

Modernité	Identité européenne	Philosophie	Graph
Temps	Concept	Psychologie	Congrès
Union européenne	Théorie	Psychosociologie	Les Arcs
Solidarité	Réflexion	Sociologie	2007

Graph

Les Arcs, 11-14 mars 2007

La société française à l'épreuve de la modernité

Le Groupe de recherche et d'application hospitalières (Graph), fondé en 1974 par six centres hospitaliers universitaires (Clermont-Ferrand, Montpellier, Reims, Rennes, Rouen et Saint-Étienne), réunit à ce jour, dans le cadre de la loi de 1901 sur les associations, les établissements publics de santé adhérents et des personnalités du monde de la santé à titre personnel.

Cette association a pour but de promouvoir la réflexion et la recherche en matière de gestion hospitalière et de santé, d'entreprendre, réaliser ou faire réaliser des actions de formation, de susciter les contacts et les échanges d'expérience, en France et à l'étranger, de développer les valeurs culturelles qui animent ses membres.

Elle sollicite ainsi l'ensemble des équipes de direction, développe les échanges dans l'expérience commune pour une meilleure connaissance du milieu professionnel. C'est ainsi que naissent des groupes d'études sur des thèmes d'actualité et que s'établissent des relations privilégiées.

Mais l'ambition du Graph est aussi de développer les axes de recherche ouvrant les pistes de l'avenir et d'affirmer ainsi la présence des hospitaliers dans l'évolution continue de nos sociétés, rappelant, si besoin est, les règles éthiques auxquelles ses membres sont attachés.

Le Graph permet à ses membres d'avoir un haut niveau de réflexion sur des thèmes pointus de la société actuelle. Chaque année, le séminaire des Arcs les réunit en un lieu où ils bénéficient de la participation exceptionnelle d'intervenants prestigieux qui se font un plaisir de venir exposer leurs expériences et débattre sur leurs sujets de prédilection.

Du 11 au 14 mars 2007, l'assemblée a ainsi été invitée à débattre sur le thème: « La société française à l'épreuve de la modernité », avec des sujets de réflexion tels que la modernité au quotidien, les comportements individualistes des salariés et le management d'entreprise, l'homme moderne et ses peurs, la perte des cadres collectifs, le lien entre l'individu et la politique, la place de l'individu dans des organisations collectives, les contradictions de la modernité...

Éric Fiat, Nicole Aubert, Yves Bonny, Jean-Claude Kaufman, Vincent Tiberj, Bruno Cautrès, Francis Bailly, Sylvie Brunel, Henryk Wozniakowski et Rachel Bocher – universitaires, philosophes, sociologues, chercheurs, chef d'entreprise, médecin – ont permis une réflexion approfondie dont « Gestions hospitalières » présente ici quelques morceaux choisis.

L'intégralité des interventions de ce séminaire, présenté par Christian Paire et animé par Yann Bubien, Christophe Got, Sandrine Delage, Jean-Louis Lumineau et Véronique Anatole-Touzet, est visible sur le site du Graph (www.legraph.fr). •

Le bureau du Graph

Président : Jean-Paul Segade, *directeur général du CHU de Clermont-Ferrand*
 Président d'honneur : Alain Halbout, *directeur général honoraire du CHU-Hôpitaux de Rouen*
 Vice-président chargé du séminaire : Christian Paire, *directeur général du CHU-Hôpitaux de Rouen*
 Vice-président chargé de la recherche : Guy Vallet, *directeur général de l'AP-HM*
 Vice-président chargé des relations internationales : Jean-Jacques Romatet, *directeur général du CHU de Toulouse*
 Secrétaire général : Daniel Marie, *conseiller général des établissements de santé*
 Trésorier : Robert Tubiana, *directeur d'hôpital*
 Trésorier adjoint : Denis Frechou, *directeur des Hôpitaux de Saint-Maurice*
 Membres : Jean-Rémy Bitaud (*en charge des relations avec les adhérents individuels*), Yann Bubien (*en charge des relations avec les médias*), Patrick Houssel (*en charge des liens avec les centres hospitaliers*), Sandrine Delage.
 Correspondant pour « Gestions hospitalières » : Jean-Michel Budet

La société moderne à l'épreuve de la modernité

Réflexions philosophiques sur l'individu

Éric FIAT

Professeur de philosophie, université de Marne-la-Vallée

Qu'est-ce que la modernité? Grâce à des truchements qui s'appellent quelque chose comme l'ordinateur, l'Internet, l'INA (Institut national de l'audiovisuel), nous autres, hommes des premières années du ^{xxi} siècle, avons désormais sans difficultés accès aux « réclames » télévisuelles des années 1960. Et qu'y trouve-t-on? Une occasion d'éprouver de la nostalgie, sans doute, mais plus sûrement une occasion de rire. Pourquoi? Parce que rien n'est plus drôle que de voir qualifier de « modernes » des cuisines, des postes de radio, des réfrigérateurs, des bas et des robes qui nous paraissent l'archaïsme même...

Le concept de modernité serait donc des plus fragiles! Parce que le propre de la mode est de se démoder, ce n'est donc pas dans le domaine des objets et des nouveautés les plus immédiates qu'on trouvera matière à lui donner quelque consistance.

Si, comme nous le croyons, ce concept a cependant quelque sens, c'est alors dans une attitude générale face au monde qu'il faut chercher son essence, attitude qui à la fois conditionne l'apparition et survit à la disparition des objets et attitudes qu'on dit « modernes ». Ces robes, ces bas, ces réfrigérateurs, ces postes de radio et ces cuisines que nous jugeons désuets étaient à leur époque modernes, parce que s'y cristallisait plus ou moins mystérieusement une attitude fondamentale à l'égard du monde: c'est cette attitude que la présente causerie tentera de débusquer.

Partant des beaux textes que Baudelaire consacra à la notion de modernité, nous décrirons la modernité comme une manière d'excepter le mode d'être d'aujourd'hui, c'est-à-dire de le faire sortir de la série des modes enchaînés par la tradition: une entreprise de refondation à partir du présent, donc; et quelque chose comme un refus de la dette. Cela est-il propre à ce que les historiens appellent les temps modernes, ces temps qu'ils placent, sur le chemin du temps, entre

la Renaissance et l'époque contemporaine? Il ne nous semble pas: aussi appelons-nous moderne tout geste ou toute attitude de radicale refondation à partir de soi.

Nous montrerons ensuite la faiblesse spéculative des notions de contemporanéité et de postmodernité pour tenter de prouver que notre époque est celle de la modernité tardive (concept forgé sur celui d'Antiquité tardive, que certains historiens préfèrent aujourd'hui à l'appellation « Bas-Empire »). Ses caractéristiques essentielles? Une passion de la rupture, un primat donné au présent et à l'avenir, l'idée que le passé est plutôt un fardeau dont il faut s'alléger qu'un héritage qu'il faut faire fructifier et qui mérite gratitude: le désir de tout recommencer à partir de l'homme présent, conçu comme sujet. Nous chercherons chez un certain nombre de grands penseurs (Descartes, Kant...) la présence de ce geste; sans que jamais notre admiration pour les œuvres de ces génies ne se démente, nous constaterons chaque fois quelque chose comme un travail de sape, d'occultation, de répudiation radicale du passé. Pareil travail n'est-il pas nécessaire? Notre malheur vient souvent de ce que nous sommes écrasés par le passé, interminable cortège où se mêlent les morts charnelles, les amours inaccomplies, les fautes réelles ou imaginaires et toutes les choses usées qui, dans leur relégation au fond de notre esprit, ricanent. Et ce sombre fardeau du passé se projette dans l'image du futur: ne faut-il pas parfois, pour « retrouver une place fraîche sur l'oreiller », refonder le monde à partir du présent par un geste vigoureux de purification?

Mais est-il jamais possible de faire radicalement table rase du passé? Outre qu'il y a le grand danger d'ingratitude à l'égard du passé, nous tenterons de démontrer qu'il n'est point de révolution qui souvent ne se fonde sur un passé plus ou moins oublié. Nous rappellerons alors que même les hommes de la Révolution française (qui

pourtant se voulaient radicalement modernes en ceci que leur désir de rupture et de construire un temps nouveau les conduisit jusqu'à vouloir changer le temps lui-même: le calendrier) n'avaient pu se passer d'une référence au passé: en l'espèce de la référence à la démocratie athénienne, au vocabulaire des Athéniens. Ce qu'il y a de moderne dans notre monde trouve donc ses sources dans le passé. Et les deux sources de l'attitude moderne nous paraissent d'une part l'appel cartésien à ce que les hommes deviennent « comme maîtres et possesseurs de la nature », d'autre part ce mouvement d'égalisation des conditions dont Tocqueville parla si génialement. Mais ces deux sources ne sont-elles pas elles-mêmes sans passé? Le « point d'eau », l'origine ont eux-mêmes une origine. Et il nous paraît que le christianisme, d'une part en parachevant ce geste de dédivinisation de la nature que le judaïsme avait commencé, d'autre part en affirmant que tout homme, le fils prodigue, le non-circoncis et la prostituée y compris, est un être d'une valeur absolue, et le « frère de tout homme dans la maison de Dieu », est en un sens l'origine même de nos deux origines.

Chacune à sa façon, la disposition technique du monde et l'égalisation démocratique des conditions concourent à la promotion de l'individu comme sujet autonome. Faut-il le regretter? Certes pas! Nous sommes modernes, et la nostalgie est toujours précédée d'un geste d'idéalisation du passé qui masque soigneusement les ombres qui y régnaient. On se rappellera pourtant la parole de Chesterton, qui disait que notre monde est « plein d'idées chrétiennes devenues folles ».

Technicisé et démocratisé, notre hôpital moderne subit en effet une épreuve. Or l'épreuve est à la fois ce qui fait mal, et ce qui teste la valeur d'un lycéen ou d'un sportif. L'épreuve du deuil éprouve au sens où elle est souffrance; l'épreuve du lancer du poids éprouve au sens où elle est mesure de la force du champion. De l'épreuve de la technicisation et de la démocratisation du monde, notre médecine moderne peut sortir grandie, en même temps que blessée.

« Toute épreuve qui ne me tue pas me grandit », disait Nietzsche.

L'occasion d'éprouver la valeur de cette parole inoubliable: nous sommes bien à la croisée des chemins...

Une société malade du temps ?

Nicole AUBERT
Professeur à l'ESCP-EAP

Un nouveau rapport au temps

Notre culture temporelle est en train de changer radicalement. Pour saisir la nature de cette mutation, il suffit de regarder les métaphores les plus courantes que l'on emploie à propos du temps et de noter leur évolution. Aux métaphores les plus usuelles concernant le temps – celle qui fait référence à l'idée de « flux » et de « fuite » du temps: le temps « s'écoule », le temps « passe », le temps « fuit » et celle qui a trait à la notion de possession et de rentabilité: « avoir du temps », « manquer de temps », « perdre son temps », « gagner du temps », « le temps c'est de l'argent » – a succédé depuis une dizaine d'années un troisième type de métaphores qui a envahi à une vitesse foudroyante le champ des représentations contemporaines du temps. Toutes les analyses économiques et sociales actuelles font en effet dorénavant état de la « contraction » du temps, de « l'accélération » du temps, de la « compression » du temps, induites par la mondialisation et le fonctionnement « en temps réel » de l'économie. Ce sont bien sûr les individus – et non le temps – qui accélèrent toujours davantage, se contractent et se compriment toujours plus pour répondre aux exigences d'une économie régie par la dictature des marchés financiers et d'une société exigeant des performances toujours plus poussées et plus immédiates. Pour y répondre, nous sommes plus que jamais conduits à vouloir non seulement posséder le temps mais, plus encore, le dominer, en être maîtres, bref à vouloir triompher du temps. La perception de ce changement est particulièrement repérable dans l'univers professionnel où l'on parle d'obligation d'« hyperréactivité immédiate » et de « réponse dans l'instant », dans un contexte d'« urgence permanente ». En fait, avec l'avènement des nouvelles technologies de la communication (mails, téléphones mobiles, Internet) et l'instauration

d'un espace-temps mondialisé, ce sont trois façons nouvelles de vivre le temps qui sont venues au premier plan: « l'instantanéité », permise par les nouvelles technologies de la communication et qui induit une obligation « d'immédiateté » dans l'exigence du résultat et enfin « l'urgence » qui imprègne dorénavant tout le mode de vie et d'action des entreprises, une urgence considérée comme indispensable pour répondre aux nouvelles exigences d'une compétition économique qui a basculé dans le champ du temps: c'est dorénavant en gagnant du temps que l'on gagne de nouveaux marchés.

Ainsi, alors que l'urgence, qui implique l'idée d'une intervention immédiate pour éviter que se produise un scénario aux conséquences dramatiques ⁽¹⁾, était autrefois réservée à des domaines bien circonscrits où l'irréversible était en jeu (urgence médicale, urgence juridique avec la procédure du référé), elle est devenue un mode de fonctionnement usuel de la vie professionnelle, avec même une sorte de surenchère dans la demande: de la catégorie « urgent », qui correspondait il n'y a pas encore si longtemps à un mode de traitement des dossiers un peu exceptionnel, on est passé au « très urgent » pour à peu près tout, et certaines entreprises vivent maintenant sous le règne du « TTTU » (très très urgent) permanent, tout étant demandé en « très très urgent », comme si l'escalade dans la pression était susceptible d'apporter une réponse au caractère non extensible du temps.

Les implications de cette mutation économique-temporelle se font sentir sur le mode d'investissement des individus qui prend la forme de ce que l'on pourrait appeler un « hyperfonctionnement de soi ». Du fait de l'extrême pression à la performance qui soutient toute la vie économique et de l'extrême pression temporelle ainsi induite sur la vie professionnelle au quotidien, l'individu évolue désormais dans un contexte où tout est considéré comme « hyperurgent », quelle que soit l'importance réelle de la demande, et n'a souvent plus la possibilité de prendre du recul – parfois même le simple recul de la réflexion – pour parvenir à différencier l'accessoire de l'essentiel. Il doit seulement « hyperréagir » très vite. Par ailleurs, il ne s'agit plus pour lui

d'investir des sentiments ou un quelconque idéal dans son activité professionnelle, parce que ce qu'on lui demande, c'est seulement de « fonctionner », de fonctionner vite et bien, sans état d'âme, et de se mettre en pression pour être rapidement rentable, bref de fonctionner « à flux tendu », comme on parle d'une production à flux tendu. Ainsi, au niveau commercial, là où on donnait autrefois trois ans à un responsable pour bien connaître son marché, ses clients, et développer sa stratégie avant de commencer à recueillir les premiers fruits de son action, on demande de « rendre » et de fournir la même performance en un an, voire moins.

Surchauffe et corrosion

Quelles sont les conséquences de ce mode d'investissement sur les individus? Pour les uns, cette exigence de performance dans un contexte d'extrême pression temporelle a un effet galvanisateur extraordinaire: l'urgence est vécue comme une amphétamine de l'action et le sentiment ressenti est un sentiment de toute-puissance et de plaisir à dominer le temps. Ainsi, cette femme consultante qui explique que lorsqu'elle vient à bout de ses urgences quotidiennes, elle se sent vivre plus fort et se considère un peu comme « le maître du monde ». De même pour ce cadre dans le secteur audiovisuel qui semble avoir besoin d'être « shooté » par un rythme trépidant pour pouvoir avancer: « Chez nous, l'urgence c'est une raison d'être. On est en permanence dans l'instant, dans la pression, le débordement, la cavalcade, la fuite en avant. Je ne pourrai jamais travailler dans un groupe dans lequel je ne vivrais pas en permanence à 200 à l'heure. » À la question « pourquoi il est important de vivre à 200 à l'heure », il répond sans hésiter: « Parce qu'on ne voit pas la mort arriver. On n'a jamais à se poser de questions, à devoir se foutre des coups de pied aux fesses pour avancer, parce qu'on est toujours emporté par le maelström de la vie [...]. Moi, si je m'ennuie, je meurs. » Ce qui frappe, dans ce témoignage, c'est que le rythme trépidant évoqué permet aussi bien d'évacuer la question du sens de l'action que de conjurer l'angoisse de la mort.

Cependant, si certains trouvent dans ce tourbillon une « fuite en avant » par rapport à l'angoisse de la mort et prennent leur plaisir dans l'illusion de triompher du temps, d'autres en revanche ne vivent pas les choses sur le même registre et ne parvien-

note

(1) F. Jauréguiberry, « Télécommunications et généralisation de l'urgence », Sciences de la société, n° 44, mai 1998.

nent plus à trouver du sens dans le déferlement temporel auquel ils sont contraints. La conséquence en est que lorsqu'ils « craquent », ils le font sur un mode quasi machinique. On assiste en effet à l'émergence d'un type de pathologies que l'on pourrait qualifier de pathologies de l'hyperfonctionnement ou encore de pathologies de la « surchauffe », comme lorsqu'on dit qu'un moteur est en surchauffe. À maintes reprises, les témoignages recueillis dans le cadre de notre recherche sur le culte de l'urgence⁽²⁾ faisaient état de personnes qui se mettaient à fonctionner comme « des piles électriques qu'on ne peut pas débrancher », d'autres qui « tournent en rond, comme un embrayage ou une boîte de vitesse qui tourne dans le vide » ou qui « pètent les plombs ». Les métaphores utilisées ne sont pas neutres et convergent dans une analogie de l'individu avec une machine, propulsée par des processus mécaniques ou électriques pourvoyeurs d'énergie. Cette analogie est bien significative du rapprochement que l'on peut établir avec le mode de fonctionnement requis par un contexte exigeant une réaction immédiate et instantanée. N'étant plus sollicitée au niveau de sa réflexion, ne pouvant plus prendre le temps du recul et de l'analyse, sommée de réagir de manière toujours plus rapide pour gérer un télescopage permanent d'actions ou de réponses à apporter dans l'instant, la personne finit par fonctionner sur sa seule dimension « énergétique », comme une centrale électrique ou un circuit électronique dont, à certains moments et du fait d'une surchauffe prolongée, les branchements ou les connexions sautent brutalement, comme sous l'effet d'un gigantesque court-circuit. D'autres types de symptômes apparaissent, en lien avec ce contexte pourvoyeur d'une pression toujours plus grande et exigeant des réponses toujours plus immédiates. Ainsi, la « corrosion du caractère », relevée par Richard Sennett⁽³⁾, qui l'entend comme l'impossibilité de poursuivre des objectifs et surtout des valeurs de long terme – fidélité, engagement, loyauté – dans une société qui ne s'intéresse qu'à l'immédiat et dans laquelle les exigences de flexibilité généralisée empêchent d'entretenir des relations sociales durables et d'éprouver un sentiment de continuité de soi. Mais c'est aussi au sens propre du terme « corrosion » que l'on peut observer les perturbations sur le caractère

encadré

Le développement durable, compatible avec les intérêts des entreprises et les choix des consommateurs ?

Sylvie Brunel

Professeuse à Sciences-Po, Paris, et à l'université de Montpellier

Le développement durable est devenu la référence obligée de politiques publiques et de la coopération internationale. Mais le concept reste flou et chacun l'interprète en fonction de ses objectifs et de ses intérêts. Quel contenu mettre dans cette notion de « développement durable » ? Qu'est-ce que le développement et qu'est-ce que la durabilité ? Sylvie Brunel met en lumière le contexte spécifique de l'avènement du développement durable et s'interroge sur son contenu et sa portée pratique.

*Agrégée de géographie, Sylvie Brunel est docteur en économie, maître en droit public et diplômée du centre de formation des journalistes. Après avoir travaillé dix-sept ans dans l'humanitaire et la coopération, Sylvie Brunel est aujourd'hui professeur des universités en géopolitique à l'université Paul-Valéry de Montpellier et à l'Institut d'études politiques de Paris. Elle a publié de nombreux ouvrages sur le développement et la coopération, dont *Le Développement durable* (PUF, collection *Que sais-je ?*), *L'Afrique (Bréal)*, *Famines et Politique* (Presses de Sciences-Po). Elle est également romancière et essayiste : *La Planète disneylandisée (Sciences humaines, 2006)*, *Frontières, roman sur son expérience humanitaire (Denoël, 2003)*, *La Déliaison, roman sur la relation mère/fille écrit avec sa fille Ariane Fornia (Denoël, 2005)*.*

(entendu comme la capacité à rentrer en relation avec les autres) et sur la capacité de résistance de ceux qui sont soumis au nouveau contexte économique-temporel dont nous parlons. Comme si le caractère, tel un matériau, se trouvait en quelque sorte dégradé progressivement sous l'action du milieu ambiant, rongé, attaqué comme par une action de type chimique. Nombre de témoignages recueillis dans le cadre de la recherche évoquée plus haut faisaient en effet état du sentiment de devenir personnellement extrêmement nerveux et irritable ou mentionnaient les changements brutaux observés dans le comportement de ceux qui sont soumis à des pressions particulièrement fortes : étaient ainsi évoquées des « réactions totalement imprévisibles » ou encore une « double personnalité » chez des individus se montrant « tantôt très sympathiques, tantôt totalement odieux », des réactions « complètement hystériques », des phénomènes de vieillissement soudain et prématuré, touchant des personnes jusque-là particulièrement dynamiques, des processus de « détérioration mentale et psychologique », etc. Cette perturbation forte des capacités relationnelles et personnelles, cette altération parfois pathologique du comportement illustrent bien cette notion de corrosion, comme si l'intégrité per-

sonnelle et psychique de la personne était attaquée sous la pression extrême de l'environnement, comme si l'individu se retrouvait « à vif », sans plus aucune défense par rapport aux agressions et sollicitations de son entourage, et que l'équilibre de sa personnalité et de sa vie se trouvait rompu, comme décomposé, sous les coups de boutoir d'une exigence toujours plus inflexible. Enfin, comment ne pas mettre en relation ces mêmes agressions de l'environnement avec l'accroissement des « dépressions d'épuisement », observées par nombre de psychiatres, qui sont marquées par une extrême fatigue, des explosions de larmes ou de colère, une anxiété, une irritabilité et une agressivité extrêmement fortes, beaucoup plus que par une atteinte à l'image de soi, présente dans les dépressions traditionnelles. Sans doute aussi peut-on mettre en relation le ralentissement éprouvé par l'individu dans le processus dépressif avec la folle accélération à laquelle les individus sont soumis,

notes

(2) N. Aubert, *Le Culte de l'urgence, la société malade du temps*, Flammarion, 2003.

(3) R. Sennett, *Le Travail sans qualités*, Albin Michel, 2000.

comme si, quelque part, l'organisme se mettait en panne, seule façon de sortir d'un tourbillon d'accélération mortifère.

Un « homme-Instant » ?

Il nous reste à comprendre comment ce fonctionnement de notre société redéfinit le rapport au temps de l'individu contemporain, comment il le conduit à composer différemment avec les grandes « catégories » du temps que sont le passé, le présent et le futur. En quoi ces grands modes de rapport au temps sont-ils concernés, et éventuellement redéfinis, par l'accélération foudroyante que les dernières décennies ont imprimée au déroulement des activités humaines. Les exigences du présent immédiat, avec le règne de l'urgence et de l'instantané, absorbent-elles à ce point l'individu qu'elles ne lui laissent plus d'autre alternative que de s'engloutir dans le seul présent, un présent qui régnerait désormais en maître, déniait toute pertinence à la référence au passé et rendant impossible, voire sans objet, toute projection dans le futur ? C'est en tout cas le constat que font plusieurs auteurs⁽⁴⁾, dans leur réflexion sur la recomposition de la temporalité contemporaine. La plupart de ces analyses caractérisent cette temporalité par référence au présentisme et à l'éphémère, l'hypothèse étant que nous serions en train de passer du futurisme au présentisme, c'est-à-dire à une forme de rapport au temps où le présent serait à lui-même son propre horizon. Un présent sans futur et sans passé ou ne générant, presque au jour le jour, que le passé et le futur dont il aurait quotidiennement besoin⁽⁵⁾.

Qu'en est-il exactement ? Dans quelle référence temporelle dominante vit la génération qui a grandi avec les technologies de l'instantané ? Quel peut être le rapport au futur de ceux qui passent leur temps « le nez dans le guidon », à devoir régler toujours plus vite des problèmes dont l'urgence – vraie ou fausse – ne fait que croître ? Les réponses semblent confirmer les observations que nous mentionnions plus haut : « Ils vivent dans le présent le plus immédiat et ne se sentent concernés par aucune antériorité », constate ainsi un professeur de philosophie, parlant de ses élèves et tentant de décrire en quoi leur attitude différerait de celle de leurs aînés⁽⁶⁾. Cette centration sur le présent immédiat semble bien le dénominateur commun des enfants de la société de l'instantanéité.

Elle apparaît également dans les observations de plusieurs responsables de centres de consultation et de traitement psychanalytiques qui font état de nouvelles formes de symptômes chez les patients qu'ils traitent, ceux-ci apparaissant, selon l'expression de l'un de ces responsables, « captifs d'un éternel présent »⁽⁷⁾. De même, certaines observations psychiatriques mentionnent un « écrasement sur le présent » des patients qu'ils observent. Certains chercheurs soulignent l'avènement d'un homme « centré sur le présent »⁽⁸⁾ et tellement submergé par la pression temporelle et les aléas de la contingence immédiate qu'il ne parviendrait pas à se penser sur le mode du projet.

En 1840, déjà, observant ses contemporains en Amérique, Tocqueville remarquait qu'« aussitôt qu'ils ont perdu l'usage de placer leurs principales espérances à long terme, ils sont naturellement portés à vouloir réaliser sans retard leurs moindres désirs et il

semble que du moment où ils désespèrent de vivre une éternité, ils sont disposés à agir comme s'ils ne devaient exister qu'un seul jour »⁽⁹⁾. Cette phrase écrite il y a plus d'un siècle était prémonitrice. La tendance dont il observait les prémices s'est exacerbée jusqu'à l'extrême : pris dans les rouages de l'économie du « présent éternel », englué dans les innombrables choix que permet la société marchande, focalisé sur la satisfaction immédiate de ses désirs, l'individu contemporain n'est-il pas devenu non seulement un « homme-Présent »⁽¹⁰⁾, incapable de vivre autrement que dans le présent le plus immédiat, mais plus encore un homme-Instant⁽¹¹⁾, talonné par l'urgence et la pression temporelle à court terme, passant d'un désir à un autre dans une impatience chronique traduisant une incapacité à s'inscrire dans une quelconque continuité de soi, et recherchant des sensations fortes liées à la seule jouissance de l'instant présent ?

notes

- (4) Voir notamment P.-A. Taguieff, *L'Effacement de l'avenir*, Galilée, 2000. Z. Laïdi *Le Sacre du présent*, Flammarion, 2000. J. Chesneaux, *Habiter le temps*, Bayard, 1998. P. Zawadzki (dirigé par), *Malaise dans la temporalité*, Publications de la Sorbonne, avril 2002. G. Lipovetzky, *L'Empire de l'éphémère*, Gallimard, 1991. R. Sue, *Temps et ordre social*, PUF, 1994. (5) Voir F. Hartog, « Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France », *Annales HSS*, n° 6, 1995, p. 1224. (6) Cité par Jean Chesneaux,

colloque « Modernité, la nouvelle carte du temps », Cerisy, septembre 2001.

(7) J.-L. Donnet, « Une évolution de la demande au centre Jean-Favreau », *Revue française de psychanalyse*, collection *Débats de psychanalyse*, novembre 1997, pp. 19-20.

(8) Z. Laïdi, *Le Sacre du présent*, op. cit.

(9) A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1840), Garnier-Flammarion, 1981, vol. II, partie II, chapitre 17, pp. 187-188.

(10) Z. Laïdi, *Le Sacre du présent*, op. cit.

(11) Aubert, *Le Culte de l'urgence, la société malade du temps*, op. cit.

Autres références :

N. Aubert, « *Le Sens de l'urgence* », *Sciences de la société*, n° 44, mai 1998.

M. Castells, *La Société en réseaux*, Fayard, 1998.

F. Jauréguiberry, *Les Branchés du portable*, PUF, 2003.

Z. Laïdi, *Le Temps mondial*, Éditions Complexe, 1997.

J.-C. Usunier, « *Une critique de la fonctionnalité de l'urgence* », *Temporalistes*, n° 29, mars 1995, pp. 5-10.

Une nouvelle phase historique de la modernité ?

Yves Bonny

Sociologue, chercheur au CNRS, maître de conférences en sociologie, université Rennes-2

Parmi les diverses catégories mobilisées pour interpréter les transformations sociales et culturelles dans une perspective macrohistorique, celle de modernité est l'une des plus fréquemment utilisées, que ce soit dans les discours ordinaires ou dans les analyses

des sciences sociales. L'on ne cesse de décrire notre époque ou notre société comme étant « moderne », à la pointe de la « modernité », tout comme l'on parle régulièrement de la nécessaire « modernisation » des entreprises ou des administrations. Ces différents termes sont

employés dans toutes sortes de contextes et ont acquis un certain nombre de significations pas toujours très claires, mais où l'on trouve en général une valorisation du changement, de la nouveauté. Être « moderne », au sens aujourd'hui courant du terme, c'est être en phase avec l'époque contemporaine, ne pas être tourné vers le passé ou figé dans des habitudes, mais regarder sans cesse vers l'avenir, accepter des bouleversements incessants qui sont la marque du progrès. Ce répertoire de significations permet tout à la fois de marquer une appartenance et une différence, ce qui est leur vocation première. Se dire « moderne », c'est affirmer un ensemble d'orientations et de valeurs, mais c'est aussi se distinguer de ceux qui ne le sont pas, et qu'on qualifiera alors selon les cas de « traditionnels », de « classiques », voire d'« archaïques ». Autrement dit, l'adjectif moderne et l'ensemble de ses dérivés sont des termes relationnels, qui ne prennent leur signification que d'un point de vue contextuel, par opposition à autre chose.

L'époque contemporaine est cependant marquée par un affaiblissement significatif de la manière dont cette catégorie était jusqu'à récemment appréhendée et théorisée, en particulier autour d'une opposition implicite ou explicite entre modernité et tradition et d'une conception largement unilinéaire, quand elle n'était pas franchement évolutionniste, des transformations sociohistoriques, abordées du point de vue de la civilisation occidentale. L'éloignement temporel croissant à l'égard des « temps modernes » de l'historien européen, la crise intellectuelle de la notion de progrès et la mise en question des modèles interprétatifs évolutionnistes, le développement de dynamiques de transformation majeures mais aux trajectoires variées dans pratiquement toutes les sociétés de la planète (avec comme conséquence l'impossibilité de maintenir l'opposition entre sociétés « modernes » et « traditionnelles »), les interdépendances croissantes entre sociétés et civilisations, l'accélération de l'histoire et la compression de l'espace, tous ces phénomènes permettent d'expliquer l'émergence de perspectives théoriques et d'appellations nouvelles, telles que modernité tardive ou avancée, hypermodernité, surmodernité, modernités multiples et, bien sûr, postmodernité. Ce que tous ces termes ont en

commun est l'idée que les orientations culturelles et les formes d'organisation sociale contemporaines sont marquées par des transformations significatives par rapport à ce qui est à présent fréquemment renommé par contraste la « modernité classique » ou la « première modernité » – du moins par ceux qui raisonnent en termes de modernité avancée. Avec ce déplacement, le caractère relationnel des catégories mobilisées pour exprimer la conscience historique du temps présent demeure. La relation significative, cependant, n'est plus celle entre modernité et tradition, mais celle entre le temps présent et ce que nous avons coutume jusque-là de désigner comme la modernité. Et cette relation est fondamentalement inscrite dans deux perspectives interprétatives: l'une qui raisonne en termes de rupture (postmodernité), l'autre en termes d'inflexion dans la continuité (modernité avancée)⁽¹⁾.

L'idée que nous sommes entrés dans une nouvelle phase historique de la modernité peut en particulier être soutenue à partir des transformations suivantes :

- loin que notre époque se caractérise comme le postulait la sociologie classique par un déclin continu de la tradition et de la religion, nous observons de nombreux phénomènes de réactivation et de réinvention permanentes de ces références symboliques, de construction de « cultures hybrides »⁽²⁾, d'élaborations socioreligieuses ou politico-religieuses inédites ;
- de la même façon, alors que la plupart des récits antérieurs posaient que la modernité allait s'accompagner à travers le développement de la rationalité dans tous les domaines d'un surcroît de certitude et de maîtrise de la vie individuelle et sociale comme de la nature, nous baignons dans un univers où réflexivité et capacité d'intervention croissantes vont de pair avec incertitude, doute, risque⁽³⁾ ;
- les analyses classiques de la modernité assimilaient largement celle-ci à la « société industrielle » et raisonnaient en termes d'ordre social, de socialisation et d'intégration, à partir de catégories collectives encadrant et orientant les pratiques et représentations des individus, telles que la famille, les statuts et les rôles, les classes sociales, la nation. Toutes ces catégories sont aujourd'hui questionnées, alors que dominent les thèmes du mouvement, de l'individuali-

sation des rapports sociaux, de la pluralité des appartenances et des références identitaires, de la négociation des rôles ;

- tandis que les analyses de la société industrielle étaient centrées sur les questions socioéconomiques, la place occupée dans le processus de production et dans les rapports de classe, et les enjeux de solidarité et de redistribution, les questions sociosymboliques et culturelles et les enjeux de reconnaissance qui leur sont associés prennent aujourd'hui de plus en plus d'importance.

Pour autant, la notion de seconde modernité ou de modernité avancée se révèle porteuse d'un certain nombre de confusions et de problèmes. La principale source de confusion tient au fait que l'idée de modernité est dans la conscience historique occidentale marquée par une double référence temporelle : d'un côté, à une rupture historique fondatrice, que l'on situe selon les perspectives et les interprétations à la fin du Moyen Âge (d'où la distinction chez les historiens français entre histoire moderne et histoire contemporaine, la césure étant la Révolution française), au siècle des Lumières (dans l'histoire de la philosophie en particulier) et des révolutions politiques fondatrices de la démocratie, ou encore au XIX^e siècle, avec l'avènement du capitalisme industriel ; de l'autre, la référence à l'époque contemporaine, en accord avec l'étymologie (moderne : ce qui est du temps présent, actuel). Si l'on entend employer la notion de modernité autrement que comme un simple synonyme du changement social et de ce qui est contemporain, et donner ce faisant à l'hypothèse d'une nouvelle phase historique de la modernité un contenu significatif, il est indispensable d'établir un lien logique entre ces deux références, et pour cela de définir la modernité par un ensemble de caractéristiques culturelles et structurelles dotées d'une unité d'ensemble, puis d'explicitier sur ces bases par quelle logique interne ou quel mouvement dialectique nous

notes

(1) Y. Bonny, *Sociologie du temps présent : modernité avancée ou postmodernité ? Armand Colin collection U, 2004.*

(2) N.G. Canclini, *Hybrid Cultures : Strategies for Entering and Leaving Modernity, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.*

(3) A. Giddens, *Les Conséquences de la modernité, L'Harmattan, 1994.*

encadré

Le lien entre individu et politique est-il définitivement détérioré ?

Bruno Cautrès

Chercheur au centre de recherche politique de Sciences-Po (Cevipof)

Les liens que les Français entretiennent avec la politique semblent aujourd'hui s'être distendus. On évoque souvent la crise de confiance dans la politique et dans l'action publique, la perte de grands repères idéologiques et politiques. Depuis quelques années, on assiste à la montée de l'abstention dans les élections, à l'émergence de votes aux extrêmes dont le 21 avril 2002 a manifesté la réalité. Une crise de confiance dans la politique semble s'être durablement installée en France. Le rejet par la France de la Constitution européenne, par référendum du 29 mai 2005, semble bien s'inscrire dans cette logique d'un fossé durablement installé entre les Français et leurs élites politiques.

À quelques semaines des élections de 2007, notamment l'élection présidentielle, qu'en est-il ? Que peuvent nous dire les grandes enquêtes d'opinion comme celles réalisées par le centre de recherche politique de Sciences-Po (Cevipof) depuis le printemps 2006 ? La défiance politique et le pessimisme socio-économique semblent toujours bien là dans l'électorat français. Quelle est l'ampleur de ce phénomène et quelles en sont les manifestations dans les opinions des électeurs français ? Quels problèmes les préoccupent et quelles sont leurs demandes en matières économique, sociale, politique ? De quelle manière, enfin, toutes ces indications nous permettent-elles de mieux lire et comprendre ces élections de 2007 ?

Bruno Cautrès a participé à la réalisation des enquêtes électorales du Cevipof : le baromètre politique français et le panel électoral français de 2007.

sommes passés d'une phase historique à une autre. Force est de constater que cela est rarement fait de façon convaincante.

Un autre problème central renvoie à l'ensemble des jugements de valeur qui sont aujourd'hui indissociables de l'idée de modernité et orientent inévitablement le regard et l'analyse. Soit qu'ils entendent se situer dans la continuité de la philosophie des Lumières pour mettre l'accent sur le développement de la pensée rationnelle dans tous les domaines, l'humanisation et la démocratisation des rapports sociaux, l'augmentation du niveau de vie et l'amélioration des conditions d'existence. Soit qu'ils renvoient à l'inverse à une perspective critique soulignant la face obscure de la

modernité : la domination capitaliste, le colonialisme et l'impérialisme, les dégâts du « progrès » (humains comme environnementaux), la domination exercée sur toutes sortes de populations minorisées (quand bien même elles seraient majoritaires d'un point de vue démographique) : les femmes, les homosexuels, les minorités religieuses ou ethniques, etc. Tout usage de la notion de modernité est ainsi confronté à l'impossibilité de séparer vraiment les questions de diagnostic historique et les questions de jugement normatif, et ce tant du côté des acteurs que de celui des analystes. À cet égard, parler d'une nouvelle phase historique de la modernité revient la plupart du temps à projeter une conception fondamentalement positive de l'idée de modernité sur les dynamiques caractérisant les sociétés dites « occidentales ». Mais un tel jugement normatif demande à être explicité et argumenté, faute de quoi le terme moderne et ses dérivés remplissent en pratique une fonction principalement idéologique et, étant donné la fréquente confusion entre moderne et contemporain soulignée ci-dessus, servent avant tout à désigner et valoriser les changements sociaux permanents qui touchent le monde contemporain.

Illustrons ces remarques à propos de l'hôpital. Dans un article intitulé « Dix milliards pour moderniser les hôpitaux »⁽⁴⁾ de l'édition *Ouest-France* du 14 février 2007, l'on nous présente les quatre chantiers du gouvernement pour la période 2008-2012 : l'informatisation des hôpitaux (« prendre le virage du numérique »), la mise aux normes de sécurité, l'amélioration des conditions de travail et l'accueil des familles, et enfin la rénovation et la réorganisation des urgences. Moderniser signifie essentiellement ici s'engager dans un processus de transformation considéré comme souhaitable par les décideurs en place, processus toujours présenté comme allant dans le sens du progrès, quel qu'en soit le domaine d'application. Mais comment tenir ensemble des objectifs aussi divers que l'informatisation des hôpitaux, l'amélioration des conditions de travail, celles de l'accueil des familles, et la limitation des dépenses de santé publique ? Et comment les mettre en œuvre, à travers quels processus décisionnels, quels modes d'organisation ? La notion ordinaire de modernisation mêle constamment des transformations renvoyant à des idéaux normatifs (par exemple, ceux de la démocratie, de l'humanisme, de l'efficacité au service de finalités collectives) et d'autres relevant de choix idéologiques contestables, d'une rationalité instrumentale et gestionnaire à courte vue, de rapports de domination et d'influence. Si l'on entend au contraire l'idée d'une nouvelle phase de la modernité en un sens fort, il convient de se demander quelles sont les conditions d'une modernisation qui viserait à préserver l'idéal critique véhiculé par la « première modernité », dans un contexte historique débarrassé des certitudes du passé. Cela implique de reprendre en permanence à nouveaux frais la question de l'institution de la société et par conséquent les questions de principes, de finalités, d'orientations normatives, de mettre de l'avant la dimension fondamentalement politique de la gestion, en subordonnant sa dimension opérationnelle et technique.

Au terme de ce bref examen, et au regard des confusions et problèmes attachés à la notion de modernité, est-il pertinent de continuer à l'utiliser ? L'on peut me semble-t-il répondre à cette question de deux façons différentes. D'un côté, il est souhaitable de développer une typologie profondément renouvelée des sociétés

note

(4) U. Beck, *La Société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Aubier, collection *Alto*, 2001.

Autres références :

M. Freitag (avec la collaboration d'Y. Bonny), *L'Oubli de la société : pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, PUR, 2002.

P. Wagner, *Liberté et discipline : les deux crises de la modernité*, Métailié, 1996.

posttraditionnelles, permettant de distinguer une variété de modes de structuration des rapports sociaux et d'améliorer notre description et notre compréhension des dynamiques contemporaines, à partir de catégories de désignation moins connotées que le terme modernité. D'un autre côté, il est illusoire de penser que l'on peut séparer totalement les ques-

tions de diagnostic historique et celles de jugement normatif. Il n'existe pas de description purement objective, toute description des sociétés et civilisations s'inscrit toujours dans une interprétation d'ensemble où se mêlent inextricablement explication et évaluation. De ce point de vue, l'idée de modernité, qui a joué un rôle central dans la mise en

forme de notre conscience historique, restera certainement incontournable pour de nombreuses années. Compte tenu de l'histoire tourmentée et controversée à laquelle elle est associée et des usages idéologiques auxquels elle se prête constamment, il nous appartient cependant d'en faire un usage prudent, réfléchi et critique. •

La crise des banlieues ou la perte des repères citoyens

Vincent Tiberj

Chercheur au centre de recherche politique de Sciences-Po (Cevipof)

En décembre 2005, dans une enquête Cevipof-CSA, « Français comme les autres? Enquête sur les citoyens d'origines maghrébine, africaine et turque », près de deux électeurs de droite sur trois expliquaient les événements en banlieue survenus un mois auparavant selon un prisme essentiellement autoritaire, migratoire et ethnique: le racisme antifrançais et le manque d'autorité des parents expliquaient les émeutes. Derrière les émeutiers, on retrouvait l'influence des mafias, des délinquants et des islamistes et, pour résoudre la crise, les réponses mises en avant étaient de lutter contre l'immigration clandestine, de durcir la loi sur le regroupement familial, de renvoyer les émeutiers étrangers et de renforcer la présence policière. Cette lecture par l'autorité et l'immigration n'est pas que de droite, on en trouvait aussi trace à gauche et parmi les ni-de-gauche ni-de-droite, mais ceux-ci prenaient également en compte les problèmes de chômage et de discriminations, mettant en avant les politiques de lutte contre les inégalités sociales et éducatives devant la répression.

Quoi qu'il en soit, cette lecture de droite entre en résonance avec la crispation identitaire d'une partie de l'électorat hexagonal vis-à-vis de la diversité, de l'immigration et d'une société multiculturelle et multireligieuse. En cela, la crise des banlieues vient se rajouter à une suite d'événements et de débats qui installent l'idée d'une France en panne d'intégration. Elle est loin l'époque où la nation se glorifiait d'être plurielle, c'était pourtant en 1998. Depuis, il y a la suspicion largement répandue à l'égard de l'Islam dans l'hexa-

gone post-11-Septembre, sur sa comptabilité avec le logiciel républicain⁽¹⁾, sur les tensions autour de la laïcité. Philippe de Villiers parle même du danger d'islamisation de la société française, se fondant sur une estimation de six millions de musulmans alors que les recherches les plus sérieuses divisent au moins par deux ce chiffre⁽²⁾. Il y a l'interrogation récurrente autour des dernières vagues migratoires et de leurs enfants sur leur volonté de rejoindre le « creuset français » selon l'expression de Gérard Noiriel. Et pourtant, que sait-on vraiment des valeurs des nouveaux Français, de la gestion de leurs identités, de leur religiosité? Que représentent les associations et leurs porte-parole qui disent s'exprimer en leur nom? C'est ce que nous avons voulu savoir en organisant avec Sylvain Brouard et une équipe du

Centre de recherche politique de Sciences-Po (Cevipof) en avril 2005 une double enquête par sondage auprès d'un échantillon représentatif des citoyens français issus de l'immigration maghrébine, africaine et turque (immigrés naturalisés, première et deuxième générations nées en France) et un échantillon représentatif de la population française en général, chacun comptant près de 1000 personnes⁽³⁾. Les résultats viennent remettre en question nombre d'idées reçues, notamment sur la question de l'intégration, du communautarisme, ainsi que sur les alignements politiques. •

notes

(1) Dans un sondage Ipsos d'avril 2003, 62% des Français interrogés considèrent que les valeurs de l'Islam ne sont pas compatibles avec les valeurs de la République française.

(2) M. Tribalat, « Le nombre de musulmans en France: qu'en sait-on? », Cités, hors-série, 2004, pp. 21-31.

(3) « Français comme les autres? Enquête sur les citoyens d'origines maghrébine, africaine et turque », pp. 139-150.

Solidarité dans l'Union européenne: mythe ou réalité?

Henryk Wozniakowski

Président des éditions Znak, auteur d'essais et d'articles sur la philosophie sociale

La solidarité est l'un des principes fondamentaux de l'Union européenne. Cette idée apparaît dans les écrits des pères fondateurs de l'Europe et dans tous les traités européens. Les « pères de l'Europe », chrétiens engagés, ont découvert la notion de solidarité dans la doctrine sociale de l'Église, où depuis l'encyclique *Rerum Novarum* de

Léon XIII (1891), « solidarité », à côté du « bien commun » et de la « subsidiarité », apparaît comme l'un des trois principes de base. « Solidarité » a donc droit de citoyenneté, légitime dans deux ordres: moral et politique. Cette double appartenance est source de puissance pour l'idée mais aussi donne raison aux critiques qui redoutent tout mélange du politique et du moral.

Une solidarité au niveau des collectivités humaines est catalysée par des craintes ou des menaces extérieures, ainsi que par un sentiment d'affinité sinon d'identité intérieure.

Quelles sont les conditions pour une solidarité entre « l'ancienne » et la « nouvelle » Europe? Aujourd'hui, le climat est bien différent de celui des années 1950. Après 1989, l'Europe a vécu une période heureuse marquée par la fin de la guerre froide, la chute du mur de Berlin et la forte croissance économique. Mais après le 11 septembre 2001 et l'invasion américaine en Irak en 2003, de nouvelles craintes sont apparues : mondialisation, terrorisme, effets de l'immigration, coût croissant des combustibles et de l'énergie, perspective d'une réforme nécessaire des systèmes sociaux..., l'élargissement lui-même est devenu une crainte en Occident. À la différence des années 1950, les craintes et menaces d'aujourd'hui ne génèrent plus une cohésion croissante, car l'Europe des vingt-sept est bien différente de l'Europe des six, des neuf ou encore des quinze. Les nouvelles menaces sont perçues très différemment d'un pays à l'autre, et dépendent des expériences historiques et sociales, du passé d'un pays colonisateur ou colonisé, etc.

Le déficit de solidarité en Europe a été particulièrement visible dans les débats – parfois violents – sur la perspective financière des années 2007-2013, mais on ne peut limiter le problème de la solidarité aux seules questions budgétaires. Les bénéfices économiques et politiques de l'intégration sont devenus évidents pour la grande majorité des citoyens des pays de l'Europe centrale et arrivent même à convaincre les anciens « eurosceptiques », tels les paysans polonais. Ces bénéfices sont cependant moins évidents pour les

Occidentaux mais apparaissent clairement dès que l'on regarde les transferts de fonds et les résultats de l'ouverture des marchés, y compris ceux de travail, les « délocalisations », les migrations de la main-d'œuvre qualifiée, la baisse (relative) des dépenses d'armement, etc. Mais il ne s'agit pas des bilans stricts, il s'agit de la volonté et de l'esprit de solidarité – c'est là où le déficit est particulièrement visible. Il est vrai que, comme le prouve Jacques Rupnik ⁽¹⁾, l'érosion de solidarité affecte aussi les relations au sein des pays de la « vieille Europe ».

Mais ce qui m'occupe ici, c'est le déficit de solidarité entre les « quinze » et les « douze », dû à la perception déformée sur les nouveaux venus, qui à la limite ne sont pas considérés comme appartenant à la famille : de profondes asymétries dans les perceptions mutuelles existent entre les « anciens » et les « nouveaux » Européens. La première asymétrie porte sur les perceptions culturelles. En tant qu'Européens du centre, nous nous définissons à travers notre contexte – ou « circonstance culturelle » –, et la culture de l'Europe occidentale appartient clairement à notre « circonstance » : Shakespeare, Racine, Cervantes, Goethe, Hugo, Malraux, Boll, Green (Graham et Julien) appartiennent aussi à « notre » littérature, celle qui a été traduite, lue et vécue. *Idem* pour la philosophie, la peinture ou le cinéma. Mais l'inverse n'est vrai que pour des cas individuels, amateurs spécialisés ou spécialistes professionnels. Même nos prix Nobel ne sont pas vraiment connus : qui, en Occident, en dehors des cercles littéraires, sait grand-chose de Milosz, de Seifert ou de Szymborska?

La deuxième asymétrie porte sur un caractère plus « géopolitique-sentimental » : jusqu'en 1989, beaucoup d'Européens de l'Ouest assimilaient l'Europe centrale avec les banlieues de l'Union soviétique, donc avec un Autre menaçant, pour certains attirant mais toujours inconnu et au fond incompréhensible. La perspective réciproque était entièrement différente, car même si nous en avons voulu aux Occidentaux de nous avoir trahis à Yalta, l'Europe occidentale n'en demeure pas moins la terre de notre nostalgie et de nos soupirs.

Il y a également des perceptions asymétriques d'ordre historique. Nous ne nous rendons pas assez compte des liens

durables et forts de la mémoire collective et des loyautés respectives des peuples européens avec des régions extra-européennes (ou au moins au-delà de l'Union européenne). C'est ainsi que les Anglais se tournent vers les États-Unis ou leur Commonwealth ; la France vers les pays du Maghreb, la Pologne vers l'Ukraine et la Biélorussie.

Mais il y a également une grande asymétrie des discours historiques. Des historiens occidentaux de l'Europe occidentale – par exemple les Anglais Norman Davies ⁽²⁾ et Timothy Snyder – le soulignent : « Le sentiment de solidarité européenne a crû avec la croissance de conscience de l'histoire commune des Européens. ⁽³⁾ » Les divergences de perception de l'histoire récente semblent les plus significatives. L'année 1945, qui symbolise dans le discours occidental le début de la réconciliation franco-allemande, de la période de la paix et la prospérité, représente pour les peuples de l'Europe centrale la date de transition d'une occupation à l'autre. Des polémiques récentes entre Polonais et Allemands sur le centre des expulsés à Berlin sont aussi enracinées dans cette « histoire divisée » : les Polonais craignent – et pour cause – que les Allemands ne réalisent pas la portée et les circonstances des expulsions de la population polonaise qu'ils ont commises ou provoquées (expulsions perpétrées par les Soviétiques). « Pour les Est-Européens, il sera très difficile de croire qu'ils sont des partenaires européens à part entière, tant que leur expérience de la seconde moitié de xx^e siècle ne deviendra pas une part de l'histoire européenne plus large », écrit encore Snyder ⁽⁴⁾.

Bien évidemment, il y a des différences entre les deux parties de l'Europe qui ne sont pas dues à la différence de regard ou à l'ignorance – mais qui sont bien réelles – à partir du moindre impact des Lumières ou de la révolution industrielle à l'Est, de l'expérience de la vie des peuples sans leurs États respectifs (à l'époque où le nationalisme moderne mûrissait), des pays multiethniques, jusqu'à la double expérience totalitaire sévère et prolongée, avec toutes ses conséquences sociales, mentales et culturelles.

Le sentiment de solidarité pourrait être animé par un vrai leadership européen, ainsi que par une forte croissance éco-

notes

(1) J. Rupnik, "The European Union's Enlargement to the East and Solidarity", in *What Holds Europe Together?* CEU Press, Budapest, New York, 2006, p. 90.

(2) N. Davies, "Europa – historyczne wyzwania", in *Smok wawelski nad Tamizą*, Znak, Kraków, 2004.

(3) T. Snyder, "United Europe, Divided History", in *What Holds Europe Together?* CEU Press, Budapest, New York, 2006, p. 185.

(4) T. Snyder, "United Europe, Divided History", in *What Holds Europe Together?* op. cit.

nomique mais l'apparition de ces deux facteurs étant peu prévisible, il vaut mieux chercher les prémices d'une solidarité européenne dans le domaine de la culture, dans la création d'une certaine identité culturelle, malgré (ou plutôt grâce à) la diversité de ses manifestations, selon l'appel de grands Européens, tels Jacques Delors, Kurt Biedenkopf ou Bronisław Geremek⁽⁵⁾.

Une « société européenne », celle des personnes qui partagent cette identité, existe dans certaines élites, vieilles et jeunes, entre les personnes qui participent à la même culture, partagent des langues et ont dans une certaine mesure des modes de vie identiques, qui sont Européens de plein titre. Il en a toujours été ainsi : la *res publica litterarum*, dans ses avatars consécutifs, était présente en Europe depuis le Moyen Âge. Mais cela reste douteux si, malgré l'accès aux moyens de communication sociale plus puissants que jamais, le sentiment européen – ou identité européenne – ne se transmet pas à des couches plus larges de nos sociétés. Combien d'habitants de l'Europe sont des lecteurs assidus de Milosz, de Havel, de Marai ou d'Enzensberger? Tout de même, ceux qui travaillent dans la matière du mot ou de l'image et qui voient dans l'Europe leur pays d'origine, peuvent, restant fidèles à leur vocation, mettre en évidence des éléments clés passés ou présents, qui sont des repères de l'identité européenne. L'Europe – comme d'ailleurs les nations – est une « communauté imaginée » pour faire appel à Benedict Anderson, et c'est là, dans le monde de l'imaginaire, des symboles, des mythes, de la narration historique, que des esprits européens s'expriment.

Comme autrefois les innombrables images de combats contre les Turcs ou les Arabes ou encore l'iconographie religieuse omniprésente qui en répétant les mêmes schémas animait la conscience de l'Europe chrétienne, nous avons aujourd'hui besoin des représentations symboliques largement accessibles de l'Europe. Les images de combats contre les maux internes européens ont joué ce rôle, tels les films ou récits de la dernière guerre mondiale. Cependant, le combat contre le totalitarisme communiste ne s'est pas ancré dans l'imaginaire collec-

tif avec une force comparable : l'expérience de son règne était limitée à l'autre côté du rideau de fer. Malgré la lecture en Occident de Soljenitsyne et de quelques autres, le communisme n'a pas vraiment enlevé son masque de séducteur pour montrer son visage de vampire. Mais a-t-on fait assez pour renfermer en images saisissantes des expériences vives et constitutives de l'Europe? L'explosion de Solidarność en Pologne de 1980? Le terrorisme? L'*annus mirabilis* 1989-1990? Les défis de l'immigration et du pluralisme ethnique et culturel? Nos rêves européens – qui sont différents, nous assure Jeremy Rifkin, des rêves américains – ont-ils trouvé une expression forte et lisible? Il semble que la participation émotionnelle dans nos expériences réciproques à travers des images pertinentes – et cela malgré une inondation des images qui nous submergent – fait toujours défaut.

L'Europe est trop diverse dans tous ses aspects et trop neuve dans ses institutions pour que le sentiment d'identité basé sur un seul et même principe puisse se répandre sur tout le continent – ou même dans l'Union des vingt-sept. La recherche d'un tel « principe d'identité » (par exemple dans la « citoyenneté postnationale » de Habermas ou le *knowledge society* de Delanty⁽⁶⁾) est trop abstraite, trop historique. Nous pouvons nous identifier à d'autres Européens donc avec l'Europe selon des principes relativement variés mais tous légitimes. Premièrement, je suis d'accord que « l'universalisme européen est enraciné dans les cultures nationales »⁽⁷⁾. Robert Schuman disait la même chose⁽⁸⁾. Mais les chemins vers l'Europe sont également construits par les valeurs de protection et de solidarité sociale, très largement partagées. Ceux qui vivent avant tout dans le cercle du travail et de la consommation vont s'identifier avec les opportunités apportées par les marchés respectifs de plus en plus ouverts et accessibles. D'autres enfin satisferont leur soif de spirituel ou de religieux grâce aux communautés de foi qui puisent dans de bonnes sources européennes et les enrichissent. On pourrait continuer la liste indéfiniment.

Je crois (ou plutôt j'espère) qu'une certaine identité européenne se formera autour de principes différents mais ayant

des points communs. C'est une idée en quelque sorte parallèle à celle d'*overlapping consensus* de John Rawls où divers groupes ethniques et religieux d'Europe trouvent des solutions institutionnelles communes à partir de prémices enracinées dans les traditions différentes. Ces principes sont comme des pignons qui s'emboîtent, parfois grincent, mais travaillent ensemble. Ils ne s'excluent pas et restent en contact et dans un esprit d'ouverture mutuelle. Cette mécanique a besoin de l'huile versée par des expériences partagées grâce aux contacts individuels au travail et dans les loisirs, par l'éducation, les médias et par tout autre forme de communication culturelle à tous les niveaux, qui nous permet, à travers des représentations plus ou moins emblématiques, de partager la vie de nos prochains, les Européens. « Les membres d'un groupe doivent, dans une certaine mesure, se connaître, s'entendre mutuellement et se comprendre. Car s'ils ne se connaissent pas ou ne peuvent pas s'entendre, comment pourraient-ils délibérer ensemble? », demande Charles Taylor⁽⁹⁾.

Une sorte d'identité, à la fois à découvrir et à construire, est nécessaire pour la solidarité et donc pour la stabilité et le développement du projet européen, le meilleur héritage du triste xx^e siècle. Cet héritage mérite d'être protégé, développé, réinvesti. Et pour que la solidarité de nos peuples soit réelle, elle doit devenir un « mythe » dans le sens anthropologique du terme, une idée évidente, qui s'explique par elle-même et qui oriente notre pensée et notre action. •

notes

(5) What Holds Europe Together? CEU Press, Budapest, New York, 2006, pp. 93-102.

(6) G. Delanty, "Social Theory and European Transformation: Is There a European Society?" Sociological Research Online, vol. 3, n. 1, 1998 www.socresonline.org.uk.

(7) M. Kuniński, Czy Europejczycy mogą być dobrymi obywatelami Unii (« Les Européens peuvent-ils être de bons citoyens de l'Union? »), in Kryzys politycznej tożsamości a proces integracji europejskiej, Warszawa, 2005.

(8) Dla Europy (« Pour l'Europe »), Kraków, 2003, p. 16.

(9) Ch. Taylor, "Religion and European Integration", in Religion in the New Europe, ed. Krzysztof Michalski, CEU Press, Budapest-New York, 2006.