plus de sens à sa propre vie ? En outre, ces confusions expliquent la remontée de nationalismes dont les résultats électoraux ne sont pas négligeables. « Pourrait-elle signifier une « autodestruction de l'Europe³¹¹ » ? Pourtant, en s'inspirant du discours de Suède d'Albert Camus, la tâche des générations européennes actuelles est fort « grande. Elle consiste à empêcher que le monde ne se défasse »³¹². Les confusions examinées renvoient également à l'analyse, plus récente, de Charles Kupchan : « L'Europe a besoin d'une nouvelle génération de dirigeants capables de redonner vie à un projet qui menace de rendre son dernier souffle »³¹³.

L'Union se trouve donc exposée au risque de l'inexistence politique, avec les conséquences fâcheuses que cela peut engendrer dans un monde où les conflits géopolitiques sont nombreux. La pusillanimité ne fait pas une politique et l'Europe ne peut exister que si on y croit. Or, l'Europe doit effectuer des choix courageux pour dépasser les confusions ci-dessus. Il lui faut promouvoir en son sein une véritable renaissance, sans quoi elle pourrait connaître un ultime crépuscule.

³⁰⁸ Ricard, Philippe, « Parlera-t-elle un jour d'une seule voix ? », *Le Monde*, 22 juillet 2010.

³⁰⁹ Dumont, Gérard-François, « Les conséquences géopolitiques de « l'hiver démographique » en Europe », *Géostratégiques*, n° 20, juillet 2008 ; *Projet pour l'Europe 2030. Les défis à relever et les chances à saisir*, Rapport du Groupe de réflexion sur l'avenir de l'Union européenne présidé par Felipe Gonzalez, Bruxelles, mars 2010 ; Dumont, Gérard-François, « UE Prospective démographique », <http://www.diploweb.com/UE-Prospective-demographique.html> ; Dumont, Gérard-François, « L'avenir démographique de l'Europe », *Questions internationales*, n° 57, septembre 2012.

³¹⁰ Lellouche, Pierre, Discours prononcé au colloque « L'Europe vue par le monde », Paris, 7 mai 2010.

³¹¹ Selon la formulation de Manent, Pierre, *Les Métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010.

³¹² Camus, Albert, *Discours de Suède, Prix Nobel 1957*, Paris, Gallimard, 1958, p. 19.

³¹³ Kupchan, Charles, « L'érosion de l'idéal européen est préoccupante, même pour les États-Unis », *Le Monde*, 14 octobre 2010.

Démocratie représentative en crise ou concurrence déloyale de la démocratie d'opinion ?

Par M. François DIEU
Professeur des Universités,
Directeur du Centre d'Etudes et de Recherches sur la Police (CERP)
de l'Institut d'Etudes Politiques de Toulouse
Directeur de la Recherche et de la Documentation
de l'Ecole Nationale d'Administration Pénitentiaire (ENAP)

La démocratie, ce « mot qui chante » (Paul Valéry), est devenue le standard de la civilisation occidentale et le nouvel universalisme. Forme ancienne d'organisation politique, son origine se situant au VI^e et V^e siècles av J.C. avec la démocratie athénienne, la démocratie s'entend généralement comme le régime dans lequel le pouvoir est attribué à l'universalité des citoyens conformément aux principes de l'égalité juridique et des droits individuels.

Le propos de cette intervention est d'appréhender la situation paradoxale, voire la crise de la démocratie représentative, considérée comme un idéal, une norme, mais aussi contestée, concurrencée par l'avènement des procédés de démocratie d'opinion (la « doxocratie que le journaliste Jacques Julliard appelle de ses vœux), notamment les sondages et les manifestations, rendant omniprésente et omnipotente une opinion publique qui tend indûment à se substituer à la volonté générale. De plus en plus à l'écoute des sondés et des manifestants, des leaders d'opinion et des experts autoproclamés, les gouvernants seraient-ils sur le point d'oublier que, dans une démocratie, le souverain n'est pas la rue ou la presse, mais la nation par l'intermédiaire de ses représentants élus au suffrage universel ? Et de s'interroger alors si un régime dans lequel les décisions du pouvoir politique légitime sont contestées, altérées, voire annihilées par la pression et le tumulte de la foule et des intérêts particuliers mérite-t-il encore le qualificatif de démocratique ?

Le paradoxe de la démocratie représentative

La démocratie a pourtant le vent en poupe. Au cours des trente dernières années, le nombre de démocraties a triplé, ce qui en fait le régime politique le plus répandu. La démocratie n'en est pas moins une réalité récente, puisque le suffrage universel, qui en est une des principales conditions, ne s'est imposé que depuis le XIX^e siècle dans les pays européens, en dépit des réticences des élites longtemps attachées au suffrage restreint. Trois vagues régionales de démocratisation ont conduit à faire reculer le nombre de régimes totalitaires et autoritaires : l'Europe du Sud au milieu des années 70 (Portugal avec la « révolution des œillets », Espagne après la mort de Franco et Grèce à la suite d'une défaite militaire à Chypres), l'Amérique latine à partir des années 80, l'Europe centrale et orientale à partir des années 90 avec la fin du système communiste. En ce début d'année 2011, il semble bien qu'une quatrième vague soit en train de se former, dans le prolongement de la révolution tunisienne, avec une possible contagion dans les régimes autoritaires des pays arabes d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient (Algérie, Maroc, Egypte, Jordanie...). Au niveau des facteurs de démocratisation figurent le développement économique (avec le contre-exemple de la démocratie indienne), l'existence d'une société civile forte (réseaux de participation structurant la société, comme les associations, les partis et les syndicats), la pression d'une culture politique (comme la culture chrétienne) et d'une identité nationale (et européenne), l'influence des puissances étrangères (aide économique conditionnée, poids de l'histoire coloniale) ou encore l'effet de contagion de la démocratisation aux pays voisins. Au-delà de ces facteurs structurels, les causes immédiates du passage à la démocratie se situent dans le basculement des élites, les membres modérés du régime autoritaire et les opposants pragmatiques mettant en commun leurs efforts pour opérer une « transition démocratique ».

Qu'il s'agisse des démocraties anciennement établies ou nouvelles, il existe une diversité d'organisations démocratiques qui ne sont pas des démocraties directes, mais représentatives. Aussi la formule célèbre de Lincoln (« le gouvernement du peuple par le peuple pour le peuple ») ne correspond pas à la situation du modèle démocratique, qui limite autant qu'il garantit la participation des citoyens aux affaires publiques. C'est donc une forme particulière de démocratie qui s'est imposée : la démocratie « procédurale » (« dyarchie ») qui présente trois caractéristiques : la reconnaissance du principe de la souveraineté nationale ; le respect des règles de l'Etat de droit permettant la jouissance des libertés publiques ; le recours à des élections régulières et concurrentielles. Cette démocratie « libérale » ou « pluraliste » aboutit, dans les faits, à l'expression majoritaire de la souveraineté nationale, avec une tolérance à l'égard des droits des minorités politiques (organisation d'élections libres, immunités parlementaires, respect du droit de parole et libre communication des opinions), un des paramètres de la réalité démocratique se situant justement dans le rôle politique reconnu à l'opposition (participation à la vie parlementaire, possibilité de saisine de l'organe en charge du contrôle de constitutionnalité, etc.).

Alors que l'idéal de démocratie postule la participation effective du peuple, le système représentatif a été dominé, tout au long du XIX^e siècle, par une logique de confiscation du pouvoir par une élite bourgeoise. Pour autant, avec l'avènement de la Troisième République, le sacre du suffrage universel n'est pas parvenu à corriger cette contradiction interne inhérente à la représentation politique : une essence démocratique (le peuple souverain) et des modalités aristocratiques (l'élection des représentants), aboutissant à la mise en place d'une « oligarchie libérale » (Castoriadis). La représentation politique se définit, rappelons-le, comme une médiatisation entre le pouvoir et les gouvernés, comme un système d'institutions dans lequel le peuple n'intervient pas dans le jeu politique hors les élections, confiant cette mission à des représentants élus réunis dans une assemblée délibérative. Ce système représentatif a donné naissance à une « classe politique », la professionnalisation du politique amorcée au XIX^e siècle s'étant traduite par la mise en place d'une nouvelle élite « déprolétarisée » (la « loi d'airain de l'oligarchie » selon Roberto Michels). Aussi la représentation a-t-elle fait l'objet de critiques à raison de sa propension à exclure le peuple (que soulignait déjà Rousseau, pour qui « la volonté générale ne se représente pas »), ce qui se retrouve dans la critique marxiste de la démocratie (pour Lénine, « un paradis pour les riches, un piège et un leurre pour les exploités »).

Même si elle n'est pas l'apanage des régimes démocratiques, la participation politique en représente la valeur fondamentale associée au concept de citoyenneté. Le vote demeure la principale forme de participation politique universellement reconnue, y compris dans les régimes dans lesquels la liberté de choix du candidat demeure exclue. La décision de s'inscrire sur les listes électorales et de voter signifie fondamentalement une identification à la communauté nationale. Donner son opinion, choisir ses représentants ou voter « oui » ou « non » à un référendum n'exprime pas seulement une orientation politique, mais aussi le libre choix de participer à un processus collectif lié à l'exercice de la souveraineté et de la citoyenneté. Il existe également d'autres formes de participation politique : certaines relèvent d'une attention minimale à la chose publique (lecture de la presse, discussions informelles, etc.) ; d'autres se concrétisent par des actions en recourant à des procédés qui peuvent se situer en marge de la légalité. On distingue deux catégories de participation politique : les formes conventionnelles, orientées vers le vote et respectant les règles du jeu politique, comme l'assistance à des réunions, la participation à des manifestations ou à des grèves ; les formes non-conventionnelles, remettant en cause le principe du monopole étatique de la violence, notamment les insurrections, les émeutes, les attentats terroristes, mais aussi les violences urbaines, les séquestrations de responsables ou encore les occupations de bâtiments que certains tendent à présenter aujourd'hui, sur fond de critique virulente des excès du libéralisme et de la mondialisation, comme des précédés parfaitement légitimes, voire quasiment légaux.

Le trait dominant de la participation politique dans les démocraties réside apparemment dans sa faiblesse, ce qu'exploitent les tenants de la démocratie d'opinion. De nombreux travaux ont mis en évidence le faible intérêt pour la politique manifesté par beaucoup, l'existence d'un éloignement délibéré vis-à-vis de l'espace public et de la chose publique au nom de la reconnaissance de la primauté du bonheur privé. Cette apathie du citoyen s'analyse de deux

manières : comme la condition d'une vie politique apaisée : le mélange d'un noyau de citoyens actifs et de la masse des citoyens indifférents assure la stabilité des démocraties représentatives (Nonna Mayer) ; comme la conséquence de la fiction de la participation démocratique, se traduisant par un « cens caché » (Daniel Gaxie), le système excluant la majorité des citoyens du jeu politique au bénéfice de politiciens professionnels.

Aussi l'adhésion à un parti politique n'est le fait que d'une minorité de citoyens (en France, les partis représentent seulement 2% de la population électorale ; quant aux syndicats, ils ne comptent que 8% de la population active). Pour autant, l'abstentionnisme apparaît comme la forme la plus caractéristique de cette apathie politique. Pour ne prendre que quelques chiffres : élections présidentielles (1^{er} tour) : 1965 : 15% ; 2002 : 28% ; élections législatives (1^{er} tour) : 1958 : 23% ; 2007 : 40% ; élections européennes : 1979 : 37% ; 2009 : 59% ; référendums : 1958 (approbation de la constitution) : 15% ; 2000 (quinquennat) : 69%. Il en est de même pour les élections locales : élections régionales : 2010 : 53%. Cet abstentionnisme résulte d'une pluralité de facteurs : la faible intégration politique et sociale productrice d'un sentiment de distanciation, voire d'incompétence ; l'insatisfaction croissante des électeurs à l'égard de la politique se traduisant par une stratégie de boycott délibéré ; la routinisation de l'acte électoral et des élections perçues sans enjeu. Aussi l'abstentionnisme est à rapprocher des votes blancs et nuls (4,2% au second tour de la présidentielles de 2007 et 1,75% aux européennes de 2009) et des votes protestataires (extrêmes droite et gauche et CPNT, soit 35% au premier tour de la présidentielle de 2002). Ces comportements électoraux seraient alors autant de formes d'une stratégie de « défection » ou de « prise de parole ». Ce recul de la participation n'implique pas pour autant une dépolitisation. Les citoyens rationnels, qui boudent l'élection ou les partis politiques, préfèrent à l'occasion participer à la vie politique, de manière utilitariste, par le recours à la manifestation, l'adhésion à une association ou encore en donnant leur opinion lors d'un sondage ou d'une discussion informelle.

Crise de la participation, crise de la représentation, crise de la démocratie représentative. Les principales manifestations de cette crise sont l'érosion de la participation politique électorale, le recul de l'engagement politique et syndical, la dégradation de l'image des responsables politiques et l'antiparlementarisme chronique, la montée en puissance des groupes de pression et des corporatismes. Ainsi les partis politiques subissent-ils la concurrence croissante de formations politiques émergentes qui semblent mieux adaptées au contexte socioculturel et économique. On pense notamment aujourd'hui à l'irruption d'internet (Net-Démocratie) que les partis politiques s'efforcent d'investir (les blogs de campagne).

En même temps que les valeurs de la démocratie progressent sur l'ensemble de la planète, la confiance dans les institutions de la démocratie représentative régresse manifestement, avec l'avènement d'une démocratie anomique et tumultueuse, de cette démocratie d'opinion, résolument médiatique et directe, qui ne rejette pas vraiment les formes traditionnelles de participation politique, mais qui, tirant argument du caractère intermittent et apathique de la participation électorale, mais aussi du discrédit de la classe politique, est en quête de procédés plus participatifs, plus immédiats, notamment les sondages d'opinion et les manifestations de rue, les premiers étant censés mesurer l'opinion publique alors que les seconds aboutissent, en quelque sorte, à la mettre en scène. Avec comme caisse de résonance les médias et comme fond de commerce l'antiparlementarisme, cette démocratie d'opinion remet en cause dangereusement les fondements du système démocratique, en considérant que les détenteurs du pouvoir doivent s'affranchir de ces intermédiaires que sont les représentants pourtant élus au suffrage universel au profit d'une prise en compte des diktats de l'opinion publique, comme s'il s'agissait, en somme, de résultats de référendums, sans véritablement se poser la question de leur légitimité véritable qui ne peut être consacrée et mesurée autrement que par une élection.

La mesure aléatoire de l'opinion publique par les sondages d'opinion

L'invention des sondages dans les années 30 aux Etats-Unis et leur développement dans l'ensemble du monde occidental ont contribué largement à la diffusion, à la banalisation du concept d'opinion publique. Cette notion controversée est apparue au XVIII^e siècle, pour désigner l'opinion rendue publique des élites cultivées, plus particulièrement de la noblesse de

robe parlementaire de sa lutte contre l'absolutisme monarchique. Après la révolution de 1789, l'opinion publique va progressivement renvoyer, plus largement, à l'opinion des citoyens, entendus de manière restrictive, avec le suffrage censitaire, comme les électeurs et leurs représentants. Avec l'extension du pouvoir de suffrage, la libéralisation du régime et le développement de la communication de masse, se constitue une opinion publique distincte de l'opinion éclairée des élites bourgeoises. À cet égard, l'affaire Dreyfus apparaît comme le premier exemple, à travers les manifestations et les meetings, les pétitions et la presse, d'une mobilisation de l'opinion publique, explicitement objet de multiples tentatives d'enrôlement et de stratégies. Cette opinion populaire va être instrumentalisée par les médias, la propagande et la publicité, pour être ensuite véritablement confisquée par ces vecteurs de communication, notamment avec le couple télévision-sondages d'opinion. Aussi peut-on considérer que l'apparition des sondages a transformé la notion d'opinion publique de « concept ambigu » en « construit mesurable », le sondage contribuant à objectiver, à concrétiser grâce à une formulation tangible, chiffrée et univoque ce qui n'existait que de manière artificielle et abstraite. Ce qui caractérise, en effet, l'opinion publique, c'est qu'elle est à la fois réactive, molle, fluctuante et inconstituée. Dans un article au titre évocateur (« L'opinion publique n'existe pas », *Les temps modernes*, janvier 1973), Pierre Bourdieu a ainsi montré que l'opinion publique était une sorte de fiction, un « construit social » dépendant de la situation dans laquelle elle s'exprime et qu'il est bien difficile de saisir de manière homogène.

Technique couramment utilisée de nos jours, les sondages sont devenus une institution de la vie sociale, une technologie de l'action politique, un levier de l'action publique, un phénomène de société. N'a-t-on pas parlé à leur propos de « sondomanie » (Jérôme Jaffré), de « sondocratie » (Bernard Rideau), de « République des sondages » (Alfred Max) ou d'« Empire des sondages » (Michel Brulé) ? Cette importance est attestée par leur explosion quantitative, présentée parfois comme un véritable déferlement. À l'heure actuelle, on estime ainsi, pour la seule France, en moyenne, que deux à trois sondages sont publiés chaque jour, sans compter ceux, notamment à caractère commercial dont les résultats demeurent le plus souvent confidentiels. Cette demande croissante s'explique par trois principaux phénomènes : l'amélioration de l'outil et l'aura des techniques de mesure chiffrées (instrument fiable de prévision électorale) ; le développement du débat public et de la société de l'information (attribut de la démocratie) ; la crise des médiations et la désaffection pour les relais institutionnels ou associatifs (procédé d'expression des opinions et revendications).

La question de l'influence politique des sondages s'est concentrée sur celle, plus immédiate, de leur influence sur le comportement électoral. La publication des résultats d'un sondage peut-elle influencer sur l'état de l'opinion que le sondage se proposait justement de décrire ? Les résultats d'un sondage peuvent-ils avoir un effet significatif sur le vote final ? Un éditorialiste du *New York Times* posait déjà, dans l'édition du 26 août 1936, la question de savoir si le sondage naissant n'était-il pas « une menace pour la pureté des scrutins ? » Les recherches effectuées en ce domaine ont mis en évidence que cette influence est loin d'atteindre les proportions qu'on lui prête souvent dans les discours politiques et journalistiques. Les travaux du sociologue américain Paul Lazarsfeld (théorie « des effets limités ») ont montré que, d'un côté, les personnes qui s'intéressent de près à la vie politique et qui sont donc généralement attentifs aux résultats des sondages, ne sont guère influencées par ces derniers ; de l'autre, les personnes qui ne s'intéressent guère à la vie politique, ne prêtent qu'une attention minimale aux résultats des sondages, qui ne peuvent avoir, de ce fait, une réelle influence sur elles.

Cette influence ne se limite pas loin s'en faut à cette action éventuelle sur l'électeur, mais s'intègre dans un système plus vaste de communication et de marketing politiques. À maints égards, les sondages sont devenus un enjeu et un acteur du jeu démocratique, un outil des campagnes électorales et donc, à ce titre, font l'objet de nombreuses controverses entre, d'une part, ceux qui en dénoncent les méfaits, parlant, par exemple, de « forme scientifique du mensonge » (Jean-Louis Boursin), de « matraquage de l'opinion » (Édouard Bonnefous) ou encore de « manipulation de l'opinion et de pollution de la démocratie » (Maurice Druon), et d'autre part, ceux qui en font un moyen irremplaçable de connaissance de la réalité sociale.

Dans la relation entre sondage et démocratie, il convient cependant de bien spécifier ce que recouvre justement cette technique hâtivement appréhendée comme un instrument démocratique.

1. Les sondages ne sont pas une science, mais une technique d'observation sans valeur ou portée prédictive : leur omniprésence sur la scène médiatique tend à leur conférer les apparences, en quelque sorte, le vernis d'une science, dont les prédicats sont largement utilisés par les journalistes, les « politologues » et les hommes politiques dans leurs commentaires. À ce titre, les sondages d'opinion représentent même une menace pour les sciences sociales, tant il est vrai qu'ils tendent à mettre en forme, pour la satisfaction d'intérêts privés (les instituts de sondage, la presse, la classe politique), et avec les apparences de la science, le sens commun. Ce constat ne signifie pas pour autant que l'on ne puisse pas réaliser des sondages scientifiquement fiables. Il souligne cependant la nécessité d'une démarche prudente, responsable et critique à l'égard du sondage en tant que technique d'observation et surtout à l'égard des interprétations faites à partir des sondages. En toute hypothèse, l'extrême variété et le volume conséquent d'enquêtes réalisées par les instituts de sondage semblent interdire tout jugement global et définitif sur leur fiabilité.
2. Les sondages sont une photographie superficielle et contingente de l'opinion publique : ils constituent une mesure ponctuelle de l'état de l'opinion, en ce sens qu'ils mettent en évidence des « opinions » (c'est-à-dire des expressions à un moment donné) et non des « attitudes » (c'est-à-dire des dispositions profondes pouvant se transformer en actes). Toute interprétation ou utilisation des résultats d'un sondage suppose donc nécessairement un rapprochement avec le contexte spatial et temporel, avec l'environnement culturel, économique et social, dans lequel il a pu être réalisé. Pour reprendre le jugement exprimé par Patrick Champagne dans son ouvrage *Faire l'opinion* (1990), « l'opinion publique n'est que le produit de la rencontre entre un fantasme politique traditionnel — faire parler "le peuple" dans les régimes où celui-ci est censé être la source de la légitimité du pouvoir — et une technologie moderne — le sondage, le questionnaire fermé et le dépouillement presque instantané par ordinateur ». Les sondages ont tendance à faire naître des opinions, là où elles n'existaient pas encore ou n'avaient pas lieu d'exister, à faire apparaître des opinions arrêtées, là où il n'y avait qu'hésitations et ambivalences. Les enquêtes d'opinion postulent, en effet, que tout le monde a une opinion sur tout et que toutes les opinions se valent, c'est-à-dire qu'elles ont la même force sociale.
3. Les sondages ne sont pas sans effet sur les comportements et les mœurs politiques, de sorte que l'influence des sondages d'opinion sur les électeurs est probablement moins importante qu'elle ne l'est sur la classe politique. On citera ainsi leur importance dans le choix des thématiques de campagne et des candidats (voir ainsi, par exemple, la non-candidature de Valéry Giscard d'Estaing et celle, à l'inverse d'Édouard Balladur lors des élections présidentielles de 1995), ainsi que dans le traitement qui leur est réservé par les médias, la soumission permanente des leaders politiques aux courbes de popularité, le risque corrélatif de dérive démagogique (en empêchant ou en ralentissant la prise de mesures drastiques et impopulaires rendues nécessaires par les circonstances), la diminution du poids des militants au profit de la prise en compte de l'opinion des sondés... Associés avec l'explosion de la communication télévisuelle, les sondages d'opinion contribuent grandement à la médiatisation de la politique, dans la mesure où la publication de leurs résultats appelle aussi sûrement le commentaire et les justifications de l'homme politique qu'elle représente pour les journalistes un moyen commode et même quelque peu paresseux d'information du public. Aussi les sondages ne peuvent-ils être qu'un succédané de démocratie directe, qu'un simulacre d'élection, que l'on ne peut assimiler à une sorte d'initiative populaire — de micro-référendums politiques sur les questions d'actualité — tendant à légitimement influencer sur les gouvernants et leurs actions (comme l'atteste le problème du rétablissement de la peine de mort) : l'opinion publique ne peut donc être la volonté populaire. Il est donc hors de propos de parler de gouvernement des sondages. Un échantillon de sondés n'est pas une assemblée populaire susceptible d'être opposée aux représentants de la souveraineté nationale. Il existe une

différence de nature entre sondage et élection : l'élection autorise seule l'expression de tous les membres du corps politique et remplit une fonction d'intégration sociale ; le sondage n'est qu'une simple technologie politique subsidiaire et non concurrente. De plus, alors que le vote revêt une dimension quasi sacramentelle, en ce sens qu'il est un rituel solennel de légitimation et de refondation de l'ordre politique, le sondage se présente, quant à lui, comme une opération banale dépourvue de signification symbolique.

Si le sondage n'a pas la force du vote, il s'agit malgré tout d'un procédé d'information du système politique qui peut être considéré, dans un régime démocratique, comme un équivalent fonctionnel imparfait à l'élection, dans la mesure où il en emprunte certains des aspects : le principe d'égalité entre les sondés (un homme = une voix ; un sondé = un questionnaire), les résultats exprimés sous une forme qui n'est pas sans rappeler celle des scrutins proportionnels, la possibilité de se faire entendre, d'agir sur le choix des gouvernants et de contrôler leur action. Plus généralement, les sondages contribuent ainsi au travail de célébration du citoyen, réputé informé, attentif et conscient, ayant une opinion sur chaque homme politique ou sur chaque problème de société. Reposant sur une double croyance, en la démocratie et en la science, l'histoire du sondage prolonge, par certains côtés, celle du suffrage universel et de la rationalité statistique. À l'inverse, il est fait grief aux sondages, d'une part, de polir, en quelque sorte, le débat politique, en éliminant les opinions non conformes, d'autre part, de réduire dangereusement la fonction décisive des élections censées sanctionner le débat politique, en diminuant l'investissement lié à l'incertitude électorale, ce qui aurait pour effet d'éroder les croyances nécessaires au fonctionnement de la procédure électorale.

La mise en scène de l'opinion publique par les manifestations de rue

Miroir de nos sociétés, la rue est un des espaces privilégiés où, dans une société démocratique, s'affrontent l'ordre et le désordre dans un mouvement dialectique au terme duquel l'ordre nécessaire se définit, empiriquement, comme une forme de désordre acceptable. Depuis la fin du XIX^e siècle, la manifestation est devenue une pratique politique et culturelle dépassant l'ensemble des clivages (gauche-droite, jeunes-vieux, rural-urbain, Paris-province, etc.), de sorte qu'il n'existe pas de groupes sociaux (même les chômeurs et les retraités) qui n'aient utilisé ou n'utilisent, sous des formes les plus diverses, le procédé manifestant.

Le phénomène manifestant se distingue des insurrections et émeutes émaillant l'histoire de France et provoquant sur la voie publique la confrontation de deux formes de violence politique, celle des contestataires et celle des forces de répression. Son essor peut être identifié dans les années 1880, même si le procédé peut s'avérer en contradiction avec les évolutions politiques. Le suffrage universel (masculin) combiné aux conquêtes démocratiques (comme la reconnaissance du droit de grève) semble permettre, en effet, l'expression du citoyen par la voie parlementaire (et syndicale) et rendre inopportun, si ce n'est illégitime le recours à des formes d'expression concurrentes comme la manifestation de rue. Aussi, malgré les nombreuses demandes de la gauche républicaine, les gouvernements successifs de la Troisième République se refusèrent à toute intégration du droit de manifester dans le catalogue des libertés publiques. Interpellé le 21 janvier 1907 par le député Édouard Vaillant, Clemenceau, alors ministre de l'Intérieur, exprima sans ambages combien la rue devait demeurer un espace d'ordre, à l'abri des émeutes et troubles : « il y a une grande différence entre le droit de manifestation et les autres libertés publiques parce qu'il s'exerce dans la rue et que la rue appartient à tout le monde ».

Moyen privilégié d'expression démocratique, prolongement légitime dans l'espace public qu'est la rue des libertés de réunion et d'expression, la manifestation n'en représente pas moins un usage « anormal » de la voie publique, parce que de nature à provoquer des troubles, à constituer une menace pour la sécurité des riverains et à restreindre la liberté fondamentale d'aller et de venir par les problèmes de circulation qu'elle engendre. S'agissant du droit de manifester, la législation française a opéré une dichotomie entre la manifestation (pratique tolérée soumise, depuis le décret-loi du 23 octobre 1935, à une obligation de déclaration préalable auprès de l'autorité préfectorale ou municipale) et l'attroupement (rassemblement de personnes sur la voie publique susceptible de troubler l'ordre public et de faire l'objet, à ce titre, d'une dispersion par

les forces de l'ordre par le recours si nécessaire à la force). Liberté innommée aucunement consacrée par le pouvoir constitutionnel et législatif, manifester ne constitue donc pas une liberté fondamentale, mais relève plutôt, plus prosaïquement, du domaine de la tolérance administrative.

La participation à une manifestation est une affirmation publique d'un engagement politique, ne serait ce que parce que les manifestants se donnent à voir (notamment lorsqu'il s'agit d'une micro-mobilisation), c'est-à-dire qu'ils utilisent le fait de descendre dans la rue comme un moyen de s'exprimer et de témoigner. Lorsqu'elles se déroulent de manière pacifique, les manifestations s'apparentent à une composante de la culture politique participative généralement acceptée par la collectivité, de sorte qu'il existe une sorte d'antinomie entre le pluralisme politique et l'usage de la violence d'État contre les citoyens contestataires. Dans cette logique, la charge des forces de l'ordre et les coups de matraque deviennent le moyen ultime de rétablir l'ordre dans la rue, le respect de l'intégrité physique du manifestant devant primer sur une application littérale de la loi. Cette approche, qui appréhende la manifestation comme une forme légitime de participation politique, a été développée par le sociologue américain Amitai Etzioni avec le paradigme de la « démocratie manifestante » (1970). Il existerait, selon lui, dans toute démocratie pluraliste, une complémentarité entre l'expression des opinions par la manifestation (démocratie manifestante) et celle empruntant la voie des élections au suffrage universel (démocratie représentative). La manifestation serait alors, de manière conjoncturelle, un équivalent fonctionnel, voire même un correctif légitime de l'expression électorale.

Diverses objections existent cependant quant à cette reconnaissance d'une fonction démocratique exercée par la manifestation, au rang desquelles figure l'absence de maîtrise véritable, si ce n'est sur le déroulement et les conséquences, au moins sur le sens et l'interprétation donnés à la démonstration de rue. Par ailleurs, la manifestation ne peut valablement concurrencer l'élection comme mode principal d'expression démocratique, tant au plan du principe même de la démocratie que de la représentativité de l'expression manifestante. Ainsi, une manifestation imposante qui réunirait dans les rues de Paris une foule de 100 000 personnes ne représente, dans le meilleur des cas (c'est-à-dire dans l'hypothèse forte selon laquelle elle ne serait constituée que d'électeurs potentiels), que 0,22% de l'électorat... Empruntant la rue comme caisse de résonance, la manifestation a tendance à amplifier la représentativité des revendications et des individus ou groupes qui les mettent en avant, tout en pouvant laisser penser que l'usage même résiduel de la violence est un moyen d'expression légitime.

La manifestation peut ainsi se définir comme une action collective protestataire qui se traduit par une mobilisation d'individus massés formant ponctuellement un groupe (d'expression) occupant ou défilant momentanément sur la voie publique par l'entremise de revendications partagées. Pour autant, elle s'adresse paradoxalement davantage à ceux qui n'y prennent pas part (les gouvernants, l'opinion publique, les personnalités, les forces politiques, etc.), qu'il s'agisse de leur faire parvenir un témoignage de soutien, une marque de défiance, un appel de détresse, une provocation ou une menace. La manifestation apparaît alors comme un instrument populaire de communication politique, dont le caractère démocratique dépend largement de l'absence de violence au cours de son déroulement.

Aussi l'une des caractéristiques premières du statut de la manifestation dans un régime démocratique se situe dans l'acceptation globale de cette forme de participation politique, dont la régulation s'effectue principalement, au plan de la relation entre forces de l'ordre et manifestants, par le recours au pouvoir d'influence (négociation avec les organisateurs de la manifestation, mise en place d'un service d'ordre interne à la manifestation, intimidation par l'interdiction de la manifestation et le déploiement préventif de forces policières) plutôt qu'à celui d'injonction (coercition), qui, bien que demeurant, au moins symboliquement, prépondérant, emprunte prioritairement les voies de la dissuasion et de l'euphémisation du recours à la violence policière. Usage politique de la rue, les manifestations apparaissent comme un élément de régulation du système politique. Elles tendent à interpeller, à exercer une pression sur les gouvernants, de manière à influencer, à peser à des degrés variables, sur leurs décisions et leurs actions. A l'instar du sondage d'opinion, la manifestation constitue donc un moyen direct d'information et d'interpellation du pouvoir politique, en rapport avec la crise de la représentation (même si l'élection demeure le mode privilégié de participation politique, la remise en cause de

l'efficacité, voire de la compétence et de l'honnêteté des représentants conduit le citoyen à vouloir se faire entendre directement.

Forme de participation et de communication politiques banalisée et pacifiée, la manifestation n'en demeure pas moins un usage atypique de la rue, dont l'existence est perpétuellement menacée de par son rapport originel et fonctionnel au désordre. Ainsi, si elle apparaît aujourd'hui comme une pratique solidement ancrée dans le « répertoire d'actions collectives des Français » (Charles Tilly), différents problèmes paraissent de nature à remettre en cause le droit de cité qu'elle est parvenue à acquérir au terme de plusieurs siècles d'incertitude et de méfiance, alimentées, il est vrai, par de nombreux événements dramatiques. Au-delà de l'absence d'une véritable reconnaissance du droit de manifester, qui prive cette liberté d'une proclamation solennelle précisant les droits et les obligations du citoyen manifestant, la principale inquiétude se situe dans la recrudescence des manifestations violentes, qu'il s'agisse de celles organisées par des groupes informels ou peu structurés (comme les coordinations rurales et étudiantes), de celles associées à des épisodes de violences urbaines dans les banlieues des grandes agglomérations, enfin, de celles anti-mondialisation qui, à l'occasion de sommets internationaux, donnent lieu à des rassemblements de groupuscules contestataires déterminés et bien organisés.

Au final, sans minorer les apports de ces procédés de démocratie d'opinion que sont les sondages d'opinion et les manifestations de rue, ne serait-ce que parce qu'ils contribuent à la liberté d'expression et à l'information du pouvoir politique, il convient toutefois, à l'aune des récentes mobilisations collectives contre la réforme des retraites, de préserver la démocratie représentative de toute dérive vers ce qui ressemble fort au populisme et à la démagogie : le pouvoir ne doit pas être abandonné à la rue, à la télévision ou à Internet, c'est-à-dire aux pulsions, aux frustrations, aux manipulations, sans quoi la démocratie risque fort de ne plus être, comme l'avait noté Emile Durkheim, cette « forme politique par laquelle la société arrive à la plus pure conscience d'elle-même ».

LA MONDIALISATION DES POLITIQUES DE SECURITE : L'exemple de la police de proximité

**Par M. François DIEU
Professeur des Universités,
Directeur du Centre d'Etudes et de Recherches sur la Police (CERP)
de l'Institut d'Etudes Politiques de Toulouse
Directeur de la Recherche et de la Documentation
de l'Ecole Nationale d'Administration Pénitentiaire (ENAP)**

Dans la palette des concepts faisant recette, la proximité mérite une attention toute particulière. Dans une société minée par l'individualisme et son prolongement, le corporatisme, accolée à l'idée de service public, elle est devenue, pour certains, la recette miracle, la solution idéale, comme s'il appartenait à l'État, par-delà la méfiance qu'il inspire traditionnellement, de se rapprocher de plus en plus du citoyen par l'entremise de ses prestations.

La sécurité n'a pas échappé à ce mouvement. Ainsi la revendication d'une police de proximité semble-t-elle largement partagée, alors que, dans une perspective empreinte des fondements du libéralisme, cette expression peut être appréhendée comme une alliance de termes : au regard de la préservation des droits de la personne, la police, bras armé de l'État, n'a pas vocation à s'insérer, à s'immiscer dans le tissu social, pour demeurer, à raison même de ses missions répressives, dans une position résolument périphérique. Cette argumentation a été battue en brèche compte tenu de la diffusion, dans l'ensemble des démocraties libérales, de l'idéologie du service public et ses tentatives d'extension dans le domaine policier.

Appréhender la police comme un service public représente, au moins en France, une démarche pour le moins originale, équivoque, non pas parce que l'opinion commune dénie aux représentants de l'ordre l'exercice d'une mission de service public, plus exactement, de service du public ou encore que leurs actions n'obéissent pas aux principes de continuité, d'adaptabilité, d'égalité et de neutralité qui, dans la théorie juridique, caractérisent le service public. Mais parce que, plus généralement, la réflexion sur le service public a jusqu'à présent soigneusement écarté l'action des services de police et les problèmes de sécurité. En somme, on a l'impression de se trouver en présence d'une sorte de frontière idéologique pour le moins infranchissable, édifiée par notre histoire nationale et les représentations collectives, qui empêcherait de penser la police en termes de service public, l'ordre public, en termes d'intérêt général, le caractère, par essence, coercitif de l'activité policière semblant, de fait, interdire tout rapprochement, toute assimilation avec l'idée plus consensuelle, pour ne pas dire mythique de service public.

Pour autant, la prise de conscience des relations conflictuelles ou, tout au moins, tendues, distantes entre les forces de police et une partie plus ou moins importante de la population a conduit à entrevoir une évolution, sur la base du constat suivant : est-il concevable dans un régime pluraliste d'accepter cette logique si ce n'est de confrontation, au moins de méfiance et d'indifférence - cohabitant avec des attentes élevées - entre la police et la population ? En d'autres termes, ces tensions, notamment entre les représentants de l'ordre et les populations précarisées, relevant ou non des minorités ethniques - que le vocabulaire policiaro-journalistique identifie autour de la notion de «violences urbaines»- ne sont-elles pas les symptômes ultimes, les signaux avant-coureurs d'une mutation non maîtrisée de nos sociétés vers des modes de fonctionnement qui semblent pourtant être l'apanage des régimes autoritaires ? Dans une démocratie, la police - qui ne peut être une force d'occupation réprimant aveuglement ou une milice défendant opiniâtrement un apartheid social- peut-elle avoir d'autre justification que d'être un service public répondant aux besoins de la population ?

La police de proximité recouvre les expériences destinées à renforcer la visibilité de l'action policière et la communication entre police et population. Mode de gestion de la sécurité publique, elle n'est pas la négation du caractère ultimement coercitif de la fonction de police. Elle est un positionnement particulier de l'organisation policière caractérisé par le souci d'instaurer un

partenariat avec les différents acteurs sociaux, afin d'assurer des tâches de sécurité dont la légitimité ne peut d'ailleurs que se trouver renforcée par ce rapprochement entre policiers et citoyens. Fondée sur une approche communautaire des rapports sociaux, cette forme de police «douce» et «proactive» présente trois caractéristiques : d'abord, elle est décentralisée : elle reconnaît une large autonomie pratique aux services et agents ; ensuite, elle est acceptée par la population : elle privilégie la persuasion et la prévention, la communication et la collaboration avec le public, grâce à la multiplication de la présence policière sur le terrain et la mise en place de mécanismes de prévention situationnelle ; enfin, elle est fondée sur une conception étendue du mandat de la police : elle suppose, d'une part, l'implication des services de police dans une fonction de résolution des problèmes, par la recherche collective des facteurs communs à une série de troubles, de manière à permettre une réponse non séquentielle, d'autre part, l'ajustement des priorités policières aux attentes des citoyens, avec la mise en place d'enquêtes permettant d'appréhender les attentes de la population et d'évaluer l'action de la police. L'idée de police de proximité n'est pas ainsi sans présenter un pouvoir d'attraction, tant elle s'inscrit dans une vision intégratrice du travail policier conforme à l'idéologie pluraliste.

Aussi, la plupart des pays occidentaux, comme la France, ont-ils développé, au cours des vingt dernières années, de nouvelles pratiques policières autour de cette logique de rapprochement entre les forces de police et la population. D'inspiration anglo-saxonne, cette idéologie policière s'est mondialisée, globalisée, en ayant gagné le continent européen (Belgique, Italie, Espagne...), avant d'investir certains pays d'Amérique du Sud et d'Afrique pourtant confrontés à des problèmes structurels plus fondamentaux de lutte contre la criminalité la plus violence (comme la Colombie) ou de déstabilisation par la guerre civile et le sous-développement endémique (comme la Côte d'Ivoire). Le primat de la recherche anglo-saxonne en sciences sociales en général et en criminologie en particulier a contribué à une réception avec un enthousiasme parfois béat de ce modèle policier à la fois par la communauté scientifique, mais aussi par les responsables politiques. Pour ce qui est de la France, cette diffusion s'est trouvée facilitée par l'importation de la déclinaison québécoise de cette police communautaire, à travers l'expérience de la police de Montréal, dont les propagandistes ont pu bénéficier d'une audience importante pour des raisons à la fois historiques et linguistiques.

La police de proximité apparaît donc comme une bonne illustration des effets de la mondialisation, des échanges internationaux de connaissances marqués toutefois par une certaine hégémonie du monde anglo-saxon, tendant à l'imposition d'un modèle unique («*one best way*») et d'une standardisation méprisant les particularités socioculturelles. Elle réside, en effet, à l'origine, dans un simple dépoussiérage de pratiques policières traditionnelles par des criminologues britanniques, américains et canadiens en quête de solution pour remédier, entre autres, aux effets latents de la professionnalisation policière, facteur de distance entre la police et la population. Pour ce faire, ils ont redécouvert les vertus du modèle policier britannique de *policing by consent*, tout en forgeant un concept nouveau : le *community policing* traduit imparfaitement en français par la « police communautaire ». Pour autant, même si ce concept est empreint de ce communautarisme ayant investi la société américaine, il renvoie plutôt à l'idée d'une communauté proche, celle de la ville ou du quartier, à la fois dans sa singularité et dans son hétérogénéité. Ainsi le *community policing* entend développer, au plan local, un modèle policier promouvant des relations plus consensuelles entre la police et la population, ce qui suppose d'appréhender cette dernière de manière concrète, comme un ensemble composite de communautés d'hommes et de femmes, avec ses minorités ethniques, ses groupes restreints avec leurs particularités religieuses, sexuelles et culturelles.

La nouveauté de la « police communautaire » -que nous aborderons dans un premier temps à travers une évocation des expériences britanniques et américaines- ne se situe donc pas dans ses ambitions, voire dans ses réalisations, mais plutôt dans l'habillage conceptuel, de telle sorte que son introduction s'est accompagnée, passée la première réaction de surprise, par une impression de « déjà vu », avec le sentiment, pour certains, de voir les anglo-saxons venir expliquer aux vieilles nations européennes comme la France - dont les expériences de police de proximité seront évoquées dans un second temps - de manière sentencieuse, comment faire de la police, avec des recettes, somme toute, traditionnelles, voire éculées ?

L'inspiration anglo-saxonne : la police communautaire

Le point de départ de cette idéologie policière mondialisée se situe dans la redécouverte du « modèle de Peel », du nom du fondateur, en 1829, de la « Nouvelle Police » de Londres. Ce modèle repose sur plusieurs piliers : la figure traditionnelle du *bobby*, sans arme, patrouillant à pied, proche de la population ; le système des *special constables*, citoyens volontaires à temps partiel pour revêtir l'uniforme de policier ; une police organisée sur une base locale (une quarantaine de services placés sous la direction d'un *chief constable* qui dispose d'une autonomie organisationnelle et opérationnelle), malgré un mouvement contemporain de nationalisation dans les faits (fusions des polices, développement d'un pouvoir de contrôle et de coordination du ministère de l'Intérieur, création d'instances policières nationales et centralisation des informations judiciaires).

Ce *policing by consent* a fait l'objet de remises en cause. Déjà, les historiens avaient noté un décalage entre l'image de cette police consensuelle et la réalité, à savoir une police engagée dans des actions de répression, peu efficace et disciplinée et en proie à des pratiques de corruption. Le mouvement de professionnalisation, à partir des années 50, a transformé en profondeur la police britannique, sous la pression de facteurs externes, comme la progression de la délinquance (de 5 à 7% par an à la fin des années 70), la diminution du taux d'élucidation et le développement de la violence (terrorisme irlandais, hooliganisme et émeutes raciales) et de facteurs internes, comme la croissance des effectifs policiers (de 66 000 personnels en 1939 à 126 000 en 1989), la complexification des tâches de police, la consolidation de l'organisation hiérarchique et la motorisation du service. Ce mouvement s'est traduit par un recul de la patrouille à pied au profit de la patrouille en voiture, c'est-à-dire par le développement de l'intervention et de la surveillance mécanique au détriment d'une relation plus directe avec la population.

La critique de cette police professionnelle et réactive est intervenue au début des années 80, avec l'agitation du spectre d'une « militarisation » de l'appareil policier et la multiplication des violences urbaines, notamment les émeutes de Brixton (avril 1981). Cette critique a été formulée alors dans le « Rapport Scarman » et par diverses commissions d'enquêtes mettant en évidence la distance entre la police et le public. La section 106 du *Police and Criminal Evidence Act* de 1984 fait d'ailleurs de la coopération entre la police et la population un devoir pour les autorités de police. Cette nouvelle approche a bénéficié de l'adhésion de la puissante association des chefs de police (*Association of Chief Police Officers*), dans un contexte de diffusion dans le secteur des politiques publiques du NMP : nouveau management public, en relation avec la redéfinition néolibérale du rôle de l'État et de la place des services publics. Cette évolution doit être aussi appréhendée dans le contexte d'une plus grande implication, en Grande-Bretagne comme dans l'ensemble des pays européens, des autorités locales en matière de prévention de la délinquance. Trois types d'initiatives vont se développer dans le sillage de cette prise de conscience, en utilisant des références à la fois au modèle traditionnel de *policing by consent*, mais aussi à sa formulation plus récente de *community policing* : l'usage étendu de la patrouille à pied (*beat patrols*), l'affectation d'agents en charge de missions de prévention (*community constables*) dans un secteur déterminé et l'ouverture de petits postes de police (*Police Shops* ou *Police Surgeries*) ; le développement d'un partenariat en matière de prévention de la délinquance et la mobilisation des habitants dans des missions de surveillance (*Neighbourhood Watch*) ; la mise en place localement de structures et de procédures permettant la consultation des populations s'agissant des priorités et des problèmes de sécurité (*Police Consultative Committees*).

Le bilan de ces expériences de police de proximité s'avère toutefois assez mitigé, en dépit d'une image consensuelle et positive : un décalage entre la rhétorique et la réalité, des résultats concrets obtenus pour le moins inégaux, une difficulté d'évaluation dans la mesure où elle repose sur des dispositifs difficilement quantifiables et dont les objectifs ne sont pas toujours clairement établis, comme le développement de la confiance entre la police et la population. La police de proximité n'est guère parvenue jusqu'ici à faire la preuve de son efficacité au plan de la réduction de l'insécurité. Par ailleurs, les procédés utilisés s'avèrent par trop sélectifs : les classes moyennes sont les principales utilisatrices des services proposés, contrairement à trois types de population, les pauvres, les jeunes et les minorités ethniques ; les dispositifs de *Neighbourhood Watch* se sont

ainsi plus facilement développés dans les banlieues résidentielles ayant un faible taux de criminalité que dans les quartiers populaires avec leur population hétérogène ; quant aux *Police Consultative Committees*, ils ont surtout mobilisé des personnes appartenant aux élites locales, qui n'entretenaient pas de relations conflictuelles avec la police et souhaitaient, en fait, plus d'attention de la part de cette dernière. Ces pratiques reposent, en fait, sur un prétendu caractère homogène de la « communauté », alors qu'il s'agit, à l'évidence, d'une fiction. Par ailleurs, le développement de la proximité peut poser problème en termes de corruption : les relations permanentes et étroites avec la population que se doit d'entretenir le *community constable* peuvent être appréhendées comme une source potentielle de compromission, ce dernier pouvant être tenté de s'adonner à une application personnelle et arbitraire de la loi, accordant des passe-droits, fermant les yeux, voire même acceptant quelques rétributions. Cette implication des policiers provoque surtout de fortes résistances de leur part, avec un décalage entre une culture professionnelle continuant à identifier le policier comme un combattant du crime (*crime fighter*) et les attentes de la population souhaitant le voir agir comme un agent capable de résoudre, voire de prévenir le crime (*crime solver*). Ces réticences se manifestent surtout au niveau des agents de terrain, les principales critiques adressées à la police de proximité portant sur son caractère ennuyeux, peu valorisant et déconnecté de la « vraie » police.

Pour ce qui est États-Unis, le point de départ de la diffusion de la police communautaire se situe à la fin des années 70, avec la prise de conscience des tensions inter-ethniques et des difficultés des relations à la police. Ce mouvement s'explique également par le recrutement d'administrateurs ayant un haut niveau de formation universitaire (prise en compte de la recherche et des règles du management public, nécessité de réaliser des enquêtes de satisfaction des usagers, etc.), mais aussi par l'opportunisme des cadres et chefs de police à la recherche de nouvelles solutions face à l'augmentation de la criminalité et du sentiment d'insécurité.

La propagation du modèle doit beaucoup aux travaux d'Herman Goldstein et de James Q. Wilson et George Kelling, ainsi qu'à l'expérience pilote conduite en 1975 à San Diego. La police communautaire a bénéficié d'une publicité agressive faite par les agences fédérales et a emprunté les réseaux des personnels d'administration (une conférence avait ainsi réuni, durant l'été 1992, 550 responsables d'administration de la police sur cette thématique). A la différence de la Grande-Bretagne, on observe une grande disparité dans les actions entreprises, avec toutefois une véritable vitrine, à savoir le modèle de Chicago, auxquels on peut ajouter les expériences de patrouilles pédestres menées à Newark. A titre d'exemple, à Houston (Texas), la police communautaire s'est traduite par l'ouverture de commissariats annexes (avec des policiers libérés des tâches traditionnelles pour mener des actions de prévention : organisations de réunions, distributions de brochures d'information, patrouilles à pied, etc.), la constitution de comités de quartiers susceptibles de collaborer avec la police et le développement d'une pratique de visites à domicile (ouverture d'un registre des visites permettant un suivi individualisé des habitants). Le bilan des multiples expériences conduites s'avère, là aussi, assez médiocre : il n'y a guère d'éléments indiquant une responsabilité dans la réduction du niveau de criminalité. La police communautaire s'est heurtée à trois principaux obstacles : l'afflux des demandes d'intervention (911) et l'engagement d'y répondre rapidement ont conduit à l'abandon des actions de proximité pour revenir aux activités traditionnelles (problème d'effectifs); les cadres intermédiaires ont été réticents par rapport à des programmes qui renforçaient l'autonomie de leurs subalternes ; les actions entreprises ne sont pas parvenues à faire évoluer la culture policière. Les évaluations ont malgré tout montré des résultats positifs dans certains quartiers noirs et hispaniques, avec une certaine amélioration de l'enracinement de la police et des relations avec les minorités, même si persistent des accusations selon lesquelles la police communautaire ne serait qu'une simple opération de relations publiques.

Au début des années 90 est apparu un nouveau modèle, application non conformiste de ce modèle de police communautaire : l'*intensive policing* ou *quality of life policing*, avec comme illustration emblématique le « miracle new yorkais », dans un contexte de réduction significative de la criminalité dans certaines grandes villes (New York, Seattle, San Antonio, San Diego et Houston). À New York, le niveau de criminalité a ainsi baissé de 75% entre 1990 et 2010, ce qui représente une diminution de 90% du nombre de cambriolages et de 70% de celui des meurtres. Au rang des principaux facteurs de ce recul significatif de la délinquance, il y a, bien évidemment -outre des facteurs démographiques (apparition d'un creux dans la classe d'âge des 15-29 ans

nettement la plus criminogène), économiques (émergence d'une reprise ayant permis la création de plusieurs milliers d'emplois), mais aussi socioculturels (effets des politiques de prévention en matière de toxicomanie, mobilisation des habitants...)- la mise en œuvre d'une logique répressive incarnée par l'ancien chef de la police new yorkaise, William Bratton. Ce nouveau modèle policier, d'abord expérimenté dans le métro et développé conjointement à une importante réforme organisationnelle (avec la fusion des trois forces de police) et une augmentation des effectifs (38 000 agents), se caractérise par le harcèlement permanent, la lutte systématique (*Zero Tolerance*) contre toutes les formes d'incivilités et de désordres. En d'autres termes, il s'agit, pour la police, de briser le cycle du délabrement urbain et de l'insécurité mis en évidence par Wilson et Kelling avec leur théorie de la «vitre brisée» (*Broken Windows*). Sur un plan plus pratique, cette police intensive repose sur quatre principaux piliers : la détermination de profils de secteurs détaillant les points chauds et les types de délinquants à rechercher ; la production de statistiques hebdomadaires (*Compstat*) permettant, outre une analyse cartographique, la mise en place d'un principe de responsabilisation pour les chefs de police ; la multiplication des vérifications d'identité et des arrestations pour des incivilités et des délits mineurs ; la pression sur les gangs et la criminalité organisée, par la mise en place d'unités spécialisées et le fichage informatique. Ces stratégies policières répressives, qui se sont accompagnées d'une recrudescence des plaintes pour brutalités policières, ont trouvé leur prolongement au niveau de l'appareil judiciaire, avec une plus grande sévérité des tribunaux à l'encontre des délinquants.

Les expériences françaises de police de proximité

Chacune des polices intervenant en France décline à sa manière le concept et la réalité que représente la police de proximité. Pour la gendarmerie, il est possible de parler, empiriquement, d'une police de proximité séculaire, mais qui n'en a pas l'appellation et connaît actuellement une certaine érosion ; pour la police nationale, il s'agit de pratiques policières à la fois traditionnelles et nouvelles qui en ont perdu récemment leur appellation ; enfin, s'agissant des polices municipales, ces forces en voie de re-création sont de plus en plus identifiées, par les populations et les décideurs locaux, comme des polices (de proximité) à part entière. En effet, la plupart des polices municipales (20 000 agents intervenant dans 4 000 communes) ont construit le bien-fondé de leur action en occupant les volets de l'activité policière plus ou moins abandonnés ou délaissés par la police nationale et la gendarmerie, comme la surveillance et la présence dans les quartiers résidentiels, l'intervention sur les troubles mineurs et les désordres de voisinage, le contact direct avec la population, notamment dans ces lieux si importants de la vie sociale que sont les abords des écoles, les parcs et espaces verts, les centres villes, les zones commerciales et les artères les plus fréquentées. Bien qu'il s'agisse là d'une police de proximité généralement sélective (dans ses lieux et les moments d'intervention) et rudimentaire (par ses moyens et ses techniques), elle n'en répond pas moins aux attentes des populations qui souhaitent à l'unisson un renforcement de la présence policière sur le terrain, même si l'efficacité de cette dernière s'avère aléatoire en matière de prévention et de répression des comportements déviants.

La police de proximité façon gendarmerie : maillage territorial et surveillance générale

L'action policière de la gendarmerie se trouve ordonnée par des principes de continuité (positionnement à l'interface de la sécurité intérieure et de la défense nationale ; disponibilité des personnels compte tenu de leur statut militaire), de polyvalence (extrême diversité des missions exercées) et de proximité, constitutifs du «modèle gendarmique» qu'elle s'efforce d'adapter à l'environnement périurbain dans lequel s'exerce aujourd'hui la majeure partie de son activité.

La proximité est une composante fondamentale et, par certains côtés, fondatrice de l'action policière de la gendarmerie, principalement depuis la sédentarisation de la maréchaussée opérée par l'édit du 9 mars 1720, qui devait réaliser une colonisation de l'espace contribuant au processus d'unification nationale. C'est devenu un lieu commun que de reconnaître cette absence de distance entre le citoyen et le gendarme, la société française et la gendarmerie. Cette proximité repose sur deux principaux éléments, l'un structurel : la brigade territoriale, l'autre fonctionnel : la surveillance générale. En effet, si la gendarmerie peut être objectivement considérée comme une police de proximité, cette situation s'explique par son omniprésence sur le terrain grâce à la densité du réseau de brigades territoriales et à la permanence de la surveillance générale qu'elles assurent.

Incarnant la gendarmerie dans son histoire, sa singularité et sa globalité, la brigade en est la cellule organique de première ligne et la plus petite formation (avec un effectif moyen de six à dix sous-officiers). Unité de base implantée sur l'ensemble du territoire -le maillage- à la manière d'une véritable toile d'araignée, elle est la structure polyvalente par excellence de la gendarmerie, dans la mesure où elle a vocation à exercer, quasiment en autarcie, la totalité de ses missions. Il est à remarquer d'ailleurs que l'apparition des diverses formations spécialisées de gendarmerie départementale (en matière de police de la route, d'enquêtes judiciaires ou encore de surveillance et d'intervention) n'a pas pour autant dessaisi la brigade de cette polycompétence de principe, qui fait d'elle, dans les zones de compétence de la gendarmerie, le « médecin généraliste » de la sécurité publique. Les brigades de gendarmerie (3 600) opèrent aujourd'hui soit de manière autonome (brigades autonomes), soit dans le cadre de regroupements (communautés de brigades).

La surveillance générale est l'autre composante de cette action policière de proximité. Ce type de mission, qui privilégie la connaissance approfondie des lieux et des personnes, ainsi qu'une présence sécurisante dans le système social, constitue une réalité bien concrète de l'action du gendarme. Par son implantation territoriale dispersée, la gendarmerie est physiquement proche des populations rurales et, dans une moindre mesure, périurbaines, qu'elle s'efforce de pénétrer et de connaître, de manière à susciter la collaboration de ce que le langage gendarmique appelle la « population saine ». La surveillance générale comprend trois volets : l'observation attentive des lieux et des personnes pour déceler tout indice d'infraction, commise ou en cours et pour dissuader leurs auteurs potentiels, le contrôle répressif du respect des lois et règlements et le contact avec la population. Effectués, de jour comme de nuit, par au moins deux gendarmes, les services de surveillance générale ont une durée moyenne oscillant, selon les circonstances et les unités, de deux à cinq heures. La surveillance générale ne se limite pas, loin s'en faut, à ce travail minutieux d'observation et de prévention, tant il est vrai qu'elle permet, entre autres, d'effectuer les interventions urgentes, de contrôler la circulation routière et de procéder à des remises de pièces et de documents officiels. Véritable vitrine de la gendarmerie, au même titre d'ailleurs que la brigade, à cette différence près qu'elle est mobile et itinérante, la surveillance générale revêt, symboliquement, une importance considérable dans la mesure où elle donne à voir l'institution et ses représentants, rendant proche et accessible le gendarme et contribuant à l'insérer dans le quotidien des populations au milieu desquelles, du fait de son logement en caserne, il est amené à vivre. Des interrogations existent toutefois, à l'heure actuelle, quant à la nécessité de faire évoluer cette conception traditionnelle d'une surveillance générale protéiforme (fourre-tout), c'est-à-dire permettant simultanément d'accomplir une pluralité de missions, qui pourraient être plus efficacement effectuées grâce à un effort de spécialisation.

Sur un plan plus général, l'observation révèle une érosion tendancielle de cette action policière de proximité sous la pression de différents facteurs, parmi lesquels figure, tout d'abord, la diminution constante de la population susceptible d'être concernée par ce type d'action, qu'il s'agisse des populations vivant dans les campagnes en proie à la poursuite de l'exode rural, mais aussi celles résidant dans les zones périurbaines, compte tenu alors du phénomène d'habitat pendulaire, qui tend à faire de ces zones, selon les cas, des cités ou des lotissements dorts d'entrecoupés de zones commerciales et industrielles, c'est-à-dire, des zones en grande partie désertées dans la journée par leurs habitants. Ainsi les contacts entre les gendarmes et la population ont-ils perdu en fréquence et en spontanéité. Sous réserve du cadre si particulier de la police de la route, l'individu ne rencontre pour ainsi dire plus le gendarme. Dans l'hypothèse où, de retour à son domicile après une journée de travail, il souhaite se rendre à la brigade, il doit nécessairement le faire avant 18 heures à moins de trouver porte close. Pour le gendarme, la situation n'est guère différente puisque, à moins de convoquer les personnes à la brigade, il ne peut entrer en contact avec ces dernières qu'en début de soirée, à un moment de la journée où l'individu aspire généralement plus à se détendre en famille qu'à discuter avec des gendarmes.

Autre facteur, le progrès constant de l'individualisme dans les relations sociales, qui tend à distendre davantage les relations entre les individus, a fortiori lorsqu'il s'agit des rapports que chacun entretient avec les représentants de l'ordre. Cette érosion est plus particulièrement perceptible au niveau de la mission de surveillance générale. En raison, d'une part, de la motorisation du service et de l'accroissement des missions, d'autre part, de la montée en

puissance de l'individualisme et de l'anonymat dans les rapports sociaux, ce contact permanent avec la population, qui a fait la force du gendarme, tend quelque peu à se tarir. Cette altération du contact humain, qui n'est pas sans conséquence en matière d'élucidation des faits de délinquance, aboutit à contester au gendarme d'aujourd'hui le statut privilégié que lui conférait naguère la proximité avec le citoyen et qui faisait de lui ce personnage familier, tour à tour craint et apprécié, raillé et respecté. Troisième facteur étroitement lié au précédent, le caractère de plus en plus répressif de la réglementation routière qui, en exacerbant la « peur du gendarme » et en cristallisant sur ce dernier l'impopularité de cette répression, certes justifiée par le souci de remédier à ce qu'il est convenu d'appeler l'« hécatombe routière », rend de plus en plus difficile le contact entre l'individu et le gendarme. Il en est de même en ce qui concerne le quatrième facteur explicatif, à savoir le phénomène global d'« urbanisation » du gendarme, qui réside dans le fait que la très grande majorité des personnels recrutés, ces dernières années, ne sont plus comme naguère des fils d'agriculteurs abandonnant le travail de la terre pour une carrière militaire au service de la loi et de l'ordre. Le gendarme est désormais issu du monde urbain dont il partage l'essentiel des valeurs et des aspirations, cette situation n'allant pas sans poser de délicats problèmes d'adaptation lorsqu'il est affecté, avec femme et enfants, dans une brigade implantée dans une zone rurale éloignée des centres urbains. Le dernier facteur, et certainement le plus important, réside dans l'insuffisance des moyens humains pour maintenir ce rapport privilégié entre gendarme et citoyen. Cette situation résulte de la conjonction de deux phénomènes : l'atténuation de la disponibilité des personnels consécutive à la réduction des astreintes décidée après le conflit social de l'été 1989 ; les problèmes d'effectifs que connaît la gendarmerie du fait de l'implantation territoriale qui lui est imposée par le principe du maillage, ce qui la conduit, en effet, à maintenir des effectifs importants sur l'ensemble du territoire, y compris dans les campagnes les plus reculées, alors que, objectivement, elle ne dispose pas, dans les lieux de peuplement (périurbains) plus importants placés sous sa responsabilité, de la totalité des moyens nécessaires afin de mener à bien cette action policière de proximité.

La police de proximité façon police nationale : entre îlotage et sectorisation

Pour la police nationale, la référence à la proximité apparaît dans les discours officiels français à la fin des années 80. Ainsi, dans une déclaration au conseil des ministres du 20 novembre 1991, Philippe Marchand, ministre de l'Intérieur, fait entrer le concept dans le vocabulaire politique, en lui donnant une orientation globale s'affranchissant des lignes de partage entre les volets préventif et répressif de l'activité policière : *« la sécurité quotidienne des Français implique une police de proximité efficace. Celle-ci doit avoir une dimension préventive et s'insérer dans la politique de la ville et une dimension répressive pour que l'ordre public soit assuré en permanence et partout sur le territoire national »*. Quelques mois plus tard, son successeur, Paul Quilès, devait en faire, dans son plan d'action pour la sécurité (mai 1992), la priorité de l'action de la police urbaine (renforcement de l'îlotage, création d'unités de police judiciaire spécialisées dans la lutte contre la délinquance, mise en place de services de protection des personnes âgées...). Depuis lors, la police de proximité est entrée de plain-pied dans le vocabulaire professionnel et institutionnel, voire dans la vulgate journalistique et le langage courant, en étant accaparée par la police nationale qui en a fait, il y a quelques années, le référent, le slogan de sa réforme territoriale et organisationnelle.

La police de proximité renvoie à des pratiques au demeurant anciennes. Ainsi, dès le milieu du dix-neuvième siècle, sur la base du décret du 17 septembre 1854, le système de sécurité publique de la capitale reposait déjà sur le principe de l'îlotage, c'est-à-dire la surveillance continue d'une partie d'un quartier (îlot) par les mêmes agents. Le développement de cette pratique dans les années 70 et 80 peut être considéré comme le préalable à la diffusion de la logique de police de proximité. Ainsi, après avoir indiqué que *« toute occasion pour personnaliser les rapports entre la police et le citoyen doit être choisie »*, le rapport Peyrefitte (1977), significatif de l'inscription du phénomène insécuritaire sur l'agenda public, soulignait-il que *« l'intégration du policier dans la cité doit se faire par la généralisation de l'îlotage »*. Cependant, pour pertinente que soit l'option ainsi retenue de maintenir, en relation avec l'implication croissante de la police dans les dispositifs de politique de la ville, une présence sur le terrain et un contact direct avec la population, pour compenser, en quelque sorte, les effets de la professionnalisation et de la motorisation du service, les pratiques d'îlotage n'en ont pas moins

abouti à des résultats relativement décevants. Cet échec s'explique notamment par le nombre limité d'agents affectés à ces missions (en 1998, environ 3 800 fonctionnaires, soit 4% des effectifs de police, renforcés par 2 000 policiers auxiliaires, avaient en charge 2 592 îlots) pâtissant d'une image peu valorisante au sein de l'institution, par une certaine démotivation des personnels, une impossibilité d'action dans les quartiers les plus difficiles et l'utilisation fréquente de ces îlots pour d'autres types de services.

Dans le prolongement du colloque de Villepinte (octobre 1997), le gouvernement socialiste de Lionel Jospin a décidé, à l'occasion du conseil de sécurité intérieure du 27 janvier 1999, de développer les pratiques de police de proximité, en relation avec la mise en œuvre des contrats locaux de sécurité (CLS). D'abord initiée au niveau de la préfecture de police de Paris (avec la mise en place de la «PUP» : police urbaine de proximité), cette réforme d'ampleur, largement médiatisée, mais qui a peiné à être mise en œuvre (absence du ministre, réticences de la police, faiblesse des réflexions), a été précédée d'une phase d'expérimentation conduite en deux temps : dans un premier temps, 5 circonscriptions pilotes ont été retenues (Nîmes, Châteauroux, les Ulis, Garges et Beauvais) pour mettre en œuvre, au printemps 1999, les nouvelles pratiques, qui devaient, dans un second temps, être étendues à 62 sites supplémentaires jusqu'à la fin de l'année 1999. Sur la base de ces expérimentations, et à la suite d'assises nationales organisées en mars 2000, le gouvernement a décidé de généraliser ce mode d'organisation policière à l'ensemble des départements, de manière à ce qu'il s'applique à toutes les circonscriptions de police avant la fin de l'année 2001. Au plan de sa doctrine, la police de proximité (« pol prox ») repose sous un «357» (ce qui rappelle curieusement le nom d'une arme de poing) : 3 objectifs (anticiper ; connaître son territoire ; répondre mieux aux attentes de la population) ; 5 modes d'action (une police territorialisée ; un contact permanent avec la population ; une polyvalence du métier de policier ; la responsabilisation de chaque policier ; un meilleur service au public) ; 7 modes de travail (une connaissance de la demande de sécurité ; une véritable stratégie de sécurité ; des réponses durables ; un travail en équipe ; un souci permanent de communication ; une évaluation continue ; une police au service du public).

La police de proximité a représenté une réforme d'ampleur de la police, dépassant le simple renforcement de la présence policière sur le terrain. Il s'agit d'une réorganisation importante des services et des pratiques motivée par un souci de reconquête matérielle et symbolique du territoire. Cette police de proximité était organisée autour de territoires : son ambition était de réaliser une sorte de maillage du tissu urbain plus ou moins inspiré d'ailleurs des pratiques de la gendarmerie. À maints égards, cette police de proximité apparaît davantage comme une police de sectorisation : chaque circonscription est organisée en plusieurs secteurs (répartis en quartiers) qui deviennent le lieu d'exercice des missions de police, avec l'ouverture de commissariats (postes) de police et l'affectation d'agents polyvalents («proximiers») bénéficiant du support des autres services dans le domaine de l'intervention, du renseignement et des investigations. Il s'agit donc, au plan de l'organisation et du management des services, d'une véritable «révolution» donnant lieu à l'introduction, par ailleurs, des notions de «gestion par objectifs», de «résolution des problèmes» ou encore d'«évaluation des attentes du public» et de «performance policière».

Pour ce qui est de la délinquance, la police de proximité a pu contribuer, au moins dans un premier temps, à une augmentation du nombre de délits constatés. En effet, la présence accrue des policiers sur le terrain, leur plus grande implication dans la lutte contre les désordres et les incivilités a été de nature à conduire un nombre important de personnes à déclarer davantage de faits de délinquance, ce qu'elles ne faisaient pas antérieurement par peur, découragement, lassitude et scepticisme à l'égard de la police. Cette pression sur le taux de non-déclaration, sur le « chiffre noir » de la délinquance, même si elle traduit, par certains côtés, une amélioration de la confiance dans la police, n'en est pas moins problématique en termes d'appréhension et d'évaluation. Il est difficile, en effet, de faire accepter à la population, aux décideurs locaux, voire aux responsables institutionnels que cette police de proximité puisse aboutir (même provisoirement) à une augmentation des chiffres de la délinquance, des indicateurs objet d'une attention particulière et dont la publication annuelle donne lieu à une exploitation médiatique et politique. Parce qu'elle avait vocation à modifier en profondeur les pratiques professionnelles, au profit d'une approche moins impersonnelle et largement préventive des relations avec la population, la police de proximité a été de nature à être perçue comme une rupture avec des

pratiques plus traditionnelles (répressives), avec le risque que cette implication plus importante du policier dans le traitement social (global) de la délinquance soit considérée, par ce dernier, comme peu valorisante et déconnectée de la «vraie» police, du travail policier «à part entière» que peut représenter le «combat» contre le crime. D'autre part, cette plus grande présence (immobilière et physique) sur le terrain supposait de mobiliser d'importants effectifs, obtenus par des affectations de personnels supplémentaires (notamment d'adjoints de sécurité), ainsi que par des redéploiements internes aux services de police et des mesures de «fidélisation» des forces mobiles (intervention de compagnies républicaines de sécurité au profit des services locaux de police).

Engagée à partir de janvier 1999 par Jean-Pierre Chevènement et poursuivie par Daniel Vaillant jusqu'en 2002, la police de proximité, bien qu'elle ait contribué à améliorer l'image des policiers, a fait l'objet de vives critiques à l'intérieur comme à l'extérieur de la police nationale à raison notamment de son absence d'impact sur la variation de la délinquance. Depuis l'alternance de 2002, elle a connu un certain recul, avec un retour des pratiques policières plus traditionnelles (les opérations de contrôle notamment) dans le but d'agir plus directement sur l'évolution de la délinquance et d'accroître le volume d'élucidation des faits constatés : *«La police de proximité telle qu'elle a été mise en œuvre de 1999 à 2002 avait volontairement mis de côté le volet judiciaire. Elle avait été conçue de façon doctrinale, comme un modèle immuable, applicable en tous points du territoire. Elle avait été pensée comme une fin en soi alors qu'elle ne pouvait être qu'une méthode»* (discours de Nicolas Sarkozy aux préfets le 28 novembre 2005). Lors d'une visite à Toulouse le 3 février 2003, le ministre de l'Intérieur devait fustiger les policiers s'investissant dans des activités sportives dans les quartiers, en exprimant vertement, dans le cadre d'une mise en scène médiatique, son rejet des policiers «travailleurs sociaux». Face au directeur départemental de la sécurité publique ancien membre du cabinet de Jean-Pierre Chevènement, qui lui raconte qu'un match de rugby a été organisé entre les forces de l'ordre et les jeunes du quartier, le ministre réplique : *«Vous n'êtes pas des travailleurs sociaux. Organiser un match de rugby, c'est bien, mais ce n'est pas la mission première de la police»*.

La logique de renforcement de la présence policière sur le terrain a d'abord été largement entamée, environ 400 structures de police de proximité ayant été fermées depuis 2002. De plus, le nouveau management imposé par Nicolas Sarkozy, impliquant notamment une plus grande responsabilité des chefs de service de sécurité publique par rapport aux variations de la délinquance constatés, ainsi qu'un discours minorant l'intérêt des actions de prévention ont placé la police de proximité (rebaptisée pendant un temps «sécurité de proximité») dans une véritable impasse. Les expériences hasardeuses menées, à partir de 2008, avec la constitution d'«unités territoriales de quartier» (UTeQ) et de «compagnies de sécurisation» (CS), ne semblent pas traduire, à l'évidence, un retour aux logiques de proximité. La création de ces unités de lutte contre les violences urbaines, annoncée, le 8 février 2008, par le Président de la République lors de la présentation du plan «Espoir banlieues», a été précédée d'une phase d'expérimentation dans trois départements (Seine-Saint-Denis, Bouches-du-Rhône, Haute-Garonne). Composée d'une vingtaine de policiers, l'UTeQ avait pour mission, en effet, de se concentrer sur la délinquance de voie publique, en essayant de maintenir un contact avec la population et le tissu social des quartiers, tout en disposant, dans les départements les plus urbanisés, du soutien d'une compagnie de sécurisation (5 UTeQ et 2 CS ont été créés en 2008 à Toulouse et Marseille). La compagnie de sécurisation devait, quant à elle, renforcer l'action des UTeQ et des autres services territoriaux de sécurité publique dans la lutte contre les violences urbaines. Alors que l'objectif du gouvernement était de disposer d'ici 2012 de 100 UTeQ et de 23 CS, leur déploiement a été interrompu fin 2009, officiellement, pour faute d'effectifs suffisants. En réalité, ces nouvelles unités ne sont pas forcément parvenues à articuler leurs actions avec les autres services de sécurité publique et de maintien de l'ordre, ce qui a créé des doublons et des tensions. 35 UTeQ ont été mises en place dans une vingtaine de départements, avant que, durant l'été 2010, elles ne changent d'appellation, en devenant les «brigades spéciales de terrain» (BST). Quant aux compagnies de sécurisation, il a été décidé purement et simplement de les fusionner avec les compagnies départementales d'intervention et les brigades anti-criminalité départementales. A l'évidence, en dépit de l'annonce en avril 2011 par Claude Guéant, nouveau ministre de l'Intérieur, d'un possible retour à davantage de proximité, avec le système des «patrouilleurs», et sa généralisation annoncée en juillet 2011, qui réinvente le principe ancestral de la patrouille à pied ou à vélo de deux îlotiers, la police de proximité semble donc être devenue une sorte

d'Arlésienne pour des gouvernants de droite qui s'interdisent un retour pourtant inéluctable à des pratiques de rapprochement avec la population, au nom à la fois d'une obsession de la lutte contre la délinquance faisant la part belle à la répression, d'une quête effrénée de résultats statistiques et à très court terme et d'un abandon de l'idée même de proximité à la gauche.

Aussi alors que pour la gendarmerie la proximité semble connaître un recul inexorable, pour la police nationale, elle demeure une perspective encore lointaine, tout en étant devenue un enjeu politique, entre une droite qui en fait un repoussoir et une gauche que en fait une promesse de campagne. Au final, la question n'est donc pas d'être « pour » ou « contre » la police de proximité, mais de faire preuve de pragmatisme et de raison, en mettant en œuvre des dispositifs tendant à rapprocher la police de la population, ce qui est une nécessité non seulement opérationnel (en termes de collecte de renseignements et de connaissance des réalités), mais aussi et surtout démocratique. Il est manifeste, en effet, que la raison d'être d'une force de police, dans un Etat démocratique, est de demeurer un service public, qui doit ne pas ménager ses efforts pour être apprécié par la population par-delà ses missions répressives. La distance entre la police et la population peut s'analyser comme une remise en cause de ce caractère démocratique, au même titre que, par exemple, le développement de l'abstentionnisme électoral. Pour paraphraser ce grand homme d'Etat français, Georges Clemenceau, on pourrait dire que la police de proximité est donc une chose trop sérieuse pour la confier aux politiques, voire aux policiers.

ALEXANDRE MARC ETAIT-IL EUROPEEN ?

Arnaud MARC-LIPIANSKY
Ancien Directeur administratif du
Centre International de Formation Européenne

Je ne peux que partager la perplexité des intervenants qui m'ont précédé sur le libellé de la question à laquelle il nous est demandé de répondre : « Alexandre Marc et Denis de Rougemont étaient-ils européens ? » Si l'on écarte l'acception géographique du terme « européen » (« De l'Europe » dit Le Robert) et son usage politique actuel (citoyen de l'Union européenne), il reste le sens « idéologique » : « Qui concerne le projet d'une Europe économi-quement et politiquement unifiée » (Le Robert).

Alexandre Marc comme Denis de Rougemont ayant passé la majeure partie de leur vie d'homme à militer pour une Europe unie, s'interroger sur leur qualité d' « européens » paraît relever du sophisme. Encore que tous deux ne manqueraient pas de s'insurger contre la définition du Robert et récuseraient le terme *unifiée* : Rougemont ne définissait-il pas l'union fédérale d' *union non unitaire* ou d' *union des diversités* ?

Plutôt que de gloser, j'ai voulu, dans cette trop brève intervention, laisser la parole à Alexandre Marc en proposant à votre réflexion quelques citations tirées, presque au hasard, de son ouvrage *L'Europe dans le monde* (Payot, 1965).

Pour Alexandre Marc –et il n'a cessé de le répéter tant dans son enseignement que dans ses écrits :

L'Europe n'est pas une fin en soi [...], mais un moyen. Notre fin, c'est l'avènement de l'homme libéré de la condition prolétarienne. L'Europe fédéraliste est une arme de ce combat.

Par ailleurs, ce combat pour la fédéralisation de l'Europe n'est lui-même qu'une étape – nécessaire, indispensable– sur la voie d'une fédération mondiale. Évoquant les premiers congrès fédéralistes de l'après-guerre (en 1946 et 1947), Alexandre Marc souligne toutefois que :

contrairement à ce qu'on affirme parfois, l'Europe n'est nullement ce qui unissait les hommes rassemblés à Hertenstein, à Luxembourg, à Amsterdam ou à Montreux. [...] Non seulement l'Europe « unioniste » ne pouvait les satisfaire, mais encore ils n'hésitaient pas à en dire autant de l'Europe « formellement » fédéraliste : celle-ci leur importait surtout comme moyen.

La fin, elle, Alexandre Marc la retrouve dans les statuts de la toute jeune Union européenne des fédéralistes (U.E.F.) qui la résume d'une formule : assurer

une paix durable dans le respect des droits de l'homme, des libertés fondamentales pour tous et la justice sociale.

Ce programme ne visant pas seulement l'Europe, mais ayant vocation à l'universalité :

Cette organisation [il s'agit encore de l'U.E.F.] groupait des fédéralistes en Europe et non point seulement pour l'Europe.

Et Alexandre Marc, pour conforter son argumentation, cite la motion de politique générale du congrès d'Amsterdam (avril 1947) qui précise

qu'une fédération européenne aurait pour devoir impérieux non seulement de « coopérer avec les autres puissances », mais aussi de « contribuer dès sa formation, au fonctionnement des organismes mondiaux et à la création d'une fédération mondiale ».

Faut-il rappeler qu'Alexandre Marc mettant ses actes en accord avec ses idées, a milité aussi bien à l'U.E.F. qu'au M.U.C.M. (le Mouvement universel pour une confédération mondiale) ?

Mais cette fédéralisation de l'Europe et du monde ne devait pas viser seulement le domaine du politique, elle devait aussi –comme l'avaient déjà vu au XIX^e siècle Proudhon et Bakounine– s'appliquer à tous les secteurs de la société et notamment à l'économie. Là encore Alexandre Marc s'appuie sur une motion du congrès de Montreux (août 1947), la motion économique –qu'il avait largement inspirée– dénonçant le

capitalisme prétendu libéral qui, subordonnant les valeurs humaines au pouvoir de l'argent, fait naître l'insécurité, la misère dans l'abondance, l'injustice sociale, le désordre international.

Critiques à l'égard du capitalisme, les fédéralistes de cette époque n'avaient pour autant aucune tendresse pour le

collectivisme totalitaire tenté par n'importe quel moyen, de faire régner sa justice aux dépens des droits de l'homme et des communautés.

En somme, poursuit Alexandre Marc,

il s'agit par l'abolition du désordre, de l'injustice, de la misère, engendrés par le capitalisme – de mettre sur pied « l'organisation rationnelle de la production et de la distribution, garantissant le libre développement de la personne humaine » (Motion de politique générale d'Amsterdam), [bref] d'édifier un nouvel ordre social, dans lequel les hommes connaîtront, avec la liberté personnelle, l'équité et la sécurité économique.

Sécurité économique qui résultera notamment de l'attribution à tout être humain d'un Minimum social garanti (M.S.G.), destiné à couvrir ses besoins fondamentaux, dont Alexandre Marc a été l'instigateur dès les années 30.

Ce « nouvel ordre social », précisera ultérieurement le congrès de Montreux, ne saurait être établi par les méthodes étatiques : en procédant de la sorte, on ne ferait qu' aboutir à

une organisation centralisée et totalitaire de l'économie [...] absolument incompatible avec les objectifs fondamentaux du fédéralisme (Motion économique de Montreux, 2).

Stigmatisant par avance l'incapacité des seules combinaisons inter- gouvernementales à établir ce nouvel ordre social que réclamaient les fédéralistes, le congrès de Montreux reprend presque mot pour mot le célèbre discours de Denis de Rougemont que cite Jean-Pierre dans son excellent article de *L'Europe en formation* (n° 3, sept. 2006) :

Une fédération est un phénomène vivant qui se forme de proche en proche, par l'association des personnes et des groupes (Motion de politique générale de Montreux, 3) [et non, ajoute A.M.] par l'association des égoïsmes étatiques.

Se fondant encore sur la motion de politique générale de Montreux, Alexandre Marc précise :

C'est parce que le fédéralisme « n'apporte pas seulement un nouveau cadre politique mais encore de nouvelles structures sociales, économiques et culturelles » qu'il s'attaque à la notion même de démocratie et qu'il la renouvelle : « la véritable démocratie doit être une articulation de solidarités, montant de la base jusqu'au sommet et harmonieusement organisées à tous les étages ».

Notons que cette reconstruction ascendante de la société se retrouve presque dans les mêmes termes et comme un leitmotiv dans les œuvres de Proudhon, de Bakounine et des militants syndicalistes révolutionnaires.

Et Alexandre Marc de conclure ce chapitre de *L'Europe dans le monde*, qu'il intitule « Retour aux sources » :

Inutile d'ergoter : le caractère intégral (pour employer un mot qui n'est pas toujours compris) du mouvement fédéraliste, à sa naissance, ne saurait être mis en doute.

Le temps est venu de répondre à la question que nous posaient les organisateurs de ces « entretiens » : « Alexandre Marc était-il européen ? » À question provocante réponse un peu moins provocante et que –je l'espère– les quelques citations rappelées ci-devant rendront pertinente : Non ! Il n'était pas européen, il était fédéraliste intégral ou, si l'on préfère, socialiste libertaire !

ALEXANDRE MARC ETAIT-IL EUROPEEN ?

**par M. Jean-Pierre GOUZY
Ancien Président de l'Association des
Journalistes européens**

La question, quand on a connu l'homme, son périple, ses impatiences, sa ténacité, peut paraître surprenante, voire saugrenue.

Comment le personnage qui a publié en 1933, son premier livre « Jeune Europe », couronné par l'Académie française ; qui participa aux « Etats généraux de la jeunesse européenne » en 1937 ; qui fût, en Décembre 1946, le premier Secrétaire général de l'U.E.F. naissante ; qui joua un rôle majeur au sein du Congrès de l'Europe, assises historiques de la résurrection européenne à La Haye, en Mai 1948, avant de devenir le directeur des études de la Campagne européenne de la Jeunesse à La Lorelei au début des années 1950 ; qui fonda le Centre International de Formation Européenne à Paris en Décembre 1954 et en devint l'animateur infatigable, donnant vie, notamment, à sa revue « l'Europe en Formation » dès 1960, à l'Institut Européen des Hautes Etudes Internationales de Nice quatre ans plus tard ; après avoir écrit moult livres, tels que «Europe, terre décisive», «l'Europe pour quoi faire ?», «l'Europe dans le monde». OUI ! Comment un tel personnage pourrait-il ne pas être vraiment « européen » ?

Alexandre Marc faisait, au contraire, figure de « modèle européen » d'avant-garde et l'un de ses plus proches disciples, Bernard Voyenne, publiant à son propos un article dans «Le Monde» du 4 Mars 2000, lui donnait le titre de «pionnier du fédéralisme européen», tandis que la revue «France Forum» du deuxième trimestre de la même année voyait, en lui, un «prophète du fédéralisme européen».

En réalité, Alexandre Marc fût avant tout «un fédéraliste». Il se voulait «européen parce que fédéraliste», fustigeant avec une verve toujours renouvelée ceux qu'il qualifiait «d'européistes». De plus, il était fédéraliste parce que «personnaliste» au plan des valeurs philosophiques, comme le furent Emmanuel Mounier, Denis de Rougemont et d'autres anticonformistes en renom, au début des années 1930.

Les personnalistes revendiquaient une «société à hauteur d'homme», assurant le primat de la personne humaine. Avec des nuances, entre eux, ils se situaient à égale distance de l'individualisme et du collectivisme. La personne définit, en effet, l'être concret, engagé : l'homme en tant qu'il a une vocation particulière, spécifique, au sein de la société pour accomplir une tâche qui lui est propre.

Cette primauté de la personne n'est pas un « état », mais un «acte». Elle crée une nouveauté, c'est-à-dire un «risque» et toute la dignité de l'homme consiste à assumer ce risque. La dignité à dès lors, pour corollaire, la responsabilité. Ce que Mounier définissait à sa façon : le personnalisme est l'affirmation de la personne au coeur de l'existence comme «principe d'imprévisibilité». Le combat contre la massification, donc la prolétarianisation, conduira donc Alexandre Marc à une analyse critique de l'abstraction individualiste, du monde de l'anonymat, des simplifications « monistes » et « dualistes », mais aussi d'un capitalisme spéculatif responsable de la crise de 1929, de l'étatisme, de l'esprit de fermeture. En vertu des mêmes prolégomènes, l'Etat Nation ne pouvait être l'alpha et l'oméga de la vie humaine.

Par ailleurs, Alexandre Marc mariait son personnalisme à l'approche sociétale du fédéralisme proudhonien dont les principes d'autonomie, de participation, de mutualité devaient s'incarner dans un statut fédéral de la personne. Un statut fédéral où, par ailleurs, la commune, élément social constitutif, prenait une importance primordiale. Le fédéralisme lui-même, dans cette vision, était amené à composer un « ordre nouveau » également dans les rapports entre Etats.

A «l'Europe de la S.D.N.» qui conduisait à la guerre aussi sûrement que «l'Europe des faisceaux», le fédéralisme, selon Alexandre Marc supposait, pour s'épanouir, une nouvelle organisation macro-économique dont l'entreprise, pendant de la commune, était la «cellule de base». De plus, cet «Ordre nouveau» dont la revue, du même nom, diffusait les thèses, pendant les années 1930, avançait des projets de nature à concrétiser son originalité, tels que l'instauration d'un service civil et d'un minimum vital européen qui deviendra le M.S.G.

Cette vision de l'avenir n'était pas compatible, enfin, avec celle des idéologies dominantes et des Etats-nations d'Europe, responsables des guerres mondiales au XXe siècle. Leur système aujourd'hui encore, au début du XXIe siècle, paraît d'ailleurs toujours aussi incapable de répondre aux défis du temps. Notre continent s'est pacifié, certes, mais assiste impuissant aux développements d'une mondialisation, pourtant, galopante, engendrée par une révolution technologique dont il fut, à l'origine, le principal instigateur.

La maîtrise des évènements nous échappe parce que –malgré les progrès d'une certaine construction européenne– nos Etats-nations composent toujours un ensemble d'institutions et de structures engendré par l'histoire, qui survit déraisonnablement aux circonstances où, pendant longtemps, il puisait sa justification. Face à la crise planétaire, Alexandre Marc estimait que «l'Europe» redeviendrait un «acteur» essentiel, dans la mesure où nos contemporains admettraient que le fédéralisme était et reste le seul préalable susceptible de rendre globalement solubles les grands problèmes de notre temps. Nous sommes loin du compte.

Tels m'apparaissent, en tout cas, les raisonnements en vertu desquels Alexandre Marc s'est profondément impliqué dans le combat pour l'Europe, près de soixante dix années durant.

Etaient-ce, d'autre part, des raisonnements d'un homme de droite ou plutôt ceux d'un homme de gauche ? En vérité, il ne répondait, ni aux critères qui permettent généralement de définir les tenants de la première catégorie, ni à ceux qui caractérisent traditionnellement la seconde. Au surplus, comme le faisait observer Albert Camus, *«on ne décide pas de la vérité d'une pensée selon qu'elle est à droite ou à gauche, et encore moins ce que la droite ou la gauche décide d'en faire»*.

L'Europe et la dignité de la personne : fondements philosophiques au début du XX^e siècle

**Par le Professeur Raimondo CAGIANO de AZEVEDO
Délégué du Recteur pour les relations internationales,
Université «La Sapienza» de Rome.**

Le débat sur la dignité de la personne naît et grandit comme réaction au croissant nationalisme qui caractérise l'Europe de l'entre deux guerres. Le concept fédératif de Proudhon fournit la base à la confrontation philosophique. On assiste alors à un débat toujours plus prégnant qui se développe autour de l'idée de fédéralisme et, plus en particulier, du fédéralisme global. Au niveau dialectique, l'obstacle est l'état-nation. Terme, celui-ci, qui est générateur de distinctions fictives entre hommes égaux, dans un contexte plus large de création de différenciations et discriminations. On s'aperçut alors de la dérive du terme «état-nation » qui, dans le contexte historique, fut amplement altéré, et on reconnut comme quelque chose de vital l'instauration des bases d'un débat philosophique plus profond.

Ainsi, on vit apparaître un mouvement apolitique, embrassant des idées appartenant à toutes confessions philosophiques, dans le but de créer une approche «fédéralisante» du problème. Face à celle «crise de civilisation », ce front commun, malgré les divergences, se caractérisait par le rejet de tout nationalisme et internationalisme ; du matérialisme productif, qu'il soit à caractère capitaliste comme à caractère communiste ; analysait l'idée individualiste, introduisait la distinction entre patrie et nation et prônait, pour remédier à celle «crise de l'homme au XX^e siècle », une “révolution spirituelle” transformant simultanément les choses et les hommes, qui devait trouver son inspiration philosophique dans une conception “personnaliste” de l'homme et de ses rapports avec la nature et la société. Ceci devait se traduire par la construction d'un “ordre nouveau” au delà de l'individualisme et du collectivisme, orienté vers une organisation “fédéraliste”, “personnaliste et communautaire” des rapports sociaux.

La naissance, quasi simultanée de plusieurs revues spécialisées, permit la confrontation active entre différents théoriciens fédéralistes de l'époque et de leurs écoles de pensées. Ainsi, dans le contexte de la revue *Ordre Nouveau*, Raymond Aron et Alexandre Marc théorisaient la méthodologie applicative du fédéralisme, fondé sur le maintien de l'équilibre d'une part, et de la dichotomie hiérarchique de l'autre.

Au niveau philosophique, on parle alors de primauté de l'homme sur la société, à partir de l'esprit personnaliste de l'homme ; reconduisant cette idée au concept de l'homme conçu comme quelque chose d'unitaire, égal seulement à soit même. «Le personnalisme implique la rupture soit avec le personnalisme abstrait libéral, soit avec toutes autres doctrines qui attribuent à l'Etat le rôle de valeur suprême.»

Donc, importante a été la définition du terme *personne*, ainsi que le débat autour de celui-ci.

Pour le fédéralisme intégral, le terme *personne*, permet une interprétation limitée du monde, car fondée sur la seule expérience et connaissance appartenant à l'individu. Mais cette vision, malgré quelle ne soit pas exhaustive, est concrète, car elle nécessite l'apport d'autres visions qui la complète. Ainsi, l'idée fédéraliste en est la traduction politique, son rôle étant celui de créer des institutions le plus proche possible des individus.

La personne était donc introduite au centre des ces relations fondatrices : et le débat est convergent entre les Auteurs non-conformistes de l'époque.

Alexandre Marc soutenait que la personne était la véritable cellule sociale, et que celle-ci s'expliquait par l'autonomie de son action. Cette autonomie, en corrélation directe avec la nature même de la personne, se caractérisait d'une part, de la conflictualité de l'action qui entraînait une décision, et d'autre part, de la responsabilité face aux conséquences dérivantes. La personne ainsi conçue, autonome, conflictuelle et responsable, est présente en chacun de nous.

Denis de Rougemont argumentait le débat en disant que la personne était liée à l'apparition d'un conflit-tension ; celui-ci mettait la personne dans la condition et l'obligation de le dépasser et en faisant cela, de le rendre créateur. Nous avons ici le concept de conflit créateur. Mais la création de quelque chose de nouveau était inévitablement liée à un risque nouveau, conséquence de l'apparition d'une nouvelle situation.

Pour Alexandre Marc, ce conflit était interne à la personne, il était préalable à la personne ; il fallait donc parler de fédéralisme préalable dans un contexte dans lequel l'homme s'opposait à lui-même. Denis de Rougemont continuait en disant que cet homme, au moment où il apparaît, créait une nouveauté, et donc un risque. La dignité de l'homme était d'assumer ce risque, car la dignité même consistait à être libre et créateur.

La culture personnaliste trouvait de ce fait, son point d'appui sur l'idée que l'autonomie de l'organisation s'arrêtait à l'autonomie de la personne, car étroitement liée à celle-ci. L'organisation conçue par l'homme «acteur» était la véritable créatrice d'une hiérarchie des fonctions. Le concept fondamental était la primauté de l'homme sur les institutions. C'était une culture fondée sur la dialectique entre les conflits et sur leur dépassement.

De plus, nous savions bien la distinction entre la personne et l'individu, qui caractérisait la pensée de tous les personnalistes. Ainsi, Alexandre Marc disait que même si nous connaissions une personne individuelle, les deux termes n'étaient pas synonymes. Certainement il était difficile, voire impossible de les définir comme choses, comme entités ; il s'agissait plutôt de deux orientations différentes de la même réalité. De la même façon, l'individu semblait se pencher du côté de la nature et la personne du côté de la société. Mais encore dans ce cas, si nous considérons la société et la nature comme faisant partie toutes deux de la même chose, alors la prospective changeait, car la personne était considérée comme un don, et jamais comme une chose.

La vision théorique et la méthodologie de l'action sont de toute actualité dans le débat contemporain sur le « welfare » et les politiques sociales en Europe.

La réforme des régimes de retraite apparaît une nécessité de plus en plus impérative pour tous les gouvernements et pour tous les pays européens : la conséquence immédiate pour tous et pour chaque pays, c'est la redéfinition du système des politiques économiques et sociales dans son ensemble, mieux encore, de toute l'Europe, puisque ces réformes représentent et représenteront toujours plus la nouvelle frontière politique de l'après-euro pour toute l'Union européenne élargie.

Par conséquent, d'une réforme de la structure de solidarité intergénérationnelle pressante et apparemment conjoncturelle découle le revirement du modèle européen dans son ensemble, dont parfois on néglige les racines vitales et profondes d'origine philosophique et culturelle.

Il en découle que la société devra garantir «à chacun, contre tous les empiétements impérialistes (...), l'aire de libre activité morale et matérielle dont il a besoin pour développer ses dons de création ; mettre à la disposition de chacun (...) le minimum d'aide matérielle et morale faute duquel l'individu est hors d'état de tenter sa chance spirituelle et matérielle » (R. Dupuis, 1936) ; hypothèse qui est à la base théorique de toutes les propositions de minimum social garanti, de revenu vital, d'allocation de citoyenneté et ainsi de suite.

Cette culture est une création permanente et renouvelée de valeurs et de traditions. La prise en charge des risques est d'autant plus praticable que la personne est libérée des besoins vitaux ; ainsi, les mesures de minimum social garanti (Marc Heim, 2006) constituent la condition essentielle et préliminaire pour assurer la dignité des personnes. Celles-ci assument une dimension institutionnelle ; ce qui arrive de façon prioritaire dans le projet de Constitution Européenne. Par définition, la nature même des mesures de retraite suppose la reconnaissance institutionnelle de la nécessité de garantir les besoins vitaux des personnes même hors des systèmes de revenus (ou allocations) de citoyenneté et d'autres systèmes d'équitépartition institutionnelle du minimum vital garanti. Elles sont donc l'expression, pratiquement indiscutée en Europe, de garantie de la personne.

Elles expriment alors les conditions nécessaires pour garantir la dignité constitutionnelle aux personnes envisagées. Donc, pour suivre l'hypothèse des philosophes personnalistes, de permettre "une libération croissante de la personnalité créatrice" (G. Manganaro Favaretto) aux mêmes personnes par la prise en charge des risques proportionnels à leurs activités, soit à leurs entreprises.

Les institutions qui arrivent à se fonder sur la personne en reconnaissent la primauté, reconnaissent la nature concrète de l'homme et en acceptent le conflit permanent, qui est individuel et social de façon dichotomique ainsi que la personne même. Le conflit de la personne contre elle-même ; les conflits individuels et collectifs, dans les couples, dans les agrégations, entre les nations, les peuples, les religions, les ethnies requièrent et produisent une dialectique incessante pour établir des confins et des frontières et pour leur franchissement.

D'ailleurs, sans frontières, il n'existerait pas de causes de conflit, de traditions de conflit, de présence et nécessité de conflits ; il n'existerait pas de migrations ni de prévention et régulation du conflit.

La dialectique personnaliste et englobante qui en découle, contrairement à la dialectique déchirante hégélienne, comprend les pôles du conflit ainsi que ses tensions et elle en cherche le dépassement dans la solution, par des équilibres successifs produisant de nouveaux conflits et de nouvelles contradictions et par la recherche de nouveaux équilibres créatifs.

La dialectique englobante s'applique à la personne comme à la société ; au travail et à l'économie ; à la culture et aux institutions ; et elle représente l'essence méthodologique de la culture personnaliste qui, sur le plan politique et institutionnel, mène au fédéralisme global.

Le fédéralisme personnaliste -notamment le fédéralisme européen- ne reconnaît pas et ne peut pas reconnaître, de manière théorique non plus, la guerre comme une méthode de résolution des conflits. Par contre, elle est prévisible et pratiquée fréquemment (aussi de manière subreptice) comme un moyen de résolution des conflits dans les relations internationales et intergouvernementales. Les relations fédérales, subsidiaires et solidaires, aux différents niveaux de conflit des personnes, sont l'alternative historique et doctrinaire aux relations diplomatiques de négociation et internationales.

L'Europe représente le laboratoire moderne de ces doctrines ; leurs manifestations se sont succédées et se succèdent encore dans l'histoire récente du processus de construction de l'Union Européenne. Le projet du Traité pour la Constitution européenne exprime le plus récent de ces passages et dans ce passage, la dignité de la personne représente le Titre I de l'avant-propos, dans la partie consacrée aux droits fondamentaux de l'Union.

Il est possible que le lien entre la personne (pas l'individu), sa dignité et le risque qui engendre des tensions existentielles n'ait pas été explicitement conscient : lien fondamental dans le fédéralisme personnaliste ; mais il apparaît dans le texte constitutionnel qui se ressent ainsi, de manière profonde, des racines philosophiques qui ont engendré, avec les pères fondateurs, le climat culturel et politique où le projet de l'Union Européenne est né.

Repères bibliographie :

- Claude CHEVALLEY (1935), *Sur l'idée de responsabilité*, in Ordre Nouveau n°17, Imp. E. Aubin et Fils, Ligugé (Vienne), p.5-7
- René DUPUIS (1935), *Qu'est-ce que la culture ?*, in Ordre Nouveau n°18, Imp. E. Aubin et Fils, Ligugé (Vienne), p. 17
- René. DUPUIS (1936), *Election et souveraineté*, in Ordre Nouveau n°39, Imp. Graphique, Paris, p. 33
- Marc HEIM (2004), *Introduction au fédéralisme global*, Aracne ed., Rome,
- Gilda MANGANARO FAVARETIO (2006), *Il federalismo personalista di Alexandre Marc*, in, Antologia di A. Marc, Franco Angeli ed., Milan, p.15
- Alexandre. MARC(1934), *Ton destin*, in, Ordre Nouveau n°11, Imp. E. Aubin et Fils, Ligugé (Vienne), p.31
- Alexandre. MARC (1937), *L'être qui dit non*, in Ordre Nouveau n°38, Imp. Graphique, Paris, p.47
- Daniel. ROPS (1933), *Spirituel d'abord*, in Ordre Nouveau n°3, Imp. E. Aubin et Fils, Ligugé (Vienne), p.14
- Denis de ROUGEMONT (1934), *Communauté révolutionnaire*, in Ordre Nouveau n°8, Imp. E. Aubin et Fils, Ligugé (Vienne), p.17-18

La civilisation de l'universel et les cultures particulières

par M. Jean-François MATTEI
Professeur émérite à l'Université de Nice-Sophia Antipolis
et à l'Institut Universitaire de France

Le débat sur les civilisations et les cultures, lancé par la déclaration de Claude Guéant en février 2012, « toutes les civilisations ne se valent pas », est d'autant plus surprenant qu'il est, chez ses contradicteurs, dépourvu de toute argumentation. Un exemple récent en est bon témoignage frappant. Sanjay Subrahmanyam, professeur à l'université de Californie, dans un article publié dans *Le Monde* le 9 mars 2012, n'hésitait pas écrire : « L'idée de civilisation est à proscrire ». On attendrait de cet historien une définition de cette idée à proscrire et une justification de cette proscription. Le terme est au demeurant mal choisi puisqu'il désignait à Rome une condamnation arbitraire permettant à quiconque de tuer la personne dont le nom était affiché par le pouvoir en place. L'auteur se contente ici d'affirmer à propos de l'Europe qui est l'objet de sa vindicte : « La question de ses limites géographiques et de ses modalités de fonctionnement n'est ni morale ni "civilisationnelle". L'Europe ferait mieux, comme l'Inde, d'éviter toute référence à une construction politique basée sur l'idée de "civilisation" ».

Le terme de « civilisation » étant banni, ou tout au moins suspect, on le remplace par celui de « culture », et on se satisfait d'un prétendu constat selon lequel toutes les cultures sont égales. Dans le meilleur cas, on se réclamera de l'anthropologie, en premier lieu de Claude Lévi-Strauss, pour donner un crédit scientifique à ce qui relève de l'idéologie. Il faut s'entendre sur les mots que l'on utilise. Que l'anthropologie considère les cultures avec un intérêt *égal* parce qu'elles permettent d'approcher les phénomènes humains sous une forme universelle, n'implique en rien qu'elles soient « égales » les unes par rapport aux autres. Que signifie d'ailleurs ce terme en matière de développement technique et scientifique ou en matière d'évolution éthique et politique ? Relisons la dernière partie d'*Anthropologie structurale II*, « Humanisme et humanités ». Après avoir identifié sa discipline, l'ethnologie, à « la forme la plus ancienne et la plus générale de ce que nous désignons du nom d'humanisme », précisément parce que l'ethnologue étudie toutes les formes d'humanité, l'auteur s'interroge sur le problème des « discontinuités culturelles ». Il montre que, par rapport à la civilisation industrielle, mise en place par l'Occident, les sociétés primitives ont résisté à un développement similaire, d'abord parce qu'elles préfèrent l'unité au changement et réprouvent l'esprit de compétition ; ensuite, en raison de leur respect pour les forces naturelles qui les éloigne de leur instrumentalisation ; enfin, par une répugnance à s'engager dans un devenir historique. Ce point capital, que Lévi-Strauss qualifie de « refus de l'histoire », est précisé de façon non équivoque. Les sociétés primitives sont, il est vrai, « dans la temporalité comme toutes les autres et au même titre qu'elles ». Mais, ajoute l'anthropologue, « à la différence de ce qui se passe parmi nous, elles se refusent à l'histoire et elles s'efforcent de stériliser dans leur sein tout ce qui pourrait constituer l'ébauche d'un devenir historique ». En revanche, « nos sociétés occidentales sont faites pour changer, c'est le principe de leur structure et de leur organisation »³¹⁴.

³¹⁴ Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon, Agora, 1973, 2^{ème} éd. 1996, p. 376.

Ce principe du changement, qui donnera lieu à ce que l'on nommera le progrès, a été identifié par les penseurs européens, dès le XVIII^{ème} siècle, au processus historique de « civilisation ». À prendre le mot dans la rigueur du terme et en tenant compte de son apparition, il n'y a que l'esprit européen qui a parlé de civilisation, non pas en limitant le sens de ce mot aux sociétés européennes, puis occidentales, mais en y voyant l'horizon naturel du processus d'humanisation. « Civiliser » est un verbe que l'on trouve déjà chez Montaigne quand il écrit d'un homme : « Il avoit quelque façon externe qui pouvoit n'estre pas civilisée à la courtisane ». Descartes, dans la deuxième partie du *Discours de la méthode*, mentionne des « peuples qui, ayant été autrefois à demi-sauvages, et ne s'étant civilisés que peu à peu », ont fait des lois, mais il ne limite pas ce processus aux seuls peuples européens. C'est au siècle des Lumières que le néologisme de « civilisation » apparaît pour la première fois en Europe. Il s'inscrit dans la lignée antique de la *civilitas* latine, « sociabilité » et même « courtoisie », qui donne naissance au modèle français de la « civilité » convenant aux mœurs policées des cours. L'action de civiliser désigne alors, par exemple chez Turgot, le processus historique qui permet aux hommes de parvenir à cette civilité de mœurs et de connaissances. C'est bien un mouvement de progrès vers un terme éloigné. Le terme de « civilisation » sera créé par le marquis de Mirabeau, dans *L'Ami des hommes* en 1756, pour définir, non plus le processus engagé, mais l'état final de cette humanisation que les progrès intellectuels de son époque permettent d'espérer. Condorcet ne dira pas autre chose avec son ouvrage sur les progrès de l'esprit humain.

Lorsque la civilisation aura pris conscience d'elle-même, dans le miroir de l'histoire, elle caractérisera d'abord les sociétés européennes qui ont à la fois inventé le mot et la chose. Mais elle s'appliquera naturellement, en tant que mouvement universel d'humanisation, à toutes les sociétés qui suivent le même parcours de civilité, c'est-à-dire en clair, de rationalité. On peut se reporter aux penseurs du XVIII^e et du XIX^e siècles, philosophes, écrivains, juristes, hommes de science et artistes. Tous ont le sentiment, et les arguments pour le justifier, que l'avènement de la « civilisation » est la porte d'accès à l'universel dans les sciences, les arts, la politique et la morale. Elle est un rempart contre la barbarie des temps anciens, et, à ce titre, le partage de tous les hommes, et non des seuls Européens qui l'ont engendrée par le progrès de leurs connaissances et la douceur de leurs mœurs. Sans utiliser encore le mot, Voltaire avait déjà dégagé dans son *Essai sur les Mœurs et sur l'Esprit des Nations*, tout ce que le « genre humain », et non les seuls Français, devait à l'universalité du génie européen.

On ne peut éviter, pour évoquer cette fascination européenne de l'universel, de citer cette analyse de Hegel tirée de son *Encyclopédie des sciences philosophiques* :

« Les Européens ont pour principe et caractère ce qui est concrètement universel, la pensée se déterminant elle-même. [...] Le principe de l'esprit européen est la raison consciente de soi qui a, envers elle, la confiance que rien ne peut être, face à elle, une borne insurmontable et qui, par suite, touche à toutes les choses, pour y devenir présente à elle-même. L'esprit européen pose le monde en face de lui, s'en libère, mais supprime à nouveau cette opposition, reprend son autre, le divers multiple, en lui-même, en sa simplicité. C'est pourquoi règne, ici, cette soif infinie de savoir, qui est étrangère aux autres races. L'Européen est intéressé par le monde, il veut le connaître, s'approprier l'autre qui lui fait face, se donner, dans les particularisations du monde, l'intuition du genre, de la loi, de l'universel de la pensée, de la rationalité intérieure »³¹⁵.

On peut évidemment dénoncer comme européocentrisme, ethnocentrisme et logocentrisme cet éloge de l'esprit européen. Mais c'est reconnaître la fécondité de l'esprit de rationalité qu'il a su diffuser dans les autres cultures, lesquelles ont suivi, plus ou moins rapidement, le modèle européen. Ce modèle n'est autre qu'une éducation à la méthode rationnelle de recherche en tous domaines, que cette raison soit théorique, dans ses progrès scientifique, techniques et industriels, ou pratique, dans ses exigences juridiques, éthiques et politiques. En

³¹⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, III. - Philosophie de l'Esprit*, Paris, Vrin, 1988, addition au § 393, p. 419-420.

toute rigueur, il n'existe ainsi qu'une seule civilisation, celle de l'humanité, à laquelle l'Europe a accédé la première avec le développement de ses connaissances depuis le XVI^{ème} siècle, mais aussi avec l'approfondissement des droits qu'elle a accordé aux hommes à travers ses réflexions philosophiques et ses déclarations politiques. Ce sont les penseurs européens qui ont imposé le terme de « civilisation » aux autres empires, royaumes ou sociétés développées, l'Inde, la Chine, l'Égypte, voire les Aztèques et les Mayas. Ces cultures ne se sont jamais posé, sous une forme théorique ni sous une forme pratique, la question d'une humanité universelle.

On fait dire au Lévi-Strauss de *Tristes tropiques*, et son propos peut être compris, que l'existence de l'ethnologue est une « tentative de rachat » et un « symbole de l'expiation »³¹⁶ de l'Occident en raison de la destruction des sociétés primitives. Mais on oublie de rappeler que le même Lévi-Strauss a montré que le « regard éloigné » de l'ethnologue avait découvert ces autres cultures, et que ce regard était celui d'une culture civilisée, non celui d'une culture sauvage. Lévi-Strauss a toujours insisté sur le fait que la culture humaniste, hérité de l'Antiquité, était l'aboutissement d'un travail de civilisation qui libérait l'individu de toutes les « servitudes mentales inhérentes à son passé et à son groupe » afin de lui permettre « d'accéder à l'état civilisé »³¹⁷. Lorsque l'anthropologue condamnait la barbarie des Aztèques, il ne jugeait pas leur civilisation égale à celle de l'Europe. Parallèlement, lorsqu'une culture non-européenne lapide les femmes adultères ou excise les jeunes filles, ou qu'une culture européenne exterme un peuple de sous-hommes, nous ne parlons plus de civilisation, mais de barbarie.

Claude Lévi-Strauss a utilisé deux types d'argumentation, l'une morale, l'autre épistémologique, pour juger la culture européenne dans son rapport aux autres cultures. L'argumentation morale repose sur un constat historique. Lévi-Strauss suggérait que si l'Occident a formé des ethnographes, c'était pour exorciser « le crime de la destruction » du Nouveau Monde. La vie de l'ethnographie ne serait ainsi qu'un long remord. Si son souci critique était suffisamment aigu pour admettre que la civilisation occidentale n'était pas la seule à mettre en accusation, la société aztèque ayant eu « l'obsession maniaque », et à ce titre « démesurée », du sang et de la torture³¹⁸, il lui fallait bien reconnaître que sa protestation morale était d'origine européenne. À travers lui, c'est Las Casas et Vitoria, Jean de Léry, Montaigne et Diderot, qui exprimaient leur révolte, dans la lignée d'Augustin ou de Thomas, sinon des enseignements grecs et chrétiens qui se sont unis dans une même exigence de justice universelle. Mais, à trop abaisser une civilisation qui l'avait formé à l'étude rationnelle comme à la revendication morale, Lévi-Strauss était contraint d'en reconnaître la grandeur.

Il justifiait cette grandeur en mettant ses recherches sous l'égide de Rousseau. Tel est l'argument épistémologique qui prend le relais de l'argument moral. Sans croire un instant au bon sauvage, Rousseau a critiqué la culture de son temps à partir de l'idée rectrice de l'homme naturel. Son existence se déduit aussi bien par l'abstraction de la raison que par l'exigence du sentiment. Lévi-Strauss insistait sur le fait que « ce modèle » d'homme, en insistant sur le concept européen de modèle, est « éternel et universel »³¹⁹. En se référant épistémologiquement à cet homme naturel, débarrassé de toutes les scories de ce qui passe pour culture et qui tient des mœurs, des coutumes et des habitudes, bref, de ce que l'anthropologie entend sous le mot de culture, le penseur peut s'affranchir de son milieu. Lévi-Strauss n'hésitait pas à placer, dans le même passage, « hors du temps et de l'espace » le modèle dont l'ethnologue devait s'inspirer. Il reconnaissait implicitement par là que *les* cultures dont se réclame l'anthropologie, ne tiennent leur sens profond que de *la* culture civilisée, celle qui est pensée comme universelle.

Il suffit de lire les conclusions théoriques que Lévi-Strauss tirait de ses travaux. Le titre d'*Anthropologie structurale* indique déjà que les recherches sur les cultures primitives se fondent sur un double postulat : celui d'une connaissance *logique*, et donc rationnelle, de son objet d'études, et celui d'une grille universelle qui permette de comprendre les *structures* inconscientes des cultures. C'est supposer qu'il y a des formes de pensée et de moralité universelles qui transcendent les manifestations différentes de la socialité humaine. Mais qui a

³¹⁶ C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (1955), Paris, Plon, Presses Pocket, 1985, p. 466.

³¹⁷ Cl. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 49.

³¹⁸ C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 466. L'auteur souligne le mot *démesuré*.

³¹⁹ C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 470.

fait apparaître ces formes universelles en les inscrivant dans un système de rationalité qui unit l'homme et la nature, la connaissance et l'action, la mathématique et la morale ? Quelle civilisation a pris ce risque sinon la civilisation européenne qui s'est ensuite ouverte sur l'Occident avant de s'ouvrir sur le monde entier ? Lévi-Strauss, c'était là son versant européen et non plus amazonien, est revenu sans cesse sur le fait que la culture a pour but d'élever l'homme réel à la hauteur de son modèle idéal en le détachant de ses dépendances mentales et sociales pour lui permettre d'accéder à l'état d'homme civilisé.

Quand Lévi-Strauss récusait la supériorité européenne, il avait de bonnes raisons de le faire sur le plan de la méthode. Pour un chercheur, en effet, tous les objets d'étude sont dignes d'intérêt, qu'il s'agisse des Nambikwara ou des Espagnols, ou, comme le montrait Montesquieu, des Persans ou des Français. Mais sur le plan de la connaissance, il en va tout autrement. Les outils intellectuels des penseurs européens ont été supérieurs à ceux des populations étudiées, d'une part parce qu'ils leur ont permis de les connaître, alors que les pensées indigènes n'ont pas pris connaissance des autres peuples, dont les peuples européens ; d'autre part, parce qu'ils leur ont permis de se critiquer, alors que les pensées indigènes n'ont jamais mis en cause leur mode de vie et leurs représentations sociales. La rationalité européenne, avec ses chaînes de concepts et ses systèmes théoriques, a été plus efficace matériellement, et sans doute moralement, que les constructions mentales mythiques des sociétés exotiques. Lévi-Strauss était obligé d'en convenir tout en condamnant l'usage orgueilleux qui en a été fait :

« L'Européen du XIX^e siècle s'est proclamé supérieur au reste du monde à cause de la machine à vapeur et de quelques autres prouesses techniques dont il pouvait se targuer. Qu'il le soit effectivement sous tous ces rapports et sous celui, plus général, du savoir scientifique qui est né et s'est développé en Occident, cela semble d'autant moins contestable que, sauf de rares et précieuses exceptions, les peuples assujettis par l'Occident, ou contraints par lui à le suivre, ont reconnu cette supériorité et, leur indépendance une fois acquise ou assurée, se sont donnés pour but de rattraper ce qu'ils considéraient eux-mêmes comme un retard dans la ligne d'un commun développement »³²⁰.

Mais cette supériorité opératoire est doublée, pour l'anthropologue et pour le moraliste, par ce qu'il faut bien nommer une supériorité éthique. Quand les sociétés primitives commettaient des massacres comme les Aztèques, leurs coutumes ne les conduisaient ni à la critique ni à l'expiation. L'Europe, en revanche, a porté le fer de la critique contre elle-même dès les premières explorations et les premiers crimes. Elle a toujours été fidèle à cette tradition de remise en cause de soi qui remonte à la philosophie grecque. Lévi-Strauss reconnaissait d'ailleurs, dans *Race et histoire*, que les Européens n'avaient pas à rejeter les sauvages hors de l'humanité, non seulement parce qu'ils seraient infidèles à leurs principes universels, mais également parce qu'ils emprunteraient « l'attitude la plus marquante et la plus distinctive de ces sauvages mêmes »³²¹. Il y a bien là comme une déclivité éthique, irréversible, entre deux formes de culture, l'une universelle et ouverte sur sa propre critique, l'autre particulière et fermée sur sa propre adhésion.

Envisageons un autre auteur. Leszek Kolakowski, sans doute le plus grand philosophe polonais, n'a pas hésité pas à mettre en cause dans *Le Village introuvable* « la mentalité suicidaire » et la « frénésie destructrice » avec laquelle les Européens détruisaient les principes de leur culture sous le faux prétexte d'un universalisme ouvert³²². Il cernait l'originalité culturelle de l'Europe dans sa sortie de la clôture ethnocentrique. L'asymétrie de la culture européenne vis-à-vis des autres cultures, qui leur interdit de se réclamer d'une égalité de droit,

³²⁰ Cf. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 27.

³²¹ Cf. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, texte repris et corrigé dans *Anthropologie structurale*, tome II, Paris, Plon, 1973, p. 383.

³²² L. Kolakowski, *Le Village introuvable*, Bruxelles, Complexe, 1986, p. 102.

tient à ce fait décisif : la fidélité de l'Europe envers son aspiration à l'universel qui l'a conduite à s'intéresser à l'étrangeté des autres alors que les autres ne se sont pas intéressés à l'étrangeté de l'Europe. Pour l'auteur, l'universalisme de l'Europe s'oppose à l'exclusivisme des autres cultures qui, de façon contradictoire, lui reprochent de les exclure de son champ d'opération.

On se plaint, d'un côté, que l'Europe ait été ethnocentrique et logocentrique, c'est-à-dire refermée sur son peuple et sur son discours ; mais on lui reproche, d'un autre côté, d'avoir imposé sa culture aux peuples qu'elle avait découverts, colonisés et étudiés. On revient toujours à l'équivocité du discours de l'anthropologue européen quand il excentre son regard au point de critiquer son intention d'ouvrir les yeux sur le monde. L'anthropologue, ajoute Kolakowski, « peut suspendre ses jugements, mais cet acte même de suspension a des racines culturelles : c'est un acte de renoncement qui n'est faisable qu'à l'intérieur d'une culture spécifique qui l'a rendu possible, d'une culture qui s'est montrée capable de cet effort pour comprendre l'autre parce qu'elle avait su se mettre elle-même en question »³²³. Cette culture de l'excentration et de la suspension est la civilisation de l'Europe. Aussi Kolakowski va-t-il jusqu'à proclamer sa supériorité moins par son hégémonie sur les autres peuples que par sa capacité à interroger ses propres normes et leur application à la réalité historique. On pourrait parler, en ce sens, d'une *supériorité critique*, de forme négative, plutôt que d'une *supériorité ontologique*, de forme positive, dans la mesure où la différence entre la culture européenne et les autres cultures tient à son regard sceptique et éloigné qui tient les autres, comme elle-même, à une distance respectable.

Quand Cornelius Castoriadis envisage à son tour la même question, il insiste sur la singularité de l'Occident qui lui a permis d'imposer son regard aux autres cultures. Elle a été la seule à se mettre en question jusqu'à nier paradoxalement son identité. Aussi le reproche qui lui est adressé d'avoir été fautiveuse de guerre et de destructions coloniales est-il mal venu. Si l'Occident a accumulé les horreurs contre les autres peuples, et parfois contre ses propres peuples, ce n'est pas son privilège puisqu'il partage cette violence endémique avec les autres sociétés. Mais la pratique de la critique et de l'autocritique change le point de vue moral. On n'a jamais vu « les descendants des Aztèques, les Hindous ou les Chinois », moins encore les Arabes ou les Turcs, qui ont dominé et soumis des peuples entiers, faire « une autocritique analogue ». Castoriadis y insiste : « Il n'y a que l'Occident qui a créé cette capacité de contestation interne, de mise en cause de ses propres institutions et de ses propres idées au nom d'une discussion raisonnable entre êtres humains qui reste indéfiniment ouverte et ne connaît pas de dogme ultime »³²⁴.

L'auteur va encore plus loin dans *La Montée de l'insignifiance*. La singularité de l'Occident tient à ce que cette civilisation, en tant que « séquence socio-historique [...] en Europe occidentale » est « la seule dans laquelle on voit émerger un projet de liberté, d'autonomie individuelle et collective, de critique et d'autocritique. Car on est capable, en Occident, du moins certains d'entre nous, de dénoncer le totalitarisme, le colonialisme, la traite des Noirs ou l'extermination des Indiens d'Amérique. Et Castoriadis de rappeler que la colonisation de l'Algérie par la France a duré de 1830 à 1962 alors que « ces mêmes Arabes ont été réduits à l'esclavage et colonisés par les Turcs pendant cinq siècles »³²⁵.

Castoriadis rejoint ici Lévi-Strauss condamnant la furie des Aztèques quand il se demande si toutes les cultures se valent. Il parle ici, comme les penseurs relativistes qu'il critique, en termes de « récit », mais c'est bien de culture qu'il s'agit et de cette culture la plus haute que l'on nomme « civilisation ». « Si tous les “récits” se valent, au nom de quoi condamner le “récit” des Aztèques et leurs sacrifices humains, ou le “récit” hitlérien et tout ce qu'il implique ? »³²⁶.

³²³ L. Kolakowski, *Le Village introuvable*, op. cit., p. 107.

³²⁴ C. Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, « Points », 1996, p. 111.

³²⁵ C. Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 110.

³²⁶ C. Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 92.

Je laisserai à ceux qui récusent l'idée de supériorité d'une culture, et plus encore l'idée de civilisation, le soin de répondre à une question qu'ils n'osent plus se poser à eux-mêmes.

L'ESTHETIQUE : Une invention européenne

**Par M. Mario PERNIOLA
Professeur à l'Université Tor Vergata de Rome (Italie)**

L'horizon esthétique qui correspond au domaine désigné au XVIII^e siècle par philosophie du beau ou en anglais *criticism*, est une invention européenne. Son berceau qui a pris son origine dans les trois cultures les plus importantes de l'époque, la française, l'allemande et l'anglaise.

L'existence d'un horizon esthétique est quelque chose de très complexe, qu'on ne trouve pas dans les cultures non européennes: il dépend de la présence simultanée de multiples facteurs de différente nature qui interagissent entre eux. Les réflexions sur le beau et sur l'art ne suffisent pas à créer un horizon esthétique. Le mot "esthétique" a été introduit au XVIII^e siècle par la philosophie pour indiquer une orientation disciplinaire qu'il s'agissait de poser à côté de la logique ; cette circonstance historique ne doit pas pour autant faire oublier que la philosophie est, dès sa naissance dans la Grèce antique, un élément essentiel, et peut être exclusive, de la culture européenne. A côté de ces trois éléments, il en est un quatrième qui appartient à l'action et la socialité : on peut le définir comme le style de vie exemplaire.

Pour qu'un horizon esthétique puisse exister, il est donc nécessaire que quatre éléments soit réunis : le beau, l'art, la philosophie et le style de vie exemplaire. Chacun de ces éléments est en soi très problématique et peut être décliné de diverses manières. On peut considérer comme des variations du beau le sublime, le gracieux, le subtil, l'intéressant, le raffiné et d'autres notions voisines. L'art en tant que concept unitaire sous lequel on peut penser des choses aussi diverses entre elles que la poésie et l'architecture, le théâtre et la sculpture, la musique et la peinture, la littérature et la danse (sans parler de la photographie et du cinéma) ne s'est constitué que progressivement à partir de la Renaissance. La philosophie, au cours de son histoire plurimillénaire, a usé de tous les genres littéraires, du poème au traité, du dialogue à la lettre, du récit au fragment, de l'essai au discours polygraphique, sans négliger le cas limite d'une transmission purement orale (comme Socrate et Pyrrhon dans l'antiquité et Lacan au XX^e siècle). Enfin, les styles de vie exemplaires sont extrêmement variés : du héros au saint, du martyr au dandy, du philosophe à la femme fatale, du poète à la sexual persona en se combinant de multiples manières.

L'ampleur de l'horizon esthétique n'implique cependant pas qu'il puisse tout contenir : il s'agit en effet d'un horizon. Comme l'indique l'éthymologie du mot (du grec *orizo*, limiter, marquer les frontières), il se détermine sur la base de ce qu'il exclut. Tout d'abord, je ne crois pas que l'on puisse parler d'horizon esthétique si l'idée de l'un des éléments indiqués vient à manquer. Un monde dans lequel les couples antinomiques beau/laid, art/non art, sont totalement ignorés est étranger à l'horizon esthétique. Mon intention n'est pas d'affirmer la nécessité de se prononcer en faveur du beau ou en faveur de l'art, mais seulement de rappeler qu'il est indispensable d'être conscients de ce que ces notions ont signifié au cours de l'histoire : l'attaque que l'art contemporain a portée à la notion de beauté s'inscrit à part entière dans l'horizon esthétique ; on doit faire le même constat à propos des théories de la fin et de la mort de l'art ou de l'anti-art du Vingt^e siècle.

De la même manière, un monde dans lequel la place de la philosophie a été entièrement occupée par la techno-science ou par la religion, a supprimé l'horizon esthétique : en revanche, les critiques que les artistes et les poètes ont souvent adressées à la philosophie en font partie. Enfin, le manque de modèles de vie exemplaire empêche l'émergence de l'admiration, qui constitue le levier le plus puissant de l'implication esthétique : ce n'est pas un hasard si l'éducation a été reconnue comme un élément essentiel de l'horizon esthétique. Les tendances

contre-culturelles, qui se sont manifestées par exemple durant la contestation de la seconde moitié du Vingtième siècle, font cependant partie de l'horizon esthétique.

Il s'est rarement vérifié que les quatre éléments qui font partie de l'horizon esthétique aient été en accord entre eux : cette situation s'est produite au XVIIIème siècle et est directement liée au mouvement néo-classique et à la constitution de l'esthétique comme discipline autonome. C'est alors que la belle nature, le bel art, le beau penser et l'éducation esthétique ont établi entre eux un pacte contraignant. On ne saurait toutefois limiter l'horizon esthétique à ce moment historique particulier sans proposer une vision trop restrictive et ennuyeuse. D'ailleurs, à l'âge même du néo-classicisme, des voix se sont élevées pour s'opposer à cet accord, qui se révéla, de fait, éphémère.

Toutes ces raisons me portent à considérer plus fructueuse la conception de l'horizon esthétique comme un territoire, où les quatre prétendants (le beau, l'art, la philosophie et le style de vie exemplaire) se confrontent et s'affrontent en donnant vie aux situations stratégiques les plus diverses. L'horizon esthétique n'est donc en rien un lieu symbolique de paix et d'harmonie, mais il est caractérisé par un dynamisme permanent qui, de temps en temps, se manifeste à travers des conflits ouverts, mais reste toujours nourri par des tensions et des luttes.

Les prétendants qui opèrent à l'intérieur de cet horizon ne peuvent être discernés selon des essences qui seraient indépendantes des relations qui, peu à peu, s'établissent entre eux. S'interroger sur leur identité, autrement dit sur ce qu'est l'art, le beau, ce qu'est l'esthétique (au sens neutre du terme en tant qu'objet par excellence de la discipline esthétique), ce qu'est la conduite exemplaire, c'est courir le risque de ne déboucher sur rien. Cette approche méthodologique, quand bien même elle serait précédée d'une vaste analyse historique sur les différentes modalités qui ont gouverné la pensée du beau, de l'art, de l'esthétique et du style de vie exemplaire, débouche inévitablement sur une conclusion décourageante : à savoir que tout peut être considéré comme beau (y compris le laid dans ses différentes déclinaisons), comme art (y compris l'anti-art), comme esthétique (même l'anti-esthétique), comme style de vie exemplaire (y compris l'abjecte).

Le fait est que les liens interrelationnels entre les acteurs de l'horizon esthétique sont beaucoup plus importants que leur propre détermination singulière. Chacun d'eux établit et modifie son identité sur la base de l'interaction avec les autres, en référence à une vision stratégique globale. Le beau, l'art, l'esthétique et le style de vie exemplaire ne sont pas des entités qui existent par elles-mêmes, indépendamment de ces rapports : elles ne peuvent être extraites de l'horizon esthétique où elles ont vu le jour et se sont développées. Il s'agit de notions ouvertes et fluides qui se positionnent et évoluent dans l'horizon esthétique en fonction des circonstances et des opportunités, tissant tour à tour des alliances et des antagonismes, des concordances et des contrastes.

Il existe, cependant, une sorte de limite infranchissable et l'existence même de l'horizon esthétique dépend de son maintien. De manière approximative, on pourrait parler de la liberté qui caractérise l'horizon esthétique, qui serait dès lors opposé à la nécessité qui règne dans le monde naturel, dont on présume généralement qu'il est soumis à des règles scientifiques. De façon tout aussi approximative, on pourrait affirmer que l'horizon esthétique a un caractère symbolique et qu'il est ainsi séparé nettement de la réalité effective, dans laquelle sont immergés les mondes de la technique, de la politique et de l'économie. Toutefois, la liberté qui règne dans l'horizon esthétique ne saurait être assimilée au libre arbitre ou au caprice ; il est beaucoup plus facile en revanche de se tromper car aucune norme codifiée n'existe. Etant gouverné par *l'esprit de finesse* plutôt que par *l'esprit de géométrie*, il faut chaque fois être en mesure d'en saisir à la fois la règle et l'exception. Quant à son caractère symbolique, il ne faut pas penser pouvoir procéder sans tenir compte de la réalité effective. Contrairement à la morale et à la religion, dans lesquelles on attribue souvent plus d'importance à la pureté de l'intention subjective qu'aux résultats effectifs, voire on fait appel à l'au-delà et à la transcendance, l'horizon esthétique reste essentiellement mondain. Ce qui le caractérise, c'est justement la prétention de valoir et de s'affirmer dans le monde selon des dispositifs qui sont radicalement différents de ceux de la guerre, de la politique et de l'économie. Le plan où se place l'horizon esthétique est pour ainsi dire intermédiaire par rapport à celui de l'idéalité et celui de l'effectivité (XVI). Il n'est ni trop haut dans le règne des

idéaux impuissants et des utopies, ni trop bas dans l'idolâtrie du fait et du succès. La grandeur esthétique ne naît pas de l'effort vers des objectifs inaccessibles, ni de la manie de vaincre à n'importe quel prix : elle se situe dans l'espace intermédiaire entre des valeurs incapables d'être réalité et des réalités privées de splendeur.

Il s'agit donc d'un horizon assez singulier, où les exigences spirituelles et pratiques de la vie humaine sont à la fois reconnues et niées, ou plutôt où elles sont déconnectées de leur contexte habituel et transférées dans un autre domaine caractérisé par un dynamisme exceptionnel, conséquence de la présence simultanée de quatre éléments assez hétérogènes entre eux. Une histoire de l'esthétique devrait se proposer de discerner les moments les plus notables de l'aventure esthétique et de souligner leur caractère exceptionnel. L'horizon esthétique ne doit pas être considéré comme quelque chose d'évident, de donné a priori, ou encore d'acquis pour toujours. Rien ne permet d'exclure qu'à l'avenir chacun des quatre éléments qui le composent – le beau, l'art, la philosophie et le style de vie exemplaire – puissent prendre des chemins totalement indépendants les uns des autres, et perdre ainsi la possibilité de se confronter et de s'affronter. Il est assez aisé d'imaginer que le beau puisse finir par être absorbé intégralement dans une perspective hédoniste/cosmétique dépourvue de tout lien avec les autres acteurs de l'horizon esthétique. La tendance à transformer l'art en un simple business est très forte dans la société contemporaine et il n'est guère facile de s'y opposer efficacement. La philosophie, à son tour, peut abandonner le beau, l'art et les styles de vie au profit de la futilité et se retrancher dans un scientisme acharné et prétentieux ou dans une érudition vouée à elle-même. Quant aux styles de vie exemplaires, à partir du moment où ils se dissolvent en de simples look momentanés et éphémères, ils se retrouvent non seulement dépourvus de toute grandeur fatale, mais même incapables de constituer une mode. Les phénomènes de dégradation en tant que telle ne constituent cependant pas une menace pour l'horizon esthétique. Bien au contraire, celui-ci puise souvent sa vigueur de ce type d'oppositions. Le danger, par contre, vient de la baisse de l'énergie émotionnelle et de la chute dans l'inertie d'un consumérisme autodestructeur.

L'horizon esthétique présente en effet un aspect paradoxal : sa valeur ne dépend pas de l'invariance, comme cela est le cas dans la sphère religieuse et morale, sa force ne dépend pas de l'unité comme cela advient dans la sphère militaire et politique. Sa valeur et sa puissance il ne la tire pas tant de l'immutabilité ou du consensus plébiscitaire que de la floraison de différences et de nouveautés. L'aspect de lutte ne concerne pas seulement les quatre éléments qui le composent, mais réside à l'évidence à l'intérieur de chacun d'entre eux : il n'existe pas une seule notion de beau, mais une multitude en concurrence. Les artistes sont en compétition non seulement avec les artistes de leur temps, mais encore davantage avec ceux du passé. La confrontation entre différentes tendances est essentielle à l'idée même de philosophie. Enfin, le style de vie exemplaire est tel en ce qu'il implique une décision et un choix qui excluent tous les autres. Il ne s'agit toutefois pas d'une guerre de tous contre tous, car les relations entretenues à l'intérieur de l'horizon esthétique ne sont pas à proprement parler belliqueuses. Aucun élément ne peut en effet faire l'économie de la reconnaissance, et celle-ci est d'autant plus forte que les parties dont elle provient sont opposées : sans l'appréciation et l'admiration on ne produit pas d'horizon esthétique. L'horizon esthétique est plein de stratégies ingénieuses et paradoxales, dont le but ultime n'est certes pas l'annulation des multiplicités et l'anéantissement de l'adversaire. Celui qui se préfixerait de tels objectifs tomberait de l'horizon esthétique à l'horizon politico-militaire. Mais on sait combien le recours à des forces extérieures pour s'imposer dans l'arène esthétique est objet de condamnation et de mépris. De la même manière, pour autant que le saint ait été un modèle esthétique exemplaire très important, il reste une différence essentielle entre la sphère morale/religieuse, caractérisée par le catégorique et le permanent, et la sphère esthétique caractérisée par la mondanité et le dynamisme. Ceci non pas pour dire que l'horizon esthétique est ineffectif, mais que les voies à travers lesquelles il parvient à l'effectivité sont différentes des voies politico-militaires. On ne peut dire que l'horizon esthétique est éphémère, mais que les voies à travers lesquelles il atteint une longue durée sont différentes de celles de la sphère éthico-religieuse.

On a souvent reproché à l'esthétique de ne pas fournir un noyau de principes théoriques et de méthodes d'enquête partagés par la majorité de ses adeptes, comme cela est le cas dans les disciplines scientifiques. Le seul point sur lequel on retrouve un consensus presque unanime,

c'est la référence au dictionnaire historique des concepts esthétiques, mais l'aspect synchronique des expériences esthétiques (et de leurs concepts-clef respectifs) en concurrence entre elles échappe nécessairement à ce type d'approche. Le fait est que dans l'horizon esthétique, l'aspect scientifique et l'aspect militant sont tous deux présents : le penseur esthétique est un peu savant, un peu guerrier. La recherche esthétique unit en elle l'aspect théorique et l'aspect pratique, et son intérêt dérive de ce mélange : elle est comme une pièce illuminée par deux côtés. Du point de vue scientifique, elle se présente comme une histoire de concepts et se retrouve dès lors totalement impliquée dans la discussion sur les méthodes et les fins de l'historiographie philosophique. Du point de vue militant, elle entretient un rapport de voisinage avec les poétiques artistiques, avec les études culturelles et même avec la pratique des arts et avec les modes.

Le fait que dans la détermination de l'horizon esthétique on introduise ici la philosophie comme un acteur en jeu à l'intérieur d'une arène, peut laisser perplexe. La philosophie n'est pas considérée comme une spectatrice extérieure de ce qui se passe dans le domaine du beau, de l'art et des styles de vie, mais comme partie prenante. Sa dimension scientifique, autrement dit la possibilité de parvenir à un consensus de la plus grande partie de ses adeptes sur un noyau, même minime, de principes théoriques et de méthodes, pourrait sembler ainsi menacée. Mais ce serait oublier qu'il est dans l'intérêt de tous les acteurs présents dans l'horizon esthétique que ce consensus subsiste. On peut, en dernière analyse, le renvoyer à la défense de l'autonomie de l'horizon esthétique d'une part vis-à-vis de la religion et de la morale, d'autre part vis-à-vis de la politique et de l'économie. Par ailleurs, si la philosophie était soustraite à l'arène esthétique et mise dans un rôle de spectatrice désintéressée ou, pire encore, de juge dans l'arène esthétique, elle serait trop faible vis-à-vis de l'horizon religieux et de l'horizon politique. Autrement dit, à l'intérieur de l'horizon esthétique, les quatre entités en jeu peuvent établir un rapport d'amitié ou d'inimitié. Mais par rapport à l'ennemi extérieur à l'horizon esthétique qui se présente sous forme de transcendance ou de violence, la possibilité d'un accord entre les quatre facteurs en jeu doit être maintenue. Le mot d'ordre de cet accord peut varier : il sera tour à tour le classique, le savoir ou la culture en fonction des vicissitudes et des circonstances historiques.

Une dernière observation concerne la pluralité et l'hétérogénéité des styles de vie impliqués dans l'horizon esthétique. En font également partie les styles de vie ascétiques, religieux, politiques, militaires et érotiques, au même titre que ceux orientés explicitement vers le beau et la pratique des arts. Ce n'est pas leur contenu qui importe, mais l'idée d'un être humain perfectible, la référence à une forme quelconque de grandeur et donc la soumission à des épreuves et à des jugements. C'est de là que provient le lien entre l'esthétique et l'éducation qui a été à maintes reprises souligné par les adeptes de l'esthétique. Prétendre se soustraire à toute épreuve ou à tout jugement c'est s'exclure de l'horizon esthétique : ou bien on favorise l'existence de hiérarchies fixes, établies une fois pour toutes et déterminées sur la base du statut d'appartenance, ou bien on aplatit tout sur un seul niveau en éliminant toute dynamique de valorisation et de dévalorisation. Le fait que les épreuves et les jugements ne soient jamais définitifs et qu'il y ait toujours de la place pour la lutte et le défi est en revanche un aspect essentiel de l'horizon esthétique. C'est ce qui a amené les adeptes de l'esthétique à attribuer une telle importance à l'énergie émotionnelle, pensée et appelée au fil des siècles de diverses manières: inspiration, enthousiasme, fureur héroïque, élan vital, surinvestissement ou performance.

L'Europe à la recherche de ses valeurs*

Stella Ghervas

Professeur invité à l'Université de Chicago

L'économiste américain Jeremy Rifkin affirmait naguère, peu avant le débat autour du projet de constitution de l'Europe, que le fameux « rêve américain » serait en voie d'être supplanté par le « rêve européen » : une nouvelle vision pour le futur de l'humanité, un nouveau modèle porteur d'espoir pour le monde globalisé du XXI^e siècle³²⁷. Interrogé sur les différences qu'il voyait entre ces deux projets de société, il estimait qu'elles procédaient essentiellement d'un choix ou d'une articulation différente des « idéaux collectifs » qui font l'unité d'une société humaine, autrement dit des valeurs transmises à ses membres. Le rêve américain naîtrait d'un concept de la liberté poussé à l'extrême, alors qu'un Européen placerait davantage d'accent sur la sécurité.

Même si les termes de l'opposition esquissée par Rifkin sont un peu simplifiés – et même si ce nouveau rêve est aujourd'hui ébranlé par la crise de la dette souveraine – c'est un point de départ pour s'interroger sur les valeurs présentes dans les textes qui fondent la construction de l'Europe politique, autrement dit le « projet européen ».

Il faut noter que le Traité de l'Union européenne, comme d'autres textes fondamentaux de l'Union, tente de faire reposer la construction européenne sur des valeurs. J'avais eu l'occasion, dans un précédent article, d'analyser les valeurs exprimées dans le projet avorté de Traité constitutionnel de 2005³²⁸. Ce dernier a été remplacé en 2009 par le nouveau *traité modificatif* ou *simplifié* de Lisbonne. Sa vocation était non seulement d'être plus consensuel, en évitant les sujets bureaucratiques qui fâchent, mais aussi tenir compte des nouvelles réalités des pays de l'Est entrés dans l'Union depuis 2004.

Pour répondre à la question de la pertinence de ces valeurs communautaires pour l'Europe politique, nous avons appliqué à ces textes une méthode d'analyse sémantique et historique, voire anthropologique, afin de révéler les valeurs, les conceptions et les espoirs de leurs rédacteurs, mais aussi de s'interroger sur les véritables attentes des citoyens de l'Union. C'est aussi une occasion de comparer les différences subtiles qui se sont insérées dans ces textes au cours du temps.

Pourquoi une « Europe des valeurs » ?

Il n'y a assurément rien d'étonnant *a priori* à ce que les textes fondamentaux de l'Union européenne se réfèrent à un catalogue de valeurs : en effet, toutes les constitutions ou traités multilatéraux sont des cristallisations des valeurs essentielles de la communauté politique qu'ils veulent instaurer et régir. Si les valeurs sont des qualités ou des principes considérés comme dignes d'être poursuivis par une société – des idéaux collectifs – alors il est logique de donner une portée normative à des principes fondamentaux pour permettre la vie en commun.

Cela n'explique cependant pas tout, loin de là. En réalité, l'emphase qui est mise sur les valeurs est un choix récent. Ainsi, le Traité de Rome de 1957 évoquait uniquement « les sauvegardes de la paix et de la liberté ». Ce n'est que dans l'*Acte unique* de 1986, que les États se

* Une version légèrement remaniée de cet article est parue sous le titre « Європейські цінності: між ідеалом, дискурсом і реальністю » (Les valeurs de l'Europe : entre l'idéal, le discours et la réalité), sur le site de *Rethinking Democracy*, Kiev, février 2012 (en russe, ukrainien et français).

³²⁷ Jeremy Rifkin, *The European Dream: How Europe's vision of the future is quietly eclipsing the American dream*, New York, J.P. Tarcher/Penguin, 2004.

³²⁸ Stella Ghervas, « Les valeurs du projet de Constitution peuvent-elles fonder un imaginaire européen ? », in *Les imaginaires européens*, Corin Braga (éd.), Cluj, Dacia, 2006 (*Cahiers de l'Echinox*, n° 10), pp. 41-50.

déclaraient « décidés à promouvoir ensemble la démocratie en se fondant sur les droits fondamentaux ». En 2000 on assiste à un tournant décisif lorsque le Conseil européen publie une déclaration politique, la *Charte des droits fondamentaux de l'Union*, laquelle déclare en préambule que « Les peuples de l'Europe, en établissant entre eux une union sans cesse plus étroite, ont décidé de partager un avenir pacifique fondé sur des valeurs communes »³²⁹.

Pourquoi fonder l'Europe sur des valeurs ? Cette volonté naît d'un paradoxe : le projet européen est inspiré par une conception de l'État issue des Lumières, qui est l'État-projet. Il lui faut des textes fondateurs, programmatiques, orientés vers l'avenir. D'un autre côté un simple contrat social ne semble pas suffisant. Certes, il fut une époque où il était possible de fonder tout un édifice social sur la loi divine, mais dans notre société laïcisée et relativiste, il faut trouver autre chose³³⁰.

On pourrait penser que la réponse doit être recherchée dans une identité européenne, qui serait fondatrice en soi. Mais la diversité linguistique et l'incertitude des frontières de l'Europe notamment font que l'identité européenne reste un *je-ne-sais-quoi* et un *presque rien* qui échappe obstinément aux tentatives de définition. Cette « identité commune » est plutôt un tissage d'identités affines mais distinctes au sein d'un espace de circulation des biens, des personnes et des idées. Elle est aussi perçue très différemment selon les perspectives à la fois culturelles, géographiques, économiques, symboliques ou même idéologiques. Les Hellènes de l'Antiquité avaient sans doute connu des difficultés semblables – mais du moins leurs dialectes étaient-ils plus proches entre eux que les langues de l'Europe contemporaine³³¹.

Face à cette incertitude identitaire, qui est sans doute l'une des caractéristiques centrales du projet européen, les auteurs des textes fondamentaux de l'Union ont donc choisi de renverser l'approche en rehaussant le rôle attribué aux *valeurs* : ces valeurs deviennent la source et la légitimation du projet. Les valeurs, de moyen pour organiser une institution politique, deviennent donc la justification et la finalité de cette institution. On mesure mieux l'importance de ces valeurs dites « européennes » lorsqu'on réalise qu'elles sont devenues un enjeu de construction identitaire³³². En d'autres termes, les valeurs sont destinées à *construire* l'identité européenne et non le contraire.

Un sommaire des valeurs européennes

La question des valeurs ayant été replacée dans son contexte, donnons-en ici une brève description. L'article 2 du projet de Constitution de 2005 énonçait leur substance :

« L'Union est fondée sur les valeurs de respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'État de droit, ainsi que de respect des droits de l'homme. Ces valeurs sont communes aux États membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la tolérance, la justice, la solidarité et la non-discrimination »³³³.

Comme nous le voyons, il s'agit ici de valeurs sociales, voire politiques. Dans le nouveau texte de 2007, l'article 2 énonce la même chose, avec deux ajouts : « les droits des personnes

³²⁹ *Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne* (2000), Préambule.

³³⁰ Voir Lucian Boia, *Le mythe de la démocratie*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 123-125.

³³¹ Selon l'Art. IV-10, « Le traité établissant la Constitution rédigé en un exemplaire unique, en langues allemande, anglaise, danoise, espagnole, française, finnoise, grecque, irlandaise, italienne, néerlandaise, portugaise, suédoise, tchèque, estonienne, lettonne, lituanienne, hongroise, maltaise, polonaise, slovaque, slovène, les textes établis dans chacune de ces langues faisant également foi, sera déposé dans les archives du gouvernement de la République italienne, qui remettra une copie certifiée conforme à chacun des gouvernements des autres États signataires ». Chaque version est ainsi le résultat de choix différents, autant de façons de comprendre le projet européen. En particulier le terme de « constitution » a lui-même des sens multiples, selon la langue et l'histoire de chaque pays. Ce n'est donc pas un seul texte, mais autant de variations d'imaginaires (connotations, mentalités et sensibilités socio-culturelles différentes). L'absence de texte de référence, ainsi que la possibilité d'erreurs ou d'omissions, a été relevée comme une source potentielle de litiges.

³³² Voir notamment Olivier Galland et Yannick Lemel, *Valeurs et cultures en Europe*, Paris, La Découverte, 2007.

³³³ « Traité établissant une Constitution pour l'Europe », Art. I-2.

appartenant à des minorités »³³⁴ et « l'égalité entre les femmes et les hommes », deux valeurs *programmatisques* concernant des questions de la société contemporaine, dans le cadre d'une Europe élargie.

Sur le plan de l'espace, au lieu d'une délimitation géographique, le préambule du projet de Constitution de 2005 décrivait l'Europe comme un *espace privilégié de l'espérance humaine*, un espace donc abstrait, qui serait plus caractérisé que les autres par ces valeurs :

« Conscients que l'Europe est un continent porteur de civilisation ; que ses habitants venus par vagues successives depuis les premiers âges de l'humanité, y ont développé progressivement les valeurs qui fondent l'humanisme : l'égalité des êtres, la liberté, le respect de la raison ».

Du point de vue de l'historien, cet argument apparaît défendable, à condition de préciser que l'Europe n'a pas le monopole de ces valeurs.

D'autre part, l'article 1 (alinéa 1) du projet de traité de Constitution prévoyait que « l'Union est ouverte à tous les États européens qui respectent ses valeurs et qui s'engagent à les promouvoir en commun ».

Le « Traité sur l'Union européenne », dans sa version de 2009, déclare quant à lui :

« S'inspirant des héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe, à partir desquels se sont développées les valeurs universelles que constituent les droits inviolables et inaliénables de la personne humaine, ainsi que la liberté, la démocratie, l'égalité et l'État de droit »³³⁵.

L'article 7-bis déclare également que « l'Union développe avec les pays de son voisinage des relations privilégiées, en vue d'établir un espace de prospérité et de bon voisinage, fondé sur les valeurs de l'Union ».

Il n'y a donc pas de mention précise de la géographie physique du continent et de son histoire, mais une délimitation de l'espace par l'adhésion formelle à des valeurs. En clair : l'Europe s'arrête là où elle ne reconnaît plus ses propres principes.

Nous voyons par contre apparaître dans cette nouvelle version du traité, à travers les termes *religieux* et *humaniste*, les deux courants fondamentaux de la culture européenne : d'un côté l'héritage des grands monothéismes (le christianisme occidental et oriental, le judaïsme, mais aussi l'Islam) fondés sur la divinité ; de l'autre celui de l'esprit des Lumières qui place l'homme au centre de l'univers et que nous rattachons traditionnellement à l'humanisme proprement dit et à la culture grecque classique. L'importance des idées des Lumières était clairement acquise pour les rédacteurs de ces textes. Ils ont cependant vivement débattu pour déterminer si l'héritage religieux devait ou non être incorporé dans le catalogue des valeurs de l'Union. La *Charte des droits fondamentaux* s'était contentée il y a sept ans du terme *spirituel*. Or, ils ont aujourd'hui décidé de lui accorder le plein droit de cité. Le fait que cette reconnaissance ait pris de l'ampleur dans le discours officiel s'explique aussi par l'adhésion des pays de l'Est européen, comme la Pologne, où l'attachement à la tradition chrétienne reste très vif. En filigrane on retrouve la dichotomie du XIXe siècle entre tradition et modernité et une réminiscence de vieux clivages historiques entre l'Ouest et l'Est, le Nord et le Sud.

Une Constitution palimpseste

En réalité, le projet européen, à travers ses textes successifs, met en avant non pas *deux* systèmes d'idées et de représentations (l'humanisme et la religion), mais plusieurs (jusqu'à six), qui se sont superposés au cours de l'histoire européenne. Le résultat est une sorte de palimpseste, un parchemin séculaire sur lequel on peut déchiffrer plus ou moins clairement les tentatives successives de la civilisation européenne de formuler les codes de la vie en société.

³³⁴ « Traité de Lisbonne » (2007), Art. 2. Cette dernière mention, ajoutée à la demande de la Hongrie, aurait pu soulever des difficultés d'ordre constitutionnel en France, au regard du principe d'indivisibilité de la République et d'unicité du peuple français. Tel n'a pas été le cas dans la mesure où il ne s'agit pas d'un droit collectif, mais de droits individuels des personnes appartenant à des minorités.

³³⁵ « Traité sur l'Union européenne » (2009), Préambule.

On peut ainsi, pour l'exercice, se divertir à reconstituer les strates historiques de ce palimpseste, ainsi que leurs finalités respectives. Certaines sont relativement apparentes, d'autres beaucoup plus discrètes, quelques-unes sont à peine visibles. Elles sont parfois contradictoires.

1. Dans les allusions, nous trouvons tout d'abord la référence à l'*humanisme* au sens propre (le mouvement qui a consacré la libération des esprits du dogme), au *droit des gens*, codifié au XVIIIe siècle, mais dont les premiers éléments remontent au *droit romain* (la notion de peuple et de liberté). Cette mention de l'humanisme souligne le caractère laïc de la société européenne à créer, ou du moins la séparation de l'Église et de l'État.
2. Parmi les références les plus évidentes figurent les *Lumières* du XVIIIe siècle, porteuses de progrès scientifique et de l'idée de l'Europe *continent porteur de civilisation*. La substance du projet d'unification européenne découle en grande partie des projets de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre à Kant, en passant par Rousseau³³⁶. Les références à la liberté, à l'égalité et à la solidarité (une version modernisée de la fraternité) se rapportent bien entendu à la *Révolution française*.
3. Des *États-nations* du XIXe siècle subsistent le cadre constitutionnel avec la séparation des pouvoirs, le suffrage et l'éligibilité universels, ainsi que l'idée que les peuples européens peuvent malgré tout rester fiers de leurs identités et de leurs histoires nationales.
4. Le *libéralisme capitaliste* prône les vertus de la liberté d'entreprise et de la libre concurrence, en prévoyant la création d'*un marché unique où la concurrence est libre et non faussée*.
5. La *social-démocratie*, affirme quant à elle le droit à la protection des travailleurs, à la sécurité sociale, à la tolérance, à la justice sociale. La coexistence de l'imaginaire de l'État-Providence, facteur de sécurité avec les principes de l'économie libre ne va pas sans problèmes : les valeurs (en principe positives) de libre entreprise et de responsabilité individuelle sont aujourd'hui volontiers assimilées à la compétition effrénée, au dumping salarial et aux suppressions d'emplois, avec les étiquettes péjoratives de néo-libéralisme ou de mondialisation. Ce conflit des imaginaires opposés et l'interprétation qui en a résulté des finalités du projet de construction européenne, explique en partie les à-coups et les revers des diverses tentatives de mettre à jour le Traité de l'Union européenne.
6. Enfin, l'inventaire des valeurs « européennes » ne serait pas complet sans un ensemble de références aux *mouvements sociaux* de ces dernières décennies, ce qu'on appelle aussi la post-modernité (écologie, féminisme, tiers-mondisme, etc.). Dans une sémantique propre à notre époque, il est ainsi question de notre *responsabilité à l'égard des générations futures et de la planète*, d'une *Europe unie dans la diversité*, la *non-discrimination*, le *respect des droits de chacun* ainsi que des *minorités*, de *lutte contre l'exclusion sociale*, la *solidarité dans le monde*.

Ces strates représentent des époques, des ensembles de conceptions imbriqués les uns dans les autres. Il y a beaucoup d'histoire dans ce tissage : des événements, des luttes, des hommes, des convictions, dont il est bon de rappeler qu'ils ont existé et que nous leur devons la matière dont nos rêves et nos projets sont faits.

Dans cette polyphonie, on peut aussi entendre la voix rauque d'une autre Europe, celle des réflexes primaires et non exprimés. Ces voix en sourdine, mais toujours audibles, sont celles des mauvaises expériences des peuples de l'Europe avec l'oppression, que cela soit celle des États forts sur les États faibles, des cultures dominantes sur les minorités religieuses, ou des riches sur les pauvres.

³³⁶ A ce propos voir Stella Ghervas, « [La paix, toujours recommencée](http://www.laviedesidees.fr/La-paix-toujours-recommencee.html) », *La vie des idées*, 10 octobre 2012 (<http://www.laviedesidees.fr/La-paix-toujours-recommencee.html>) ; Stella Ghervas, « La paix par le droit, ciment de la civilisation en Europe ? », in Antoine Lilti et Céline Spector (éds.), *Penser l'Europe au XVIIIe siècle*, Paris, Editions EHESS, 2013, à paraître.

On distingue deux thèmes. Le premier est celui de la définition des territoires, autrement dit des niveaux de compétence. Qui fait quoi, jusqu'où et sous quelles conditions ? L'Union européenne n'est-elle qu'un nouvel empire ? Ici se profilent bien des souvenirs douloureux du XXe siècle, c'est-à-dire les Empires centraux d'avant la Première Guerre mondiale, la question des nationalités de l'entre-deux guerres, le IIIe Reich allemand et enfin l'Union soviétique³³⁷. Pour y répondre, l'Union européenne développe, sur des principes déjà connus comme celui de *proportionnalité* – modérer les moyens employés à ce qu'il faut pour atteindre l'objectif – mais aussi des innovations comme la *subsidiarité* – n'intervenir que là où les États-membres ne sont pas en mesure de le faire. L'adhésion volontaire des États et cet équilibre de la relation de la périphérie au centre contribuent à créer ce que le président de la Commission européenne José Manuel Barroso a appelé un « empire non-impérial »³³⁸.

Le second thème qui suscite aujourd'hui de fortes réactions en cette époque de crise financière, est le principe d'une concurrence complète à l'intérieur du marché unique. Le modèle de la social-démocratie est aujourd'hui mis à mal par les règles d'équilibre budgétaire qui seront dorénavant imposées aux États-membres, sans qu'il soit toutefois question d'y renoncer complètement. Il faudra donc attendre pour voir ce qui en sortira.

Les textes fondamentaux répondent-ils aux questions fondamentales ?

En définitive, le système des « valeurs européennes » a été conçu pour répondre à trois impératifs :

1. Doter l'Europe d'une finalité et d'objectifs politiques clairs.
2. Susciter un sentiment populaire d'appartenance, c'est-à-dire un imaginaire capable de mobiliser les individus qu'elle entend régir, en d'autres mots : faire rêver les Européens.
3. Délimiter une citoyenneté et une identité européennes par rapport à soi-même et au reste du monde.

En ce qui concerne les objectifs politiques, la volonté affichée de *promouvoir la paix* (art. 3) et l'exhortation pour les pays européens à *dépasser leurs anciennes divisions et unis, d'une manière sans cesse plus étroite, à forger leur destin commun* (dans le Préambule de la Constitution de 2005) paraissent des arguments convaincants. Malgré cela, il semble qu'ils ne suffisent pas toujours à mobiliser les jeunes générations, pourtant censées être plus pacifistes³³⁹. Il est vrai qu'elles n'ont pas connu la guerre et tendent plutôt à voir un facteur d'insécurité dans l'élargissement rapide des frontières orientales de l'Union, ainsi qu'une menace pour les acquis sociaux.

Pour ce qui est de la création d'un sentiment d'appartenance, d'un rêve européen capable de mobiliser les populations, ces valeurs énoncées dans le projet européen, que l'on admet comme *nécessaires*, sont-elles vraiment *suffisantes* à fonder cette identité communautaire qui trouverait un écho dans l'esprit des Européens ?

Il semble en tout cas assez difficile d'y voir les racines d'un mythe politique européen capable de faire rêver les foules³⁴⁰. En voulant congédier l'histoire, les rédacteurs du projet se sont en effet refusés (peut-être à raison) de la considérer comme une succession d'expériences communes qui aurait forgé et renforcé ce sentiment d'appartenance. L'inconvénient est que les textes qui résultent de ce parti pris ressemblent à un catalogue de principes disparates traduisant l'imaginaire d'experts qui entendent gouverner l'Union à la manière d'une technocratie bien-

³³⁷ Pour plus de précisions, voir Stella Ghervas, « From Empires to the Community of States : A Historical Perspective on the European Union », *Journal of Contemporary European Studies*, 2013, à paraître.

³³⁸ Manuel Barroso, « [European Union is a 'non-imperial empire'](https://www.youtube.com/watch?v=-I8M1T-GgRU) », Strasbourg, 10 juillet 2007. (<https://www.youtube.com/watch?v=-I8M1T-GgRU>)

³³⁹ Voir Olivier Galland et Bernard Roudet (éds.), *Les jeunes Européens et leurs valeurs*, pp. 191-198.

³⁴⁰ Stella Ghervas, « Pôles et foyers », in Stella Ghervas et François Rosset (éds.), *Lieux d'Europe. Mythes et limites*, Paris, Editions de la MSH, 2008, pp. 26-30.

pensante, assurant la libre circulation des hommes, des marchandises et des capitaux : à la limite, une sorte de despotisme éclairé moderne, à la fois réglementaire, tolérant et si possible fonctionnel.

La troisième interrogation de fond que soulève le projet européen est de savoir si les valeurs qu'il proclame délimitent vraiment cet *espace* théorique de *l'espérance humaine* de l'Europe. En effet, en poussant le raisonnement à l'absurde, on peut admettre que tout pays adhérant à ces valeurs est susceptible d'entrer dans l'Union : une candidature de l'Australie ou de la Nouvelle-Zélande serait-elle admissible ? Plus immédiatement, elles fournissent un cadre de principe à l'Union dans sa politique de voisinage à l'est : elles se posent vis-à-vis de l'Ukraine et de la Moldavie, dont l'histoire et la culture sont manifestement européennes, comme condition *sine qua non* pour déposer une candidature. Ce système de valeurs semble toutefois insuffisant pour prescrire l'attitude à adopter face à la candidature de la Turquie.

Conclusion

Au bilan, à force de vouloir réconcilier des valeurs aux finalités souvent contradictoires, l'effort dialectique de « synthèse humaniste » du projet européen manque surtout de clarté et de simplicité. Le fait qu'il n'y ait pas d'énoncé homogène, ni original, pas non plus de hiérarchie explicite entre ces valeurs – mis à part la *paix* qui trône à juste titre au-dessus des autres – peut être apprécié comme une force, c'est-à-dire le produit de l'ouverture d'esprit et du pragmatisme de ses rédacteurs et de leur capacité à élaborer des compromis entre des tendances contraires³⁴¹. Toutefois, la complexité de la tâche les a en quelque sorte conduit à renoncer à définir un sentiment d'appartenance, ou à élaborer un projet trop directif : ils ont cru pouvoir amalgamer des contraires sans devoir procéder à des choix douloureux. Cette ambiguïté est donc source d'incertitudes et de désaccords. Peut-être faudra-t-il attendre quelques années pour que le contenu se clarifie et que le programme des valeurs européennes trouve enfin une formulation plus immédiatement compréhensible. Voilà pour le bilan d'une analyse rationnelle.

La politique n'est cependant pas qu'une affaire de rationalité : elle est aussi une question d'émotions, de sentiments, d'intuitions et d'imaginaires³⁴². Ce constat vaut même (et peut-être surtout) dans une société qui a placé la rationalité comme la valeur suprême. Malheureusement, c'est bien cette rationalité complexe, économique, technocratique, bureaucratique et libre-échangiste, qui pose problème aux yeux d'une partie des populations européennes, car elle leur donne le sentiment d'être gouvernées par une élite technocratique, étrangère à leurs préoccupations véritables.

Mais pourrait-on faire rêver les Européens avec cet énoncé laconique de valeurs ? Elles ne sonnent pourtant pas creux aux oreilles des philosophes ou des historiens, car elles plongent incontestablement leurs racines dans le passé commun de l'Europe. Mais alors qu'elles devraient porter le projet et lui donner un souffle qu'on ne trouvera jamais dans les détails juridiques, elles perdent de leur vigueur par leur manque de clarté ou d'illustration pour le commun des mortels. Leur présentation trop consensuelle et abstraite ne parvient pas à stimuler l'imagination des citoyens européens, ni leurs convictions profondes. Voilà sans doute la raison pour laquelle ils ne se reconnaissent pas toujours en elles.

En évacuant le passé de l'Union européenne pour ne laisser que des valeurs « abstraites », on oublie de rappeler les motivations profondes de son unification politique, c'est-à-dire la situation tragique de ce continent dévasté par la guerre en 1945, probablement le meilleur plaidoyer que l'on puisse imaginer en faveur d'une Europe unie pacifiquement. Et avant eux, il

³⁴¹ Selon les termes employés par Robert Schuman en 1950, « la mise en commun organique de nos ressources serait une garantie de prospérité, de puissance et de paix ». Un tel procédé est donc « libre de tout engagement idéologique, il est essentiellement pratique par son objet, empirique par sa méthode » (Robert Schuman, « Rapport relatif à la défense européenne », Conseil de l'Europe, 24 novembre 1950).

³⁴² Voir Jean-Jacques Wunenburger, *Imaginaires du politique*, Paris, Ellipses, 2001.

faudrait rappeler que ces valeurs de la paix en Europe ont été portées par des visionnaires, du XVIIIe siècle à nos jours³⁴³. Un imaginaire trop abstrait nuit à l'imagination.

Il y aurait donc un intérêt certain à projeter un rêve européen qui en appelle directement aux cinq sens des citoyens, avec une vision du passé et du futur présentée de façon à la fois claire et vivante. L'Europe politique devrait avancer des arguments palpables sur les véritables raisons pour lesquelles les peuples européens ont dû s'unir et devraient s'unir à l'avenir.

Cette ré-élaboration des valeurs européennes sous une forme à la fois plus rationnelle et plus charnelle pourrait être effectuée de deux façons. D'abord par l'enseignement de l'histoire, en termes des avantages tangibles et quotidiens qu'il y a eu à établir – après la Seconde Guerre mondiale à l'Ouest et après la chute du Rideau de fer à l'Est – la paix entre les peuples du continent³⁴⁴. C'est cette dernière qui a été la condition nécessaire pour établir la démocratie, la justice sociale, la prospérité ou la liberté individuelle. Cet effort de clarification implique également un enseignement de la philosophie, car ces valeurs ont été, faut-il le rappeler, d'abord conçues et envisagées par des philosophes. Il faudrait enfin parvenir à faire visualiser aux Européens le chemin qui reste concrètement à parcourir pour que ces valeurs – à commencer par la Charte des droits fondamentaux – deviennent des réalités.

³⁴³ Stella Gervas, «L'Europe comme idée, comme projet, comme construction », *Questions internationales*, n° 51 (*A la recherche des Européens*), 2011, pp. 12-23.

³⁴⁴ A ce sujet voir Florent Guénard, « [L'Europe par la paix. Entretien avec Stella Gervas](http://www.laviedesidees.fr/L-Europe-par-la-paix.html) » *La vie des idées*, 6 septembre 2012 (<http://www.laviedesidees.fr/L-Europe-par-la-paix.html>)



Cet ouvrage a pu être réalisé grâce au soutien financier du Conseil général des Alpes maritimes.

Il réunit certaines des présentations proposées depuis 2006 à l'occasion des « Entretiens autour de l'identité européenne » organisés par la Ville de Nice et le Centre International de Formation Européenne.