



HAL
open science

Culture et communauté politique

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. Culture et communauté politique. Féiniùlacht, Cultúr agus Teanga i Ré an Domhandaite, Oct 2010, Dublin, Irlande. halshs-01682136

HAL Id: halshs-01682136

<https://shs.hal.science/halshs-01682136>

Submitted on 12 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Thierry Ménissier

(Docteur en philosophie politique, maître de conférences à l'Université Pierre Mendès
France – Grenoble 2)

« **Culture et communauté politique** »

Séminaire « Féiniùlacht, Cultùr agus Teanga i Ré an Domhandaite »

Dublin, 16 octobre 2010

Dans cette intervention, je veux examiner avec les outils de la philosophie et de la science politique la relation qui existe entre les notions de culture et de communauté politique. La première recouvre différents aspects tels que les traditions, la langue maternelle ou « naturelle », les représentations et les valeurs telles qu'elles sont vécues par les hommes ; la seconde évoque le sujet légitime de l'action politique, ou encore la dimension civique de l'existence. Les deux notions ont été régulièrement associées dans le cadre du projet politique caractéristique de la Modernité, à savoir dans le contexte de l'affirmation de l'Etat-nation. De nos jours (dans le contexte d'une crise durable et profonde traversée par l'État-Nation), la question est à nouveau posée de savoir quels sont les liens entre culture et communauté politique – mais elle ne se pose plus comme avant, du fait de la nouvelle perspective de la globalisation. Que signifie l'expression « culture nationale » – dans ses relations avec la communauté politique – dans le contexte de la globalisation économique du monde ? Les cultures nationales ne courent-elles pas le risque de se voir transformées en folklore artificiel et inefficace du point de vue politique, sous l'effet de deux tendances actuelles et liées l'une à l'autre : d'une part, le fait que les échanges économiques ont pris un volume planétaire qui désamorce les initiatives des États-nations, et de l'autre, la perte d'efficacité de l'identification classique des individus en tant que citoyens d'une communauté nationale ?

Avant de débiter la réflexion, une remarque importante : je veux envisager un certain nombre de difficultés issues du domaine de la théorie politique, et qui ont été construites par un certain nombre d'auteurs dans des ouvrages considérés comme des références intellectuelles. Les arguments développés ici se situent donc sur un plan abstrait, et ils ont (ou voudraient avoir) une portée générale. On peut donc leur reprocher d'être trop abstraits et généraux, selon un grief auquel s'expose fatalement la théorie

politique. Plus exactement, le reproche d'abstraction et de généralité peut porter sur le fait que, traitant de culture et de politique, cette intervention se situe par principe assez loin de la culture et de la politique historiques, qu'il s'agisse de celles de l'Irlande ou celle de la France. Mais les problèmes théoriques n'en demeurent pas moins posés, dans leur importance propre ; aussi, on pourrait dire que cette intervention a comme objectif de donner à réfléchir ces problèmes, puis de les discuter en fonction de la dimension historique plus concrète, voire en regard des difficultés que nous rencontrons aujourd'hui à ce propos en Irlande et en France.

Se situer sur le plan de la généralité des problèmes abstraits, ce serait en fait l'ambition idéale de mon intervention ; or, cela n'est peut-être pas possible, et il convient sans doute de revoir cette ambition à la baisse. Peut-être en effet que le propos que je vais tenir trahit ses origines françaises, et que ma manière d'envisager les problèmes est, malgré moi, située. Mais en ce cas, l'intervention d'aujourd'hui n'en est que plus intéressante : nous pourrions discuter des diverses modalités possibles de penser la relation entre culture et communauté politique à la lumière de ces différences nationales.

1. Culture et communauté politique, un lien historiquement défini :

Le lien qui existe entre la culture et la communauté politique apparaît comme constitutif. Constitutif, en premier lieu, car partout dans le monde, la notion de communauté politique repose sur certaines conditions culturelles. Selon un schéma qui connaît bien entendu des variations de détail mais qui dans son principe ne souffre aucune exception, actuellement, dans toutes les nations au monde l'obtention puis l'exercice de la citoyenneté reposent en effet sur des critères qu'on peut nommer culturels – et une telle formule peut être entendue sous plusieurs aspects. Premièrement, et de manière minimale, posséder et exercer le droit de cité dépend de la maîtrise de la ou des langues traditionnelles et officielles du pays ; deuxièmement, une des conditions importantes pour l'individu aux yeux duquel l'activité de citoyen possède un sens, il s'agit de concevoir qu'on joue ou qu'on peut jouer un rôle dans l'histoire de ce pays ; or, pour parvenir à une telle conception, il est évidemment nécessaire de comprendre certaines significations complexes, dans lesquelles la situation traversée par le pays où l'on vit

s'explique par son histoire et par ses caractères profonds. L'action et la réflexion politique du citoyen se conçoivent donc en fonction d'une appartenance, d'ailleurs assez consciente et volontaire, au pays et à la tradition dans lesquels il évolue.

Cette appartenance va de soi pour les individus natifs de leur pays, et tellement intégrés que leur appartenance leur apparaît comme évidente. Mais elle se révèle et fait apparaître sa spécificité lorsqu'elle ne va pas de soi, ainsi qu'on le remarque avec les difficultés posées, dans les différents pays qui connaissent une immigration, par les populations résidentes d'origine allogène. Pour les natifs, l'étranger est perçu comme différent et sa différence la plus flagrante se manifeste par le fait que, n'appartenant pas au groupe traditionnel, il n'y joue aucun rôle politiquement actif. D'ailleurs, le problème est susceptible de se déplacer lorsque les résidents d'origine étrangères adressent une demande de nationalité au pays qui les a accueillis, et par conséquent lorsqu'ils postulent à devenir citoyens de ce pays : reconnaître le statut de citoyen à une personne d'origine étrangère, c'est admettre d'une certaine manière que la culture qui le définit au moment où il formule sa demande est compatible avec la culture nationale. L'adoption d'un nouveau citoyen par un pays souverain, par laquelle ce citoyen acquiert certains droits qui recouvrent une réelle capacité d'action, repose donc sur le postulat de l'homogénéité culturelle entre cet individu et sa nouvelle nation, en tout cas sur le postulat *d'une certaine* homogénéité culturelle, sur une compatibilité entre la conduite de celui-ci et les valeurs de celle-là.

Du moins, et en évoquant une catégorie fondamentale de la théorie politique moderne, un tel problème s'est présenté avec une acuité particulière dans un contexte politique et intellectuel particulier, le contexte proprement *républicain*, selon l'acception européenne du terme. Cela tient au fait que la pensée républicaine, une des sources de notre mode dominant de pensée, a donné une place centrale à la notion de communauté : pour elle, l'individu singulier n'acquiert son identité propre que par le biais de l'inclusion dans la communauté civique ; dit autrement (et pour reprendre plus précisément les catégories de Rousseau dans *Du Contrat social*), un homme à qui ferait défaut la condition de citoyen ne serait pas vraiment un homme au sens plein et entier ; en effet, la condition humaine privée de la dimension civique perd un de ses attributs fondamentaux, à savoir la possibilité de s'autodéterminer, ou liberté. En d'autres termes, ce n'est que

parce qu'il peut défendre ses idées sur le plan politique que l'homme peut être dit libre, et par suite **pleinement ou complètement humain**. La citoyenneté a donc un sens *plus que politique*, à savoir une portée anthropologique : davantage que n'importe quelle autre activité, elle permet de *réaliser l'humanité*. C'est d'ailleurs ce dont le vieil Aristote avait déjà eu l'intuition, lorsqu'au début de son traité *La Politique*, il écrivait que « l'homme est un animal plus politique que n'importe quel animal grégaire ». Reprenant l'esprit d'une telle formule, de Cicéron à Hannah Arendt, en passant par Machiavel, le courant de pensée républicain, en dépit des variations entre auteurs, se retrouve derrière une telle vue. Pour ce courant de pensée, dont on voit toute l'importance pour l'histoire moderne, *la communauté des communautés*, si l'on peut dire, *est la nation politique*. On peut soutenir une telle formule en fonction de ses deux significations distinctes : d'un côté, selon l'acception cumulative de l'expression « communauté des communautés », parce que la citoyenneté dans le cadre de la nation représente la synthèse des appartenances culturelles historiques et « ethniques » ; de l'autre, selon l'acception superlative de l'expression, parce qu'elle constitue le ressort de l'action légale et légitime, celle dont on espère qu'elle peut solutionner les problèmes par le biais de l'engagement civique, et dont l'expression finale se nomme « liberté » (au sens politique du terme).

Or, plus précisément encore, selon la tradition de pensée républicaine, l'accent est implicitement mis sur l'importance de la *patrie* pour la constitution d'une véritable communauté politique, c'est-à-dire sur ce qu'on pourrait nommer le « patrimoine » d'une collectivité. Le mot français de « patrie » vient du latin « *patres* », qui désigne les pères ; or, cette accentuation de la dimension de la filiation conduit à penser que ce qui fonde l'existence civique, c'est le respect de sa propre culture, ou l'on devrait même dire : *la sacralisation de cette culture*. Traditionnellement, dans la pensée républicaine, on a donc considéré la culture nationale non seulement comme la condition de l'exercice de la citoyenneté, mais encore comme le ressort qui dote le citoyen de son énergie ou de sa résolution – et même comme ce qui donne une « consistance » au fait d'être humain. C'est ainsi que, reprenant l'esprit général qui anime l'œuvre de Rousseau, Hannah Arendt explique dans le second tome des *Origines du totalitarisme* (1951) que la condition d'apatride est par principe très dangereuse, et qu'elle prive l'existence d'une de ses conditions fondamentales : les hommes ne peuvent être dits libres (et par suite

pleinement humains) que s'ils sont aussi des citoyens parce que la citoyenneté consiste à s'insérer dans une communauté abstraite, celle de la culture de son pays entendue comme la création continuée de son histoire.

Il n'est pas absolument nécessaire de concevoir les choses de la sorte : la pensée politique moderne s'articule à la distinction entre républicanisme et libéralisme ; or, ce dernier courant rassemble des doctrines – tout aussi diverses que celles qu'on regroupe sous le terme de républicanisme – dont un des points communs est de concevoir l'homme sans envisager l'importance anthropologique de la citoyenneté. Pour des auteurs comme John Locke au XVIIIe siècle, ou Friedrich von Hayek au XXe, la possession et l'exercice de droits civiques sont tout à fait importants, il s'agit même d'une cause qui doit être publiquement soutenue, car la liberté individuelle représente quelque chose de fondamental. Mais, selon la distinction proposée par un autre grand auteur libéral, Benjamin Constant (dans son célèbre discours prononcé à Paris en 1819), la liberté des libéraux est celle des « modernes » et non celle des « anciens ». La première, désignée aussi comme « liberté négative », désigne la possibilité pour l'individu de se consacrer à l'activité politique s'il le veut, et de se retourner vers sa vie privée et vers ses affaires s'il le veut. Du point de vue du libéralisme, le repli sur soi ou refus de s'engager politiquement *fait aussi partie* de la liberté. Pour le républicanisme, ce point est tout bonnement impossible, il constitue une dangereuse illusion : c'est uniquement sur le plan de la participation civique que se comprend la liberté. Cela posé, je reprendrai plus loin la distinction entre libéralisme et républicanisme.

2.Culture et communauté politique, un lien qui fait problème :

Cependant, d'un autre côté, la liaison entre culture et communauté politique apparaît également comme faisant problème. En effet, il ne suffit pas de naître dans un pays, ni de faire partie d'une culture pour que cette naissance ou cette appartenance contribuent à l'apparition d'une communauté politique. La liaison, fondamentale d'un point de vue structurel (il n'y a pas de communauté politique sans culture commune, comme je l'ai dit plus haut), doit encore être conçue de manière particulière, et que nous peinons à éclairer avec toute la précision nécessaire. On peut de ce fait soutenir que

l'appartenance à un ensemble culturel est la condition nécessaire mais insuffisante de l'existence politique. Ici, une certaine confusion provient de ceci que le fait de naître français, irlandais, allemand ou tout autre confère *immédiatement* le droit de s'inscrire un jour sur les listes civiques afin de voter. Cela engendre une espèce d'illusion d'optique, en faisant croire que nationalité et citoyenneté sont une seule et même chose. Mais, comme chacun le sait, on peut parfaitement être né dans un pays, en posséder la nationalité, bénéficier des prérogatives attachées à cette qualité (jouir d'un certain nombre d'avantages en termes de protection sociale et diplomatique), sans pour autant exercer activement le droit de cité – à part dans les (rares) pays qui ont rendu obligatoire l'exercice des droits civiques, il est tout à fait possible de jouir des droits attachés à la nationalité sans être véritable un citoyen. Le phénomène de dépolitisation, généralisé dans les sociétés contemporaines, fournit l'exemple parfait à ce propos : l'indifférence croissante à l'activité politique, qui se traduit par exemple par la défection des urnes et par les taux d'abstention importants aux élections, apportent régulièrement la confirmation de l'écart entre possession de la nationalité et exercice de la citoyenneté.

Comment passe-t-on d'une culture traditionnellement définie à une communauté politique ? Comment les individus nés dans un pays acceptent-ils non seulement de considérer ce pays comme le leur, mais encore de se sentir lié aux symboles nationaux tels que le chant de l'hymne, les mots de la devise, ou encore les couleurs du drapeau ? Je ne demande pas simplement comment il se fait qu'il ressente de l'émotion en écoutant l'hymne ou en voyant flotter le drapeau national, je pose la question de savoir comment il peut se sentir en accord au plus profond de lui-même avec les mots de la devise, au point d'accepter que cette dernière, en quelque sorte, le représente, lui et tous ses concitoyens. Et plus encore, comment un individu né dans un pays en devient-il un citoyen actif et responsable ? Comment un individu particulier s'inscrit-il dans la communauté nationale au point de la considérer comme sa patrie ?

Ces questions sont au cœur de mon intervention et je n'en ai pas la réponse définitive ; mais je voudrais suggérer quelques pistes de réflexion assez précises pour commencer à formuler les réponses.

Première piste, on peut faire l'hypothèse que l'existence d'une communauté politique se comprend comme une *transformation* ou plus exactement comme une

dynamisation de la culture traditionnelle. Cette dynamisation, dans sa version historique exacerbée en Europe aux XIXe et XXe siècles, a pris les formes du projet nationaliste. Ce terme recouvre deux significations assez différentes : ou bien revendication d'émancipation de la part de peuples aspirant à être reconnu comme une nation, ou bien expansion d'une nation dans le cadre des visées d'un État constitué. L'intérêt de l'évocation du nationalisme réside notamment dans le fait qu'il nous oblige à considérer attentivement le terme de « nation ». Il nous oblige de plus à opérer une distinction importante, celle entre « peuple » et « nation » ; ces deux termes qui, en français, sont souvent employés l'un pour l'autre, de manière synonymique (je ne sais pas si c'est le cas en Gaélique), signifient la différence qui existe entre une communauté culturelle autoidentifiée et éventuellement identifiée de l'extérieur mais non reconnue par une souveraineté pleine et entière (le peuple), et une communauté culturelle consacrée par une souveraineté étatique (la nation).

Le premier avantage offert par cette distinction réside dans le fait de séparer deux statuts politiques fondamentalement différents : elle souligne l'écart qui existe entre d'une part la communauté politique reconnue par une souveraineté respectée à l'extérieur ou par certains droits consentis à l'intérieur d'un pays souverain, et de l'autre la communauté politique ne bénéficiant pas de cette chance. Pour donner un exemple : les Italiens constituent à la fois un peuple et une nation, les Basques aussi (quoique à l'intérieur d'une nation souveraine : l'Espagne), tandis que les Kurdes constituent un peuple, et non une nation au sens politique du terme. Mais je crois que la distinction entre « peuple » et « nation » fournit également un autre avantage : celui d'exprimer deux degrés différents de l'intensité dans la formation de l'identité civique : les Kurdes ne sont *pas moins* une communauté politique que les Basques ou que les Italiens, et leur combat pour la reconnaissance de leur identité collective n'est *pas moins intense* que l'est celui des Basques ou des Italiens.

La distinction entre la nation (reconnue par la communauté internationale par le biais d'une souveraineté bien établie ou en tout cas avec laquelle il faut composer) et le « simple » peuple révèle par conséquent les critères de reconnaissance d'une communauté politique – à savoir, (1) l'existence d'une souveraineté admise par les puissances constituées du concert international, (2) ou du moins, si tel n'est pas le cas, le

fait qu'un peuple possède, à l'intérieur d'une nation souveraine, certaines prérogatives « nationales », comme certains droits spécifiques validés et garantis par un Parlement spécial.

Je reviens au nationalisme, et ce sera la seconde piste que je veux explorer : il est tout à fait remarquable qu'il corresponde à une phase précise du développement de l'Etat-nation – à savoir, l'affirmation d'un projet fondamentalement politique, et plus exactement l'affirmation du projet politique typique de la modernité. Ce point, l'historien et philosophe Ernest Gellner l'a parfaitement mis en valeur dans ses recherches : pour cet auteur le nationalisme est un phénomène qui est apparu en étroite corrélation avec la Révolution industrielle du XIXe siècle, donc solidement lié à la modernité européenne (si ce n'est au modernisme, ou esprit de la modernité), et qui serait lié à la substitution aux cultures traditionnelles d'une « haute culture » basée sur l'apprentissage de l'écriture et sur le développement de la scolarité (voir son ouvrage de 1983, *Nations and nationalism*). En d'autres termes, ce qu'a mis en lumière Gellner grâce à ses minutieuses recherches, c'est qu'il n'y a rien de naturel ni de spontané dans la constitution d'une communauté politique – les appartenances traditionnelles, si elles fournissent le sentiment d'être *entre soi* (et par conséquent la première impulsion du projet national) par elles-mêmes ne fournissent le principe de l'existence collective véritablement commune.

Il convient donc sans doute de revenir à ce que proposait l'écrivain français Ernest Renan dans son fameux discours de 1882, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Renan proposait de réfuter la conception de la nation que l'on pourrait qualifier de « naturelle » ou d'« automatique » (selon laquelle les nations politiques sont le produit de facteurs historiques), au profit de la conception « volontariste », selon laquelle elles sont la création continue de la volonté manifestée par les citoyens de vivre ensemble. Selon Renan, « l'existence d'une nation est un plébiscite de tous les jours ». En d'autres termes, tout se passe comme si la transformation de la culture traditionnelle en communauté politique ne pouvait se penser que sur le mode de la création esthétique : le style d'une nation dépend du travail réalisé par ses membres qui, activement, travaillent à la façonner. Ce processus – notons-le – implique une sorte de renversement de la perspective que nous avons adoptée jusqu'ici on ne peut que difficilement comprendre comment une culture traditionnelle engendre une communauté politique, parce qu'en

réalité il est nécessaire de partir d'un projet politique pour comprendre ce qui rend vivante une culture nationale. Dans la vision proposée par Renan, l'activité politique des citoyens leur permet de s'affilier à leur patrie ; ils se trouvent en situation de revendiquer leur appartenance à partir du moment où ils se reconnaissent dans un programme politique. Le secret de la vitalité des cultures traditionnelles (par exemple, les vieilles nations européennes, mais c'est aussi vrai pour tous les peuples aspirant à vivre libres) réside donc le principe actif de la participation politique.

3. Le lien entre individu, culture et communauté politique dans le contexte de la globalisation – quelques hypothèses :

La globalisation remet-elle en question ce principe ? Il est difficile de comprendre les transformations qui agitent le monde au moment où elles se produisent, mais on peut émettre certaines hypothèses destinées à les éclairer. En quoi consiste la globalisation ? En l'extension et en l'approfondissement des relations économiques et financières de type capitaliste, à savoir basées sur la recherche du profit le plus grand possible dans la production et la mise en circulation des objets et des services, dans un monde qui n'a plus de frontières territoriales. Dans ce contexte, parce que son action se trouve comme diluée dans le réseau des échanges économiques mondiaux, la nation politique n'apparaît plus comme un principe d'action efficace, et plus généralement le registre politique semble lui aussi avoir perdu de son efficacité ; la politique telle qu'on la concevait jusqu'alors demeure nationale, tandis que le vrai niveau d'action est devenu mondial. La politique telle qu'on la concevait jusqu'ici obéit à un principe de fragmentation dans un monde qui possède une généralité plus vaste. Ou plus précisément encore, le lien que la modernité avait tissé entre nation et universel – et qui domine toutes les variantes possibles du nationalisme – s'est défait ; le seul universel qui existe, c'est celui du marché, celui promu par le libéralisme littéralement détesté par le nationalisme. Quant aux cultures traditionnelles, elles paraissent susceptibles de s'effacer devant l'apparition d'une culture mondiale, une « world culture » composite. En d'autres termes, les deux registres de la culture et de la communauté politique peuvent subir une érosion, une usure, qui modifie les relations d'appartenance des individus à leur(s)

communauté(s).

Le lien entre individu, culture et communauté politique se trouve-t-il fondamentalement changé ? C'est probable, mais non nécessaire. En revanche, ce qui est sans doute en train de changer, c'est le plan d'expression des communautés politiques traditionnelles ; et dans ce cas, c'est le projet moderne lui-même qui se trouve transformé, sinon radicalement remis en question.

D'une part, plusieurs sociologues ont depuis les années 1990 attiré l'attention sur les transformations qui affectaient les représentations des relations entre l'individu et ses groupes de référence. En France, Michel Maffesoli a proposé certaines thèses stimulantes sur l'apparition de nouveaux phénomènes « tribaux » : un néo-holisme succéderait à la tension – typiquement moderne – entre individu et communauté. Cette transformation apparaîtrait conditionnée par la substitution de l'affect à la raison comme mode d'appréhension de soi et de la relation aux autres : tandis que l'individu moderne se rattachait rationnellement à ses appartenances, l'individu contemporain aurait un rapport davantage « vécu » ou « ressenti » à ses appartenances – et cet individu aurait tendance à considérer que celles-ci seraient le définissent et lui permettent de se reconnaître. Or le paradoxe est que l'individu ne renonce pas pour autant à ses prérogatives, c'est-à-dire qu'il continue à se percevoir comme individualité. Le néo-holisme n'est pas l'holisme traditionnel, dans lequel l'individu ne se singularisait qu'au terme d'un long et pénible processus de sélection, au terme de certaines épreuves dont le sens lui était révélé dans le mouvement même de son initiation. Dans le holisme traditionnel, propre au mode archaïque ou pré-moderne de socialisation, le groupe a la mainmise sur l'individu, et la dimension collective prime toute forme d'affirmation de la singularité. La modernité avait modifié cela, en faisant triompher une représentation de l'individu en tant qu'autonome, capable de formuler des jugements critiques sur ses appartenances, et par suite de les choisir et de les utiliser pour construire par ses choix rationnels la nation, conçu, ainsi que dit plus haut, comme la « communauté des communautés ». Le néo-holisme remet en question les lignes de partition entre holisme et individualisme : dans la représentation contemporaine, on est convaincu que le groupe définit l'individu (il s'agit bien de holisme), mais ce dernier peut choisir comme il l'entend les communautés de référence qui le définissent (il s'agit donc tout de même d'individualisme). En d'autres

termes, dans une telle configuration, le domaine de la culture a perdu son pouvoir de détermination de l'individualité ; il devient un « milieu » dans lequel l'individu effectue les choix symboliques et éthiques qui sont censés le caractériser – il est transformé en marché des représentations mentales, des styles de vie et des valeurs. Les hypothèses qu'un sociologue tel que Maffesoli développe à propos des relations sociales conçues de manière générale sont en quelque sorte validées sur un autre plan, le plan de l'analyse des conduites religieuses, par un anthropologue de la religion tel qu'Olivier Roy (voir particulièrement son ouvrage *La Sainte Ignorance*) ; la montée de la « religion sans culture », un peu partout dans le monde, semble corrélative de la mise sur le marché de tout ou de presque tout. Dans un tel schéma d'ensemble, il faut le noter, la dimension politique (cet espace où l'individu devient citoyen à parité de droits et d'obligation avec ses pairs) subit une forme de désaffection, au profit de communautés où l'individu peut avoir l'impression d'être mieux compris par le groupe, davantage respecté : la communauté des amis réels ou virtuels, la communauté religieuse surtout si elle correspond à une forme de religiosité « postmoderne ».

Sous l'effet de telles évolutions, il est donc probable que le lien entre individu et culture se transforme, mais ce n'est pas nécessaire – en effet, malgré ces évolutions, le « style moderne » perdure en ce qui concerne le lien que les individus, en tant que citoyens politiques, peuvent espérer tisser avec leur communauté politique de référence ; la citoyenneté nationale existe toujours ! La forme même de ce lien pourrait même subir un retour au premier plan sous l'influence des projets (certes encore bien vagues) de citoyenneté mondiale. A cet égard, l'intégration européenne, avec toutes les difficultés qu'elle rencontre, gagne à être regardée comme une forme d'expérimentation des nouvelles relations entre l'individu et ses appartenances traditionnelles et l'émergence d'une communauté politique plus vaste. Les difficultés rencontrées dans la conception puis la mise en œuvre d'une authentique citoyenneté européenne – non une sorte de supra-nationalité conférant aux individus des prérogatives visant à les protéger, mais un mode d'action civique d'un nouveau type, favorisant une forme de participation politique offrant le moyen d'une réelle émancipation – attestent que la relation typiquement moderne entre individu, culture et communauté politique a changé au point de ne plus être évidente. Mais on ne peut s'empêcher d'espérer progresser dans la voie

d'une « politisation » des institutions européennes, dont l'autre nom serait l'apparition d'une réelle démocratie post-nationale. Toutefois, on se souvient que ce qui a notamment fait problème lorsque la question d'une « constitution pour l'Europe » a été posée aux différentes nations de l'Union, c'est précisément la relation entre la culture et la communauté politique : le fait que le débat se soit construit sur les bases de la question « l'Europe est-elle plutôt chrétienne ? » me semble tout à fait révélateur d'une incertitude profonde quant à ce qui fait *le commun* des nations européennes. Même plus que largement laïcisées, et au moment où elles cherchent dans une forme d'affolement le socle possible pour leur constitution politique commune, ces dernières hésitent quant à la posture convenable quant à la séparation du politique et du spirituel. Alors que depuis longtemps en Europe la politique ne trouve plus dans la religion ses principes directeurs, les nations ne parviennent pas à mettre au second plan l'origine culturelle de leurs représentations et de leurs valeurs, afin de s'émanciper pour fonder enfin de manière explicite leur communauté politique. Le lien entre culture et communauté politique, qui a posé tant de problèmes dans l'émergence de la modernité (et notamment parce qu'il a triomphé sous la forme d'un nationalisme belliqueux), reparaît donc aujourd'hui dans sa complexité. La question de la nation – c'est-à-dire celle de la synthèse moderne de la culture et de la communauté politique – ne relève nullement d'un problème périmé, tant ses éléments constitutifs réapparaissent actuellement. Ce problème apparaît même comme un problème *neuf*, tant il ne semble *pas encore* pensé par des individus aujourd'hui toujours citoyens de leur patrie historique et pourtant désireux – c'est ce qu'il semble par bien des aspects – de se concevoir *au-delà* de leurs appartenances. Ainsi que l'a finement formulé Pierre Manent dans *La Raison des nations* (2006), le débat autour de la nation en Europe atteste que tout se passe comme s'il se produisait une sorte d'affaiblissement généralisé de l'appartenance nationale, auquel nous ne savons ni nous résoudre avec résignation ou sagesse, ni nous opposer avec vigueur.

D'autre part, et de ce fait, c'est le plan d'expression des communautés politiques traditionnelles qui se trouve modifié. Cela signifie que la nation politique, comme « communauté des communautés », subit un type de transformations inouïes et probablement inquiétantes. Pour figurer ces transformations, on utiliserait volontiers en

français le mot de « folklorisation », c'est-à-dire d'évidement de la tradition dans les formes mêmes de son expression. Le mot « folklore », apparu dans la langue française au milieu du XIXe siècle, désigne originellement l'ensemble de traits traditionnels qui caractérisent une culture ; il renvoie donc précisément à l'existence et à la vitalité de la culture. Mais il a subi une intéressante évolution dans la mesure où il en est venu à désigner – et désigne maintenant couramment – ce qui est pittoresque mais sans importance ou sans signification profonde. Teinté d'une nuance critique, voire de signification désormais péjorative, l'adjectif « folklorique » désigne ce qui est *traditionnel et anecdotique*. Ce sens du terme, on le comprend bien lorsqu'on évoque toutes les expressions d'une culture traditionnelle sous la forme d'une exposition devant des publics allogènes et non initiés. Ainsi, par exemple, en ce qui concerne les cérémonies que les Indiens d'Amérique effectuent contre monnaie sonnante et rébuchante devant des touristes venus les regarder, parce qu'ils sont censés être typiques de « la légende de l'Ouest ». Il y a fort à parier que les Indiens qui effectuent leurs danses rituelles, parce qu'ils ont été sérieusement initiés à la tradition, sont sincères, et qu'ils croient (encore) à la vertu de leurs traditions. Mais le plus convaincu d'entre eux, le plus fervent défenseur du patrimoine commun ne pourrait nier que quelque chose a changé : ils effectuent les rituels devant et pour des non-initiés, pour des observateurs en voyage d'agrément décidés à se divertir en vérifiant la véracité des légendes racontées par le cinéma d'*entertainment*.

Le lien que la modernité a patiemment tissé en individu, culture traditionnelle et communauté politique n'est-il pas en train de subir une semblable forme de transformation ? Que penser en effet du fait que la citoyenneté s'exerce désormais à un niveau, celui de l'Etat-nation, qui ne correspond plus exactement au niveau où l'action peut être efficace (celui du marché globalisé) ? Lorsque nous nous rendons aux urnes pour choisir le candidat aux élections législatives ou (en France) présidentielles dont nous pensons qu'il est le mieux susceptible de nous représenter, nous sommes le plus souvent authentiquement sincères, initiés que nous avons été à la tradition de notre patrie ; mais ne sommes-nous pas devenus anecdotiques ? D'ailleurs, la crise traversée partout en Europe par l'Etat-nation ne trahit-elle pas le soupçon que nous avons de la montée de l'insignifiance de nos pratiques civiques nationales ?

Pour conclure mon propos, et pour ouvrir le débat, je pose donc la question : en dépit des différences qui peuvent exister entre la situation française et la situation irlandaise, qu'est-ce qui fait que, malgré tout, le lien entre individu, culture traditionnelle et communauté politique peut rester vivant, en échappant aux formes contemporaines de dévitalisation ?

Thierry Ménissier

Bibliographie de l'intervention :

Aristote : *Politics*, 335-323 BC.

Arendt, Hannah : *The Origins of Totalitarianism*, 1951, II : *Imperialism*.

Gellner, Ernest : *Nations and Nationalism*, 1983.

Maffesoli, Michel : *Le temps des tribus*, 1988.

Manent, Pierre : *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, 2006.

Renan, Ernest : *Qu'est-ce qu'une nation ?*, 1882.

Rousseau, Jean-Jacques : *Du contrat social*, 1762.

Roy, Olivier : *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, 2008.