

ACADÉMIE ROUMAINE
FONDATION NATIONALE POUR LA SCIENCE ET L'ART



Penser l'Europe
Séminaire International

XI-ème édition

*Les droits de l'homme
et les valeurs
du monde européen*

4 - 6 octobre 2012
Bucarest, Roumanie






Fam Cupres
"Juniperus ho
Moeno
Ienupâr t

FONDATION NATIONALE POUR LA SCIENCE ET L'ART

Avec l'appui du:

L'Académie Roumaine

L'Institut de France

L'Institut Français de Relations Internationales

L'Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises de Belgique

L'Académie Royale de Science Economiques et Financières de l'Espagne

L'Académie Royale des Docteurs de Barcelone

En collaboration avec:

La Mairie du deuxième secteur de Bucarest,
Banque Nationale de Roumanie

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Acad. Eugen Simion,

Président de la FNSA

Prof. Thierry de Montbrial,

Fondateur et Directeur de l'IFRI

Acad. Maya Simionescu,

Président exécutif de la FNSA

Acad. Dan Berindei,

Vice-président de l'Académie Roumaine

Prof. Jaime Gil Aluja,

Président de l'Académie Royale des Sciences Economiques et
Financières de Barcelone

Prof. Jacques De Decker,

Secrétaire perpétuel de l'Académie Royale de Langue et
Littérature Françaises de Belgique

SECRETARIAT

Isadora Precup, L'Académie Roumaine

Cornel Popescu, L'Académie Roumaine

Alina Bianca Bălan, L'Académie Roumaine

Loredana Baibarac, La Fondation Nationale pour la Science et l'Art

Georgeta Cârstea, La Fondation Nationale pour la Science et l'Art

Marilena Daju, La Fondation Nationale pour la Science et l'Art

Daniela Farcaș, La Fondation Nationale pour la Science et l'Art

Luria Rebeca Șerban, La Fondation Nationale pour la Science et l'Art

PARTICIPANTS

Jean ASKENASY	Professeur universitaire, Faculté de Médecine, Université de Tel-Aviv, Israël
Gilles BARDY	Professeur à l'Université de Provence, France
Alina Bianca BĂLAN	Académie Roumaine
Dan BERINDEI	Vice-président de l'Académie Roumaine
Irina MARIN CAJAL	Ministre Sous-secrétaire d'Etat, Ministère de la Culture et du Patrimoine National
Blagoje CERović	Doyen de la Faculté des Lettres, l'Université du Monténégro
Gheorghe CHIVU	Professeur à l'Université de Bucarest, Membre de l'Académie Roumaine
Dan Mircea CIPARIU	Ecrivain, Président d'APLER
Marc CRÉPON	Directeur du Département de Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Paris, France
Paul Dan CRISTEA	Professeur à l'Université Polytechnique de Bucarest, Membre de l'Académie Roumaine
Adrian CURAJ	Professeur à l'Université Polytechnique de Bucarest, Directeur de l'Unité Exécutive pour le Financement de l'Enseignement Supérieur,
Jacques DE DECKER	Secrétaire perpétuel de l'Académie Royale de Langue et Littérature Françaises de Belgique, Membre d'Honneur de l'Académie Roumaine
Wilhelm DANCĂ	Le Recteur de l'Institut Théologique Romano-Catholique de Iassy
Caius-Traian DRAGOMIR	Ancien Ambassadeur, Sénateur et Secrétaire d'Etat, Membre de l'Académie des Sciences Médicales
Mircea DUMITRU	Le Recteur de l'Université de Bucarest
Mircia DUMITRESCU	Professeur à l'Académie National de Beaux Arts, graphicien
Serge FAUCHEREAU	Ecrivain, critique littéraire, Membre d'Honneur de l'Académie Roumaine, France
Florin FILIP	Directeur de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Membre de l'Académie Roumaine
Mariana GEORGESCU	Directeur de la Direction des relations publiques, la Mairie du 2 ^e secteur de Bucarest
Jaime GIL ALUJA	Président de la Real Academia de Ciencias Economicas y Financieras de Barcelone, Membre d'Honneur de l'Académie Roumaine
Joaquim GIRONELLA COLL	Membre de Real Academia de Doctores de Barcelona Espagne
Gustavo GONZÁLEZ BULO	Conseiller, consul de l'Ambassade du Chili à Bucarest, Chili

Philippe GUSTIN	Ambassadeur de France en Roumanie, France
Dan HĂULICĂ	Président d'Honneur de l'Association National des Critiques d'Art, Membre de l'Académie Roumaine
Cristian HERA	Vice-président de l'Académie Roumaine
Ion ILIESCU	Ancien Président de la Roumanie
Valeriu IOAN-FRANC	Directeur général adjoint à l'Institut Nationale de Recherche Économique "Costin C. Kirițescu"
Radivoje KONSTANTINOVIĆ	Professeur universitaire à l'Université de Serbie et l' Université du Monténégro
Mohamed LAICHOUBI	Ambassadeur, Ancien Ministre, Politologue
Solomon MARCUS	Mathématicien, Membre de l'Académie Roumaine
Andrei MARGA	Ancien Ministre Roumain des Affaires Etrangères, Directeur de l'Institut Culturel Roumain
Delia MARGA	
Michael METZELTIN	Professeur universitaire, Membre de l'Académie des Sciences de l'Autriche, Membre d'Honneur de l'Académie Roumaine, Autriche
Predrag MIRANOVIĆ	Recteur de l'Université du Monténégro, Monténégro
Thierry de MONTBRIAL	Fondateur et directeur général du l'Institut Français de Relations Internationales, Membre de l'Académie de Siences Morales et Politiques, Membre d'Honneur de l'Académie Roumaine
Silvia MORARU	Docteur ès lettres, maître de conférence, l'Université d'Etat de Moldavie
Victor MORARU	Directeur à l'Institut pour Intégration Européenne et de Science Politique de l'Académie du Moldavie
Evanghélou MOUTSOPOULOS	Membre de l'Académie d'Athènes, Membre d'Honneur de l'Académie Roumaine
Neculai ONȚANU	Maire du 2 ^e secteur, la mairie du 2 ^e secteur de Bucarest
Ioan PÂNZARU Napoleon POP	Professeur universitaire, ancien recteur de l'Université de Bucarest Professeur universitaire, Membre du Conseil d'Administration de la Banque Nationale de la Roumanie
Cornel POPESCU	Académie Roumaine
Alexandru POPOV	
Lucia-Doina POPOV	Biochimiste, Membre de l'Académie Roumaine
Tudorel POSTOLACHE	Ancien Ambassadeur de Roumanie au Grand-Duché de Luxembourg et Canada, Membre de l'Académie Roumaine
Georgios POUKAMISAS	Ambassadeur de Grèce en Roumanie
Isadora PRECUP	Académie Roumaine

Tudor PRISECARU Ministre Secrétaire d'Etat, Président de l'Autorité Nationale pour la Recherche Scientifique (ANCS)

Mireille RĂDOI Directeur général de la Bibliothèque Centrale Universitaire "Carol I"

Mgr. Ioan ROBU Archevêque Métropolitain de Bucarest,
Membre d'Honneur de l'Académie Roumaine

Doïna ROMANENKO Coordinatrice des activités rattachées au Directeur général,
l'Institut Français de Relations Internationales (IFRI)

Marina SALA l'Académie Roumaine

Marius SALA Vice-président de l'Académie Roumaine

Anca Volumnia SIMA Biochimiste, Membre de l'Académie Roumaine

Eugen SIMION Président de la Fondation Nationale pour la Science et l'Art,
Membre de l'Académie Roumaine

Maya SIMIONESCU Président exécutif de la Fondation Nationale pour la Science et l'Art,
Membre de l'Académie Roumaine

Georges-Henri SOUTOU Historien, professeur à l'Université de Sorbonne,
Membre de l'Académie de Sciences Morales et Politiques

Răzvan THEODORESCU Historien, Membre de l'Académie Roumaine

Margit THIR Professeur à l'Université de Vienne

Gisèle VANHESE Professeur universitaire de littérature roumaine et de littérature comparée,
Université de Calabre

Ionel Valentin VLAD Vice-président de l'Académie Roumaine

Alexandru ZUB Historien, Membre de l'Académie Roumaine

Rita Danon ASKENASY Israël

Colette Béatrice BALLOT REIMPS Espagne

Ana Maria LAFUENTE-BERNARD Espagne

Mimi LAICHOUBI Algérie

Michèle MOUTSOPOULOS Grèce

SOMMAIRE

L'ouverture officielle du Séminaire

Eugen Simion
Ionel Haiduc
S.E. Philippe Gustin
Thierry de Montbrial
Jacques de Decker
Jaime Gil Aluja

Session 1

Y a-t-il une culture européenne? La dialectique de la diversité et de l'unité

Modérateurs

Dan Berindei, Jacques De Decker

Mise en thème

Eugen Simion, Thierry de Montbrial

Débats

Marc Crépon
Paul Dan Cristea
Joaquin Gironnella Coll
Radivoje Konstantinović
Solomon Marcus
S.E. Ioan Robu
Mircea Dumitru

Session 2

*La dialectique de la coexistence et de l'intégration
(le problème des minorités et des communautés)*

Modérateurs

Radivoje Konstantinović, Marius Sala

Mise en thème

Georges-Henri Soutou
Jacques De Decker

Débats

Gilles Bardy
Victor Moraru
Mohammed Laichoubi
Ioan Pânzaru

Session 3

L'Islam est-il soluble dans l'Europe?

Modérateurs

Maya Simionescu, Andrei Marga

Mise en thème

E.S.M. Mohamed Laichoubi

Jaime Gil Aluja

Dan Berindei

Débats

Caius Traian Dragomir

Session 4

La Commission européenne peut-elle avoir une politique culturelle?

Modérateurs

Michael Metzeltin, Marc Crépon

Mise en thème

Serge Fauchereau

Andrei Marga

Jean Askenasy

Débats

Dan Haulică

Blagoje Cerović

Maya Simionescu

Răzvan Theodorescu

Session 5

Etre un bon Européen, qu'est-ce que cela signifie?

Modérateurs

Evanghélos Moutsopoulos, Mgr. Ioan Robu

Mise en thème

Marc Crépon

Alexandru Zub

Débats

Michael Metzeltin

Margit Thir

Gisèle Vanhese

Wilhelm Dancă





Penser l'Europe
Ouverture officielle du séminaire

Eugen Simion
Philippe Gustin
Thierry de Montbrial
Jaime Gil Aluja
Jacques de Decker



Eugen Simion

**Monsieur le Président,
Excellence, Monsieur l'Ambassadeur de France à Bucarest,
Messieurs les membres de l'Académie Roumaine, Messieurs et Dames,**

Nous sommes déjà arrivés à la onzième édition de notre colloque «Penser l'Europe». L'année dernière on a fêté une décennie depuis quand un certain nombre de gens, venus de toutes les professions, de tous les pays de l'Europe, se sont rencontrés à Sinaia, puis à Brasov et à Bucarest, pour poser des problèmes concernant surtout le statut et le rôle de la culture dans l'Europe d'aujourd'hui. Une Europe faite surtout par les économistes et les juristes. Et voilà, on s'est posé la question que l'Europe est pour tous, donc les zones de cultures, les zones de science ont le droit et même la responsabilité de voir quelle Europe se construit. Et voilà, nous sommes de nouveau à Bucarest pour continuer notre dialogue, ce qui veut dire discuter sur l'Europe et ses problèmes présents.

On a dit souvent, et même hier soir on a parlé d'un „cercle de Bucarest”. Cette appellation nous convient et nous flatte. Je crois que ce cercle existe — la preuve que chaque commencement d'automne nous nous rencontrons deux-trois jours pour discuter, je répète, un thème quelconque. Cette année on a choisi comme thème de débat les droits de l'homme et les valeurs du monde européen. Un thème très important, qui nous concerne, et je me réjouis de voir cette année que la plupart des fondateurs de ce séminaire n'ont pas hésité de revenir à Bucarest, dans l'espace de notre Académie. Je me réjouis aussi de voir qu'il y a de nouveaux participants. Je remercie tous ceux qui ont accepté l'invitation et j'espère qu'ils seront contents de leur séjour ici, à l'est de l'Europe. Et bien sûr, qu'ils seront contents de la qualité intellectuelle de nos débats.

On sait que la Fondation Nationale pour la Science et l'Art, fondation qui fonctionne sous les auspices de l'Académie Roumaine, se bat tout à fait seule dans cette aventure. Nous avons autour de nous quelques autres Académies d'Europe et d'autres institutions intellectuelles de prestige d'Europe. Donc, en dehors de l'Académie Roumaine, c'est l'institut de France, surtout l'Académie de Sciences Morales et Politiques, représentée ici par le Professeur Georges Soutout et aussi par Thierry de Montbrial, qui a été même président, et puis l'institut Français de Relations Internationales, fondé et dirigé encore par Thierry de Montbrial, l'Académie Royale de Sciences, l'Académie Royale de Langues et Littératures Françaises de Belgique, dont le Secrétaire perpétuel, notre très cher ami Jacques de Decker, se trouve ici, à côté de nous, et puis une autre Académie très importante, de Barcelone, l'Académie Royale de Sciences Economiques et Financières d'Espagne, dont le président, notre très cher ami Jaime Gil Aluja, est toujours présent ici, avec nous. Donc, si vous voulez, il y a une toute petite Europe, l'Europe des intellectuels, des Académies, et on voit aussi que ça tient depuis onze ans. C'est important, dans un monde qui bouge vite.

La session qui se déroule aujourd'hui a choisi un thème très délicat, d'une importance majeure pour l'époque que nous traversons, une époque d'une crise qui paraît ne plus se terminer. Et on va discuter

comment les droits de l'homme sont respectés dans une Europe en crise, crise économique et morale aussi. Le problème que l'on pose c'est si l'Europe résistera. Comme vous le savez, les sceptiques sont de plus en plus sceptiques, et prévoient que la Communauté Européenne, avec ses commissions, ses commissaires, son Conseil et ses euro-parlementaires, tous disparaîtront sinon aujourd'hui, certainement demain. Bien sûr il en y a d'autres, parmi lesquels je me retrouve, qui croient que, quand même, la Communauté Européenne, cette merveilleuse construction, résistera. Et elle va sortir un jour de cette crise qui nous touche profondément, qui frappe surtout les pays de l'est de l'Europe, y compris la Roumanie. Pour terminer je vous salue, encore une fois je me réjouis que vous ayez répondu à notre invitation et je voudrais dire que nous voulons voir dans nos débats si l'Europe va dans une bonne direction. Et aussi voir, juger, avec une certaine lucidité, même avec une lucidité cruelle, si les responsables de Bruxelles prennent dans ces conditions les bonnes décisions. Les Roumains ont eu une expérience assez dure les derniers mois. Voilà ce qu'on fera ces jours-ci notre cercle, le cercle de Bucarest.

Je vous remercie e, maintenant je passe la parole à son Excellence Monsieur Philippe Gustin. le nouvel Ambassadeur de France à Bucarest.



Philippe Gustin

**Messieurs les Présidents,
Domnule Președinte,
Monsieur le Secrétaire Perpétuel, Monsieur le Directeur
Stimați academicieni,
Stimate Doamne și stimați Domni
Mesdames et Messieurs,
Chers amis,**

Permiteți-mi mai întâi, ca istoric ce am rămas, să am o amintire pioasă pentru toate personalitățile ilustre al căror spirit sălășluiește printe zidurile acestei Aula Magna.

Je tiens ensuite à remercier les nombreuses institutions et comités qui ont contribué à l'organisation de cet événement qui s'inscrit dans la série des séminaires internationaux «Penser l'Europe».

Jamais autant qu'aujourd'hui, il n'a été nécessaire de penser ou de repenser l'Europe. La construction de l'Europe a pris au fil du temps des formes très variées : belliqueuses avec Charles Quint, Napoléon Ier ou le Troisième Reich, apaisée heureusement depuis plus de 60 ans, avec comme objectif primordial, on l'oublie trop souvent, d'éviter un nouveau conflit sur notre continent. Penser l'Europe est donc un acte naturel, perpétuel, y compris pour ceux qui aujourd'hui doutent de l'idéal européen. Dénoncer l'Europe

en panne, c'est paradoxalement, repenser un modèle dont on estime qu'il a failli.

Vous avez choisi cette année de consacrer vos échanges aux droits de l'homme et aux valeurs du monde européen, avec un accent très prononcé dans les différents ateliers sur les problématiques induites par la seconde partie de notre devise européenne, à savoir la diversité. Comment, en effet, peut-on aujourd'hui, dans ces moments de crise et de doute, rester au sein de l'Union européenne, «unis dans la diversité»? Diversité culturelle, diversité culturelle, permettent-elles de définir les critères qui pourraient concourir à l'émergence d'un «bon» Européen, même si je dois reconnaître que je suis personnellement mal à l'aise avec ce concept?

L'Union européenne s'est construite avant tout sur des mécanismes commerciaux, en privilégiant une approche économique mais aussi très pragmatique, de la CECA à la monnaie unique. Le développement de ces politiques s'est fait au détriment d'un approfondissement réel des institutions qui doivent faire face aujourd'hui à une crise sans précédent. La situation actuelle montre en effet le besoin d'un retour à la question fondamentale des valeurs et de l'identité culturelle, en encourageant la rencontre des citoyens européens et une meilleure connaissance mutuelle.

Je suis persuadé que votre séminaire contribuera à relever le défi et vous souhaite plein succès dans vos réflexions.





Thierry de Montbrial

Chers amis,

Il y a cinq ans, j'ai lancé une grande conférence internationale - *The World Policy Conference* - que certains d'entre vous connaissent, et l'an dernier, devant plusieurs chefs d'État et de gouvernement, j'avais émis l'idée que la *Déclaration universelle des droits de l'homme* n'était peut-être pas universelle. D'ailleurs, historiquement, lors de la conférence présidée par René Cassin qui a abouti à la Déclaration universelle des droits de l'homme, cette déclaration devait s'appeler la Déclaration internationale des droits de l'homme et ce n'est qu'à la dernière minute que René Cassin a eu l'idée de lui donner le nom que l'on connaît aujourd'hui. Mais la conférence en question ne comprenait, pour l'essentiel, que des Occidentaux et la formulation même de cette déclaration est d'inspiration occidentale. Dans le monde d'aujourd'hui on peut effectivement se demander si cette référence est aussi universelle qu'on le pense. Ce propos que j'avais tenu avait suscité des réactions fortes, notamment de la part de Mary Robinson, ancienne présidente de l'Irlande et ancienne Haut Commissaire des Nations Unies pour les Droits de l'Homme, qui a fait remarquer que, depuis cette déclaration, il y a tout un corpus qui vit, ce n'est pas seulement un texte, c'est toute une histoire qui représente des institutions, qui est incarnée dans des institutions et dans de nombreuses publications. A partir de cette réflexion on peut se poser la question : s'il y a quelque chose d'universel, est-ce que cela doit être exprimé en termes de droits de l'homme ou est-ce qu'il ne faut pas réfléchir d'une manière plus large sur la question des valeurs. Cela suppose évidemment qu'on soit capable de définir aussi avec une certaine précision ce qu'on entend par ce terme constamment utilisé et un peu galvaudé. Peut-on parler de valeurs universelles? Dans cette conférence dont je parle j'avais émis l'idée un peu iconoclaste de réfléchir à la possibilité de faire une déclaration universelle des valeurs. A partir de cela, on tombe très vite sur l'Europe, puisque les Européens et en particulier les Français, avec les Lumières, ont l'immense prétention de pouvoir formuler, voire incarner, les valeurs universelles. Et là on en arrive effectivement au sujet de cette conférence. Aujourd'hui, dans une Union Européenne qui se cherche, qui hésite, qui est en péril, car je pense que la survie de l'Union Européenne est actuellement en jeu, il faut réfléchir plus profondément. D'où le sujet de notre séminaire d'aujourd'hui, dont j'ai voulu présenter la genèse.



Jaime Gil Aluja

Chers amis,

Parce que c'est vraiment les amis qui se réunissent ici chaque année pour ce séminaire PENSER L'EUROPE. Mais cette fois-ci notre réunion s'inscrit dans un moment très important et très difficile pour notre chère Europe. Peut-être c'est le moment le plus difficile de son histoire, et je voudrais ici rappeler quelques mots d'un grand ami académicien décédé déjà, Raymond Barre, qui nous disait toujours „L'Europe va se faire, même si de temps en temps on recule pour prendre plus d'élan”. J'espère que ce recul d'aujourd'hui ce sera pour prendre plus d'élan. La crise comme on l'a dit ce n'est pas seulement une crise économique ou financière, c'est une crise sociale, humaine, culturelle. Il faudra donc vaincre tous les obstacles, pas seulement pour surpasser le problème financier qui aujourd'hui nous touche beaucoup et l'Espagne malheureusement c'est un exemple. Nous allons nous en sortir renouvelés. La Royale Académie des Sciences Economiques et Financières d'Espagne travaille depuis 1758 pour l'unité d'Espagne et maintenant ils travaillent aussi pour l'unité de l'Europe. Et c'est Penser l'Europe qui va placer son grain de sable pour que l'Europe, comme disait Raymond Barre, se fasse. Merci beaucoup.





Jacques de Decker

C'est chaque fois une certitude qui se solidifie que l'on éprouve ici en venant à ces rendez-vous annuels: je pense que la première qualité que doit avoir ce genre d'organisation c'est la persévérance, qui fait que s'additionne d'année en année la matière débattue, mais aussi la meilleure connaissance l'un de l'autre et une plus grande précision dans la définition des enjeux et c'est ce qui est en train de se passer maintenant clairement.

On est entré dans une deuxième phase, c'est la dixième année qu'on inaugure aujourd'hui. Il se trouve, et l'on reviendra là-dessus au courant de la journée, que cette rencontre de cette année correspond, coïncide, malheureusement avec une crise européenne sans précédent. Au point que nous pourrions peut-être devenir utiles. Si je le dis de cette façon, c'est que, ne nous leurrions pas, l'Europe s'est édifiée depuis sa fondation en dehors de nous. Je dis en dehors de nous, les intellectuels.

On a été des témoins, on a été consultés de temps en temps, mais un peu pour la galerie, pour faire bien, de façon décorative, pour servir d'alibi en quelque sorte. Or aujourd'hui ce que nous constatons c'est que l'Europe ayant abandonné le principe d'utopie, en ayant soi-disant adopté de principe de réalité, s'est fracassée sur le mur de la réalité. Car l'adoption de toute une série de mesures de type économique, monétaire, financière a fait l'économie, mais fâcheuse, d'un détour par une mise en perspective au coût plus large. Et il se pourrait bien que nous soyons en train de gagner un peu de galons dans l'évolution de l'Europe.

Nous ne sommes pas, je le répète, nous n'avons pas été jusqu'à présent bien aimés de l'Europe et j'insisterais lourdement là-dessus car je crois que c'est un scandaleux rendez-vous manqué du premier demi-siècle au moins de l'édification de l'Europe. Mais, comme dit l'adage, c'est dans le besoin que l'on reconnaît ses amis. Et nous sommes les vrais amis de l'Europe. Bien plus que d'autres qui se sont donnés pour tels et qui en fait n'ont rien fait d'autre que s'en servir.

Merci de votre attention.





Penser l'Europe

Session 1

***Y A-T-IL UNE CULTURE EUROPÉENNE?
LA DIALECTIQUE DE LA DIVERSITÉ ET DE L'UNITÉ***

*Eugen Simion
Thierry de Montbrial
Marc Crépon
Joaquim Gironella Coll
Radivoje Konstantinović
Solomon Marcus
Mgr Ioan Robu
Mircea Dumitru
Serge Fauchereau*



Eugen Simion

LES DROITS DE L'HOMME ET LES VALEURS DU MONDE EUROPEEN

Mesdames, Messieurs,

On discute aujourd'hui sur les *Droits de l'homme et les valeurs du monde européen*. Il s'agit d'une question qui nous regarde tous, quel que soit notre métier et le lieu dans lequel nous vivons, à l'Est ou à l'Ouest, dans l'espace européen. Un espace, du point de vue culturel, commun depuis quand l'Europe a créé son identité. Comme on a plusieurs fois débattu ce problème dans le cadre de notre colloque, l'esprit européen a plusieurs racines et les racines s'enfoncent en profondeur, autour du „lac intérieur”, comme nommaient les anciens la Mer Méditerranée. Un espace de rencontre de plusieurs civilisations, cultures, destins. Tout ceci se retrouve aujourd'hui dans la communauté européenne, une construction politique et économique large dans laquelle les nations et les cultures essaient d'harmoniser leurs voix, leurs valeurs et leurs intérêts. La culture européenne est formée de la somme de ces valeurs, une totalité des différences – comme on le dit souvent – mais aussi une totalité d'idées, de valeurs morales et de valeurs spirituelles qui s'unissent, malgré ce qui nous sépare. Je n'hésite pas, en arrivant à ce problème, de citer de nouveau l'écrivain roumain-français Eugène Ionéscu, que j'ai cité maintes fois au cours de nos débats. Il a écrit il y a quelques décennies une phrase qui me paraît très sage: „Il y a beaucoup de choses, dit-il, qui nous séparent, il y en a aussi une autre qui peut nous unir: la culture.” Je voudrais ajouter: la culture nous unit alors que quelque chose d'autre nous sépare.

En quelle mesure les droits de l'homme, définis par „La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen”, adaptée par l'Assemblée nationale française le 26 août 1789 et ajoutée, complétée, après 1945, par la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* et par les *Pactes* qui ont été signés par tous les États civilisés, en quelle mesure, je dis, les droits de l'homme sont, aujourd'hui, respectés dans l'espace européen et, à la fois, en quelle mesure l'individu (avec ses droits et ses obligations) respecte les valeurs morales, spirituelles, démocratiques du monde européen et de chaque nation qui en fait partie? Voilà la question qu'on pose, et voilà le sujet proposé pour aujourd'hui, à ce colloque où se retrouvent, chaque année, des intellectuels de tous les domaines. Un sujet qui intéresse, on le sait, pas seulement nous tous, les européens, mais aussi tous ceux qui entrent en contact, d'une façon ou d'une autre, avec l'Europe des 27 nations, mais aussi avec les États qui n'ont pas encore adhéré à la communauté européenne. Toutes ces nations forment le monde européen et elles expriment ses valeurs.

C'est une question, on doit se mettre d'accord sur ça, très actuelle, car l'Europe – un espace accueillant, ouvert – a été et est encore un espace de rencontre et de convivialité. Dans les dernières décennies, surtout après l'écroulement de l'Empire Russe, les européens voyagent infiniment plus qu'avant et beaucoup d'entre eux s'établissent dans l'Occident européen plus riche et avec une démocratie plus consolidée. En Europe arrivent

non pas seulement les européens de l'Est, arrivent (en effet: ils y sont arrivés depuis longtemps!) les gens du sud aussi (des pays africains) et, dernièrement, aussi les gens d'Asie et d'autres continents. Ils proviennent des cultures différentes (culture au sens large: de la religion aux vêtements et à la cuisine); ils possèdent des mentalités, des croyances et des comportements divers. Je ne suis ni sociologue, ni anthropologue, ni politologue, je ne peux pas dire avec exactitude combien de non-européens (d'origine) sont aujourd'hui dans la communauté européenne et même en quelle mesure ils s'adaptent à la société dans laquelle ils sont entrés. J'ai lu, quelque part, qu'en France (le pays de la promesse!) il y a aujourd'hui six ou même huit millions de musulmans et que, en général, dans toute l'Europe il y a environ 40 millions de musulmans. Ce sont probablement plus de 40 millions d'individus (*non-musulmans*) qui cherchent une chance sur ce vieux continent. Un continent qui, au cours des siècles, a été et il s'est considéré lui-même le centre spirituel du monde. Et pas sans raison. Mais l'Europe est-elle aujourd'hui le modèle, le centre donateur de la culture matérielle et spirituelle ? Mircea Eliade nous a averti, il y a un demi-siècle, que l'Europe est en train de perdre la priorité matérielle et spirituelle dans le monde parce que l'esprit européen, en se diffusant aux autres continents, est devenu fécond par la rencontre des civilisations et des cultures locales (plusieurs fois plus vieilles que la civilisation et la culture européenne), en créant de nouvelles formes de civilisation. On constate maintenant qu'Eliade s'est trompé, au moins en ce qui concerne la culture. Notre époque est dominée, culturellement, par l'initiative et même par ce qu'on peut nommer la *prééminence de la marginalité*. Les centres spirituels anciens sont fatigués, la *marginalité* (géographique) reprend l'initiative, elle produit des modèles et elle offre des modèles – pas seulement dans la culture, mais aussi dans l'économie – elle change la norme du jeu dans l'univers des idées. On ne parle pas des États Unis qui ont fait preuve de fatigue eux aussi (au fond, la crise terrible par laquelle nous passons tous est partie d'ici, du pays de la démocratie et de la haute technologie!), je parle, par exemple, de l'Amérique de Sud et des autres pays (Chine, Inde) avec des traditions spirituelles vieilles (antérieures aux traditions spirituelles européennes) et aujourd'hui, avec des économies émergentes, des pays qui ont créé leurs propres modèles et qui essaient d'offrir leurs modèles du vieux continent (notre Europe touchée sérieusement par la crise économique et même plus grave, par une forte crise mondiale).

Mesdames et Messieurs,

C'est ça le monde dans lequel nous vivons. C'est l'Europe dans laquelle les gens continuent à venir de toutes les parties du monde avec l'espoir de vivre mieux, plus dignement et de se réjouir, leurs enfants aussi, des libertés et des possibilités matérielles et spirituelles que l'Europe a créées. Quels sont leurs droits et quelles obligations les attendent dans ce monde européen qui, lui-même, passe par des transformations ? Voilà encore une fois le sujet de notre colloque. Avant de répondre à ces questions, je voudrais vous dire une petite histoire, pour être mieux compris : il y a quelques années, je suis arrivé à Londres que je n'avais plus visitée depuis environ 30 ans. J'ai retrouvé la ville que je connaissais, avec ses extraordinaires musées, avec l'architecture et son air altier, solide, avec l'agitation et ses policiers fiers, vêtus comme nous les voyons dans les films, finalement, avec des gens hâtés, accompagnés par l'inévitable, mémorable parapluie et avec leurs autobus étagés, de couleur rouge... Mais j'ai trouvé aussi une ville qui, pour ainsi dire , „se mouvait”, se renouvelait, se synchronisait, s'harmonisait avec l'esprit du temps... Une vaste hall industrielle, désaffectée, a été aménagée et transformée en musée d'art moderne. Un extraordinaire musée et, en le visitant, j'ai été enchanté de retrouver notre compatriote, Brancusi, qui régnait dans la salle dans laquelle a été exposée l'une de ses pièces. Cela m'a beaucoup plu, évidemment, je m'y suis très bien trouvé. J'étais, au fond, dans mon Europe, malgré autant de différences. Je ne me suis pas senti complexé par la fière Londres. Pourtant, il me parut que quelque chose d'important ait changé dans sa composition et son atmosphère. Voilà d'où m'est venu la fabula (l'histoire) que je vais vous raconter maintenant: comme il était samedi soir et j'habitais dans un faubourg pas loin de Soho, je me suis rendu à voir comme se révèle cette place qu'on voit assez souvent dans les films anglais de mœurs.

Je m'y suis rendu et, là, j'ai découvert une population de jeunes gens qui l'occupait, bel et bien. Ils n'avaient pas l'air triste. Ils parlaient et ils se mouvaient avec désinvolture, ils s'amusaient, communiquaient, ils se sentaient accommodés au style de vie de l'Albion. En les regardant plus attentivement, j'ai observé, en même temps, que la plupart d'entre eux provenaient d'Asie et d'Afrique. Je me suis rendu compte que c'était l'Europe d'aujourd'hui et, surtout, c'était comme ça qu'elle sera demain. Je me suis demandé et je me demande encore: s'il s'agit de la fin de l'histoire, comme le dit Fukuyama – ou c'est le début d'une autre histoire ? Je crois sincèrement qu'il s'agit du début d'une nouvelle histoire. L'Europe de l'avenir ne peut plus signifier l'Europe qui a été jusqu'à présent. Aura-t-elle la capacité d'assimiler autant de cultures et pourra-t-elle harmoniser autant de mentalités, autant d'aspirations collectives et individuelles ? Comment pourra-t-elle défendre ses valeurs morales et intellectuelles devant cette magnifique diversité de mentalités et d'aspirations individuelles et collectives en respectant, en même temps, les droits de l'homme, ceux qui sont définis dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, du 10 décembre 1948, et dans les *Pactes* internationaux ultérieurs ? Mais il ne s'agit pas seulement de ceux qui partent de leurs pays et arrivent dans un autre pays dans lequel fonctionne un autre système d'enseignement, une autre langue, d'autres mentalités etc. Il s'agit aussi des gens qui, dans les nouvelles circonstances mondiales, restent dans leurs pays et, majoritaires ou minoritaires, ils affrontent avec efforts les effets de la globalisation et les décisions prises à Bruxelles au nom de la Communauté Européenne. De nouveau, l'Europe change, l'Europe se trouve devant une immense provocation mondiale (d'ordre, premièrement, économique, mais aussi d'ordre moral et culturel, peut-être plus fort et plus stable que celui économique !). L'Europe se trouve en même temps devant une provocation profonde, je crois, à l'intérieur de la communauté européenne. Réussira-t-elle à conserver ses valeurs universelles ou, peu à peu, les perdra-t-elle ? Beaucoup de gens croient que l'Europe les a déjà perdues, en général, et que la belle construction politique faite par les économistes et les juristes s'écroulera. Le nombre des eurosceptiques, de toute façon, a augmenté. D'autres, plus optimistes, considèrent que cette crise passera et l'Europe des nations réussira à porter le projet à bon fin. C'est ce que nous espérons tous. Tout de même, la question des rapports entre l'individu (avec ses droits, où qu'il se trouve) et les valeurs européennes, que nous désirons garder et consolider, le problème, je dis, il existe. Les droits de l'homme sont claires, sont nobles, sont justes, ils représentent une grande victoire de la démocratie, parce qu'ils respectent et défendent la personnalité, l'identité et l'intimité de l'homme comme être unique et irréversible dans le monde: „tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits”, (La Déclaration interdit toute distinction) „notamment de race, couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion publique ou de toute opinion”, [...] „toute personne est présumée innocente jusqu'à ce que sa culpabilité ait été établie; que nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, [...] toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence et de chercher son asile, [...] tout individu a droit à une nationalité” etc. Les Pactes internationaux disposent, aussi, que „tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes [...] en vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel”.

Ce sont quelques droits fondamentaux de l'homme. Sont-ils respectés aujourd'hui par les démocraties européennes, quelques-unes à peine apparues d'un régime totalitaire ? Ce sont, puis, comme on a déjà convenu aujourd'hui, les droits que, de manière juste, réclament les valeurs universelles européennes, confrontées aujourd'hui aux effets de la globalisation, aux effets d'une crise économique forte et au phénomène signalé plus tôt: des migrations massives de personnes du sud vers le nord et de l'est vers l'ouest. Depuis bien des décennies, ces migrations ont augmenté et elles ont associé des personnes des pays asiatiques. Le but de tous est l'Occident riche, comme jadis, à l'époque des grandes migrations européennes, „les barbares” (comme les Grecs nommaient ceux qui étaient au dehors de leurs frontières), le but était Rome. À l'époque de l'internet, ces migrations acquièrent des aspects et de nouveaux conflits. L'individu demande que ses droits soient respectés, quelques États européens déclarent même qu'ils ne peuvent pas faire face à un si grand nombre d'individus qui cherchent des postes vacantes et, s'ils les reçoivent, ils veulent vivre à leur style („loi”).

Autrement dit: ils demandent qu'on respecte leur identité, culture, religion, leur manière d'être etc... même si tout ça entre en contradiction avec les mentalités, la culture (au sens large du mot), les intérêts du pays qui les reçoit... Ce sont des questions délicates, très délicates. Prenons pour exemple le phénomène qui nous regarde, spécialement nous, les Roumains, mais pas seulement nous. Le cas des Roms (les tsiganes). Vous le connaissez. Ils sont partis après 1989 en Occident et ils continuent à partir systématiquement. Quelques-uns d'entre eux s'y adaptent, ils y trouvent quelque chose à travailler et ils sont acceptés par la nation-but. D'autres (la plupart d'entre eux) provoquent des réactions violentes, ils commettent des infractions et ils sont expulsés. En France, Italie et Grande Bretagne, les pays d'asile préférés par les Roms de l'est de l'Europe, ils ont de sérieux problèmes et les autorités locales ne sont pas trop indulgentes avec eux : ils les renvoient dans les pays d'origine, en justifiant que, dans la grande Europe (l'Europe communautaire), chaque État doit protéger ses citoyens. C'est ainsi qu'on voit, à la télé, comme nos tsiganes (les Roms) descendent de l'avion de Paris, Lyon, Rome ou Londres, joyeux, loquaces, accompagnés par de gros sacs à main. Ils ne sont pas désespérés, complexés, au contraire: ils déclarent qu'ils se réjouissent d'être retournés en vacances dans leurs pays et ils promettent de revenir aux nations dont ils ont été expulsés. Ils ont commencé à aimer la France et l'Italie et ils ne veulent pas les quitter. C'est la partie drôle de ces choses. L'aspect grave est que ce problème n'a pas pour le moment une solution acceptable pour tous, une solution démocratique, conformément aux droits de l'homme, mais aussi au droit des nations de protéger leurs valeurs. Qu'est-ce qu'on doit faire ? Pour le moment, on doit réfléchir à cette question et faire appel aux acteurs impliqués dans cette pièce (on pourrait la nommer, aux termes d'Eugène Ionesco, une *farce tragique*) qui est en train de devenir une tragédie européenne, si l'Europe va se séparer de ce problème, en affirmant que ce n'est pas de sa compétence, mais des pays d'origine des Roms. Mais les Roms sont, pour ainsi dire, depuis longtemps „européens”, ils se meuvent dans l'espace européen à l'aise, on les retrouve partout, on admire leur talent musical etc. Donc, la question de leur socialisation est un thème européen...

Mesdames et Messieurs,

Le monde postmoderne est un monde en mouvement. Trois millions de Roumains, disent les statistiques, travaillent à l'étranger. Des milliers, des dizaines de milliers, probablement, d'étudiants apprennent aux grandes universités de l'Occident. Depuis l'acceptation de la Roumanie à l'UE, sont partis de Roumanie 13.000 médecins, nous avertissait l'un des leaders de l'association des médecins. D'autres centaines, milliers de demandes sont présentées... On ne discute pas maintenant les conséquences économiques, morales et sociales de ce processus. Comme vous le soupçonnez, les effets sont graves pour la société roumaine. Qu'est-ce qu'on doit savoir et qu'est-ce qu'on doit faire afin que ces déplacements soient le moins possible traumatisants pour la communauté, mais aussi pour l'individu ? Je ferais les observations suivantes:

1. Le processus ne peut et ne doit pas être arrêté par des mesures coercitives parce que les mesures coercitives contreviennent au droit fondamental de l'homme, plus précisément à sa liberté de décider tout seul son destin;

2. Arrivant dans une autre communauté, a le droit l'individu de vivre conformément aux mentalités de la culture dans laquelle il s'est formé? Sans aucun doute, il l'a. C'est son droit de prier dans sa langue et de croire au Dieu de sa religion. Mais il a impérieusement l'obligation de respecter la langue, la culture, la religion, les lois sociales et morales du pays qui l'a reçu. Peut-être il serait mieux de ne pas abandonner sa langue native (lui et ses enfants), mais il est impérieusement nécessaire, pour pouvoir communiquer, d'apprendre (à utiliser) dans les relations sociales la langue du pays qui l'a reçu. Le problème peut se constituer aux mêmes termes quand il s'agit des communautés minoritaires: le droit d'utiliser la langue native est inaliénable, mais aussi l'obligation de connaître et d'utiliser dans les relations publiques la langue officielle du pays (avec une population majoritaire) est en même rapport justifié;

3. Les religions ne doivent pas nous séparer, les religions doivent nous réconcilier, à lier des amitiés. La foi,

en général, ne doit pas devenir une arme politique, un instrument d'instigation à l'haine, à la xénophobie, la religion doit instiguer à la tolérance. La *tolérance active* est et elle doit être la morale de la nouvelle Europe. C'est la valeur que le christianisme recommande et tous les humanismes européens aussi. La haine n'est productive dans aucun domaine. Rien de durable ou d'essentiel ne s'est construit sur la base de la haine ;

4. Nous nous sommes proposés de discuter, à la fin de notre colloque, de *l'homme européen*. Qu'est-ce que signifie être un homme européen, qu'est-ce que signifie être un bon européen? J'anticipe ma réponse: un bon européen est, avant tout, un esprit démocratique. Un homme pour lequel la démocratie n'est pas seulement le moindre mal, mais *le bien* le plus approfondi et plus panoramique dans la science/l'art du gouvernement. Il me paraît essentiel d'accepter le fait qu'on ne peut pas être aujourd'hui un bon européen si on ne respecte pas le droit de l'autrui d'avoir d'autres opinions que les nôtres et de les soutenir de manière civilisée, démocratique. *L'altérité* est une condition essentielle de la démocratie. En fin de comptes, on ne peut pas être un bon européen sans être un bon citoyen de son pays. En ce qui me concerne, je me considère un bon européen parce que je fais de mon mieux depuis longtemps pour être un bon Roumain. Mon aspiration est d'être un Roumain européen. Je n'aime pas les habitants enragés, je n'aime pas les globalisés à outrance: ceux qui disent que la nation est une notion périmée dans la société du savoir et les identités culturelles doivent disparaître pour pouvoir apparaître comme une culture unique dans une langue unique, ils ne disent pas la vérité. Ceux qui croient dans cette uniformisation oublient que, heureusement, personne n'est pareil à l'autre et la différence crée la diversité et la diversité dans la culture est le moteur de l'originalité, donc de la création.

Mesdames et Messieurs,

Acceptons l'idée que les droits de l'homme sont saints et que personne n'a le droit de les contrevenir, en commençant par l'homme qui s'en réjouit et en concluant par ceux qui sont désignés à gouverner. Il est impérieux, en même temps, que l'individu respecte lui aussi les valeurs du monde dans lequel il vit, autrement la liberté devient un facteur de dissolution et, à la fin des fins, un ennemi de la démocratie.





Thierry de Montbrial

La question dont nous allons débattre dans cette première session est „Y a-t-il une culture européenne?“. C'est une question fondamentale qui prend bien sa place dans le thème général du séminaire dans son ensemble.

Je voudrais d'abord rappeler qu'une unité politique – et j'appelle provisoirement unité politique un État au sens classique du terme – ne peut durer que s'il y a dans la population de cette unité, constamment renouvelée par définition, un ciment, une culture commune. Et cela ne suffit pas, il faut également une organisation politique, c'est-à-dire précisément le gouvernement au sens large. Mais une unité politique ne peut pas durer s'il n'y a pas cette culture commune, ce ciment. C'est la raison pour laquelle les empires disparaissent et c'est la raison pour laquelle l'Union Soviétique, par exemple, qui était à la fois un empire plus une construction politique très particulière, a fini par s'écrouler et n'a vécu qu'un temps relativement court – trois générations.

Cette question de la culture commune se pose évidemment pour l'Union européenne. Nous cherchons à construire un nouveau type d'unité politique. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il convient en fait de distinguer entre unité politique et État. Une unité politique peut ne pas être un État au sens classique du terme. En réalité, l'État moderne tel que nous le connaissons est une construction politique émergée à partir des temps modernes. Je suis convaincu qu'au XXI^{ème} siècle et au-delà, dans les deux ou trois siècles qui viennent, de nouveaux types d'unités politiques émergeront. Ils conserveront certains traits des États tels que nous les connaissons aujourd'hui, mais auront des caractéristiques nouvelles. Et c'est la raison pour laquelle on emploie le terme de *gouvernance* plutôt que de *gouvernement* pour traduire le fait que les modes de régulation des sociétés futures ne seront pas exactement les mêmes que ceux des sociétés passées. De ce point de vue, l'Union Européenne a ceci d'extraordinaire et d'exemplaire que nous sommes un véritable laboratoire d'expérimentation de ce nouveau type d'unité politique. Ce côté expérimental fait qu'il y a des avancés mais aussi des reculs, tout le problème étant que dans les reculs on ne s'effondre pas.

Je crois que ce que nous avons fait déjà, depuis le Traité de Rome, est extraordinaire, mais ce n'est que le début et je pense qu'il faudra au moins encore deux ou trois générations pour que l'on commence à voir la stabilisation des contours de cette construction. Mais, quoiqu'il en soit, s'il n'y a pas un ciment profond et donc culturel qui donne corps à cette construction, qui fasse, pour transposer le célèbre mot de Renan dans sa conférence „Qu'est-ce qu'une nation?“, qu'il y ait des sentiments partagés et un sentiment d'appartenance, que chacun se sente appartenir à la même communauté, si cela n'existe pas, la construction finira par s'effondrer. Donc, la question „Y a-t-il une culture européenne?“ est absolument majeure. Je citais hier, dans un autre contexte, la phrase attribuée à Jean Monnet qui est supposé avoir dit à la fin de sa vie, „Si c'était à refaire, je commencerais par la culture“. Pour différentes raisons je pense que cette phrase est apocryphe : Jean Monnet avait beaucoup de qualités, mais sa préoccupation première n'était certainement pas la culture, et puis la culture ne se dicte pas. On ne crée pas une culture par décret.

Néanmoins, si réellement nous prenons au sérieux la construction européenne, nous pouvons peut-être chercher à voir comment nous organiser pour donner davantage de consistance à ce que, malgré tout, nous

sentons bien être une culture européenne, mais que nous avons du mal à définir. Alors, cela pose évidemment d'autres questions : qu'est-ce que nous entendons exactement par le terme de culture. Pour le concept de culture, de civilisation, il y a des variations, des interprétations. Les anthropologues ou les ethnologues donnent une acception extrêmement large : la culture est aussi bien la manière de s'habiller, de se nourrir, les codes de conduite dans la société etc. La conception plus classique et restreinte est davantage une référence aux grands œuvres. De ce point de vue, qu'il s'agisse des œuvres littéraires ou artistiques, il est probablement plus facile de parler de culture européenne et d'ailleurs chacun d'entre nous sait qu'il fut un temps, au Moyen Age, ou les élites intellectuelles, par définition peu nombreuses, circulaient énormément au sein de l'Europe, d'une cour à l'autre, d'un monastère à l'autre, de ce point de vue on peut même penser que l'on a plutôt reculé par rapport à cette période. D'où d'ailleurs l'importance de savoir à quel concept de la culture on se réfère.

Donc, pour répondre à cette question, je pense que nous serons ramenés à préciser ce qu'on entend par le concept de culture. Mais il y a au moins deux points sur lesquels on peut s'entendre : le premier c'est que, même si c'est difficile à cerner, il existe en effet quelque chose comme une culture européenne, et que l'idée de droits de l'homme en fait partie. Nous le sentons d'autant mieux lorsqu'on voyage.

Je me souviens une conversation avec le père de Georges Soutou, qui se référait à un retour en train de Chine, par le Transsibérien, et à mesure qu'il se rapprochait de Moscou, il avait le sentiment en quelque sorte physique de rentrer en Europe. Et effectivement si l'on veut sentir cette notion de culture européenne, il faut aller la chercher très loin et par contraste. C'est-à-dire qu'il faut aller là où manifestement elle n'est pas. Alors, nous avons donc ce sentiment mais il faut le préciser pour avancer dans la construction européenne. Et le second point c'est que même si la culture ne se décrète pas, même si la culture ne peut pas être le résultat d'une action officielle, on sent bien aussi et l'histoire le montre dans certains pays où il y a des variations énormes selon les cultures nationales, que l'organisation publique peut jouer un rôle pour promouvoir l'émergence de cette fameuse culture à la recherche de laquelle nous sommes. En tout cas, si la réponse à cette question est positive, nous devons travailler à lui donner davantage de consistance et augmenter nos degrés de conscience sur la notion de culture européenne. Si, par malheur, elle devait être négative, mais j'en doute, à ce moment-là autant dire tout de suite qu'il faut renoncer au projet de la construction européenne.





Marc Crépon

L'HERITAGE DES LUMIERES

I

S'il est une chose qui fut étrangère à l'esprit des Lumières, c'est de supposer que les individus étaient enfermés dans une quelconque circonscription de leur identité ou, pour le dire autrement, que l'appartenance à quelque communauté que ce soit, culturelle, religieuse ou linguistique, était une fatalité ou un destin qui prédéterminait, de façon rigide, les cadres de leur action et de leur pensée, à vie. La vie — voilà bien la question — ne pouvait être enfermée, dès la naissance, dans des connaissances et des pratiques que cette même naissance aurait d'entrée de jeu conditionnées jusqu'à la mort. S'il est vrai que l'ignorance, la superstition, la soumission, telles que des autorités, politiques, religieuses et même familiales, pouvaient les entretenir comptaient au nombre des conditions, dont elles — les Lumières — avaient pour idéal l'émancipation, celle-ci ne pouvait être, elle-même, *conditionnelle*. Son horizon d'universalité ne pouvait être limité, d'avance entamé ou incisé par la géographie et par l'histoire. Il n'y avait pas de langue, de culture et même de religion héritées de naissance, dont on pouvait déclarer qu'elles vouaient, par principe, celui qui s'y reconnaissait une identité à en être exclu. A ces «replis communautaires», ce que les Lumières opposaient était, en effet, tout autre chose qu'une nouvelle ou une autre identité, fusse-t-elle «européenne» — à savoir *l'invention d'une singularité*. Voilà le coup d'envoi: non pas une identité, mais une singularité. *L'Encyclopédie*, sans doute, n'eut pas d'autre finalité. Elle n'attendait pas de chacun qu'il l'assimile en totalité — comme on se donnerait pour objectif la maîtrise parfaite d'un système —, elle mettait à disposition de tous les moyens de cette invention.

Et c'est aussi dans ces termes que doit être comprise «la sortie des hommes hors de l'état de minorité», que Kant décrit, comme chacun sait, comme la quintessence de cette finalité dans sa fameuse «*Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?*». En quoi consiste, en effet cette sortie, sinon, au bout du compte, dans la possibilité d'un écart, d'une différence ou d'une déviance par rapport aux discours, aux opinions, aux dogmes, mais aussi aux règles et aux pratiques hérités et imposés, quelle que soit l'autorité qui en ait assuré la transmission et celles qui en conservent la contrainte et le contrôle. Cet écart, cette différence, cette déviance et toutes les opérations qui les rendent possibles — c'est ce qui substitue au déterminisme de l'identité l'invention libre de la singularité. Elle est faite de ce qui se traduit, s'importe et s'échange dans la vie de chacun, des savoirs acquis et des œuvres reçues, de rencontres, d'apprentissages et de voyages ; elle «élargit» la vie, comprise comme un faisceau de relations, là où ces mêmes autorités s'attachent à en restreindre l'ouverture. A supposer que l'on se demande comment la liberté, au sens que lui donne Kant pouvait orienter la vie, de la façon la moins abstraite qui soit, nul doute que cette orientation impliquait la libre disposition des *médiations* nécessaires à cet élargissement. Ainsi devait se dessiner, à n'en pas douter, le projet d'une Europe — L'Europe des Lumières — conçue comme un espace ouvert à cette invention : non pas, comme on pourrait le penser, une mosaïque d'identités collectives cloisonnées, opposées les unes aux autres et farouchement dressées les unes contre les autres, mais un espace commun, dans lequel les pratiques étaient appelées à s'échanger et les savoirs à circuler. Il n'est pas étonnant, dès lors, que, pendant la première guerre mondiale, c'est la disparition de ce monde ouvert que Freud devait relever, comme si son embrasement avait sonné le glas des

Lumières, et c'est son effondrement que Zweig devait souligner, quelques années plus tard dans *Le monde d'hier, souvenirs d'un Européen*, dans une Europe gangrénée par des systèmes autoritaires et totalitaires, attachés à la fermeture des frontières, à la caractérisation psychologique et spirituelle et à leur hiérarchie — c'est-à-dire à la domination des uns et à la soumission et l'asservissement des autres.

II

Mais tout n'est pas si simple. Lorsqu'on songe à l'idéal des Lumières, il est d'usage d'en faire l'un des privilèges de l'Europe. Elles seraient, *Les Lumières*, avant toute chose, un moment décisif de l'histoire européenne, comme le signale la traduction de l'expression en plus d'une langue européenne (*Aufklärung, Illuminismo, Enlightenment*). Pour beaucoup, elles seraient même la part de leur héritage que les Européens auraient eu vocation à transmettre au reste du monde, depuis plus de deux cents ans. Grâce aux travaux de l'historien Christopher Alan Baylyⁱ, comme aux réflexions de l'économiste et philosophe Amartya Senⁱⁱ, il est clair désormais que cette vision eurocentrée du progrès des *Lumières* ne résiste à aucun examen sérieux (c'est-à-dire non idéologique) de l'histoire des peuples non européens, de leurs traditions et de leur culture. Si *l'invention de la singularité* relève d'expérimentations individuelles et collectives, politiques, sociales et artistiques, il n'est pas vrai que celles-ci auront été cantonnées à l'Europe. Sur tous les continents, les savoirs et les pratiques qu'on identifie à la modernité et dont on fait, par ignorance, le privilège exclusif des Européens, participèrent de cette invention, comprise comme vecteur d'émancipation.

Il reste que l'eurocentrisme, sous toutes ses formes, n'est pas seulement une illusion, une vision du monde déformé. C'est aussi le signe que l'idéal des Lumières que l'on rappelait à l'instant, fut d'entrée de jeu compromis. Il le fut en réalité doublement. D'abord, les philosophes des Lumières ne résistèrent pas à la tentation et la commodité d'une caractérisation des peuples qui eut pour résultat de hiérarchiser et de cartographier leur aptitude à la liberté, dans des termes tels que la liberté entendue donc comme invention de la singularité perdit son sens universel. Leur souci de comprendre et de décrire la diversité humaine n'eut d'autre effet que d'enfermer les peuples en question dans des qualités, sinon des traits de caractère censés circonscrire, de façon immuable, leur «identité». Du même coup, c'est la reconnaissance des variations indéfinies de ces mêmes identités, telles que les opère les déformations propres à l'invention de la singularité qui se vit compromise.

Mais ce n'est pas tout, car c'est d'abord en Europe, pour les Européens, eux-mêmes, que le souci de l'identité prit le pas sur l'exigence de singularité. A peine, les Lumières avaient-elles formulé l'idéal d'une émancipation de toutes les appartenances, confessionnelles, culturelles, linguistiques, au titre du progrès de la raison, que la forme politique que prit leur émancipation, celle de l'Etat-nation souverain, ressaisit la singularité de chacun dans le moule d'une «identité nationale» exclusive et impérative. Sans doute n'est-il pas exagéré de dire que toute l'histoire des deux derniers siècles peut être lue à la lumière de cette «reprise en mains», selon laquelle les individus, par commodité et par intérêt, devaient être d'abord et avant tout définis par leur appartenance communautaire — nationale, culturelle, linguistique et religieuse. Si maintenant on songe aux autorités qui se sont arrogées le droit de veiller à l'intégrité et à la pureté, mais aussi à la défense des identités ainsi circonscrites, à leurs injonctions, à leurs commandements, aux préjugés nécessaires à la mise en place de politiques exclusives et discriminantes, en un mot, à la puissance des idéologies nationales et nationalistes, il est clair, qu'on soit prêt à le reconnaître ou non, qu'elles eurent toujours pour vocation de revenir sur l'idéal des Lumières, tel que le définissait Kant. Chaque fois qu'on invoque, comme le commencement et la fin de toute politique, la nécessaire fidélité à une «identité», le plus souvent largement fantasmée, chaque fois qu'on s'attache aux critères qui permettent de la définir, comme si, *de la vie à la mort*, les individus étaient tenus d'y souscrire et d'y reconnaître leur appartenance ou mieux encore qu'il leur était impossible d'y échapper, on introduit une rupture avec l'héritage des Lumières. Le paradoxe alors est que ceux-là même qui se réclament de cet héritage au nom de leur «identité européenne» sont, de ce fait même (parce qu'ils en font le critère d'une identification et d'une appartenance fermée), les premiers à rompre avec lui.

III

Mais s'il semble nécessaire de mettre l'accent sur la *disjonction* entre identité et singularité, entre la définition, la défense, la promotion et la protection de la première, d'une part, et l'invention de la seconde, d'autre part, c'est qu'elle

devrait pouvoir servir de fil conducteur pour penser quelques unes des questions qui se posent aujourd'hui, de la façon la plus aigüe à propos de l'Europe, telles que l'héritage des *Lumières* pourrait les éclairer — à commencer par celles, qu'on se gardera bien de confondre, de l'immigration et de la laïcité.

Pour l'immigration, il y va du sens que l'on donne à deux concepts qui sont, tour à tour, donnés pour sa finalité et pour la condition d'une hospitalité : l'*intégration* et l'*assimilation*. Il apparaît, en effet, que, selon qu'on réfléchit à la question en termes de «protection de l'identité» ou d'«invention de la singularité», ces deux notions ne seront pas pensées de la même façon. Dans l'espace commun qui est celui de la communauté européenne, elles n'impliqueront pas non plus la même rhétorique ni la même politique. Ainsi l'assimilation peut-elle être entendue en deux sens. Elle peut signifier d'abord *la réduction au même*. Elle exige alors le renoncement à toute forme d'«appartenance», antérieure et étrangère, quels qu'en soient les marqueurs (culturels, linguistiques ou religieux), en identifiant chacun à ces mêmes marqueurs. Au nom d'une identité préservée dans sa différence, elle demande que soient imposés les garanties d'une unité et d'une homogénéité que nourrit la crainte fantasmatique de toute contamination ou dissolution de cette même identité. Rien d'abstrait ici : il suffit de prêter attention aux discours et aux réquisits des droites européennes (extrêmes ou non) pour mesurer le poids de cette idéologie du même. Elle revient en général à soupçonner, par principe, le renoncement, de n'être jamais suffisant — et perpétue, du même coup, une tradition qui se sera toujours attachée à contester l'héritage des *Lumières* que l'on soulignait en commençant : l'émancipation de toute tutelle «accaparante», ou encore le refus délibéré et militant de compromettre l'élargissement de la vie par sa réduction à *l'identique de l'identitaire*, fusse au nom de la culture, de la langue et de la religion.

Si par contre, on pense l'assimilation du point de vue de *l'invention ou de la construction de la singularité*, il est clair qu'elle signifie tout autre chose : non pas la réduction au même ou à l'identique, mais le partage égal des possibilités offertes par un espace politique commun pour cette même invention. *Le partage des possibles* : voilà l'autre façon de penser l'assimilation que son inachèvement oriente dans un tout autre sens. Car ce n'est pas alors une insuffisante réduction au même qui en signale l'échec, mais les limites imposées au partage de ces mêmes possibilités : en d'autres termes, les inégalités de traitement et de condition qui entravent cette construction. Or, il convient de le rappeler, cet échec est toujours le résultat d'une volonté politique, dont varient seuls le degrés d'hostilité et la violence des mesures — une volonté politique qui appartient, au même titre que les *Lumières*, à l'héritage de l'Europe : celui qui enchaîne et articule, dans une spirale meurtrière, discriminations, exclusions, expulsions, enfermements, ghettoïsation et déportations. En conséquence, il y aura toujours quelque supercherie à faire comme si le défaut d'assimilation devait être attribué sans réserve à la mauvaise volonté des «étrangers» dont elle est exigée ; comme si le problème venait toujours d'eux (les «autres»), ceux qui sont supposés menacer l'intégrité de l'identité — et non de l'idée (restrictive, fantasmatique et souvent meurtrière) qu'on se fait de cette même identité et de ce qu'elle compromet d'emblée. Le même ordre de questions pourrait être posé, à propos des objectifs qu'on désigne sous le nom d'«intégration». De qui dira-t-on qu'il est «intégré»? De celui qui aura adopté les mœurs et les coutumes censées constituer le ciment d'une identité collective pour se fondre dans sa masse? Ou de celui qui aura trouvé les moyens de faire «reconnaître» sa différence comme une chance et comme un risque partagé — c'est-à-dire comme une part possible de ce qui pourrait s'inventer collectivement?

Au risque d'être trop schématique, il n'est sans doute pas excessif de dire donc que, du point de vue de l'assimilation et de l'intégration — c'est-à-dire de la question cruciale des conditions ou du caractère inconditionnel de *l'hospitalité* —, l'Europe se divise entre deux héritages qui se retrouvent dans deux types de politique opposés l'un à l'autre. Le premier est celui des *Lumières* — et il a pour principe de refuser tout ce qui pourrait venir s'opposer à l'invention libre de la singularité. Il en fait le but de l'éducation et la raison d'être de la création, qu'il s'interdit de conditionner à l'avance. Il a pour lui le parti-pris du crédit et de la confiance accordée aux uns et aux autres pour s'émanciper des tutelles qui voudraient les maintenir dans un état de minorité. On donnera aux politiques qui s'en inspire le nom de «politiques de la singularité». Le second héritage est plus sombre. Il concerne les discours, les idéologies et les politiques dont l'attachement à l'identité (fut-ce à l'identité dite «nationale») est à la mesure de la crainte que suscite chez eux la construction de singularités qui échappent à leurs cadres et à leur contrôle. C'est pourquoi la défense ou la promotion de cette même identité y est inséparable d'une obsession de la sécurité. Aussi qualifiera-t-on cet héritage et les politiques qui s'y inscrivent de «sécuridentitaire».

IV

La seconde question que cette opposition entre des politiques de la singularité, d'une part, et des politiques «sécuridentitaires», d'autre part, devrait permettre d'aborder est celle de la laïcité — ou, plus précisément, de la place des religions en Europe. De la distinction qui vient d'être établie, il est possible, en effet, de tirer déjà quelques conclusions. A supposer d'abord que l'on veuille se réclamer de l'héritage des Lumières, celui-ci exclura que l'on fasse d'une religion déterminée *le propre de l'Europe*. C'est une chose, en effet, de reconnaître la part du christianisme dans l'histoire européenne, c'en est une autre d'en déduire une «identité chrétienne» qui devrait être préservée à tout prix — y compris au prix de discriminations répétées. Si le christianisme appartient à cette histoire, c'est, en effet, autant par les mœurs, les rites et les valeurs que la foi aura étendues et l'Eglise contrôlées que par les écarts, les oppositions, les rejets et les défis — autant de gestes d'émancipation, donc — qu'ils auront suscités. Par ailleurs, une identification de cet ordre est nécessairement exclusive. Elle privilégie le christianisme au détriment des deux autres religions du livre : le judaïsme et l'Islam, dont seules les idéologies les plus meurtrières purent (et peuvent encore) s'acharner à nier la part dans cette histoire. Cela signifie que, à supposer, que l'on veuille faire de la religion un «identifiant» culturel, il faut aussitôt apporter deux précisions. La première est que cet identifiant est pluriel — nécessairement pluriel : c'est une pluralité de religions qui ont fait l'identité de l'Europe — et elles ne l'ont pas fait *séparément* les unes des autres. C'est bien davantage leur croisement, leur confrontation — y compris dans ce qu'ils purent avoir d'exclusif et de violent — qui sont au creuset de cette supposée «identité». La seconde est que, du même coup, toute reconduction de la religion à une appropriation culturelle de cet ordre est schématique et superficielle. L'essentiel, en effet, n'est pas de faire de telle religion déterminée un élément majeur (sinon l'élément premier) de l'identification et de la caractérisation de la «culture commune» de la majorité des Européens. Dès qu'on s'inscrit dans une logique de cet ordre, on entre dans un processus qui a toujours une double vocation : rendre à une tutelle déterminée (celle de l'Eglise notamment) l'autorité que les Lumières et leur héritage lui ont fait perdre; nier que, dans l'histoire, cette même tutelle ait pu entrer en conflit avec d'autres et qu'elle continue d'être en concurrence avec elles, aujourd'hui encore. L'essentiel est de comprendre comment, depuis deux siècles, les Européens n'ont cessé d'*inventer leur propre singularité avec et/ou contre ces tutelles*.

Procéder ainsi, c'est rendre droit à tous les combats qui sans doute n'ont pas attendu les Lumières, mais dont elles ont défini le programme et que, depuis plus de deux-cents ans, non pas tel peuple en particulier ni les Européens en général, mais tous ceux qui en assument l'héritage, tous horizons confondus, se sont attachés à remplir — donnant à Kant tort et raison à la fois. Il est vrai, en effet, comme l'écrit Kant, que les Lumières se définissent comme «la sortie de l'homme hors de l'état de minorité». Mais, à supposer qu'il s'y soit jadis maintenu par sa propre faute, il serait faux de soutenir que depuis deux siècles, il n'a rien fait, de lui-même, pour en sortir. Dans l'opposition entre la défense de l'identité, d'une part, et l'invention de la singularité d'autre part, il y va ainsi, chaque fois, d'une illusion rétrospective. L'identité est une «déception» et elle se décline toujours sur le mode de la perte. Une politique identitaire, c'est une politique qui déplore que quelque chose ait été perdu et qui demande ou exige, au nom d'un salut, qu'elle soit retrouvée et restaurée. Elle court après le temps. Ainsi en va-t-il de l'identité perdue de l'Europe, à commencer par sa supposée «identité religieuse», telle que les mœurs, les valeurs, les rites indexés à la fois la rendaient manifeste. Il en résulte une vision de l'histoire portée à faire du déclin, de la décadence, de la catastrophe les traits fondamentaux du «temps présent» — une vision qu'un mot suffit à résumer: *le nihilisme*.

Le nihilisme, c'est l'autre des Lumières. Ou plutôt s'il est vrai que la puissance évocatrice du concept de nihilisme est intacte, en quelques termes qu'on la décline, son illusion rétrospective aura toujours consisté à contourner, à minimiser ou à nier la portée émancipatrice de l'héritage des Lumières. A supposer qu'on veuille faire de l'un («la dévalorisation de toutes les valeurs») et de l'autre (l'émancipation des tutelles) les deux versants d'un même héritage, il y a deux façons, en effet, de penser leur articulation. La première consiste à faire de l'émancipation un aspect parmi d'autres de la dévalorisation. Ainsi le nihilisme se manifesterait-il dans le fait qu'en Europe du moins, le crédit accordé aux valeurs héritées du christianisme se serait affaibli à mesure que les Européens se seraient affranchis des autorités qui en enseignaient et en exigeaient le respect. La seconde façon d'envisager l'articulation du nihilisme et des Lumières, comme composantes de l'héritage européen, prend le contre-pied de cette articulation. Elle ne déplore pas la perte des repères,

des cadres et avec eux de l'identité comme une conséquence de l'émancipation des Européens, elle fait le pari de l'invention de la singularité, nécessairement plurielle et imprévisible, ouverte et risquée que cette émancipation produit. Cette *imprévisibilité*, d'aucuns parleraient d'un effet «incalculable», c'est une autre façon, radicalement différente, de penser l'héritage des religions, à savoir comme une promesse et une menace. La singularité s'invente dans le creuset des religions. Elle n'a pas cessé de le faire — c'est-à-dire de *faire-avec* — depuis des siècles, comme en témoignerait la longue et complexe histoire de la sécularisation. Voilà l'envers du nihilisme : il tient tout entier dans cette *invention* qui nous dit que la contestation des valeurs, loin d'engendrer le néant, est elle-même productrice de nouvelles valeurs, de nouvelles formes de vie et de nouveaux partages.

Ce mouvement, il n'est aucune raison de le refuser à quiconque aura été «élevé», comme on dit, sous l'autorité d'une religion déterminée — sauf à renvoyer l'idéal et le projet des *Lumières* aux oubliettes de l'histoire. Il n'est pas de tutelle devant laquelle il faille à l'avance capituler et qui doive faire renoncer à l'exigence kantienne qu'on rappelait au début de ces réflexions. Toute assertion contraire relève de spéculations hasardeuses sur la caractérisation des peuples et le déterminisme des identités. Elle se nourrit du fantasme d'individus, prisonniers à *vie* de leur naissance et de la «culture» qu'ils ont reçue en héritage. Elle préfère leur supposer des tutelles inébranlables plutôt que d'imaginer la possibilité d'une émancipation à venir.

V

Il faut bien qu'*in fine* on en arrive à la question qui est à l'horizon de toutes ces réflexions. Qu'en est-il de ce qu'on appelle si communément le retour des religions en Europe? Jusqu'à quel point et dans quelle mesure celui-ci signifie-t-il une rupture avec le projet et l'idéal des Lumières? L'avenir sera-t-il dominé par de nouvelles crispations identitaires? Dès lors qu'elles savent, mieux qu'aucune autre manifestation de la foi, se montrer et se faire entendre, se donner en spectacle et donner de la voix, ces crispations seront-elles le vecteur de cette forme d'intolérance meurtrière qu'exemplifie un peu partout la pression récurrente du fanatisme et de l'intégrisme? S'il est vrai, comme on l'a vu, que l'héritage des Lumières ne s'accommode d'aucune forme de dogmatisme, que faire des religions? Il ne saurait s'agir, on l'aura compris, de les dresser les unes contre les autres dans une surenchère identitaire qui déciderait celles dont le droit de cité européen n'est pas contestable et celles pour lesquelles il serait toujours soupçonnable de constituer une menace. Rien, dans l'«islamophobie», autrement-dit, n'est en droit de se réclamer des Lumières, s'il est vrai que celle-ci se place toujours sur le terrain de l'identité, par exemple en invoquant les hypothétiques «racines chrétiennes» de l'Europe. Mais alors? Faut-il, au nom des Lumières, combattre en bloc toutes les religions et revendiquer, face à elles, la nécessité d'un nouvel athéisme? En revenant encore une fois sur l'opposition qui a guidé ces réflexions (celle qui substitue à la défense et la promotion de l'identité l'invention de la singularité), il est possible d'apporter à ces questions quelques éléments de réponse.

Il y va d'abord d'un *principe* : nul n'a le droit d'empêcher quiconque de s'affranchir de la tutelle de quelque autorité religieuse que ce soit. La religion des enfants ne devrait dépendre de leurs parents que dans un temps limité, celle des femmes ne devrait jamais être l'affaire de leurs maris, de leurs frères ou de leur compagnons — ni celle de leurs voisins. En d'autres termes, un «horizon de singularité» prime sur tout respect de l'autorité, dont il n'est pas d'acte de foi qui ne devrait pouvoir s'émanciper. Car celle-ci n'est jamais donnée: elle s'invente. *Avec ou contre* la religion, elle doit pouvoir s'inventer — se promettre à elle-même sa propre invention, sans avoir à rendre de comptes. Si, de l'idéal des Lumières, on conserve la vocation émancipatrice, alors celle-ci ne souffre pas d'exception. Elle n'exige pas nécessairement que l'on renonce à sa foi, mais elle impose qu'on refuse de la mettre sous tutelle, comme si la soumission devenait légitime dès qu'on entre dans son domaine et que la raison et la réflexion devaient capituler dès qu'une autorité l'impose au nom de la foi. Il y va ensuite d'une réserve du jugement : nul ne devrait être identifié à (ni enfermé dans) la foi qu'il confesse, de façon définitive. En d'autres termes, rien n'autorise à soustraire tel ou tel de l'horizon d'émancipation défini par Kant dans sa « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?».

Cf. Christopher Alan Bayly, *La Naissance du monde moderne*, tr. fr. M. Cordillot., Paris, Les éditions de l'atelier/ Le Monde diplomatique, 2007.
Cf. Amartya Sen, *La démocratie des autres*, tr. fr. M. Bégot, Paris, Payot, 2006.



Joaquim Gironella Coll

ANALYSE DES DIFFERENTS SYSTEMES DE SANTÉ EN EUROPE

Définition de santé (Dr Laín Entralgo): la maladie est un accident modal.

L'analyse internationale comparée des systèmes de santé des différents pays de l'Union Européenne est spécialement nécessaire à cause de la complexité du secteur –sans doute le plus complexe à analyser des sociétés modernes- à cause de l'enjeu: la santé individuelle et la santé collective, et sans oublier l'énorme quantité de prises de décision basées sur l'évidence de l'efficacité et de la qualité.

En Allemagne, avec ses plus de 81 millions d'habitants, les dépenses sanitaires atteignent 10.6% du PIB. C'est un des pays qui a dû réformer le plus son système sanitaire pendant les dernières décennies à cause de l'unification avec l'ancienne République Démocratique Allemande causant de graves problèmes d'organisation et économiques. L'organisation de ce système est décentralisée.

La France dédie le 12,1 % du PIB à l'attention sanitaire de ses plus de 65 millions d'habitants. Quant à l'organisation du système de santé français, c'est un des plus complexes qui combinent des facteurs de différents modèles.

L'Autriche, pour une population d'un peu plus de 8 millions d'habitants dépensent le 10,2 % de leur PIB. Il s'agit d'un système à couverture universelle, financé au moyen des impôts et d'assurances.

La Belgique, avec une population de plus de 10,5 millions d'habitants, utilise le 10,4 % du PIB à la santé de ses habitants. Le système belge est basé sur un modèle de Sécurité Sociale Obligatoire.

La Hollande: ce pays dédie le 9,4 % du PIB en santé publique pour ses plus de 16,7 millions d'habitants. L'organisation du système est mixte comprenant un Système National de Santé mais dont le financement se base sur les assurances, ce qui, a effet de classification est considéré comme modèle Bismarck.

La Gran Bretagne: ce pays investit le 8,4% du PIB pour ses 63 millions d'habitants. Malgré être en



dehors de la zone euro, étant donné l'importance de ce pays il doit figurer dans l'analyse comparative. Dans son système de santé il y a le National Health Service, qui est financé par les impôts généraux nationaux et proportionne une assistance sanitaire publique, moyennant des fournisseurs publics, laissant les responsabilités d'achats au niveau local. La couverture est universelle.

La Suède. La population dépasse légèrement les 9,1 millions d'habitants et la dépense en santé est 9,2% du PIB. Le système est financé au moyen des impôts, la couverture est obligatoire et universelle.

L'Italie: pour une population de 61,2 millions d'habitants l'Italie dépense 9 % de son PIB en santé. Même si son système de santé offre une couverture universelle il existe de grandes différences quant à soins de santé et ressources sanitaires entre les diverses régions italiennes.

L'Espagne: avec ses 47 millions d'habitantes, le royaume d'Espagne est le pays qui dépense le moins d'argent public à la santé de ses habitants (6% du PIB). Ceux-ci apportent un 2,4% de plus en médecine privée. Jusqu'au Real decreto du 16/2012, le Système National de Santé espagnol était de couverture universelle (y compris les immigrants irréguliers), financé au moyen des impôts, et appartenant principalement au secteur public.

La Roumanie. Le système sanitaire roumain dépense 4% du PIB pour 21,8 millions d'habitants. C'est un service public, financé par les impôts de tous, et auquel tous les habitants ont accès.

Par la loi 145/1997 le modèle de sécurité sociale roumain est du type Bismark, c'est-à-dire contribution obligatoire au Système de Sécurité Social.

Par cette analyse descriptive, on constate, que les systèmes de santé en Europe sont nombreux et variés mais aucun n'est parfait. Que l'on soit européen espagnol, suédois, britannique, français, italien, danois ou roumain, on s'aperçoit que chacun a un système de santé différent, et une augmentation parallèle à la dépense sanitaire a niveau global.

Dépense mondiale en santé



SYSTÈME	MODÈLE BEVERIDGE SYSTÈME NATIONAL DE SANTÉ	MODÈLE BISMARCK SÉCURITÉ SOCIALE
Concepte	Reconnaissance du droit de tout citoyen à la protection sociale	convenance de couvrir le risque de maladie du travailleur
Prestation de service	basiquement publique	publique et privée
Pays	Royaume Uni, Italie, Espagne, Grèce, Portugal, Norvège, Finlande, Suède, Danemark, Roumanie.	Allemagne, France, Suisse, Hollande, Autriche, Belgique, Luxembourg

On propose les suivantes réflexions du facteurs impliqué dans la politique sanitaire.

REFLEXIONS:

- 1 - *INVERSION DE LA PYRAMIDE DE LA POPULATION.*
- 2 - *BUROCRATISATION ET POLITISATION DU SYSTEME.*
- 3 - *UNE TECHNOLOGIE TRES PRESENTE ET QUI MARQUERA LE FUTUR.*
- 4 - *L'INTERPRETATION DES SYSTEMES SANITAIRES DETERMINE UNE DIVISION DONT ON ARRIVE JAMAIS A CALCULER LE QUOTIENT. C'EST IRRATIONNEL, DANS LE SENS MATHEMATIQUE DU THERME.*
- 5 - *BESOIN DE CHANGEMENT DE STYLE DE VIE DE LA POPULATION. ON ESTIME UN 33 % LES MALADIES DÛES A LA FORME DE VIE*



Radivoje Konstantinović

Monsieur le Président, Mesdames et Messieurs,

Je vais essayer de donner une réponse directe à la question posée ici : y a-t-il une culture européenne ? Oui. Il y a une culture européenne qu'il ne faut pas confondre avec celle de l'humanité. Parce que, par le hasard de l'histoire, l'Europe a joué, joue et certainement jouera encore dans le futur un rôle prépondérant dans l'évolution de notre planète. A commencer par le plus beaux mythe de l'Antiquité Grecque, je pense à Prométhée, voleur du feu, qui est au centre même de la pensée européenne, le synonyme de HOMO FABER, l'homme qui est bâtisseur de la société et artisan de son bonheur. Parce que dans un des textes les plus importants de tous les temps, celui de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, où l'on parle de l'égalité des droits, on insiste aussi sur le droit au bonheur, voilà le mot clé. Et l'élément clé de l'histoire du monde - et on reprend bien sûr l'idée du géant de la Renaissance, le grand poète du bonheur qui est Rabelais - c'est la joie. Au centre même de la culture européenne c'est l'idée de bonheur. Il faut penser aussi à un autre grand philosophe quelque peu oublié, parce qu'il est auteur d'un ouvrage difficile - De l'esprit des lois. Mais il est aussi l'auteur d'un grand roman, Les Lettres persanes, où l'on parle d'un peuple étrange appelé Troglodytes. A propos d'eux Montesquieu expose son point de vue absolument original : en plus de l'idée phare de la doctrine chrétienne et d'autres grandes religions comme l'islam, c'est-à-dire la charité, il insiste sur la solidarité humaine basée sur les fondements rationnels. Le grand philosophe nous apprend qu'il faut être solidaire au profit de tous. Donc, en plus de l'idée de la charité très généreuse, quelque peu métaphysique, il y a cette idée basée sur la rationalité. Et là nous avons le droit d'être quelque peu optimistes aux moments difficiles que nous vivons, nous autres en Europe et ailleurs dans le monde, avec toutes les calamités et catastrophes dont nous sommes témoins . Mais il faut continuer à lutter, car l'idée de la lutte c'est au sein de l'idée européenne, c'est pourquoi il faut s'opposer à la mauvaise globalisation. Parce que, comme il y a de bons et de mauvais troglodytes, il y a la bonne et la mauvaise globalisation. Il ne faut pas confondre l'économie dont nous dépendons tous avec la fâcheuse tendance de nivellement universel dans le domaine spirituel. Il faut sauvegarder la grande culture devant l'assaut de la nouvelle barbarie.

Pour montrer un seul exemple de ce que l'Europe signifie pour le monde, prenons celui de la musique classique. La grande musique c'est l'Europe. Les grands interprètes, on le sait bien, c'est le Japon, c'est la Chine, mais les grands compositeurs sont les européens, c'est le don de l'Europe au monde. Il faut dire aussi qu'il y a d'autres grandes civilisations très raffinées, parfois plus raffinées que notre civilisation européenne, mais ce qui peut assurer un avenir au monde c'est l'idéologie européenne . Au moment de la grande crise il faut penser aux victoires du passé. Et il y en a beaucoup. J'ai déjà mentionné le droit au bonheur comme grand évènement. Mais il y a aussi les évènements dont nous sommes contemporains.

Moi, comme beaucoup d'autres, je ne croyais guère à la réconciliation sincère et fondamentale entre la France et l'Allemagne. Mais voilà De Gaulle d'un côté, Adenauer de l'autre qui ont réussi à réaliser l'impossible : faire disparaître une haine irrationnelle qu'on croyait insurmontable.

Ceux qui connaissent l'histoire des relations franco-allemandes de la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème}, ont pu constater une haine démesurée entre deux peuples voisins, la haine qui a pourtant complètement disparu de nos jours.

Un autre exemple se révèle significatif : La transformation exemplaire de la Roumanie. La Roumanie de Ceausescu, une sorte de grande geôle, de prison, et les gens désespérés et la Roumanie d'aujourd'hui, qui a ses problèmes, bien sûr, mais c'est une Roumanie souriante, rayonnante, qui, je le dis avec plaisir, s'impose par ses résultats dans beaucoup de domaines et brigue le poste de leader du Balkan occidental. Malgré la crise économique actuelle en Europe et dans le monde, ils ne faut pas désespérer si l'on est sur la bonne voie. Après la pluie, le beau temps, comme dit le poète !



Solomon Marcus

«LE MAURE A ACCOMPLI SA MISSION, IL PEUT PARTIR»

L'avenir, entre deux actions

L'avenir est le résultat de l'action de la nature et du hasard, d'une part, et de l'action de l'homme et de sa culture, d'autre part. Comment faire pour accentuer le rôle de la deuxième composante et de neutraliser l'effet souvent négatif de la première composante? (Bien que le hasard est parfois favorable et l'action humaine est parfois négative).

Marginalisation de la prédiction

La prédiction sociale, autrefois importante, n'est plus le protagoniste de la scène sociale, elle est marginalisée par la fonction explicative : on construit maintenant des scénarios alternatifs, dont le statut est de hypothèse testée pour ce qu'elle peut expliquer. Particulièrement aujourd'hui, l'instabilité croissante de la scène internationale met en difficulté toute tentative de prédiction économique, politique, sociale.

La culture est plus stable que les finances

Mais, heureusement, la vie culturelle a maintenant plus de stabilité que la vie économique et financière. Essayons de comprendre l'histoire culturelle récente de l'humanité Il y a une centaine d'années, la communication culturelle entre l'Europe et l'Amérique était encore faible.

Il y a une centaine d'années

Pour donner un seul exemple, dans le domaine de la logique et des fondements des mathématiques, seulement dans les dernières décades on a réussi de faire la connexion entre

l'héritage de Charles Sanders Peirce, d'une part, et celui de Frege, Dedekind, Peano et Russell, d'autre part. Mais même à l'intérieur de l'Europe, il y a une centaine d'années, la communication culturelle entre la France et l'Allemagne était assez faible. Pour donner un seul exemple, à cette époque le mathématicien roumain Traian Lalescu, avec un titre de docteur à la Sorbonne, mais aussi en relation étroite avec les mathématiciens allemands, pratiquait la navette entre Paris et Göttingen et ses collègues de Paris étaient heureux d'avoir ainsi des nouvelles sur l'activité mathématique en Allemagne.

Changement radical après 1950

La situation a changé dans la deuxième moitié du siècle précédent, qui a marqué un pas décisif vers un métabolisme normal des cultures les plus différentes. L'explication ? L'émergence du paradigme de l'information, de la communication et de la computation.

Le mot clef: globalisation

Il ne s'agit pas seulement de la globalisation économique, financière et politique, pas seulement de la globalisation de l'information et de la communication, mais aussi de la globalisation cognitive, scientifique et culturelle. Ce dernier type de globalisation échappe malheureusement à beaucoup de personnes. On ne transmet plus un produit culturel ou scientifique achevé à l'intérieur du pays, le processus même de la création scientifique ou artistique est dans la plupart des cas le résultat de l'interaction des cultures d'une grande diversité.

Le prolongement culturel de l'Europe

Ce n'est pas par hasard que de plus en plus d'œuvres de création culturelle ont plusieurs auteurs, ce qui, il y a une centaine d'années, arrivait assez rarement. La culture américaine est née comme un prolongement de la culture européenne. Le nazisme et le communisme ont déterminé la migration d'un grand nombre d'intellectuels de l'Europe vers l'Amérique et ce processus est visible dans la vie universitaire de l'Amérique, où il y a 40 ans (lorsque j'ai passé là une année tout entière), il était difficile, sinon impossible de trouver un enseignant dont au moins un des parents ou grand parents ne soient pas de l'Europe. Enrichie de cette manière et ajoutant des conditions exceptionnelles pour la recherche, l'Amérique est devenue un prolongement culturel de l'Europe, bien que, dans une étape ultérieure, elle a dépassé l'Europe à beaucoup des égards.

L'Europe culturelle gagne la planète

Après avoir conquis ces nouveaux territoires, la culture européenne a connu une prolifération extraordinaire dans les autres continents. D'abord l'Amérique du Sud, j'ai personnellement senti ce processus au Brésil, lors de mes stages à l'Université Catholique de Sao Paulo, puis en Argentine, à l'Université de Buenos Aires. Dans ces endroits, les événements culturels de l'Europe et d'Amérique du Nord arrivent avec un certain décalage. Par exemple, je me rappelle que lors de ma première visite à Sao Paulo et Buenos Aires, en 1990, la sémiotique de Greimas et celle de Peirce étaient actuelles. Mais maintenant, dans le 21^{ème} siècle, les mêmes sémiotiques sont regardées avec un grand intérêt en Chine, au Japon et au Corré du Sud.

Mon expérience personnelle

J'ai personnellement publié plusieurs fois dans ces pays de l'Extrême Orient, trois articles en 2012, sur des sujets très européens. Mais c'est un phénomène général dans beaucoup de pays de l'Asie aussi qu'en Australie : la culture venant de l'Europe est en grande attention. Si l'on

ajoute des faits comme la place gagnée par le christianisme en Afrique, dans le Sud-Est de l'Asie et même en Chine, la place gagnée par le catholicisme au Brésil, au Philippines et au Mexique, on réalise que la culture de l'Europe est devenue un terme de référence pour le Nord et le Sud, pour l'Est et l'Ouest.

«Le Maure a fait son devoir, il peut partir»

Donc, elle a fait son devoir de gagner le monde, la culture de l'Europe n'a plus de raison de conserver la spécificité de son appartenance à l'Europe, cette spécificité peut être écartée. Pour paraphraser un personnage de Wilhelm Tell (de Schiller), on peut dire, au lieu de «Le Maure a fait son devoir et il peut partir», l'épithète 'européenne' associée au mot 'culture' a rempli son devoir, il peut quitter la scène pour éviter le pléonasmisme, on peut le remplacer avec 'humaine' ou 'planétaire'. Mais les choses sont plus complexes. Ce que j'ai dit ici n'est pas accepté par tous les gens.

Globalisation et identité

La globalisation change la manière de comprendre l'identité de l'individu, l'identité d'un peuple, d'une nation et ces métamorphoses, pour être acceptées, exigent une action éducationnelle qui est maintenant seulement à son début. La tradition de concevoir l'identité culturelle d'un peuple réduite à son héritage culturel, tout en ignorant l'interaction avec les autres peuples, est similaire à la tentative de comprendre le corps humain tout en ignorant son métabolisme avec l'extérieur. Il faut comprendre que l'expression La Roumanie européenne n'est ni pléonastique, ni oxymoronique.

L'anglais et la globalisation

On reconnaît maintenant la priorité de l'anglais en ce qui concerne le nombre de lecteurs. Dans la Lettre d'information No 50, 2013 de L'Observatoire européen de plurilinguisme on lit : « L'on peut à la rigueur publier en anglais afin d'augmenter le nombre de lecteurs, mais la recherche se fait dans sa propre langue, dès lors que celle-ci demeure capable d'exprimer toute la réalité scientifique ». On pose ici un problème très difficile, si l'on tient compte de ce qu'on a dit ci-dessus: la globalisation suppose que le processus-même de la création est marqué par l'interaction globale; peut-il ce processus rester dans les cadres de la langue maternelle? Cette question reste pour discussions ultérieures.

Apprendre la coopération

Voir la culture européenne pas dans la perspective ci-dessus, mais en opposition avec la culture américaine, me semble une erreur. Il y a sans doute une tension entre les deux continents, mais il faut voir cette tension comme formant un couple avec la relation synergétique entre les deux continents et comprendre que l'accent doit être maintenu sur la partie synergétique.

L'Internet et la culture sont frères

Mais il y a un autre danger, plus important. Il s'agit du prétendu conflit entre l'Internet et la culture. Rester dans une telle confusion ce sera une attitude qui peut vraiment compromettre l'avenir de la culture, l'avenir de la société humaine. Apprendre, enseigner, faire de la recherche aujourd'hui ne sont plus possible sans une articulation permanente de la culture traditionnelle des livres et la culture de l'Internet. J'ai consacré à cette question une foule d'articles, mais on y reviendra dans la session prochaine d'Octobre 2013.



Mgr Ioan Robu

Archevêque Métropolitain de Bucarest

L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES DÉFIS CULTURELS DE L'EUROPE

Dans les vingt dernières années, j'ai eu de nombreuses occasions de partager, en diverses circonstances et milieux, des réflexions sur la culture européenne. Ici même, dans cet établissement, à l'Académie Roumaine, nous avons évoqué maintes fois l'identité européenne de la culture roumaine, en nous confortant avec l'espérance que, finalement, notre pays retrouvera sa place perdue sur la carte culturelle européenne. Et pourtant, quelque chose a changé au cours des dernières années dans notre vie de citoyens européens. Je ne peux pas m'empêcher d'avertir à propos de ce changement et d'en tirer les conséquences, sans perdre de vue les mots de Chesterton:

„Sur le mal nous sommes tous d'accord, c'est le bien qui est plus difficile à observer”.

À l'heure où l'Europe est meurtrie par la crise économique et financière, où elle n'est plus que l'ombre politique d'elle-même, de nombreux dirigeants européens tablent sur la culture pour redonner un semblant d'unité à l'UE. On parle souvent les derniers temps de patrimoine culturel commun, de politiques culturelles européennes, de stimulation de la création contemporaine etc. Mais les moyens de soutenir ces initiatives sont de plus en plus faibles, à cause de la crise, et on en voit mal l'issue. Les années des vaches maigres sont encore devant nous.

On voit bien d'ailleurs que le défi de la crise ne concerne pas exclusivement la culture européenne, en tant qu'instrument alternatif censé donner un sens d'unité à notre vieux continent, quand l'unité politique et économique est en perte de vitesse. Si on doit vraiment se tourner vers la culture comme possibilité de reprise de notre vivre ensemble en tant que Européens, alors il faudra chercher au cœur même de notre héritage commun, qui est notre identité chrétienne. Reconnue ou non par les responsables européens, cette identité s'impose de toute évidence pour la plupart d'entre nous, qui ne cessons de la répéter. De plus, ce rappel prend maintenant le sens d'une urgence radicale, car cette fois-ci les enjeux sont bien différents. Il ne suffit pas de proclamer, aussi souvent que l'occasion se présente, la richesse et la beauté du patrimoine artistique chrétien que nous partageons de la Grèce au Portugal, de Sicile en Finlande. Ce serait une erreur des plus regrettables que de réduire le christianisme aux monuments et aux œuvres artistiques inspirés par lui, fussent-ils uniques au monde. Il ne sert à rien de le muséifier, en le transformant en un passé qu'on peut conserver et admirer, tout en espérant que la beauté puisse sauver, comme disait Dostoïevski, l'unité spirituelle de notre continent. Et pourtant, cette tendance réductrice est trop évidente, encouragée par la sécularisation progressive de nos sociétés européennes. Aujourd'hui, quand les solutions ne sont pas à la hauteur des attentes, quand les citoyens de nos pays expriment avec une violence que seul l'espoir nourrit

leur aspiration vers une société plus juste, aujourd'hui quand un très petit nombre décide en effet l'avenir des nations, nous avons besoin du christianisme et de ses valeurs, nous avons besoin de ce qu'il nous a appris sur l'homme et son âme, sur la manière de vivre ensemble, sur l'usage de la raison, sur le travail, sur la solidarité et la charité envers nos semblables.

Une culture européenne sera vraiment digne de ce nom quand elle sera prête à accepter, à côté de l'épanouissement spirituel qui est son but, **un nouveau mode de vivre, fertilisé par les valeurs de l'Évangile**. Jésus Christ est venu dans ce monde pour nous apprendre à vivre d'une manière pleinement humaine notre vie. Ni plus, ni moins, et cela fait que le christianisme a été, est et sera la réponse la plus satisfaisante à notre exigence de bonheur et de justice, personnelle ou collective. C'est la seule raison qui explique le progrès et le développement de la société occidentale. La civilisation de l'Europe est la seule qui soit devenue universelle. Elle a pu le faire grâce à son caractère "complexe et multiforme" qui s'oppose aux autres cultures, "monolithiques et homogènes". Sa complexité a permis de séduire d'autres peuples, qui y puisent ce dont ils ont besoin. Son universalité tient à son essence chrétienne, car l'universalisme - tous les hommes sont égaux - se trouve à la base de la philosophie chrétienne. Pensez à une comparaison simple: la Chine était technologiquement beaucoup plus avancée que l'Occident avant le XVe siècle. Les Chinois ont inventé la boussole, la carte, l'imprimerie, la poudre à canon, la porcelaine, les machines à filer et à tisser. Pourtant ils n'ont jamais développé une économie de marché, ils n'ont pas réalisé de révolution industrielle, ils n'ont pas trouvé les moyens de partager d'une manière équitable les bénéfices de la richesse.

Il faut reconnaître que tout le progrès de notre civilisation repose sur une manière spécifique et unique de concevoir l'homme et sa place dans la création et surtout, sur la capacité de cette conception de devenir culture, c'est-à-dire d'investir toutes les composantes de la vie: le travail, la famille, le loisir, l'éducation, la politique. Pourquoi serons-nous embarrassés de donner un nom à cet héritage européen? Pourquoi oblitérer et cacher le message de l'Évangile que les Églises ne cessent de proclamer, pour qu'il soit la lumière de notre civilisation et de notre culture européenne, qui a été vraiment son berceau et son terroir?

Si notre civilisation et notre culture européenne sont maintenant en crise, c'est qu'une partie significative de nos sociétés et de nos responsables politiques s'est détachée de la source qui assurait l'équilibre et l'harmonie de nos sociétés européennes. Quand le pape Benoît XVI s'adressait au Bundestag en exhortant les dirigeants politiques de prendre en compte **l'éthique** comme base de toute action économique, financière et politique, il fit appel à cette culture chrétienne qui a défini pendant des siècles les principes régulateurs de notre vie sociale. Il y a de plus. Ce serait injuste et déraisonnable de laisser la responsabilité de cette culture uniquement à la charge de ceux qui sont appelés à diriger nos sociétés. Une nouvelle culture pour sortir de la crise suppose **un grand changement dans la manière de vivre de chacun d'entre nous**. Depuis un demi-siècle, l'Église Catholique ne cesse d'être une instance morale critique envers les idéologies de tout azimut, mais également des théories économiques qui tentent de réduire le désir de l'homme à la consommation des biens et de services. La culture de consommation envahissante est le pire ennemi de la culture, en tant que humanisme intégral, comme disait le pape Jean-Paul II, car la culture c'est toute l'activité de l'homme, son intelligence et son affectivité, sa quête de sens, ses coutumes et ses repères éthiques (Conseil Pontifical de la Culture, *Pour une pastorale de la culture*). Avec l'excuse qu'elle serait le moteur de la croissance, la consommation a ouvert la voie à un matérialisme pragmatique, à l'instrumentalisation et à la réduction des exigences fondamentales de la personne: l'exigence de bonheur, de beauté, de justice. On en voit aujourd'hui les risques et les conséquences dans la révolte des citoyens auxquels on coupe brutalement les salaires, on supprime des allocations, on ferme des entreprises, comme si le fait de consommer moins était la solution à tous les maux dont nous souffrons maintenant en Europe. D'autre part, ces mesures sont prises par des gouvernements et assumées en tant que politiques publiques. La mise en pratique de ces mesures d'austérité met en

danger le principe de la subsidiarité, restreint la capacité des corps intermédiaires et de la société civile d'exercer la liberté d'initiative.

On entend souvent ce discours: Nous ne pouvons plus nous permettre de vivre comme auparavant, d'acheter, de voyager etc. etc., notre culture européenne, celle du bien-être et de l'aisance, est finie. Au lieu de se contenter de ces jérémiades, le message de l'Église catholique pour une nouvelle manière de vivre oppose à la culture de consommation **une culture de la modération**, orientée vers la solidarité avec les plus démunis et respectueuse de la création, c'est-à-dire de l'environnement. L'Europe pourrait donner à l'Occident (y compris aux États-Unis) et à d'autres continents, l'exemple de cette modération, en l'occurrence un nouvel usage raisonnable des choses que nous possédons, une ascèse bien tempérée dirigée contre le gaspillage des ressources et des produits. De même, au lieu de diminuer la capacité d'achat et l'acquisition des biens et des services par des ajustements de salaires, il faut mettre en place de nouvelles opportunités de travail. Ainsi Dieu a dit à Noé qu'il serait sauvé des eaux, mais qu'il devait construire l'arche. En ce sens, la création d'emplois est la plus haute forme de charité parce qu'elle fournit aux personnes la dignité et la liberté de ne pas être à la charge des autres.

Mettre en œuvre une culture de la modération nous donnera à tous la possibilité de ne pas renoncer, au nom d'un néo-libéralisme qui se fraie chemin, à **la culture de la solidarité**. Elle se trouve au cœur de l'État social, exprime le mieux notre façon de vivre ensemble, car cette culture repose sur le message de l'Évangile, sur la doctrine sociale de l'Église et sur les convictions des pères fondateurs Schumann, de Gasperi, Adenauer, Van Zeeland, tous des chrétiens pratiquants. Le danger qui guette notre modèle de société est réel. Nous voyons que au fur et à mesure que les États s'enlisent dans des dettes publiques et des ajustements salariaux, le nombre des riches s'accroît et, avec lui, le nombre des plus vulnérables. Notre continent a été toujours fier de ses équilibres sociaux et de sa classe moyenne, de nos systèmes de solidarité en ce qui concerne l'éducation, la santé, les retraites, l'assurance maladie, le chômage. Ces systèmes de solidarité font partie à part entière de notre culture européenne. Or cette tradition héritée depuis un siècle n'a jamais envisagé la privatisation de ces systèmes, puisque ce serait mettre le profit d'un petit nombre à la place des bénéfices partagés par tous, sans discrimination économique. L'Église qui affirme la dignité de la personne humaine, peine à purifier la vie sociale des plaies que sont la violence, les injustices sociales, les abus dont sont victimes les enfants des rues, le trafic des stupéfiants, etc... Dans ce contexte et en affirmant son amour préférentiel pour les pauvres et les exclus, l'Église se doit de promouvoir une **culture de la solidarité** à tous les niveaux de la vie sociale: institutions gouvernementales, institutions publiques et organismes privés.

Depuis le Concile Vatican II, l'Église catholique proclame la nécessité d'une nouvelle évangélisation de l'Europe à travers sa diversité culturelle, dans laquelle l'Évangile fut enraciné depuis des siècles, grâce aux missions. Sans doute, la mondialisation de la culture est un fait acquis. C'est à la fois une chance extraordinaire pour la circulation des idées et des personnes, des œuvres et des produits, c'est aussi un risque d'uniformisation et de disparition de nos cultures et de nos langues. La richesse culturelle de l'Europe repose essentiellement sur sa diversité qui rend possible les échanges. C'est également à cette diversité qu'on doit la multi culturalité de certaines régions de notre continent : la Transylvanie en est un bon exemple. Mais tout ce qui fait notre bonheur et notre identité ne semble plus un trésor auquel on peut puiser l'énergie vitale de la créativité. Je rappellerai à ce sujet brièvement quelques chiffres concernant le monopole de la production culturelle de nos jours: 85% (quatre-vingt cinq pour cent) des films produits dans le monde sont issus des studios d'Hollywood ; les quatre sociétés américaines qui se partagent le marché de la musique représentent 77% (soixante-dix-sept pour cent) de la production des maisons de disques; 60% (soixante pour cent) des œuvres de fiction sur le total des fictions diffusées à la télévision dans beaucoup de nos pays

sont d'origine exclusivement américaine. Le triomphe irréversible de l'anglais sur les autres langues de communication est un autre motif de tristesse et d'appauvrissement, même si les institutions européennes s'efforcent d'encourager les langues nationales et le multilinguisme.

À ce qu'on voit, l'Europe, dans son ensemble a bien compris tous les dangers de ces évolutions, et nous saluons le fait que le projet de convention sur la diversité culturelle, tel qu'il a été élaboré en juin 2004 par le comité d'experts intergouvernementaux de l'UNESCO, ait suscité le consensus et l'approbation de la totalité des États du Conseil de l'Europe membres de l'UNESCO. Ce consensus de tout un continent a constitué l'un des atouts majeurs qui ont permis de faire avancer cette difficile négociation. Il n'y a là rien d'étonnant si l'on songe que l'un des traits marquants de la civilisation européenne tout au long de son histoire, c'est l'échange, l'ouverture, la curiosité du monde.

J'aimerais bien évoquer le rôle assumé à cet égard par le Concile Pontifical pour la Culture, dirigé par le cardinal Ravasi. Tout en reconnaissant la mission de faire connaître la culture catholique en Europe et dans le monde, le Conseil a été complètement réorganisé. Il a reçu tout récemment, de la part du Saint Père Benoît XVI une nouvelle vocation, celle de promouvoir le dialogue culturel avec les non-croyants, connu déjà à Bucarest sous le nom de «parvis des gentils». Dans l'Europe d'aujourd'hui, cette tâche consiste à reconnaître d'abord la diversité de nos cultures, chrétiennes ou non chrétiennes, et de faciliter leur contact et leur dialogue. Je vais rappeler les propos du cardinal Gianfranco Ravasi, à l'occasion de sa visite à Bucarest, dans le cadre des dialogues avec les non-croyants «dans la cour des gentils»: «Le dialogue suppose, de par sa nature, deux visions différentes du monde ; il ne peut donc pas y avoir une personne qui arrive avec une idée bien précise et l'autre qui reste dans le vide. Le problème de l'Europe actuelle, qui n'est capable d'avoir que des réactions de peur et non de dialogue, est bien celui-ci: elle a perdu son visage, profondément marqué par le christianisme. Nous devons passer de la logique de duel, qui ne se justifie par rien et voit la victoire du plus fort, à celle du duo, où la basse et le soprano, des voix aux antipodes l'une de l'autre, réussissent à créer l'harmonie sans pour autant renoncer à leur identité.» Croyants et non-croyants, dans notre Europe sécularisée et sceptique, se trouvent sur des territoires différents, mais ils ne doivent pas s'enfermer dans un isolationnisme sacré ou laïque, ni s'ignorer mutuellement ou, pire encore, se lancer des moqueries ou des accusations, comme le voudraient les fondamentalistes de chaque bord. Certes, il ne faut pas aplatir les différences, se débarrasser des diverses conceptions, ignorer les discordances. Chacun se tient dans une «cour» différente, mais les pensées et les mots, les actions et les choix peuvent être confrontés et même se rencontrer. Espérons que cette forme de respect mutuel de la diversité soit un modèle pour d'autres continents.

Les pays qui ont recouvré une liberté si longtemps jugulée par le marxisme-léninisme athée au pouvoir, demeurent blessés par une «déculturation» violente de la foi chrétienne: les rapports entre les hommes artificiellement modifiés, la dépendance de la créature par rapport à son Créateur niée, les vérités dogmatiques de la Révélation chrétienne et son éthique combattues. À cette «déculturation» a succédé une mise en question radicale des valeurs essentielles pour les chrétiens. Les effets réducteurs du sécularisme répandu en Europe Occidentale à la fin des années soixante, contribuent à déstructurer la culture des pays d'Europe Centrale et Orientale. Il est difficile de reconnaître cette séparation entre la culture et la foi dans nos pays, marqués par le totalitarisme, mais elle n'est pas moins réelle.

J'espère que nous saurons travailler pour refaire l'unité organique entre la foi et la culture. Tâche difficile, sans doute, qui suppose, à mon avis, deux actions majeures et symétriques: 1. Redonner à la foi une dimension culturelle, en l'arrachant à la dimension purement dévotionnelle. 2. Abandonner les langages et les formes culturels qui sont seulement autoréférentiels et amener une humanité trop souvent penchée uniquement sur l'immédiat, la superficialité, l'insignifiance, à lever les yeux vers l'Être dans sa plénitude.



Mircea Dumitru

ON TOLERATION, CHARITY, AND EPISTEMIC FALLIBILISM

Abstract

In this paper I examine some presuppositions of toleration and pluralism and I explore two models, viz. a deontological and a consequentialist model, respectively, which could support the view that rational agents should act in a tolerant way. Against the background which is offered by the first model I give two arguments in favor of the view that people are better off and more rational if they act in a tolerant way. The first argument draws upon a *principle of charity* which one usually makes use in philosophy of mind and philosophy of language but which could equally well work with regard to this foundational issue in ethics and philosophy of action. The second argument is built upon the epistemic *principle of fallibilism* and it is meant to show that from this vantage point acting in a tolerant way is the rational thing to do.

The sections of the paper:

1. Introductory remarks
2. Two justificatory models of toleration
3. The deontological model
4. Toleration and charity
5. Toleration and fallibilism
6. The consequentialist model
7. A “paradox” of toleration?
8. Bibliography

1. Introductory remarks

It is very likely that the most difficult task of moral and political philosophy ever has been that of assessing comprehensive views which contradict each other not so much in what concerns the interests expressed by individuals but in what regards what is considered to be of genuine value.¹ If individuals do not agree with each other about what constitutes a good and valuable life, then they would probably end up having dramatic conflicts, even if their actions are motivated by an honest altruistic attitude. Our deep beliefs about what is good and valuable for the life of all the individuals in our own community will prompt us to use the coercive mechanisms of the state in order to achieve the desiderata and the ideals that we share, not only for our own sake but also for those who happen not to share the same vision on the values and meaningfulness of a good life. Of course, those who disagree with us will try to make use of the institutions of the state in the very same way as we do in order to promote and support their own values and ideals. Unfortunately, as we know too well from history, the deep disagreements concerning values can turn into very traumatic conflicts to a much greater

extent than the mere conflicts of interests.

Now, some of our value disagreements can be resolved through political mechanisms triggered by the public debates concerning the goals of our actions, debates which aim at giving strong support for the policies which promote those goals; however, some other disagreements which go more deeply cannot have usual political solutions. Here we can include deep religious differences and also certain philosophical beliefs concerning the value and the ultimate meaning of life.

But now, when the regular political mechanisms for acquiring social and political stability fail to produce the outcomes we wish, is there a more subtle mechanism which could keep the disagreements within reasonable and non-explosive bounds? Well, in such cases, people are supposed to learn to live in a rational way with differences, disagreements and profound alterity by refraining from using the coercive mechanisms of the state, with the aim in view not to place unreasonable limits upon the freedom and rights of those people who share values which happen not to be admissible by the dominant group in that society. In a few words, what people need in such circumstances is toleration.

Roughly, the whole spectrum of the concept of toleration unfolds against the background of a pair of presuppositions, namely *the discriminating identification of the alterity (of the other)* together with the decision to *recognize and accept this difference* through an active inter-cultural persuasive dialogue.

A very promising starting point for our discussion, albeit rather paradoxical, is the model of those social arrangements and constructions which are known as Utopia.² Leaving aside the intricate and rather exotic details of the narratives concerning Utopia, the general model which emerges here is that of something inconsistent and unachievable in the strive to aggregate all the features that we wish a Utopia to instantiate. It's a sad fact of life which is worth exploring that it is impossible to achieve simultaneously and continuously *all* that is considered social and political good. A perfect deontic and ethical world which complies with all duties, obligations and necessary normative constraints may be a very attractive representation and ideal, but in any rate it is not a world accessible from our own contingent world whose denizens we happen to be. Anyhow, in the best of all possible worlds, toleration has no point. The rationale for tolerant attitudes and behavior is given by precisely this deontic failure and imperfection and also by the principled impossibility to achieve all the ideals that are to be praised from a political stand point.

But why, after all, are we supposed to act in a tolerant manner in our world which is not perfect morally, deontically, and politically? What is it that makes the imperfection of our own world impose the moral principle of identity discrimination and also of recognizing the alterity? What conceptual and logical connection operates between moral legitimacy and toleration, and between moral illegitimacy and lack of toleration, respectively?

If we go beyond the *prima facie* attractive moral position which urges us to be tolerant and embrace pluralism, then we have to acknowledge that both the conceptual analysis of the deep cultural differences and the cultural and political practice of toleration lead us into paradox. For as Thomas Nagel very aptly puts it "liberalism asks that citizens accept a certain restraint in calling on the power of the state to enforce some of their most deeply held convictions against others who do not accept them, and holds that the legitimate exercise of political power must be justified on more restricted grounds – grounds which belong in some sense to a common or public domain."³

This is where paradox strikes and mystifies our common sense. For why should such a limitation placed upon justification be the standard form of grounding the political legitimacy? After all, for all those who do not accept that relativism is the most attractive ball game in town nowadays, the arguments *against* this limitation imposed upon the justificatory basis of the political decisions could appear very convincing and as honest as one can get. And they could very well ask themselves in a very proper way the following questions, as Nagel himself does, in order to give the best chance to the argument in favor of liberal toleration: "Why should I care what others with whom I disagree think about the grounds on which state power is exercised? Why shouldn't I discount their rejection if it is based on religious or moral or cultural values that I believe to be mistaken?"

Isn't that being *too* impartial, giving too much authority to those whose values conflict with mine – betraying my own values, in fact? If I believe something, I believe it to be *true*, yet here I am asked to refrain from acting on that belief in deference to beliefs I think are false. It is unclear what possible moral motivation I could have for doing that. Impartiality among persons is one thing, but impartiality among conceptions of the good is quite another. True justice ought to consist of giving everyone the best possible chance of salvation, for example, or of a good life. In other words, we have to start from the values that we ourselves accept in deciding how state power may legitimately be used.”⁴

2. Two justificatory models of toleration

Why are we supposed, then, after all to be tolerant? Roughly speaking, we can give two answers which lead to two justificatory models for the virtue of toleration: one is deontologic and the other is consequentialist. Let's examine them in turn.

3. The deontological model

According to the deontological model, toleration is a morally necessary virtue whose value does not follow, first and foremost, from certain desirable social and political consequences, regardless how important those consequences could be for the social and political stability of our institutions. A full grasp of the power of this deontological concept is facilitated by thinking counterfactually. Thus to think in a strong deontologic sense that any value or any moral norm whatsoever should be followed in our actions means that we are committing ourselves to those norms even in those contrary-to-fact situations in which if we acted according to them we would be in a worse-off situation, compared with the actual state in which we are, than we would be shouldn't we have acted in accordance with them.

From where does this strong moral necessity to be tolerant with those who are different from us in a very profound and (maybe) non-reconcilable way follow? First, it is worth emphasizing that the background against which we place this strong moral constraint of toleration consists in a deep asymmetrical relation between those who tolerate and those who are tolerated; but then, again, the same relation, if looked at from a different angle, has a tendency to get symmetrical, which is nowadays one of the main sources of the contemporary crisis of the concept of toleration.⁵ A short explanation will help us here.

Toleration is required by the logic of the communitarian life when there are at least two groups which are positioned asymmetrical with regard to the normative center of the political and epistemic power. In order to comply with the requirements of toleration the group which controls the power in this asymmetrical relation should accept to restrain its coercion means, which may very well be rooted in the exercise of its political power, and to build, in an alternative way, strong argumentative strategies which are persuasive and rational (maybe even compelling).

We get thus to the key term for the understanding of the deontological concept of toleration. This term is “reason”. In his paper on the issue of toleration Andrei Pleșu gives a very clear and unequivocal account for this position: “We can be tolerant in the name of reason, establishing that everybody is entitled to have his or her own opinion and that the principle of this right is rationality, but we can also be tolerant in the name of our various failures in acting rationally, recognizing that we don't have access to the absolute universal truth, and therefore to the ultimate certainty, and thus our claim to be always right has no grounds.”⁶

What is implied here are two principles whose meaningfulness is crucial for a profound understanding of important philosophical principles which are recurrent in many quarters of contemporary systematic philosophy, such as philosophy of mind, philosophy of language, epistemology and ethics: what I mean here is the principle of charity and the principle of epistemic fallibilism.

4. Toleration and charity

If we follow closely the principle of charity we will see right away how the idea of toleration is essentially

contained into our common mental and moral attitudes. To make this clear it is worth pointing out to the highly influential remarks that Donald Davidson made on this subject in the context of his seminal discussion in philosophy of mind.

The stance that Davidson defends with regard to the mind-body relation is called the thesis of anomalous monism⁷ – roughly the view that there cannot be any psycho-physical causal laws which connect mental phenomena with physical phenomena. One of the crucial premises of this conception is that the practice of attributing intentional stances to individuals, mental states such as beliefs or wishes – is governed by principles of rationality, while the physical realm is not subject to such constraints; hence, as Davidson very aptly puts it, the principle of rationality and coherence “has no echo whatsoever” in the physical theory, which makes impossible any causal connection of the mental phenomena with physical phenomena.

Those principles of rationality warrant that the total set of intentional states that we attribute to a subject, and through which one can interpret and predict her actions under normal circumstances, will be as coherent and as rational as possible. Of course, this doesn’t mean that we will make the unrealistic, and actually false, presupposition that those individuals whose utterances and actions are the object for our interpretations could not have false beliefs. Quite contrary, we know that what gives to our beliefs the philosophical bite that makes them theoretically interesting is the fact that they *could* be – and some of them actually *are* – false. The principles of rationality, which govern the attribution of intentional states, encapsulate the idea that “we can, however, take it as given that *most* beliefs are correct. The reason for this is that a belief is identified by its location in a pattern of beliefs; it is this pattern that determines the subject matter of the belief, what the belief is about.”⁸

What follows from this epistemic duty that we have toward the others as interpreters of their utterances and actions is that we *should* be charitable in the interpretation of their intentional states and that we should refrain ourselves from attributing to them obvious contradictory beliefs, even when the sentences that they utter are incompatible with the beliefs that we share or even worse, when their sentences have the surface form of a logical contradiction.

Consequently, what is required from an interpreter, in order for us to accept her interpretation, is to come up with an account for the meaning of the sentences and actions of the interpreted individual as coherent and as rational as possible. And when the interpreter fails to produce such a consistent interpretation it is very natural to blame the interpreter herself for the interpretative failure and not the interpreted person for holding unacceptable and inconsistent beliefs.

To sum up, the principle of charity will be encapsulated within the following thesis: the requirement of rationality and coherence pertains to the very essence of the mind – that is, it is constitutive to the mental in the sense that rationality and coherence make that the mind be exactly what it is. And if, *per absurdum*, there were “beliefs” which would escape from the constraint of this principle, then those sui-generis “beliefs” could not be considered any longer mental states.

Where does all this lead us in relation to our topic? If we appreciate properly the force of all those Davidsonian remarks we shall understand why the principle of charity occupies a central place in any serious attempt to explain theoretically how it is possible to understand the others’ utterances and actions in a rational way. Davidson is crystal clear about this: “Since charity is not an option, but a condition of having a workable theory, it is meaningless to suggest that we might fall into massive error by endorsing it. [...] Charity is forced on us; whether we like it or not, if we want to understand others, we must count them right in most matters. If we can produce a theory that reconciles charity and the formal conditions for a theory, we have done all that could be done to ensure communication. Nothing more is possible, and nothing more is needed.”⁹

Summing up the deontological concept of toleration, the Davidsonian principle of charity requires us to prefer theories of interpretations which minimize the disagreements. This is why making appeal to charity – and *ipso facto* to toleration – is somehow inevitable.

The current crisis of the concept of toleration erodes this principle of charity which is so generous and it is

also fed in its turn by a very feeble and incomplete application of it. For, as Davidson rightly emphasizes, “minimizing disagreements, or maximizing agreement, is a confused ideal. The aim of interpretation is not agreement but understanding”.¹⁰

Along the same general lines, Andrei Pleşu, in his essay, is worried by the radical distortion of the meaning of the concept of toleration and he deplores the degradation of the honest dialogue with the other who is substantially “different”, a dialogue which gives genuine substance to the tolerant attitude; and it is this fact – says Pleşu – which “amputates the appetite for knowledge, for the real understanding of the alterity, and which undermines the necessity for having debates.”¹¹

We get thus to the point where we are trapped in a vicious circle which is very hard to get through. For, on the one hand, the genuine debate is canceled, because we are told in a way which is irresponsible from an epistemic and ethic point of view, that there is no truth to find out and no reasoning to make, and on the other hand, conversely, important truths have no echo in us and they are ignored by us, and the discursive reasoning becomes weak and is degrading fallaciously because the authentic debate is canceled.

5. Toleration and fallibilism

We also have to be tolerant due to our epistemic fallibilism: we have no access whatsoever to absolute truth and certainty in what concerns those things which are of utmost importance for the moral, religious and political life of our own community. Since our own moral and political beliefs that we praise mostly and consider honestly and with some grounds right may be nevertheless wrong, it is reasonable to acknowledge that those who do not share our fundamental commitments are as entitled epistemically as we are, according to their own justifications, to contrary opinions.

6. The consequentialist model

Now, according to the consequentialist model, toleration appears as a political tool for alleviating dangerous disagreements or tensions which are a threat for the social order. If what we are looking for is a social and political stability compact then it is reasonable to not discriminate and accept things, which otherwise we had strong reasons to disagree and reject. In short, making a consequentialist calculus we see that there are by far more numerous reasons for being tolerant than for being fanatic and intolerant.

7. A “paradox” of toleration?

I shall finish by making a short remark on one of the sources of current pathology of the concept and practice of toleration. This motivates what can be called a “paradox of toleration”: How should we react when confronted with intolerance? What are the limits of toleration in relation to fanaticism and to what is intolerable? Is it possible, and if so is it desirable, to find a rational grounding for accepting what is otherwise unacceptable?

Thomas Nagel also sees the real problem and danger behind this form of unbounded and unreflected toleration when he speaks about the over-exaggeration of the positive discrimination, better known today as the affirmative action policy.¹² What’s all this about? Toleration plays, as it were, the role of the middle term between freedom of speech and opinion (according to J. St. Mill toleration is a necessary product of liberty) and political equality (according to J. Rawls, toleration is logically correlated to equality). It is a real challenge then to keep a right dynamic equilibrium between individual and social justice, on the one hand, and the freedom of speech (and opinion), on the other hand. And basically the same kind of problem will occur when we look for equilibrium between norms and whatever deviates from norms or between rules and exceptions. The current tendency is to focus upon, sometimes even to over-emphasize, the value of equality. However, what the political practice of positive discrimination shows, especially when one abuses of it, is the difficulty to keep a right balance between equality and liberty: the requirement of equality threatens the requirement of free competition and free choice. If we push to the extreme the norms of positive discrimination we end up on a slippery-slope

and we won't be sure any more whether it is not fair that one should always prefer whomever is naturally worse-off than whomever is better-off, having in view a rather abstract and formal representation of the differences for which neither one has any obvious moral merit. The legitimate worry here is this: if we generalize this criterion for choice, shouldn't we stick to the same logic and whenever we have to make a choice shouldn't we always choose the worse-off, in order to correct her native lack of chance, for which, in any rate, she has no moral responsibility whatsoever?

Thomas Nagel's remarks have the merit to awake us from our moral slumber, as it were, and make us become aware that if we go down this slippery-slope we end up to the border of a moral Utopia. If we wish to accept something, which otherwise is unacceptable, we will have to make it be the case that one should produce what is impossible. Well, if this is what we really *wish* or *want*, then we see that we are likely to end up where we began this journey, in Utopia. However, as we already know, in Utopia toleration has no real point or moral merit.¹³

8. Bibliography

Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Donald Davidson, *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991.

Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, 1973.

Andrei Pleșu, "Toleranța și intolerabilul. Criza unui concept" ("Toleration and the intolerable"), public conference *Cuvântul*, published by the journal *Cuvântul*, XI (XVI), no. 2 (332), February 2005, pp. 11-13.

¹ Cf. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991, p. 154-168.

² See Robert Nozick *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, 1974, p. 297-334.

³ Thomas Nagel, *ibid.*, p. 158.

⁴ Thomas Nagel, *ibid.*, p. 158.

⁵ In a very suggestive and illuminating way Andrei Pleșu, in his *Cuvântul* conference, "Toleranța și intolerabilul. Criza unui concept" ("Toleration and the intolerable. The Crisis of a Concept") (published by the journal *Cuvântul*, XI (XVI), no. 2 (332), February 2005, pg. 11-13), brings into discussion the dialectics of the rule-exception relation. What until recently has been tolerated becomes something legitimate today and is questioning the legitimacy of the tolerating instance: "The exception becomes tolerant with the rule, and the rule develops a guilt complex, and thus an inferiority complex in relation to the exception. The exception becomes militant, self-sufficient, and, eventually, discriminatory and intolerant!"

⁶ Andrei Pleșu, *ibid.*

⁷ See Donald Davidson "Mental Events" (1970), "Psychology as Philosophy" (1974) and "The Material Mind" (1973), in Donald Davidson *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 205 – 259.

⁸ Donald Davidson, "Thought and Talk", in *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 168.

⁹ Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", in *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 197.

¹⁰ Donald Davidson, *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pg. xvii.

¹¹ Andrei Pleșu, *ibid.*

¹² Cf. Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

¹³ I owe a debt of gratitude to Professor Eugen Simion, member of the Romanian Academy, for generously inviting me to contribute to this volume. I am also grateful to Professor Andrei Pleșu for asking me to comment publicly on his paper "Toleranța și intolerabilul. Criza unui concept" ("Toleration and the intolerable. The Crisis of a Concept"), which was published afterwards by *Cuvântul*. This kind invitation gave me the input to write a first draft of the paper that I am presenting here. I would also like to thank my colleague, Professor Adrian-Paul Iliescu, for his criticism which helped me to improve the paper. It goes without saying that I am the only responsible for the contents and arguments that I am putting forward in this paper.



Serge Fauchereau

Y A T-IL UNE CULTURE EUROPÉENNE ?

Avant d'entreprendre une discussion sur ce vaste et délicat sujet, il est nécessaire de savoir précisément de quoi on parle en utilisant ces deux mots. Je me suis donc tourné vers quelques dictionnaires;

D'après le *New Britannica-Webster* anglo-saxon, culture is "the characteristic features of a civilization including its beliefs, its artistic and material products, and its social institutions" – "Les traits caractéristiques d'une civilisation y compris ses croyances, ses produits artistiques et matériels, et ses institutions sociales". Examinons ceci.

Des croyances. Elles sont fort diverses, même parmi les gens d'un même pays, a fortiori à l'intérieur d'un ensemble de pays – par exemple des croyances et des pratiques religieuses très différentes et qui, je l'espère, ne sont pas obligatoires pour tous. Ces croyances ne nous fédèrent en rien, trop diverses.

Des produits artistiques. L'art aujourd'hui s'est largement mondialisé, non pas entièrement mais dans sa majorité, sauf si l'on parle d'art populaire ou d'art primitif. L'art d'aujourd'hui s'enseigne à Londres comme à Bucarest, comme à Tokyo, comme à Buenos Aires. Et les artistes d'aujourd'hui ne gardent que peu de traits de leur origine. Comment se définir à partir de produits artistiques mondiaux?

Des produits matériels. Eux aussi se mondialisent, qu'il s'agisse d'automobiles, de téléphones portables, de stylos à bille, de pizzas ou de couscous. Dans ce cas, s'il s'agit de culture, les différences entre les pays ne sont que dans la quantité. Dans quelque lointain pays d'Afrique, il n'y a peut-être pas beaucoup de voitures mais les stylos à bille et les pizzas sont partout.

Des institutions sociales. Il est évident que ces institutions sont diverses – système judiciaire, lois scolaires, sécurité sociale, etc. Sans même regarder les pays théocratiques qui ont une législation d'un autre âge, nous devons admettre qu'il existe d'énormes disparités dans nos pays prétendument civilisés: préjugés raciaux, sociaux, religieux, contre certaines personnes... Laissons là la culture envisagée en pays anglo-saxon et ouvrons le *Dictionnaire Vox* espagnol. Cultura: "Conjunto de conocimientos científicos, literarios y artísticos de una persona, pueblo o época." C'est-à-dire "ensemble de connaissances scientifiques, littéraires et artistiques d'une personne, d'un peuple ou d'une époque".

Constatons dans cette définition l'absence du fluctuant concept de *civilisation*. On évacue également les coutumes et les tempéraments locaux pour ne garder que les connaissances. Une coutume, c'est manger avec une fourchette ou avec les mains. Un tempérament, c'est ce qui fait qu'en certains pays européens, les spectateurs se battent à la sortie d'un match de football. Je mélange tout? Je plaisante? Oui, un peu.

Les connaissances scientifiques. Ces connaissances sont les mêmes en Hollande, au Mexique ou en Roumanie; seules les décisions économiques ou politiques décident de leur diffusion. Sauf à se tourner vers le centre de l'Himalaya, nous en sommes tous au même point, à niveau d'information égal. Sauf à se tourner vers le centre

de l'Amazonie, on sait que la terre est ronde et qu'il existe de merveilleuses bombes capables de nous tuer tous.

Les connaissances littéraires et artistiques. Chaque langue a sa littérature, mais grâce aux traductions, il n'y a guère de différence, écrite et filmée, venue d'Helsinki ou de Barcelone, que ce soit un livre ou une suite d'images. Les dessins stéréotypés des mangas sont mondialement répandus. Certes, il s'agit là d'une culture industrielle. Soit. Mais Edgar Poe, Borgès ou Octavio Paz font partie de notre patrimoine, et ce sont des Américains. Ne faut-il pas étendre la culture européenne à la culture occidentale? Mais si dans les artistes contemporains les plus volontiers montrés dans nos meilleurs musées, on rencontre Zao Wou Ki, Chinois, Anish Kapoor, Indien, ou William Kentridge, Sud-Africain, ne faut-il pas étendre la culture européenne à la culture mondiale?

Mon cartésianisme (relatif) sera peut-être plus éclairé par le *Dictionnaire Robert*, français. La culture est, selon lui, "L'ensemble des aspects intellectuels d'une civilisation. Exemples: Culture occidentale. Culture orientale." Nous voici revenus à la civilisation et, pour achever de nous noyer dans de vastes concepts, voici des "aspects intellectuels". Tant de créations, tant de comportements ont des aspects intellectuels. Voter pour la démocratie ou pour une dictature, lire Pouchkine ou porter un anneau dans le nez relève d'une décision de l'intellect et ne caractérise pas spécialement la culture européenne. Grâce à cette définition française, nous voilà complètement égarés.

En consultant d'autres dictionnaires plus anciens, on découvre que la culture, au sens où nous l'entendons ici, est un concept récent. Elle n'existait pas au temps des dictionnaires de Larousse et de Littré. Il n'y avait au XIXe siècle que de la culture scientifique, artistique, littéraire. Une personne avait, par exemple, une culture musicale. La culture n'était pas un tout, un ensemble capable de caractériser un peuple. C'est le sens allemand qui s'est imposé en s'appliquant à un peuple ou un groupe humain.

Dans le *Dictionnaire Brockhaus* d'avant-guerre, die Kultur est "Die Gesamtheit der Lebensäußerungen eines Volkes, die seinen Rang in der Gesittung bestimmen", c'est-à-dire "L'ensemble des manifestations vitales d'un peuple qui déterminent son rang dans la civilisation". Fermons les yeux sur cette question de rang à laquelle tenait le Brockhaus de 1937, comme s'il y avait des peuples qui valent mieux que d'autres.

Ces manifestations vitales apparaissent dans les mœurs sociales, la cuisine ou la littérature... Mais est-ce affaire de culture ou de goût?

Mon opinion a peu d'importance et je ne m'introduirai ici qu'à titre de cobaye.

Je n'aime pas les plats de poisson cru japonais. Goût personnel ou culture?

Je n'aime pas davantage le hareng cru dont se délectent les Hollandais.

Je mange avec plaisir des sauterelles au Mexique mais on n'a jamais pu me faire avaler ces fromages français malodorants.

J'ai plus de plaisir à discuter avec un Chinois spécialiste de la porcelaine Tang à laquelle je ne connais rien qu'avec mon voisin dans le métro, jeune ou vieux "cadre dynamique" qui lit une bande dessinée. Un balayeur africain courtois plutôt qu'un médecin français expéditif... Goût personnel ou culture? Nous nous égarons, peut-être. Les cultures du monde se mélangent; la culture américaine domine encore largement mais recule devant d'autres puissances économiques et militaires. (je ne sais pas si c'est bien ou mal).

En tant qu'hommes, nous sommes des Européens militants – faute de mieux puisque le monde entier n'accepte pas de s'entraider. En tant qu'hommes de culture, une culture seulement européenne ne saurait nous suffire.

Revenons au cobaye Serge Fauchereau pour en finir.

Je suis Européen car je consomme *aussi* du café du Guatemala et des nems vietnamiens. Historien de la culture occidentale, je suis *aussi* passionné par les arts d'Asie Centrale. J'essaie de comprendre les religions et je doute que mon système de pensée ou mon mode de vie soit le meilleur, comparé à d'autres cultures réelles ou utopiques.

C'est peut-être en cela que je suis de culture européenne.





Penser l'Europe
Session 2

LA DIALECTIQUE DE LA COEXISTENCE ET DE L'INTÉGRATION
(le problème des minorités et des communautés)

Georges Henri-Soutou
Jacques de Decker
Gilles Bardy
Victor Moraru
Mohamed Laichoubi
Marius Sala



Georges-Henri Soutou

LA DIALECTIQUE DE LA COEXISTENCE ET DE INTEGRATION (LE PROBLEME DES MINORITES ET DES COMMUNAUTES)

Un peu d'histoire est comme toujours utile. L'Edit de Caracalla de 212 accordant la citoyenneté romaine à tous les habitants de l'empire créait entre ceux-ci une unité juridique et culturelle. Evidemment il ne s'agissait pas d'une unité ethnique, mais néanmoins le sentiment d'une appartenance commune était bien réel (on sait maintenant que le culte «à Rome et à Auguste» était populaire et pas seulement réservé à une élite).

Puis vinrent les Grandes invasions, et la fin de l'Empire romain : le mélange des populations sur le continent européen devint alors la règle. Mais il faut distinguer entre des concepts que l'on confond trop souvent: il existe une différence entre la notion de minorités (qu'elles soient religieuses, nationales, ethniques...) et celle de communautés. Une communauté est une minorité organisée (par exemple les protestants en France: l'Edit de Nantes les avait organisé en communauté; après sa révocation, ils ne furent plus en France qu'une minorité religieuse...). Une minorité est un fait, une communauté est un corps politique.

Pour les Communautés, il faut distinguer entre les communautés autochtones, et les communautés dont le centre se trouve à l'étranger (cas de plus en plus fréquent avec la mondialisation : on connaît l'exemple de la diaspora chinoise en Asie et maintenant en Europe).

D'autre part minorités et communautés se distinguent selon des modalités différentes: elles peuvent être regroupées géographiquement (et dans ce cas une "minorité nationale" peut être localement majoritaire); ou au contraire disséminées à travers l'Etat en question; et on a bien sûr les cas intermédiaires, comme les Juifs en Pologne avant 1939, présents partout mais, à l'Est du pays, concentrés dans certaines villes où ils étaient en fait majoritaires.

D'autre part la question a évolué dans le temps. Pour l'Europe d'Ancien régime, certes le problème existe (les Juifs, les Arabes d'Espagne, les guerres de religion...) mais la fidélité au prince ou au monarque et l'appartenance religieuse comptent plus que l'appartenance ethnique ou nationale, d'ailleurs encore vague: le Croate se dit catholique, le Bosniaque musulman, le Serbe orthodoxe. Mais la large décentralisation des Etats d'Ancien Régime fait que les minorités sont en fait souvent des communautés.

Le problème commence réellement avec la Révolution française et l'Empire napoléonien et la mise en place progressive (1789, 1918 ou même 1947 en Europe centre-orientale) d'Etats-nations. A partir de là les minorités sont difficilement reconnues, ou priées de se fondre dans la masse, ou persécutées, et les communautés sont interdites (la Révolution française détruit les corps intermédiaires, les provinces, etc. Elle ne reconnaît que des droits individuels, pas des droits collectifs).

Il faut bien voir qu'en Europe, la règle, ce sont les massacres et les expulsions. De la guerre d'indépendance de la Grèce à partir de 1821 aux massacres dans l'ancienne Yougoslavie dans les années

1990 en passant par les “horreurs bulgares” dénoncées par Gladstone en 1878 ou le massacre des Grecs de Smyrne en 1922, sans parler de la Deuxième Guerre mondiale (la première a été sur ce point précis plus conforme au droit des gens) le massacre, très souvent à base ethnique, est l’une des caractéristiques de l’Europe contemporaine. C’est la rançon du passage d’une Europe traditionnelle, où dominent les identités religieuses et historiques et les fidélités dynastiques, et où coexistent traditionnellement des ethnies différentes dans des Etats multiethniques, à un système d’Etats-nations beaucoup plus exclusifs.

La logique de l’Europe depuis le XIXe siècle, c’est la purification ethnique: le nombre d’individus ressortissant d’ethnies minoritaires dans des Etats pluriethniques a baissé considérablement depuis 1914: environ 70 millions en 1914, 45 millions en 1939, pratiquement plus aujourd’hui après le massacre des Juifs européens, l’expulsion des Allemands après 1945, l’écèlement de la Tchécoslovaquie et de la Yougoslavie. Cette réalité dérangeante est éloignée de l’optimisme européen actuel fréquent: l’Europe n’a pas toujours été un modèle de coexistence ethnique ou nationale. Quant à l’Union européenne actuelle, attendons l’apaisement définitif des problèmes des Balkans, ou de la question des Roms, pour nous prononcer...

Pour l’Europe à partir de 1945, c’est-à-dire pour la phase historique actuelle, il ressort très clairement que l’expulsion a été la solution privilégiée en Europe orientale (et pas seulement parce que Staline y était favorable pour des raisons géopolitiques) alors que l’Europe occidentale a préféré soit l’assimilation (cas de la France et de l’Italie) soit la reconnaissance de droits définis et circonscrits aux minorités linguistiques (Belgique et Danemark). Notons que la façon brutale dont l’affaire fut réglée en Europe orientale en 1945-1946 (douze à quatorze millions d’Allemands expulsés, dont environ deux millions ne survécurent pas) et le tabou qui la recouvrit par la suite contribua à ancrer l’illusion (sauf en Allemagne et dans les pays intéressés, mais largement en Occident) que le problème des minorités en Europe était désormais réglé. Ce qui contribua au flottement général lors de l’explosion de la Yougoslavie, qui revit à l’œuvre les logiques d’expulsion et de purification ethnique.

En dehors des massacres et expulsions (directes ou larvées), quelles ont été et sont les méthodes utilisées en Europe pour gérer ces problèmes permanents? Tout d’abord l’assimilation pure et simple. Elle peut prendre plusieurs formes, qui d’ailleurs peuvent se combiner: en-deçà des massacres, on a assisté dès les années 1860 (en particulier dans les empires russe et austro-hongrois) à des tracasseries administratives ou légales (prohibition de la langue locale, discriminations diverses, etc.) visant à contraindre les minorités soit à s’exiler, soit plutôt (en tout cas au XIXe siècle) à se fondre dans la nationalité majoritaire. En effet l’assimilation forcée par tout un ensemble de mesures administratives et scolaires, telle que pratiquée par exemple en Pologne par les Russes ou par les Hongrois dans leur partie de la Double Monarchie (“russification” ou “magyarisation”) est considérée par certains comme une forme d’épuration ethnique par homogénéisation. Les exemples les plus connus sont la Hongrie (avec sa politique de magyarisation, contrastant de façon frappante avec le plus grand libéralisme de la Cisleithanie) et la France de la Révolution jusqu’à la IIIe République, aussi bien à l’égard des provinces que des étrangers immigrés.

Une autre méthode est la modifications des frontières, de façon à faire coïncider territoires et ethnies. Mais des Grecs de Smyrne en 1922 aux Allemands d’Europe orientale en 1945 cette méthode ne peut pas tout régler, à cause de l’imbrication fréquente des populations, donc elle n’empêche pas toujours expulsions ou massacres.

Une troisième méthode est celle du contrôle international des droits des minorités: elle s’est développée en Europe à partir du Congrès de Paris de 1856, de façon encore très timide, puis au Congrès de Berlin de 1878 et de façon beaucoup plus développée en 1919-1920 (les nouveaux Etats doivent signer des “traités de minorités”, dont la surveillance incombe à la SDN). Certes, en 1919 on est encore loin des conceptions actuelles. Les négociateurs puisent leurs précédents dans le Congrès de Vienne et dans tout le XIXe siècle au moins autant qu’ils ne s’inspirent du wilsonisme, et les vainqueurs, malgré la *New Diplomacy*, établissent

les frontières en tenant compte autant des équilibres européens que de la volonté des populations. Quant aux traités concernant les minorités nationales imposés aux nouveaux Etats, ils relèvent certes aussi de l'esprit nouveau mais en même temps ils prolongent les dispositions concernant les minorités prises aux Congrès de Paris de 1856 et de Berlin en 1878.

Une autre méthode encore est l'intégration, notion plus politiquement correct aujourd'hui que celle d'assimilation. Mais souvent, en particulier en France, une grande hypocrisie se dissimule derrière le concept d'intégration. Officiellement, la France est un pays fondé uniquement sur des valeurs universelles, et dans lequel tout étranger s'intégrera s'il reconnaît ces valeurs. Or celui-ci découvre très vite l'ampleur des non-dits qui relie les Français de souche entre eux et rendent l'intégration des étrangers beaucoup plus difficile, par exemple, qu'aux Etats-Unis.

Le plus honnête à propos du concept d'intégration est à mes yeux la loi suisse de 2004 sur la nationalité : l'intégration est et doit être réci-proque. Il est vain de penser que tous les immigrés vont simplement se fondre dans la masse, et les anciens habitants doivent aussi s'adapter aux nouveaux venus. De fait, on n'a pas d'exemple historique de coexistence de grands ensembles de population sans au moins une certaine influence réciproque, tôt ou tard... Ou sans domination des uns sur les autres. La coexistence apaisée et chacun restant chez soi est à mon avis un mythe.

Il faut encore distinguer l'intégration comme les Français ou les Suisses la conçoivent, qui vise à faire vivre ensemble les gens, et l'intégration telle que la vivent les Indiens ou les Pakistanais en Grande-Bretagne: ils travaillent, ils prospèrent, il n'y a pas de problèmes majeurs, mais ils restent eux-mêmes et entre eux. On pourrait parler d'une intégration a minima, ces populations ne se fondent pas vraiment dans la masse, simplement ils ne forment pas une communauté au sens juridique du terme.

Ce qui nous amène au concept du communautarisme, c'est-à-dire d'une large liberté dans le cadre d'un Etat donné, voire d'une autogestion d'une communauté religieuse (comme en France l'Edit de Nantes l'instituait pour les protestants) ou ethnique/nationale. Est-ce une solution au problème de la cohabitation de populations différentes au sein du même Etat?

Les Germains entrés dans l'Empire romain, à l'époque du Bas-Empire, étaient exemptés du droit romain: ils répondaient à leur propre loi (c'est la clé du communautarisme). Il s'agit là d'un communautarisme de droit, qui renvoie à une distinction essentielle en Europe, entre droits individuels (selon la tradition française d'une nationalité civique) ou collectifs (renvoyant à une nationalité ethnique, comme dans l'empire austro-hongrois).

La tendance historique très nette en Europe centrale, c'est la nationalité ethnique, pas civique (comme en France et en Grande-Bretagne). La reconnaissance des nationalités ethniques suppose la reconnaissance de droit collectifs et non pas seulement individuels. Cela conduit à un communautarisme légal. Or on est là au cœur du problème: le système constitutionnel et juridique français exclut le communautarisme, pour d'autres pays européens c'est moins net, comme dans le cas de la Belgique ou de l'Espagne. Si on regarde le cas de l'Espagne, ou de la Grande-Bretagne, une forme de communautarisme en faveur des nationalités historiques paraît se développer actuellement en Europe, l'ethnicité gagne du terrain en ce moment par rapport à la nationalité civique.

Mais la question se pose certes aussi pour les communautés immigrées, non historiques, dont le cas est différent de celui des Wallons et Flamands en Belgique, des Basques en Espagne... Un exemple extrême est le Québec, qui reconnaît par exemple pour les questions relevant du droit de la famille les tribunaux islamiques.

D'autant plus qu'à côté du communautarisme de droit, il existe souvent un communautarisme de fait : en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas en particulier. Cependant on assiste peut-être à une certaine réaction en ce moment ? En effet ce communautarisme de fait concerne les nouveaux groupes apparus avec la mondialisation, ce qui introduit encore une autre dimension, dimension de religion et de civilisation qui

n'existait pas au même point en Europe centrale à l'époque des Habsbourgs et qui est de nature différente du problème posé par les Flamands, les Basques, les Corses ...

Le communautarisme issu de la mondialisation, donc comportant des différences bien plus importantes entre populations conduit à mon avis tôt ou tard à d'énormes problèmes: c'est le berceau de la guerre civile.

On essaie parfois d'en présenter une version acceptable : le «multiculturalisme». Au-delà de la garantie des droits des membres des minorités, la démocratie doit-elle tenir compte de l'existence de groupes ethniques et les intégrer en tant que tels dans le système (“sociétés multiculturelles”): cette problématique est partie des Etats-Unis (quant on a compris les limites du *Melting Pot* à partir des années 60) mais elle ne paraît pas avoir dépassé en Europe le niveau de la réflexion théorique jusqu'aux années 1990 (maintenant en revanche, en France, on connaît, entre démocratie “républicaine” ou “multiculturelle”, un grand débat).

Le “*Multiculti*” a connu son heure de gloire en Grande-Bretagne, en Belgique, en Hollande, en RFA. Mais dans ce dernier pays cela a conduit à une réaction: il fut un temps où Mme Merkel opposait au multiculturalisme la notion de “*Leitkultur*”, de “culture de référence”. Le multiculturalisme serait-il un communautarisme à visage humain?

Quels sont les problèmes aujourd'hui (car cette question a beaucoup évolué ces dernières années)? L'assimilation pure et simple “à l'ancienne” ne peut pas être affichée actuellement, même si elle se poursuit en fait souvent, mais il n'est pas à la mode de le dire. Mais pour assimiler il faut des structures adaptées, l'école en particulier. Or souvent ces structures sont moins capable de le faire que par le passé. Il y a un ensemble de raisons: les structures sont souvent débordées devant l'afflux des immigrés, d'origines de plus en plus diverses et lointaines. D'autre part l'assimilation suppose un degré de contrôle social que les sociétés occidentales actuelles ne supportent plus. Même l'intégration est de plus en plus contestée: les revendications identitaires la remettent en cause.

Mais le communautarisme conduit à de graves tensions ; l'idée qu'il ne poserait pas de problème dans une Europe en voie d'union toujours plus étroite, une Europe des régions et non plus des Etats, est une vue de l'esprit : les Etats sont toujours là et ne peuvent pas accepter à la longue le communautarisme. D'autant plus que la mondialisation change nature du problème, car les communautés qui s'implantent désormais en Europe sont plus différentes du *mainstream* européen que ne l'étaient les “minorités” ethniques, nationales ou religieuses que l'on y trouvait dans le passé.

D'autre part le communautarisme peut être très contraignant pour les intéressés: il revient à un enfermement identitaire, il conduit à la pression totalitaire du groupe. D'autant plus que les pressions identitaires s'accroissent, avec le recul du prestige de l'Europe et croissance des pays émergents. En outre les tensions intercommunautaires augmentent avec le développement même du communautarisme: on en a des exemples fréquents en Grande-Bretagne.

Certes on connaît des ébauches de réponse internationale aux tensions nationales ou ethniques (au-delà de textes théoriques comme la Charte européenne des droits): c'est le cas pour la Bosnie et le Kosovo, mais c'est un processus lent. Et la souveraineté nationale subsiste, même si Bruxelles contrôle de plus en plus l'application des règlements communautaires en matière de droits de l'Homme et de non-discrimination, et par ce biais intervient aussi indirectement dans la question des communautarismes.

Une question se pose: la dialectique entre droits individuels et droits collectifs, entre intégration et communautarisme, entre respect des minorités et nécessité de maintenir un ensemble cohérent, est-elle plus facile à gérer au niveau des Etats? Ou à celui de Bruxelles? D'abord il faut savoir ce que l'on veut, la question n'est pas purement théorique, elle ressort de choix politiques: si c'est le communautarisme que l'on envisage, ne serait-ce que parce qu'on estime ne plus pouvoir faire autrement (un ministre français me l'a dit un jour...), à mon avis, c'est antinomique de la notion même d'Etat-nation, donc ce sera tôt ou tard géré au niveau de Bruxelles. Mais il n'y a pas grand chose dans

les textes européens à propos des communautés. La Charte européenne des droits de l'Homme de 2000 repose sur le modèle civique, pas ethnique. La seule accroche éventuelle serait l'article 22 de la Charte, sur la "diversité culturelle, religieuse et linguistique": il proclame que "l'Union respecte la diversité culturelle, religieuse et linguistique". Mais l'article 2 du traité de Lisbonne est sans ambiguïté:

"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, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités. Ces valeurs sont communes aux États membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la non-discrimination, la tolérance, la justice, la solidarité et l'égalité entre les femmes et les hommes".

Et l'article 4-2 pose clairement la permanence des Etats, dans le sens traditionnel d'Etats-nations:

"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".

Tout cela me paraît concerner les droits des minorités dans des Etats unitaires, pas ceux d'éventuelles communautés. Les textes européens reposent sur une conception civique de la citoyenneté, ils se réfèrent à des droit individuels, pas collectifs.

Si c'est l'intégration que l'on recherche, alors elle relève des Etats, car les structures juridiques, sociales, scolaires, etc., nécessaires, relèvent d'eux. (Mais il faut les faire fonctionner dans ce nouveau cadre, et adapter les institutions aux nécessités de l'intégration. L'expérience américaine doit être là prise en compte).

Cependant cette seconde orientation rencontre aussi des difficultés: l'intégration, on l'a vu, est un concept ambigu et réciproque qui engage les deux parties, l'intégré et l'intégrateur. Dans quelle mesure nos sociétés européennes sont-elles prêtes à évoluer de façon à devenir réellement acceptables pour nos concitoyens musulmans (normes familiales, sociales, juridiques, culturelles...)? Et dans quelle mesure les musulmans sont-ils prêts à accepter les normes européennes, en matière de laïcité par exemple?

D'autre part l'évolution libertaire de nos sociétés rend l'intégration plus difficile, moins compréhensible par les nouveaux venus (l'Ecole ne joue plus là son rôle traditionnel, le service militaire universel a disparu - ajoutons que dans le cas français une cause non dite mais lourde de sa disparition était l'impossibilité croissante de la faire fonctionner avec des jeunes gens d'origines trop différentes). Si en désespoir de cause on veut aller dans le sens d'un certain communautarisme, sans néanmoins tout faire exploser, il faut regarder du côté des Etats-Unis : ils acceptent un large éventail de comportements, de fait sinon en droit ; ils ont posé des règles très contraignantes en matière de non-discrimination, et même instauré une "discrimination positive" dans de nombreux domaines pour tenter d'égaliser les chances entre les communautés.

Mais leur modèle est-il transposable à l'Europe? Les Etats-Unis sont largement décentralisés, ils disposent de vastes espaces, ils ont conservé un Etat fort qui se concentre sur l'essentiel, ils pratiquent un maintien de l'ordre musclé (avec appel si nécessaire à la Garde nationale, véritable armée sans états d'âme) de façon à garder le contrôle des inévitables tensions raciales. Ils gardent dans l'ensemble les moyens de gérer la situation, malgré une immigration encore plus massive et diverse qu'en Europe. Et ils pratiquent une liberté d'expression, d'organisation, y compris dans le domaine du logement, etc., qui fait que l'on n'est pas forcé de vivre avec des gens trop différents si on ne le souhaite pas. Toutes conditions éloignées de celles de l'Europe. Nous n'avons sans doute pas fini d'être confrontés à ces questions...



Jacques de Decker

Je serai extrêmement bref dans cette intervention parce que le sujet qui est traité pendant cette séance est un sujet vis-à-vis duquel je me sens absolument incapable d'adopter la moindre distance objective et certainement pas scientifique.

Je crois que la Belgique est encore enfoncée actuellement dans une crise qui fait que l'on attend de chaque résultat électoral des secousses qui pourraient même déboucher sur un séisme. Et même pour quelqu'un qui passe dans son propre pays pour un Belge attardé et pourquoi pas même pour le dernier Belge, je suis prêt maintenant à reconnaître que des risques de scission grave du pays n'aboutiraient pas à sa suppression et à sa disparition mais à sa réduction stricte minimum, même pas vitale, c'est-à-dire d'avoir une Belgique qui ne serait plus qu'une coquille vide, comme on dit, ou une épure, comme on l'a appelée précédemment, n'est plus du tout à exclure.

Quand on a le nez sur un phénomène, on est vraiment très mal placé pour en parler, surtout dans une enceinte comme celle-ci. Le malheur veut que la situation belge n'intéresse pas grand monde dans les cénacles de sociologie ou de politologie, en tout cas beaucoup moins que ça ne devrait être le cas, car il d'agit quand même d'un pays assez bien situé au sein de l'Europe qui nous concerne tous, qui en plus est le pays où se trouve la principale capitale de l'Europe, tout cela ne pourrait avoir que des conséquences de proche en proche assez considérables.

Pour le dire de manière plus personnelle, et pour donner une petite couleur à la raison pour laquelle je préfère ne pas être trop **dis aïre**, c'est que en ce qui me concerne j'ai l'impression qu'à l'intérieur du pays dont je suis citoyen, je suis passé d'une minorité à l'autre, c'est-à-dire que j'ai été minoritaire dans mon enfance, parce que je suis né d'une famille flamande et les flamands à l'époque, peu de temps après la guerre, n'étaient pas vraiment minoritaire sur le plan des chiffres, mais ils étaient minoritaire sur le plan économique, minoritaire sur le plan culturel, minoritaire sur le plan politique, c'est-à-dire qu'ils n'avaient pas accès, surtout comme le vote était resté censitaire, à des postes importants au niveau décisionnel et de ce fait là ils vivaient une frustration profonde.

La deuxième chose c'est que la Flandre du début du XXème siècle n'était plus la Flandre de Brugges et Gant de l'époque où ils étaient les grands centres économiques et culturels d'Europe et puis, tout simplement, il y avait ce refus qui avait été manifesté par les fondateurs du pays, de considérer la langue même de cette communauté comme une langue officielle, donc le français a été la langue unique sur le plan des textes officiels pendant plus d'un demi-siècle et a dû attendre un siècle, exactement 1830-1930, pour pouvoir inaugurer sa première université de langue néerlandaise, à Gant. Donc, tout cela peut expliquer qu'un petit flamand que j'étais avait vraiment le sentiment d'être un peu exclu, en tout cas j'avais les sentiments que me communiquaient mes parents, c'est-à-dire qu'ils avaient eux, surtout mon père, une grande conviction d'appartenance à sa communauté flamande, mais en même

temps il avait bien entendu appris le français, ma mère était enseignante francophone d'origine flamande, et donc quand il a été question de me mettre à l'école, ils n'ont pas hésité une seconde à me mettre à l'école francophone. Donc je suis devenu très vite un francophone, j'ai même oublié un temps ma langue d'origine et il a fallu que vers l'âge de 15-16 ans je me dise que là il y a peut-être tout un passé, toute une tradition, toute une culture que je vais quand même essayer d'exhumer et je l'ai fait par des études universitaires, germanistes pour réapprendre le néerlandais à l'Université, langue que j'ai enseignée par la suite.

Dans l'intervalle le pays a basculé, sur différents plans, c'est-à-dire par une justice tout à fait élémentaire le suffrage universel a fait qu'une voix flamande valait une voix francophone ou wallonne, donc de ce fait là, puisque les flamands étaient plus nombreux et ils étaient plus représentés au parlement, il a fallu et on est resté provisoirement fidèles, considérez qu'il était impératif que le gouvernement resta paritaire, mais c'est une chose qui aujourd'hui est discuté puisqu'au fond il y a une proportion de 6/4 entre les flamands et les francophones.

Il y a eu le développement extraordinaire de la Flandre sur le plan économique, grâce notamment à la construction d'un deuxième important port, à part celui d'Anvers, à Bruges, il y a eu une gigantesque action en faveur de l'enseignement en néerlandais à tous les échelons et ce combat s'est mené aussi sur Bruxelles même, puisque les Flamands évoquent à juste titre que Bruxelles était une ville flamande jusqu'à la fin du XVIIIème siècle, que la ville a été fondée vers l'an mille et depuis là et jusqu'à cette époque elle était uni-langue flamande, donc il y a une espèce de mythe de la reconquête de Bruxelles qui n'aboutit pas dans la mesure où les Flamands du fait qu'ils ont le sentiment que Bruxelles leur a été arraché n'aiment pas Bruxelles. Donc ils n'aiment pas y vivre, ils y travaillent mais ils n'y vivent pas, ce qui fait que la plupart de la population reste francophone. Tout cela donne maintenant au francophone belge que je suis devenu l'impression que je suis à nouveau dans une minorité, minorité économique, politique, même culturelle, parce que forcément les moyens dont dispose la communauté flamande, car on a communautarisé la culture, sont bien plus importants pour la valoriser que ceux dont dispose la communauté française, ce qui explique par exemple qu'au Festival d'Avignon on voit tous les ans de grands spectacles flamands très bien soutenus par des moyens dont la communauté française ne dispose pas. Tout ça donne le sentiment quand même d'une grande ambiguïté et aussi l'impression d'un problème assez inextricable lorsqu'on est plongé dedans.

J'aime beaucoup dire que, en fait, je me définis comme un Belge et préférerais m'arrêter à cela, mais je suis obligé d'aller au-delà, d'ascendance flamande et de descendance wallonne, parce que mes petits-enfants, ayant un père wallon et une mère à moitié wallonne, puisque leur mère était wallonne, tout ça me permet de dire que, si l'on doit se définir par quelque chose, pourquoi ne pas se définir par sa descendance autant que par son ascendance.

La seule chose que je voudrais dire en conclusion est que la notion même de minorités est une notion mobile, dynamique, en mouvement constant et qu'il n'y a rien de plus absurde que le cliché d'une minorité, pas plus qu'une majorité d'ailleurs. C'est-à-dire que notre inscription dans le corps social est quelque chose d'une très grande plasticité et qu'il le devient de plus en plus.

Je pense que toute recherche identitaire précise est une limitation des potentialités que nous avons en tant que êtres humains et ça va se sentir dans le monde d'aujourd'hui ou de demain encore plus fortement qu'aujourd'hui. Donc, pour ma part, je ne peux que témoigner de ce que je peux appeler grosso modo un combat d'arrière-garde, un archaïsme honteux, mais qui peut encore faire des dégâts dans un pays soi-disant aussi contemporain et moderne que le mien.



Gilles Bardy

Monsieur le Président,
Excellences,
Monseigneur,
Mesdames et Messieurs,

Je voudrais tout d'abord exprimer mes remerciements pour la nouvelle occasion qui m'est offerte de participer, dans le contexte prestigieux de cette vénérable institution qu'est l'Académie Roumaine, à cette XI^e édition de «*Penser l'Europe*» centrée sur «Les Droits de l'Homme et les valeurs du monde européen». Je ne passerai pas sous silence le fait que, pour le Français que je suis, il est réconfortant de constater que la langue de communication est majoritairement ici le français, ce qui, au-delà de la belle francophilie roumaine qui plonge puissamment ses racines dans le XIX^e siècle, permet de penser que – puisqu'il s'agit ici de «communautés» et de «minorités» –, notre langue française s'abstrait très bien de toute connotation «minoritaire» dans une certaine anglicisation ambiante.

En étudiant chacun des thèmes des cinq sessions de cette onzième édition de «*Penser l'Europe*», j'ai cru voir que celui de la deuxième Session était particulièrement fédérateur par rapport aux quatre autres, qu'il pouvait en être comme une quintessence, comme une synthèse. Et puis je me suis aperçu que son schéma, centralisateur, pouvait aussi s'appliquer, même si c'est en proportion un peu moindre, aux autres thèmes des quatre autres sessions, un peu comme dans autant de réflexions fractales, où chacun des constituants élémentaires possède le schéma exact de l'organisation du tout.

Fédérateur, en tout cas, ce deuxième thème l'est certainement, il me semble.

Et cela d'autant plus que chacun de nous, ici, émane de pays euro-méditerranéens, où, plus spécialement que dans bien d'autres sans doute, se pose, par rapport à soi-même, par rapport à son groupe, la question de l'**Autre**, de l'exotique intérieur, sur un substrat ancien. Et, il faut l'ajouter également, dans un contexte de crises multipliées.

À vrai dire, je me suis vu comme «poussé» à choisir ce thème où raisonnent ces mots de «*coexistence*», de «*intégration*», de «*minorités*», de «*communautés*», en partant de divers événements récents qui, y compris en ce moment même, relayés par les médias, agitent les consciences, des événements qui se passent dans un pays que je connais bien et que j'aime, la France, et qui, plus ou moins directement, concernent justement un autre pays que j'aime et que je connais aussi, la Roumanie.

Sans faire trop de théorie, je vais donc me concentrer ici sur des faits, des événements qui, vous le devinez bien sûr, concernent certains éléments de population *rome*, qui, arrivés récemment de Roumanie, sont présents sur le territoire français. Et je fais cela non pas comme pour réembrayer sur une petite contribution que j'avais présentée ici même l'an dernier sur la population *rome*, mais parce que ces événements me paraissent malheureusement assez emblématiques d'une situation de détresse, qui est vécue

non seulement directement, au quotidien, par certaines minorités ou communautés (au sens, donc, de «minorités organisées»), mais aussi, indirectement, à travers le filtre de médiatisations critiquables et, en tout cas, dangereuses. Car les notions de «normes» y interfèrent et s'y opposent à celles d'«écart», voire de «fracture culturelle et sociale».

En fait, d'autres, beaucoup plus autorisés que moi, peuvent peut-être, à des niveaux très supérieurs, trouver des solutions, mais ici, je me limiterai surtout à envisager quelques questions.

Pour ce qui est des *termes*, au-delà de la qualification ou de l'auto-qualification en tant que «communauté», au-delà de l'utilisation du terme de «minorité», celui-ci pouvant avoir, que je sache, une portée et un sens y compris juridique au niveau des instances européennes, je préférerais utiliser le terme de *groupe*, ou d'*entité*, dans la mesure où il ne m'est pas donné de mettre l'accent sur les dispositifs juridiques ou institutionnels.

En raccourci, de quoi s'agit-il ? Ces événements peuvent se «résumer» à un schéma simple : depuis les années qui ont suivi 1989, des groupes de Roms de Roumanie ont tenté l'aventure française. D'abord de façon diffuse, puis, à partir du 1^{er} janvier 2007, de manière beaucoup plus importante. Étant citoyens roumains, ils ont, comme d'autres, la possibilité, le droit de se rendre dans l'Ouest européen, et en l'occurrence en France, où, pour beaucoup d'entre eux, ils s'établissent le plus souvent sinon définitivement, du moins à long terme. Et cela dans des conditions difficiles de précarité, en dichotomie avec le tissu local urbain ou même villageois, en dissonance avec les pratiques locales de comportement, d'attitudes, ou encore, pourquoi pas, d'aspect vestimentaire.

Nous ne sommes pas très loin ici du « délit de faciès », d'une ethnicisation malvenue de l'identité, le concept d'ethnicité n'ayant au demeurant pas cours en France. Or c'est précisément en raison de ces discordances que bon nombre d'acteurs du tissu local, de la population ou des élus, de la gauche politique ou de la droite politique, nourrissent un sentiment de rejet. Et, pour synthétiser ici, tout cela a conduit à des événements violents, dont la multiplication d'incendies volontaires de tel ou tel de leur refuge ou campement. Ce n'est pas sans relent de purification ethnique larvée.

Ce n'est guère là, en tout cas, les convier, comme population ou entité constitutive de l'Europe, à un «penser l'Europe fraternel». Est-ce là un refus ou une reconnaissance de diversité ?..

L'on remarquera au demeurant qu'il ne semble pas s'agir souvent là de *religion* ni de conflits de *religions*, ce qui semble permettre aussi, dans le cas présent des Roms, d'espérer une recherche plus facile de solutions stables et plus réciproquement négociables.

Mais que peut-on faire, et que peuvent faire pour l'instant les instances nationales compétentes ? Comment sortir, aussi, d'une «surmédiatisation»?

La France n'a pas de différentialisme de type culturel et elle est un pays qui n'a pas officiellement de *minorités*. Le droit français, que je sache, ne connaissant que l'*individu*. Elle ne reconnaît pas non plus, la France, les identités des minorités ethniques, sinon peut-être à travers certaines thématiques de l'interculturalité. Un parti politique ethnique y est, par exemple, hors de question. Un parti rom, par exemple, y reste impossible aussi, alors qu'il peut exister ailleurs.

Est-ce aux instances nationales, ou bien aux instances régionales, ou départementales ou encore municipales de tenter d'apporter des solutions ? Nos Conseils Régionaux, par exemple, édictent des recommandations, voire des obligations, mais, au plus près, bien des Conseils Municipaux renâclent ou refusent souvent de se conformer à des prises de position que la réalité locale, sur le terrain, rend selon eux indésirables ou caduques. Et cela alors que les médias s'en emparent, en attisant souvent les faits au lieu de les gommer ?..

En fait, là encore, seule une *pédagogie*, une pédagogie de *proximité* auprès des Roms eux-mêmes, mais aussi une pédagogie auprès des acteurs locaux, sur le tissu socio-culturel local peut être une clef en amont et porter des fruits.

Et en fait, cela passe aussi par l'activité pédagogique conjointe de tous les acteurs possibles et de niveaux divers : dans les universités, par exemple, ou bien à l'Ambassade de Roumanie en France, qui a d'ailleurs assez récemment organisé à Paris un utile et révélateur colloque sur le sujet, ou même à travers des mouvements de protestation ciblés, sereinement solidaires et affranchis de toute récupération idéologique.

Mais il restera à régler, cette fois d'un point de vue peut-être moins concret, bien plus philosophique, mais qui sous-tend tout le reste, un certain nombre de questions. Parmi celles-ci :

-Que faire, dans un milieu urbain ou un milieu provincial, lorsque vient s'y installer à l'improviste un groupe nombreux de citoyens européens, fussent-ils roms ?

-Peut-on et doit-on intégrer ? Le migrant le veut-il ?

-La tranquillité des uns est-elle soluble dans les droits du groupe ?

-Les droits individuels de la personne doivent-ils s'effacer devant les droits du groupe ? Et cela dans les deux sens ?

-En quelle mesure les mentalités et l'histoire locales, ancestrales, peuvent-elles être en lien, en syntonie, avec un afflux, souvent intervenu par surprise, de mentalités et d'histoires allogènes ?

-La spécificité culturelle des uns est-elle soluble dans le repli identitaire d'autres et inversement ?

-Faut-il aller, à un niveau *multinational* cette fois, jusqu'à la création, déjà envisagée, d'une zone géographique qui serait « offerte » spécifiquement à cette population ? Mais où, d'abord ? L'on entre là dans le domaine d'une étrange utopie. Et pourrait-on ou même doit-on cloner, un peu comme en écho, certains schémas israéliens et palestiniens ?

Les droits de l'homme sont-ils, là ou ailleurs, des ouvertures ou des verrous ? Ils sont en tout cas des moyens semble-t-il. À terme, sans doute.

Peut-être convient-il de se poser, hors de toute prise de position sur ces divers points, une bonne question: Pouvons-nous répondre par avance, aujourd'hui, aux générations futures qui nous interrogent déjà depuis l'avenir et nous disent : «Qu'avez-vous fait de vos frères, qu'avez-vous fait de vos pays? »?

C'est à l'aune de cette réponse que nous saurons si nous avons réussi. Et si nous l'avons voulu.





Victor Moraru

LA MIGRATION, SOURCE DE SOUCIS

Cher Mr Le Président,
Chers collègues,

Il ne fait aucun doute que le problème formulé dans la légende de notre colloque se configure vraiment, et ça a été souligné, par tous les intervenants, comme une question extrêmement actuelle, et correspond parfaitement à l'esprit de PENSER L'EUROPE, c'est-à-dire d'essayer de prévoir ce que peut succéder et quelles pourraient être les solutions possibles pour les situations envisagées.

Dans ce contexte, après avoir réfléchi sur la problématique proposée, j'ai choisi de parler aujourd'hui sur le sujet de la migration et sur le fait comme elle est perçue par les médias.

Je suis très content que le problème de la migration, en tant que défi sérieux de notre temps, ait été mise en évidence par l'académicien Eugen Simion.

Donc, la migration, représente une vraie source de soucis pour les gouvernants et les savants, pratiquement du monde entier. Et, bien sûr, la République de Moldavie et la Roumanie ne font pas exception.

A titre d'observation préliminaire, il faut noter que je représente ici l'Académie des Sciences de Moldavie, l'Institut de Sciences Politiques, entraîné pleinement dans l'analyse des problèmes socio-politiques du pays. A ce moment, sans oublier les problèmes politiques majeurs d'existence de la République de Moldavie, impliquée dans tout genre de pressions, la migration représente un grand problème pour le pays, où, conformément certaines données statistiques, un tiers de la population se trouve en dehors du pays.

Et nous sommes obligés de nous prononcer pour – il est évident – ne pas stopper la migration – fait que n'est ni possible, ni nécessaire, mais penser aux solutions pertinentes pour optimiser ce processus, pour valoriser les opportunités qu'il nous offre - c'est, selon moi, est obligatoire.

Dans la perspective de contribuer à élucider ce phénomène, nous, à Chisinau, nous avons récemment inauguré une collection de livres, „Migration – problèmes et opportunités” – quatre publications de cette série sont déjà éditées, les autres ouvrages sont en processus d'élaboration.

En général, la migration, d'une part, et l'évolution dynamique des médias, d'autre part, sont les phénomènes les plus marqués par un développement spectaculaire, caractérisés par une ampleur extraordinaire.

Même, dans ce contexte, quand nous parlons des droits des hommes et les valeurs du monde européen, on peut facilement observer que ces problèmes convergent avec les problèmes de la migration.

C'est pourquoi je trouve absolument justifié de consacrer mon intervention dans le cadre de ce colloque au problème de migration, exposant un noeud intégral de problèmes. Et on doit souligné qu'il convient d'accentuer qu'il n'est pas possible de l'interpréter d'une manière univoque.

Les récentes statistiques ne cessent d'évidencier les dimensions planétaires de ce phénomène, avec les

profondes conséquences d'ordre social, économique, et, parfois, politique. Il est suffisant de mentionner qu'une personne de chaque 35 vivant sur la planète est migrant, et si on suppose la possibilité de réunir dans un lieu les migrants, leur ensemble peut constituer le cinquième – sixième pays dans le monde rapporté au nombre de la population.

Les flux migratoires montrent des proportions, qualifiées comme des vagues qu'il est impossible d'arrêter. Dans la vision des auteurs notoires, comme est, par exemple, Umberto Eco, le Tiers Monde se trouve aux portes de l'Europe et il va entrer même si l'Europe n'est pas d'accord. L'écrivain italien se résigne en face de ces réalités, en constatant: „il n'existe aucune possibilité d'arrêter cette grande migration. Il faut, pratiquement, se préparer à vivre une nouvelle époque de la culture afro-européenne”. Et on peut préciser, selon nous, asiatique-européenne, ou dans notre cas – déterminé par les circonstances connues - européenne de l'est - européenne occidentale.

De nombreux débats entourent aujourd'hui la question de l'intégration des immigrés dans les sociétés occidentales. Les flux d'immigrés de plus en plus importants en provenance des pays de l'Est amènent certains observateurs à souligner les clivages sociaux, culturels ou religieux qui en découlent. Les préoccupations relatives à un affaiblissement éventuel de la cohésion sociale et à une perte d'identité nationale occupent le premier plan de l'actualité médiatisée. Ces débats ont parfois tendance à reléguer au second plan un problème persistant et important, celui de la situation désavantageuse à laquelle sont confrontés un bon nombre d'immigrés sur le marché du travail. En fait, la migration c'est presque toujours un drame. Drame familial, drame économique, social, même politique. Il est important toujours de le gérer d'une manière adéquate.

Dans le cas où les traits essentiels de la migration sont complexes, il faut tenir compte de nombreux facteurs qui l'influencent et caractérisent son état actuel:

a) la mondialisation qui annule les distances, en facilitant la mobilité de la population à partir de n'importe quel endroit dans n'importe quelle partie du monde;

b) la régionalisation de la migration: l'orientation de la mobilité des originaires d'Amérique Latine vers les États-Unis, de ceux de l'Europe de l'Est et de l'Afrique du Nord en Union Européenne, les flux migratoires intenses en Asie etc.;

c) l'accélération quantitative: à l'échelle mondiale ont été enregistrés 75 millions de migrants en 1965, 120 millions - en 1990, 175 millions - en 2000, plus de 200 millions dans la première décennie du XXIe siècle;

d) l'approfondissement des implications politiques, économiques et sociales des processus migratoires;

e) l'internationalisation croissante de l'activité économique et financière;

f) un véritable symbiose entre la migration et la recherche d'un emploi: la migration est déterminée de plus en plus par la recherche d'un emploi comme une tendance toujours plus fortifiée;

g) l'augmentation de la composante féminine de la migration;

h) la manifestation évidente de la migration illégale;

i) la consolidation des éléments de la migration circulaire;

j) l'augmentation du nombre de cas d'intégration réussie des migrants;

k) la multitude des causes de la migration, y compris l'exode forcé de la population dû à la pauvreté, aux guerres, aux conflits ethniques, etc.;

l) la diversification des motifs pour émigrer;

m) les proportions significatives de „la fuite des cerveaux” etc.

Parmi les gouvernants des divers pays d'accueil des migrants est assez répandu l'approche judicieuse vers la migration. Le ministre italien de l'intérieur, par exemple, a exprimé l'opinion que les craintes du public au sujet de la migration sont en grande partie le résultat d'erreurs qui ont permis le phénomène migratoire incontrôlé, en ajoutant que des importants efforts devraient être faits pour sensibiliser le public à comprendre que les travailleurs étrangers sont nécessaires, compte tenu du fait que la baisse de la natalité

en Europe rend l'importation de la force de travail actuelle et représente une composante essentielle du processus de développement du pays et de maintenance d'un certain niveau de vie.

En fait, la crainte d'une énorme vague de migrants économiques n'est pas fondée. Cependant, il est clair qu'un si grand processus, comme celui de la migration devrait être expliqué, réglementé et optimisé.

Dans ce contexte, un facteur comme les médias-communication ne devrait pas être négligé. Ils ont un rôle très important dans un univers socio-politique et économique qui subit des changements, un rôle d'instrument de médiation sociale et d'intégration. Il convient de souligner l'importance des médias dans l'affermissement des valeurs des peuples, dans le développement de la société. Les moyens de communication de masse, en tant que lieu pour la rencontre des diverses cultures, assurent la viabilité du dialogue, en participant à l'extension du marché libre des idées et en soutenant les principes de l'intégration.

À partir de nombreux exemples, puisés dans l'actualité récente, le monitoring des médias aide à comprendre les mécanismes de l'action médiatique et les particularités de l'activité des institutions des médias en abordant la question de la migration. Les médias contribuent à l'adaptation du migrant dans un environnement étranger, elles offrent la possibilité de réaliser la chance de l'intégration. Egalement, il faut remarquer que les réalités sociales actuelles exigent un traitement approfondi et consciencieux, même le phénomène de la migration n'est guère simple.

Tout d'abord, les médias sont des véhicules de la communication interculturelle. L'approche de la migration du point de vue interculturel implique le développement des stratégies et des formules journalistiques spéciales, une telle sensibilisation du public qui est axée sur les questions d'ordre interculturel dans la société. Le message proposé par les médias, respectivement, porte sur la présentation des réalités diverses, sur la mise en évidence de l'expérience des personnes dans des situations interculturelles, sur la promotion d'une véritable correspondance entre les cultures en insistant sur la transmission de la „charge culturelle” nationale et l'acceptation de l'altérité.

On peut utiliser cela - et déjà dans la pratique ancrée dans les médias - des études de cas, la publication des extraits d'œuvres littéraires, des textes informatifs sur les questions de civilisation, des présentations des résultats des sondages sociologiques, la divulgation des aspects culturels, la comparaison des cultures (il a été noté que le cadre interculturel implique principalement des représentations contrastées), etc. Les chances des médias en couvrant divers aspects de l'éthique interculturelle et la promotion de l'interculturalité sont assez grandes. La présence de l'individu dans un environnement culturellement diversifié est tout aussi passionnante et génératrice de la nouveauté, étant séduisante comme sujet journalistique. La même attractivité peut présenter les conflits enregistrés dans la communication interculturelle.

La migration stimule l'interaction des gens de différentes ethnies, races, langues et cultures. Grâce à cette communication, déterminée par le processus de migration, les gens enrichissent leur connaissance des pays et des peuples, différents par rapport à ceux auxquels ils appartiennent, acquièrent des compétences linguistiques et professionnelles.

En tout cas, l'extension de la migration implique pour les médias et pour les politiciens la nécessité d'appliquer une observation attentive de la mobilité de la population et de la participation active en vue de canaliser cette mobilité dans une direction adéquate, raisonnable et surtout d'atténuer ses conséquences réprobables. Cela est dû, notamment, au fait que les médias sont pour les lecteurs, les auditeurs et les téléspectateurs, internautes, une source essentielle pour obtenir des informations sur ce secteur de la vie sociale et économique qui incarne la migration. Selon les données des enquêtes sociologiques, une partie importante de l'auditoire des médias - de 17,5% à 19,1% - connaît seulement grâce aux pages de la presse, aux émissions la radio ou de la télévision les détails sur le pays d'accueil.

Si l'on accepte, comme une des définitions possibles et concises, que „communiquer” signifie „mettre en évidence les éléments communs”, les valences interculturelles offrent les opportunités d'accroître et révéler des éléments communs, de mettre en évidence les similitudes et les différences, pour surmonter les

obstacles qui peuvent empêcher à reconnaître et à mieux comprendre un environnement étranger et les „autres” afin d’enrichir le spirituel et finalement de procéder à une appréciation et à l’ouverture pleine.

Il existe, évidemment, des limites et des blocages des médias dans le contexte de la diversité interculturelle. Les pages de la presse, de la radio et de la télévision attestent, souvent, la perception confuse de ces problèmes, montrant la connaissance insuffisante des situations réelles.

D’où le traitement superficiel des sujets en question. Les médias exploitent, en plusieurs reprises, le régime des clichés, des stéréotypes obsolètes, et les journalistes au lieu de renverser ces stéréotypes, ou de les régler, arrivent à les entretenir et perpétuer.

Respectivement, le dilemme sur „révéler l’essence du phénomène” ou „regarder l’élément spectaculaire” est résolu en faveur de la seconde option. Donc, parler des vrais problèmes de la migration dans les médias signifie souvent parler du „fait divers”. Alors qu’il existe le besoin d’analyse, de journalisme d’investigation. Il faut identifier les problèmes, clarifier leur taille et leur poids réel, divulguer les questions principales, allant même jusqu’à suggérer des réponses pratiques. Il est nécessaire, au lieu de lancer des thèses alarmistes, donner une estimation, plus ou moins précise, des situations quotidiennes. L’analyse s’impose. Les réflexions des journalistes qui traitent des questions sur la migration relèvent souvent de réelles difficultés dans l’interprétation des problèmes.

La pratique journalistique montre que les médias focalisent leur attention quasi exclusivement sur les migrants irréguliers (les „clandestins” ou ceux qui ne sont pas en règle avec leur permis de séjour), sur leurs comportements illégaux (entrée irrégulière dans le pays ou comportements délictueux) et se contentent le plus souvent d’informer en résumé sur les faits divers sans approfondir le sujet par des analyses ou des enquêtes.

Il faut aussi souligner, selon les opinions des experts, qu’en fournissant une information orientée surtout vers les clandestins, les strates les plus pauvres de l’émigration ou vers la conduite déviante, les médias présentent, dans de nombreuses publications, les situations marquées par la dégradation, ce qui contribue à étayer la connotation négative du phénomène de la migration.

Les études effectuées constatent que la presse occidentale n’offre pas des témoignages des personnes arrivées dans le pays d’accueil à la recherche d’un emploi, elle ne s’occupe que de manière très restreinte de leurs problèmes, presque jamais de leur culture, de leur contexte de vie ou de leurs aspirations. Les problèmes d’intégration et d’accueil – vus du point de vue de la personne d’origine étrangère – ne sont presque jamais traités. Si la figure du migrant est présentée de manière favorable, c’est parce qu’il s’agit d’un individu correspondant aux besoins de l’économie nationale et aux intérêts du pays d’accueil. La parole d’ordre qui devrait accompagner les „histoires des migrants” c’est tout d’abord „la dignité humaine” quelles que soient les circonstances dans lesquelles cela se produit.

Les relations entre les autochtones et les migrants, les problèmes de cohabitation et d’interaction, d’accueil et d’inclusion, de l’intégration entre les cultures ne sont pas considérés comme importants, intéressants pour les lecteurs, ne pouvant pas assurer des „titres attractifs”. Même la discussion sur la valeur économique des migrants, sur le besoin d’économie nationale en main-d’oeuvre étrangère est rarement présente dans les médias. De toute façon on entrevoit la préférence des médias pour la promotion d’une attitude critique vis-à-vis de la migration, sans proposer des solutions raisonnables, sans suggérer des modalités capables à contribuer à surmonter des situations difficiles.

Depuis l’entrée de la Roumanie dans l’Union Européenne, des centaines de milliers de Roumains ont émigré vers l’Europe de l’Ouest. Les flux migratoires en provenance de la République de Moldavie ont aussi un impact majeur sur le nombre total de la population et sur la structure socio-économique. La migration se transforme en un processus constant d’ordre politique, socio-économique et culturel, restant l’une des principales causes de l’évolution des pays en général. Donc, il est tout à fait évident que les processus migratoires et leurs conséquences sont un facteur extrêmement important pour l’évaluation des perspectives de développement de la société.



Laichoubi Mohamed

L'ISLAM ET L'EUROPE

J'avouerai que le sujet qui nous a été proposé et qui est libellé comme suit "**l'islam est-il soluble en Europe?**" m'a dans un premier temps surpris, non pas du fait des **problématiques de fond** qu'il soulève et qui sont non seulement d'une **actualité brûlante** mais surtout d'un **intérêt crucial pour comprendre les mondes qui viennent**. Et cette **qualification** ne me semble **pas exagérée**.

Mais plutôt je l'avoue le **thème** tel qu'il est **formulé peut désarçonner** et **apparaître** dans une première lecture **très peu académique**.

Néanmoins dans un second temps connaissant la finesse et l'érudition des rédacteurs de ce programme je ne suis pas surpris de l'usage de ce terme de solubilité **plus familier des chimistes**, étant entendu que la **politique** et **l'anthropologie** ont été **souvent comparées à la chimie**.

Une **incursion** dans le dictionnaire pour une compréhension plus judicieuse du mot a donnée invariablement comme définition, la décomposition, la **désagrégation** d'un corps chimique ou encore la dilution, voire la **dissolution** dans sa compréhension juridique. To dissolve en anglais, c'est-à-dire mettre fin.

Et ne sachant pas quelle définition retenir pour orienter mes investigations, j'ai emprunté à **Bertolt Brecht** son humour dans cette expression théâtrale "**Puisque le peuple vote contre le gouvernement, il faut dissoudre le peuple**". fin de citation .

Il est vrai qu'il s'agit d'un **peuple de plus d'un milliard d'individus**.

Mais laissons à Brecht son théâtre et revenons au **sujet proposé**.

Sa **problématique** recoupe incontestablement **plusieurs dimensions** qui **reconstituées** nous permettrons de **dénouer** l'écheveau des **angoisses** des uns, des **confusions** des autres et des **interrogations** sinon des **turpitudes entremêlées**.

Ainsi donc pour **structurer le débat** sur le **terrain de l'objectivité** rétablissons la **relation historique de l'islam à l'Europe et la relation actuelle**, pour cela **trois points** nous semblent **utiles à aborder**:

Premièrement: l'islam et l'Europe

Avec comme sous points

La pénétration de l'islam par l'Espagne

La colonisation et le contre coup des vagues d'immigration successives vers l'Europe

Deuxièmement: l'islam et l'Europe dans les grandes recompositions géopolitiques

Troisièmement: l'islam et l'Europe face aux extrémismes et à l'intégrisme

L'islam et l'Europe:

Laissons le soin à **Jean Paul Roux** (Maitre de recherche au CNRS, Professeur à l'Ecole du Louvre) d'introduire le sujet, à ce titre il écrit:

Début de citation “L’Islam s’est solidement implanté sur le sol Européen pour donner ses plus beaux fleurons, l’acharnement mis à le détruire ne permet d’en retrouver que des vestiges, des manuscrits, des objets, de rares monuments qui ont nom l’Alhambra de Grenade, Giralda de Séville, la Mosquée Selimiye d’Eddinne, Suleymanie d’Istamboul. L’Europe musulmane a duré huit siècles en Espagne, un demi-millénaire en Crimée, en Ukraine sur la Volga, quelques trois siècles en Sicile, des petits bouts de France musulmane pour des décennies, ... etc.

Quelle place ne doit-on pas faire à un Averroès qui subjuga les esprits médiévaux, quel écho n’entend t’on pas dans la divine comédie, dans Goethe, dans le romantisme français jusqu’à Loti? Quelle que soit la façon dont on juge l’influence musulmane, quelque violentes qu’aient été les réactions contre elle et la façon de s’en débarrasser on ne peut le nier. L’Europe ne serait pas exactement ce qu’elle est si elle n’avait pas connu l’Islam il appartient à son patrimoine. Rechercher les vestiges de l’Islam en Europe c’est, en recherchant autrui, se rechercher aussi un peu soi même.” (**Histoire et civilisation de l’Islam en Europe**)”

Dans un autre domaine assez inattendu les études de l’excellent historien des églises romanes **Emile Mâle** restituent magistralement l’héritage de l’Orient musulman au niveau des édifices religieux chrétiens. En effet après la reprise de Tolède (1085), la construction de la nouvelle église de Cluny vit l’architecte importer les formes des mosquées musulmanes.

Les Maures souligne-t-il mettaient leur **art au service des églises chrétiennes** créant le **style Mudéjar** où les **formules arabes** s’appliquent à la **construction chrétienne**.

Une **diffusion qui gagne à l’Espagne et atteint la France** dans des monuments tel que celui de **l’église de la charité sur Loire** où l’on trouve les **arcs polylobés et trèfles de l’Espagne musulmane** de même en **Bourgogne**, en **Auvergne** avec **l’église de Notre Dame du Port** avec ses arcs trilobés et ses médaillons à copeaux familiers à l’architecture musulmane du 9^{ème} siècle, ses mosaïques et bien au delà jusqu’à **Vienne**. cf P. Ricard pour comprendre l’art musulman qui déclare également parlant des arts musulmans dans les églises, mais combien, sans eux, sans le charme de leurs couleurs, sans la grâce de leurs lignes, l’art chrétien du moyen âge eût été plus sévère et plus froid.

En effet au **IX^{ème} siècle** bénéficiant des progrès opérés dans le monde musulman, les **réseaux monastiques** qui se sont installés sur les voies des pèlerinages vont **accélérer l’échanges des connaissances dans toute l’Europe**.

Et au **X^{ème} siècle** avec l’instauration des **Etats structures**, les échanges vont encore mieux **s’organiser**.

Les Etats de la **marche Espagnole** et principalement le **Comté de Barcelone** grâce aux **contacts frontaliers avec ce même Monde Musulman** vont **améliorer leurs techniques** et en **acquérir de nouvelles**.

Les **innovations techniques empruntent** les chemins de **Saint Jacques** et vont bénéficier à **toute l’Europe**.

Au XII^{ème} siècle vont s’organiser de **gigantesques réseaux transnationaux**, qui vont accélérer les échanges avec le **monde Byzantin et Musulman**.

Les villes s’accroissent ainsi que le nombre de commerçants et d’Artisans les **Républiques maritimes** notamment **Italiennes s’enrichissent**, les voies maritimes **s’intensifient**.

Cette première **évaluation historique** nous permet de **dire** que **par delà les affrontements** qui ont pu émailler les relations **entre l’Islam et l’Europe** notamment durant les croisades ce qui a pu **marquer l’inconscient européen**, les relations entre Islam et Europe **ont été loin d’être tumultueuses**, mais plutôt bénéfique.

On estime que pendant les XII^{ème} et XIII^{ème} siècle **une mue radicale s’opère en Europe et en Méditerranée** certains considéreront même qu’il y a eu **plus d’inventions en un siècle que durant un millénaire**.

Dans un article consacré à l’exposition des arts de l’Islam au musée du Louvre madame Sophie Makariou dans un article intitulé “**luttons contre les idées fausses**“, rappelle entre autre qu’en 2007 des mathématiciens Espagnols ont prouvé que des **solutions originales à certains problèmes mathématiques** avaient trouvé une résolution déjà dans les décors de l’Alhambra et la même année des **chercheurs américains** ont fait **sensation**

en montrant que dans le **XVème siècle l'Islam utilisait un système de division originale** pour embellir les monuments. **Il n'a été découvert en occident qu'au XXème siècle.**

Alberto Ventura (Directeur de la Bibliothèque de l'Institut de langues orientales à Rome) dans **Histoire des civilisations**: début de citation “Si du point de vue **religieux l'Islam fut l'ennemi principal, d'autant plus craint qu'il était moins connu**, il est incontestable, que **d'autres aspects** du monde musulman furent **considérés par les Européens** comme la **manifestation d'une civilisation brillante, raffinée, intellectuellement et technologiquement supérieure à la civilisation occidentale.**” Fin de citation

En fait il s'agira de souligner la science et la culture sont des héritages partagés que l'on doit préserver des visions ou cadres réducteurs, qu'elles qu'en soient les initiateurs.

Il est évident que le **progrès scientifique** est lié à la **formidable inventivité** de l'homme, à son **pouvoir d'initiative**, à sa **curiosité**, mais il faut le rappeler pour beaucoup il est surtout lié à sa **capacité de s'enrichir aux contacts des autres.**

Le **génie** en effet ne doit **pas** tout et **uniquement** aux seules **capacités individuelles**, mais **beaucoup** à la **faculté d'absorption** du savoir **accumulé**. Dans sa propre **sphère** mais également dans les autres sphères culturelles.

Le **second point** de l'exposé et qui sera brièvement traité est relatif à une période nettement plus pénible marquée par la **colonisation d'une majorité des pays musulmans.**

L'occupation territoriale de ces pays notamment ceux du pourtour méditerranéen a eu pour **contre coup une immigration** originaire de ces pays poussée à **s'installer** pour diverses raisons (**main d'œuvre à bon marché** pour les grandes réalisations, lendemains d'événements historiques...) sur le territoire de la **métropole** ce qui a prélué non seulement à une **recomposition sociale** en **Europe** à l'intérieur de ces pays mais également **déclencher un processus lent** qui se déroule **encore sous nos yeux de remise en cause des Etats nations** souvent basés sur un **monolinguisme, monoculturalisme**, et sur **une seule religion**. Ces Etats n'ont **pas encore impulsé un modèle Institutionnel plus adapté** à des situations devenues **socialement et économiquement complexes** ceci d'autant que ces **périodes postcoloniales** ont engagé une **dynamique de mondialisation** qui ne cesse de produire ces effets.

Ceci étant pour revenir à la période coloniale, elle a **manifestement imprégné la perception** des uns et des autres et **structurer les appréhensions** à travers les **représentations collectives** notamment celles des anciennes populations colonisées ce qui a pu évidemment **influencer les rapports inter-communautaires.**

À ce propos une étude pertinente menée dans les milieux urbains Français par un groupe **Achac** (janvier 2005) intitulée “**mémoire coloniale, mémoire de l'immigration, mémoire urbaine**”, est assez significative des problématiques que nous abordons.

Cette enquête de terrain parlant de la période coloniale relève que: “**confusément les acteurs sentent que cette période est fondamentale pour saisir certains enjeux actuels (rapport inter-communautaires, racisme, discrimination, histoire partagée, montée de l'antisémitisme...)**”

Le constat est que “**la colonisation est aujourd'hui globalement perçue très négativement et identifiée à la violence, à l'oppression, à la torture, à un système de classification selon la «race», désignant la République comme ayant «trahi ses valeurs». Cela signifie que la «mémoire coloniale» est devenue une ressource négative, qui semble nourrir les cristallisations identitaires au sein des populations immigrées ou issues de l'immigration coloniale et postcoloniale qui se sentent rejetées par la société d'accueil**”

“**Une double fracture s'opère chez une partie des différentes populations française de souche ou immigrée et qui semble pouvoir éclairer des problèmes de discriminations évidents et participe probablement au processus de repli identitaire dans les quartiers (Islam, Identité recomposée...)**...”

Cette **même étude** relève une forte demande sociale pour **comprendre** cette période afin d'**éclairer** des **problèmes contemporains** et pour combler un **vide mémoriel** qui semble, pour une **forte majorité** constituer

une **amputation très importante de l'histoire.**

Même si l'**histoire** des nations européenne est évidemment **différente** notamment **entre celles** qui ont été **puissances coloniales** et celles qui ne l'ont **pas été**, il n'en demeure pas moins que le **constat** ci-dessus **évoqué** a pu **influencer** au moins **partiellement** les **opinions européennes** de même que d'ailleurs les **opinions maghrébines.**

Cependant cette enquête qui a mis en relief un certain nombre de constats négatifs reste dans une large mesure éminemment positive d'autant qu'elle constate que **“la connaissance de l'Autre est bien plus plébiscitée que d'autres médiations pour faciliter ces relations”**

Il est évident qu'un **travail conséquent** doit être mené **tant au niveau des Institutions publique que des espaces académiques** pour que l'on puisse procéder à une rupture dans le regard et que l'on **réduise la charge des stéréotypes.**

Ces **problématiques** ont eu évidemment des **effets** sur l'**espace social européen** mais également sur les **espaces sociaux des Etats postcoloniaux.** En effet la **nouvelle géopolitique induite par les décolonisations** s'est trouvé **fatalement influencé** par l'**ensemble de ces questionnements** ci-dessus évoqués qui ont **interféré sur leurs évolutions.**

En effet les **relations entre les Etats** qui ont **réémergés des recompositions géopolitiques** dues aux **guerres libératrices** de la **décolonisation** se sont retrouvées confronté à la **résolution de problèmes difficiles,** problèmes **humains, bi-nationalité, partenariat économique, vellités hégémoniques** des anciennes puissances coloniales, **errements** dans les **gouvernances** ...etc. Et évidemment ceci est venu **accroître les prismes déformants** et agir sur les **perceptions** des uns et des autres quant ils ne subissent pas les **effets d'informations tronquées ou de médiatisations abusives** notamment celle relative à la **stigmatisation** de l'Islam.

Il est à ce sujet clair qu'il faille **inciter à un espace de relations internationales plus apaisé plus responsable.**

A ce propos il s'agira de **rappeler** que nous ne devons pas nous tromper, ce n'est pas les **guerres** ni les **hégémonismes** qui sont à l'**origine des progrès de l'humanité,** c'est plutôt le **contraire.** Elles sont à l'**origine d'anéantissements majeurs.**

Et c'est plutôt lorsque dans un **sursaut déterminant** après les périodes **sombres, traumatisantes,** que des **groupes sociaux établissent** les termes de la **coexistence,** et que les **échanges s'organisent.** C'est en ces périodes que s'**impulsent** les dynamiques de **développement,** que s'organisent les **carrefours** de la **connaissance** et que se fluidifie la **circulation du savoir.**

Alors le progrès humain et social est plus mesurable.

La Paix, il est vrai est un **combat difficile,** un **combat de tous les jours** de tous les instants pour **vaincre les préjuges** et **combattre les enfermements,** et pour finalement **saisir les lignes du futur** et **rompre les logiques restrictives.**

C'est donc l'**inter-culturalité qui doit devenir un axe majeur de toute démarche,** et c'est cette **diversité née des brassages millénaires** (même si parfois ils auront été le résultat des accélérations de l'histoire notamment durant les périodes de décolonisation) **qu'il faut préserver face à la standardisation et à l'uniformisation préconisée par ceux qui se cachent derrière le concept du choc des civilisations.**

Les **renforcements culturels** doivent être à la base de **toutes politiques de développement.**

Beaucoup n'ont pas encore **conscience que cette inter-culturalité est une force à préserver.**

L'**Inter-culturalité n'est pas une problématique qui concerne seulement la relation entre le Nord et le Sud de la Méditerranée,** mais aussi une **question importante dans les espaces endogènes** notamment Européens.

Compte tenu du temps imparti, le point relatif à la relation entre **l'Islam et l'Europe face aux extrémismes et à l'intégrisme** sera abordé de façon assez brève.

Le **paradoxe** qu'il y'a lieu de souligner d'emblée est que **l'Islamisme violent** en l'occurrence **l'Intégrisme** est **né historiquement dans l'interstice des compétitions entre puissances**, et c'est dans cet espace qu'il a **muté en un intégrisme violent structuré et armé**.

Une **introspection historique confirme cette thèse**, en effet:

Les **frères musulmans occupent une place centrale dans cette problématique**, puisque quasiment c'est à partir de cette **école de pensée** que les mutations se sont faites.

Et donc l'histoire rappelle que le **mouvement a été fondé en 1928 par Hassan El Banna** après effondrement empire Ottoman que dès leur origine les frères musulmans entretiennent **relations ambiguës avec les lobbys des puissances coloniales**.

En effet en 1928 ils bénéficient d'une subvention de la toute puissante compagnie du canal et entretiennent des **relations secrètes avec des ambassades des puissances coloniales**.

Par ailleurs dès le **début des années cinquante les USA estiment** que sur le **plan stratégique** il faut **encourager les mouvements** qu'ils estiment **réactionnaires islamistes** contre les progressistes souvent nationalistes **engagés dans les luttes anticoloniales** dans les pays arabes.

En 1953 Eisenhower reçoit une **délégation** avec Said Ramadane chef coordonateur **associations ligue islamique mondiale** (Pakistan, jamaa islamia)

Ils sont également organisés, structurés et utilisés en **Afghanistan** au cours de la **guerre froide** via l'opération cyclone.

A partir de là on les retrouve sur **plusieurs théâtres d'opérations** qui mettent souvent en présence directement ou indirectement les grandes puissances **Irak, Libye, Syrie, Sahel ...etc**.

Dés lors il est clair que **l'intégrisme musulman violent et armé s'est développé à l'aune de relations internationales exacerbées** pour ne pas dire qu'il a été **totallement instrumentalisé à des fins de compétitions géopolitiques**.

A ce sujet il est **fondamental de préciser que le nombre le plus important de ses victimes se retrouve plutôt dans les pays musulmans** qui en ont souffert de façon dramatique.

A partir de ces **conjonctures historiques son amplitude est devenue internationale et même mondiale**.

C'est pourquoi incriminer moralement le monde musulman dans cet état de fait est non seulement injuste mais historiquement faux.

En effet le **terrorisme intégriste** de la même façon qu'il a **touché des pays de la rive nord** de la méditerranée, il a **frappé de plein fouet** un certain nombre d'Etat des **pays du sud** de la méditerranée.

Et un paradoxe s'ajoutant à un autre: d'un coté face au désordre crée par le terrorisme on en appelle légitimement à la responsabilité collective et à la coopération.

De l'autre cote **face aux grands défis auxquelles sont confrontées une grande partie des sociétés humaines** en matière de santé publique mondiale (Sida, traitement, médicaments pour les plus démunisetc.) ou encore en matière de sécurité alimentaire (semences, brevets..) **il est opposé la logique commerciale inhérente a la propriété des biens physiques, détenteurs de brevets qui imposent leurs prix, leurs restrictions, leur monopole**.

Il est manifeste que l'espace international à besoin de sortir de ces visions cyniques et perverses sinon prédatrices qui n'augure pas d'une vision apaisée de la mondialisation en marche.

La conclusion est qu'il faille agir non seulement à l'intérieur des espaces nationaux pour assumer les recompositions induites par l'histoire, mais manifestement cela ne sera pas suffisant si les relations internationales ne seront pas assainies et si d'autres philosophies que l'hégémonisme ne sont pas impulsées.

C'est pourquoi au plan International il faut organiser une **responsabilité collective et solidaire sans laquelle**

les **chantiers** évoqués ne seront que **partiellement traités**.

Les Institutions Internationales devront être repensées.

L'efficiencia et la complémentarité ne pourra s'exercer qu'a travers des ensembles régionaux dont les critères d'organisations ne seront ni racial, ni ethnique encore moins religieux ou prétendument culturel.



Marius Sala

LES LANGUES DES MINORITES ETHNIQUES EN ROUMANIE

En tant que linguiste, je vais aborder la question de la coexistence et de l'intégration des minorités du point de vue linguistique, c'est-à-dire la situation des langues dites régionales et/ou minoritaires par rapport à la langue roumaine. A notre réunion de Braşov en 2003, j'ai présenté (en collaboration avec Mme Ioana Vintilă Rădulescu) une communication portant le titre *La langue roumaine face à l'intégration européenne*, après avoir publié deux années auparavant, à l'occasion de « s », notre livre *Limbile Europei (Les langues d'Europe)*. Nous voici maintenant, cinq ans après l'intégration de la Roumanie à l'Union Européenne, en train de débattre la situation des langues régionales et/ou minoritaires en Roumanie à la lumière des politiques envisagées par l'Union Européenne dans le domaine.

En 1992 le Conseil de l'Europe a adopté la *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires*, un traité international entré en vigueur en 1998 qui vise principalement les 47 Etats membres du Conseil. La *Charte* repose sur le principe que ces langues parlées dans des régions relativement restreintes du territoire d'un Etat, étant l'expression d'une culture distincte de la culture de l'Etat en question, représentent un aspect important du patrimoine culturel européen, qui pourraient périr sans prendre des mesures appropriées afin de leur assurer la protection.

La *Charte* a été ratifiée, jusqu'à 16 janvier 2012, par 16 Etats sur les 27 Etats membres de l'Union Européenne (à savoir l'Allemagne, l'Autriche, le Chypre, le Danemark, la Finlande, la Hongrie, le Luxembourg, les Pays-Bas, la Pologne, la République Tchèque, la Roumanie, le Royaume Uni, la Slovaquie, la Slovénie et la Suède) auxquels est venu se joindre, après cette date, l'Italie, ainsi que par 4 Etats candidats (la Bosnie et Herzégovine, la Croatie, le Monténégro et la Serbie) et par 5 Etats non-membres. Au 1^{er} décembre 2011 le nombre des langues protégées par la *Charte* montait à 87 dont 73 sont parlées dans différents Etats membres de l'UE (suite à la ratification de la *Charte* par l'Italie ce nombre a augmenté à 78). Les pays signataires sont monitorisés sous l'aspect de l'application des meilleures pratiques dans le domaine par le Comité des Ministres des pays membres de l'UE.

La situation des minorités ethno-linguistiques en Roumanie

Dans la législation roumaine, par *minorité nationale* on entend généralement une communauté de citoyens roumains numériquement inférieure à la population roumaine majoritaire, communauté qui vit sur le territoire de la Roumanie depuis au moins cent ans ayant sa propre identité nationale, ethnique, culturelle et religieuse et qui désire de préserver, d'exprimer et de promouvoir son identité. Conformément à la *Constitution*, la Roumanie assure d'office une place dans la Chambre des députés à chaque minorité nationale qui n'a pas obtenu le nombre de voeux requis par la loi électorale pour entrer au Parlement. L'Etat roumain reconnaît et garantit par des lois spécifiques le droit des minorités de conserver, de développer et d'exprimer leur identité, y compris leur identité linguistique, en créant un cadre juridique

adéquat pour atteindre ce but. Le droit des minorités d'apprendre leur langue maternelle et de bénéficier d'enseignement à tous les niveaux dans leur langue est garanti par la loi.

Dans les unités administratives-territoriales où les citoyens appartenant à une minorité ethnique représentent un pourcentage significatif on leur assure et garantit, conformément à la loi, une représentation proportionnelle dans les Conseils locaux ainsi que l'emploi de leur langue maternelle, oralement ou par écrit, dans les relations avec l'administration locale et avec les services publics décentralisés. A côté du roumain, dans la langue de la minorité en question on fait l'affichage des dénominations topographiques et des entités publiques, on déploie des cours de qualification professionnelle, on organise les cours et les examens pour obtenir le permis de conduire, on publie les documents administratifs officiels, on transmet, sur la demande, les documents administratifs individuels.

La Roumanie a signé la *Charte* en 1995 et le 6 novembre 2007 a été promulguée la *Loi n° 282/2007 pour la ratification de la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires*.

Dans l'UE il y a plus de 60 communautés linguistiques régionales ou minoritaires; en Roumanie sont officiellement reconnues 20 minorités nationales qui sont représentées dans le Conseil des minorités nationales – organe consultatif coordonné par le Département pour les relations inter-ethniques du Gouvernement. Par conséquent, l'Etat roumain offre protection à 20 langues parlées par les minorités nationales de Roumanie, dont 10 langues bénéficient de protection générale; il s'agit (par ordre alphabétique) de l'albanais (le nombre des locuteurs ne figure pas dans les statistiques), l'arménien (721 locuteurs), le grec (4170 locuteurs – les grecophones sont la seule ethnie qui n'a pas une organisation représentée dans le Conseil national des minorités et dans le Parlement de Roumanie), l'italien (2531 locuteurs, la plupart des descendants des Italiens établis en Roumanie à la fin du 19^e siècle), le macédonien (le nombre de locuteurs ne figure pas dans les statistiques), le polonais (2690 locuteurs), le romani ou rromanes (237.570 locuteurs déclarés, en réalité beaucoup plus nombreux), le rutène (le nombre de locuteurs ne figure pas dans les statistiques, car quelques-uns se sont peut-être déclarés comme des Ukrainiens), le tatar (21.272 locuteurs, surtout dans le Dobroudgea) et le yiddish (951 locuteurs).

Dix langues bénéficient d'un niveau accru de protection; il s'agit de l'allemand – avec des particularités dialectales (langue parlée surtout en Transylvanie et dans le Banat par 44.888 locuteurs – des Saxons et, respectivement, des Souabes), le bulgare (6735 locuteurs), le croate (6355 locuteurs), le hongrois (1.443.970 locuteurs), le russe (29.246 locuteurs qui parlent un ancien patois, dans le Delta du Danube), le serbe (20.411 locuteurs), le slovaque (16.027 locuteurs), le tchèque (3381 locuteurs), le turc (22.115 locuteurs, surtout dans le Dobroudgea) et l'ukrainien (57.407 locuteurs). N'ont pas été reconnues certaines langues minoritaires faiblement représentées en Roumanie, telles que le biélorusse, le frioulan (parlée en Roumanie par les peu nombreux descendants des Frioulans établis ici à la fin du 19^e siècle, langue étudiée par Mme Maria Iliescu), la langue gagavouse (parlée par une population d'origine turque mais de religion chrétienne) et le judéo-espagnol (étudié par moi-même).

En 2012, le Comité des ministres du Conseil de l'Europe a publié le premier rapport de la Commission des experts indépendants concernant l'application de la *Charte* en Roumanie. Entre autres, on y recommande à la Roumanie d'encourager le développement de l'enseignement en allemand, en hongrois, en romani, en tatar, en turc et en ukrainien; on lui recommande aussi de réviser le seuil pour l'emploi officiel des langues minoritaires dans l'administration et d'augmenter l'offre des programmes dans quelques-unes des langues minoritaires à la radio et à la TV publiques. En lignes générales, nos politiques nationales concernant la dialectique de la coexistence et de l'intégration des minorités linguistiques ont été appréciées comme très satisfaisantes. Mais, naturellement, il reste encore des choses à faire et nous sommes ouverts à recevoir toutes les suggestions issues de l'expérience de vos pays dans le domaine. J'espère que lors des discussions qui vont suivre vous allez nous faire part de vos idées.





Penser l'Europe

Session 3

L'ISLAM EST-IL SOLUBLE DANS L'EUROPE?

*Jaime Gil Aluja
Dan Berindei
Caius Traian Dragomir*



Jaime Gil Aluja

L'ISLAM EST-IL SOLUBLE DANS L'EUROPE? QUELQUES RÉFLEXIONS DEPUIS UNE PERSPECTIVE ESPAGNOLE

Une simple réflexion à propos de la question importante de la solubilité de l'Islam en Europe met en évidence que la réponse n'est pas, ni ne peut être unitaire, étant donné que les populations qui composent notre Continent sont hétérogènes tout comme leur histoire, et leur situation géographique.

Il est évident que le sédiment de culture cumulé au cours des nombreux mouvements migratoires successifs, parfois belliqueux, parfois pacifiques au long des siècles dans les diverses zones qui forment le continent européen n'ont pas abouti à une neutralité sur la pensée, sur la manière d'agir et sur l'avenir de ces groupes sociaux. Par contre, leur influence est devenue fondamentale. Et cela est spécialement significatif dans le cas de l'Espagne, où, pendant presque sept siècles, s'est produite la domination musulmane totale ou partielle donnant lieu à une nouvelle vie, à de nouvelles règles, à de nouvelles habitudes, tout cela venu de terres lointaines. Ces groupes s'installèrent, s'adaptèrent et se développèrent, pour établir un des pôles de plus grande splendeur du monde connu à cette époque. Un bref résumé historique va nous mener à souligner la solubilité réciproque de deux cultures bien distinctes.

En effet, moins d'un siècle après la mort de Mahomet en 632 et de la chute d'Alexandrie en 640, les anciennes tribus nomades d'Arabie, unifiées par le prophète, ont conquis d'immenses territoires qui s'étendent de l'Inde à l'Espagne, comprenant l'Afrique du Nord et l'Italie du Sud, en s'installant, ainsi, sur les deux rives de la Méditerranée. Cet immense empire a d'abord Damas (Syrie) comme capitale, mais il se scindera ensuite au VIII^e siècle en deux royaumes indépendants: celui d'Orient et celui d'Occident¹.

Les premiers nomades découvrent une culture supérieure à la leur et rapidement ils assimilent les conceptions intellectuelles développées aux siècles précédents. L'intégration a une telle force qu'elle fait apparaître la semence de ce que sera l'activité scientifique méditerranéenne. On conçoit, ainsi, une **science musulmane**² qui va du VII^e siècle au XIII^e siècle. Cordoue, capitale de l'Occident, est le centre de la connaissance musulmane-andalouse. Bagdad est la merveilleuse capitale d'Orient. En 1236 la première est prise par le roi de Castille Ferdinand III et la deuxième tombe en 1258 sous les coups des Mongols. Même ainsi la science musulmane restera encore brillante au cours du XIV^e siècle: du côté de l'Occident sous la lumière du royaume de Grenade et en Orient dans l'empire des Mamelouks d'Égypte.

Certaines cités musulmanes deviennent de vrais foyers de la connaissance scientifique. Tout au long de ces siècles le savoir méditerranéen est patrimoine musulman et son modèle de connaissance comprend la philosophie, la mathématique, l'astronomie, la physique et la médecine, sans oublier les aspects historiques, géographiques ou poétiques.

La structure de la pensée scientifique musulmane est un héritage du système d'Aristote plus ou moins modifié et des grands maîtres de l'école d'Alexandrie: Euclides en mathématiques, Ptolémée en astronomie et Galien en médecine. Mais les musulmans savent aussi assimiler les apports indiens sur tout ce qui concerne la numération décimale de position avec l'usage du zéro, important aspect popularisé par les traités de Al-Khwarizmi (800 avant J.C.-847 après J.C.). L'importance de la contribution des mathématiques dans le domaine de l'algèbre n'est donc pas étrange avec les noms prestigieux, entre autres, d'**Al-Karaji** (fin X^e siècle – première moitié du XI^e siècle), d'**Al-Khayyam** (1048-1131), et d'**Al-Kashi** (décédé en 1429).

L'emploi scientifique de la mathématique dans le domaine de l'expérimentation fait son apparition, en particulier en mécanique, et surtout en astronomie. Le plus grand physicien de l'époque médiévale, **Ibn Al-Alaytham**, dit aussi **Alhazen** (965-1039) rédige son «Traité d'optique» (Kitab al manazir), combinant la géométrie et la physique. Ses travaux auront une influence déterminante jusqu'au XVII^e siècle.

Voici ce que l'on peut considérer comme une longue «période de mutuelle solubilité», qui s'est assombrie, ensuite, à cause de la difficulté d'assimiler cet héritage par l'Occident médiéval chrétien, qui mettra plusieurs siècles à le faire et à atteindre le même niveau, même si le monde chrétien-musulman fut capable de transmettre aux nouvelles générations européennes le dépôt de science et de culture accumulé.

La connaissance tomba donc dans un abîme et il a fallu plusieurs siècles pour atteindre le niveau scientifique obtenu par le monde chrétien-musulman.

En effet, grâce à ce riche héritage, l'Europe du XV^e, XVI^e et du XVII^e siècle voit naître des grands génies de la science tels que Léonard da Vinci (1452-1519), Nicolas Copernic (1473-1543), Giordano Bruno (1548-1600), Galileo Galilei (1564-1642), Johann Kepler (1571-1630), René Descartes (1596-1650) et un des plus grands génies de tous les temps: Isaac Newton (1642-1727), qui avec sa conception géométrique, changea la perception duale de l'univers par un code de lois valables pour toutes sortes de manifestations.

Or, bien qu'on ait considéré comme une étape obscure le développement scientifique de la culture occidentale pendant la splendeur de la **civilisation musulmane**, (surtout après les lumières, presque aveuglantes, des joyaux qui ornaient la pensée grecque), au cours des siècles XI et XII, comme conséquence de l'interaction des juifs dans la Méditerranée, s'incorporent dans le **monde chrétien** d'intéressantes activités scientifiques et on commence à faire opérations arithmétiques, comme cela se faisait pendant la civilisation musulmane. C'est l'éveil encore timide de l'Europe traditionnelle.

Dans cet intervalle de temps, l'Italie du Sud occupe une situation de privilège, car la culture latine autochtone s'enchaîne avec les vestiges qui déteignent sur la longue occupation byzantine, assaisonnée des apports musulmans à partir de la Sicile voisine qu'ils occupent. Il s'agit, en définitive, des premières filtrations de la science musulmane en Occident, à une époque pendant laquelle l'Eglise, par ses monastères, devient le premier foyer culturel de l'occident chrétien. Le latin devient le véhicule de communication des érudits, avant de devenir la langue scientifique de l'Europe.

Jusqu'en 1100, la pensée chrétienne va vers des aspects mystiques et dogmatiques, bannissant de son domaine d'études les phénomènes de la nature. Et ce n'est qu'à partir de cette date qu'une certaine évolution commence, en essayant de chercher l'explication des choses par leurs causes naturelles. L'attention que les scholastiques prêtaient à l'étude du **Trivium** (logique, grammaire, rhétorique) ouvre le chemin, peu à peu, à l'intérêt pour la **quadrivium** (arithmétique, géométrie, astronomie, musique). Malgré cela, le niveau scientifique atteint est très modeste, si on le compare avec haut niveau de la science grecque et musulmane. En tout cas, il n'y a aucun doute qu'au XI^{ème} siècle le principal protagonisme scientifique fut le Sud de l'Europe qui a canalisé et distribué la science dans le reste du Continent.

L'accès de l'Europe aux connaissances scientifiques les plus avancées se fait en traduisant les ouvrages de l'arabe. Deux centres dominant: la Sicile et l'Espagne. Dans la première de ces zones de la Méditerranée,

comme ce qui se passa dans l'Italie Méridionale au XI^{ème} siècle, un centre où les diverses influences de la science dominante, trouvant un bouillon de culture favorable, se consolide. En Espagne, des centres culturels se forment, où on peut étudier les sources de la science grecque et musulmane. Parmi les scientifiques renommés, il faut citer Ibn Rushd, connu comme **Averroès** (1126-1198) (philosophe, médecin et astronome), et le juif cordouan, **Maimonides** (1135-1204) (talmudiste, philosophe, médecin, pharmacologue et astronome). **Gérard de Cremona** fut un traducteur renommé (Cremona 1114-Toledo 1187) qui apporte une œuvre décisive pour le développement de la science médiévale, par la traduction des grands classiques grecs à partir des versions arabes. La gigantesque silhouette de **Ramon Llull** (1235-1315) donne une importance vitale au développement scientifique avec son œuvre «Ars Magna» qui va influencer le travail de recherche au long de nombreuses années. Sa sagesse s'inspira pendant une période de quatre ou cinq ans des enseignements du savoir musulman.

Le XIII^{ème} siècle est remarquable pour le flux de la **science musulmane vers le monde chrétien**. L'Empereur Frédéric III de Sicile (1194-1250) dont on connaît une importante correspondance avec le monde oriental dans des aspects tels que: la philosophie, l'astronomie, la géométrie et l'optique, en est une preuve.

Ce que nous venons de rappeler constitue, à notre avis un premier exemple significatif non seulement de la capacité d'adaptation musulmane à un environnement chrétien, mais aussi que la rencontre de ces deux cultures peut engendrer de nouvelles lumières pour la connaissance, pour le savoir.

Un autre épisode ne conduit malheureusement pas à ces mêmes conclusions. Nous faisons allusion à ce qu'il se passa quatre siècles plus tard, aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, lorsque le colonialisme européen fit le partage de la tarte d'Afrique comme si les légitimes propriétaires, les Africains, n'existaient pas. Pis, encore, ils ne furent reconnus que comme serviteurs, domestiques et même esclaves au service de l'exploitation du continent qui leur appartenait.

Le Grande Bretagne et la France, avec l'aide moindre de la Belgique, du Portugal et de l'Espagne et plus tard de l'Allemagne et de l'Italie, consommèrent cette appropriation colonialiste sans la moindre pudeur et avec un acharnement plus propre d'oiseaux de proie que d'êtres qui se vantaient d'être civilisés. Un exemple révélateur fut le cas honteux du Congo.

Et cependant, face à un tel méfait, l'Afrique noire n'a pas consolidé une conscience commune de cet abus, parallèle à celle qui a abouti dans l'Islam.

Nous croyons que cela est dû parce que le monde islamique, bien qu'en manque d'une politique préconçue, possédait et possède en échange une indiscutable conscience de sa propre identité et de sa valeur.

Comme l'explique le libanais Amin Malouf, une grande partie de musulmans vivent encore dans la conscience de leur nette supériorité technologique, militaire, économique, mathématique, astronomique et culturelle. Et, en effet, il est vrai que cette supériorité a été très nette depuis le X^{ème} jusqu'au XIII^{ème} siècle dans tout le monde connu. Mais il semble que les musulmans se refusent à assumer qu'ils furent vaincus par la chrétienté à partir du XV^{ème} siècle.

Pour cela, la conscience de cette défaite n'a pas pu être l'ornement qui est toujours nécessaire pour éperonner leur amour propre, leur initiative et leur créativité.

Au contraire, les musulmans nièrent et beaucoup nient encore cette évidence et se réfugièrent dans le château de leur amour propre et plus leur retard matériel par rapport à l'Occident était évident, plus ils se complaisaient dans le souvenir de leur passé glorieux. Même le musulman le moins cultivé sait aujourd'hui que son peuple détient une civilisation extraordinaire, et ni les plus riches ni les plus puissants n'oseront jamais revendiquer cette position d'hégémonie qu'ils croyaient à eux encore aujourd'hui. Ils ne veulent pas admettre que la civilisation chrétienne ait pu surpasser la nation des nations qu'est le monde musulman.

Et pour que quelques petits groupes maintiennent leur position, ils amplifient et sortent du contexte

n'importe quelle manifestation contraire à l'islam, aussi insignifiante soit-elle. Bien sûr, dans certains cas, la raison ne leur manque pas mais: faut-il interdire, pour éviter des réactions violentes, les faits ou les expressions que les fidèles d'une religion peuvent considérer offensives? En ultime instance, le débat est centré sur les limites de la liberté, la plupart du temps de la liberté d'expression.

Au cours de l'Assemblée Générale de l'ONU qui célébra sa réunion annuelle la semaine dernière, Mohamed Morsi expliqua pourquoi il s'opposait à la liberté d'expression lorsque celle-ci s'utilisait pour offenser une religion ou une culture.

La veille de son allocution le mardi 25 septembre 2012, Barack Obama avait défendu la liberté d'expression comme une valeur inviolable de son pays, consacrée par ses lois. Cette liberté, dit-il, «inclut la liberté de blasphémer et d'offenser nos valeurs les plus sacrées», et même de dénigrer le président.

«Egypte respecte la liberté d'expression», dit le Président Mohamed Morsi. «Une liberté d'expression qui n'incite personne à la haine, qui ne s'attaque à aucune religion ou culture spéciale. Une liberté d'expression qui fait face à l'extrémisme et à la violence. Non une liberté d'expression qui approfondit l'ignorance et le mépris envers les autres». Le président égyptien demanda avec insistance à l'Assemblée Générale et au Conseil de Sécurité de l'ONU «d'aborder ce phénomène, qui commence à avoir des implications qui touchent clairement la paix et la sûreté internationales».

Mohamed Morsi, qui procède des Frères Musulmans, s'est efforcé de tranquilliser ceux qui craignent que l'arrivée au pouvoir de l'islamisme dérive en une théocratie. «Nous avons entamé plusieurs pas sur le chemin qui nous mènera à l'établissement de l'état moderne auquel aspirent tous les égyptiens», dit-il, «un état qui syntonise avec le présent, basé sur l'Etat de droit, la démocratie et le respect des droits de l'homme, et qui ne compromette pas les valeurs ancrées dans les âmes de tous les égyptiens. Un état qui cherche la justice, la vérité, la liberté, la dignité et la justice sociale».

Mais, en définitive, les musulmans dans leur ensemble ne sont pas les seuls vaincus par la modernité. Si pendant mille cinq cents ans, l'islam et la chrétienté ont lutté pour vaincre et convaincre l'autre, qui était son plus grand ennemi, actuellement nous croyons que ce n'est plus ainsi. La paradoxe, aujourd'hui est qu'en Europe, les deux ont perdu. Le christianisme est à peine un ferment culturel sans pouvoir temporaire incapable de résister au laïcisme, qui est en train de devenir, lamentablement, l'authentique régime «spirituel» de l'Occident.

Deux questions fondamentales se posent:

1. Pourquoi la foi de Rome a-t-elle perdu la bataille des âmes et par contre l'islam -qui l'a perdue en son moment par les armes- n'a-t-il pas renoncé à les dominer à travers la politique?
2. Pourquoi l'islam continue-t-il à vouloir contrôler les gouvernements et décider des destins des hommes sur la terre, alors que Rome ne peut plus qu'à peine revendiquer le royaume des cieux?

Laissez-moi présenter les deux causes qui avaient déjà ouvert un chemin lors de l'épopée de Christophe Colomb: la **raison**, et, avec elle, **l'illustration** qui, afin d'essayer d'expliquer le monde, ont fini par définir l'homme comme un tout, avec un corps et une âme, en définitive, à la personne politique.

Il s'agit d'une raison qui unit toutes les personnes, mais dont chacun est seul maître: **la liberté**. Une liberté qui conduisit au progrès, qui en son moment mena à la révolution industrielle et avec celle-ci à la supériorité technologique définitive de l'Occident, sur, à notre avis, la soumission mal comprise de l'islam.

Nous avons jusqu'à présent exploré les racines de nos identités, explorons maintenant la possibilité de les voir croître ensemble et d'échanger aussi le meilleur d'elles-mêmes.

A mesure que le nombre de musulmans qui vivent en Occident croît, la question: que signifie être un musulman occidental? prend plus d'importance pour tous.

Tandis que les médias se centrent sur un islam radical, ce qui existe réellement est une révolution

silencieuse, que Tariq Ramadan annonce brillamment, qui s'étend aux communautés islamiques en Occident: les musulmans cherchent activement des formes de vivre en harmonie avec leur foi dans un contexte occidental.

Des musulmans français, anglais, allemands, espagnols, italiens,... Tous adaptent leur religion à la culture européenne, sans cesser d'être fidèles aux principes de l'Islam.

Ces musulmans ont démontré qu'une relecture des sources islamiques était possible, en les interprétant dans un contexte occidental, en démontrant une nouvelle universalité des principes islamiques qui peut ouvrir la porte à l'intégration dans les sociétés occidentales.

Des millions de musulmans européens ont déjà mis en relief que l'idée selon laquelle l'Islam doit se définir en opposition à l'Occident est fausse. Ils dénoncent aussi avec leur comportement de citoyen exemplaire que la lecture de l'Islam qui nous pousse à la confrontation, au racisme, à l'exclusion et à la misère, est fausse.

En réalité, ni dans le Coran ni dans tout le «corpus» religieux qui en émane, il n'existe pas une, je répète pas une, contradiction entre la convivence pacifique de la culture occidentale et la pratique de la foi de Mahomet.

Et encore, la pratique sincère et dévote de la foi de Mahomet mène, sans aucune déviation, les musulmans qui vivent en Europe, au devoir d'être un bon citoyen européen.

Parce que les notions de Dar-el-Islam (la demeure de l'Islam) et de Dar-al-Harb (la demeure de la guerre) -concepts utilisés communément dans la Shari'a- en réalité n'existent dans aucun texte proprement sacré du Coran et de la Sunnah (vie du prophète Mahoma).

Et ce sont ces notions tirées par les cheveux qui ont provoqué une dérive absurde de mullahs extrémistes qui ont très souvent confondu nos opinions publiques.

La Sharia signifie donc pour les musulmans européens uniquement et seulement respecter le cadre légal et constitutionnel du pays d'où ils sont citoyens. Exactement comme ce que signifie le catéchisme ou l'évangile entier pour les chrétiens européens modernes de toutes les églises.

Une éducation musulmane est donc possible, un dialogue interreligieux entre musulmans et laïcs et athées occidentaux non seulement est possible: il est très souhaitable.

Parce que de ce dialogue surgira une spiritualité plus profonde pour le mahométhan fidèle, mais aussi une réflexion occidentale plus profonde sur son consumisme propre et son technomatérialisme étourdi.

Les sentiments de communauté, famille, solidarité et collaboration islamiques ont beaucoup en commun avec la «fraternité» européenne. Et ils peuvent se compléter: les européens peuvent apprendre de la spiritualité exigeante de l'Islam qui touche toutes les dimensions de la vie.

Dans ce dialogue, les musulmans pourront comprendre leur foi, non comme un livre aux règles rigides, mais comme un compagnon inséparable avec qui on peut converser constamment, parce que, comme Tariq Ramadan soutient, «la plupart des versets du Coran et des traditions du Prophète ne sont pas si strictes et convainquants. Je crois que toutes les religions doivent se replier vers l'intérieur pour trouver leur vrai but. L'Islam est une relation directe entre le moi et la recherche d'Allah».

Et je me demande: Et qu'est-ce la recherche d'Allah si ce n'est la recherche de la vérité? Ne sommes-nous pas tous -chrétiens, musulmans et européens tous- engagés en elle?

L'Islam tout comme la raison, est un espace intérieur et en même temps universel: une nécessité de la condition humaine. C'est notre dimension spirituelle irréfutable.

Et à la question, si souvent répétée, de si l'Islam est soluble en Europe, je dois répondre que non, heureusement non. L'Islam n'est pas soluble en Europe, parce qu'aujourd'hui il est aussi européen que le plus romain des catholiques ou comme le fut Calvin.

Il n'existe donc pas de «altérité» pour les musulmans parmi les européens, plus de ce que les

«provocateurs de rancunes» veulent pour arriver à fonder leur pouvoir dans une division que ni le Prophète ni le plus élémentaire des raisonnements européens ne permettent d'héberger.

Nous sommes donc tous solubles dans notre Europe émergée de la raison et de l'esprit.

BIBLIOGRAPHIE

- Aristote: Obras. Lógica. De la expresión o interpretación. Ed. Aguilar Barcelona 1977.
- Bergson, H.: «Le possible et le réel», en Oeuvres, PUF, Edition du Centenaire, Paris, 1970.
- Boisard, Michel A.: «L'humanisme de l'Islam». Albin Michel, Paris.
- Bruno, G.: «De la causa». Opera Italiana, quinto diálogo. I. Bari 1907. D'après I. Leclerc: The Nature of Physical Existence. George Allen and Urwin Ltd. Londres 1972.
- Charf, Abdelmajid: «L'Islam entre le message et l'histoire». Albin Michel. Paris, 2004.
- Chebel, Malek: «Manifeste pour un islam des lumières». Hachette, Paris, 2004.
- Clausius, R.: Ann. Phys., CXXV, 1865.
- Corbin, Henry: «Histoire de la philosophie islamique». Folio, Paris, 1989.
- Dahan-Dalmedics, A. et Peiffer, J.: «Une histoire des mathématiques». Ed. Du Seuil, Paris 1986.
- Djait, Hicham: «Muhammad le Prophète». Tome 1: «révélation et prophétie», Ed. Fayard, Paris, 2007 et Tome 2: «La prédication de Muhammad à la Mecque», Fayard, Paris, 2008.
- Du Pasquier, Roger: «Découverte de l'Islam». Ed. Seuil, Paris, 1984
- Gil-Aluja, J.: «Lances y desaventuras del Nuevo paradigma de la teoría de la decisión». Proceedings del III Congreso de la Sociedad Internacional de Gestión y Economía Fuzzy. Buenos Aires, 10-13 noviembre 1996.
- James, W.: «The Dilemma of Determinism», en The Will to Believe, Dover, Nueva York, 1956.
- Masson, Denise: «Le Coran». Folio, Paris, 1992.
- Mervin Poche, Sabrina: «Histoire de l'Islam: Fondements et doctrines». Flammarion, Paris, 2000. Nouv. éd.
- Prigogine, I.: La fin des certitudes. Traduction espagnole titré «El fin de las certidumbres». Ed. Taurus. Buenos Aires 1997.
- Popper, K.: L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme. Ed. Hermann. Paris 1984.
- Rogan, Eugene: «Los árabes. Del Imperio Otomano a la actualidad». Ed Crítica. Barcelona, 2010.
- Saint-Prot, Charles: «Islam: l'avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisation». Le Rocher, Paris, 2008.
- Tausche, Arno et Karoun, Hichem: «Les musulmans: un cauchemar ou une force pour l'Europe?». L'Harmattan, 2011.

¹ Ce paragraphe dédié à la civilisation arabe est tiré de A. Dahan-Dalmedics et J. Peiffer: Une histoire des mathématiques. Ed. Du Seuil. Paris 1986, pag.: 19-24.

² Quand on parle de science musulmane il s'agit des œuvres écrites dans la langue arabe devenue la langue internationale des lettres et des sciences, comme il est de nos jours avec la langue anglaise. La grande différence est que la langue arabe possède une grande richesse et elle est capable de nuances subtiles.







Dan Berindei

L'ISLAM EST-IL SOLUBLE DANS L'EUROPE ?

L'humanité a subi une évolution, ainsi que des transformations et des mutations essentielles au cours des derniers siècles. Le monde change et les rapports entre les hommes sont de plus en plus d'une grande complexité. En même temps, on est confronté à toute une série de problèmes qui prenant en considération les de plus en plus étroites relations humaines, les corrélations qui existent et qui se produisent, s'imposent d'être soumis à des règles unanimement acceptées afin d'éviter des dangereuses crises et conséquences.

Dès sa constitution, l'Islam représenta une présence active non seulement par la croyance qu'il propagea et qui fut et est assumé par une partie importante des peuples, mais surtout par sa puissance d'expansion idéologique et politique. Le christianisme gagna un puissant concurrent. D'abord les Arabes et ensuite depuis le XIV^e siècle l'Empire ottoman ont représenté l'Islam offensif, ayant une terrible force d'expansion. Toutefois, l'Europe chrétienne a résisté. A Poitiers l'offensive arabe en Europe a connu en 718 ses limites, Constantinople a aussi réussi à faire face aux attaques arabes, ensuite l'offensive ottomane au coeur de l'Europe a connu également ses limites deux fois devant Vienne, en 1529 et surtout en 1683. De la défensive chrétienne on allait passer à l'offensive. Ce furent d'abord les Croisades, ensuite l'expansion coloniale. Inaugurée auparavant par les Portugais et les Espagnols, dès le XVIII^e siècle, pendant le Siècle des Lumières et surtout au XIX^e siècle, l'ère des colonisations a battu son plein. Les pays atlantiques de l'Europe soumièrent les pays de la zone de l'Islam en Afrique et Asie.

Quant au continent européen on passa aussi de la résistance à l'offensive. Au centre et au sud-est de continent les empires chrétiens d'Autriche et de Russie ont entrepris après 1683 leur oeuvre de conquête au détriment de l'Empire ottoman et les tzars conquièrent progressivement l'espace asiatique de leur empire, inclusivement des zones musulmanes. Des territoire chrétiens occupés et intégrés dans les possessions des sultans furent perdus progressivement par ceux-ci. Evidemment que le réveil national des peuples de la zone sud-est européennes a aussi contribué au processus de libération qui allait connaître son apogée lors de la crise orientale de 1875-1878 et du Congrès et du traité de Berlin. Les guerres balkaniques d'avant la première guerre mondiale, d'il y a un siècle, ont ensuite parachevé ce changement géopolitique.

Apparemment, l'Europe était maintenant un continent intégralement chrétien. Toutefois, la domination ottomane exercée pendant un demi-millénaire sur une partie du continent, ainsi que le colonialisme ont eu des conséquences quant à sa population. Dans la zone où l'Empire ottoman avait exercé son autorité se maintinrent des minorités musulmanes au sein des Etats nationaux chrétiens constituées ou reconstituées, une population massive islamique étant constatée seulement en Albanie, le dernier pays formé pendant cette étape sur la carte de la péninsule balkanique.

Des colonies arrivèrent dans les métropoles temporairement mais aussi définitivement des sujets

musulmans. Toutefois, on ne peut pas constater qu'un taux réduit de population islamique en Europe au début du XXe siècle. Les choses allaient changer progressivement au cours du XXe siècle et surtout après la seconde guerre mondiale. Ce fut aussi l'effet de la décolonisation, exprimant le désir d'une partie de la population colonisée qui s'était intégrée dans la métropole, mais aussi celui d'une action des pays colonisateurs visant à maintenir au moins partiellement les anciens liens coloniaux et cela aussi par l'intégration dans la métropole d'une partie de la population colonisée. Mais en ce qui concerne la zone du nord de l'Afrique on doit tenir compte également du caractère complémentaire de l'économie du sud de l'Europe et du nord du continent africain, expliqué sur le plan géopolitique et aussi en tant que conséquence d'une existence imbriquée millénaire, mais surtout pendant l'ère coloniale.

La décolonisation a eu aussi des conséquences. Mais ce qui provoqua des mutations essentielles fut d'abord le rythme d'accroissement de la population mondiale et évidemment celui de la zone de l'Islam et ensuite des nouveaux rapports entre les peuples et les pays qui imposèrent sur le plan mondial, au moins apparemment, des relations égalitaires et égalisatrices. La croissance de la population de la planète du XVIIIe siècle en partant de moins d'un milliard d'hommes à une population du globe de nos jours de sept milliards et cela seulement au cours de trois siècles, processus qui se déroule en avant impétueusement, pose des problèmes extrêmement inquiétants. En même temps, le caractère apparemment égalitaire des rapports propagé par la globalisation constitue une autre source d'inquiétude.

L'humanité ne s'est pas adaptée jusqu'à ce moment à la nouvelle situation et surtout aux perspectives inquiétantes de l'avenir et même d'un relativement proche avenir ! La situation impose le plus rapidement possible des accords internationaux qui assurent non seulement le développement, mais en premier lieu l'existence de la planète dans son ensemble. En prenant en considération les problèmes qui se posent, cette entente internationale est impérieusement nécessaire. Les intérêts de certaines puissances et les actions qu'elles envisagent imposent des accords qui soient agréés à l'échelon mondial.

Les problèmes de la croyance et surtout les rapports entre les adeptes de différentes croyances s'imposent parmi les problèmes qui doivent être solutionnés avec priorité. Une conférence internationale des représentants des différents cultes devraient débattre et fixer les règles de comportement à cet égard qui soient ensuite ratifiées par les gouvernements. L'élimination des conflits religieux et les méthodes par lesquelles ceux-ci puissent être freinés, limités et même interdits, devraient représenter un objectif prioritaire. Les croyances ont un terrain commun, des similitudes, même des objectifs proches et surtout les religions monothéistes devraient exploiter ce terrain et le considérer favorable à l'entente et au rapprochement et non aux conflits. Les provocations, l'alimentation des divergences, devraient être unanimement condamnés et interdites. Mais, au fond, il s'agit du système d'éducation et de la tolérance réciproque à l'échelon mondial. Une entente internationale pourrait réaliser ce climat où les attaques aux croyances soient interdites, mais cela se basant sur un processus d'éducation très sérieux et surtout généralisé, universel.

Un autre problème se pose encore. Les adeptes des confessions chrétiennes, surtout celles dominantes – catholique et orthodoxe – se comportent en majorité d'une manière légère, tolérante, parfois même indifférente à cet égard, tandis que les musulmans accordent à la religion et à leurs obligations en tant que croyants une place prioritaire dans leur existence journalière, ce qui confère à leur croyance une grande force. Evidemment que la solution ne doit pas être le passage à une atmosphère de croisade chrétienne, mais celle de la diffusion et de la généralisation de la tolérance.

Par ailleurs, l'accent devrait être mis en général d'une manière plus ferme en ce qui concerne l'enseignement non seulement sur le savoir, mais sur l'éducation et à cet égard on devrait inculquer à l'échelon mondial la tolérance religieuse en tant qu'un objectif prioritaire. C'est l'une des clés du problème des rapports entre la chrétienté et l'Islam. Par la loi devrait être sanctionnée toute action négative à l'égard d'une croyance religieuse et affirmée la tolérance en tant qu'un axiome de l'existence humaine.

La question si l'Islam est soluble dans l'Europe devrait être envisagé au niveau mondial, celui de la

solubilité réciproque dans le monde des idéologies et des croyances dans un climat généralisé de tolérance unanimement accepté et défendu. La question est celle si les hommes politiques de notre époque seraient capables de réaliser cet accord vital pour l'existence de la planète ? En tout cas, le problème ne peut être envisagé qu'en assurant une parfaite égalité de jugement et en cherchant de trouver un terrain d'entente commun. On ne peut parler ni de supériorité, ni de force, mais seulement d'un desideratum sincère de rapprochement et d'entente.

Le respect réciproque, la bonne foi, le désir de paix et l'aspiration à une coexistence peuvent offrir le cadre nécessaire à la réalisation d'un climat utile à l'humanité dans son ensemble. On peut ajouter qu'un accord réalisé dans ce domaine peut offrir des perspectives aussi dans d'autres. L'élimination des discriminations, des freins, des jugements inégaux auraient en tant que conséquence l'installation d'un climat d'entente non propice aux conflits.

Evidemment, ce qui peut être réalisé concernant le christianisme et l'Islam s'impose d'être généralisé au niveau de la chrétienté dans son ensemble. De bonne foi, avec un désir commun d'accord, on devrait travailler afin d'éliminer les divergences, les désaccords et les différences et pour arriver au rapprochement et même parfois à l'unité. Certains problèmes sont entretenus artificiellement, existant même des tendances au sein de certains dirigeants des cultes à créer et à entretenir des différences et d'entretenir la séparation. Il s'impose que des ponts soient édifiés et que des efforts constants existent afin que les rapprochements soient réalisés.

L'humanité se trouve dans une étape très compliquée de son existence, où les corrélations se sont accentuées, mais en même temps on n'est pas arrivé au règlement des rapports interhumains et ceux des peuples et encore moins à un régime de tolérance idéologique réciproque. Le rythme impétueux du progrès est encore loin d'avoir un correspondant dans l'évolution et l'équilibre de l'existence de l'humanité dans son ensemble. Chaque jour surgissent des provocations et des problèmes et l'humanité ne se montre pas toujours capable à les résoudre. C'est évidemment aussi une question de mentalité. On se trouve dans une phase de l'existence de notre planète qui impose un comportement différent par rapport au passé. Les risques sont majeurs et la gravité des provocations auxquelles on doit faire face nous impose des changements de comportement essentiels. Parmi ceux-ci, les rapports d'entre la chrétienté et l'Islam sont d'une importance essentielle. Avec sagesse et équilibre, les deux parties concernées doivent s'efforcer de trouver un solide terrain d'entente à leur bénéfice réciproque.





Caius Traian Dragomir

RELIGII REZOLVABILE?

(Mărturisire de speranță a unui creștin ortodox)

Se pune întrebarea dacă Islamul este rezolvabil în Europa – ce are însă de rezolvat Islamul într-o civilizație care a evoluat, s-a structurat, și s-a dezvoltat, în relație decisivă, populațional majoritară de o altă religie, Islam aparținând unor popoare fundamental nemusulmane, aflate, statal, în ciocnire, nu rareori violentă, cu popoarele creștine, cu iudaismul, ori cu mari culturi de religii, am zice extrem – politeiste? Ce are de rezolvat Europa, în raporturile sale cu Islamul – o sinteză, și, deci, integrare culturală, adaptarea de către islamism a unor noi precepte, întrucâtva mai apropiate principiilor creștine – ori, poate, invers, sau – eventual „coexistența pașnică”. Poate funcționa și, în materie culturală sau religioasă conceptul democratic al conducerii națiunilor și consecutiv, statelor de către majorități? Majoritățile au doar un număr limitat de drepturi ale extinderii deciziilor și voinței lor asupra minorităților. Este neîndoielnic faptul că fiecare individ are, ca supremă valoare, o anumită suveranitate personală, din care cedează voluntar, printr-un „contract social”, semenilor săi care participă în comun la o anumită orientare a voinței lor; această cedare poate avea loc electiv cu privire la un anumit subiect, sau poate reveni unei categorii ce recunoaște dreptul majorității de a organiza, direct, sau prin delegație, o modalitate generală de a conduce și prin urmare, de a hotărî. De resortul majorității, cel puțin ca drept, dacă nu și în fapt, este forma de existență a statului, sistemul socio-economic, ansamblul legilor, atribuirea principalelor funcții și demnități în stat și toate celelalte lucruri, calități, elemente politico-istorice știute a constitui ceea ce se numește „statul”, în dimensiunile, relațiile și raporturile sale.

Napoleon Bonaparte a înțeles cel mai bine esența puterii – de care, de altfel, a dispus în mod excepțional până în momentul în care au învățat și alții cum se uzează profitabil de aceasta. Din enorma sa cultură istorico-politico-militară, Napoleon a neglijat un principiu pe care nu avea cum să nu îl știe; într-un anumit mod, i s-a impus faptul de a-i contraveni, dar a eșuat în a-l respecta dincolo de provocări: Sparta decisese a nu face război, nici unui alt stat, la un interval mai scurt de patruzeci de ani de la ultima confruntare armată. La mai puțin de atât – aproximativ militari puțin mai mult de o generație – cei învinși învățau mijloacele de luptă ale desăvârșiților luptători care anterior îi spulberaseră fără drept de imediată reacție. În concret, Sparta nu a fost învinsă decât de Teba lui Pelopida și a lui Epaminonda, atunci când a intrat în luptă cu tebanii după un interval relativ scurt. Revenind la problema forței în istorie, să notăm că Napoleon Bonaparte marele comandant de armate spunea: „nu există decât două puteri în lume: spiritul și spada. Când cele două forțe se ciocnesc, totdeauna cea de a doua pierde”. Multă vreme concilierea s-a produs prin încercări mai consistente, sau mai puțin solide, mai reușite sau, uneori, total nefericite, de a crea o sinteză a celor două puteri. A avea de partea ta spiritul, o religie,

o formă de credință, constituia un element esențial de forță, de putere. Armata era esențială, pentru asigurarea persistenței și echilibrului puterii statale, dar ea trebuia motivată – și aici rolul factorului spiritual era decisiv, chiar dacă dorința de anexiuni, pradă și câștig își avea locul ei în asigurarea voinței de luptă și a eficienței combative. Evident, puterea spirituală se transforma adesea în autoritate eclesiastică, reducând șansele evoluției democratice a popoarelor. S-a uitat că Dumnezeu nu vorbește doar conducerilor eclesiastice, adresându-se egal oamenilor, pur și simplu. Nu poate fi uitat dictonul roman, „Vox populi, vox dei” Revoluțiile democratice ale secolelor XVIII și XIX îndeosebi, au fost dedicate instituirii guvernării democratice, laicizării puterii statale, vizând, în aceste scopuri, așezarea la bază a autorității statale, a voinței populare exprimată electoral și retragerea dreptului de a dispune o astfel de autoritate conducerilor eclesiastice, ale diferitelor biserici, sau culte. În mult prea mare măsură, însă, acțiunea antieclesiastică s-a confundat cu o altă acțiune și anume cu transformarea ateismului într-un obiectiv major al modernității. Voltaire, care nu poate fi suspectat de indulgență în fața elementului autoritar promovat de orice tip de biserică, afirmă totuși că dacă a se acorda prelaților o demnitate nemeritată este o greșeală căreia oamenii nu ar trebui să i se supună, a nu înțelege că există o Providență Divină semnifică nimic altceva decât simplă insuficiență mintală. Cum stă, în acest caz, lumea actuală cu intelectul este de gândit, și chiar de studiat, câtă vreme Papa Ioan–Paul II o personalitate pe cât de binecuvântată de Dumnezeu pe atât, și în acest fel, prin această binecuvântare de elevată și nobilă, în înțelegerea omului și umanității, a spus: „, în Europa se trăiește în prezent, ca și cum Dumnezeu nu ar exista”. Datele multor cercetări și statistici arată că în timp ce religia creștină este în regres în Europa – fapt declarat regretabil de mari savanți teologi israeliți, în texte recent publicate – ea progresează în celelalte mari continente. Că democrația și credința nu sunt incompatibile se poate deduce în modul cel mai clar din faptul că prima democrație constituită în istoria lumii moderne, cea americană, aparține celui de al doilea stat al lumii – primul fiind Polonia – ca frecvență procentuală a credinței religioase în populație.

Problema Islamului nu este a Islamului, ci a oricărui extremism religios sau nereligios, a oricărui fundamentalism. Fundamentalismul nu este altceva decât preluarea unui precept, a unei doctrine, a unei teologii, a unei scrieri sacre, în litera și nu în spiritul acestora. Voltaire însuși a abordat textele religioase din unghi fundamentalist – acest aspect este cel care adevărat criticat de marele umanist. Care este cel mai sigur mod de a excita fundamentalismul religios? Acela de a te opune unei anumite credințe, ritualului implicat de respectiva credință, chiar atunci când acest ritual nu are, în sine, nimic nociv sau, pur și simplu, a practica un ateism combativ. Fiecare persoană are dreptul la orice religie sau credință, câtă vreme acestea implică o aspirație către divin, fără a prejudicia fireasca, naturala existență umană, sau, de asemenea dispune de dreptul de a fi ateu, fără a aduce jigniri explicite, exprese, credinței altora. Prozelitismul este acceptabil de către oricine și pentru orice ar fi practicat, câtă vreme nu restrânge dreptul altuia la demnitatea credinței sale, și, deci, nu se manifestă, chiar acest prozelitism, în mod fundamentalist.

Dacă privim lucrurile echilibrat și neagresiv, vis-a-vis de nimeni și de nicio credință, putem să fim mulțumiți de faptul că Islamul se afirmă acum și că este prezent în Europa. Depinde de noi toți, creștini sau necreștini ca acesta să nu ia forme fundamentalist extremiste. În Tora sau în Pentateucul Bibliei creștine, avem cuvântul lui Dumnezeu, care ne ordonă prin Moise a nu ucide, iar Iisus, în Predica de pe Munte, amplifică enorm morala acestei porunci divine. Tot în aceste texte sfinte se spune apoi, de exemplu, că adulterul trebuie pedepsit cu moartea. Dumnezeu ne cere nu doar ascultare, ci și înțelegere, interpretare și alegere – multe alte lucruri ar mai fi de spus despre reflecția noastră, exercitată asupra textelor sfinte; nu este aici locul de a extinde această discuție. Un lucru trebuie afirmat însă: musulmanii amintesc multor creștini că Dumnezeu există.

Extinderea Islamismului fundamentalist – atât de puțin prezent la sfârșitul Celui de al Doilea Război

Mondial și aflat în relativă creștere de curând – nu este altceva decât, pe de o parte rezultatul regresului credinței creștine în Europa și, pe de altă parte, produsul încercărilor de discreditare, adesea caricaturală, a religiei mahomedane, în mediile actuale. Interdicțiile introduse în exprimarea simbolică a apartenenței la mahomedanism sunt ridicole: de ce ar exista turla de biserici, dar ar fi interzise minaretele, de ce oamenii s-ar putea expune public aproape goi, sau, nu rareori în deplină nuditate, dar nu ar putea purta un văl pe față? Sunt întrebări a căror necesitate de a fi puse nu face onoare Europei. Să nu uităm că, în Evul Mediu târziu, statul european cel mai tolerant în materie de religie era Imperiul Otoman, iar anterior, în perioada timpurie mijlocie a aceluiași Ev, știința antică era adusă în Europa de savanți arabi și de medici atât evrei, cât și arabi.

Dacă dorim o Europă democrată nu trebuie să întrebăm pe nimeni de ce religie este, în ce fel de lăcașuri își practică ritualul de cult și nici dacă se îmbracă mai parțial sau mai compact. Nu există idealuri europene – există idealurile unor europeni care au fost, acum abia câteva zeci de ani, supuși ei înșiși – europenii de către europeni – torturii, uciderii, încercărilor de exterminare. Europa poate face o listă autentică a valorilor umane datorită dezvoltării filozofiei de la Pitagora și Platon, până la Gabriel Marcel, Michel Foucault și Jean Paul Sartre, dar mai ales datorită creștinismului, care nu s-a distins prin caricaturizarea lui Mohamed ci prin predicarea blândă a Evangheliei „până la marginile lumii”, la care abia acum a ajuns.





1866



Penser l'Europe

Session 4

***LA COMMISSION EUROPÉENNE PEUT-ELLE AVOIR
UNE POLITIQUE CULTURELLE?***

*Andrei Marga
Jean Askenasy
Maya Simionescu
Răzvan Theodorescu*



Andrei Marga

THE ALTERNATIVES OF EUROPE

As I have shown elsewhere, European culture was shaped in the world by some of the thresholds it had created.

This culture brought a concept of science, as knowledge of the general, which would finally be the “modern science” or the “Galileo-Newtonian science”. Science was understood as factual knowledge, orientated towards the identification of the correlations with a legal character and, first of all, of the cause-effect correlations, which could be mathematically expressed. This is knowledge laid at the disposal of problem solving, mainly to solve technical problems. The European culture connected the production technique and science and made the technical civilisation possible. This culture brought about the economic behaviour characterised by obtaining a plus in relation to the invested energy – that is the output principle. In this culture, not only the activity of production, but also the administration of the society and other behaviours have been subordinated to the output principle.

Still, in European culture, subordination has never been exclusive. This culture has framed the administration and the behaviours in a law characterised by personalism, formalism and legalism. The European law assumes the human being as subject, reference and purpose. In European culture, the individual is conceived as a person endowed with freedom, but freedom understood as autonomy, in the etymological meaning of the term composed of “*auto*” and “*nomos*”. This implies a liberty framed by rules and accompanied by responsibility. The European culture assumed the construction of the human being as a private sphere relying on imprescriptible rights and freedoms. The private sphere is here continuously connected to the State’s public sphere.

European culture has conceived the State’s political will and, generally, the state policy as a derivative of the public debate on issues of general interest. This debate is assumed as an environment for problem solving. Communication is taken, together with work, reflexivity and self-consciousness, as another indispensable environment for the meaningful reproduction of life. Argumentation in public life and the prevalence of better arguments are part of the culture which lies at the basis of the functioning of the public sphere.

The European culture is orientated towards open problems, research, and has acquired its profile as a culture of research, of systematic knowledge and of transformation of the reality according to the individuals’ needs. It assumes the surrounding reality not as a foreign body, but rather as a processing material in the service of individuals. The European culture assumes that reality before our eyes is the sole world of our lives, given the mundane conditions. It continually connects the assumption of reality and the individual’s promotion, knowledge and reflexivity, theory and vision, the immanences of the world with what is transcending it.

The European culture has an identity conferred by its history, i.e. by its very “sources” (“roots”, “legacies” etc.). We are now situated after the overcoming of several restrictive understandings of the “sources”. For instance, we are now after the understanding of Europe just as an extension of the Greek and Roman heritage, characteristic of the classical German idealism, by seeing and understanding the major importance of Christianity. Moreover, we are now after the overcoming of the European Christianity understanding only from the perspective of the Gospels about Jesus of Nazareth, taking into account Judaism as well, the actual framework where the Father of Christianity and his teachings formed, which have altered world history the most. We are now after overcoming the understanding of Christianity as opposed to science and citizens’ freedoms in the modern world by acknowledging their irreplaceable value in a “successful life (*gelungenes Leben*)”. Finally, we are after the overcoming of the understanding of modern science as autarchic knowledge by the inevitable “prerequisite” of any scientific knowledge, comprised in the genesis and implementation contexts, which confer its meaning.

The specialised investigations in the last century and a half have led us to the comprehensive understanding of Europe as a culture that was set up and has developed being nurtured by three major sources: Jerusalem, Athens and Rome, plus other numerous sources. The triangle of the three cultural metropolitan cities in history, which have essentially given us the religion and the vision upon the human fate, science and philosophy, law and civil dignity, remain the most adequate metaphor to summarise the decisive “sources” of Europe. The destiny of Europe cannot be thematised without examining the value of these “sources”.

We may thematise Europe’s destiny only by observing the issues or problems raised today on the continent. These issues, one must say, are not usual and do not let themselves reduced to frequent questions related to the better functioning of a whole. They are crucial matters, decisive for our destiny.

With the identity described and with the major sources that have been indicated, Europe faces many difficulties today. Some are faced by any culture of our time; others are temporary, pertaining to fluid contexts. However, Europe also faces profound difficulties that endanger its identity.

For instance, Europe has recorded a substantial decline in its population, so that the number of indigenous Europeans decreases continuously in favour of the immigrants from a different cultural background. The Europeans’ post-war tendency to emigrate to America and Australia is continuing, with the brain drain it implies. Europe is going through a severe shortage of leaders, different bosses and leaders taking the leading role at different levels, being incapable of exerting the necessary leadership under the new historical conditions. Europe’s decisions of major importance are taken slowly and they are often ambiguous or uncertain. Pluralism, instead of setting new energies in motion, often paralyses decisions and turns responsibility into anonymity. Instead of being the instrument for developing better solutions, democracy is practised on a large scale as a sort of periodical technique of election of representatives, who afterwards escape from the public control. Poverty and social discrepancies increase once again, even if at a different development level than in the past. Administrations are often conceived as an end in themselves and are rather refractory to the citizen’s reactions. The legal, ethical and administrative systems, as well as other types of systems, have lost the consciousness of their historical background and of the meaning of their establishment, sometimes becoming rigid skeletons, hard to invigorate. The future is beset with fear, while negative futurism, coagulated around the saying “let’s not change what already is, as it could get even worse!”, has occupied many minds. The process of the political decision is concluded for the great majority of the citizens, who respond with political and civic apathy. For many Europeans, life is reduced

to work and, perhaps, to consumption. Money is perceived, on a large scale, as the meaning of life, instead of being the means for personal and public actions. Education is transformed into a technology for the formation of competencies, being deprived of vision from the very beginning. A decrease in the professional level in Europe is approaching. Values are being functionalised, if not transferred to a mere subjectivity. The ethics of labour and the passion for creation have reduced their intensity. Europe has committed itself to the path of enlightenment, but is late in opening its vision upon enlightenment itself and upon the historical conditions of its emergence. Religion is regarded suspiciously, while alienation, loneliness and violence are widespread. The techniques used to obtain, to exert and to perpetuate power, used by Mussolini, Hitler and Stalin, come back insidiously, overwhelmed by relativist conceptions. Once a subject of world history, Europe is today absent from the adoption of the geo-political decisions or is just one of the participants in the discussion. The dynamics of other cultural areas or cultures started to exceed it several decades ago.

Never does reality have only one alternative to evolution. There are several possibilities lying right in front of it. Given the state of affairs, what are the evolution alternatives of today's Europe?

Let us observe, as a first step in finding answers, the diagnoses given of the European societies of our time. We shall take into consideration the past three decades, certainly maintaining the possibility of examining things much further into the past.

For instance, Jean François Lyotard brought to our attention the "postmodern society": a society suspending its comprehensive and legitimating visions of modernity, reporting the systematic organisations and confiding itself to the "games" of the structures in which people have already got lost. In the essay *La condition postmoderne* (1979), the philosopher talked about a "un changement de fonction des Etats: à partir de ce syndrome se forme une image de la société qui oblige) réviser sérieusement les approches présentées en alternative. Disons pour faire bref que les fonctions de régulation et donc de reproduction sont et seront de plus en plus retirées à des administrateurs et confiées à des automates. La grande affaire devient et deviendra de disposer des informations que ceux-ci devront avoir en mémoire afin que les bonnes décisions soient prises. La disposition des informations est et sera celle des décideurs. Elle n'est déjà plus constituée par la classe politique traditionnelle, mais par une couche composite formée de chefs d'entreprises, de hauts fonctionnaires, de dirigeants des grands organismes professionnels, syndicaux, politiques, confessionnels". The current European society is the scene of a wide-scale atomisation.

Another French philosopher talked about the "era of the void": socialisation is no longer made in a "disciplinary" way, as was the case in the 17th century, nor by "captivation" as in the 19th century, but by the stimulation of personal subjectivity on various channels. We have entered, Gilles Lipovetsky says in the book *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* (1983), a "société flexible fondée sur l'information et la stimulation des besoins, le sexe et la prise en compte des «facteurs humains», le culte du naturel, de la cordialité et de l'humour". There was produced a "mutation anthropologique qui s'accomplit sous nos yeux et que chacun de nous ressent bien en quelque manière, fût-ce confusément. Un nouveau stade de l'individualisme se met en place: le narcissisme désigne le surgissement d'un profil inédit de l'individu dans ses rapports avec lui-même et son corps, avec autrui, le monde et le temps, au moment où le «capitalisme» autoritaire cède le pas à un capitalisme hédoniste et permissif". The individual, fallen into the cultivation of his/her subjectivity, becomes the new catalyst of social life.

Peter Sloterdijk shows, in *Kritik der zynischen Vernunft* (1983), that in Europe there has never resulted from enlightenment any enlightened society of human beings, who reciprocally respect their humanity, but rather, the instrumentalisation of the other'. Current societies expand their cynical behaviour. Instead of increasing people's solidarity, these societies develop an instrumentalisation. The ancient Greeks'

kynismos required “naturalism” from the Greek aristocrats (as did Diogenes of Sinope from Plato). Cynics today are hostile to naturalism. Once, David challenged Goliath, now Goliath reminds David who is “above”, “the strongest” and who is the “vassal”.

We are in a “society of risk” – Ulrich Beck assures us with his work *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (1986). The explosion in the nuclear reactor of Chernobyl is already the clue to everyone’s endangerment so that a new species of differences between individuals disappears. On the other hand, “dangers become blind passengers of normal consumption”. Object production goes hand in hand with risk generation. There are not only personal risks as, in the meantime, risks have become “global”ⁱⁱ. One cannot make a step in reality without stepping into risks.

Already with the expansion of the commercial implementation of cybernetics, after World War II, we were able to talk about a society of decisions informed about the stage and conditions for attaining objectives. The rapid development of computers and their use in communications, the widespread use of the Internet inside and outside the military defence systems did not do anything else but to highlight the “information society”ⁱⁱⁱ. As any worker knows today, information increases the achievements of works of any complexity. Mention should be made, however, that information is abundant in any field. Most of the times, the quantity of the information cannot be stopped and, without the techniques to process and use it, information overwhelms us to inhibition.

If one has in mind the wide infrastructure developed in the meantime to transfer information, which organises flows, then one may legitimately speak of a “communication society”. Most probably, in economy, the newest sector on the historic scale is that of communications. Still, is the “communication society” a “society of communication”? For the moment the answer is rather negative if by communication we have in view not only the news broadcast but also something more profound – the agreement between speakers and listeners on a certain topic. It is obvious that we change information more easily, in larger quantities and at larger distances than we did previously, that we have in our desk computer an instrument of rapid access to libraries, to archives of publications, to friends all around the world and that, to sum up, information travels fast so that coordinated action is more feasible than ever before. However, the major problems remain unsolved, at least for the moment: communication has been reduced to news broadcasting, the distinction between news and fuss has been broken, the importance of news has been brought to the same level, some are irreversibly the receivers while others have set up their monopoly on information, the elegance of surprising formulations has ceased before the mechanics of the economic messages and the bureaucratic approach took under its control the aesthetic self-consciousness.

It is just that, meanwhile, the “information society” has been replaced by one that comprises it – the “knowledge society”^{iv}. It has been long known – and Hegel exploited such an intuition at his time – that people live in communities sharing concepts, but it is only in the past decades that the production of concepts spread and accelerated so that human life depends on this production. If one calls knowledge this production of concepts and if one observes that public decisions are claimed from science, then one may also definitely say that we have entered the “knowledge society”. More recently, a question has rightfully been raised: is the “knowledge society” also a “wisdom society”^v? The answer to this question is legitimately at least hesitating.

After World War II, the means of communication – radio, TV and the written press – spread widely, became transnational and even global (BBC even inaugurated the transnational radio, while CNN inaugurated the transnational television). On the other hand, the mass media have become autonomous so that they are no longer just a means, but an enterprise in itself, with their own purposes. Trusts gradually replace the employees in public communication. Horkheimer and Adorno, with their famous *Dialektik der Aufklärung* (1946), drew the following conclusion: we are entering the “cultural industry” that changes the previous public communication from its foundations and leaves serious questions behind^{vi}. Isn’t it that,

referring to the mass media, we can no longer speak about serving democracy but about its use for particular purposes? Isn't it that the aspiration of rendering reality has been replaced in the meantime by the struggle to create reality?

These questions advance up to the present day. We must say that we have entered a "media-related society", which means at least three things: the autonomisation of the mass media to the point of becoming a competitor on the widespread markets in the era of globalisation; the transformation of media networks into power centres together with the economic, political, military and ecclesial centres; the dependence of reality on mediatisation⁷. One may talk about whether the "media-related society" subsumes late modernity or whether it is just one of its manifestations. I am, obviously, in favour of the latter interpretation.

In fact, what prevents the "media-related society" from being a "society of transparency"? In the literature on the "media-related society", from Horkheimer to Adorno and Vattimo, the main arguments have been formulated: a) through its way of acting, mediatisation spreads the "common factor" of facts and cultivates the "levelling" of values; b) "functionality" is more cultivated within systems and less within the initiatives for change; c) what is intuitive, fragmentary is cultivated to the detriment of the subtle but tenacious correlations of the world; d) what is "consumable" is spreading to the detriment of durable values; e) the classical distinctions between the necessary and the accidental, the essential and the casual, truth and rumour, value and improvisation are blurred. Vattimo drew the conclusion that today people do not understand the situations more than their predecessors did, but on the contrary⁸.

In the book *La sociedad invisible* (Espasa, Madrid, 2004), the intelligent and very cultivated philosopher from Zaragoza, Daniel Innerarity, gives the following diagnosis: if one tries to interpret philosophically the society at the beginning of the 21st century, then most of the arguments are on the side of the "invisible society", which means: "a society escaping our theoretical comprehension and our practical control"⁹; a society characterised by "complexity, contingency, non-transparency" where feelings such as "non-transparency, incertitude" are lived; a society where there are perceived "less objective variables than possibilities"¹⁰; a society dominated by a culture articulated less on recognizable than on the inherent "suspicion" of the "uncertainty"¹¹. "Invisibility is the result of a complex process where mobility, volatility, fragmentation and fusions meet, as well as the multiplication of new realities and the disappearance of explanatory blocs, new alliances and the confluence of interests that are difficult to understand. Distribution of power is more volatile; the determination of causes and responsibilities is more complex; interlocutors are instable; presences are virtual, while enigmas are diffuse. Everything contributes to the fact that we are living in a more and more enigmatic world"¹².

A few years ago, Klaus Eder and Jürgen Habermas – the latter in the memorable debate with Cardinal Joseph Ratzinger, printed under the title *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (2005) – coined the formula of the "post-secular society"¹³, considering that in the formation of the individuals' reasons for action a profound change has come up", which claims, more than in previous decades, its religious origin. Modernity assumed the separation of profane activities, political and economic mainly, from religion, as well as the autonomisation of the secularised field in relation to the religious sphere; late modernity brings the reorganisation of the relation between the great forms of the spirit (science, arts, philosophy, religion) and a new motivation for actions.

Historians tell us that we have entered the "society of lies". With *Unsere Lügengesellschaft*, Wolfgang Reinhard made the analysis of the presence of lies in the economy, the mass media, science, sentimental life, education and, especially, politics. With such a support, he tried to argue three theses. The first one is the thesis of the unprecedented expansion of lies. "Lies prove to be not only usual, but also necessary, and even friendly for the human being"^{xiv}. The second thesis is that of the complicity in lies of those who lie and of those who are being lied to. According to this thesis, the political lie of those who govern is part of the political lie that includes everyone^{xv}. Finally, the third one is the thesis of political ineptitude, in the

usual meaning, of those accepting complicity. “Sceptical and self-critical people are, because of this, weak politicians”¹⁶, especially in this era when politics separated from content-related problems and became a simple “fight between individuals”¹⁷.

An author, Alexandra Viatteau, accuses the “infantilisation” in the current European societies. We have entered the “infantile society”, as we are told in *La société infantile* (2007). Some time ago, people behaved more vertically, being motivated by beliefs that, in the end, alluded to more or less organised visions upon the world. Today, almost all have become individuals that move about loosely, without being constrained by beliefs, under subjective impulses, with the feeling of an unrestricted freedom¹⁸.

Another author talks about a “society of indifference”. In *La société d’indifférence* (2009), Alain-Gérard Slama reveals “un mal nouveau” in Europe after 1990, represented by the proliferation of indifference due to a utilitarian mentality. The cult of the result, of efficiency, has replaced the faith in principles and indirectly has made room for the concentration of power into only one hand. The electoral body is disconnected from public debate; political life no longer has certain reference points, while situations are considered projects of the leader. Left alone, the individual takes refuge in the “tribalism” ensured by different “identities”¹⁹.

Apart from all these diagnoses systematically elaborated and from the multitude of diagnoses owed to previous decades and centuries, I may say that Europe has entered the “uncertain society”²⁰. I mentioned this in two previous texts²¹. The understanding of the present, the conception and assumption of the future hold many more uncertainties than certainties. As many as there were, in the field of knowledge and visions, certitudes have been subject to deconstruction, relativisation and attacks. That is why, for Europeans, the problem preceding any other problem is the reconstruction of certitudes and the way out of the dissolving relativism of the era. Lucidly taking into account the uncertainties has nothing to do with lamentation or fear, but rather with making an effort to analyse in more depth the world and the human condition, as well as an effort towards responsible conceptualisation.

After establishing the European identity, I have shown that it is possible to grasp the European specificity by taking into consideration the technical competence, the economic behaviour, the administrative capacity, the universalised legislation, the liberty understood as autonomy, the politics based on argumentative debates and the spiritual culture oriented by a *telos*. This identity is “challenged” today by multiple difficulties and problems. Does not the expansion of cynicism, of the void of values, of lies, of consumption, of risks, of infantilism and of indifference have an alternative? Do we stick to the dismantlement of the integrative visions of the world, to the spread of knowledge to the detriment of wisdom, to the expansion of information without communication? Are we from now on condemned to uncertainty?

I share the belief that Europe was separated a long time ago from its classical period, from a history in which it held the leading role in the world evolution and that realities have to be taken into consideration in a lucid way. These realities just because we harbour illusions. It is necessary to have a rough estimation of what already is and to shape an alternative. Where does the reconstruction of Europe have to begin from?

A linear solution no longer exists in what regards cultures, as well as a monism no longer helps, as the causality of the situations is complex. I consider that the positive alternative for Europe, which is able to trigger several changes, resides in a multi-faceted turning point, which means: the reassumption of democracy not only as a technique of periodical election, but also as a form of life; the reassumption of the social state under the new conditions; the reassumption of a naturalised conception of the economy; the reassumption of values in European practices; the reassumption of an unrestricted understanding and of the meaning of science. Let us elaborate.

In modern societies, and not only there, politics is always the subsystem setting the direction for evolution. Other subsystems (the economy, ideologies etc.) may play, in determined situations, the leading role, but politics is the one setting the direction. In democracy, the electorate's (people's) sovereign will is the deciding one, at least theoretically.

Today, European democracies have to overcome some difficulties that may be empirically traced: the political and civil apathy, the lack of courage and vision of decisions-makers, the exclusionist decision-making processes and the small number of true leaders. If current tendencies are not suppressed – as many disappointed citizens refuse to participate in the electoral process, and political parties do not succeed in mobilizing the electorate and in presenting convincing political alternatives – then we shall find ourselves in a democracy of bureaucratised elites, which lost its connection with democracy as the citizens' power. Decisionism, in its varied forms, will insidiously replace the sovereignty of the people.

As Norberto Bobbio noticed, in *Le Futur de la démocratie* (2007), democracy, in its proper meaning, today faces certain “challenges” which claim new clarifications: the passage from the “*domestic economy*” to the “*market economy*” was made on a large scale a long time ago. This triggered the increase in importance of decision-making “specialists” and affected the decision-making process; ample and powerful bureaucratic apparatuses were formed to replace the democratic debate; not only has the civil society been emancipated from the “political state”, but it also controls it less and less²². European democracies have to overcome these “obstacles” and to find institutional solutions to some crucial problems: the distinction between political pluralism and democracy, very well knowing that pluralism cannot exist without democracy; the distinction between “public” and “the group interests presented as public”; the restoration of legitimacy as a basis for legality; the functioning of democracy under the conditions set by the concentrations of economic, political and media-related power; the quality of the legislation; the presentation of effective programmes anchored in political values in electoral campaigns so that the citizen is able to choose fully aware of the facts. If such steps are taken, then the European democracy may significantly pass from the mere technique of a periodical election of representatives to democracy as a form of life. Other steps implied by this passage are the denunciation of cultural confusions accompanying European democracies today (mistaking pluralism for a diversity of opinions neutralising one another, the reduction of democracy to formally free elections, the consideration of the executive power as property and not as an obligation to solve problems, the instrumentalist conception of laws, the understanding of the electorate as a community saying “yes” or “no” in the referendum).

Many observers of Europe in recent decades say there is a lack of true leaders capable of taking Europe outside crises. There is no Adenauer, no de Gaulle, no de Gasperi, not even a Willy Brandt or Jacques Delors or Helmut Schmidt. In fact, the situation is very complicated. Besides, comparisons are hard to be made as, before anything else, there are different contexts. What we may definitely say is that European decisions do not have the courage and vision of a broad and long-term perspective. Jürgen Habermas rightfully draws attention to the authorities' democratic duty to inform citizens so that they may form an informed opinion on what they have to vote. This is the only way to prevent “a formalistic understanding of democracy. The question is this: does participation in democratic procedures have only the functional meaning of silencing a defeated minority, or does it have a deliberative meaning of including the arguments of citizens into the democratic process of opinion – and will – formation?”. The implementation of procedures does not exempt us from adequately informing citizens and from a public, argumentative debate. This being the state of things, “what is needed in Europe is a revitalised political class that overcomes its own defeatism with a bit more perspective, resoluteness and cooperative spirit. Democracy depends on the belief of the people that there is some scope left for collectively shaping a challenging future”²³.

The economic liberalism – which led to the greatest dynamics of the European and world economy – came into being through the removal of all limitations to individual initiative. The individual was considered capable of rationally managing his/her life and of satisfying their interests, the state's mission being that of ensuring the order that makes every individual capable of acting as an autonomous person. Classical liberalism is associated to personalism as a vision on the man.

In the meantime, the initial hope that the multitude of personalised individuals will be able to satisfy their interest through simple market competition has been shattered. The market did not prove to be that economic regulator which is capable not only of ensuring the use of resources and the largest tangible production, but also the distribution of goods so that each citizen is able to partake of the benefits. At the middle of the 19th century, European socialism had already claimed this limit of the market capacity. Some of the socialists rejected the free market and anticipated state controls, therefore creating the aspiration of a “welfare state”²⁴. Such an aspiration, however, proved to be an illusion: as there is no power in the world capable of controlling all individuals' opinions, there is no power capable of solving all their problems. A state assuming too many responsibilities cannot satisfy most of them. As early as the middle of the 19th century, reformers became aware of two things: the market economy needs a corrective and the solution is represented by reforms for distributing goods in a society so that each social category is able to enjoy the benefits of development. Bismark took the political initiative and, later on, Keynes was the one who advocated the equilibrium of public costs, tax policies and credit policies. The “social state” was set up on such a prediction of our time, i.e. that of the “soziale Marktwirtschaft”, which allowed for the rapid development of the post-war society and was assumed in the very fundamentals of the European Union.

Today, the “social state” is challenged by tough realities. On the one hand, taxes and contributions have increased continuously; therefore the sustainability of the social allowances of the “social state” has become a problem. The accumulation of public debts on social expenses excessively burdens future budgets. On the other hand, the “social state” was not able to sufficiently reduce unemployment nor the social, civil or cultural integration of the population. Today, the “social state” finds itself at a crossroads.

What is there to be done? In the meantime, on the European political scene, liberalism and the neo-liberalism conceived in the '30s (as an effort to revive the personal values of classical liberalism) have been replaced by a neo-liberalism inspired by Milton Friedman²⁵, who turns the competition on the market into the basis of the state. The social measures of the state are considered to be mere relics that will have to be reabsorbed by the development owed to the market. This neo-liberalism takes the state back to the sum of individuals, discredits the corrective intervention of the state, confines the state to the maintenance of order, considers it a mere instrument and propagates apoliticism. Especially in the countries with a weak democratic tradition, leaders believe that it is time to conclude the deals and to give in to the “social state”. They recommend every individual to make it on their own and bring back to the ideological scene not only a social Darwinism, but also the well-known anti-social accents of Mussolini and Hitler.

Among the position-takings in the last decades regarding the “social state”, the most notable are those of Pierre Rosanvallon and Reinhard Marx. In *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence* (1995), the French philosopher believes that the way in which “citizenship” and “civil culture” are understood has to be re-analysed and, more precisely, the “sampling (*prélèvement*)”²⁶ⁱ has to be modified. The “social state” is not historically overcome, as the propagandists of the current neo-liberalism insist, but it is something that has to be assumed and reorganised. With *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen* (2010), archbishop Reinhard Marx takes another important step: during the evolution of the market economy in the past decades “poverty moved closer to the centre of society”²⁷. Late modernity develops traits of “primitive capitalism”. It is not a solution to go back to the “centralised economy” completely controlled by the state; neo-liberalism is not a solution either. Against its promises, neo-

liberalism expands poverty and injustice and brings Karl Marx to the fore again, aggravating social differences and complaints. The well-known Catholic theologian draws attention to the fact that “justice (*Gerechtigkeit*)” will have to be reinstated as one of the values in current societies. A few other steps have to be immediately taken. “We have to ask ourselves what social justice can mean today – given the globalised economy and regarding those, so many, who are excluded from the market process and from the economic process”²⁸. Reinhard Marx pleads for a distinction of the “social state (*Sozialstaat*)” in relation to the “warden state (*Versorgungstaat*)” and the reconstruction of the “social state”. “The state should not be removed from its own responsibility. It has to invest all efforts to strengthen the citizens’ self-responsibility as well as the construction of new forms of solidarity. Therefore, I plead for a powerful state, which establishes the trustworthy frameworks for a community in which everyone has a chance”²⁹. Solidarity remains one of the fundamentals of society and cannot be derived from mere market dynamics.

In 2007, Paribas Banque of Paris was not able to return the deposited money to some clients. The situation was repeated in the U.S.A., in 2008, when Lehmann Brothers, who had massively invested in real estate, was no longer able to honour the clients’ demands. Therefore, a financial crisis resulted, which afterwards transformed into an economic crisis (reduction in investments, decrease in sales, lay-offs etc.) and into the decrease in economic growth. The governments of the main economic powers (the U.S.A., Germany, France etc.) immediately intervened with large sums of money to support the banks in relaunching loans. The measures adopted to regulate the situations and to prevent new financial crises have not been adopted yet. Given the background, where the intervention to support the banks increased the states’ public debt, the crisis of the sovereign debts appeared: in 2011, the stock exchange markets started to react negatively to the financial uncertainties connected with the increase in public debt, the price of gold soared, while the price of oil plummeted. We are now in the following situation: the financial crisis displays new phenomenalizations in a context where profound measures to uproot it are missing completely. The theorem starting to win ground is owed to an excellent history of crises lived by humankind in the last centuries: crises similar to that of 2007-2011 are possible at any time within the current economic systems. “The lesson of history, then, is that even as institutions and policy makers improve, these will always be a temptation to stretch the limits”³⁰.

What is there to be done? A crisis similar to that of 2007-2011 has its causes intertwined in a complicated way. Some are related to the market as such, i.e. to the self-regulating capacity of the market. Others are related to the virtual expansion of financing (along with the large-scale transformation of banks into commercial banks and with the unlimited expansion of credits), to the current over-production, to the over-development of synthetic materials, to excessive debts, in one word to the replacement of the “natural economy” (where the use value keeps the exchange value under control) with the “built economy, mostly virtual”. How can we keep these causes in check and prevent major crises?

A banker suggests that we notice how in current economies many things are presented in an academic way, but are dishonest. The financial and economic rationality is no longer necessarily rational³¹. It is not necessary to abandon the market economy, but “new regulations” are required. A top economist, Paul Krugman, observes that economies are dependent on politics, so it is in that realm that the solution has to be found. Credit flows have to be relaunched and the expenses have to be covered, but the policy of “deregulation” has to be abandoned for good³². Jacques Attali calls for “a true revolution in the theoretical framework”, aside from neo-liberalism and providentialism, and, finally, a cultural change³³. With a step forward, cardinal Angelo Scola draws our attention, in *Buone ragioni per la vita in comune* (2010), to the fact that in the current crisis there are “precise cultural and anthropological roots that, in the end, lead to the detachment of the personal subject and of communication from the economic life”³⁴. That is why

the crisis will be overcome only “by going back to the most basic human needs, starting from work”, having in mind the fact that the market and bureaucracy have proved to be incapable of ensuring not only economic efficiency but also what European culture understood by “good governance” and “good life (*buona vita*)”. This in-depth line in the search for the causes of the crisis and of the solution to overcome it can be found in *Caritas in veritate* (2009), the famous encyclical of Pope Benedict XVI. The Pope rightfully showed that we, as humanity, have entered a new historical situation, with unprecedented interdependencies, but we do not have the right ethics³⁵. Now, above all, we need a comprehensive view on the world and a “new humanistic synthesis”. In fact, “the crisis makes us plan our way again, give new rules to ourselves and find new forms of engagement, go towards the positive and claim the negative. This way, the crisis is the opportunity to distinguish and plan”³⁶. There definitely is an anthropological, cultural and spiritual conditioning of the economy, and this is the premise that we have to leave from.

If we take into consideration these conditionings, then we get to see the values employed by any economy. Reference is not made here only to financial and material values in a comprehensive meaning. It is also about civic, moral and political values. One cannot speak only about values employed in the economic behaviour: the position of work among the individuals’ preferences, the place of material goods in their lives etc. It is also about the founding values, such as truth, the good and the beautiful in the functioning of the economy.

European culture has explicitly assumed values— freedom and justice, first of all – and has remained strong and steady in that direction, being a culture of values. Today, in Europe, there is a hesitation to speak about values, falsely believing that efficiency, the result and the approval given by a group exempt one from a thematisation of values. Functionalism has overwhelmed ethical interrogations. Concretism, on the other hand, that vision according to which the solution in a concrete case (such as the creation of a bakery replacing the solution to feeding a community) takes more and more the place of the solutions seriously and durably conceived. Functionalism and concretism have set aside the interrogation of values in European culture. Not only is this originally related to the explicit assumption of values, but also remains European as long as it programmatically assumes its own values.

Certainly, the presence of values in actions and systems of actions is inevitable. In fact, choosing among efficiency, equality, freedom, solidarity etc. cannot be avoided and represents a choice of values. Any rule within the human life space implies values, at least in the sense that the rule itself results from the assumption of certain idealisations or that the rule as such materialises a value. In fact, we cannot separate rules from values nor vice-versa.

To make the presence of values as intuitive as possible, let us take into consideration the difference signalled between “having a profession” and “acting like a professional”. One may have the necessary instruction for a profession, but they act as professionals in the given field of competence only if they also make use of certain values: devotion, commitment to finding solutions, willingness to make efforts and even sacrifices. These values are not instrumental, but they condition that “good job”, which is the condition for success in a profession.

European culture is now faced with an alternative: does it leave its values absorbed by functionalism and Concretism spreading today or does it reaffirm its own values? Does this culture let itself be included into the nostalgia of a leading position in a past that cannot be brought back to life or does it try to explicitly promote its values? Does European culture settle for what it receives from other cultural areas in late modernity (for instance, consumption as an end in itself) or does it update its main messages (such as democracy)? I believe that Nietzsche’s urge to consider life a creation of values and to renew the European values in relation to the cultural heritage at large today gains importance in a self-trusting Europe.

Europeans today live in captivity with the present, with a culture somehow amputated by the lived dimension of the future. Not long ago, Daniel Innerarity, published *Le futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir et l'espérance politique* (2008), after having researched the approach to the future in social sciences as well as the contemporary consciousness in a series of lectures delivered at Sorbonne. This has been, until now – leaving aside a series of books, such as Piere-André Taguieff, *L'effacement de l'avenir* (2000), Konrad Paul Liessman, *Zukunft Kommt! Über säkularisierte Heilserwartungen und ihre Enttäuschung* (2007), Marc Angé, *Où est passé l'avenir?* (2008) – the most profound analysis of the political and intellectual efforts to destroy the consciousness of the future. No one has ever grasped the many ramifications of these efforts in a more synthetic and clear manner as did the eminent professor from Zaragoza. His thesis is the following: “the highest complexity favours a presentism lacking any perspective”^{xxxvii} in the captivity of which we live today, a “presentism” (or “instanteism”) preventing us from making coherent decisions. Consequently, “the most urgent task of contemporary democracies is not that of accelerating the social process, but that of recovering the future. The future has to become again a priority objective in democratic societies. The future has to find again its political importance. Without this reference to the future, a continuity of human things – all those implying a prediction, the capacity for imagining future scenarios – and we could never rise up to the incumbent challenge unless we examine, based on our criteria of justice, the paths of the future that we claim to open or close through our decisions”³⁸.

On numerous pages, Daniel Innerarity speaks about the “tyranny of the present”, which he illustrates in various ways. Along with the decline of “great narratives”, to assume Jean François Lyotard’s term (in *La condition postmoderne*, 1979), people focus on obstinately exploring what already is (“the acquired rights”) to the detriment of the articulation of a better future. Current policies envisage more the “administration” of what already is than the positive configuration of the future. Contemporary democracies become more and more dependent on the mass-media (“media-related democracies”) and fall under the control of the “insignificant” (we are looking at the “triumph of the insignificance”). A “society of the immediate satisfaction” gains ground. The expenses foreseen in the budgetary policies are financed not so much through taxes, but through loans and debts. The pension legislation indicates acute financing problems. The waste management, in the environment policy, is performed by transferring obligations to the future generation.

Obviously, Daniel Innerarity takes the arguments for the thesis of the absorption of the future by the present from the objective ethics, public policies and approaches to the future, which are cultivated today. The ethics widely spread on the surface of the society is a combination of “instanteism” (“seize the day!”) and “endism” (“this is the chance, perhaps the only chance!”); therefore, individuals struggle to exploit what already is, amputated by the future, by the consciousness of what may be. Public policies – health, education, environment and even the states’ budgetary constructions – deliberately ignore the future, placing themselves under the untroubled management of what already is. Daniel Innerarity insists upon the current expansion of the techniques to anticipate the future (“prognoses”). If, in the past, the future was radically conceived to be a completely different one, through somewhat romantic procedures, “irrational” to a certain extent, today the techniques of scientific forecasting proliferate, given the denunciation of the “double form of fatality: against the idea according to which the future is a pre-existent reality and against the idea of an inexorable destiny over which we have no power”³⁹. Modernity is associated with the vision of the open, construable future that can be anticipated with a certain probability. The image of the future permitted however by the current prognoses is rather the multitude of events with different meanings and fundamentally hit by “uncertainty”. Today, “the future seems to be more uncertain than ever before”⁴⁰. Already through the very procedures of forecasting, the future is more inaccessible than before. “Our knowledge of the future is inversely proportional to the progress and innovation”⁴¹. It is closely related to

the generation of “opacity” connected with the future, because, as things today show us, the better we know the causal intertwining of events, the less we understand where they lead.

Daniel Innerarity sees himself obliged to find an alternative to the currently wide-spread understanding of politics as a simple administration of actual duties, amputated by reforms, accompanied by “negative votes” against existing governments and by a large absenteeism in elections. “Without anticipation, the political action is reduced to the management of emergencies, when there is no manoeuvre margin left. As Talleyrand used to say, ‘when it is urgent, it’s already too late’. Politics abandons itself to improvising solutions in difficult situations, short-term opportunities are ordered, while temporary solutions replace the great configuration projects, so that problems themselves end by reappearing on the political agenda. Politics therefore loses its role as an actor envisaging the future as adopting the status of a reactive player or of a simple technician of damage”⁴². Against the background created by the dissolution of the “great narratives” of history, which led politics to the temptation of a manipulative utopia, as well as against the background created by the compromise, through its incapacity to give durable solutions, of the “realistic politics” established instead of the “utopian politics” – the “renovation of politics” means the recovery of that understanding of politics that connects it with the present and with the future at the same time. “The recovery of politics goes through a reformulation of the cognitive anticipation of the future and of its reconfiguration, given the context of the current complexity. There will be no better future unless we form an image about the future. When there is a wish to modify the world, the first step resides in a correct analysis of the future, so that different possible futures may be represented, starting from the one that is desirable”⁴³. Between the utopian “centralising planning”, which has been compromised, and the absence of any consultation in today’s societies, which have already been compromised as well, there is still room for a “democratic self-determination of the society” that has become indispensable – a self-determination within which the “disagreement” is admitted as being natural.

It is not only the future that is opaque. Science itself has become opaque, promising us the knowledge of what already exists. If we were to conduct even a brief survey among the top scientific researchers, we would observe not only the acuity and sometimes the expansion of specialised knowledge, but also the confusing character of the representation of the discipline and, especially, of the overall picture of sciences. The system of sciences has become opaque for specialists and, even more, for the public. Inevitably, this fact has consequences regarding decisions. As scientific knowledge has the prestige of rationality itself and because the understanding of scientific knowledge has become a problem, it is in the course of the implementation of knowledge that not only rationality is being promoted, but opacity as well. For instance, there is a large number of therapists that do not have any culture in what regards the meaning of the human being; there are engineers building highways without knowing the relief of an area; there are researchers measuring combinations and processes, but not understanding the natural theories; there are agronomists unable to manage a farm; there are intellectuals writing essays on ethics, but having no knowledge about society.

Submitting oneself to science, i.e. not to mythology, prejudices, pseudo-science, is not only European, but salutary as well. Science should be treasured more than it is in today’s media-related society, which mixes different calibres of knowledge with anything else. Today, however, in connection with the understanding of science, there is a dominating narrowing of perspective that damages science and its implementation. It is in this context that three problems have been posed, due to the reflections in the past decades: the map of current sciences, the prerequisite of scientific knowledge and the importance of vision in the implementation of science. Let us briefly indicate their solutions.

We are now already situated after an unprecedented diversification of sciences so that anyone using

the singular form of the word has to give an explanation. In fact, we have “analytical and experimental sciences”, “strategic and experimental sciences”, “historical and hermeneutical sciences”, “sciences of critical reflection”, i.e. groups of sciences that are distinguished according to methods, basic conceptualisations, the types of proposition testing, object reference, the pragmatic sense⁴⁴. Many researchers understand science only as “analytical and experimental sciences”, naturally ignoring the rest of the sciences. Not only do they disseminate a false image about science (in the end, they are ethical rules that contain knowledge just as indispensable to human life as the laws of physics and chemistry), but they also contribute to the continual encouragement of a narrow representation of science in European culture.

We are also situated after the varied exploration of scientific knowledge. Since analytical and experimental science has become the decision-making basis not only in technology and production, but also in the organisation of institutions, of human interactions and of the individual’s image of himself, a question has been raised: is analytical and experimental science an objective (unconditional), autarchic knowledge (on which no influence is exercised)? After Husserl identified the intentional conditioning of any piece of knowledge, Popper observed that interrogation precedes any other operation of knowledge, Quine showed that any phrase has a meaning dependent on the set of phrases, Kuhn established the dependence of knowledge on paradigms and, through them, on “scientific communities”, while Habermas indicated “the knowledge-constitutive interests” as the most profound conditioning of knowledge – therefore, after all these, scientific knowledge and general knowledge is presented as knowledge conditioned by a “prerequisite” which predicts its meaning. Truth can no longer be separated from meaning⁴⁵. In other words, even the most formalised science has a genesis context and an application context that have to be supplanted by a self-awareness of science. Any science triumphs by answering specific questions, developing their self-awareness in a rational manner.

Finally, we are at the end of a positivist period or, at least, an analytical period in European culture, which has corroborated not only that philosophical options are inevitable (even in their primitive form of pragmatic avoidance of philosophizing), but also that the employment of a philosophy fertilises action and knowledge. From higher ground one can see even farther and more, in width and depth, than from the usual positioning. Philosophizing may invigorate scientific research and artistic representation and also offers more profound benchmarks for action. Today, after having established the irreducible diversity of the types of science and having systematically explored the unarticulated prerequisite of any knowledge, philosophy has the opportunity to develop a concept of rationality that includes science in an integrative understanding, which clarifies its meaning, without preventing the success of scientific action. The theme of the “widened reason”, going from Hegel to Joseph Ratzinger, is revived, as such a reason may set Europe in motion again with everything that is specific to it.

¹ Jean François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979, p. 30.

² Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1983, p. 9.

³ *Ibidem*, p. 56.

⁴ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.

⁵ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 27.

⁶ Dirk Baecker, *Studien zur nächsten Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, talks about the “computer society”.

⁷ Peter F. Drucker, *Post-capitalist Society*, Harper&Collins, New York, 1993.

⁸ Paolo Blasi, “The European University – Towards a Wisdom-Based Society”, in *Higher Education in Europe*, Vol. 31, Number 4, December 2006.

⁹ Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt am Main, 1973.

¹⁰ Andrei Marga, *Diagnoze. Articole și eseuri*, Eikon, Cluj, 2008, pp. 50-54.

¹¹ Gianni Vattimo, *Societatea transparentă*, Pontica, Constanța, 1995.

¹¹ Daniel Innerarity, *La sociedad invisible*, Espasa, Madrid, 2004, p. 14.

- ¹¹ *Ibidem*, p. 16.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 89.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 65.
- ¹⁵ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2005.
- ¹⁷ Wolfgang Reinhard, *Unsere Lügengesellschaft*, Murmann, Hamburg, 2006, p. 9.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 13.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 14.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 30.
- ²¹ Alexandra Viatteau, *La société infantile*, Hora Decima, Paris, 2007, pp. 30-31.
- ²² Alain-Gérard Slama, *La société d'indifférence*, Plon, Paris, 2009, p. 180.
- ²³ Andrei Marga, *Diagnoze. Articole și eseuri*, Eikon, Cluj, 2008, pp. 61-63.
- ²⁰ See also Andrei Marga, *Criza și după criză*, Eikon, Cluj, 2010, pp. 101-108.
- ²⁰ Norberto Bobbio, *Le futur de la démocratie*, Seuil, Paris, 2007.
- ²⁰ Jürgen Habermas, "Leadership and Leitkultur", in *New York Times*, 23rd October 2010.
- ²⁷ Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État providence*, Seuil, Paris, 1992.
- ²⁸ Milton Friedman, *Kapitalismul und Freiheit*, Seewald, Stuttgart, 1971.
- ²⁹ Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Seuil, Paris, 1995, p. 100.
- ³⁰ Reinhard Marx, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, Knauer, München, 2010, p. 162.
- ³¹ *Ibidem*, pp. 174-175.
- ³² *Ibidem*, p. 178.
- ³³ Carmen M. Reinhart, Kenneth S. Rogoff, *This Time is Different. Eight Centuries of Financial Folly*, Princeton University Press, 2009, pp. 291-292.
- ³⁴ Roger-Pol Droit, Francois Henrot, *Le banquier et le philosophe*, Plan, Paris, 2010, p. 24, p. 83.
- ³⁵ Paul Krugman, *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008*, W.W. Norton & Company, New York, Rondon, 2009, p. 175 and the following.
- ³⁶ Jacques Attali, *La crise et après*, Fayard, Paris, 2008, pp. 145-150.
- ³⁷ Angelo Scola, *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia*, Mondadori, Milano, 2010, p. 58.
- ³⁸ Benedict XVI, *Die Liebe in der Wahrheit. Die Sozialenzyklika "Caritas in veritate"*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2009, p. 22.
- ³⁹ *Ibidem*, pp. 47-48.
- ⁴⁰ Daniel Innerarity, *Le futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir et l'espérance politique*, Flammarion, Paris, 2008, p. 49.
- ⁴¹ *Ibidem*, pp. 45-46.
- ⁴² *Ibidem*, p. 61.
- ⁴³ *Ibidem*, p. 64.
- ⁴⁴ *Ibidem*, p. 80.
- ⁴⁵ *Ibidem*, pp. 86-87.
- ⁴⁶ *Ibidem*, p. 87.
- ⁴⁷ The problem was first approached by Jürgen Habermas in *Erkenntnis und Interesse* (1973). See also Andrei Marga, *Filosofia lui Habermas*, Polirom, Iași, 2005.
- ⁴⁸ I analysed this dependency in *Cunoaștere și sens* (1984) and afterwards in *Raționalitate, comunicare, argumentare*, Dacia, Cluj, 1990.



Jean Askenasy

LES DROITS DE L'HOMME ET LES VALEURS DU MONDE EUROPEEN VUS A TRAVERS DES LUNETTES NEUROSCIENTIFIQUES

Le XIème colloque «Penser l'Europe» nous propose de réfléchir à la question «Quelle est la manière dont les droits légitimes de l'homme se confrontent aux valeurs du monde européen et aux droits universels de l'humanité ?». Le rythme et l'ampleur de la migration des populations soulèvent deux sujets-questions fondamentaux:

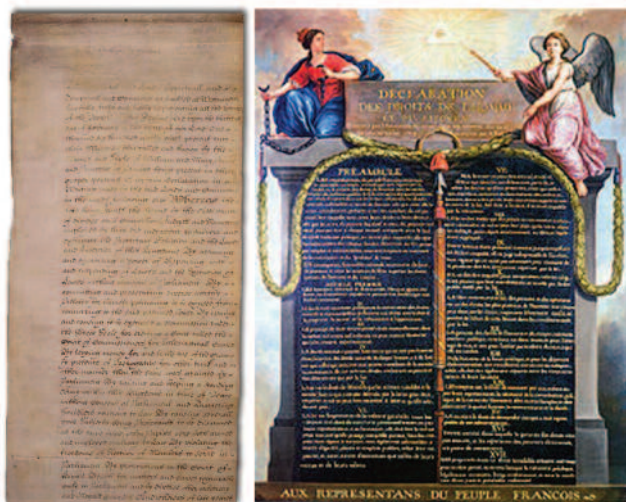
1. Quel est le rapport entre les droits de l'homme, la cohésion de l'Union Européenne et le problème du droit des minorités?
2. Quel est le rapport entre les droits nationaux et les droits des minorités?

Introduction

Si le rôle du Cylindre de Cyrus le Grand, après la conquête de Babylone -539, dans l'élaboration des droits de l'homme est controversé, Magna Carta - appelée aussi Magna Carta Liber Tatum, apparue en Latin en 1215 en Angleterre et traduite en Français en 1219 - est devenue le corpus juridique des droits de l'homme. Elle a libéré les citoyens de l'absolutisme monarchique. Son application débute avec le règne du roi John d'Angleterre. Magna Carta dans la période médiévale n'a toutefois pas libéré proprement-dit le citoyen, mais a limité les pouvoirs du roi en le soumettant lui aussi à la loi. Se sont ajoutés ensuite les statuts constitutionnels tels que the Petition of Right (1628), l'Habeas Corpus Act (1679), the Act of Settlement (1701), and the Bill of Rights (1789). Et bien que la Magna Carta soit considérée comme un texte sacré, elle n'est pas exempte de contradictions, comme il apparait dans la section 10 « Si quelqu'un a emprunté peu ou beaucoup d'argent à un

juif et meurt avant d'avoir payé sa dette, celle-ci cesse de porter intérêt».

Le Bill of Rights (la déclaration des droits de 1789 après la Glorieuse Révolution est un concept selon lequel « tout être humain possède des droits universels, inaliénables, quel que soit le droit positif en vigueur ou les autres facteurs locaux ») a été élaboré par Guillaume III et Marie II, souverains d'Angleterre. Cette déclaration est un document fondamental de la loi constitutionnelle anglaise, qui définit les principes de la monarchie parlementaire en Angleterre.



Le Bill of Rights est intégré également au corpus juridique de certaines autres nations du Commonwealth - citons la Nouvelle-Zélande et le Canada - et établit les droits positifs dont jouissent les citoyens et/ou les résidents d'un pays en monarchie constitutionnelle. Selon cette philosophie, l'homme par définition universaliste et égalitaire en tant que tel, et indépendamment de sa condition sociale, ethnique, nationalité ou religion, a des droits « inhérents à sa personne, inaliénables et sacrés », et donc opposables en toutes circonstances à la société et au pouvoir. Ainsi le concept de *droits de l'homme* est-il par définition incompatible avec les systèmes et les régimes fondés sur la supériorité ou la « vocation historique » d'une caste, d'une race, d'un peuple, d'une croyance, d'une classe ou d'un quelconque groupe social ou individu ; incompatible tout autant avec l'idée que la construction d'une société meilleure justifie l'élimination ou l'oppression de ceux qui sont censés faire obstacle à cette édification. Dès 1695, la liberté de la presse est garantie en Angleterre. Cependant, le pays n'est pas encore une démocratie moderne, car seuls les hommes nantis peuvent voter et élire les députés de la chambre des Communes. Voltaire admire la liberté d'expression qui règne en Grande-Bretagne dans ses *Lettres philosophiques* (1734) et dans son *Dictionnaire philosophique* (1771). Il qualifie le roi de « subarbitre » de la Nation. En dépit de l'admiration de Voltaire pour les Etats Unis d'Amérique, la déclaration de 1689 ne donne le droit de voter ni aux noirs ni aux femmes, lesquels ne bénéficieront de ce droit que deux cents ans plus tard.

Pour faire une dernière « mise au point » à mon texte, j'ai introduit par curiosité sur un moteur de recherche internet « immigrations en Europe », et j'ai reçu 164.000.000 réponses en 0,2 secondes. Sans en lire l'intégralité, j'ai appris que :

La Grèce est la porte de service de l'Europe. Le pourcentage de croissance de l'immigration y est de 17% par an. Les pays d'Europe sont devenus des pays d'immigration au même titre que l'Amérique. Et même davantage encore, puisque l'Espagne, le Royaume-Uni, l'Allemagne, les Pays-Bas et la Grèce ont dépassé en pourcentage les Etats Unis. L'Union Européenne dispose pour la période 2007-2013 de 75 milliards d'euros ; destinés à améliorer le problème d'immigration pour les 27 pays d'Europe. La vague d'immigration enregistre actuellement 100000 personnes par an, en majeure partie provenant d'Afrique. Le seul mois d'Août a vu déferler 6000 immigrants illégaux, arrêtés et emprisonnés, avant d'être renvoyés ensuite dans leur pays d'origine.

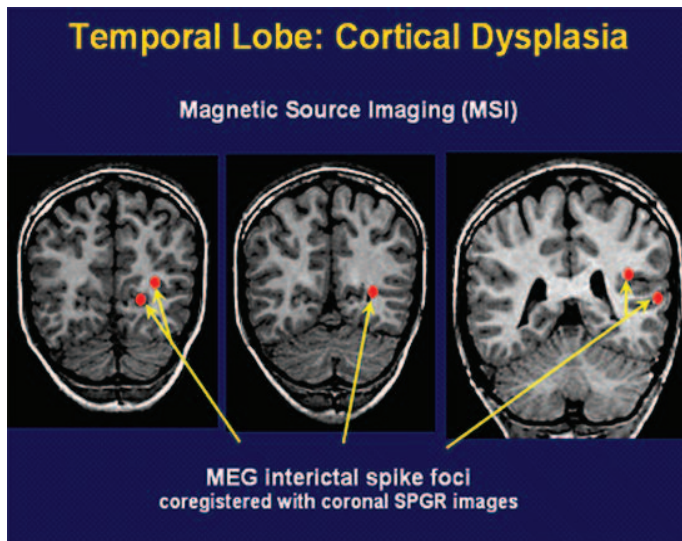
En fait, la situation actuelle constitue une invitation permanente pour les immigrants à venir en Europe. Et le problème porte un nom : la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Adoptée par l'Assemblée Générale des Nations-Unies le 10 Décembre 1948 au Palais de Chaillot à Paris, par la résolution 217 (III) A - et en vigueur jusqu'à présent - elle précise les droits fondamentaux de l'homme.

L'article 13 de la Déclaration des Droits de l'Homme stipule : toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un Etat. Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays.

L'article 23 quant à lui, prévoit que toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage. Tous ont droit, sans aucune discrimination, à un salaire égal pour un travail égal. Quiconque travaille, a droit à une rémunération équitable et satisfaisante lui assurant ainsi qu'à sa famille une existence conforme à la dignité humaine et complétée, s'il y a lieu, par d'autres moyens de protection sociale supplémentaires. Toute personne a le droit de fonder et de s'affilier à des syndicats pour la défense de ses intérêts.

L'article 3 « Droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne » ; l'article 22 « Droit à la sécurité sociale » et l'article 25 « Droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé et son bien-être » transforment le droit à l'assistance médicale pour chaque homme en un acte sacré.

La philosophie nous donne des outils pour appréhender la complexité du problème. Tout phénomène - y compris la notion de droits - est constitué d'un couple dialectique « unité/lutte », qui n'existe pas sans la présence de deux contradictions associées. Aucune chose n'est gelée durablement dans son état, mais la

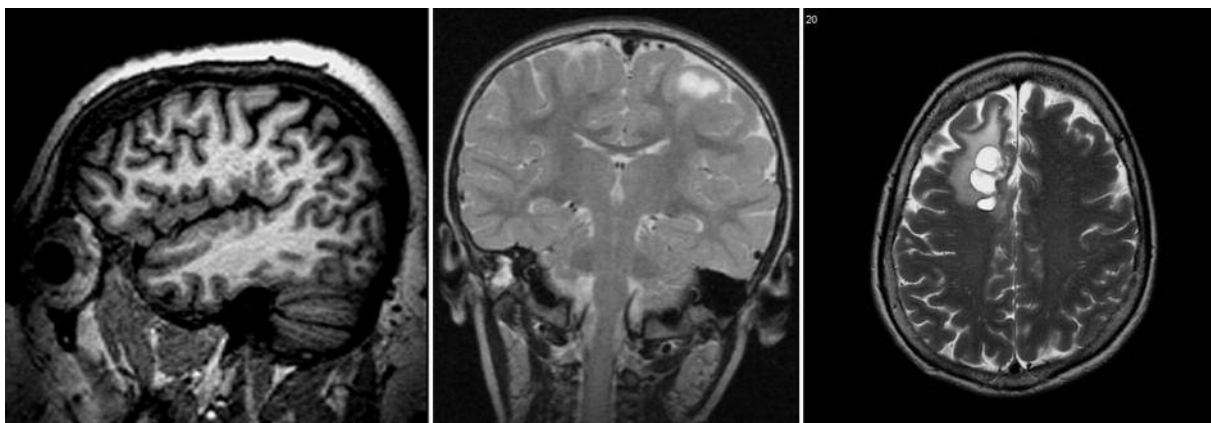


lutte des contraires est absolue. Si la contradiction disparaît, le phénomène disparaît sous sa forme actuelle.

Si on the risque faire une analogie de ce qui se passe entre la minorité et la majorité de la nation avec ce qui se passe dans le cerveau en cas qu'un groupe de neurones ont émigré et viennent occuper une place qui ne leur appartient pas, la conclusion est fatal.

Ces neurones étrangers qui émigrent ne peuvent pas collaborer avec le voisinage, ni ne peuvent s'assimiler, s'adapter à l'ensemble des populations neuronales locales.

Ils provoquent des signaux anormaux qui deviennent un foyer épileptique, ceci se manifestant par des crises convulsives qui empêchent le fonctionnement normal de tout le cerveau et par extension, de tout l'organisme.



Un malade avec dysplasie corticale doit être traité comme un malade souffrant d'une maladie épileptique, en raison de l'existence d'une population étrangère - qui dans les cerveaux normaux n'existe pas. Si le traitement ne parvient pas à résoudre la maladie, on doit extraire par intervention neurochirurgicale la "population étrangère" (dysplasique du cerveau).

Les lois de la démocratie et de l'éthique ne permettent pas à la société d'utiliser l'exemple neurobiologique, mais au moins, pour pouvoir l'éviter doit être connue.

Appliquée à la notion des droits de l'homme, implique que l'on ne peut pas accorder de droits sans y introduire conjointement la notion de *devoirs de l'homme*. Kant d'ailleurs dans ses développements relatifs à l'éthique moderne affirme l'importance de mettre l'accent sur *le devoir*.

Mentionnons pourtant que dans la réalité, la Déclaration des Droits de l'Homme ne prévoit aucun chapitre ayant trait aux violations des devoirs des hommes. Et l'existence même de cette asymétrie droits-devoirs explique pourquoi les droits de l'homme se transforment tant en une invitation des populations en provenance de pays pauvres, à affluer vers les pays d'Europe.

Donnons- en une illustration : en France, la loi de 2002-2 avec « la charte des droits et libertés de la personne accueillie » garantit à la personne accueillie l'usage de son pouvoir de citoyen (valeur informative), et ouvre une brèche en ce sens qu'elle permet aux immigrants d'imposer une influence sensible et durable

sur la culture du pays d'accueil (quid des vellétés de conquête d'une minorité musulmane?). Les 12 droits essentiels établis par l'éthique ne concernent que les droits des immigrants, mais les devoirs n'y sont pas abordés. Parmi ces droits, citons le droit à une prise en charge, à un accompagnement adapté, le droit à l'information, le principe du libre choix, du consentement éclairé et de la participation de sa personne, le droit à la renonciation (dire non), le droit au respect des droits familiaux, le droit à la protection, le droit à l'autonomie, le principe du soutien, le droit à l'exercice des droits civiques, le droit à une participation religieuse, le droit au respect, à la dignité et à l'intimité. Aucune mention sur d'éventuels devoirs. Et par conséquent, si l'on respecte la démarche dialectique citée précédemment, en l'absence de devoir, l'unité de l'entité «droit» ne peut pas exister.

De fait, l'existence de ces droits en l'absence de tout devoir est susceptible de faire basculer l'immigration vers un phénomène d'invasion.

La Magna Carta des devoirs de l'homme appliquée à la migration des populations devrait impliquer que:

1. L'immigrant doit respecter les lois promulguées par l'Etat et le caractère démocratique de la nation d'accueil.

2. L'immigrant doit en respecter aussi les coutumes (langue, habillement, heures de travail, jours de fêtes).

3. L'immigrant missionné pour réaliser des actes terroristes contre l'Etat et la nation d'accueil est sommé de se présenter à la police dans les 12 heures et de déclarer le motif de son immigration.

Le problème de légiférer les lois sur la liberté et les devoirs des minorités immigrantes est une priorité de nos jours. L'ignorer reviendrait à précipiter les équilibres déjà fragiles -vues les réalités démographiques des populations - vers une dynamique de disparition de certaines nations.

“Aime ton prochain comme toi-même“ est un impératif judéo-chrétien qui ne doit pas être transformé en : “qui n'est pas avec le croissant doit mourir“.

Annexe

La Déclaration universelle des droits de l'homme, adoptée en 1948, à Paris

Le texte, se conclut par l'annonce de son approbation et sa proclamation par l'Assemblée générale des Nations unies. La reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde. La méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme.

L'Assemblée Générale proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des Etats Membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction.

Article premier -Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.

Article 2 1. Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

2. De plus, il ne sera fait aucune distinction fondée sur le statut politique, juridique ou international du pays ou du territoire dont une personne est ressortissante, que ce pays ou territoire soit indépendant, sous tutelle, non autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté.

Article 3 Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne.

Article 4 Nul ne sera tenu en esclavage ni en servitude; l'esclavage et la traite des esclaves sont interdits sous toutes leurs formes.

Article 5 Nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants.

Article 6 Chacun a le droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique.

Article 7 Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi. Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente Déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination.

Article 8 Toute personne a droit à un recours effectif devant les juridictions nationales compétentes contre les actes violant les droits fondamentaux qui lui sont reconnus par la constitution ou par la loi.

Article 9 Nul ne peut être arbitrairement arrêté, détenu ou exilé.

Article 10 Toute personne a droit, en pleine égalité, à ce que sa cause soit entendue équitablement et publiquement par un tribunal indépendant et impartial, qui décidera, soit de ses droits et obligations, soit du bien-fondé de toute accusation en matière pénale dirigée contre elle.

Article 11

1. Toute personne accusée d'un acte délictueux est présumée innocente jusqu'à ce que sa culpabilité ait été légalement établie au cours d'un procès public où toutes les garanties nécessaires à sa défense lui auront été assurées.

2. Nul ne sera condamné pour des actions ou omissions qui, au moment où elles ont été commises, ne constituaient pas un acte délictueux d'après le droit national ou international. De même, il ne sera infligé aucune peine plus forte que celle qui était applicable au moment où l'acte délictueux a été commis.

Article 12 Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes à son honneur et à sa réputation. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes.

Article 13

1. Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un Etat.

2. Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays.

Article 14

1. Devant la persécution, toute personne a le droit de chercher asile et de bénéficier de l'asile en d'autres pays.

2. Ce droit ne peut être invoqué dans le cas de poursuites réellement fondées sur un crime de droit commun ou sur des agissements contraires aux buts et aux principes des Nations Unies.

Article 15

1. Tout individu a droit à une nationalité.

2. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa nationalité, ni du droit de changer de nationalité.

Article 16

1. A partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille. Ils ont des droits égaux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution.

2. Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des futurs époux.

3. La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'Etat.

Article 17

1. Toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété.

2. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa propriété.

Article 18 Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.

Article 19 Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit.

Article 20

1. Toute personne a droit à la liberté de réunion et d'association pacifiques.

2. Nul ne peut être obligé de faire partie d'une association.

Article 21

1. Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays, soit directement, soit par l'intermédiaire

de représentants librement choisis.

2. Toute personne a droit à accéder, dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays.

3. La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics ; cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel égal et au vote secret ou suivant une procédure équivalente assurant la liberté du vote.

Article 22 Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays.

Article 23 1. Toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage.

2. Tous ont droit, sans aucune discrimination, à un salaire égal pour un travail égal.

3. Quiconque travaille a droit à une rémunération équitable et satisfaisante lui assurant ainsi qu'à sa famille une existence conforme à la dignité humaine et complétée, s'il y a lieu, par tous autres moyens de protection sociale.

4. Toute personne a le droit de fonder avec d'autres des syndicats et de s'affilier à des syndicats pour la défense de ses intérêts.

Article 24 Toute personne a droit au repos et aux loisirs et notamment à une limitation raisonnable de la durée du travail et à des congés payés périodiques.

Article 25

1. Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires ; elle a droit à la sécurité en cas de chômage, de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse ou dans les autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté.

2. La maternité et l'enfance ont droit à une aide et à une assistance spéciale. Tous les enfants, qu'ils soient nés dans le mariage ou hors mariage, jouissent de la même protection sociale.

Article 26

1. Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. L'enseignement élémentaire est obligatoire. L'enseignement technique et professionnel doit être généralisé ; l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite.

2. L'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des activités des Nations Unies pour le maintien de la paix.

3. Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants.

Article 27

1. Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent.

2. Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur.

Article 28 Toute personne a droit à ce que règne, sur le plan social et sur le plan international, un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet.

Article 29

1. L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible.

2. Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique.

3. Ces droits et libertés ne pourront, en aucun cas, s'exercer contrairement aux buts et aux principes des Nations Unies.

Article 30 Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant pour un Etat, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et libertés qui y sont énoncés.

References

1. Heckler M. Report of the Secretary's Task Force on Black and Minority Health. Washington: HHS;1985.
2. National Healthcare Disparities Report. Rockville (MD): AHRQ. 2008 May [cited 2010 Mar 2]
3. Smedley BD, Stith AY, Nelson AR, editors. Unequal Treatment: Confronting Racial and Ethnic Disparities in Healthcare. Washington (DC): National Academies Press; 2003.
4. Moy E, Dayton E, Clancy CM. Compiling the Evidence: The National Healthcare Disparities Reports. Health Aff. 2005 24(2): 376-87.
5. Reschovsky JD, Boukus E. Modest and Uneven: Physician Efforts to Reduce Racial and Ethnic Disparities. Washington (DC): Center for Studying Health System Change; 2010 Feb
6. U.S. Census Bureau. National Population Projects (Based on Census 2000). 2009 [cited 2010 Mar 19].
7. Waidmann T. Estimating the Cost of Racial and Ethnic Health Disparities. Washington (DC): The Urban Institute. 2009 Sep. 20 p.
8. LaVeist TA, Gaskin DJ, Richard, P. The Economic Burden of Health Inequalities in the US. Washington (DC): Joint Center for Political and Economic Studies. 2009 Sep. 16 p.
9. Briere R editor. Crossing the Quality Chasm: A New Health System for the 21st Century. Washington (DC): National Academies Press; 2001.
10. National Standards for Culturally and Linguistically Appropriate Services in Health Care. Final report. Washington (DC): Department of Health and Human Services Office of Minority Health; 2001 Mar
11. Office of Civil Rights, Department of Health and Human Services (US). Title VI of the Civil Rights Act of 1964; Policy Guidance on the Prohibition Against National Origin Discrimination as it Affects Persons with Limited English Proficiency (LEP). Fed. Regist. 2000 Aug 30;65(169): 52762-74.
12. Office for Civil Rights, HHS (US). Guidance to Federal Financial Assistance to Recipients Regarding Title VI Prohibition Against National Origin Discrimination Affecting Limited English Proficient Persons. Fed. Regist. 2003 Aug 8; 68(153): 47311-23.
13. Healthy People 2010. Rockville (MD): Department of Health and Human Services; c2000
14. Minority Health and Health Disparities Research and Education Act of 2000, Pub. L. No. 106-525, 114 Stat. 2495-511 (Nov 22, 2000)
15. Measuring Healthcare Quality. Rockville (MD): Agency for Healthcare Research and Quality; c2009 [cited 2010 Mar 2].
16. Medicare Improvements for Patients and Providers Act of 2008, Pub. L. No. 110-275 (July 15, 2008).
17. Children's Health Insurance Program Reauthorization Act of 2009, Pub. L. No. 110-173, 120 Stat. 2994 9; 121 Stat. 244, 2492-2515, 551 and 984 (Feb 2, 2009).
18. Health IT for Economic and Clinical Health Act, S. 350, 111th Cong., 1st Sess. (2009)
19. A Comprehensive Framework and Preferred Practices for Measuring and Reporting Cultural Competency. Washington (DC): National Quality Forum. 2009.
20. MHC Distinction Program. Washington (DC): National Committee for Quality Assurance.
21. Proposed Requirements to Advance Effective Communication, Cultural Competence, and Patient-centered Care for the Hospital Accreditation Program. Washington (DC): The Joint Commission; 2010 Jan [cited 2010 Mar 2]. 6 p.
22. Certification Commission for Healthcare Interpreters (CCHI). Washington (DC); c2009 [cited 2010 Mar 2].
23. Lurie N, Jung M, Lavizzo-Mourey R. Disparities and Quality Improvement: Federal Policy Levers. Health Aff 2005 [cited 2010 Mar 30]; 24(2): 354-64.
24. Training Tools for Physicians and Others. Washington (DC): HHS Office of Minority Health; c2010
25. eValue8. Washington (DC): National Business Coalition on Health; c2009 [cited 2010 Mar 30]
26. Trahan LC, Williamson P. Eliminating Racial and Ethnic Health Disparities; A Business Case Update for Employers. Washington (DC): National Business Group on Health. 2009 Feb.
27. Rosenthal MB, Landon BE, Normand SL, Ahmad TS, Epstein AM. Engagement of Health Plans and Employers in Addressing Racial and Ethnic Disparities in Health Care. Med Care Res and Rev. 2009 April; 66(2): 219-31.
28. Weinstock B, Rees C. Employer Survey on Racial and Ethnic Health Care Disparities 2003. Washington (DC): National Business Group on Health.
29. Trahan LC. Addressing Racial and Ethnic Health Disparities: Employer Initiatives. Washington (DC): National Business Group on Health. 2009 Sep.
30. Diversity and Cultural Competence. Washington (DC): America's Health Insurance Plans; c2010 [cited 2010 Mar 19].
31. Health Care Disparities. Washington (DC): National Committee for Quality Assurance; c2010
32. Martin C. Reducing Racial and Ethnic Disparities: A Quality Improvement Initiative in Medicaid Managed Care. Washington (DC): Center for Health Care Strategies, Inc. 2007 Jan. 48 p.
33. Multicultural Health Care: A Quality Improvement Guide. Washington (DC): National Committee for Quality Assurance

- and Lilly USA, LLC.; c2010 [cited 2010 Mar 19].
34. National Committee for Quality Assurance. Washington: NCQA; c2010 [updated 2010; cited 2010 Mar 30]. Innovative Practices Report; [about 4 screens].
 35. Assuring Healthcare Equity: A Healthcare Equity Blueprint. Washington (DC): National Public Health and Hospital Institute; 2008 Sep [cited 2010 Mar 19]. 68 p.
 36. Report of the National Steering Committee on Hospitals and the Public Health. Washington (DC): The Health Research and Education Trust; 2006 Sep [cited 2010 Mar 19]. 44 p.
 37. Hasnain-Wynia R, Yonek J, Pierce D, Kang R, Greising CH. Hospital Language Services for Patients with Limited English Proficiency: Results from a National Survey. Washington (DC): The Health and Research Education Trust; 2006 Sep. 28 p.
 38. Wilson-Stronks A, Galvez E. Hospitals, Language, and Culture: A Snapshot of the Nation. Washington (DC): The Joint Commission; 2007 Apr [cited 2010 Mar 19]. 107 p.
 39. Regenstein M, Sickler D. Race, Ethnicity, and Language of Patients: Hospital Practices Regarding Collection of Information to Address Disparities in Health Care. Washington (DC): The National Public Health and Hospital Institute; 2006 Jan [cited 2010 Mar 19]. 66 p.
 40. Huang J, Ramos C, Jones K, Regenstein M. Talking with Patients: How Hospitals use Bilingual Clinicians and Staff to Care for Patients with Language Needs. Washington (DC): The George Washington University School of Public Health and Health Services Department of Health Policy; 2009. 28 p.
 41. Hasnain-Wynia R, Yonek J, Cohen AB, Restuccia JD. Improving Care for Individuals with Limited English Proficiency: Facilitators and Barriers to Providing Language Services in California Public Hospitals. Washington (DC): The Health and Research Education Trust, Northwestern University School of Medicine and Boston University; 2009. 30 p.
 42. Dower C, Kaiser J. Improving Language Access in California Hospitals: A Report of the California Health Workforce Tracking Collaborative. San Francisco (CA): UCSF Center for the Health Professions; 2007 Sep [cited 2010 Mar 19]. 16 p.
 43. Quality Healthcare Collaboration. Washington (DC): HHS Health Resources and Services Administration; c2010 [cited 2010 Mar 19].
 44. Serving Patients with Limited English Proficiency: Results of a Community Health Center Survey. Washington (DC): National Association of Community Health Centers; 2008. 20 p.
 45. Barrett SE, Dyer C, Westpheling K. Language Access: Understanding the Barriers and Challenges in Primary Care Settings, Perspectives from the Field. Washington (DC): The Association of Clinicians for the Underserved; 2008 May. 27 p.
 46. Beach MC, Saha S, Cooper LA. The Role and Relationship of Cultural Competence and Patient-Centeredness in Health Care Quality. New York: Commonwealth Fund; 2006 Oct 17 [cited 2010 Mar 2]. 32 p.
 47. Saha S, Beach MC, Cooper LA. Patient Centeredness, Cultural Competence, and Healthcare Quality. *J of Natl Med Assoc.* 2008 Nov; 100(11):1275–85.
 48. Rosenthal MB, Landon BE, Normand SL, Ahmad TS, Epstein AM. Engagement of Health Plans and Employers in Addressing Racial and Ethnic Disparities in Health Care. *Med Care Res and Rev.* 2009 April; 66(2): 219-31.
 49. Kilpatrick KE, Lohr KN, Leatherman S, Pink G, Buckel JM, Legarde C, Whitener L. The insufficiency of evidence to establish the business case for quality. *Int J Qual Health Care.* 2005 Aug;17(4):347-55. Epub 2005 Mar 23
 50. Greene SB, Reiter KL, Kilpatrick KE, Leatherman S, Somers SA, Hamblin A. Searching for a business case for quality in Medicaid managed care. *Health Care Manage Rev.* 2008 Oct-Dec;33(4):350-60
 51. Leatherman S, Berwick D, Iles D, Lewin LS, Davidoff F, Nolan T, Bisognano M. The business case for quality: case studies and an analysis. *Health Aff (Millwood).* 2003 Mar-Apr;22(2):17-30.
 52. Luck J, Parkerton P, Hagigi F. What is the business case for improving care for patients with complex conditions? *J Gen Intern Med.* 2007 Dec;22 Suppl 3:396-402.
 53. Centers for Medicare and Medicaid Services, Proposed Rule on Electronic Health Record Incentive Program, 75 Fed. Reg. 1844 (January 13, 2010), proposed 45 C.F.R. 495.6(c)(5)(ii).
 54. National Health IT Collaborative for the Underserved.org Washington (DC); c2008
 55. *Journal of the American Dietetic Association*, 2003, 103 (6), 748-765.
 56. L'élevage est devenu la deuxième source émettrice de gaz à effet de serre selon un rapport de l'ONU.
 57. Georges Chapouthier, Nouët JC., The universal declaration of animal rights, comments and intentions. *Ligue Française des droits de l'animal*: Paris, 1998
 58. P. Singer, *Animal liberation*. Avon Books Publisher: New York, 1977
 59. Georges Chapouthier, *Au bon vouloir de l'homme, l'animal*. Denoël: Paris, 1990
 60. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Ethique animale*. Presses Universitaires de France: Paris, 2008
 61. The 2009 Influenza A(H1N1) Outbreak: Selected Legal Issues [archive] , Congressional Research Service, PDF, 34 pages (en)
 62. Voir Le statut de l'histoire dans Apologie de l'histoire [archive], Gérard Noiriel, tiré de *Cahiers Marc Bloch*, 1997, n°5, pp. 7-21

63. Voir sur le site de l'académie d'Orléans-Tours : Histoire, éthique et seconde guerre mondiale [archive]
64. *L'Éthique à Nicomaque* (Aristote) *Éthique*, Spinoza *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur, Le Seuil, Collection l'ordre philosophique, 1990.
65. *Contre la peur. De la science à l'éthique une aventure infinie*, 1990, Dominique Lecourt, rééd. PUF, collection Quadrige, 1999.
66. *Éthique et responsabilité*, Paul Ricœur, La Baconnière, 1995.
67. *Anthologie sur l'éthique*. Recueil de textes d'Octave Gélienier. Édité par le Cercle d'éthique des affaires.
68. *Fondements de l'éthique chrétienne*. Sous la direction de Jean-Louis Leuba. Les Éditions du Cerf. 1995.
69. *Éthique comme philosophie première*. Emmanuel Lévinas. Éditions Payot & Rivages. 1998.
70. *La génération future a-t-elle un avenir ? Développement durable et mondialisation*. Christian de Perthuis. Belin. Collection Ulysse. 2003.
71. *Bioéthique et liberté*, Axel Kahn & Dominique Lecourt, PUF, collection Quadrige essai, 2004.
72. *La Méthode 6. Éthique*, Edgar Morin, Éd. du Seuil, 2004.
73. *La Signification de l'éthique, pour une application de l'éthique aux problèmes de la vie et de la santé*, Robert Misrahi, Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, 1995.
74. *Qu'est-ce que l'éthique ?* Robert Misrahi, Armand Colin, 1997
75. *Politique de la fragilité. Éthique, dignité et luttes sociales*, Fred Poché, Paris, Cerf, 2004.
76. *Archéologie du pacte social. Des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne*, Francis Farrugia, L'Harmattan, collection Logiques sociales, Paris, 1994.
77. *La Construction de l'homme social. Essai sur la démocratie disciplinaire*, Francis Farrugia, Syllepse, Paris, 2005.
78. *Qu'est-ce que l'éthique ?*, René Villemure, Bulletins réflexifs de l'Institut québécois d'éthique appliquée.
79. *La délibération éthique. Contribution du dialogisme et de la logique des questions*. Florence Quinche, Paris, Kimé, 2005, coll. philosophie contemporaine
80. *Éthique animale*, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, 2008, Coll. Éthique et philosophie morale, Presses universitaires de France.
81. *Kant et le chimpanzé - Essai sur l'être humain, la morale et l'art*, Georges Chapouthier, Belin, Paris, 2009.
82. *La constitution de l'être*, Marie-Claude Defores, Yvan Piedimonte, Paris, Bréal, 2009.
83. *Ethique et ordre économique*, Anne Salmon, Paris, CNRS Éditions, 2002.
84. *Jalons pour une éthique rebelle*, Michel d'Urance, Aléthéia, Paris, 2005.
85. Smedley B, Stith A, Nelson A Unequal Treatment: Confronting Racial and Ethnic Disparities in Health Care.. 2002 Washington, DC National Academies Press
86. Kressin NR, Petersen LA. Racial differences in the use of invasive cardiovascular procedures: Review of the literature and prescription for future research. *Ann Intern Med.* 2001;135:352–366
87. McMahon LF, Wolfe RA, Huang S, Tedeschi P, Manning W Jr, Edlund MJ. Racial and gender variation in use of diagnostic colon procedures in the Michigan Medicare population. *Med Care.* 1999;37:712–717
88. Shapiro MF, Morton SC, McCaffey DF, et al. Variations in the care of HIV-infected adults in the United States: Results from the HIV Cost and Services Utilization Study. *JAMA.* 1999;281:2305–2315
89. Peek ME, Cargill A, Huang E. Diabetes health disparities: A systematic review of health care interventions. *Med Care Res Rev.* 2007;64(5 suppl):101S–156S
90. Epstein AM, Zyanian JZ, Keogh JH, et al. Racial disparities in access to renal transplantation. *N Engl J Med.* 2000;343:1537–1544
91. Brown AF, Vargas RB, Ang A, Pebley AR. The neighborhood food resource environment and the health of residents with chronic conditions: The food resource environment and the health of residents. *J Gen Intern Med.* 2008;23:1137–1144
92. Cooper RS. Social inequality, ethnicity, and cardiovascular disease. *Int J Epidemiol.* 2001;30(Suppl 1):S48–S52
93. Sankar P, Cho MK, Condit CM, et al. Genetic research and health disparities. *JAMA.* 2004;291:2985–2989
94. Karter AJ, Ferrara A, Darbinian JA, Acerson LM, Selby JV. Self-monitoring of blood glucose: Language and financial barriers in a managed care population with diabetes. *Diabetes Care.* 2000;23:477–483
95. Wilbur J, Chandler PJ, Dancy B, Lee H. Correlates of physical activity in urban midwestern Latinas. *Am J Prev Med.* 2003;25(Suppl 1):69–76
96. Washington HA. *Medical Apartheid: The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans From Colonial Times to Present..* 2006 New York, NY Doubleday Broadway Publishing Group
97. Murray CJ, Lopez AD. Mortality by cause for eight regions of the world: Global Burden of Disease Study. *Lancet.* 1997;349:1269–1276
98. Washington HA, Baker RB, Olakanmi O, et al. Segregation, civil rights, and health disparities: The legacy of African American physicians and organized medicine, 1910–1968. *J Natl Med Assoc.* 2009;101:513–527
99. Baker RB, Washington HA, Olakanmi O, et al. African American physicians and organized medicine, 1846–1968: Origins of a racial divide. *JAMA.* 2008;300:306–113

100. Lombardo PA, Dorr GM. Eugenics, medical education, and the Public Health Service: Another perspective on the Tuskegee syphilis experiment. *Bull Hist Med.* 2006;80:291–316
101. Association of American Medical Colleges. . About CAS.. Accessed February 21, 2012.
102. National Library of Medicine. . MedlinePlus Accessed February 21, 2012.
103. Biernacki P, Waldford D. Snowball sampling: Problems and techniques of chain referral sampling. *Sociol Methods Res.* 1981;10:141–163
104. Maxe R. NMA develops strategic plan against health disparities. National Medical Association. *J Natl Med Assoc.* 2002;94:288–289
105. Rowe G, Wright G. The Delphi technique as a forecasting tool: Issues and analysis. *Intl J Forecasting.* 1999;15:353–375
106. Crawley LM, Ahn DK, Winkleby MA. Perceived medical discrimination and cancer screening behaviors of racial and ethnic minority adults. *Cancer Epidemiol Biomarkers Prev.* 2008;17:1937–1944
107. Peek ME, Chin MH, Tang H, Baker D, Wagner J. Self-reported racial discrimination in health care and diabetes outcomes. *Med Care.* 2011;49:618–625
108. Hausmann LR, Jeong K, Bost JE, Ibrahim SA. Perceived discrimination in health care and health status in a racially diverse sample. *Med Care.* 2008;46:905–914
109. Van Houtven CH, Voils CI, Oddone EZ, Weinfurt KP, Friedman JY, Schulman KA, et al. Perceived discrimination and reported delay of pharmacy prescriptions and medical tests. *J Gen Intern Med.* 2005;20:578–583
110. Underwood SM, Buseh AG, Canales MK, Powe B, Dockery B, Kather T, et al. Nursing contributions to the elimination of health disparities among African-Americans: Review and critique of a decade of research—Part III. *J Natl Black Nurses Assoc.* 2005;16:35–59
111. Mouradian WE, Huebner C, DePaola D. Addressing health disparities through dental–medical collaborations, Part III: Leadership for the public good. *J Dent Educ.* 2004;68:505–512
112. American Dietetic Association. Practice paper of the American Dietetic Association: Addressing racial and ethnic health disparities. *J Am Diet Assoc.* 2011;111:446–456





Dan Hăulică

ÊTRE UN BON EUROPÉEN

Je crois que le thème qui nous interpelle nous porte vers une autre approche intellectuelle. Trop de bavards maintenant donnent des verdicts. Chaque journaliste est le détenteur de recettes de bonheur pour tout un monde et pour de nations avec un passé de millénaires. Par exemple, comment sauver la Grèce? Mais la pauvre Grèce été sauvée il y a trois mille ans par Homère, et non pas par de petits comptables. Donc, il faut trouver dans cet aèropage qui est le nôtre une modestie qui soit compatible avec la matière . débat. «*L'Europe, quelle chose terrible et sainte*» disait Dostoïevski. Il y a une sainteté inhérente à une telle matière, des millénaires d'expérience vécue, profondément vécue, et de manière à constituer des exemples pour tout un avenir. Donc, je crois qu'il faut beaucoup de modestie dans notre manière d'approcher ce thème, et surtout une précaution plus que légitime, envers les solutions implement bureaucratiques qui semblent à la portée de la main. L'Europe ne se réduit pas à un faisceau de résolution et de règlements qu'on attend de Bruxelles. L'Europe est quelque chose de bien plus vaste, plus dramatique, qui doit nous induire à être plus exigeants, avec nous mêmes. Monsieur de Decker nous traçait la situation qu'il voulait un peu alléger hier, la situation de son pqys, tirailé entre des entités rivales et même ennemies, mais je pensais quant à moi, à ce que l'histoire avait offert à ces contrées européennes. Tant de grandes batailles décisives, depuis des siècles, se sont pasées ici. Audenarde Fontenoy, Waterloo, Fleurus, ont en lieu, sur le sol de la Belgique et, bien sûr, cela a marqué d'unde façon essentielle la destinée de ce morceau, de cet véritable ombilic d l'Europe. Donc, faire abstraction de cela, prendre Bruxelles comme la citadelle des bureaucrates, cela aussi est une injustice, car il y a là une destinée bien plus grave et qui implique la capacité de vivre le tensions, celles de l'histoire, le dreamatisme inhérent à la grande histoire.

En ce sens, je crois que notre formule paraît sympathique et brave, mais reste inefficace. Être un bon européen, cela me rappelle la parabole du bon samaritain, qui relève d'une sensibilité plaintive et qui est presque un emblème d'inefficacité. On n'est pas bon européen, on est européen ou on ne l'est pas. On n'est pas européen pour recevoir des notes. C'est une mentalité naive et qui nous assoit dans une posture extérieure, étrangère à la culture. Il y a des gens quies'ingénient maintenant à donner des notes aux grandes universités, et le présidents de notre pays s'est pris à ce jeu et a donné des qualificatifs aux diverses universités roumains en fonction de critères qui étaient pour la plupart quantitatifs. Pensez-vous qu'au treizième siècle, lorsqu'on a fondé les grandes universités de Bologne, Salamanque, Paris, Alfred le Grand ou Thomas d'Aquin auraient accepté l'idée de donner des notes à ces grands foyers d'enseignement et de conscience? C'est une façon non pas seulement de diminuer, mais de pousser dans le caricatural ce qui fut un grande conquête de l'esprit, car l'université représente l'expression d'une volonté de totalité de l'esprit, elle représente une grande ambition de la connaissance, vaillamment vécue. La souci qualitatif doit ne pas

nous quitter lorsqu'on veut traiter de ces questions. Et cela nous oblige à ne pas mêler les choses. Quelque fois on se trouve très impressionnés, naïvement impressionnés par la croissance quantitative des pays émergents. Combien de pourcentages représentent les chercheurs étrangers dans les laboratoires américains, etc. Ce sont des modes de penser qui sont tout à fait étrangers à la véritable nature de ces questions. Il faut qu'on soit capables de tolérance, de tolérance active, pas simplement verbale, capable de collaboration dans un sens créateur, mais ne pas tomber dans ces clichés qui instituent un ordre quantitatif, étranger à la nature de ces préoccupations.

On peut respecter une institution sans avoir ce genre de révérence béate que l'on montre quelque fois envers les grands fonctionnaires de Bruxelles ou d'autres centres internationaux. L'institution peut être utile, légitime, et tout de même on constate, par exemple en matière de culture, que 'l'Union Européenne n'a pas de noms importants à proposer. Entre les deux guerres on avait fait un Institut de Méditerranée, avec Valéry, avec de très grands noms, mais maintenant on n'a rien de semblable. Et si vous regardez, par exemple, les approches artistiques de l'Union Européenne proposées chaque semaine dans les émissions de télévision, elles sont d'une pauvreté décevante. C'est dommage que l'appareil publicitaire d'une organisation aussi importante que celle de Bruxelles tombe à l'écoute du velléitarisme, de petits essais d'amateurs souvent lamentables. Et même à Paris, dans des centres de grande activité culturelle... Donc, on peut respecter l'institution et constater qu'elle n'a pas la spécialisation nécessaire à un projet de culture, pour l'instant..

Bien sûr elle a fait des choses pour l'éducation, pour la collaboration dans l'éducation. Mais quelque fois, chez nous, on prend de manière rigide ce qui est simplement recommandé dans les programmes de Bologne et qui est, ainsi, devenu chez nous obligation contraignante qui gêne le développement de l'enseignement, qui réduit de manière drastique et dangereuse l'enseignement. Par exemple, on réduit le stage des peintres à 3 ans, quand on faisait 6 ans auparavant. Car il y a des choses qui doivent passer par la pratique de la main, et non pas seulement par les représentations abstraites. Donc, on a appliqué de manière plate, simpliste, des recommandations qui avaient un sens plutôt utile, lorsqu'on les prenait comme des indications toutes simples. Je crois qu'il nous faut une relativité rationnelle dans tout cela, et en même temps une capacité de vibration et de participation qu'on oublie quelque fois. On entre dans cette pauvre moulinette, dans cette machinerie de propositions pour la plupart bureaucratiques et on oublie l'essentiel. J'ai tressailli vraiment ému hier à la fin de la réunion de l'après-midi lorsque j'ai entendu notre collègue et amie Maya Simionescu parler de ces choses avec un enthousiasme qui était presque lyrique. Elle, qui venait du domaine des sciences les plus rigoureuses, de la cellule, elle avait des formules qui nous ramenaient vers Stendhal, vers la littérature comme forme d'approche du bonheur. *Happiness* était le mot qui revenait maintes fois. Et n'oublions pas que l'art moderne a pris naissance non pas à Paris, mais dans une petite ville, à Charleville, avec Rimbaud, avec de grands rebelles capables de cet enthousiasme et de cette flamme extraordinaire qui dépasse toute attente rationnelle. Je pense qu'il faut nous mettre dans la situation non simplement d'applaudir le génie, mais d'entrer en résonance avec cette offre immense d'humanité qui est donnée dans la création artistique. Je me rappelle, j'étais à Tanger, dans une table ronde internationale. Geroge Steiner, le grand philosophe du langage, était des nôtres, lui, qui a écrit *Après Babel*, et d'autres textes fondamentaux. Graduellement il s'adonne non pas à une conférence conventionnelle, mais à des confessions, et on le pousse à dire quelle est son attitude envers les choses les plus graves, envers l'au delà. Et il dit, «*Bien sûr, je dois croire à l'au delà, parce que sinon je n'aurais aucun espoir de rencontrer un jour Mozart*». Mozart donc, le sceau du génie, était le garant de notre entrée dans un absolu qui dépasse les impressions sceptiques. Et je pense que cette formule qu'on a cherchée lors de notre première session, l'unité dans la diversité, est illustrée parfaitement par la création des grands artistes. Rien, par exemple, ne résout d'une manière aussi vive, aussi compétente cette tension dynamique entre unité et pluralité du particulier comme un opéra *Don Giovanni*. Tout y est, mais tout y est avec une élégance et

dans une fluidité qui est l'expression suprême de l'unité. Parce que ce sont là les grands exemples des artistes, pas les stéréotypes, des formules disons courantes, mais ceux qui, à la flamme du génie, nous montrent la voie. L'on est européen non pas parce que l'on veut être, mais parce que l'on vit à une certaine température morale. Et on l'est, pas en dépit d'être particuliers, d'être Roumains, Français, Belges ou autres, *mais en même temps* et dans une coexistence des identités qui n'est nullement plate mais ouverte aux tensions créatrices. Et on est non seulement européens et Roumains ou Français, mais on est européens et participants à des collectivités plus restreintes, - de Provence, de Bourgogne, de Moldavie. Notre grand Celibidache, le chef d'orchestre infailible qui était d'une culture rigoureuse, assumant phénoménologie et mathématiques non seulement musicale, lorsqu'on lui posait la question quelle est son appartenance nationale, il ne disait pas Roumain, ni même moldave, il répondait lassyste, d'après le nom de notre ville natale, car il est né dans une rue où l'ai passé mon enfance. Donc, la dernière détermination particulière lui était aussi chère que la plus générale. L'universalité n'est jamais un élément dressé contre le particulier. Plus on est richement particulier, plus on a la chance d'atteindre l'universel. Car l'universel est notre capacité que de s'installer dans l'absolu. Et l'absolu est notre vocation, soutenait Mallarmé, qui ne se disait spécialiste que dans ce qui a un rapport avec l'absolu. C'est notre fatalité. Nous, pauvres, sans succès dans la vie matérielle, honnis, exilés comme Dante, humiliés comme Cervantes, mais touchant à cette réserve incomparable qui est l'absolu.

Et je pense que c'est sur cette position qu'il faut discuter de l'Europe. Sortir de la petite bureaucratie et nous élever, nous ouvrir. Et il est très important que cette ouverture fonctionne de manière vitale. Dans un texte que j'ai publié il y a plus de dix ans, écrit par un philosophe roumain, Mihai Sora, il faisait des distinctions fécondes entre *enracinement* et *ensourcement*. Il ne faut pas simplement s'identifier à nos racines, mais aussi à nos sources, à ce qui est vital et dynamique, comme l'arché des anciens Grecs; s'identifier à un principe toujours agissant, ne pas rester dans l'horizon lointain des commencements. Il y a un vers latin du Vème siècle dans une prosopopée Jupiter, le poète dit: *Redde mea principia*, Redonne mes principes. Mes principes, cela ne veut pas dire les valeurs avec un mot utilisé aujourd'hui par chaque petit politicien, Les principia étaient ces grandes lignes d'énergie, de dynamisme essentiel, propre à l'existence dans ce qui appartient à l'ordre le plus grave. Je crois que c'est impérieux d'avoir l'humilité de ne pas nous clôturer, mais de nous ouvrir. Et de méditer des exemples comme celui de Pégny traditionaliste, mais ayant une capacité extraordinaire de sentir la glaise, tout ce qui est élémentaire et irréductible dans la réalité des gens, des petits gens, et dans la destinée de tout un pays. Donc, pas de clôture, mais une ouverture qui soit vraiment vitale.

Et si nous pouvons traduire cela dans nos programmes, nous montrerons que nous ne sommes pas prisonniers de quelques formules. Paul Morand, qui a fait un livre sur Bucarest il y a presque quatre vingt ans, a eu des observations souvent pénétrantes mais il lui a manqué un contact suivi avec les créateurs, avec les détenteurs de cette grande richesse spirituelle qui appartient à l'art. Il a connu de grands seigneurs, la Reine Maria, d'autres personnages, mais presque point de créateurs. Il conclut d'une manière tout à fait inattendue: si vous voulez apprendre l'insouciance, alors allez à Bucarest. Mais les Bucarestois peuvent parfois sembler frivoles, mais il y avait toujours chez eux, et chez les Roumains en général, une vivacité qui est loin d'être une réserve flegmatique. Les temps hélas, les dictatures et tout ce qui a suivi a imprimé, au contraire, une sorte d'agilité presque grimaçante aux rapports politiques ou autres. Donc c'est une observation curieusement fracturée chez un écrivain d'habitude assez pénétrant. Je pense qu'avec nos défauts, avec quelquefois notre précipitation, il faut tout de même nous mettre à l'école d'une Europe qui nous approche de l'absolu. Sinon, on patauge dans le superficiel et dans le respect conformiste de critères qui ne sont pas, qui ne doivent pas être les nôtres. Par ce qu'ils ne définissent pas la grande culture.



Maya Simionescu

THE RIGHT TO PURSUIT HAPPINESS - a human right hardly mentioned

Thinking on the topic of our Seminar, I realised that among the many representative human rights, there is one, that is rarely mentioned - the right to happiness. Since I believe that this is quite important, I looked at places that refer to this right. I found this sentence only in the United States Declaration of Independence, primarily drafted by Thomas Jefferson, and adopted by the Second Continental Congress on July 4, 1776.

The text reads:

*“We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are **life, liberty and the pursuit of happiness.**—*

That to secure these rights,

Governments are instituted among Men,

Deriving their just powers from the consent of the governed”.

Ou en français:

Tous les hommes sont créés égaux;

ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables;

*parmi ces droits se trouvent **la vie, la liberté et la recherche du bonheur.***

Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés.

The words “The pursuit of happiness” are credited to Thomas Jefferson that replaced the third term of John Locke’s trinity, “life, liberty, and property” to “life, liberty and the pursuit of happiness”.

This broad-minded substitute illustrates the absolute rights of all human beings to search for happiness, to look for it, and in addition, it highlights the responsibility of the governments to protect and guard the execution of this “normal” human right.

In our modern and civilised society, people expect to find the milieu - that is the social and economic configuration - which generates the conditions for each and every individual to develop their full potential, to be helpful for the community, and in the same time to accomplish their own dreams. We, all individuals, assume to live in a permissive society where people are free to develop pleasing and satisfying lives and, throughout their existence, to look for accomplishments and happiness.

Definitely, happiness is something that we can only pursue and maybe we can actually never have. The society – the governments – cannot preclude individuals for being frustrated, disenchanted and disillusioned



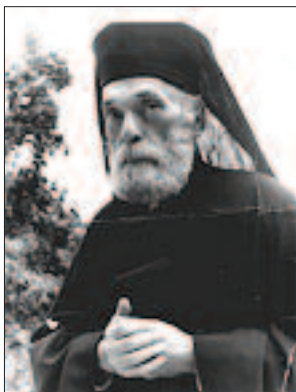
now and then. However, it should be part of the philosophy of any modern governance to create the proper conditions in which the aptitudes, skills and qualities of each individual can fully manifest.

The ideas that inspired Thomas Jefferson were primarily from Europe.

When the predecessors and then Thomas Jefferson wrote of “the pursuit of happiness,” they had in mind the Greek and Roman philosophical tradition in which happiness implies civic virtues of courage, moderation, and justice and not only personal attributes. The philosophical lineage of happiness can be traced from Aristotle, Socrates, Platon, and through the Epicureans.

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle wrote, “the happy man lives well and does well; for we have practically defined happiness as a sort of good life and good action. Happiness is not the equivalent to wealth, honour, or pleasure. It is an end in itself, not the means to an end”.

People look for happiness everywhere. In their search, they think, make movies or write on this theme. Among the most remarkable book on this topic, is “The Happiness Diary” by Nicolae Steinhardt.



Nicolae Steinhardt was born in 1912 from a Jewish father and a Romanian mother. Due to his lineage from his father side, he was subject to anti-semitic discrimination during the fascist governments of World War II. Then, the Romanian communist regime accused him and other intellectuals as “enemies of the people“ because in 1959, during the trial of his former school colleague Constantin Noica, he refused to be a witness against him. Accused of “crimes of conspiracy against social order”, he was sentenced to thirteen years in prisons (Jilava, Gherla, Aiud).

While in prison, he was baptized Orthodox Christian, an event that was the foundation for his most celebrated work, the “Happiness Diary”. Here are some excerpts from what he wrote:

“Prison “Jilava”, cell 34, Februarie-Martie 1962

The cell 34 is a sort of dark long tunnel, with numerous and strong elements of nightmare. It is a ... a canal, ...cold and profoundly hostile, ...it is a pretty successful discoloured hell image. In this almost unreal lugubrious place, I was to know the fullest most unexpected happiness in all my life. I never and nowhere have been happier than in the cell 34! Not even in Brasov, with mother, in my childhood, not even on the streets of London; ... nor in the blue décor of Lucerne; no, nowhere.

“In the cell 34, the joy (risen from aristocracy, poetry and defiance) – and the pain (because of the terrible coldness, food, the room like in a horror movie...) mixes so inextricable, that everything, including the pain, transforms itself in ecstatic and uplifting happiness. ...The suffering we assimilate becomes suddenly, euphoria”.

Reading between lines, these words are much more than a diary; they reflect the condition of the human spirit, the

need and desire to search for a special sort of happiness. They show that happiness has varied facets and that individuals may find it in various places, and in particular within themselves.

Nowadays, I think that all European countries will get out of the ethical and moral crisis, if the establishment will consider carefully the need of people to pursuit for happiness. This applies to all individuals and, in particular, to the young people in all countries that should be given “the terrain” to implement their ideas and fulfil their dreams; they are talented, capable and they just need the right and inspiring ground to search and try to find their own happiness.

Is the right to happiness a real human right? I venture to answer, yes! Each individual has a goal; each individual has a soul. The goal (aspiration) gives the sense and drives our live. The soul, the spirit, silently tells us where to find the perennial source of happiness. And, for sure, one of the best location to search for happiness is within ourselves, our inner self.

Happiness is not a destination. It is not a blind alley; it is a continuous search and endless exploration that allow individuals to seek for their ideas and try to fulfill their dreams that make them content and happy.

Jean-Jacques Rousseau said that “the absolute happiness is to make others happy”. This is quite right. However, and most probably most individuals want to do both, to be happy and make other people happy.

In conclusion, happiness differs from pleasure and joy, which are ephemeral emotions. Throughout life, individuals search and have the right to search to graciously satisfy their dreams and desires with decency and dignity, to try to reach the unreachable, to discover the un-discovered, to look forward for happiness for themselves, for the loved ones and for the community they serve.

Please, be Happy!

References

United States Declaration of Independence, 4th July, 1776

Carol V. Hamilton. The Surprising Origins and Meaning of the “Pursuit of Happiness”. History News Network, 2008 - 21:56

N. Steinhardt – *Jurnalul Fericirii*, Editura DACIA, Cluj Napoca, 2002).



Răzvan Theodorescu

SUR UNE «GEOGRAPHIE GRADUELLE» DES DROITS DE L'HOMME

Si pour le monde euroatlantique les premiers dix amendements de la constitution américaine élaborés par James Madison (1791), puis la «Déclaration universelle des droits de l'homme» adoptée par les Nations Unies, rédigée par un Comité dirigé par Eleanor Roosevelt (1948) constituent une matière unanimement acceptée comme «droits de l'homme», issus du «droit naturel: précédent – tels le droit à la parole, la liberté de la presse, le droit au travail -, il faut admettre que cette acceptation ne couvre pas toute l'Europe, pour ne plus parler de l'Asie et de l'Afrique.

Pour le monde américain et le monde européen occidental la liberté de la presse est sous-entendue, mais il y a encore des espaces de l'Europe orientale où l'héritage des dictatures – et surtout celui de l'époque communiste – entrave ce droit fondamental; pour l'Occident et pour le centre de l'Europe la liberté religieuse – dans un monde de plus en plus sécularisé – est une réalité, ce qui n'est pas le cas dans l'espace européen de l'Islam – Turquie, Bosnie, Albanie – où il y a des barrières historiques et vénérables qu'il faut respecter (les références au Prophète, par exemple); de même que les droits des femmes – politiques, culturels, vie privée – sont plutôt limités, toujours pour des raisons historiques traditionnelles.

On peut parler donc d'une possible «géographie graduelle» des droits de l'homme en Europe, qu'il faut comprendre et accepter. Nous savons ce qui se passait au XVII^e siècle, dans ce domaine, en Russie des tsars et en Turquie des sultans, lorsqu'en Angleterre triomphait le principe de l'«habeas corpus». Nous regardons vers les valeurs que l'Union Européenne prêche – et prêche en vain – à la Turquie kémaliste, mais de plus en plus islamisante, et nous allons mieux comprendre l'existence d'une telle «géographie graduelle».





A D E M





Penser l'Europe

Session 5

ETRE UN BON EUROPÉEN, QU'EST-CE QUE CELA SIGNIFIE?

Evangelos Moutsopoulos

Alexandru Zub

Michael Metzeltin

Gisèle Vanhese

Wilhelm Dancă



Evangelos Moutsopoulos

ÊTRE EUROPÉEN

«Être ou ne pas être?», se demandait Hamlet. En fait, la question de l'être et du non être, fut pour la première fois nettement posée par Parménide après quelques insinuations de Xénophane à ce propos, et plusieurs générations de penseurs s'efforcèrent en vain d'y répondre. C'est le génie de Platon qui y parvint dans son dialogue *Le Sophiste*, en jetant un pont sur ces deux états, irréductibles selon l'Éléate. Ce pont fut érigé sur deux piliers: le non être de l'être et l'être du non être. Il préfigurait ainsi, le long d'une ligne horizontale, la verticalité du système plotinien et néoplatonicien en général. Aristote, lui, se pencha davantage sur la qualité que sur la quantité essentielle de l'être, en se demandant: «qu'est-ce que l'être?» (*ti to on*) et notamment l'être précis *tode ti*.

À mon tour, je pose la question: «qu'est-ce qu'un Européen?». Ma réponse, qui pourrait être une définition, s'appuiera sur quelques presuppositions: est Européen

1. Celui qui, tel un Asiatique etc., est né sur le continent qu'il habite actuellement, qu'il soit aborigène ou non, mais bien assimilé à l'ensemble de sa région. Les Pélasges, par exemple, les Ibères et autres habitants aborigènes de l'Europe ont été respectivement fondus, autour de la mer Égée, aux Grecs et s'y sont assimilés; les Ibères, successivement, aux Celtes, aux Wisigoths etc., sans pourtant s'y assimiler partout. Dans ces deux cas, sauf exception, ils formèrent des entités particulières. On pourrait citer d'autres cas, très nombreux, dans l'histoire de notre continent.

2. Une langue plus ou moins commune, généralement composée, *de* ou divisée *en* dialectes distincts.

3. Une culture et une civilisation unitaires, malgré des différences souvent notoires (par ex. Athènes et Sparte).

4. Une conscience d'appartenance à une communauté plus ample. Je citerai les fêtes des *Apaturies* et l'institution des jeux olympiques en Grèce.

5. Une organisation politique et sociale en principe permanente.

6. Une volonté commune de défendre sa subsistance, indépendamment de toute idéologie, telle celle de la mondialisation.

7. La mise au point d'un moyen de communication avec d'autres contrées, sans toutefois tomber sous le joug d'une assimilation, impose. On peut ainsi tenter de surmonter adversités et historiques crises.

«L'union fait la force» n'est pas un vain proverbe. Les rivalités une fois dépassées, conduisent au succès. Combattant ensemble, à Salamine malgré leurs dissensions, Spartiates et Athéniens, épargnèrent jadis à l'Europe la menace de succomber au flux asiatique. Naguère encore, notre continent fut dévasté par ce qui fut justement qualifié de série de «guerres intestines».

Au lendemain de la seconde guerre mondiale, issu des ruines accumulées, émergea à nouveau l'idéal

d'une paix perpétuelle déjà prônée par Kant. Comme les enjeux des disputes étaient d'ordre économique, il fallut les exorciser par des mesures adéquates. Ce fut, à l'instar du Bénélux, la Communauté du Charbon et de l'Acier, puis du marché commun entre les pays occidentaux, ceux-là mêmes sur lesquels Marx prétendait appliquer ses prophéties, à l'exception toute-fois du Royaume-Uni, toujours attaché, lui, à ses liens privilégiés anglo-saxons, qui fit chambre à part en créant la Zone de Libre Échange dans laquelle il entraîna bon nombre de pays lesquels, par la suite, intégrèrent la Communauté Européenne, finalement convertie en Europe-Unie.

Toutes ces mesures économiques furent suivies de mesures visant l'acculturation entre les peuples du continent, sur fond commun d'humanisme, hérité de longue date, ainsi que sur fond scientifique et technologique. Des dispositions civiques complétèrent ce faisceau de mesures destinées à faciliter le rapprochement des peuples de l'Europe qui, pour la première fois de son histoire, se voyait unifiée «d'en-bas»; à savoir, avec l'assentiment de ses citoyens. Le traité de Schengen couronnait ce processus. Par contre, l'avortement du projet de Constitution, remplacé à la sauvette par un simulacre, le traité de Lisbonne, déclencha la sonnette d'alarme. L'Union Européenne entra dans la phase cruciale de ses maladies infantiles. La crise économique fit le reste.

C'est ici qu'apparaissent clairement les deux volets principaux d'une dialectique complexe à plus d'un égard. D'une part, la structuration de l'Europe fut fondamentalement économique, ne tenant point compte de la diversité des mentalités de ses groupes d'habitants. Par ailleurs, on rechercha par priorité son élargissement territorial aux dépens de la consolidation de son entité administrative. Ce n'est que sur le tard qu'elle fut dotée d'une présidence et d'une représentation diplomatique plutôt nominales que réelles, en raison du réveil d'anciennes ambitions et de la recherche d'un équilibre plus ou moins efficace entre les parties en cause. L'amplification de l'Europe se fit plutôt prématurément et son approfondissement parallèle impératif fut insuffisant. D'où les déboires qui s'en suivirent: régressions drastiques de processus déjà entamés au grand dam de citoyens viscéralement conscients de leur identité européenne, afin de parer à l'afflux incontrôlable d'immigrants illégaux venant d'autres continents, faute d'établissement d'une vigilance frontalière sévère, entraînant ainsi des dépenses énormes pour les pays d'accueil et portant



ombrage à leur sécurité interne.

Un élargissement économique de l'Europe sur les deux rives de la Méditerranée fut, lui aussi, prématurément, projeté et quasiment entamé, avec des effets extrêmement douteux. D'où la confirmation de deux nouveaux adages de la sagesse grecque: «chaque chose en son temps» et «hâtez-vous lentement», qui font allusion à la conception d'un *kairos*, d'un moment opportun, d'un «moment-où-jamais», avant lequel tout est envisageable et après lequel rien ne va plus. Les instances européennes se sont trop précipitées à certains égards, sans envisager les difficultés engendrées par leur empressement inconsidéré.

Pour résumer ce qui vient d'être exposé: la dialectique du processus d'intégration européenne marqua l'échec, «provisoire», on l'espère, d'une gouvernance tantôt empressée, tantôt indécise et, de surcroît, aux prises, récemment, avec une crise financière mondiale des plus graves dont on ne sait encore si et comment on s'en sortira. Chacun des volets de cette dialectique, notamment celui qui concerne les démarches administratives; et l'autre, qui concerne les citoyens européens mêmes, se voit aggravé par les erreurs commises dans le passé et par les conjonctures actuelles; à tel point que la supériorité de leur opposition s'avère problématique, du moins dans l'immédiat.

En désespoir de cause, il est souhaitable que la priorité soit impérativement accordée au renforcement des liens de l'administration avec le facteur humain: à savoir, avec les citoyens de l'Europe sans exception aucune. Le respect des droits de la personne humaine est plus qu'absolument nécessaire, si l'on désire que l'unité de l'Europe se réalise effectivement «d'en-bas», pour devenir définitive. On saluera l'institution récente qui permet à un million de citoyens européens, analogiquement répartis selon la population de chaque pays, d'intervenir auprès du Parlement, à titre de preneurs d'initiatives, et qui raffermir ainsi les rapports entre celui-ci et la Commission, parfois trop arbitraire.

La consolidation de l'Europe ne s'accomplira que par son renforcement en profondeur, qui doit se faire le plus rapidement possible, sinon les voix discordantes se multiplieront, aux dépens des Européens. Les signes d'alarme foisonnent dangereusement. Il est temps d'aller de l'avant!





Alexandru Zub

„BON EUROPEEN” ET „BON ROUMAIN”: ANTINOMIE OU COMPLEMENTARITÉ?

Toute l’histoire du monde pourrait se lire, au besoin, dans la lutte pour l’identité, un rapport toujours fluctuant, comme on l’avait dit déjà, entre *ego*, *alter* et *alter ego*¹, entre le moi individuel dans un continu modelage et communauté, entre toute sorte de communautés, trop diverses pour qu’on les examine systématiquement et d’une façon exhaustive.

Être *européen*, c’est une condition difficile à définir, telle que celle de *Roumain*, les deux se prêtant à des approches diverses et nuancées. On a glosé intensément sur ce thème et les perspectives se modifient toujours, décourageant toute opportunité de conclusion finale. L’espoir de l’historien est d’examiner de manière critique une grande partie de l’énorme casuistique, de mettre en ordre la multitude chaotique des faits, en harmonisant le plus possible les apories rencontrées sur le tracé.

Comme toute création historique de grande complexité, l’Europe actuelle, qui essaye de devenir plus unitaire, se refuse à une définition complète et oblige l’analyste à tout type de précautions. C’est pour cela que la littérature comporte, non seulement de point de vue quantitatif, de vraies difficultés de systématisation et d’analyse.

Un volume anthologique de la revue *Secolul 20*, élaboré au tournant des siècles et milléniums, avait pour sous-titre explicatif le syntagme *Les Europes de l’Europe*. Un exégète s’y déclarait «à la recherche de l’Europe» (Șt. Aug. Doinaș), un autre évoquait «mon Europe», la différenciant «d’autres Europes» (Irina Mavrodin), un autre diffusait encore un appel pour «l’Europe unie» (G. Gafencu), dont les traits définitoires allaient constituer une préoccupation constante presque partout (Eugen Simion, Solomon Marcus, Mihai Zamfir etc.).

L’Europe apparaît comme un mélange d’États et nations chez de nombreux analystes, historiens, lettrés, prêt à exalter la diversité culturelle et le pluralisme politique. Une telle publication *Europes* a été publiée et la revue *Secolul 20* a dédié – comme on l’a déjà dit – un volume extrêmement consistant, *Les Europes de l’Europe* (1999). En même temps, un groupe distinct de Timișoara (Adriana Babeți, C. Ungureanu etc.) éditait la revue *La Troisième Europe*. De l’Europe, entre autres, s’occupait l’historien F. Fejtő dans ses mémoires dialogiques, *Le Passager du siècle* (1999). L’Europe de Keyserling formait un vaste et polymorphe «spectre», dont il initiait l’analyse fugitive pendant l’entre-deux-guerres². Les Roumains y apparaissaient plus près du monde balkanique que du monde occidental.

Il s’agit d’une impression assez commune, transmis quasi de manière concomitante par Paul Morand³, impression maintenue imagologiquement jusqu’à présent. Voici l’opinion d’un historien de grand prestige, Emmanuel Le Roy Ladurie: „Il n’y a pas que Dracula, il n’y a pas que Cioran, l’intervalle entre eux existe,

bien que pauvrement représenté, à quelques exceptions près, parmi lesquelles au XVIII^e siècle Démétrius Cantemir et sons fils, Antiochus, hommes de grande culture, Roumains d'origine, que le public français et international a tendance à ignorer⁴.

Une telle image contraste de manière flagrante avec les opinions transmises par les historiens roumains, de Kogălniceanu et Xenopol jusqu'à Iorga et Brătianu, pour se limiter à ces noms, de vrais «classiques» de l'historiographie autochtone. Leur opinion, assez répandue au grand public, n'est pas restée hors les critiques, surtout pendant les années de transition postcommuniste, lors de la démythisation méthodique du projet national⁵.

Le discours historique visant la nation roumaine, constitué pendant quelques siècles, a été, quand même, confondu souvent avec les déviations dilettantes, produites entre temps, avec celle *vulgata* nationale que les professionnels du domaine ont refusée presque toujours. La vocation européeniste de l'historiographie roumaine, de Costin à Cantemir jusqu'à Dușu, Teodor ou Bulei, par exemple, me semble être une réalité indiscutable.

„Le bon Européen”, remis maintenant en discussion, dans un moment de crise de l'europhéisme, comporte un pendant légitime dans le «bon Roumain», ayant des équivalents dans tout pays du continent. L'idée est assez ancienne, l'on sait, vu qu'à la fin du XVIII^e siècle, la notion de *patriote* était encore en plein essor, motivant aussi quelques tentatives d'institutionnalisation^{vi}. On mettra l'accent, dans la première partie du XIX^e siècle, sur la condition de *citoyen*, selon le modèle existant dans le monde occidental. On retrouve le même impulse dans la société secrète *La Fraternité* (Frăția), fondée par I. Ghica et autres compagnons comilitons (căzuși) Valaques, en 1843, presque en même temps avec *l'Association Patriotique*, initiée, à Iași, par T. Rășcanu etc.⁶.

De telles valeurs – patrie, fraternité, justice etc. – entraient dans la composition morale du «bon Roumain» et allaient réapparaître, avec des augmentations ou diminutions, dans d'autres générations, plus d'un siècle.

Un certain «neopașoptism» adapté aux problèmes de la Roumanie, au seuil du XX^e siècle, a fait naître la *Confrérie* (Frăția) *des bons roumains*, association fondée par N. Iorga, à Iasi, l'année même du jubilé dynastique, 1906, en tant que réaction à l'«éloignement» culturel des classes superposées⁷. On y rattacha vite, fébrilement, le jeune V. Pârvan qui continuait juste ses études à Berlin, appréciait sans réserve qu'il sera «encore un soldat dévoué de la cause nationale», selon sa lettre au fondateur même de cette association⁹.

D'autres confréries semblables furent créées dans la période d'entre-guerres, avec des distorsions dramatiques, sur le fond de la crise produite par la Grande Guerre et des difficultés suivantes, créées par l'exigence d'adaptation de la société roumaine aux nouvelles circonstances géopolitiques et morales¹⁰.

La Roumanie de 1859, extracarpatique, est née dans une Europe „romantique et nationaliste”, capable d'assimiler la nouvelle réalité géopolitique : un pays né de deux États, avec un nouveau prince régnant et de nouvelles lois, vraiment réformatrices. L'idéologie soutenant, l'idéologie de la révolution de 1848 professée par un Kogălniceanu ou Bălcescu, s'opposait à l'imitation stérile. *Junimea* de Maiorescu allait faire de même, Iorga s'imposera ainsi, au *Sămănătorul*, pendant les premières années du XX^e siècle, et plus-tard, pendant l'entre-deux guerres, à *l'Idée européenne*, un C. Rădulescu-Motru, accompagné par de nombreux jeunes des nouvelles générations.

On retrouve leurs idées et initiatives dans plusieurs études, monographies, synthèses de l'époque, mais surtout dans la vaste et systématique chrestomathie *Le droit à la mémoire* (Dreptul la memoria), rédigée avec pleine compétence par Iordan Chimet, un véritable corpus documentaire et analytique, à l'aide duquel on peut examiner de nouveau beaucoup des préjugés existants, surtout ceux visant l'identité roumaine de point de vue ethnique, juridique, philosophique, ethnographique, esthétique, critique, perspectives multiples et novatrices. Tout cela suggère l'énorme complexité du problème, de même que le besoin de le remettre

toujours en discussion¹¹. Vu que les Roumains sont nés comme peuple et ont évolué, comme nous le savons, «dans un espace où les mentalités et les cultures se mêlent et se superposent, comme dans un palimpseste, donnant ainsi vigueur et originalité à notre spiritualité» (Eugen Simion)¹².

L'essai de Călinescu sur le *Spécifique national*, inclus dans la grande synthèse *l'Histoire de la littérature roumaine*, nous prévient sur le risque de simplifier extrêmement un phénomène si complexe. À partir de ce moment, le dossier a été augmenté et nuancé jusqu'à la complexité inextricable de nos jours, dans lequel on doit voir un nouvel impulse vers la relecture critique et la synthèse créative.

Il n'y a pas, on peut le dire, d'opposition catégorique entre «le bon Européen» et «le bon Roumain», sinon – comme partout dans le monde – une complémentarité bénéfique¹³. C'est un thème susceptible d'intérêt continu et d'approfondissement.

¹ Andrei Corbea, *Ego, alter, alter ego*, Iași, Omnia, 1993.

² H. de Keyserling, *Analyse spectrale de l'Europe*, Paris, 1930; trad. rom., Iași, Institutul European, 1993.

³ Paul Morand, *Bucarest*, Paris, 1935 (1990). Cf. Gavin Bowd, *Paul Morand și România*, București, 2008.

⁴ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Préface*, in Stefan Lemny, *Les Cantemir. L'aventure européenne d'une famille princière au XVIII^e siècle*, Paris, 2009, ed. rom., Iași, 2010.

⁵ Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, 1997; *Două secole de mitologie națională*, București, 1999; *România, țară de frontieră a Europei*, București, 2002; Neagu Djuvara, *O scurtă istorie a românilor povestită celor tineri*, București, 1999; *Există istorie adevărată? Despre „relativitatea generală” a istoriei. Eseu de epistemologie*, București, 2004.

⁶ Cf. Ștefan Lemny, *Originea și cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, București, 1986.

⁷ Petre Dan, *Asociații, cluburi, ligi, societăți*, București, 1981, p. 28-29.

⁸ *Ibidem*, p. 259-260.

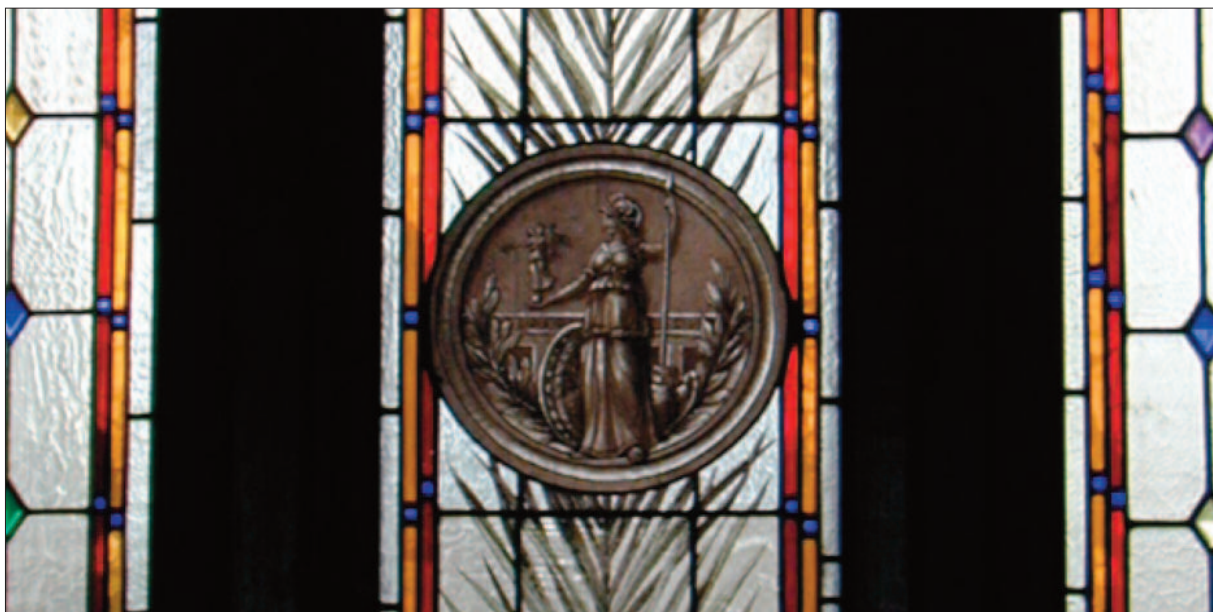
⁹ Alexandru Zub, *Vasile Pârvan, efigia cărturarului*, Iași, 1974, p. 134-136.

¹⁰ Idem, *Istorie și istorici în România interbelică*, Iași, 1989; Mircea Eliade, *Profetism românesc*, I-II, București, 1990.

¹¹ *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, Cluj, Dacia: I. *Cuvintele fundamentale și miturile*, 1992; II. *Intrarea în lumea modernă*, 1992; III. *Dialog despre identitatea românească*, 1992; IV. *Certitudini, îndoieli, confruntări*, 1993. Vezi idem (ed.), *Momentul adevărului*, Cluj, Dacia, 1996.

¹² Eugen Simion, *Definiția europeanului*, în *Secolul 20*, 11-12/1999, 1-3/2000, p. 149.

¹³ Cf. Ion Zamfirescu, *România în universalitatea umană*, in vol. *Cultură și civilizație. Conferințe la Ateneul Român*, București, 1989, p. 317-328.





Michael Metzeltin

REFLECTIONS ON THE DEVELOPMENT OF THE NOTION «CONSTITUTION»

Abstract

Nowadays it is self-evident that every state order is based on a constitution. However, the development of material and formal constitutions is a long process. Therefore, the three main parameters that build up a state and their interdependence have to be theoretically clarified. The conceptual development of this relation leads to a conception of order and jurisdiction. The jurisdiction has been focusing primarily and for a long time on civil and criminal every day activities (buying, selling, inheritance, burglary, murder). The different denominations of juridical documents in pre-modern Europe point towards this as well. The idea of a political contract between a tributary group and a sovereign to manage the expenses of a state entity has only been raised in feudal Europe (cf. *Magna Charta* of 1215, Danish *Håndfæstening* of 1282, French *Grande Ordonnance* of 1357). The development of this contract to customary law coupled with the invention of natural justice and human rights in the 18th cent. has led to a conception of material and formal constitution, as fixed in article 16 of the *Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen* of 1789: “Toute société dans laquelle la garantie des droits n’est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n’a point de constitution.” The French constitution of 1791 and the one of 1793, although hardly executed, due to the Europeanization of the constitutional discourse seem to be *textes fondateurs* both terminologically (restriction of the notion «constitution» to the semantic fields of ‘rights’ and ‘state bodies’) and text-typologically (configuration of a constitution). Not before the Treaties of Rome of 1957 and the development of EU law the stringency of the nation-state-centred conceptualisation of «constitution» has been disbanded again in favour of «treaty».

Theses

State entities

1. Parameters of state entities

State entities basically consist of three main parameters: a population (as a community), a territory and a leadership.

2. Variability of the parameter

All three parameters are subject to a more or less ample variability:

-The population varies in its composition and occupations.

- The territory varies in its physical configurations and borders.
- The leadership varies in the conception of its relations to population and territory.

3. *State configuration*

The respective mutual relation between the three parameters results in the respective configuration of a state entity.

4. *Contractual base*

The relation between population and leadership seems to be based on a special kind of contract: The leadership guarantees the functioning of the population as a community due to a certain order; the population pays taxes to the leadership for the respective necessary means.

5. *Dynamics*

The dynamics of a state entity oscillate between too much and too little ruling power.

6. *Tendency of the leadership*

The leadership (or elite) tends to regard the population rather as a resource than as equal humans (cf. Evo Morales: *servicio del pueblo* instead of *servicio al pueblo*).

Origin of the jurisdiction

7. *Order*

The establishment of order consists of a form of jurisdiction conferred to leadership.

8. *Jurisdiction*

Jurisdiction basically consists of a list of actions that one should do or avoid so that the order of the community is preserved. Contraventions are sanctioned.

9. *Customary law*

The list of such actions goes back to the observation and generalisation of repeated law cases (ancient Spanish: *façañas* ,facts'). They are at first handed down orally and later on fixed in written form.

10. *Representatives of jurisdiction*

The representatives of jurisdiction are in general the country leaders (e.g. the king), who are unquestioned in this function.

The pre-modern Europe and its jurisdiction

11. *Europe as the Occident*

The pre-modern Europe that leads to the Europe of nation-states, has its fundament in the Carolingian Empire and the Astur-leonese monarchy. Through expansion, fragmentation, reorganisation of the Carolingian and Astur-leonese territories numerous state entities have arisen, which are all in need of a jurisdiction.

12. *Source of the law*

Jurisdiction is feudalistically designed, inasmuch as there is a howsoever legitimised but in principle

unquestioned sovereign that accords rights to a certain, territorially restricted, population and demands (tax) payments in return.

13. *Legal acts*

The prescribed legal situations concern everyday life such as: assignment of land use, dues (taxes), exercise of professions, buying and selling, donations, border dispute, marriage, inheritance, burglary, murder.

14. *Case-law texts*

Over the years the guaranteed privileges / rights and demanded payments are more or less arranged and more or less systematised. It primarily concerns a compilation that is supposed to help judges in their assessment of cases. It rather represents a pre-form of penal and civil rights codes. Indications for the function of the sovereign and his courtiers are only interspersed.

15. *Text-transference*

Frequently a jurisdiction conferred to a certain town has been transferred to others: such as the *Fuero de Cuenca* (ca. 1190) on the Iberian Peninsula or the Lübeck Charter rights in the Baltic Sea area.

16. *Denominations*

The denominations of the bodies of law can be very heterogeneous, they frequently point to customary law or to juridical use:

- In Portugal firstly different *foros* have arisen (cf. lat. *forum* ,location for lawsuit'), in the 15th cent. the so called *Ordenações afonsinas* were compiled and partly systematised (e.g. corresponding to the functions of the office holders; *ordenação* ,ordinance').

- In León / Castile greater compilations (*Forum iudicum* of the Visigoth, 7th cent.) for the whole territory have arisen, later numerous *fueros* for particular towns. In the 13th cent. the total of *Siete Partidas* have arisen on behalf of King Alfonso X. the Wise, who regulated all aspects of society.

- In Catalonia the *Usatici Barchinonae* / *Usatges de Barcelona* (12th cent.) have arisen.

- In France on the one hand, regional / local customary law (*Coutume de Normandie*, 10th cent., *Coutumes et privilèges de Bergerac*, 14th cent.) has arisen and on the other hand, the kings enacted numerous *Ordonnances* with general or local execution, without being systematised. The Franconian kings had "structured" their territories with *Capitularia* (enactments that were subdivided into capitals / articles).

- In Italy written legal acts were locally restricted. They were called *Breve* or *Statuti*, *Ordinamenti* (*Statuta et ordinamenta*).

In the Germanic lands regional or town charters got the denomination of *handfasting*, Danish: *Håndfæstening* (since the 12th cent.).

The term «constitutio» in the ancient world and in pre-modern Europe

17. *Latin constitutio*

In the Romanic and the Anglo-Saxon world the term «constitutio» prevails. This denomination is used particularly in Italy and France, however its specific modern meaning was not established before the 18th cent.

The Latin word *constitutio* commonly means a 'solid, physical or legal establishment; constitution', Cicero speaks about a „constitutio publicae rei” (,constitution of a state'), Vitruv about „omnis civitas, quae est constitutio populi“. Insofar as the word denominates a text, it means an ordinance and is rather used in the plural.

In the Visigothic *Forum iudicum*, I,I,i one can read “Salutare daturi in legum constitutione praeconium”, which has been translated in the 12th cent. as: „Nos que devemos dar ayuda de salud por el fazimiento de las leyes”.

18. Italian *costituzione*

The Italian word *costituzione* generally means ,il modo con cui una cosa è costituita, si trova composta’ (Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana* s.v.) and in particular:

- „Termine usato (per lo più al plurale) per designare determinati atti normativi di carattere generale, che nel passato venivano emanati dal sovrano (costituzioni civili), e che tuttora nel diritto canonico vengono emanati da fondamentali organi legislativi della Chiesa cattolica (costituzioni ecclesiastiche, cioè dal Papa (costituzioni pontificie) e dal Concilio ecumenico (costituzioni conciliari).” (examples: Malispini, 13th century: „E molte altre costituzioni e decreti utili per la Chiesa e’ fece”; Battaglia)

- „Struttura, ordinamento di un corpo sociale organizzato (e, in particolare, dello Stato). In particolare: il complesso unitario delle norme (non solo come sono enunciate, ma anche e soprattutto come sono effettivamente attuate) che disciplinano la struttura fondamentale dello Stato e i suoi rapporti con i cittadini.” (examples: F. Rinuccini: „Si fece venti uomini pel Consiglio per le più fave, che pensassino ai modi e costituzione e governi della città”; Machiavelli, Guicciardini; Battaglia).

In accordance with the DELI (*Dizionario etimologico della lingua italiana*) the meaning: ‘complesso delle leggi che stanno a base dell’ordinamento giuridico d’uno stato’ was already mentioned in *Breve del Popolo del Comune di Pisa*, 1313-23.

19. French and English *constitution*

In conformity with the *Trésor de la Langue Française* (TLF) the French *constitution* ‘ordonnance, règlement’ has been documented since the 12th cent., with the meaning of a ‘texte qui détermine la forme du gouvernement d’un pays’ 1683 in the preface to *Histoire de la Réformation de l’Église d’Angleterre* („la constitution de l’Angleterre”) of M. Burnet.

The Phanariotic prince Constantin Mavrocordat published in *Mercure de France* from July 1742 a „Constitution faite par S.A. M. le Prince Constantin Mauro Cordato, Prince des deux Valachies & de Moldavie, le 7. Février 1740. Portant Supression de plusieurs Impositions onéreuses aux Habitans de la Valachie, & prescrivant plusieurs Régles utiles au Gouvernement de cette Province”; it represents a list of dues.

English *constitution* is attested as *constitucion* in Middle English (Wyclif, ca. 1380) with the sense of ‘a decree, law, regulation, one made by a superior authority, civil or ecclesiastical’ and is derived from French *constitution* (*Oxford English Dictionary* s.v.).

The modern Europe

20. *Challenge of the leadership*

The leadership of the king has been called into question for the first time in the 13th cent. in connection with the tax collection through the king.

In England the, with the burden of charges discontented vassals, extorted the so-called *Magna Charta* (in extenso: *Concordia inter Regem Johannem et Barones pro concessione libertatum ecclesie et regni Anglie*) from King John Lackland, a kind of contract between the king and the vassals, basis for the English parliamentary and constitutional development. Under his successor King Henry III parliament enforced its rights as a consulting and decision-making body against the king. Due to the war-induced financial burdens it tried again to subject the king to the previous tax allowing by the parliament. Charles I. dissolved

parliament on account of its resistance against the extension of royal prerogatives and his reconciliation with Rome. In 1640, nevertheless, a reestablishment of parliament (1640–1660, „Long Parliament“) was induced, thereby it assured its control of tax legislation: king and parliament can only govern together. In a similar manner the Danish nobility restricted the king's (Erik V Klipping) rights through the forced *handfasting* of 1282. In contrast a similar attempt of Étienne Marcel, „prévôt des marchands de Paris“ against the Dauphin Charles (*Grande ordonnance* of 1357) failed.

21. *Problematization of powers*

Through the development of the so-called natural law and the so-called human rights (Locke, Montesquieu, Vattel, Rousseau etc.) the relation between the leadership and the population is to be redesigned:

population / subjects > citizens > representatives > legislature
leadership / absolute > is conceded > executive > controlled

22. *Nation state*

In 17th and 18th century England one cannot yet speak about an effectively representative parliament, as it is exclusively in the hands of nobility and gentry. The breakthrough of real representation has taken place through the fundamental changes in France, namely through the takeover of the *Tiers Etat* in 1798. Through its self-manifestation as nation and the abolition of the estates the actual development of a modern national-state can commence, in which the people become citizens. The absolutistic administrative system becomes a constitutional state mainly through Rousseau's idea of a social contract. The present-day European and other national-states are rather consciously built up constructs of the liberal and democratic mentality of the 19th and 20th century, which root in the French Revolution (and the American Revolution). They have been more or less consciously conceived, invented, to administer certain territories in a centralistic and rationalistic but also democratic way. It focusses on an effectively juristic reestablishment of historical state entities.

23. *Constitution as fundamental law*

Characteristic for modern nation states is a “democratic“ postulation of their organisation in a written text, in which the central themes ‘citizens rights / duties’ and ‘political competences’ are fixed. The main questions about the creation of modern constitutions might be the following:

How might we define the state (territory, borders, political system)?

How might we mark the state (designation, national insignias, church/confessions, languages)?

Who counts as a citizen (conditions)?

On what citizen rights and citizen duties does nationality base?

Who is the sovereign?

Who represents the sovereign (parliament, head of state)?

Who has access to the representative office and to the authorities?

How is the representative office of the sovereign elected (legitimacy of the representative office)?

Who makes the laws (only the legislature or both legislature and executive)?

Should the legislature have one or two chambers (simple or double representative office)?

Who does exercise the executive power (president/king, Prime Minister/chancellor with guideline authority, government)?

To whom are the representatives of the executive responsible (the parliament, the president/king)?

What authorities are to be limited and how (the all of them; all but not the king and not the judges)?

Who is to exercise the judiciary and how?

How are the representatives of the judiciary be ordered (by election or by nomination)?
 How is the public administration to be arranged (offices, territorial organizations)?
 To whom is the public administration responsible?
 How is internal and external security to be organised?
 Who has the supreme command over the security forces (police, army)?
 How is the organization of the state to be financed?
 Who ratifies the Constitution (people, parliament)?

Depending upon the weight of the legislature and of the executive there exist either parliamentary or presidential constitutions.

24. *First constitutions*

The first attempts to a modern constitution with respect to content have arisen in the context of the Corsican independence movement. They are three texts (1735, 1736 and 1755), the latter by Pasquale Paoli in Italian. On May 3rd, 1791 the semantically and formally modern constitution (*Ustawa Rządowa*) of Poland was adopted. However, the French constitutions of 1791 and 1793, beside the *Constitution of the United States of America* from 1787, might be considered as *textes fondateurs*, which have stabilised both the denomination «constitution» and the type of text. The Spanish constitution of Cadiz 1812 and the Belgian constitution of 1831 might also have served as models. The Romanian denomination *Constituție* (Câmpineanu 1838) or *Constituțiune* (1866) might possibly be purposely chosen Gallicisms, in order to demarcate from the *Regulamente organice* of Russian character. Modern Greek: *Συνταγμα* in the modern sense of constitution seems to be a French loan translation.

25. *The Typological Structure of Traditional Constitutions*

The authors of the traditional constitutions based on the French declarations of the human rights might have intended the implementation of the citizen rights within a representative national state as the primary, although mostly not explicitly mentioned objective. This is asserted in article 2 of the *Déclaration* of 1789: „Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l’oppression.“. Therefore, they define the territory, describe in detail the rights but not or scarcely the duties of the citizens, determine as exactly as possible the competences of the government authorities, give some particulars on the national budget, do not give clue on economy. Due to these principles and the appropriate text production primarily in the 19th Century the structure of traditional constitutions may be typologically analysed as follows:

preamble (objectives, principles)
 general conditions (in particular the territory, the peculiarities, the insignias)
 the citizens (their rights, later also their duties)
 the government authorities (general)
 the legislature: the chamber of deputies
 the legislature: the senate
 the executive: the head of state
 the executive: the government
 the judiciary
 finance
 the army
 revision regulations

26. *The focusing of territory*

After the due consideration of the population as a nation, a new consciousness of security and cooperation has arisen with the 1975 Helsinki final act that also includes the environmental protection. Thus constitutional revisions have evolved that not only deal with the traditional defence of the borders but also with the planning of territory. By contrast to older Swiss constitutions, the 1999 text contains eight articles (73–80) dealing with „Environnement et aménagement du territoire“. The precedent constitutions were limited in matters of territory to the determination of its indivisibility and maybe to its sub-division (e.g. in *départements*).

27. *Towards the European Constitution*

The traditional constitutions which were produced from the end of the 18th century up to World War Two originally have to be traced back to the efforts of the civil elites to overcome the absolutist corporative state by introducing overall citizen rights. So doing, the subjects became free citizen with same rights and duties, the population became the nation, the rulers turned into legitimised government authorities, and the country into the territorially defined and constitutionally governed national state. However, the horror of World War One and especially of World War Two has shown that the national constitutions are no sufficient instrument for configuring and securing the public welfare. In particular, the dictatorships, the genocides, and the enormous destructions have clearly shown that also the public welfare of the national state is supranationally dependent.

After World War Two the elites in Europe and in America made clear that in order to achieve and conserve a certain public welfare, without neglecting the general citizen rights and the representativeness of the government authorities, State organizations have to focus more strongly on the dignity of persons, the security and the development of the economy as the basis of the public welfare. These aspects may no longer be conceived only intranationally but also supranationally. Thus, new supranational *textes fondateurs* arose and served as guidelines for the new conception of state organisations. The most important ones might be:

The *Pacte de la Société des Nations* from 1919 that focuses upon peace and security.

The *Universal Declaration of Human Rights* from 1948 that focuses upon dignity and basic rights.

The *Treaty establishing the European Economic Community (Treaty of Rome)* from 1957 that focuses upon the harmonious development of the economy, the economic expansion, the stability and the enhancement of living.

The *Final Act of the Conference on Security and Cooperation in Europe (Helsinki Final Act)* from 1975 that focuses upon security and cooperation.

In the early fifties of the 20th century the European elites have developed different concepts for the economic and political integration of the Western European states in order to promote a supranational, cooperative, peaceful reconstruction, to avoid the errors of the Treaty of Versailles (1919), and to bind West Germany to the West. Drafts for a European common defence, a European political community and a uniform single European market were undertaken. At that time the predominant mentality was still very nationally oriented, so that only economic supranational co-operation was defined in a developed statute, namely in the so called *Roman Treaty (Treaties of Rome)* with which the European Economic Community (EEC) was created in 1957. Despite its basically economic character the contract stipulates the European parliament, the Council, the Commission, and the Court of Justice as the bodies of the Community (art. 4), which puts on the political principle of several representative authorities. The view of an integrating European political co-operation became stronger only in the seventies. The *Single European Act* from 1986 is an important step in this direction: The member states “shall have as their objective to contribute together to making concrete progress towards European unity” (art. 1) and therefore decide a set of regulations for

the European co-operation in the foreign affairs (title III). The European Union is given substantial new dynamics in the conception of the state organization particularly by the efforts of the commission president Jacques Delors to prepare the plan of an economic union with common currency. However, it was pointed out from several sides that a common currency requires clearer common economic policies and this on its turn a clearly structured political union. The textual outcoming of these efforts was the *Treaty of the European Union* which was signed in Maastricht in 1992 and became effective in 1993.

For the first time this text shows the unification of two conceptionally very different text traditions: On the one hand it is the text type of the international economic agreements, on the other hand it is the text type of the declarations of the human rights and of the democratic constitutions. The *Maastricht Treaty* was based upon the *Treaty establishing the European Economic Community*, a text into which elements of the declarations on the overall human rights and the democratic constitutions are woven. As these are quite different text types, they come across as centrifugal and aggravate the coherence. Their composition strikes as artificial. The main objective is the establishment of a Common Market (art. 2). Prior to that an article on the respect of the national identities and the fundamental rights is posted. Culture is suddenly interposed into article 127, focussing on the policies to promote professional training. In addition, the text is overloaded with protocols (18) and declarations (34). In sum, it strikes as a collection of texts rather than a single text. The lacking of text coherence reflects the scarce coherence conditions within the union. The development of the text seems to depend on the development of these conditions. This is the production history of the *Treaty of Amsterdam* (1997/1999), the *Treaty of Nice* (2001), and the *Consolidated version of the Treaty of the European Union* (2002).

The convention under the presidency of the former French president Valéry Giscard d'Estaing did a new substantial step towards the creation of a proper constitution by compiling a new text draft (2003), the *Provisional consolidated version of the draft Treaty establishing a Constitution for Europe* for ratification. The text consists of different parts:

- preamble with reasons, objectives and delegations;
- part I without title on definition, objectives, values, fundamental rights, symbols, competencies, institutions and bodies, affiliation which is centrifugally structured (articles 1-60);
- part II *Charter of Fundamental Rights of the Union*, an already existing text including a preamble, which was prepared and accepted by a convention in 2000 (articles 61-114);
- part III *The Policies and Functioning of the Union*, which essentially deals the economic and security policies of the Union, as prepared in preceding contracts (articles 115-436);
- part IV *General and Final Provisions*, that contains 36 protocols and 2 appendices;
- final act, containing among other things 50 declarations.

This register and the amount of the articles in the respective parts show that the contents and the organization of the text are still rather disparate. Furthermore, despite the presence of the not really integrated Charter of the fundamental rights of the union, the focusing prevails on the economic integration.

The rejection of *Treaty establishing a Constitution for Europe* by France and the Netherlands has as consequence a new compromise, the *Treaty of Lisbon*, which was signed by the member states in 2007 and became effective in 2009. The *Treaty of Lisbon* seems to be a kind of hypertext, consisting of three different texts (Treaty on European Union, Treaty on the functioning of the European Union, Charter of Fundamental Rights of the European Union). So the significant and typological stringency of «constitution» is disbanded again.

(Translation from German by Thomas Wallmann)



Gisèle Vanhese

DROITS DE L'HOMME ET DROITS DU CŒUR DANS L'ŒUVRE DE PANAÏT ISTRATI

Le domaine du droit propose un champ heuristique fondamental pour la culture de l'Europe, celle-ci s'étant constituée non seulement à partir du progrès des droits de l'homme mais aussi à partir des droits coutumiers archaïques caractérisant les différents peuples qui la composent. Ces droits coutumiers ont été éliminés au fil du temps et n'ont laissé bien souvent une trace que dans la représentation littéraire qui les a conservés comme de véritables fossiles au sein de la modernité. Nous pensons par exemple au *kanun* albanais, substrat juridique sur lequel Ismaïl Kadaré a centré plusieurs de ses romans dont *Avril brisé*, ou la coutume de la *vendetta* méditerranéenne qu'illustre *Colomba* de Prosper Mérimée. Nous choisirons aujourd'hui une œuvre qui, par certains côtés – en particulier sa narrativité réaliste – s'apparente au roman historique : il s'agit des récits de Panaït Istrati¹ qui constituent une sorte de *Comédie humaine* de la société non seulement de son temps, mais aussi – par sa plongée dans le passé – de la fin de l'époque phanariote en Roumanie. La prose littéraire apparaît, pour Panaït Istrati, à côté d'articles journalistiques, d'essais et de pamphlets, comme une voie privilégiée pour offrir au lecteur des problématiques qui prennent un relief moins théorique mais bien plus vivant. Au cœur de sa réflexion se situe certainement le thème de la Justice qu'Istrati va représenter selon des modalités diversifiées que nous voudrions explorer dans ce bref exposé, en tenant compte que chez lui la créativité artistique s'accompagne toujours d'un élan éthique. Comme l'écrit Paul Ricœur, « la vertu de justice est celle qui par excellence et par constitution est tournée vers autrui. On peut même dire que la justice constitue la composante d'altérité de toutes les vertus qu'elle arrache au court-circuit entre soi-même et soi-même »².

1- Les haïdoucs dans l'œuvre de Panaït Istrati

Un des grands thèmes qui traverse toute l'œuvre istratienne est l'opposition entre une justice au service du pouvoir établi et une justice naturelle exercée contre les abus de ce même pouvoir par des personnages tout à fait spécifiques appelés Haïdoucs³. Qui étaient-ils ? Istrati les définit de cette façon :

C'est en cela que le haïdouc se sépare de la société, de la société des dévorants, et devient son ennemi. Il n'est pas cruel. Nullement sanguinaire. S'il tue, c'est parce que la cruauté de ses ennemis l'y oblige. Le haïdouc, c'est l'homme né bon (D., p. 449).

En fait, il s'agit de hors-la-loi, apparus au XVII^e et au XVIII^e siècles, dans toute l'aire balkanique, «dont

les bandes armées composées des éléments les plus entreprenants de la population paysanne ont gagné forêts et montagnes pour échapper à l'oppression »^{iv}. Selon Mircea Muthu, ils constituent, comme forme de lutte sociale et anti-ottomane, « un phénomène typique du Moyen Age tardif dans le Sud-Est européen »⁵. Panaït Istrati leur a consacré un véritable cycle, à côté d'autres cycles qu'Eugen Simion a mis en évidence : le cycle danubien-balkanique, le cycle picaresque et le cycle des haïdoucs⁶. Dans la reconstitution historique d'Istrati, les haïdoucs s'opposent aux oppresseurs que ces derniers soient les notables turcs et grecs corrompus ou les redoutables « potéraches » :

membres des *potéras*, ces troupes « légitimes », elles, sous l'autorité de leur carc-cerdar, composées de Roumains, mais aussi bien de Turcs, Grecs ou autres qui violent, pillent et asservissent le paysan, tentant de capturer le Haïdouc dont ils sont l'ennemi juré, en esclaves du pouvoir quel qu'il soit⁷.

Le mythe des haïdoucs a engendré de nombreux chants folkloriques (*cântece de haiducie*), qu'ont recueillis des ethnologues comme Amzulescu. Ils montrent que les haïdoucs pouvaient avoir un caractère malfaisant, mais chez Panaït Istrati ils coïncident toujours avec des héros solaires et positifs, l'auteur effectuant ainsi ce qu'Hélène Lenz appelle un renversement de la logique morale accompagnant ces chants⁸.

Avant de devenir, chez Istrati, une incarnation – paradoxale si l'on veut – de la justice, le haïdouc possède une fonction fictionnelle spécifique. L'œuvre propose en effet, comme l'a bien montré Catherine Rossi, une véritable « filiation haïdouque » destinée à doter Adrien Zograffi, le double narratif de Panaït Istrati, d'une ascendance légendaire : « L'œuvre de Panaït Istrati pose le problème de la quête identitaire à travers des filiations aux facettes multiples (filiation spirituelle, symbolique et légendaire) »⁹. En fait Adrien, comme Panaït, n'a pas comme connu son père, un contrebandier grec mort lorsqu'il était encore en bas âge. Ce sont alors les frères de la mère qui vont le substituer symboliquement : « La lignée haïdouque compense l'absence du père ; les haïdoucs sont les fondateurs d'une identité mâle à l'intérieur de la branche maternelle »¹⁰.

2- Le cycle des vaincus

Elisabeth Geblesco expose comment, pour Istrati, l'absence du Père et le caractère illégitime de sa naissance l'ont projeté vers le monde des vaincus, des marginaux et des parias dont il va devenir le témoin et aussi le défenseur. En effet, toute une partie de l'œuvre istratienne est une description, influencée par la poétique du VÉRISME et du NATURALISME, des crimes et de la misère qu'endurent d'innocentes victimes. Une topographie du Mal et de l'injustice se dessine, dans ses récits, à partir de lieux infernaux qui se disposent en cercles concentriques explorés par l'auteur.

C'est sans doute pour le monde du travail qu'Istrati a su tracer des évocations que l'on peut bien qualifier d'infernales. Il s'arrête en particulier longuement sur les conditions de travail au port de Braïla à son époque. C'est d'ailleurs à partir de telles expériences que l'auteur va s'engager dans la militance politique et commencer à écrire des articles pour dénoncer cette situation dramatique. Mais c'est surtout la dure condition des enfants qu'il va narrer. En effet, Adrien Zograffi, le double de l'auteur, entre d'abord, à douze ans, comme apprenti dans la taverne de Kir Léonida, un Grec âpre au gain. Son père, Barba Zanetto, et le caissier vont transformer le travail en un véritable supplice et Adrien en souffre-douleur :

Dix-neuf heures par jour, de peine, de courses, ou de station debout (de six heures du matin jusqu'à une heure après minuit).

Paroles barbares, jurons obscènes, tourments sadiques, gifles sans compter
(M. D., p. 26).

Istrati décrit en des pages terribles les tourments cruels endurés par Adrien et les autres enfants dans cette taverne qu'il qualifie de « géhenne » (M. D., p. 52) :

Souvent, lors de nos assoupissements, profitant de la position d'un bras pétrifié par le sommeil, au hasard du corps qui s'abandonnait contre quelque meuble, le misérable nous faisait la diligence, c'est-à-dire nous fixait une bande de papier entre les doigts et y mettait le feu, ce qui nous occasionnait de fortes brûlures (M. D., p. 29).

L'horreur atteint son comble lorsque, dans d'autres récits, les enfants sont enlevés à leur famille pour être emprisonnés afin de satisfaire les vices et les perversions de puissants notables. La deuxième partie de *Kyra Kyralina* se termine par l'enlèvement de Kyralina et de Stavro, que le riche turc Nazim Effendi attire à bord de son voilier. Il vend Kyralina à un harem de Constantinople et retient le jeune garçon pour son plaisir. Stavro réussit à s'enfuir mais ne peut échapper aux griffes d'autres notables turcs. Le libertin Moustapha-Bey emprisonnera l'enfant dans sa demeure pour mieux en abuser. Comme Stavro le dit lui-même, perdu dans Constantinople, « mon premier mouvement me mena droit dans le gouffre » (K., p. 129), « gouffre » étant toujours – pour Stavro – un synonyme d'Enfer.

D'autres scènes odieuses, allant jusqu'à l'abjection, sont encore narrées dans *Domniza de Snagov* et dans *Présentation des haïdoucs*, en particulier dans le *Récit d'Elie le sage*, pour stigmatiser la dégradation et la violence de l'époque phanariote en Roumanie. Le haïdouc Elie raconte en effet comment ses frères et lui ont tué trois personnages infâmes – l'évêque du bas Danube, le boïar Dumitraki Cârnu et l'aga de Braïla – après qu'ils aient passé une nuit de débauche, dans une pièce isolée du *han*, avec des enfants qu'ils avaient fait enlever. À ce sujet, Elisabeth-Sanda Geblesco parle d'« orgies pédophiles dignes de la forteresse sadienne de Silling, où des enfants, garçons et filles, sont violés et torturés au point qu'ils se tuent ou perdent la raison... »¹¹.

Dans de nombreuses pages de son oeuvre, Panaït Istrati va lancer un vibrant appel toujours actuel pour les droits des enfants:

Créature fragile, toute vibrante d'émotivité, tout assoiffée de vie, l'enfant est encore livré aux brutes humaines, ignorantes et crevant d'égoïsme, qui lui cassent les reins dès qu'il tombe en leur pouvoir [...].

Et comment la base de la vie serait-elle de cette trempe, quand la majorité de l'humanité passe son enfance à recevoir des coups et à vivre dans la privation, dans la mortification et dans les assomantes forteresses dressées par les lois ? Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que la terre foisonne de voleurs, de criminels, d'escrocs, de maquereaux, de paresseux et d'ennemis de l'ordre, quand votre « ordre », ô maîtres, n'est fondé que sur des cruautés incompatibles avec les lois naturelles (M. D., p. 25-26).

3- Les haïdoucs comme justiciers

Face à de telles atrocités et injustices, les haïdoucs vont intervenir afin de rétablir les droits humains les plus élémentaires, « selon une topologie impérieusement binaire »¹² qui met face à face les victimes et les coupables. C'est ainsi qu'ils viennent en aide aux parents dont on a enlevé les enfants. Ces parents ne peuvent s'adresser à l'autorité établie car parmi les dignitaires qui organisent ces orgies atroces se trouvent ceux qui devraient être en quelque sorte les gardiens du droit :

L'évêque du bas Danube, brigand de haut vol, patronnait un certain nombre de monastères qui rançonnaient le pays avec cette fureur que les moines apportent dans la débauche. Cet évêque, digne du

gibet, venait souvent incognito chez le boïar Dumitraki Cârnău, à Braïla, possesseur de grands domaines et *sfetnic* dans le Divan. En compagnie de l'aga de la ville, à eux trois, ils s'enfermaient jusqu'à l'aube dans une aile isolée de notre *han*. Les créatures de l'aga y étaient seules admises pour le service de la mangeaille, de la boisson et de la chair à passion. Le boïar Dumitraki se contentait de fillettes de treize à quatorze ans, mais bien développées. À l'aga et à l'évêque, plus difficiles, d'esprit plus avancé, il fallait des *agemoglani*. Pour ne pas être embarrassés par les cris des victimes, ils se livraient à leurs penchants en présence de domestiques prêts à étouffer le moindre gémissement (P., p. 353).

Dans une telle situation, la justice des haïdoucs apparaît – pour Istrati – comme une justice nécessaire bien que sommaire, justice naturelle que narre le récit d'Elie le sage :

En haut, [...] la débauche touchait à sa fin. Une fillette et deux garçonnetts gisaient évanouis, sur le parquet. L'aga, l'évêque et le boïar Dumitraki, ivres morts, demandaient leur carrosse pour s'en aller coucher à la préfecture. De domestiques, il y en avait encore trois, chargés d'emporter les trois victimes après le départ des maîtres (P., p. 361-362).

Les haïdoucs donnent l'assaut au carrosse emportant les trois monstres et actualisent une exécution dont l'horreur rejoint celle des crimes commis par les trois notables :

trois nœuds coulants leur furent passés autour du cou, et nous voilà, coupables et justiciers, dégringolant la pente pêle-mêle, avec l'unique souci d'arriver au plus vite à nos chevaux.

Ohé, parents endoloris, enfants qui tremblez dans les jupes de vos mères ! Et vous aussi, capcaounes qui offensez le visage que Dieu donna à l'homme ! Venez, accourez voir la charge endiablée des haïdoucs qui balayent la rive boueuse du Danube traînant derrière les sabots de leurs chevaux trois des maîtres de la terre ! Surgissez, paysans, de vos chaumières, et vous, bourreaux, de vos alcoves dorées ! Regardez un peu ces trois puissants démembrés dont les orbites, la bouche, les oreilles sont butées de glaise... (P., p. 363).

Selon l'optique istratienne, les haïdoucs possèdent en quelque sorte une « fonction restauratrice tant de l'ordre public que de la dignité des victimes »¹³. De même, ils essaient de protéger les paysans roumains contre les exactions des Turcs comme le raconte un des personnages de *Domnitza de Snagov* :

Dès que l'armée turque débarqua dans le pays, le plus patriotique souci des boïars fut de mettre leur fortune à l'abri des ravages qu'on redoutait de la part des soldats musulmans. Les fameux *otousbirs* étaient connus pour leur férocité. Moyennant de lourdes bourses d'or, tout seigneur obtint du commandement turc un *otage* qui était le plus souvent un *aga*. Cet aga, nourri, logé, grassement payé, avait la mission de défendre la cour du boïar qui le prenait comme otage contre les attaques des *otousbirs*.

Ce fut la paix pour nos maîtres, mais leur paix à eux, de combien de gémissements humains devait-elle être saturée, seules les plaintes de nos enfants l'ont exprimé !

De toutes les ruines, de tous les deuils, de cette sinistre époque, rien n'égale les souffrances qu'eut à endurer la chair de petits enfants (D., p. 430-431).

Les haïdoucs rachètent souvent les Tziganes maltraités par leur maître et luttent contre leur esclavage présenté ici dans toute son horreur. Le Tzigane Trasnila, dans *Domnitza de Snagov*, repense au temps de sa jeunesse où il fut brutalement séparé de sa fiancée :

Je ne devais pas la revoir de sitôt : elle fut confiée à la vieille Tzigane qui soignait le corps des filles

destinées au lit du maître, et moi, avec dix autres esclaves, hommes et femmes, je dus partir le lendemain matin, sous l'escorte d'un sbire armé d'un fouet. Nous étions offerts en *danié* au supérieur d'un monastère très éloigné de Calafat, où nous arrivâmes après une semaine de marche. On avait séparé le mari de la femme, la mère de son enfant, le fiancé de sa fiancée, et on était resté froid devant nos cris et nos larmes comme on le reste devant les bêlements des brebis séparées de leurs agneaux.

Eh ! « Honorés boïars ! » Savez-vous que, de tous les maux dont nous souffrions – fouet, chaîne, cornes en fer, viol de nos femmes –, ces séparations nous étaient les plus dures ? (D., p. 487-488).

4- Droits de la femme

Dans un contexte aussi sombre, les droits de l'enfant et ceux de la femme sont particulièrement bafoués. Dans *Kyra Kyralina*, Panaït Istrati montre que c'est au sein même de la famille que la femme et l'enfant peuvent être victimes de mauvais traitements. Une violence, non exempte de sadisme, s'exerce en effet du plus fort vers le plus faible. Il s'agit ici du père et du fils aîné qui brutalisent régulièrement la mère, la fille et le cadet assombrissant la vie de fête où la pauvre femme s'étourdit pour oublier son mariage forcé. Les danses, les chants et les rires s'interrompent pour céder brutalement à des scènes insoutenables où le mari s'acharne à détruire la beauté de Kyra en frappant en particulier son visage. Crime doublement odieux si on se rappelle, avec Emmanuel Levinas, que « le visage, c'est certes la personnalité, mais la personnalité, dans sa manifestation, dans son extériorisation et dans son accueil, dans sa franchise originelle. Le visage est de soi et, si l'on peut s'exprimer ainsi, le mystère de toute clarté, le secret de toute ouverture »¹⁴. C'est ainsi que la malheureuse perdra toute apparence humaine et disparaîtra en laissant les deux enfants seuls face au malheur du monde : dehors, au spectacle de ce qui restait de notre brillante mère, nous tombâmes à ses pieds, comme devant une martyre. Un œil était caché sous le bandage, mais on pouvait juger de son état d'après le reste du visage tuméfié, le nez crevé, les lèvres fendues, le cou et la poitrine pleins de sang caillé... Les mains, également, étaient ensanglantées, et un doigt écrasé (K., p. 99).

Parfois, c'est l'abrutissement d'une vie de misère, renforcée par l'alcolisme ambiant, comme dans ce couple de *lopotari* du port de Braïla chargé de couvrir le grain contre la pluie et la tempête :

Sous la poussée du vent, la vaste toile, lourde comme du plomb, s'alourdissait plus encore par la chute de l'eau, et, à peine fixée d'un côté, elle s'échappait aussitôt des mains, s'enflait et se soulevait en l'air comme un ballon. Et les misérables bras, amollis par la fatigue, l'âge, la sous-nutrition, s'évertuaient piteusement à l'étendre sur les grains déjà inondés.

L'homme hurlait de rage. La femme, les jupes collées à ses jambes, tombait à genoux dix fois dans une minute. À un moment donné, le vent lui arracha la toile des mains et la projeta sur l'homme, qui disparut sous elle.

Devant le comique de cette scène, Samoïla partit d'un grand rire, mais Adrien ne l'imita que faiblement, craignant quelque horreur, et ce fut juste, car le mâle, sorti de dessous la bâche, prit un gros caillou de rivière et le lança sur son esclave. Frappée en pleine poitrine, la pauvre s'écroula (M., p. 744).

Il est donc tout à fait saisissant que dans la société que décrit Istrati, où la condition féminine subit une telle dégradation, le chef d'une bande de haïdoucs soit à un certain moment *une* chef : Floarea Codrîlor, dont la geste est narrée dans *Présentation des haïdoucs* et *Domnitza de Snagov*. Comme le souligne Hélène Lenz, Floarea Codrîlor est « capitaine d'une bande de brigands dont certains peuvent être considérés, en dépit de la pureté de leurs motivations, comme des récidivistes, criminels de haute volée. Toutefois, elle n'en conserve pas moins sa confiance à ces compagnons présumés loyaux, de même qu'elle garde son

charme, son sourire et l'aura de sa féminité au chevet des mourants, dans les broussailles, au feu des combats et dans la traversée des sentiers crevassés au printemps par la fonte du gel »¹⁵.

À la mort de son compagnon Cosma, un haidouc qui a dominé presque tous les récits d'Istrati de sa stature actancielle, Floarea Codrilor reprend avec générosité sa mission :

Cependant : *femme*. Femme avec chalvars, c'est vrai, mais *femme*. Et jolie, par-dessus le marché. Que fera-t-elle de sa beauté dans ces montagnes d'ours ? Il était encore vrai qu'une fois Cosma mort, personne n'avait su monter son coursier mieux qu'elle, ni soutenir mieux la fatigue, les privations, ni se montrer plus viril dans les décisions. Devant le cadavre de son *unique* amant elle avait déclaré :

« Dorénavant je serai : *Florea Codrilor*, l'amante de la forêt, l'amie de l'homme libre, justicière de l'injustice, avec votre aide » (P., p. 312).

Panaït Istrati pourrait avoir été influencé, dans la création de cette héroïne, par deux chants populaires, en particulier, le récit en vers sur Voica Bălaca qu'Amzulescu a inséré dans un recueil de chants haïdoucs. « Héroïne chevauchant à travers les espaces sauvages, parce que, sans doute, elle n'a pu se marier parmi les villageois, ou parce que son attitude virile lui interdit de trouver un époux »¹⁶. L'autre est l'histoire de Mizilca qui devient femme soldate. En tout cas, vu la rareté d'un tel modèle féminin, on peut porter « au crédit d'Istrati des options "féministes" toutes personnelles »¹⁷ conclut Hélène Lenz.

Martha Popovici croit même que l'apparition du personnage de Floarea Codrilor dans la narration possède une fonction actantielle spécifique : « pour réconcilier la justice naturelle (directe, mais brutale) des haïdoucs avec la justice sociale (réfléchie, élaborée dans la durée), qui doit à terme la remplacer, l'auteur introduit l'élément féminin qui, une fois de plus, franchit un nouveau pas vers la connaissance »¹⁸. Floarea Codrilor montrerait ainsi le difficile passage de la vengeance archaïque à une vision de la justice qui s'ouvre à la pitié et à la compassion, ce qui la différencie de l'univers masculin des haïdoucs :

Je suis celle qui a désiré *tout le bonheur*, qui a voulu rêver avec les yeux ouverts sur le soleil et qui s'est brûlé les yeux ! C'est toi, Cosma, qui fus mon soleil d'un instant dans une nuit de rêve, et c'est toi qui m'a appris à voir juste dans la vie. Depuis, j'ai fait mon chemin, j'ai gravi mon calvaire, et je te reviens plus pure que jamais : je ne veux plus *tout le bonheur* pour moi seule. Hélas, tu n'as pas parcouru le même chemin que moi, tu ne connais pas la pitié (O., p. 290-291).

En choisissant le Haïdouc comme figure mythique centrale de ses récits, Panaït Istrati ne s'octroie pas seulement une identité légendaire, mais surtout il se sent lui-même investi d'une mission sur le modèle archétypal de ses ancêtres. Comme le relève Monique Jutrin, le haïdouc coïncide avec un idéal social¹⁹, idéal empreint d'un « Romantisme crépusculaire et lyrique »²⁰ selon les termes d'Eugen Simion. Notons qu'Istrati prétend avoir reçu cette transmission haïdouque : l'investiture symbolique a lieu lors de la rencontre, sur une route, lorsque Jérémie, haïdouc et fils de haïdouc, prend les mains de l'enfant que Panaït était alors, l'observe longuement avec un regard lourd d'un sens dont les signes ne seront compris que plus tard²¹.

Cette filiation symbolique cautionne en quelque sorte la marginalité qui caractérise Istrati dans de nombreux domaines. En effet, « le choix de la marginalité chez Adrien-Panaït va de pair avec l'adoption d'une lignée "non reconnue" qui légitime pleinement son identité. Istrati déclare ouvertement appartenir à une lignée de "vaincus" »²². Et c'est à partir de cette condition de « vaincu » qu'il va entreprendre une véritable croisade contre les injustices non seulement pour l'établissement ou le rétablissement des droits de l'homme, mais aussi pour l'instauration des droits du cœur que nul code civil et code pénal ne recèleront jamais selon lui. On assiste ainsi à la transmutation de la mission haïdouque lors de son passage à Adrien-Panaït : La véritable intronisation a lieu quand Jérémie introduit Adrien chez les haïdoucs pour être celui qui écoute les histoires de vie, source d'apprentissage. Il apprend à être témoin qui écoute pour devenir

ensuite témoin actif porteur de toute une histoire de lutte, et continuer ce combat : il devient alors relais²³.

Le rôle d'Adrien-Istrati sera celui de témoigner pour les victimes d'une société cruelle, dans une intention de vérité et de justice. Son arme sera sa plume. Sa représentation réaliste du droit outragé à tous les niveaux va coïncider souvent avec une narration historique ayant une puissante charge de dénonciation. En fait, la prose istratienne reprend quelques traits spécifiques à ce que Ricœur nomme la « représentation historique »²⁴ et ses apories, en particulier le traitement du temps. Certes, il manque surtout à la prose istratienne l'impartialité du juge et de l'historien. Pour Paul Ricœur, ce vœu d'impartialité « relève bien d'une philosophie critique de l'histoire, dans la mesure où l'ambition de vérité et de justice est l'objet d'une vigilance aux frontières à l'intérieur desquelles sa légitimité est entière. On devra ainsi placer le vœu d'impartialité sous l'impossibilité d'un tiers absolu »²⁵. Panaït Istrati, « l'homme qui n'adhère à rien », a toujours eu, lui, comme seul guide son propre cœur.

Il propose alors le même idéal de liberté que possédaient les haïdoucs et qu'il exprimera non seulement par sa vie, mais aussi et surtout dans la recreation artistique elle-même. Sans doute les haïdoucs sont-ils l'emblème de cet « idéalisme héroïque » istratien, de cette « morale de l'homme vaincu » qu'Eugen Simion inscrit à juste titre dans le grand paradigme de l'homme révolté. Comme dans l'*epos* haïdouc, l'œuvre d'Istrati dévoile contradictoirement vie et mort, lumière et ténèbres, justice et injustice. Mais ici le sang se transmute dans l'encre de l'artiste. Celui qui a été appelé le « Gorki des Balkans » devient alors ce « vagabond affamé, inspiré, enivré, – selon Joseph Kessel – qui allait, au début du siècle, à travers villes, ports, souks, bazars, chants grecs, mélodies arabes et surtout à travers le cœur des hommes »²⁶. Avec ses récits centrés sur les haïdoucs, Panaït Istrati nous lègue une représentation saisissante de la justice archaïque telle qu'elle a été exercée durant le Moyen Age et que la culture balkanique a conservée plus longuement comme un véritable fossile témoignant d'une époque révolue au sein même de la culture européenne.



- ¹ Panaït Istrati, *Kyra Kyralina* (K.), *Oncle Anghel* (O.), *Présentation des haïdoucs* (P.), *Domnitza de Snagov* (D.), *Codine* (C.), *Mikhaïl* (M.), in *Œuvres I ; Mes départs* (M. D.), *Méditerranée (Coucher du soleil)* (M.C.S.), *Le pêcheur d'éponges* (P.) in *Œuvres II ; Autobiographie* (A.) in *Œuvres III*, Paris, Éditions Phébus, 2006. Toutes les citations de ces œuvres seront désormais suivies de l'abréviation et de la page.
- ² Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Édition du Seuil, 2003, p. 108.
- ³ Consulter Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, București, Ed. Academiei Republicii Socialiste, 1970.
- ⁴ Elisabeth-Sanda Geblesco, « Présence turque en Roumanie dans l'œuvre de Panaït Istrati : souvenir/s, phantasme/s, réalité », in Daniel Lérault (ed.), *Les Haïdoucs dans l'œuvre de Panaït Istrati*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 55.
- ⁵ Mircea Muthu, « Haiducul », in *Balkanismul literar românesc*, II, Cluj-Napoca. Dacia, 2002, p. 58. Voir aussi S. Iancovici, « Haiducia în Balcani, formă de luptă socială și antiotomană », in *Studii și articole de istorie*, vol. 6, 1964, p. 59-60 ; Tr. Ionescu-Nișcov, « Haiducia și cântecele haiducești », *Revista de folclor*, III, 1958, n. 2. Cité par Mircea Muthu, *ibid.*
- ⁶ Eugen Simion, « Introducere », in Panaït Istrati, *Opere*, I, Édition îngrijită, cronologie, note și comentarii de Teodor Vârgolici. Introducere de Eugen Simion, București, Editura Academiei Române, 2003, p. XX-XXI. Le critique distingue un quatrième cycle, séparé des récits istratiens, contenant les écrits autobiographiques, la correspondance, des essais.
- ⁷ Elisabeth-Sanda Geblesco, *op. cit.*, p. 64.
- ⁸ Hélène Lenz, « Istrati folkloriste ? en particulier dans le récit *Domnitza de Snagov* », in Daniel Lérault (ed.), *op. cit.*, p. 79.
- ⁹ Catherine Rossi, « L'identité légendaire d'Adrien-Panaït : la filiation haïdouque », in Daniel Lérault (ed.), *op. cit.*, p. 131.
- ¹⁰ Catherine Rossi, *op. cit.*, p. 144.
- ¹¹ Elisabeth-Sanda Geblesco, *op. cit.*, p. 63.
- ¹² Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 421.
- ¹³ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 420.
- ¹⁴ Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 112.
- ¹⁵ Hélène Lenz, *op. cit.*, p. 76.
- ¹⁶ Hélène Lenz, *op. cit.*, p. 76.
- ¹⁷ Hélène Lenz, *op. cit.*, p. 77.
- ¹⁸ Martha Popovici, « Haïdouc au féminin : le personnage de Floarea Codrilor », in Daniel Lérault (ed.), *op. cit.*, p. 123.
- ¹⁹ Monique Jutrin, *Panaït Istrati. Un chardon déraciné*, Paris, Éditions F. Maspero, 1970, p. 157.
- ²⁰ Eugen Simion, *op. cit.*, p. XX : un « romantisme crépusculaire et lyrique ».
- ²¹ Catherine Rossi, *op. cit.*, p. 145.
- ²² Catherine Rossi, *op. cit.*, p. 144.
- ²³ Catherine Rossi, *op. cit.*, p. 145.
- ²⁴ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 302.
- ²⁵ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 414. On consultera aussi Carlo Ginzburg, *Le Juge et l'Historien*, Paris, Verdier, 1997 (*Il giudice e lo storico*, Torino, Einaudi, 1991).
- ²⁶ Joseph Kessel, *Préface*, in Panaït Istrati, *Les récits d'Adrien Zograffi. Oncle Anghel*, Paris, Gallimard, 1992, p. 14-15.



Wilhelm Dancă

LE «BON EUROPÉEN» SAIT VIVRE AVEC LES AUTRES

L'Europe d'aujourd'hui avec ses vingt-sept pays membres s'est faite en presque 60 ans; on a besoin d'autres 60 ans ou plus pour refaire l'unité avec l'autre moitié de l'Europe? Je ne le sais pas. Mais le problème est d'autre nature. Dans l'histoire de l'Europe on a eu des réunifications qui sont restées telles quelles pour beaucoup d'ans ou sont disparues complètement. Pour moi, cela veut dire que le futur de l'Europe reste toujours ouvert, aussi à des surprises de la rupture. C'est pour ça que, en regardant la dernière réunification de l'Europe, on peut dire que l'euro-pénétration est un processus complexe, parfois même compliqué et de durée. Les réactions des européens aux politiques d'unification (dans la diversité) sont différentes. Si nous prenons l'exemple des Roumains, nous pouvons dire qu'ils sont entrés dans l'Union Européenne en 2007, mais les valeurs et les idéaux de la civilisation européenne s'installent en Roumanie assez lentement. Les pas politiques vers l'intégration européenne sont caractérisés d'une part par un grand enthousiasme de la volonté d'être comme les autres européens et d'autre part par une inacceptable lassitude d'assimiler les valeurs européennes. Ce fait est confirmé par les grandes différences de civilisation entre Bucarest, les villages et les villes de la Roumanie d'aujourd'hui. Certes, la culture des Roumains est européenne, tant de point de vue historique, que religieux et géopolitique, mais la civilisation européenne des Roumains est en construction.

Ainsi, compte tenu de la distinction entre culture et civilisation, partant de l'exemple roumain, je pense que nous pouvons employer l'expression «bon européen» sans faire de la rhétorique pure ou facile. Pour mieux préciser le sens de cette expression, je voudrais évoquer maintenant l'image du Palais de l'Europe, à Strasbourg. Ce bâtiment en acier, en verre et en béton a la forme d'une spirale ; dans sa partie supérieure, le palais semble inachevé, comme si quelque chose devait encore être ajouté. Mais, même en ajoutant un étage ou plusieurs, le bâtiment resterait toujours inachevé, car c'est ainsi qu'il a été commencé dès la fondation, c'est ainsi qu'a été conçue sa construction. Par conséquent, dans l'esprit logique de l'architecture du Palais de l'Europe, «le bon européen» est toujours en construction.

Le thème du «bon européen» risque fort d'être maltraité, ou rejeté intelligemment, ou gonflé par la rhétorique, ou habillé dans la langue de bois. Essayant d'éviter de tels dérapages, je me suis proposé de montrer ce que les autres disent du bon européen. Diverses expériences internationales m'ont déterminé à adopter l'analyse des témoignages indirects du «bon européen».

D'abord, j'avoue qu'en empruntant cette direction d'analyse j'ai été influencé par le fragment de l'Évangile de Mathieu (cf. *Mt* 16, 13-20) où Jésus demande aux disciples : «*Au dire des gens, qui est le Fils de l'homme ?*» Et les disciples répondent: «*Pour les uns, Jean le Baptiste ; pour d'autres, Élie; pour d'autres encore, Jérémie ou quelqu'un des prophètes*». Au lieu de confirmer ou d'infirmer les dires des disciples, Jésus continue avec une autre question: «*Mais pour vous, qui suis-je ?*». Simon Pierre prit la parole et répondit au nom des autres, disant: «*Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant*». Ainsi, Jésus dit qui il est indirectement, confirmant les dires de Pierre. Dans ce cas, les sciences bibliques parlent du „secret messianique” comme structure interne de la définition de l'identité de Jésus. Donc Jésus décline son identité par et pour la relation avec les autres. En fait, Jésus n'a jamais dit directement: *Je suis le Messie, Je suis le Christ*. Rappelons-nous l'épisode devant Pilate. À la question de Pilate, «*Es-tu le roi des Juifs*», Jésus lui répond : «*Tu dis que je suis roi.*» (cf. *Jn* 18, 37).

L'actualité de la déclinaison de l'identité dans un horizon intersubjectif m'a été confirmée pendant une expérience récente vécue en Corée du Sud. Il s'agit d'un voyage que j'ai fait à Séoul, en 2008, à l'occasion du Congrès mondial de philosophie. Lors d'une pause, une étudiante qui faisait partie des volontaires s'est approchée de moi et m'a dit : «*Je vois que sur votre badge de participation au congrès il est marqué Roumanie. Êtes-vous de Roumanie?*» «*La Roumanie doit être un pays d'Europe...*» continua-t-elle. «*C'est vrai, la Roumanie est en Europe.*» «*Alors vous devrez être chrétien, vous croyez en Jésus-Christ, n'est-ce pas?*» «*Oui, je crois en Jésus-Christ*» «*Et vous, vous n'êtes pas chrétienne?*» «*Non, je suis bouddhiste, même si j'ai suivi les cours d'une école catholique. J'embrasserais volontiers le christianisme, mais je ne peux pas comprendre comment vous, vous dites qu'il n'y a qu'un seul Dieu... En ce monde il y a tant de dieux...* » rajouta la jeune bouddhiste. J'ai essayé de lui répondre faisant la distinction entre Dieu, le Fils de Dieu et les chrétiens comme fils de Dieu par le baptême. Je ne sais pas si je l'ai convaincue, mais je garde encore en mémoire la liaison faite par la jeune coréenne entre la Roumanie, l'Europe et Jésus Christ.

Donc il y a beaucoup d'éléments qui contribuent à la configuration de l'identité européenne - la religion, l'histoire, la géographie, la tradition etc., mais les éléments spirituels le font d'autant plus. S'il est vrai que dans l'homme la spiritualité laisse des traces plus fortes que la matérialité, alors nous pouvons comprendre le bon européen comme un paradigme de l'universalité. Oui, le bon européen peut vivre aussi bien en Australie, en Corée du Sud qu'en Europe, en tant que les principes qui le configurent sont universels: la solidarité, la subsidiarité, la démocratie, les droits de l'homme etc.

Étant universel, le «bon européen» est ouvert au transcendant, c'est pourquoi il se laisse provoqué, interpellé, critiqué. En termes philosophiques, le «bon européen» est une sorte d'universel concret. Le «bon européen» ne pourrait exister dans une seule dimension. C'est pourquoi je présenterai dans ce qui suit trois thèses qui constituent autant de critiques de l'europeen qui vit dans un seul monde.

La première thèse: le «bon européen» vit simultanément dans deux mondes. L'appartenance à deux communautés, l'une locale, l'autre universelle, se conforme aux principes de solidarité et de subsidiarité. Nous pouvons rapprocher l'appartenance aux deux patries et le statut du chrétien dans le monde, en disant qu'il appartient en même temps à la cité terrestre et à la cité céleste. Le principe qui guide le chrétien est inspiré par le mot de Jésus: «*rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu !*» (cf. *Mt* 22, 21). Ainsi, l'Église et l'État collaborent au bien intégral de la personne humaine, mais chacun est autonome dans son domaine propre de référence.

Au sujet de la dimension européenne des Roumains en construction, je me demande : réussissons-nous à assumer le principe phare de l'Europe moderne - «*Une Église libre dans un État libre*»? Je

me pose la question de cette réussite parce que les principes du rapport entre l'État et l'Église dans notre pays ont été (le sont-ils encore?) inspirés de la symphonie byzantine du trône et de l'autel dans laquelle l'initiative revient au trône. Et si ce paradigme changeait, quel en serait le prix?

La deuxième thèse: le «bon européen» ne nie pas ses racines religieuses et vit en bonnes relations avec les représentants des autres familles de pensée. Je fais référence, en ce sens, aux relations entre chrétiens et athées, agnostiques. On sait que la forme de l'humanisme athée est apparue en Europe dans la modernité, et chez nous, elle est arrivée par les intellectuels érudits de l'Ouest ou par ceux qui servaient le régime bolchévique et communiste. Pour les athées et les agnostiques, l'homme est le principe et la fin de toute chose, et la société avec ses lois et ses réalisations est une œuvre absolument souveraine. L'éthique n'a pas d'autre fondement que le consensus social, et le seul frein à la liberté individuel est fixé par l'État selon des critères presque volontaires, arbitraires, nominalistes. Pour les chrétiens, la soumission à Dieu est source de véritables libertés, et le sens de la liberté est la possibilité de choisir la vérité et le bien. Au plan éthique, les chrétiens adoptent les normes de comportement dérivant de la raison et de la révélation du Verbe de Dieu.

En ce moment, la société roumaine comprend non seulement des gens religieux, croyants, comme l'affirment les statistiques, mais aussi des athées. Je crois que si l'europhénisation des Roumains tarde c'est aussi à cause du manque d'un dialogue franc entre croyants pratiquants et croyants non-pratiquants, entre chrétiens des fêtes et non-croyants. Ainsi, il arrive que des représentants de certaines factions laïcistes rejettent l'Église, mais sans le montrer, alors qu'ils s'affichent aux cérémonies officielles se signant et faisant des actes de vénération dans les Églises. Au nom de l'Église, d'autres critiquent les injustices politiques entretenues par certaines factions idéologiques, mais font alliance avec des politiciens corrompus. Nous assistons à un phénomène étrange: si avant 1989, seulement les humanistes athées étaient visibles dans la vie publique, alors que les humanistes chrétiens se cachaient dans leurs appartements, aujourd'hui la situation s'est renversée. C'est pourquoi, pour notre europhénisation, il est nécessaire d'instituer un dialogue entre laïques, athées et croyants, un dialogue honnête, sans préjugés et attitudes présomptives, car on ne sait jamais qui aide qui et qui enseigne qui.

La troisième thèse: le «bon européen» participe activement aux projets européens. Malheureusement nous avons manqué cet examen aussi. Par exemple, la question de l'absorption des fonds européens est traitée d'une manière pas très professionnelle. On dit que nous ne sommes pas prêts du point de vue technique pour accéder aux fonds européens ou que notre sens communautaire n'est pas assez développé ou que notre intérêt se résumerait à un gain personnel garanti. Dans ce cas, convaincu que la plupart des projets humains échouent et que leur succès n'est que partiel, je soutiens qu'il faut promouvoir le courage intellectuel de redéfinir le plus souvent possible le monde dont nous faisons parti. Du point de vue chrétien, l'éducation du discernement devrait se concentrer sur les valeurs de l'humanisme chrétien, ayant au cœur les valeurs de la personne, de la solidarité et de la subsidiarité.

Le fait que l'on puisse faire quelque chose en cette direction est confirmé par les jeunes étudiants bénéficiaires des programmes européens d'études. Si vous les rencontrez, vous verrez non seulement un «bon européen», mais aussi des européens pleins de joie.





IA ROMANA





ACADEMIA ROMANA



Penser l'Europe
Conclusions

Eugen Simion



Eugen Simion

Messieurs les Présidents,

Vous avez raison, il ne s'agit pas de tirer des conclusions. Un débat comme les nôtres n'est pas un débat à en tirer des conclusions, car chaque intervenant est une personnalité, avec ses idées, donc chacun va tirer tout seul ses conclusions. Il s'agit de marquer quelques idées qu'on a entendues ces jours-ci. D'abord, deux mots sur le thème choisi avec nos complices, comme j'aime les nommer, les quatre Académies, les institutions qui organisent ce séminaire. Tout d'abord, je voudrais dire que l'on a hésité un peu. L'année dernière, vous vous souvenez, on a fêté dix ans d'existence de ce colloque et presque tous vous avez élogié, apprécié le séminaire, notre solidarité intellectuelle, le cercle de Bucarest. Mon angoisse est que, après dix ans, dans un monde qui bouge, dans une Europe ou tout change vite, je ne sais pas si l'on doit continuer à organiser ce colloque. Finalement, disons que l'on a décidé qu'il faut continuer, quoi qu'il arrive, car, comme disait Thierry de Montbrial, nous avons vieilli ensemble, ce qui n'est pas mal, à mon avis. Donc, on a hésité un peu de continuer, mais je crois que l'on a bien décidé et le séminaire de ces jours-ci en est la preuve. Je ne sais pas si vous êtes d'accord avec moi, mais la qualité intellectuelle est très haute. Mais en dehors de cela, on a posé des questions des plus difficiles, dans une manière démocratique, académique et intellectuelle, parce qu'on voit qu'il y a des intellectuels qui pensent à des choses difficiles, qui d'habitude sont le territoire des hommes politiques. Pourquoi on a choisi ce thème? Je voudrais vous dire que tous ensemble, avec notre présidente exécutive, madame Simionescu, et avec les autres, nous l'avons bien choisi.

C'est un thème d'une actualité indiscutable, car il touche aux relations entre l'individu et notre Europe en général, cela veut dire les relations entre moi, citoyen roumain, et le gouvernement roumain et toutes les institutions roumaines, mes relations avec l'autre Europe, les autres pays, les relations d'un étranger qui vient d'un autre continent et a choisi de vivre en Europe. Mais il y a un deuxième étage de ce problème, qui est très important aussi : les relations entre un Etat, une nation à l'intérieur de l'Union Européenne, et les gens de Bruxelles. Je me répète: cet été, la Roumanie a eu une épreuve très dure, si dure que les Roumains, qui étaient d'une majorité écrasante pro européens, sont devenus, peut-être beaucoup, des eurosceptiques. Donc, il s'avère que nous avons bien choisi le thème. Maintenant, pour terminer, j'ai pris la parole pour vous rappeler les idées qu'on a circulées dans notre séminaire. Par exemple, je retiens l'idée que l'Europe sans une culture commune ne résistera pas. C'est l'idée prononcée par notre cher collègue et ami Thierry de Montbrial, c'est la conclusion de son discours. S'il n'y a pas une culture commune, une construction politique, l'Europe ne résistera pas. Et puis Marc Crépon, qui a dit qu'il y a une contradiction entre l'esprit des Lumières, qui est l'esprit dominant, prioritaire de notre Europe, et, d'autre part, les fantasmes identitaires, d'un individu, en tant

qu'un exemplaire unique et les fantasmes identitaires d'un peuple, d'une nation, d'un groupe social. J'ai trouvé cela intéressant. Radivoje Konstantinovic a défendu la culture de l'Europe et le modèle européen, la prééminence de la culture, en disant que la culture reste et que la culture européenne est encore forte. Monseigneur Robu a prononcé aussi une proposition que j'ai notée : il a dit que pour l'Europe, pour nous tous, les européens, et pour tous ceux qui veulent devenir européens, il est important de cultiver une culture de la solidarité. C'est une belle et bonne formule et puis l'idée majeure de son discours a été de refaire l'unité de la foi et de la culture. On a eu l'intervention de Monsieur Soutou, qui est un grand historien, qui a parlé, ainsi que Jacques de Decker, Marius Sala, ils ont tous parlé autour de l'idée de minorités et de langues qui se trouvent maintenant en Europe. Mais à propos des minorités, je crois que la question des minorités était peut être au centre de notre débat, car on en a discuté beaucoup, d'une façon ou d'une autre. Il faut répéter, à mon avis, que je ne crois pas qu'il n'y ait pas une intégration des cultures. Je dis cela car on a discuté beaucoup en Roumanie avant d'être acceptés dans l'Union Européenne, qu'est-ce qui se passe avec la culture, faut-il intégrer la culture ? Moi, j'ai toujours été sceptique en ce qui concerne ce débat, car, à mon avis, une culture ne peut pas être intégrée, elle reste, elle existe, elle a sa langue, ses traditions, sa spiritualité, ses personnalités, il faut intégrer autre chose, en dehors du centre de la culture.

Donc, la conclusion de cette question est qu'il faut protéger les cultures et les langues contre la tendance qui existe de les unifier et quelqu'un a dit, et moi je crois qu'il a raison, qu'unifier les langues et les cultures veut dire les détruire finalement. Cela veut dire produire l'effondrement des cultures et des langues qui, toutes, représentent notre richesse et peut-être, pourquoi pas, notre orgueil européen, car nous sommes fiers de nos cultures, c'est-à-dire de notre culture. En même temps, il faut réprimer, et j'insiste sur le mot, l'arrogance majoritaire d'un pays contre les minorités. Et il est absolument nécessaire de repousser aussi les fantasmes identitaires démesurés d'une minorité, souvent absurdes, d'un groupe social. Je fais une parenthèse: l'arrogance d'un groupe social qui veut une autonomie totale, pas uniquement de la langue, mais aussi du système d'enseignement. Un groupe social, un groupe ethnique qui veut commencer l'enseignement avec sa langue, ce qui est normal, mais qui veut aller ainsi jusqu'aux études universitaires. Cela n'a rien à voir avec la langue officielle du pays. A mon avis, on ne peut pas accepter cela. Ce n'est pas une question de force de la part d'un pays, mais si la



démocratie européenne respecte les droits d'une minorité, d'un groupe social, il faut respecter les valeurs d'une nation, d'un Etat national. C'est peut-être une question trop roumaine, mais je crois que cela revient, on le retrouve dans d'autres pays. Puis, on a posé la question si l'on peut avoir un parti ethnique. La France n'accepte pas les partis ethniques et je la félicite pour cela. C'est un pays de la démocratie, mais un parti politique et ethnique qui ne reçoit pas d'autres citoyens de ce pays, il n'a rien à voir avec une démocratie. Mais en Roumanie nous avons un parti ethnique très fort, toujours au pouvoir, et cela m'énerve, en tant que bon européen que je suis. Parce que je commence toute ma pensée politique avec l'idée que l'autre a le droit d'être autrement. J'accepte le principe de l'altérité. Mais faire un parti ethnique c'est un peu désuet, à mon avis, ce n'est pas synchronique, ce n'est pas une idée de notre temps. On a parlé aussi de la migration, notre collègue de Chisinau en a parlé bien et je m'attendais qu'il dise quelque chose sur les minorités, l'échange de populations vécues en Moldavie, mais tout cela est peut-être un thème pour un autre débat. Puis, on a écouté le discours splendide de notre ami Mohammed Laichoubi, qui est l'un des fondateurs de notre séminaire, à ce moment-là il était ambassadeur de l'Algérie à Bucarest. J'ai retenu de son discours l'idée qu'il faut faire la différence entre les valeurs du monde islamique et la tendance hégémonique dans certains pays, dans certains courants d'idées. Il est important de dissocier les choses.

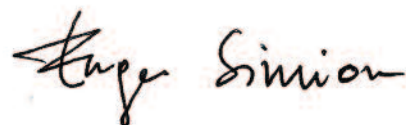
Le Président Aluja qui a fait un très bon discours en seize points sur les relations entre l'islam et l'Europe. L'idée que j'ai notée ici est l'opposition sévère à l'extrémisme et l'invitation à un dialogue et surtout à une réflexion occidentale très nécessaire dans cette affaire qui existe depuis longtemps. On a écouté Monsieur Berindei, qui a dit des choses importantes. En vous écoutant, cher confrère, j'ai pensé à nous, les Roumains. Il y a un côté islamique dans notre être, en commençant avec la gastronomie et en allant jusqu'à la langue, et peut-être aussi à notre comportement public, cotés qui viennent de ce monde-là. Ensuite, on a discuté beaucoup et on a bien fait, sur l'idée de la tolérance. Ce qui peut nous lier c'est l'idée de tolérance. Et j'ai continué dans ma tête en disant que c'est pour cela que le christianisme a gagné, parce qu'il met en premier lieu l'idée de tolérance active. Le professeur Askenasy nous a dit combien il y a des neurones minoritaires qui respectent les règles et qu'il y a une opération chirurgicale pour sauver l'homme des maladies graves, comme l'épilepsie, par exemple. Marc Crépon a utilisé une métaphore biologique très belle, une analogie en fait.

Le professeur Razvan Teodorescu nous a communiqué ses conclusions en disant que, pour le moment, le problème de l'islam ne peut pas être résolu et qu'il faut encore attendre. Je suis d'accord avec lui en ce qui concerne l'idée de l'unité, de l'autonomie d'une culture, mais je n'accepterais pas tout de suite l'idée que l'Europe de demain sera l'Europe des régions. A propos de Marc Crépon, il a fait une dichotomie valable en ce qui concerne la possibilité d'avoir une culture, une politique culturelle en Europe. Il a dit qu'il y a un sujet commun – le patrimoine commun. Dans ce domaine-là il est possible d'avoir une politique européenne homogène. De l'autre part, il y a une politique qui veut que chaque pays, chaque culture s'organise et décide. Je suis d'accord avec cela, car c'est une question qui tient de l'identité d'une nation. Le professeur Andrei Marga nous a signalé le fait que, aujourd'hui, nous sommes dans une époque de la société post-sécularisée. En fait, les gens qui pensent à l'Europe de demain pensent que la société européenne doit retrouver les religions. Et puis, il a parlé des relations entre les sciences, la religion et la philosophie. C'est une question tout à fait spéciale. Madame Simionescu, notre présidente exécutive, nous a enchantés avec ses réflexions sur le bonheur, ce qui nous a donné une dose d'optimisme. Chercher le bonheur, oui, mais définir le bonheur tout d'abord. Parmi les définitions que l'on trouve dans la littérature roumaine, voilà une de Garabet Ibraileanu, moraliste remarquable : „Le bonheur c'est bien marcher dans sa propre nature”, une définition pleine de finesse. On a discuté de l'idée que l'Europe de demain sera une Europe des régions. Le professeur Moutsopoulos a défini de son point de vue l'Europe et j'ai retenu deux idées : qu'il y a une Europe

commune, c'est-à-dire une organisation politique stable dsfs et puis l'idée de communication, qui est très importante. Serge Faucherau a fait la différence entre citoyen et intellectuel. Et je peux dire qu'il a raison, parce que, en principe, nous acceptons la tolérance, nous sommes contre le racisme, contre tous les types de xénophobie, etc, mais de temps en temps on voit que nous sommes irrités par un personnage, un groupe social, et j'ai bien compris le message avec la référence à nos tziganes au Quartier Latin. La question est comment on va résoudre ce problème et, si vous me le permettez, je répète ce que j'ai dit dans mon discours : ce n'est pas un problème roumain, il ne faut pas s'en débarrasser, en disant „Ce sont vos citoyens, débrouillez-vous”. On ne peut pas se débrouiller. Il y a toute une population qui bouge, qui va, qui revient, et ils sont contents. Je cite nos compatriotes quand ils descendent de l'avion ils sont très relaxés, ils disent „on gagne bien en France, ou en Italie, presque 100 euros par jour”. Alors, ici, en Roumanie, 100 euros par jour c'est impossible, même pour un académicien. J'ai entendu beaucoup de déclarations faites par le Ministre de l'Intérieur de France, avec des remarques horribles à propos de cette affaire. Entre autres, il disait que s'il y a un délit, il faut penser toujours aux Roumains. Et ce n'est pas vrai. Ce n'est pas le cas. Il faut repousser cela. Je dirais deux mots pour terminer. Je suis d'accord avec le professeur Zub en ce qui concerne la vocation européenne de l'historiographie roumaine et son discours a été très convaincant dans cette direction. Je suis aussi d'accord avec le fait que le professeur a accepté l'essai de George Calinescu sur l'esprit national. Il a écrit cela en 1941, dans une époque très difficile, mais l'esprit démocratique, intellectuel très fort de ce discours est encore valable.

Professeur Danca a défini de son point de vue qu'est-ce que cela veut dire un bon européen. Et voilà la dernière idée : de son point de vue, être un bon européen veut dire premièrement être un bon chrétien. Et il a raison. Il a mentionné aussi la plus grande valeur dans ce sens: la réconciliation, avec avec ses semblables et avec lui-même. Au contraire, le Professeur Haulica, membre de notre Académie, un grand critique d'art, a dit qu'un bon européen est celui qui est tout simplement un européen. Oui, vous avez raison en principe, mais il faut discuter cette question. Il y a maintenant, dans l'intelligentsia roumaine, parmi les intellectuels roumains, l'idée qu'être un bon européen signifie de se dégager de tous les mythes, de toutes les traditions roumaines. Et c'est pour cela que je crois qu'il faut discuter. Ce n'est pas l'idée de revenir aux discussions des années 30, mais de juger juste cette relation entre la culture nationale, l'identité nationale et l'identité commune européenne. Et comme toujours, Giselle Vanhese, qui est de plus en plus une roumainiste réputée, elle a parlé de Panait Istrati. Et comme moi je suis un peu dans cette équation, je peux dire qu'elle a raison : Istrati est un grand écrivain, malheureusement ignoré par les critiques roumains. Il y a une réflexion que je trouve remarquable, c'est qu'en écrivant des narrations avec des haidouks il cherchait un modèle qui était le modèle de soi-même.

Je vous remercie, je m'excuse pour les erreurs faites ces jours-ci, mais, de toute façon, nous, les organisateurs, nous sommes très contents des résultats.

A handwritten signature in black ink, reading "Eugen Simion". The signature is written in a cursive, flowing style with some loops and flourishes.











ACADEMIA ROM



ANA

Couverture & vision graphique
Mircia Dumitrescu / Orbán Anna-Mária

Mise en page électronique
Orbán Anna-Mária

Coordination éditoriale
Alina Bălan

Impression exécutée à
Typographie «Semne»
en Septembre 2012

LA FONDATION NATIONAL POUR LA SCIENCE ET L'ART
Rue Dem I. Dobrescu, No. 11
Bucarest

e-mail office@fnsa.ro

ISBN 978-606-555-100-8