

**Identité et questions sociolinguistiques
et linguoculturologiques**

Anna BONDARENCO
Professeur
Université d'État de Moldova, Chisinau, République de Moldova

L'interculturel et la continuité ininterrompue de l'identité nationale dans le contexte de la mondialisation

L'interculturel et l'identité nationale, problème pluridisciplinaire

La relation entre l'interculturel et l'identité nationale, c'est le problème du Moi, du soi-même, de la rencontre de deux ou plusieurs cultures différentes dans le même espace social, de l'acceptation ou de l'inacceptation de l'Autre. C'est pourquoi, nous nous sommes fixé pour objectif d'examiner cette relation, son impact sur l'identité d'accueil, d'une part, et sur l'identité de l'émigré, d'autre part, en nous appuyant sur le rôle du temps dans l'interaction entre la constance et la variabilité de l'identité, sur la dimension quantitative et qualitative de l'entité analysée.

Le phénomène de l'interculturel suscite l'intérêt des sociologues, des ethnologues, des philosophes, des anthropologues, des psychologues, des linguistes et certainement des didacticiens. Il a transcendé le domaine ethnographique, anthropologique, social pour se transformer en problème politique dans un nombre considérable de pays, dont le dernier pour les Européens, est l'Ukraine.

L'identité nationale se présente, dans la vision des sociologues, comme une construction sociale de caractère idéologique et culturel, bâtie durant l'histoire d'une communauté sociale, et permettant à tout individu de répondre à la question «Qui suis-je en qualité de citoyen appartenant à une communauté nationale?» L'identité nationale reste l'entité fondamentale sur laquelle s'appuient l'existence et les formes de manifestation de l'être humain; elle est en outre le pilier sur lequel se tient la nation et s'avère être un outil politique de premier ordre. Aujourd'hui, la dimension politique de l'identité nationale s'affirme d'une manière évidente, incontestable.

L'entité qu'on analyse constitue un ensemble de relations, celles-ci révélant les rapports avec l'Autre en tant que semblable, et la relation du Moi avec l'Autre, ces deux relations différant l'une de l'autre.

L'analyse de l'identité conduit à aborder le problème du rapport entre «**le semblable et le différent**». Dans les études philosophiques on examine surtout l'identité personnelle, dans les études sociologiques on attache, entre autres, une grande importance à la dimension nationale de l'identité. En règle générale, on distingue les types suivants d'identité:

– l'identité comme relation d'un être à lui-même dans différents délais de temps: **identité numérique**, le fait d'être Un, le même dans le sens d'unique et à la fois pluriel dans des délais de temps différents, ceci impliquant la persistance **des deux dimensions, quantitative et qualitative**, dans la structure de l'identité;

– l'identité considérée comme l'ensemble des traits de caractère d'un sujet déterminant son devenir personnel: **identité personnelle**;

– l'identité conçue comme composée de «l'un» et du «plusieurs» à la fois, voire de tous, dans le même espace et dans différents temps. Elle se conçoit alors comme l'ensemble des comportements, dans la pratique des us et des coutumes, qui sont communs à tous les individus appartenant à une nationalité, donc des comportements qui se **ressemblent** malgré quelques variations: **identité nationale**.

– on parle également d'identité pour désigner l'appartenance de plusieurs êtres à une même espèce: **identité spécifique**.

L'interculturel et l'identité nationale dans le même espace social, les interrogations que suscite leur coexistence

Vu la nature complexe de la catégorie de l'identité, y compris de l'identité nationale, vu les problèmes qui se posent lorsqu'une identité nationale interagit avec une autre identité nationale, celle d'un émigré, nous nous sommes interrogés sur les problèmes suivants:

– Que se passe-t-il, en effet, lorsque deux ou plusieurs cultures se rencontrent, du fait qu'un émigré porteur de sa culture d'origine se voit contraint de s'adapter à un contexte social nouveau dans lequel il intégrera, ou non, sa culture d'origine?

Le plus souvent, mais pas toujours, il vit en s'alimentant des deux cultures, ce qui peut l'amener, en pratiquant la culture de la terre d'accueil,

à perdre progressivement la sienne, même s'il la préserve au fond de sa conscience et si la mémoire de son corps même garde trace des habitudes de sa culture d'origine.

– S'il préserve certains indices de sa culture d'origine, quelle est la nature de la situation sociale et des contacts humains qui déterminent l'émergence des signes identificatoires de son identité nationale d'origine?

– Quel est le critère déterminant de l'acquisition des nouvelles pratiques culturelles, ou de la préservation de son identité nationale? Ce critère est-il déterminé par le seul processus rationnel d'adaptation, ou est-il conditionné par des réactions essentiellement psychologiques?

– Quels peuvent être, au niveau des codes langagiers et autres, les effets perlocutoires des nouvelles pratiques langagières, sociales et culturelles sur la personnalité de l'immigré? Quels effets la relation entre l'autochtone et l'émigré a-t-elle dans la pratique pour l'un comme pour l'autre?

– Quel est le contenu de la compétence pluriculturelle qu'on devrait construire chez le public migrant, et chez les élèves, qu'ils soient migrants ou autochtones?

Le fondement théorique de l'étude

Cette matière à réflexion a conditionné notre besoin de nous référer à des points de vue différents exprimés par certains penseurs sur le sujet:

– au point de vue de Friedrich Ludwig Gottlob Frege, sur la nature transcendante *du même*, sur une relative indétermination de l'identité. Frege, avant tout mathématicien, s'est intéressé à la philosophie du langage (Frege 1892). Sa démarche lui a permis d'affirmer que la représentation est une unité mentale subjective et individuelle, alors que le sens peut être la propriété commune à plusieurs sujets (base de la possibilité de communiquer et du transfert des données culturelles).

– à la conception empirique de D. Hume, à ses idées sur la relation entre identité et temps, sur la constance dans le temps du soi-même en dépit des différences du temps, sur l'interaction entre unicité et pluralité. Philosophe et spécialiste du droit, Hume, sans être mathématicien, était cependant marqué par les mathématiques: il considère deux grandes catégories de relations, les relations dépendant uniquement de la comparaison entre les idées, et les relations dépendant de la confrontation avec l'expérience.

– à la vision d'Edgar Morin, sociologue spécialiste de la complexité, qui applique aussi le principe de l'invariabilité et de sa persistance à travers le temps, et ce malgré les changements, la variabilité. Il développe l'idée de la constance dans le temps du soi-même, mais aussi de celle des unités physiques, géologiques, biologiques, permettant à l'homme de continuer à vivre sur la Terre.

– à Paul Ricoeur et les idées qu'il exprima sur l'identité personnelle, sur la permanence du soi-même dans le temps, sur le concept d'identité narrative. L'homme reconnaît le sens de la vie dans l'emploi des métaphores en poésie, dans l'emploi symbolique des images et des significations habituelles, usuelles qui éclairent son existence.

– à Emmanuel Kant dont les idées sur la notion de «personne», sur le pouvoir de l'être humain de posséder le Je dans sa représentation, ont constitué une base sur laquelle nous avons appuyé notre réflexion (Kant). Cette idée de Kant est en quelque sorte une réponse à l'idée de Frege, qui affirmait l'indétermination de l'identité.

Les idées de Hume sur l'identité personnelle ont permis à P. Ricoeur de fonder la théorie de la mêmété, de l'ipsité et de l'altérité.

Dans l'interprétation de l'interculturel, nous nous référons aux deux conceptions de la culture définies par P. Bourdieu, la conception «savante» et la conception «anthropologique». La culture «savante» est représentée par les valeurs créées par des scientifiques, écrivains, peintres, musiciens, architectes, etc., la deuxième conception, anthropologique, comporte l'ensemble des pratiques sociales, des manières de vivre d'une société, l'ensemble des us et des coutumes (théorie de l'habitus) (Bourdieu).

Selon S. Regourd, «La deuxième conception ne paraît guère poser de problèmes spécifiques en termes d'articulation entre culture et politique: l'ensemble des «us et coutumes» d'une société, façonnée par l'histoire, le territoire, langue, la religion... participe, génériquement, de la culture de ladite société, qui peut, indifféremment, manifester ou non des signes démocratiques». La conclusion à laquelle arrive l'auteur est la suivante «La culture n'y paraît guère dissociable de l'identité politique des groupes concernés» (29).

Dans ce cadre d'idées, R. Gevaert, didacticien belge, démontre, sur l'exemple des supports didactiques, la dépendance du système éducationnel des pays de l'UE à la politique culturelle des institutions de l'UE. L'auteur constate le processus de la transformation des diverses politiques industrielles, agricoles et monétaires des états de l'UE en politiques

communes, celles-ci ayant soumis les objectifs nationaux à des directives communes européennes. Les systèmes juridiques nationaux des pays, les divers droits pénaux, civils, commerciaux, et financiers nationaux, selon le didacticien, à leur tour se conforment au droit européen (29).

Dans la vision de R. Gevaert, les politiques de la culture et de l'enseignement secondaire des institutions de l'UE subissent l'unification européenne. Les tentatives d'unification des supports didactiques, auraient dû être mises en place par la fabrication de manuels européens communs d'histoire et de géographie (idem). Dans les conditions de l'unification de l'enseignement de l'histoire, au niveau du secondaire des pays de l'UE, quelle formation pourraient recevoir les élèves, les collégiens, les lycéens, sur les histoires de leurs pays respectifs et sur leurs relations avec les autres histoires, et, par suite, quelle formation donnerait-on aux futurs citoyens de chaque pays en même temps qu'aux citoyens européens?

La catégorie de l'identité, sa définition

Dans les travaux des philosophes, des sociologues, l'identité est qualifiée comme étant une entité plus abstraite que celles des oppositions catégorielles: «...sa généralité et son abstraction sont encore plus élevées que celles des oppositions catégorielles» (Encyclopædia Universalis 754). À côté du concept d'identité, **du Moi, du Même**, se caractérisant par leur abstraction, on pourrait situer les notions de **temps, d'événement, d'action, d'entité**, qui se caractérisent aussi par un haut degré de généralité, quoiqu'on ait une représentation mentale sur ces entités.

Les difficultés de la définition de l'identité et son rapport à l'interculturel s'expliquent par sa complexité, dont un des motifs serait celui de l'ensemble des rapports que suppose cette entité:

- le rapport de l'unique, du Moi à soi-même dans différentes situations et à des moments différents, la différence d'espace et de temps générant d'autres Moi ou des Alter Ego;
- le rapport de la «**structure profonde**» du Moi, à la structure profonde du Moi d'autres individus représentant la même identité nationale;
- le rapport entre le Moi, tout ce qui constitue sa nature individuelle et le socioculturel de la communauté sociale dont fait partie le Moi, d'une part, et le culturel d'un Autre, d'un émigré, d'autre part;
- le rapport de l'unique au culturel d'un ensemble d'individus pratiquant et représentant des cultures différentes.

Parmi les facteurs qui déterminent cet ensemble de corrélations, dont la liste n'est pas fermée, celui du temps et de l'espace a une importance évidente pour l'explicitation du contenu et de la complexité de l'identité, les catégories citées déterminant la préservation ou l'effacement de l'identité nationale à travers le temps.

Selon G. Frege, le *même* appartient à des transcendants. Cette spécificité du caractère transcendantal de l'identité suppose l'intervention de facteurs extérieurs qui pourraient l'expliquer. L'espace, le temps interviennent et selon la vision des philosophes, des sociologues «... il y a une difficulté intrinsèque à saisir l'identité, sur les plans les plus divers – logique et métaphysique, psychologique, anthropologique...» (Encyclopædia Universalis 754). La difficulté à saisir l'identité à différents niveaux s'explique de la façon suivante, selon G. Frege: «Puisque toute définition est une identité, l'identité elle-même ne saurait être définie» (9).

Le caractère indéfinissable de l'identité fait penser à l'existence d'une série de concepts qui ne se prêtent pas à être définis, comme par exemple: **le temps**, **l'action**, l'événement, la chose, etc. Dans cette optique, J. Austin écrit que les lexèmes **même**, **réel** ou **entité** sont des mots dont l'usage négatif est plus facilement repérable que leur emploi directement assertif (3). La difficulté à définir de telles entités s'explique parce qu'on ne trouve pas d'équivalent linguistique pour expliciter leur contenu sémantique.

La définition, étant une identité, comporte assez souvent une ambiguïté, bien que le lexicologue, en construisant une définition, prenne en compte les compétences linguistiques des destinataires. Il recourt à un signifiant synonymique, dont la signification devrait être connue. En se substituant au lexème de départ, il actualise la plupart des propriétés inhérentes à l'entité de départ, celles-ci assurant l'explicitation du contenu conceptuel d'une entité.

Néanmoins, dans nombre de cas, le lexicologue ne trouve pas de substitut lexical du nom à définir et il recourt alors à d'autres outils, tours linguistiques, voire à d'autres signes sémiotiques, par exemple, à des signes iconiques.

P. Ricoeur définit, *l'action* comme «*ce qui fait arriver*» et *l'événement* comme «*ce qui arrive*» (Ricoeur 20). L'auteur ne dispose pas d'un autre lexème comportant dans sa structure sémantique les propriétés de l'action, ce qui l'oblige à employer le tour pronominal *ce qui*. La signification de cet explicatif devrait être identique à celle du nom «action» ou «événement», mais elle est vidée de sa signification. Par conséquent, la valeur sémantique indéterminée de ce tour ne répond pas à l'attente du destinataire.

Les entités citées sont à tel point connues de tous, que leur explicitation serait redondante. À notre avis, c'est le caractère existentiel de l'identité qui enlève le besoin de la définir au moyen d'outils linguistiques.

À part ceci, la difficulté de définir l'identité ou d'autres notions de ce genre a pour motif le fait qu'elles soient **évidentes**, ce caractère faisant qu'elles ne se prêtent pas à la définition. Elles n'ont pas besoin d'être définies parce qu'elles se soumettent à l'ensemble des phénomènes de notre perception, et plus particulièrement à la perception visuelle, celle-ci démontrant le caractère réel de l'objet perçu par un sujet conscient, et non pas par un sujet rêvant... Nos perceptions, nos représentations psychiques, nos sensations ont pour appui des évidences existentielles.

Serait-ce pour cette raison que Saint Augustin, en réfléchissant à la catégorie du temps, avait témoigné au lecteur: «Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne me le demande, je le sais; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais pas» (264).

Le temps, générateur des différences et marqueur de la constance dans la structure de l'identité, leur coexistence et leur importance pour la continuité de l'identité

Comme l'observation d'un objet ou d'un individu humain, afin d'identifier leur caractère particulier, livre un produit, une impression, une image chaque fois différente par rapport à l'image antérieure, D. Hume considère que cette différence devrait générer une diversité et non une identité. Par l'affirmation «*chaque fois*» on a en vue l'importance de l'intervention du temps, des différences de temps dans la perception de l'objet et de la production d'une image similaire et non identique.

En s'interrogeant sur l'existence du Moi, derrière l'unité et l'unicité, le philosophe affirme: «...l'illusion de l'identité est engendrée par le temps» (13). Par cette assertion le philosophe explicite le motif pour lequel il est difficile de définir l'identité, c'est le temps qui crée une illusion sur l'identité, qui en crée donc une idée peu claire en produisant des variations dans cette identité même. C'est pourquoi, selon Hume, «... il nous faudra nous demander ce qui nous fait attribuer aux objets l'unité qualitative de leurs déterminations et une existence continue dans le temps» (idem). Selon le philosophe, l'attribution à un ensemble d'objets de la propriété «**d'unité qualitative**», demande que soit déterminée la nature des facteurs qui

pourraient l'expliciter, et définir les modalités d'action des facteurs assurant sa continuité.

Nous considérons que l'on construit une unité qualitative de l'identité par la complémentarité ou par la conjugaison de ce qu'il y a de particulier, de singulier dans l'individu avec ce qu'il y a de commun au niveau socioculturel pour les membres d'une communauté sociale: les us et les coutumes qu'on pratique, qu'on respecte, les normes de comportement, la manière de faire, de dire et d'être de tous ceux qui constituent une unité qualitative ou une unité nationale.

En même temps, Hume trouve qu'en dépit des différences dues au temps, l'objet demeure le même: «Dire d'un objet qu'il est identique à soi signifie qu'un objet existant à un moment demeure le même à un autre moment» (idem). Cette idée permet d'insister sur l'inchangeabilité relative de l'objet, sur la préservation de ce qui constitue son essence, l'essence de l'unité qualitative d'une personne, de son caractère, de ses traits physiques, psychologiques, psychiques, des valeurs morales formées et de celles acquises à travers le temps dans le même espace social. Malgré l'écoulement du temps, l'être humain devrait demeurer le même, préserver le fondement moral, culturel, qui constitue le critère de son existence et de sa continuité. Demeurer le même malgré les différences liées à l'action du temps reste le facteur déterminant de l'unité dans l'identité.

La condition de la durabilité du soi-même est désignée par Hume par le terme de **constance**, envisagée comme ressemblance:

Cela est dû à la constance et à la cohérence des perceptions. **La constance**, c'est-à-dire, **la ressemblance des impressions relatives** à un certain objet en des moments différents, nous amène à imaginer que cette ressemblance s'enracine dans une seule et même chose, et représente une véritable identité; et la cohérence des impressions, pour sa part, fait que nous nous autorisons à remplir, par des perceptions non effectivement perçues, les intervalles dans l'observation d'un objet et à déclarer cet objet comme doté d'une existence continue (idem).

La différence liée à l'enchaînement des séquences temporelles, durant l'existence de l'objet, ne devrait pas apporter des modifications de fond à l'identité, particulièrement à l'unicité de la personne. Elle ne devrait pas avoir de pouvoir sur le «continu» de l'existence de l'identité de l'objet, car, dans le cas contraire, l'objet ne serait pas identifiable. C'est la constance qui assure l'existence continue de l'objet.

Ce qui ne veut pas dire que le philosophe ne reconnaisse pas les changements qui interviennent avec le temps dans notre identité. Il parle alors de «**la ressemblance des impressions relatives à un certain objet**». L'objet change, mais ces changements ne portent pas atteinte à la constance du fondement de l'identité, y compris du Moi, de notre *mêmeté*.

Néanmoins, l'idée que la ressemblance, «s'enracine dans une seule et même chose» crée «l'illusion d'une véritable identité», selon Hume. L'illusion de la véritable identité est motivée par la différence qui existe entre les images, les impressions qu'on se fait sur une chose aux différents moments de sa perception. La faculté psychique de l'individu, notre perception, ne produit pas chaque fois la même image de la chose; elle enregistre les propriétés identiques, donc déjà remarquées antérieurement, auxquelles s'ajoutent des différences nées dans l'instant du présent. D'où les différences entre les images construites à l'instant *t* et celles construites à l'instant *u*. La persistance des différences démontre l'aptitude de notre cerveau à découvrir du nouveau chaque fois qu'il considère et reconsidère la structure interne du même objet.

La ressemblance relative entre les images laissées par le même objet, en reproduisant l'image formée, produit chaque fois quelque chose qui est à la fois identique et différent par rapport à l'image antérieure. En revanche, si à la place du cerveau humain nous mettons en action une intelligence artificielle, celle-ci reproduit l'objet dans son intégrité en présentant chaque fois une image identique de cet objet, qu'elle ne fait que copier, ce qui n'est pas un défaut en soi car sur le plan technologique nous avons souvent besoin d'objets absolument identiques. Ainsi, l'intelligence humaine se distingue de l'intelligence artificielle par sa faculté à découvrir et à produire dans l'objet.

Le problème de l'identité ou de la ressemblance existant dans une seule et même chose a été l'objet d'études de la romaniste russe N. Aroutionova. En analysant les principes de la constitution de la signification identificatoire, les types de situations de l'identification, et les spécificités logico-sémantiques de la phrase simple assertant l'identité (SN1 copule être SN2), la linguiste s'interroge sur l'identité ou la ressemblance de ce que l'on désigne par la même chose (2).

La ressemblance des impressions relatives à un objet, l'illusion d'une véritable identité, affirmation de Hume, ne permettent pas de conclure que la constance des propriétés ne perdure pas, bien au contraire, car la constance et la différence coexistent, se rejettent en même temps; elles s'appellent, se fusionnent dans un tout formant une unicité. Hume écrit à ce sujet: «L'identité se rapporte, en effet, à l'existence dans le temps et à

la variation (comment déterminer une permanence à travers et malgré le changement?) et elle présuppose aussi l'unité qualitative: le même s'oppose au différent...» (Hume). Par cette affirmation, l'auteur soutient l'idée de l'unité qualitative de l'identité malgré la variation, les variations s'ajoutant à l'unité du *même*.

Nombreux sont les philosophes qui constatent le rôle du temps dans les changements qu'il apporte à la structure interne de l'objet. La construction d'une impression, d'une image sur l'objet, l'identification de ce qu'il y a d'identique et de différent dans le même individu humain, rapporté à un autre, lui semblable, se fait dans des délais de temps différents. Bergson aborda la question de l'un et du multiple à partir de la définition du *nombre* dans le chapitre III de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, chapitre où il traite *De la multiplicité des états de conscience – L'idée de durée* (51-92).

Pour P. Ricœur, qui avait lu *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*,¹ n'hésita pas à aborder le problème de l'identité, qui ne peut être expliquée que par le seul prisme de la catégorie du temps: «... une problématique entière, à savoir celle de l'identité nationale qui ne peut précisément s'articuler que dans la dimension temporelle de l'existence humaine» (138).

En examinant l'identité personnelle, P. Ricœur définit la notion de caractère et souligne **la permanence dans le temps** et **la continuité ininterrompue** des traits distinctifs de l'individu humain: «J'entends ici par caractère l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même. Par les traits descriptifs ..., il cumule l'identité numérique et qualitative, la continuité ininterrompue et la permanence dans le temps. C'est parce qu'il désigne de façon emblématique la mêmeté de la personne» (144).

La détermination de l'identité d'une personne, s'effectuant au moyen de l'identification et de la réidentification du même, suppose la reconnaissance de la même chose deux fois, n fois, selon l'expression de Ricœur. Le syntagme «deux fois, n fois» explicite la dimension quantitative de l'identité, le rôle du temps dans son explicitation et surtout son importance pour la réidentification «d'un individu comme étant le même». La reconnaissance du même est déterminée par *sa permanence ou sa constance dans le temps*.

1. Ricœur, fait figurer le nom de Bergson dans la bibliographie de son ouvrage *Temps et récit – tome 3 – le temps raconté*, et cite *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Dans ce cadre d'idées, P. Ricoeur considère que «Le problème de l'identité personnelle constitue à [ses yeux] le lieu privilégié de la confrontation entre les deux usages majeurs du concept d'identité ... d'un côté l'identité comme mêmété, ... de l'autre l'identité comme ipséité... , cette dernière n'étant pas la même» (140).

«C'est avec la question de la permanence dans le temps que la confrontation entre nos deux versions de l'identité fait pour la première fois véritablement problème» (idem). Selon le philosophe, les implications temporelles apportent de la clarté entre la mêmété et l'ipséité, mais il ne faut pas oublier qu'il considère le problème du temps comme une aporie...

Le Temps ne serait pas Temps, s'il n'y avait d'unité du Moi, de l'objet sur lequel il exerce son influence et le modifie. L'interaction entre le Moi et le Temps s'exprime par ce fait que le Moi porte en lui et avec lui le Temps, avant tout le Présent et le Passé. C'est la loi naturelle qui régit le rapport entre le nouveau et l'ancien dans l'unité.

Le Temps s'avère le facteur modificateur de l'identité en générant des variations, des versions de l'unique, de l'unicité. C'est ici qu'intervient le numérique de l'identité: variantes du moi-même, suite aux changements apportés par le temps. Le pluriel du nom «variantes» n'est autre chose que les différences persistant dans l'identité, toutes les deux, se trouvant en relation de co-existence et de confrontation. Ce serait pour cette raison que P. Ricoeur affirme: «La mêmété est un concept de relation et une relation des relations» (idem).

Le Moi, sa structure, le soi-même et son importance pour l'identification de l'individu humain

La complexité de la détermination de l'identité est conditionnée, d'une part, par la coexistence de l'identique et des différences dans la structure de cette entité, d'autre part, par le fait que l'identité comporte un ensemble de propriétés qui caractérisent uniquement une personne ou un objet et des caractéristiques culturelles uniques, propres à une seule communauté sociale à laquelle l'individu appartient. Ces dernières rendent l'individu ou les membres d'un Tout, aux yeux de celui qui les observe, différent par rapport à une autre société.

Par conséquent, dans la structure de l'unité qualitative du Moi il y a deux composantes fondamentales:

- celle de l'unicité de l'objet, dans le sens d'être unique, singulier, particulier, individuel;
- celle qui se rapporte aux propriétés qui viennent dans le temps et dans l'espace, ou celles que l'individu s'approprie à travers le temps.

La deuxième composante est un acquis intellectuel, culturel de l'être humain, la première tient des traits distinctifs d'un individu au niveau physique, psychologique, intellectuel. Elles constituent la «structure profonde» de l'unité qualitative du Moi. L'unicité de l'unité qualitative sert de fondement pour incorporer de nouvelles propriétés, de nouvelles pratiques culturelles du pays d'accueil d'un émigré. Prises ensemble, elles assurent la continuité de l'être humain, de son identité nationale et la coexistence des différences culturelles.

Quant à l'interculturel de l'émigré, il doit ajouter à sa «structure profonde» et à sa culture d'origine des différences qui, dans nombre de cas, ne s'accordent pas avec ses pratiques culturelles, avec ses habitudes et ses stéréotypes de vie. On pourrait citer en qualité d'exemple, la situation des Syriens émigrés dans un pays de l'Occident, dont le psychologique et le psychique demandent qu'ils pratiquent ce qui est enraciné en eux, leur religion, leurs traditions, etc. Ils devraient abandonner ce qui est «sien», ce qui constitue le soi-même et se former à d'autres modes de vie, modes de faire, d'être, de maîtriser un autre moyen de communication, en fin de compte, ils doivent accepter le particulier de l'individuel culturel de la terre d'accueil.

Au nom de l'intégration sociale, la majorité des émigrés s'approprient ce qu'il y a de propre, au niveau culturel, aux autochtones. Les Européens s'adaptent et acceptent l'apprentissage et la pratique au quotidien de la culture des autochtones, quant aux émigrés musulmans, côtoyant le culturel du contexte social d'accueil, ils continuent à pratiquer et à préserver l'unité qualitative de leur identité, leur soi-même.

Les représentants du monde arabe, pratiquant la religion musulmane, préservent leur soi-même en toute circonstance. À titre d'exemple, on pourrait citer le port du foulard dans le contexte français par les femmes musulmanes dans des lieux publics, voire à l'école. Certains étudiants arabes, faisant leurs études dans des universités françaises, pratiquent parfois les cinq prières en profitant de tout espace libre dans les locaux d'une université ou sur le campus universitaire.

Installés en Moldavie, les hommes musulmans, mariés à des femmes moldaves, les obligent à se convertir à l'Islam, à porter le foulard et tout le vestimentaire que portent les femmes musulmanes.

Les derniers événements tragiques, barbares, produits à Paris par des islamistes fondamentalistes, démontrent d'une manière manifeste la cruauté à laquelle les islamistes sont aptes à agir au nom de leurs normes religieuses. Un petit nombre de musulmans cependant, installés sur une terre étrangère, s'approprient la culture de la terre d'accueil dans son intégrité.

L'attitude du Moi d'accueil est aussi différente, mais s'agissant de la France, le peuple français dans la majorité des cas n'a pas rejeté la culture des émigrés, et l'a même tolérée, et acceptée. Néanmoins, la radicalisation des Français d'origine musulmane et leur intégration dans des formations djihadistes posent au niveau international nombre de problèmes de différents genres, et tout particulièrement le problème de l'éducation.

Néanmoins, la culture de l'émigré, représentant aussi une unicité et une unité culturelles par rapport à l'identité de la terre d'accueil, est soumise aux changements. Chez certains émigrés, elle se perd au cours des années, mais chez les personnes âgées, la culture d'origine est préservée, elle perdure, quel que soit le contexte social, le milieu social.

La cohabitation de deux ou plusieurs cultures dans tous les contextes sociaux, y compris dans celui de la Moldavie, permet de faire une comparaison entre le soi-même et le social du sien et le soi-même de l'autre, de prendre conscience de la valeur, de l'intérêt que présentent l'interculturel, le social de l'Autre, y compris avec ses traditions économiques, politiques et religieuses. C'est une source de connaissances et d'enrichissement pour les représentants des deux cultures.

Les spécificités citées du Moi, de la structure de son unité qualitative, se présentent comme une espèce d'habitat qui comporte le particulier inné ou ce qui avait été génétiquement transmis, les valeurs formées et l'acquis. L'inné est envisagé comme invariable, l'acquis comme variable. La dernière composante du Moi implique des délais de temps pour que l'émigré intègre des pratiques sociales, des comportements différents, etc. Le social, en tant que constituant de l'unité qualitative, rapporte l'individu aux autres, à ses semblables, partageant le même territoire, la même langue, les mêmes habitudes vestimentaires, identiques dans leurs grandes lignes. L'unité qualitative de l'identité, en quelque sorte constante, rend l'être humain individuel. L'individuel, l'unique joint au social, au commun, constituerait une autre unité qualitative, celle de l'identité nationale, du moins culturelle.

Le Moi, c'est l'unique, le même; il reste relativement inchangeable à certains niveaux, même à travers le Temps et en dépit du temps.

S'il n'y avait que de l'unique dans son genre parmi les uniques d'une espèce, il n'y aurait pas d'opérations psychiques, telles que: catégorisation, classification, identification, individualisation, généralisation, caractérisation, etc. Ces opérations psychiques seraient irréalisables, parce que le monde serait homogène. L'individu, le monde ne ressentiraient pas le besoin d'identifier, de déterminer, de porter un jugement de valeur sur un sujet, puisque celui-ci serait automatiquement identique à l'autre.

C'est pour cela que l'existence et la continuité du monde ont besoin des différences. C'est grâce à l'existence des différences qu'on reconnaît l'autre, qu'on l'identifie autre, différent du moi-même et des autres.

Le célèbre *cogito ergo sum* (je pense donc je suis.) de Descartes lui permet d'assurer qu'il énonce une indiscutable vérité: «pour penser, il faut être».² Ce faisant, alors qu'il tenait à affirmer la priorité de l'âme sur le corps, il affirme en même temps une conception existentielle du moi qui lui est très personnelle, très singulière, mais en même temps évidente au point qu'elle fut sans cesse citée dans les siècles qui suivirent. Cette remarque personnelle, individuelle, fut ainsi reconnue par un très grand nombre et finit par être considérée comme relevant de la pensée et de la culture universelles.

L'existence de l'Un dans un Tout et d'un Tout dans l'Un, de l'unicité et des différences dans une unité

En réfléchissant sur la coexistence de l'identique et des différences dans la même unité, celle-ci localisée dans le même espace et située dans le même temps social, N. Dittmar s'interroge: «Comment les ressemblances et les différences sont-elles possibles dans un même espace-temps, dans la co-présence de l'humanité à elle-même?» Cette interrogation de Dittmar est suivie d'autres: «Comment faire pour que le Tout soit un et que chaque être soit un en soi-même? Comment préserver son identité sans rejeter celle des autres? Comment penser les différences culturelles et l'unité du genre humain selon une logique inédite, la logique interculturelle?»

L'expression du philosophe *faire que le Tout soit un* suppose l'identification de la condition qui assure l'unité d'un Tout, d'une communauté sociale dans un contexte mondialisé où tout contexte social se caractérise par une diversité d'identités nationales. Le Tout est conçu

2. In *Discours de la méthode*.

comme unité discontinue, formée d'éléments structuraux; elle traduit le côté quantitatif de l'identité, l'unicité relève plutôt du côté qualitatif de cette entité.

La deuxième partie de l'interrogation de N. Dittmar *que chaque être soit un* implique le concept d'unicité, chaque être restant soi-même, préservant ce qui le rend singulier, individuel dans son genre et à la fois événementiel. L'unicité, se présentant comme notion caractérisée par sa continuité dans le temps, rapportée à l'identité nationale, désigne ce qui marque une nationalité et la distingue des autres nationalités.

Pour répondre à l'interrogation de N. Dittmar *que chaque être soit un en soi-même* nous nous sommes référée à E. Morin, qui s'est penché sur le problème de la préservation du soi-même, côtoyé par des différences.

En constatant la crise des concepts clos et des explications mécaniques, linéaires, strictement déterministes, E. Morin écrit:

Nous commençons à comprendre l'insuffisance des conceptions réductrices qui noient le tout dans les parties qui le constituent ou qui noient les parties dans le tout qui les englobe. Nous devons considérer l'un dans le multiple et le multiple dans l'un, sans que l'un absorbe le multiple et que le multiple absorbe l'un. Nous devons concevoir l'association complexe, qui est faite non seulement de complémentarités, mais aussi de concurrences et d'antagonismes, et comprendre que tout phénomène en devenir requiert, pour sa compréhension, l'association complexe de l'ordre, du désordre et de l'organisation. (26)

Par ces idées, ce grand penseur contemporain explicite la dépendance de l'un au multiple et réciproquement, l'existence de l'un dans le multiple et celle du multiple dans l'un. C'est une structure complexe qui concerne *l'un* et le *multiple* pris individuellement, mais aussi pris dans leur coexistence dont on ne peut les dissocier. L'un, comme entité continue, est envisagé en même temps comme multiple et comme entité discontinue, les deux constituant une unité. Il est impossible de concevoir ou de penser l'objet être humain uniquement comme une unicité, il faut que cette dernière existe aussi sous la forme d'unité. Autre processus décrit: l'existence de deux types de rapport qui se forment entre l'un et le multiple, celui de complémentarité et de contradiction, loi générale de l'évolution, quel que soit le phénomène ou l'entité. Morin crée alors le concept de *matricité*, c'est-à-dire d'une unité entendue à la fois comme unité physique, géologique, biologique et humaine qui devrait permettre à l'homme de continuer à habiter la terre. On rejoint

alors les problèmes de l'écologie, et le philosophe n'hésite pas à rénover, ou réactualiser le concept même de science, car il estime que dans la société contemporaine la science dépourvue de réflexivité et une philosophie purement spéculative sont devenues très insuffisantes.

Bien en amont du philosophe contemporain qu'est E. Morin, au XIX^{ème} siècle, Hegel avait défini le rapport dialectique existant entre l'identité et la différence. Il définit l'identité de la chose par le biais de son existence, plus précisément l'existence de la chose est conçue comme condition de son identité (Гегель 217). Rappelons simplement que pour Hegel l'Idée et l'Esprit sont suprapersonnels.

Dans cet ensemble d'idées, Marx et Engels considèrent que l'identité n'existe que par la différence, cette dernière, à son tour, existant dans l'identité. Ces deux caractéristiques de l'identité sont qualifiées comme condition de l'évolution. Le rapport de complémentarité, existant entre l'identité et la différence, est confirmé dans la citation des auteurs: «Тожество с собой уже с самого начала имеет своим необходимым дополнением отличие от всего другого» (Маркс 529- 530). L'identité, dès son début, a en qualité de complément obligatoire, la différence.

Par conséquent, la complexité de l'identité s'explique par le fait que, dans la structure d'une identité, d'une substance, il y a **un Un, partie invariable** et **une différence, partie variable**. La partie variable vient avec l'écoulement du temps, elle sert de fondement sur lequel se tient un tout. Ce dernier est nécessaire pour construire une unité et préserver une unicité, pour les tenir, les porter dans le corps de la substance et présenter son intégrité. Cette partie invariable, constituant le substrat de l'entité, de la chose ou de l'être humain, fait exister l'identité à travers les différences.

La variabilité et l'invariabilité d'une substance sont en rapport de complémentarité et d'antagonisme, elles se complètent et s'opposent en même temps. Cette condition se présente comme facteur déterminant et prioritaire de l'existence de la substance.

Les différences, existant dans la structure de l'identité, servent de signe à l'évolution de l'unité, signe de son renouvellement, car sans ce facteur elle ne répondrait pas à la condition de son utilité.

Dimension quantitative et dimension qualificative dans la structure de l'identité

À l'époque de la mondialisation, l'identité nationale et l'identité personnelle, leur unicité et leur unité, ont subi des modifications profondes.

Ce phénomène a apporté des modes d'agir, de dire, en un mot de vivre, inconnus jusque là pour tous les contextes sociaux du monde. Les modifications, apportées dans tous les secteurs sociaux, ont généré un autre Moi à côté du Moi de fond. L'individu a perdu son Moi d'autrefois, il s'est soumis aux tendances uniformisantes de la mondialisation.

Les bas instincts de la nature humaine, n'ayant pas rencontré d'obstacles sur leur chemin, ont émergé, pour se déchaîner et commettre, dans différents coins du monde, des actes incompatibles avec les formes de manifestation de l'être humain. Un des motifs de ce déclin de l'humain n'est-il pas la pratique d'une liberté illimitée, non-bornée, alors que toute liberté a une frontière.

Il faut donc examiner les modifications qui se produisent dans l'identité, en considérant ses deux dimensions, **la dimension «quantitative», la dimension «qualitative» et leur continuité ininterrompue.**

Il ne s'agit pas de la dépersonnalisation du Moi, mais de la déconstruction de la continuité dans le soi-même et de la construction d'un Moi assez souvent inacceptable, un Moi moderne qui ne pourra pas assurer la continuité ininterrompue de l'humain dans l'humain. La coexistence des dernières caractéristiques numériques de l'identité est envisagée comme deux formes de manifestation de la dimension quantitative de l'identité.

Citons de nouveau Hume, qui constate les deux formes d'existence du même objet ou du même être humain, sous la forme du *nombre*, au sens de la catégorie grammaticale dans laquelle le singulier et le pluriel s'opposent (Hum). Le nombre est constitué nécessairement de l'un et du multiple qui constituent son unité.

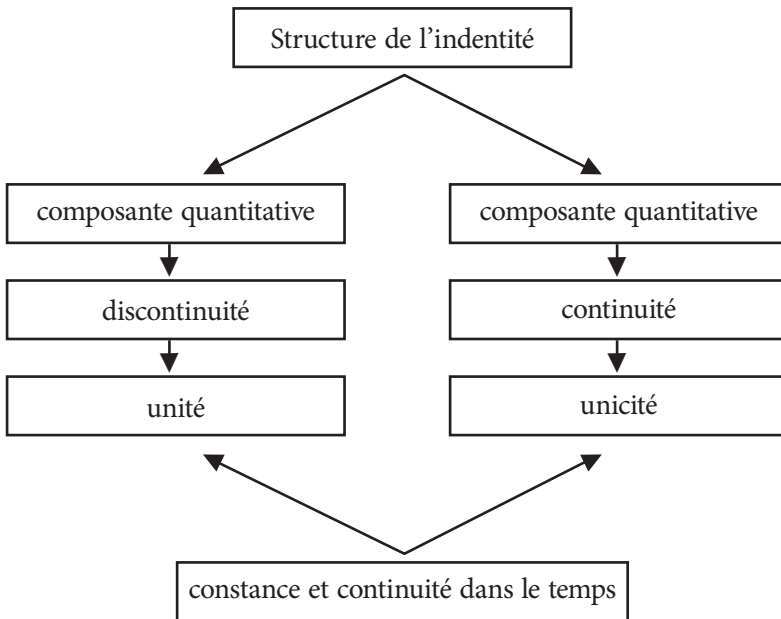
P. Ricœur distingue aussi dans la structure de l'identité personnelle la composante quantitative et la composante qualitative, cette dernière conçue comme ressemblance extrême, (141): «Ces deux composantes de l'identité sont irréductibles l'une à l'autre, comme chez Kant les catégories de quantité et de qualité; elles ne sont point autant étrangères l'une à l'autre; c'est précisément dans la mesure où le temps est impliqué dans la suite des occurrences de la même chose que la réidentification du même peut susciter l'hésitation, le doute, la contestation...» (143). Il s'agit de l'identification d'une personne où les deux composantes de l'identité ne se résument pas l'une à l'autre, car chacune a son rôle, la quantité et la qualité interagissant entre elles. Dans la suite des réflexions du penseur, nous trouvons l'idée de la faiblesse de ce critère lorsqu'il s'agit «*d'une grande distance dans le temps*» dans l'identification et la réidentification de la même personne. Dans

cette situation, selon P. Ricoeur, on devrait faire appel «...à la troisième composante de la notion d'identité, à savoir la continuité ininterrompue entre le premier et le deuxième stade de ce que nous tenons pour le même individu» (idem).

Par suite, ce qui permet d'identifier et réidentifier la même personne à des étapes différentes de sa vie, c'est la continuité ininterrompue dans le temps de ce que constitue son soi-même, son unicité, son individuel comme personne et son singulier au niveau national. L'unicité assure la persistance du singulier dans notre Moi et sa reconnaissance par l'Autre grâce à ce qui perdure dans l'individu au cours du temps.

Comme nous l'avons déjà constaté, même le Temps n'a pas de force sur la continuité du même en nous, dans une identité nationale ou sur la constance, la permanence dans le temps du soi-même.

Les deux composantes de l'identité et leur rôle dans la construction de cette entité:



Lorsqu'il s'agit de l'identification d'une personne, on identifie, certainement, la préservation des traits qui tiennent de son caractère, de sa nature humaine, de son comportement, etc. Au moment où il est question de l'identification de l'identité nationale d'un émigré ou d'un groupe d'émigrés, le problème se complexifie, car on doit définir l'ensemble des

critères et des facteurs qui doivent participer à cette opération: à part les propriétés qui marquent l'individualité d'une personne, on identifie chez l'émigré ses formes de manifestation au quotidien dans un milieu social étranger, dans des situations particulières, on analyse sa manière de pratiquer les constituants de fond de la culture du pays d'accueil, etc.

Par suite, ces deux composantes de l'identité sont chaque fois rapportées tantôt à l'Un, tantôt à un Tout ou à un groupe, à un collectif, à un «*Touts*, forme grammaticale empruntée à N. Dittmar: «L'Univers est envisagé comme un tout formé de touts» (Dittmar).

La dimension quantitative se résume au nombre de différents genres:

- à l'ensemble des spécificités du Moi comme individu humain, de l'individuel;
- à la différence des formes de manifestation, d'extériorisation de ce côté individuel, conditionnées par le spécifique de l'espace et du temps;
- à la différence des temps, des délais de temps dans lesquels l'individu ou les membres d'une société se manifestent;
- au nombre et à la pratique des constituants de la culture nationale, des valeurs culturelles et intellectuelles de la communauté sociale d'accueil;
- au caractère itératif de la pratique des valeurs culturelles, l'itératif à côté du psychologique constituant la condition de la construction d'une nouvelle nationalité.

La dimension ou l'unité qualitative de l'identité personnelle se résume, comme nous l'avons constaté plus haut, à l'unicité personnelle, à ce dont est doté un être humain et aux valeurs culturelles nationales transmises et apprises, pratiquées par le Moi, tout au long de sa vie. Quand on parle de l'identité nationale, on a en vue la conjugaison de l'individuel et du social, situés dans le temps, et les circonstances dans lesquelles se manifeste l'individu. C'est justement l'unité qualitative, continuant de persister dans le temps, qui permet de reconnaître, d'identifier dans un contexte social étranger celui qui est relativement similaire à nous, à moi, à vous, etc. Les premiers accents de l'interlocuteur géorgien entendus de loin dans le contexte moldave sont suffisants pour dire si c'est un Géorgien ou un Russe.

La multiplicité des circonstances et des temps différents, dans lesquels se trouve ou est situé notre Moi, génère des Moi différents sur le plan qualitatif. Ils nous habitent et ils émergent en fonction des spécificités spatiales et temporelles de l'unicité, l'individu en quelque sorte se démultipliant. Par suite, l'être qui était unique se présente comme une multitude de Moi, celle-

ci déterminant la multiplicité de ce qui était unicité. La multiplicité des Moi fusionnant devient **unité**. La présentation de la dimension quantitative démontre la difficulté à délimiter la catégorie de la qualité.

Mais la continuité de l'unicité se transforme en discontinuité, en plusieurs Moi ou Alter Ego. Dans ce cas, l'unicité s'approprie, ou on lui attribue, une nouvelle qualité, celle de la discontinuité. L'unicité, comportant en même temps la continuité et la discontinuité, construit l'unité de l'identité personnelle. La coexistence de la discontinuité et de la continuité, constituants numériques de l'identité personnelle, restent à la base de la construction d'une qualité nouvelle, celle de l'identité collective. Cette dernière a pour fondement de sa constitution l'identité des pratiques culturelles et les différences des unicités, la discontinuité et la continuité y persistant également.

Par conséquent, les deux dimensions, la qualitative et la quantitative, de l'unicité personnelle, à leur tour, construisent à travers le temps l'unité collective de l'identité nationale. Il s'agit d'un ensemble d'individus, constituant une unité collective, possédant le Moi au pluriel et leur acquis culturel. Au début de sa construction, l'identité collective se caractérise par sa discontinuité, mais en se transformant en unicité nationale, elle se présente comme une unicité continue, l'unicité personnelle existant aussi comme continuité. Le temps, apportant des changements à sa structure, surtout de la part des facteurs uniformisants, la transforme en discontinuité.

L'espace identique, les temps vécus ensemble, la communication au moyen d'une seule langue, l'appropriation du social, de la même culture anthropologique, etc. ont leur importance déterminante pour que l'émigré ait le droit à une autre identité nationale. L'appropriation d'une nouvelle culture, du social, constitue l'acquisition d'une nouvelle qualité, qualité de nature sociale, nationale.

On doit la constitution d'une unité collective, d'une identité nationale non uniquement à l'appropriation du social, de la suture d'une communauté sociale, on la doit aussi à l'identité de l'espace et du temps vécus ensemble. Il s'en suit que la construction d'une identité nationale a un parcours s'étalant dans le temps et se présentant comme un processus qui est régi par **l'interaction entre la quantité et la qualité**.

Dans ce cadre d'idées, on souhaite souligner que tant que l'émigré ne sera pas approprié, par une pratique quotidienne, les valeurs, les stéréotypes de la vie au quotidien, les traditions du milieu social dans lequel il veut s'intégrer, jusqu'à ce que les valeurs de l'Autre soient devenues les siennes, il ne pourra pas confirmer qu'il appartient à l'identité nationale d'accueil.

Ceci ne veut pas dire que l'émigré est obligé d'effacer le contenu des deux dimensions de son identité nationale, lorsqu'il émigre, il est obligé de s'intégrer et de construire des relations humaines.

L'expérience démontre que malgré tout, **en apprenant à être Autre, on préserve le soi-même et son identité d'origine.**

La mondialisation porte atteinte à l'identité personnelle aussi bien qu'à celle nationale, en apportant des changements aux deux dimensions de l'identité. Elle est parvenue à effacer, voire à déloger, nombre de valeurs pratiquées et enracinées en nous, elle a transformé la valeur suprême de l'identité personnelle, celle de l'humain, en installant des pratiques, des propriétés, dans notre Moi, incompatibles avec le genre humain. Elle a modifié notre manière d'agir, d'interagir et de réagir.

La mondialisation et son impact sur l'identité nationale

Par le terme de mondialisation, dite aussi **globalisation** ou **internationalisation**, on désigne le processus d'intégration des marchés et de rapprochement des hommes, qui résulte notamment de la libéralisation des échanges, du développement des moyens de transport des personnes et des marchandises, et des retombées des technologies de l'information et de la communication à l'échelle planétaire (Le Nouveau Petit Larousse, 1993). Elle vise surtout, outre l'interdépendance croissante des économies et l'intensification de la concurrence, l'expansion des échanges et des interactions humaines.

Cette définition de la mondialisation démontre en premier lieu sa dimension économique, déterminée par la libéralisation des échanges de différents genres, les échanges économiques devenant des vecteurs de différentes cultures. Il va de soi que les cultures des puissances économiques les plus fortes imposent en même temps leurs cultures respectives au cours de ces échanges.

Le sociologue Guy Rocher définit la mondialisation «... comme l'extension à l'échelle mondiale d'enjeux qui étaient auparavant limités à des régions ou des nations», tandis que l'internationalisation «nous réfère aux échanges de diverses natures, économiques, politiques, culturels, entre nations, aux relations qui en résultent, pacifiques ou conflictuels, de complémentarité ou de concurrence». La finalité de la mondialisation, est celle de l'extension à l'échelle mondiale des enjeux de pouvoirs des états les plus forts; elle se traduit en tant qu'internationalisation par des échanges,

et des types de relations, qui en découlent, qu'elles soient pacifiques ou conflictuelles. Si les visées respectives des deux phénomènes, mondialisation et internationalisation sont différentes, elles n'en présentent pas moins certaines ressemblances.

Dans une des dernières thèses de doctorat d'état, l'auteure Adélaïde de Lastic, traitant de la mondialisation, écrit: «Le système mondialisé que les humains ont mis en place pour faire circuler les richesses ne nous permet plus de croire qu'il fonctionne pour le bien de l'humanité, et l'impression de chaos se fait sentir dans tous les domaines: crise écologique, alimentaire, politique, sociale, financière, économique, et enfin crise des valeurs» (1). Cette étude montre que si le système mondialisé a contribué à la circulation des richesses, il n'a pas contribué au bien de l'humanité. Ce qu'il a installé c'est plutôt le chaos qui domine dans tous les secteurs de notre vie sociale. Tel est le scepticisme de l'auteure citée.

F. Parmentier, un des rares journalistes français qui se soient intéressés à l'image politique et surtout à celle francophone de la Moldavie, pays le plus francophone en Europe Centrale et Orientale, y compris en Europe de l'Est, en réfléchissant aux effets de la mondialisation dans notre pays, considère «qu'on entend généralement par «mondialisation» le développement de liens d'interdépendance entre hommes, entreprises, activités politiques à l'échelle mondiale» (52). A notre avis, l'interdépendance entre l'économie et le politique, est un des facteurs qui a entraîné la crise économique mondiale, parce que l'économie de chaque pays dépend de la santé de l'économie des autres pays, et tout particulièrement de l'économie des Etats-Unis. Les lois naturelles au niveau des échanges, c'est-à-dire fondées sur les besoins réels des nations et sur les idées de justice, de respect et d'égalité, auraient sans doute donné de meilleurs résultats, mais malheureusement aucun pays ne peut échapper au fonctionnement des lois telles qu'elles dominent aujourd'hui au niveau de la planète.

Zaki Laïdi, professeur à l'Ecole des Sciences Politiques de Paris, tient compte de deux dimensions de la mondialisation: une dimension matérielle, économique et une dimension imaginaire, socioculturelle. La dimension matérielle, conditionnée par la dimension financière, prévoit «...la croissance des échanges de biens et de services, mais aussi de la plus grande mobilité des facteurs de production correspondants (capital, travail, connaissance...)» (52). Il est clair qu'aujourd'hui ce sont les pays les plus puissants au niveau économique qui bénéficient pleinement de la mobilité des produits de production et des moyens de leur production.

Dans un des derniers débats politiques, le Ministre du Commerce extérieur et du Tourisme de France témoignait à la RFI qu'il n'y avait qu'une seule entreprise française bénéficiant du droit d'exporter aux Etats-Unis.

F. Parmentier constate que «L'internationalisation des flux économiques et commerciaux, les implantations d'entreprises à l'étranger, la mondialisation des processus de production se retrouve en Moldavie» (52-53). S'il reconnaît l'uniformisation des processus de production par la mondialisation, il nie cependant un peu plus loin dans le texte la perspective uniformisante de la mondialisation (53).

Une certaine uniformisation touche globalement, mais avec des nuances, les domaines économiques, financiers, les processus de production et les produits eux-mêmes. Le marché de la consommation a évolué vers une hyperconsommation, critère prioritaire des producteurs et des consommateurs, qui est devenue un facteur destructif, entraînant l'épuisement des ressources naturelles.

Un écrivain suédois, ayant pris conscience des impacts destructeurs de la mondialisation touchant la vie sociale de son pays, décide de se rendre en Afrique pour voir s'il y trouverait des différences, par rapport à ce qu'il constatait dans son pays (RFI, début de novembre 2014): «Je suis allé en Afrique pour trouver des différences, j'y ai trouvé aussi des ressemblances».

La dimension socioculturelle de la mondialisation

Les sociologues, traitant de la dimension socioculturelle de la mondialisation, parlent d'une **troisième mondialisation**. F. Parmentier envisage ce troisième type de mondialisation comme

... un imaginaire qui existe à travers un ensemble de représentations: le rétrécissement de l'espace doit se comprendre à travers notre conscience d'appartenir à un monde commun. En ce sens, la mondialisation peut permettre l'éclosion d'un nouvel humanisme à l'échelle mondiale, la vulgarisation des savoirs à grande échelle, une plus grande ouverture.

Cette ouverture peut prendre différentes figures. Pour les défenseurs des droits de l'Homme, la mondialisation renvoie à l'universel: l'émergence d'une conscience mondiale doit tendre à renforcer le droit des personnes. (54)

Appartenir à un monde commun par le rétrécissement imaginaire de l'espace, signifierait rendre le monde uniforme, sans différences et spécificités nationales, si l'on s'en tient aux idées de l'auteur qui entrevoit aussi l'effacement des cultures nationales et l'instauration d'une culture commune, pratiquée aujourd'hui surtout par les jeunes, représentants de différentes communautés sociales. Lorsqu'ils se rencontrent dans un espace social étranger, à l'occasion d'une manifestation internationale, leur tenue vestimentaire, leur langue d'interaction, leur comportement, les goûts et les couleurs sont identiques, c'est l'impact de l'universel. En parlant de la mode africaine, les entrepreneurs africains considèrent que la jeunesse africaine s'uniformise, lorsqu'il s'agit de leurs comportements vestimentaires.

L'ouverture vers un monde universel, planétaire est à première vue un avantage apporté par la mondialisation, mais l'idée soutenue par certains de «*l'éclosion d'un nouvel humanisme à l'échelle mondiale*» est à notre avis utopique, et relève plus du fantasme que de la réalité. Un des derniers exemples de ce soi-disant nouvel humanisme: l'attitude des autorités policières des Etats-Unis à l'égard des noirs et ce, malgré un président dont les ancêtres sont des Africains noirs!

Les droits de l'homme, valeurs universelles, ne constituent pas, malheureusement, un principe directeur pour le Maître du capital, car les biens matériels, accumulés grâce à ceux qui œuvrent chaque jour physiquement et intellectuellement, sont distribués d'une façon inégale, et ne font qu'ajouter des bénéfiques au capital de la classe dominante. Le partage des biens matériels est un principe ignoré, ou très peu pratiqué par le capitaliste le capitalisme.

P. Marillaud, dans un article intitulé *Culture(s) et civilisation(s)*, en examinant le problème de la distinction entre la culture et la civilisation, les deux envisagées comme valeurs, et en s'appuyant sur une des idées de Marx, celle du rapport entre le travail et le capital trouve que: «... l'homme qui travaille est lui-même dévalorisé par rapport à celui qui capitalise, et les choses peuvent aller ainsi jusqu'à l'inversion des valeurs transcendant l'idée même d'homme» (6). Les oppositions sémantiques que note l'auteur entre «la culture et les cultures» d'une part, «la civilisation et les civilisations», d'autre part, provoquent une réflexion et nécessitent une analyse des interprétations sémantiques de ces termes dans le discours des spécialistes contemporains. Il est certain qu'il est impossible de concevoir un travail, une action, en dehors de son agent agissant et produisant, leur interdépendance constituant une condition de l'existence humaine. Néanmoins, la suprématie

du travail par rapport à celui qui l'effectue, son agent, apparaît inconcevable car elle efface l'essence de l'être humain.

L'ouverture vers les savoirs d'autrui, leur diffusion, le renvoi à l'universel, n'a pas fait évoluer la conscience de celui qui détient le capital, ni celle et de l'être humain en général. Il semblerait même, au contraire, que cette ouverture ait détourné la conscience humaine vers la seule pratique de comportements et de normes déshumanisant l'humain, conduisant même à la perte du sentiment humain dans l'humain même.

L'ouverture vers d'autres contextes sociaux n'a pas assuré, consolidé, le droit du travailleur de bénéficier des mêmes droits que l'employeur, fait connu, attesté par l'expérience humaine et constaté dans les débats des scientifiques et des hommes politiques. Finalement, le nouvel humanisme auquel aspirait l'être humain, celui dont Kant pourrait être la référence, mais aussi Marx, Max Weber, Sartre, Camus, Bourdieu, etc. Malgré une évolution des techniques qui allonge la durée de la vie, qui permet de lutter de plus en plus efficacement contre les maladies, malgré les discours imprégnés d'humanisme qui font autorité dans des organismes tels que l'ONU et l'UNESCO, la vie sur terre prend en même temps un caractère effrayant du fait de la persistance de différentes formes de racisme, pourtant condamné, du fait d'une industrialisation exploitant certaines populations où elle s'installe et laissant dans la misère celles qu'elle abandonne au nom des intérêts du Capital. L'existence des prisons où l'on torture les prisonniers, des centres psychologiques où l'on apprend à torturer, sont quelques uns des exemples de déshumanisation de l'être humain.

Dans les écritures contemporaines, celle des romans, des bandes dessinées, du cinéma, de la télévision, des messages sur le Web, etc., on note un retour aux comportements mythiques avec la glorification simultanée des héros et des anti-héros, ces derniers enseignant et banalisant la terreur. La défiguration de la morale et sa transformation en amoralité ne sont pas le seul fait de la culture contemporaine.

Nous citons l'ouvrage de l'archéologue Jean-Paul Demoule dont le dernier ouvrage, publié en octobre 2014, fait actuellement beaucoup de bruit dans les milieux intellectuels français, et internationaux. En démontant le mythe d'une race indo-européenne et d'une langue indo-européenne, il décrit certaines des positions d'intellectuels qui ont conduit à ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui le retour à une pensée mythique diffusée par les médias contemporains, manipulant une certaine jeunesse appréciant de plus en plus les monstres et la terreur, fascinée par les mythes gothiques

et la croix gammée, la violence et les armes (Demoule). Ce n'est qu'un des facteurs de la croissance de l'inhumain dans notre civilisation, un signe en convergence sur le plan de l'imaginaire avec la brutalité et l'exploitation de l'homme par l'homme toujours en marche dans une population terrestre dont la croissance ne pourra qu'accroître les conflits.

Dernièrement, on a lancé un vaste programme de dialogues et de consultations aux niveaux national, régional et mondial, sur le problème de la mondialisation et de ses impacts. Plus de 2000 décideurs et acteurs sociaux y ont participé pour recueillir les opinions d'entreprises internationales, du monde du travail et de la société civile. Ces dialogues ont aidé les membres de la commission à voir la mondialisation à travers le regard des citoyens. Voici les questions principales qui ont été posées: «- Comment la mondialisation a-t-elle affecté la vie des gens? Quels espoirs, craintes et préoccupations a-t-elle soulevés chez ces derniers? Quel type d'action faudrait-il entreprendre pour élargir les chances qu'elle offre et réduire les risques?» (Le rapport de la Commission flamande sur la dimension sociale de la mondialisation 2014 14).

L'analyse attentive de ces questions a permis d'y identifier les impacts défavorables qu'à la mondialisation sur différents secteurs de la vie d'une communauté sociale. Ils sont explicités dans le programme de dialogues nationaux ou régionaux et sont actualisés au niveau de la langue par une série de lexèmes à connotation négative: *affecter la vie des gens, les craintes et les préoccupations soulevées par la mondialisation chez des gens, réduire les risques*. C'est une reconnaissance anticipée des effets négatifs de la mondialisation. Dans le compte rendu présenté on trouve un nombre considérable d'expressions du genre: «... si une mondialisation plus équitable doit voir le jour».

Les dialogues ont démontré le caractère tantôt positif, tantôt négatif du phénomène: «La mondialisation peut être effrayante, stimulante, écrasante, destructrice ou créatrice» (idem15), selon le point de vue de l'interlocuteur. La nature négative des propriétés qu'on attribue à la mondialisation et leur nombre démontrent plutôt les effets négatifs de ce phénomène dont les deux derniers cités seraient: détruire les traditions d'organisation interne de la vie des gens, modes d'organisation économique, politique et sociale défavorables car ils sont défavorables aux contextes sociaux contemporains, et instaurer un mode différent de vivre, de dire, de faire, bref d'évoluer vers un nouveau type du genre humain, qui ne semble pas à première vue, et paradoxalement, briller par son humanité (au sens traditionnel du terme)!

Les dialogues attestent aussi la préoccupation commune que représentent les effets de la mondialisation sur la culture et l'identité nationale. A cet égard, on constate que pour certains elle «menace les institutions traditionnelles telles que la famille et l'école», voire le mode de vie de communautés entières. Mais certaines des personnes interrogées trouvent des avantages à ce bouleversement des traditions et au développement des comportements modernes» (idem). La famille et l'école, en qualité d'institutions sociales déterminantes pour la transmission des traditions, des us et des coutumes, mais aussi des savoirs nouveaux dus à l'évolution des sciences, aux jeunes, sont nécessaires pour assurer un avenir qui ne soit ni la négation des identités nationales car l'avenir ne peut se concevoir sans la compréhension du passé, ni l'enfermement dans ces identités, car dans ce cas les conflits naîtront sur la planète entière, qui devient l'échelle à laquelle on doit considérer l'évolution humaine.

Le sondage qu'on effectue auprès des jeunes des pays de l'UE parle de leur incertitude face à/quant à l'avenir, de l'impossibilité d'accéder à une vie meilleure, voire simplement égale à celle de leurs parents, du chômage qui frappe un nombre toujours plus grand d'individus. Si les jeunes Allemands sont plus optimistes que les jeunes Néerlandais, c'est sans doute parce qu'ils souffrent moins du chômage, du fait de la suprématie économique actuelle de leur pays, et de sa baisse démographique.

La langue, constituante fondatrice de l'identité, sa situation dans les conditions de la mondialisation.

Nous disions antérieurement que la mondialisation impose une seule langue de communication internationale, à savoir l'anglais, quel que soit l'espace, le contexte social, or, on oublie que la langue est en rapport étroit avec le contexte culturel, social, et géopolitique dans lequel elle se développe, d'où les problèmes graves posés par l'immigration massive provoquée surtout par la situation économique des pays, par les guerres civiles se passant dans différents pays et par les régimes autoritaires de certains pays.

En outre, si les langues se traduisent, interagissent les unes avec les autres, elles possèdent des trésors non interchangeable, et ce malgré la mondialisation, car peut-on par exemple imaginer que ce texte d'Aragon gravé sur la place de La Courneuve en hommage aux jeunes résistants français âgés de quinze ans, fusillés par les nazis ait pu naître n'importe où, et être écrit par n'importe qui?

Déjà la pierre pense où vos noms sont inscrits,
Déjà vous n'êtes plus que mots d'or sur nos places
Déjà le souvenir de vos amours s'efface
Déjà vous n'êtes plus que pour avoir péri

Ces quatre vers, entre d'autres cités, furent choisis par Claude Hagège pour figurer dans l'article «Beautés des langues» de son *Dictionnaire amoureux des Langues* (65). Pour Hagège, ces vers donnent «peut-être une idée de la beauté d'une langue: richesse et diversité des sonorités, harmonie entre les moyens et le contenu, vigueur des formulations que la mémoire retient».

Parmi tous les constituants de l'identité nationale, la langue est conçue par Hagège comme l'identificateur déterminant: «Le lieu de notre définition collective est plus que tout la langue: c'est celle-ci que, partout et toujours, les nations exaltent pour être reconnues».

Selon Hagège, «Sous les IIIe, IVe, et Ve Républiques, le français était conçu comme une valeur politique fondamentale, investie même d'une mission civilisatrice» (Hagège 2010: 9). L'auteur reproche à la République française et aux Français l'oubli du rôle de la langue dans la définition de l'identité nationale. Il se peut que cet oubli soit consécutif à une vocation de la langue française: elle est, au moins depuis Rabelais, la langue d'une révolution permanente, voire, comme l'écrit Philippe Sollers, *la langue d'une guerre civile permanente* (Sollers 82). Les réactions très vives à la sortie du dernier roman de Michel Houellebecq³ en donnent une preuve supplémentaire, les uns le portant aux nues de la littérature, les autres le jetant dans la fosse commune des mauvais livres. Nul ne contestera cependant que c'est l'œuvre d'un véritable écrivain, et s'il est une preuve à donner que la France est encore «le pays de la littérature», c'est la façon avec laquelle le livre s'est arraché dans toutes les librairies. Cet élan n'a été stoppé que par l'odieux massacre dont furent victimes les dessinateurs de Charlie-Hebdo le 7 janvier dernier. Certes la langue française a perdu de son importance si l'on pense au rôle fondamental qu'elle a joué du XVII^{ème} au XX^{ème} siècle, en particulier dans les relations diplomatiques, mais elle est toujours considérée dans de nombreux pays comme la langue de la culture par excellence, et son rayonnement culturel est toujours très important sur le plan mondial.

Contre exemple de ce que nous venons d'affirmer, nous citerons la préoccupation d'un des éminents linguistes de Paris Sorbonne-1, Jean-

3. Michel Houellebecq *Soumission*, Paris, Flammarion, 2015.

Pierre Desclés à l'égard de **la pensée de la langue unique** dans les sciences. L'auteur parle de l'anglais, la seule langue ou presque, dont se servent les scientifiques français lors des colloques à l'étranger et du peu d'importance des autres langues utilisées pour les communications scientifiques. Dans un de ses derniers articles le linguiste dit:

Le français doit-il rester une langue de diffusion de la pensée scientifique? La même question doit être posée pour des langues comme l'allemand, le russe, l'espagnol, le portugais, l'italien..., alors que l'anglais tend manifestement, aujourd'hui, à devenir le seul vecteur pour la diffusion de la pensée scientifique, par ses revues, par ses modes d'enseignement et ses modes d'évaluation imposés par la mondialisation et que la plupart des pays, surtout ceux de l'Europe continentale, semblent vouloir accepter alors qu'ils leur sont très défavorables – mais pas pour la qualité des recherches qui y sont effectuées, ... (1)

Le problème de l'hégémonie d'une seule langue, pourrait être argumenté par l'ampleur qu'a prise l'enseignement et l'apprentissage d'une seule langue étrangère au niveau européen et au niveau des autres continents. Dans nombre des universités des pays de l'Europe, l'enseignement se fait en anglais, et même dans huit universités de la France métropolitaine. Il y a de fortes chances pour que la plupart des diplômés de ces universités, lorsqu'ils seront rentrés dans leurs pays d'origine, auront recours à l'anglais, en particulier pour communiquer au sein des entreprises.

L'exemple nous est malheureusement offert par les entreprises françaises installées en Moldavie, qui embauchent prioritairement des jeunes diplômés maîtrisant l'anglais, car c'est en anglais que l'on y communique.

On devrait s'attendre à une substitution des langues officielles par la langue du plus puissant et, dans cette situation, l'enseignement de la fable de La Fontaine «La raison du plus fort est toujours la meilleure», n'est-elle pas actuelle, ne relate-elle pas la morale qui nous domine et qui nous gouverne?

L'anglais a un pouvoir évident sur tout locuteur, bientôt les locuteurs de tout coin du monde ne s'apercevront plus qu'ils parlent le *globish* qui pollue la langue maternelle, la langue nationale.

L'interculturel en République de Moldova

Notre pays se caractérise par deux types d'interculturel et par suite de diversité: **diversité historiquement instaurée** et diversité ou **différence de cultures installées, suite à la migration de peuples** à l'époque de la mondialisation.

Le premier type de diversité culturelle est conditionnée par l'installation, depuis des siècles, d'Ukrainiens, de Bulgares, de Gagaouzes, de Russes, d'Arméniens, de Juifs, de Polonais, de représentants des pays baltes, de Romes etc. sur le territoire de notre pays. Le deuxième type de diversité est celle apportée par la migration des minorités arabes, africaines, asiatiques, dans les années de l'indépendance du pays, impact de la mondialisation. A l'heure actuelle, la diversité nationale dans le pays se ressent de plus en plus, elle est présente, car le nombre d'immigrés, surtout des pays arabes, africains, s'accroît d'une année à l'autre. La minorité arabe insiste sur la reconnaissance et l'acceptation légitime de leur culte, de la construction de mosquées.

Le multilinguisme, comme une des formes de l'interculturel, dans notre pays est un héritage historiquement installé, la coexistence de cultures différentes dure depuis des siècles. Les représentants de ces minorités nationales préservent leur culture anthropologique et savante en pratiquant et en connaissant très bien les us et les coutumes des Moldaves. Dans la majorité des cas ils pratiquent le multilinguisme, en parlant trois langues: le gagaouze, le russe et le roumain. Dans les villages où habitent des Ukrainiens on parle un ukrainien hybridé, un ukrainien roumain. Lors des fêtes nationales on pourrait voir, par exemple, dans les danses et les chansons des Bulgares, des mouvements, des tonalités bulgares et en même temps des signes identificatoires des danses moldaves. L'interpénétration des cultures est un phénomène qui continue à avancer.

En ce qui concerne la dimension socioculturelle de la mondialisation dans notre pays, F. Parmentier, après avoir contemplé et examiné notre réalité, dit: «Pour la Moldavie le multilinguisme semble être un fait naturel: les roumanophones ou les turcophones sont également très souvent russophones» (6). L'acquisition d'autres langues étrangères se fait dans les institutions scolaires et universitaires, l'anglais étant langue première d'apprentissage, fait attesté dans le Code d'Éducation du Ministère de l'Éducation, le français est recommandé comme langue seconde. L'anglais est devenu pour tout locuteur moldave langue de communication internationale. Les élèves et les étudiants choisissent plutôt l'anglais que le

français, suite à quoi le nombre d'étudiants francophones diminue chaque année dans les universités du pays.

Les traditions culturelles nationales dans notre pays, c'est-à-dire la culture anthropologique, constituent le fondement relevant le plus de la culture de nos concitoyens, elles sont surtout pratiquées et préservées dans les villages. Il est certain qu'on assigne des propriétés nouvelles à nos us et à nos coutumes, surtout dans les villes. Ces dernières sont venues suite à l'ouverture du pays, mais on sauvegarde les particularités de fond des fêtes nationales, des manifestations nationales culturelles.

Faute d'emploi, et par manque? de moyens financiers, des milliers de Moldaves ont émigré en Grèce, en Italie, en Espagne, au Portugal, en France, aux Etats- Unis, au Canada et dans d'autres pays du monde. Installés depuis plus de 15 ans dans ces contextes sociaux, ils n'altèrent pas nos traditions, bien au contraire, ils font de leur mieux pour reproduire tous les aspects de telle ou telle fête nationale. En France, il y a des villages purement moldaves où les traditions nationales sont largement pratiquées par des immigrants moldaves. Ces pratiques ont des motifs de nature psychologique, en premier lieu, un autre motif étant celui des différences de nature aussi psychologique du soi-même d'un Moldave.

A la veille de Noël ou de la fête de Pâques, dans l'aéroport du pays, on voit rentrer un nombre considérable d'émigrés moldaves. C'est leur religiosité, leur appartenance aux traditions orthodoxes, qui les poussent à revenir et à ressentir autrement les effets des jours de fête sur le sol natal et à côté des leurs. Il s'avère que les critères de la religiosité, du territoire national et de la présence de l'Autre, identique à eux-mêmes au niveau national, sont déterminants pour démontrer et confirmer leur identité nationale.

La culture anthropologique de leurs parents, de leurs proches, constitue le facteur principal qui pousse les Moldaves émigrés à revenir aux racines de leur identité, de leur formation, de leur façonnement à la manière des Moldaves.

En même temps, lors de leur séjour chez eux, ceux qui les entourent remarquent dans leur comportement, dans leur manière de contacter l'Autre, de faire des signes, d'une culture différente de la leur. A cette étape, la culture des Moldaves émigrés se présente comme un hybride, une fusion de deux cultures où l'identité nationale d'origine est imprégnée d'éléments d'une autre culture. Toutefois, les émigrés moldaves ne perdent pas les signes identificatoires de leur identité d'origine, et c'est l'espace, constituant fort d'une culture, et les habitants de cet espace qui conditionnent leur extériorisation.

La préservation du soi-même est remarquée chez les émigrés avancés dans leur âge. Quant aux jeunes, surtout ceux qui sont nés dans un contexte étranger pour leurs parents, ils acquièrent un comportement différent de celui de leurs parents, en apprenant et en pratiquant les us et les coutumes du contexte italien ou français. En participant aux fêtes nationales moldaves, organisées par leurs parents et par d'autres Moldaves sur le sol étranger, ils découvrent ce qui a nourri au niveau culturel leurs parents et ils acceptent et apprennent à rester Moldaves.

L'espace national de leur installation et le milieu social sont définitoires pour leur identité différente de celle de leurs ancêtres.

Conclusion

Les philosophes, les sociologues se sont penchés sur deux types d'identité, l'identité personnelle et l'identité nationale. L'identité personnelle suppose une ressemblance d'un sujet à soi-même dans différents délais de temps, ou l'identification d'un objet et son identité aux autres objets, jusqu'à la prise de conscience qu'elles font partie de la même classe d'objets.

La complexité de l'identité réside dans plusieurs facteurs, dont l'un serait celui de la persistance de la constance et de la variabilité dans sa structure. C'est le temps qui démontre, avant tout, la continuité de la permanence dans le temps de la constance et la coexistence des deux composantes invariable et variable de l'identité. Les deux caractéristiques de l'identité, celle de l'invariabilité et celle de la variabilité se rapportent aussi à la dimension quantitative et qualitative de l'identité.

La mondialisation perturbe la structure des deux dimensions de l'identité, en infiltrant nombre de nouvelles pratiques culturelles incompatibles avec la culture d'origine et en modifiant, en premier lieu, la dimension quantitative et ensuite la dimension qualitative.

L'espace national et le temps sont les facteurs déterminants dans la démonstration de la cohabitation de la constance et de la variabilité dans la structure de l'identité.

Les différences sont importantes pour identifier l'un dans un Tout et un Tout parmi les *Touts*.

Les dimensions quantitative et qualitative ont pour fonction la construction de l'identité, tandis que l'unicité et l'unité démontrent le spécifique fonctionnel de ces deux dimensions.

La constance, perdurant à travers les différences de temps, conditionne la durabilité et la continuité de l'identité, quelle que soit sa nature. Les différences de temps servent de critère de démonstration de la constance et par ceci de la continuité des identités personnelle et nationale. La constance dans l'identité personnelle se manifeste dans l'inchangeabilité relative du fond du soi-même, la constance de l'identité nationale se fait sentir par la pratique par un individu de tous les constituants de la culture à travers les temps.

Si constante que soit la constance, elle connaît toutefois des variations dues, avant tout, au spécifique de notre activité psychique dont les produits ne sont pas identiques, car chaque perception apporte quelque chose de nouveau qu'on n'avait pas remarqué antérieurement. L'antérieur est un repère temporel pour l'identification de l'identique, dans la mesure où, malgré sa nouveauté, s'y décèlent nécessairement des éléments de ressemblance qui sont finalement la preuve de l'antériorité constatée. Les différences ou l'illusion de l'identité sont alors conditionnées par la faculté de l'intelligence humaine à produire en reproduisant, tandis que l'intelligence artificielle en reproduisant l'objet, le reproduit toujours identique à lui-même dans sa structure.

Bibliographie

- Арутюнова, Нина, Предложение и его смысл: Логико-семантические проблемы, Москва, Наука, 1976.
- Арутюнова, Нина, «Тождество или подобие?» in Проблемы структурной лингвистики, Москва, Наука, 1983.
- Austin, John, «Truth», in *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1961.
- Bergson, Henri, Œuvres, Paris, *Presses Universitaires de France*, 1963.
- Bourdieu, Pierre, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1979.
- Demoule, Jean-Paul, *Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d'origine de l'Occident?* Paris, Editions du Seuil (Librairie du XXI^{ème} siècle), 2014.
- Desclés, Jean-Pierre, *Contre une pensée unique dans les sciences: Le problème des langues dans la diffusion de la science et de la technologie*, LaLIC-STIH, Université de Paris- Sorbonne, 2012.

- Dittmar, Nicolas, «Des enjeux philosophiques de l'interculturel», *Alterstice*, Revue Internationale de la Recherche Interculturelle, Vol.2, n. 2, 2012.
- Encyclopædia Universalis, corpus 9, France S. A.1985.Frege, Gottlob, «Über Sinn und Bedeutung», in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. F., Bd. 100/1 (1892), p. 25-50.
- Frege, Gottlob, «Rezension von E. Husserl: Philosophie der Arithmetik», in *Zeitschr.f. Philos. u. philos. Kritik*, H.F., 103, 1894.
- Gevaert, Raymond, «L'Enseignement du français dans l'Union Européenne, nouvelles réalités, nouveaux enjeux», 2^e Congrès européen de la FIPF, Prague 2011.
- Гегель Фридрих, Наука логики, Москва, Мысль, Т. 1, 1970.
- Hagège, Claude, *Dictionnaire amoureux des Langues*, Paris, Éditions Plon/Odile Jacob, 2009.
- Hagège, Claude, «Identité nationale et langue française», *Le Monde*, avril/mai 2010.
- Hume, David, *Traité de la nature humaine* (traduction originale de Philippe Baranger), Fol 739, I, IV, sect. 2 et 6, 1999.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure* (traduction Jules Barni), Paris, Flammarion, 1900.
- Маркс, Карл, «Капитал: Критика политической экономии», in Маркс К., Энгельс Ф.Соч.-2- изд.- Т. 42.
- Marillaud, Pierre, *Culture(s) et civilisation(s)*, manuscrit, 2014.
- Morin, Edgar, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.
- Parmentier, Florent, *Moldavie. Les atouts de la francophonie*, Editions Non Lieu, 2010.
- Rigourd, Serge, «La culture comme enjeu politique», in *Francophonie et mondialisation. Cognition, communication et politique*, CHRS, Éditions, Hermès 40, Paris, 2004
- Ricœur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- Saint-Augustin, *Les Confessions*, Garnier- Flammarion, 1964.
- Sollers, Philippe, 2012 *Fugues*, Paris, Gallimard, collection folio, 2012.
- Rocher, Guy, «La mondialisation: un phénomène pluriel dans une société-monde?», in Daniel Mercure (dir.) *Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Québec, Les Presses de l'Université Laval et De Boek Université, 2001, p. 17-31.
- Zaki, Laiïdi, *La Grande Perturbation?*, Paris, Flammarion, 2004.