IHEJ

L'idée d'Europe

RECUEIL D'INTERVENTIONS

Séminaire d'introduction à la philosophie politique
ENM Paris 2019

Résumé

Les élections au Parlement européen en mai 2019 ont été l'occasion de consacrer le séminaire annuel de philosophie politique - organisé par l'École Nationale de la Magistrature en partenariat avec l'Institut des Hautes Etudes sur la Justice et, cette année, avec la revue Esprit - à « L'idée d'Europe ». Certaines des interventions ont fait l'objet de publications sur les sites respectifs des entités organisatrices. Compilés dans ce dossier, ces différents textes s'efforcent de retracer la genèse et le développement de l'Europe comme forme politique, en interrogeant les figures, les concepts et les débats qui permettent aujourd'hui de penser son avenir.

Les auteurs

- Lucien Jaume est politologue, Directeur de recherche émérite CNRS, Centre de recherches politiques de Sciences Po.
- Guy Samama est agrégé de philosophie, directeur de la Revue Approches.
- Françoise Coblence est professeure émérite et psychanalyste.
- Georges-Élia Sarfati est philosophe et linguiste.
- Pierre Vimont est diplomate, ancien Secrétaire général exécutif du Service européen pour l'action extérieure.
- Pascal Lamy est président emeritus de l'Institut Jacques Delors.
- Jean-Louis Bourlanges est Député et essayiste.

Table des matières

I. Lucien Jaume, « Démocratie & libéralisme : deux inventions de l'Europe » 4

II. Guy Samama, « Stefan Zweig et l'Europe » 12

III. Françoise Coblence, « Sigmund Freud et les désillusions de la culture » 20

IV. Georges Elia-Sarfati, « Jan Patočka, penseur de l'Europe » 29

V. Pierre Vimont, « Les voies de l'intégration européenne » 36

VI. Pascal Lamy, « Au-delà des différences, une semblance européenne » 45

VII. Jean-Louis Bourlanges, « Qu'est-ce que l'Union européenne ? » 50

I. Lucien Jaume, « Démocratie & libéralisme : deux inventions de l'Europe »

Lucien Jaume revient sur le double héritage de la cité grecque et de la philosophie politique du XVIIIe siècle, pour caractériser un certain « esprit européen ».

-

L'intitulé de ce séminaire me convient particulièrement dans sa perspective, car l'*idée* d'Europe renvoie à la question de l'existence d'un esprit européen, ou sens commun européen, pouvant se définir par opposition à la notion d'identité européenne[1] et par affinité à la démocratie et au libéralisme politique.

L'invention de la démocratie à Athènes (et dans d'autres cités grecques) a consisté à promouvoir, en théorie, la liberté et l'égalité des citoyens. Comme Aristote le montre de façon précoce et très claire, si la démocratie ne se donne pas de limites, la *puissance* du peuple (le *kratos*) peut s'exercer jusqu'à la détruire. La hantise, par exemple, du leader trop *populaire,* hantise symbolisée par l'institution de l'ostracisme, est caractéristique d'une conscience de ce risque[2].

Par la suite, l'Europe a continué cette interrogation sur les moyens de préservation du gouvernement de la liberté : le « libéralisme politique »[3] a posé des exigences et des limites pour que la puissance du peuple ne se dévoie pas par ses propres emportements. Le libéralisme et la démocratie pouvaient donc et ont pu se marier pour aboutir à la démocratie libérale - chacun des deux éléments agissant sur l'autre, de façon à réfréner, pour une part, la tendance élitiste du libéralisme et, pour une autre part, à obvier aux tendances despotiques ou autodestructrices de la démocratie. Un avatar possible de la démocratie prend la forme du combat contre le libéralisme : on passe alors du mariage au divorce. Aujourd'hui, diverses formes de régimes se reconnaissent dans la « démocratie illibérale » dénommée ainsi par Viktor Orbàn, au point d'entrer en conflit avec le gouvernement de l'Union européenne.

Esprit européen et démocratie

Un fil rouge traverse les périodes d'Athènes, de l'humanisme de la Renaissance et des Lumières : l'idée selon laquelle *« la liberté se fortifie par la règle ou par la loi »*. Cette constante ne vaut pas que dans le domaine politique ; elle s'exprime dans l'art - ainsi la découverte de la *perspective* dans la peinture, en Italie et dans les Flandres - ou dans la vie sociale - par exemple le règne de *l'opinion* dans la naissance de la société civile qui engendre des règles autonomes par rapport à la normativité de l'État[4]. Dans le domaine de la pensée politique, John Locke établit, dans le *Second traité politique* (1690), que l'être humain doit être considéré comme susceptible de se donner des lois : il est *« capable of a law »*. Locke, protestant, faisait d'ailleurs écho en cela aux premiers Pères de l'Église, à la doctrine *homo capax Dei*. L'idée que reprendra ensuite Pascal est celle des virtualités, souvent insoupçonnées, de l'être humain, à la fois comme individu et comme membre du

genre humain. L'Europe retiendra un grand axiome de Locke : *« Là où il n'est pas de loi, il n'est pas de liberté »*[5].

Une telle idée de la fécondité de la norme présuppose une philosophie de l'homme, qui définit, en premier abord, l'esprit européen : dans son traité sur l'enfance, Erasme écrit que l'enfant ne naît pas homme, mais qu'il se forge tel (*fingitur*)[6]. L'homme est donc tout d'abord un être éducable, qui reçoit et donne éducation. En second lieu, l'individu humain se forge par la règle qu'il reçoit ou par la loi à laquelle il a contribué - loi dont, par ailleurs, il se différencie grâce à sa capacité de juger.

Dans ce rapport à la normativité et dans cette liberté envers la même normativité s'inscrit le fondement en conscience de l'autorité, *jugée comme* légitime, ou, éventuellement, comme illégitime. La légitimité est une problématique essentielle de l'esprit européen. Une telle formulation de l'esprit européen ne peut toutefois être considérée comme une *identité* : elle n'a pas de contenu matériel, d'image fixe, particularisée, qu'il convient de conserver comme clé d'une religion, d'une doctrine, ou d'une nation particulière. L'esprit européen est un héritage intellectuel et moral, donnant une façon de voir le monde (*cf.* la question de Kant « Qu'est-ce que l'homme ? ») et de transformer les choses. L'histoire de l'esprit européen constitue un acquis, mais pas un conservatoire figé ou un musée : il s'agit de connaître, de travailler, d'éduquer, de faire société, de dialoguer avec les autres civilisations, etc. L'esprit européen est autant un projet (pro-jet, ce que je jette en avant) qu'une mémoire. Tandis que les identités sont très souvent un signe de fixisme, de conservation d'un passé primordial, et, finalement, d'exclusivisme. L'identité suscite très vite la séparation Nous/les Autres, allant jusqu'à motiver des guerres : *Les Identités meurtrières*, selon l'écrivain Amin Maalouf[7].

L'esprit européen a par ailleurs un lien inévitable avec la démocratie, à savoir l'idée première de la puissance du peuple, entité formée d'individus libres et égaux détenteurs du jugement en légitimité. Le formidable défi de la démocratie est que la légitimité (l'affirmation que telle autorité mérite respect ou obéissance) est, en droit, l'affaire de tous. Cependant, on peut débattre de la légitimité, jugements contre jugements, et on peut aussi entrer dans des conflits de légitimité comme l'Histoire nous en montre tant d'exemples. Aux sources de la démocratie, Sophocle nous en donne une illustration dans le personnage d'Antigone.

Celle-ci oppose une loi non écrite (venue de la famille, le *genos*, et des dieux souterrains) à la loi de la Cité que défend le roi Créon. Elle a contre elle sa sœur Ismène qui estime que tout cela n'est pas l'affaire des femmes, mais aussi l'opinion publique. J'utilise à dessein ce terme anachronique (on fait dater l'opinion publique du XVIIIe siècle ap. J.C.), car, dans la tragédie, le chœur dit ce qu'*On* pense dans la Cité et pourquoi *On* n'approuve pas le geste d'Antigone qui prodigue les funérailles à son frère, tué à la guerre en ayant combattu contre Thèbes, chez l'ennemi. Antigone répond que cette opinion des citoyens n'est pas si ferme que cela, mais que la peur du pouvoir (Créon est dit tantôt roi, tantôt tyran) agit sur la pensée des Thébains. Cependant, elle hésite maintes fois sur son choix, ce qu'elle exprime en termes troublants, et finit par sombrer dans la folie en même temps qu'elle entre au tombeau de ses ancêtres ; Créon l'a condamnée à y résider, morte vivante. Elle se pend, faisant écho par sa mort à la symbolique tragique de son nom : « Antigone » est celle qui est « non véritablement engendrée et vivante ».

La tragédie grecque a pour finalité de *faire réfléchir* les citoyens sur les difficultés de la vie sociale et politique ; pendant trois jours, les Athéniens entendaient des milliers de vers et ils devaient, à la fin, par un vote, distinguer les meilleurs auteurs, qui recevaient une récompense. La tragédie est une leçon, une activité éducative, au sein de cette *paideia* jugée indispensable pour former à la vie civique. La légitimité, très incertaine, de la désobéissance est abordée avec éclat par Sophocle.

Autre exemple, la théorie du pouvoir chez John Locke, une conception qui marie les conditions de possibilité du gouvernement du peuple avec les semences de la rupture individuelle ou collective. Tout est suspendu au consentement (*the consent)* de l'individu ; au sortir de l'état de nature vient d'abord l'« autorisation » que chacun donne à former la société (*society*), puis le consentement à adopter la règle de majorité, enfin un investissement de la représentation électorale à travers le *trust* : ce concept veut dire à la fois confiance, délégation, et finalité à remplir une mission. Les lois produites par le Parlement et le chef de l'État (monarque de préférence) ne valent qu'autant que l'individu leur accorde son *consent* : pour cela il doit comparer le contenu de la loi avec les finalités assignées au pouvoir politique, ainsi qu'avec les prescriptions de la loi naturelle (imposée par Dieu, *natural law*) et les motivations de l'intérêt *particulier* qui le concernent individuellement. L'homme et le citoyen ainsi associés ont à juger de la valeur de la loi qui est prescrite par le gouvernement. Si la loi est jugée illégitime, alors se produit la rupture, le *breach of trust* : cette rupture peut être collective, mais aussi individuelle. Si elle est collective, la *society* subsiste après avoir chassé le parlement ou le roi, et se donne un nouveau pouvoir investi du *trust*. Si la rupture est individuelle, l'homme en répondra tout seul *« au jour du Jugement dernier »*. Car, lorsqu'il n'y a personne sur terre pour décider de la question de savoir *« qui jugera dans ce conflit ? »*, il faut que l'individu prenne sur soi, *« dans sa propre conscience »*, le devoir de trancher[8]. Le fondateur du libéralisme politique est à la fois un théoricien de l'équilibre du gouvernement de la liberté et de ses causes d'effondrement ! Des causes qu'on ne peut abolir une fois pour toutes : la liberté, l'individualité, l'opinion de chacun. Ainsi trouvons-nous au cœur de l'esprit européen une double exigence : l'ordre, les institutions, la contrainte, et, en même temps, le jugement sur le juste et le légitime, le droit et le devoir de juger.

L'apport du libéralisme à la démocratie

La démocratie étant donc en son fondement la puissance du peuple rendue consciente de soi, le risque est de tendre vers l'absence de limites. Il y a trois tentations de la démocratie dont l'expérience grecque (Sparte, Athènes, et d'autres cités) porte témoignage : l'exigence de l'égalité absolue, l'exigence d'un contrôle poussé de tous sur chacun, l'exigence d'une uniformité totale de l'opinion. De son côté, le libéralisme est une idée moderne (à partir de la crise du scepticisme et de la montée de la Réforme protestante), tandis que la démocratie est une idée ancienne. La définition du libéralisme sous l'angle historique conduit à souligner la lutte contre les deux souverainetés : souveraineté politique pour ce qui concerne la monarchie absolue, souveraineté spirituelle du côté de l'Église catholique, qui invente d'ailleurs pour la papauté le concept même de souveraineté (*plenitudo potestatis*)[9]. Le mouvement d'émancipation, en faveur de l'individu et en faveur de la société, que ce soit dans le protestantisme, dans le développement de l'esprit critique ou dans l'exigence de

pluralisme de l'opinion, est la source du libéralisme politique.

Le libéralisme a ainsi voulu limiter et encadrer la démocratie, à la fois par la constitution (au sens moderne, différent de celui d'Aristote, du fait du pouvoir constituant) et par *trois séparations* réellement fondatrices et notamment mises en œuvre avec la Révolution française.

La première de ces séparations passe entre le citoyen et l'État. Tout en étant redevable au corps civique, le citoyen ne se confond pas avec le pouvoir gouvernant. En ce sens, Rousseau distinguait ce qui est le souverain (toujours le peuple) et ce qui est le gouvernant (aristocratique, monarchique ou démocratique). Le citoyen a certains droits octroyés par le gouvernant (sous l'effet des lois et des textes administratifs), mais aussi vis-à-vis ou à l'encontre de l'État gouvernant : expression de l'opinion, liberté d'association, de manifestation, etc.

Dans l'expérience du fascisme italien, les doctrinaires du mouvement entendaient réaliser *l'absorption* du citoyen dans l'État. Voici un développement lyrique écrit en 1930 :*« Dans l'État, l'homme réalise les plus hautes valeurs morales de sa vie et dépasse ainsi tout ce qu'il y a en lui de particulier : convenances personnelles, intérêts, la vie même, si besoin est. Dans l'État nous voyons l'actualisation des plus grandes valeurs spirituelles : continuité par-delà le temps, grandeur morale, mission éducative de soi et des autres*[10] ». Chez cet idéologue, qui a été ministre des Corporations et ministre de l'Éducation nationale ensuite, ce n'est pas seulement le citoyen qui s'incorpore à l'État, mais aussi l'homme. Mussolini a parfois présenté le fascisme non seulement comme une nouvelle civilisation mais aussi comme une religion.

La deuxième séparation qu'institue le libéralisme est entre l'homme et le citoyen. Ici, le contraste avec Aristote est net, même si, à certains points de vue les historiens nous montrent une séparation du privé et du public (un privé assez différent de ce que nous considérons comme tel)[11]. Pour les temps modernes, l'homme est séparé du citoyen parce qu'il doit pouvoir jouir de ce qui n'est pas *redevance* au corps civique. L'opinion de l'homme, religieuse par exemple, ne se confond pas avec une religion nationale, une religion d'État, si elle existe, ou un culte civique (comme à Rome et comme le voulait Hobbes). Ce fut l'enjeu des terribles guerres religieuses : pas de religion de l'homme par la volonté de l'État ; en d'autres termes, liberté de conscience.

La Révolution française, en réalité, a eu peur de l'indépendance de l'homme et du citoyen. D'une part, le légicentrisme français fait qu'il n'est aucun des droits de la Déclaration de 1789 qui ne soit limité par la loi, votée par les représentants de la nation[12]. Ce qui évidemment retentit sur le contenu de ces droits soumis à la loi *« expression de la volonté générale »*, telle qu'elle est interprétée par les députés. D'autre part, la Constitution civile du clergé, promulguée par l'Assemblée constituante, a intégré le corps ecclésiastique à la fonction publique, a fait élire par les citoyens (de statut censitaire) les évêques et les curés et a imposé la transmission des principes révolutionnaires à la pastorale de l'Église[13]. La liberté de conscience et la liberté religieuse sont reconnues, mais, en même temps, le clergé est sommé de se rallier à l'Église *« régénérée »* qui exerce à la fois une fonction de *morale* nationale et révolutionnaire et un service public, entièrement encadré par l'État. Cela aboutit au schisme dans l'Église et aux affrontements en Vendée et ailleurs, drame qui imposera à Bonaparte de revenir à la

solution concordataire, de type antérieur (concordat de Bologne).

La troisième séparation est celle de la société civile et de l'État, une conception que l'absolutisme s'employait à empêcher. Par exemple, dans la *Politique* de Bossuet, la société, au nom de la sécurité, n'existe qu'incorporée à l'État (surtout chez le prince chrétien). Pour le libéralisme, la société civile possède une vie véritable qui est différente de la vie politique et peut même élaborer une *normativité* (mœurs, cultes, règles du marché) qui se distingue du droit élaboré par les organes de l'État.

Dans ces trois séparations - ce qui ne signifie pas trois ruptures ou confrontations hostiles -, le libéralisme vise à préserver les éléments de particularité ou de pluralisme contre les tendances majoritaires qui peuvent être oppressives. Tocqueville a insisté sur la faiblesse de l'individu démocratique devant l'opinion majoritaire, et cela selon une contradiction remarquable : chacun est fier de pouvoir juger par lui-même (car la valeur des opinions est réputée égale), mais se sent craintif devant l'opinion de tous lorsqu'elle est supposée connue[14] ; si tous ont des lumières (supposées) égales, comment la majorité pourrait-elle se tromper ? et comment ne pas donner tort à ceux qui, isolés, ont un autre avis ? Cette inquiétude de l'individu taraude le lien que chacun entretient avec l'opinion publique.

Le libéralisme veut aussi préserver les éléments de particularité présents dans la société vis-à-vis du pouvoir de l'État exercé *« au nom du peuple »*(selon la formule qu'a introduite la Révolution française).

La crise démocratique et la crise de l'Union européenne

La démocratie est aujourd'hui contestée ; les enquêtes sur dix ans menées au CEVIPOF ou à la Fondation pour l'innovation politique (Fondapol) confirment que de nombreux Français répondent favorablement à l'idée qu'*« un autre système que la démocratie pourrait être essayé »,* ou qu'un dirigeant serait habilité de façon légitime à gouverner sans tenir compte du Parlement et des élections[15]. Anne Muxel, spécialiste de la jeunesse, nous précise à ce titre que « *les jeunes de moins de 35 ans sont toujours plus nombreux que les plus âgés à répondre positivement : 38,5% en Europe (+ 15 points par rapport aux 60 ans et plus), 39% aux États-Unis (+ 17 points)* »[16].

Dans ce désamour envers la démocratie, il s'agit de la démocratie libérale : représentation parlementaire, séparation des pouvoirs, juge constitutionnel, libertés du pouvoir judiciaire, liberté de la presse - entre autres. Un modèle fait recette au sein de l'Union européenne, celui de la « démocratie illibérale » selon Viktor Orbàn.

Ce dernier, à la suite du rapport sur la Hongrie de la députée européenne Judith Sergentini, a répliqué en session du Parlement européen, le 11 septembre 2018 *: « Vous pensez mieux savoir que les Hongrois ce qui est bon pour eux.* (…) *Vous allez juger une Hongrie qui fait partie depuis mille ans de la famille des peuples chrétiens d'Europe »*. Prétendant s'appuyer sur la devise européenne « Unité dans la diversité », le Premier ministre hongrois dénonce une *immixtion* intolérable. En effet, dans sa résolution du même jour, le Parlement européen considère que, ne limitant pas l'article 7 du traité UE à ce qui concerne l'application stricte des traités, il a droit

à *« apprécier l'existence d'un risque clair de violation grave des valeurs communes dans des domaines relevant des compétences des États membres ».* Orbàn affirme que la Hongrie a une autre conception de la famille, de l'identité nationale, etc. Douze griefs sont énoncés contre le pouvoir hongrois dans la résolution du 11 septembre 2018 : corruption, conflits d'intérêts, violations des droits des minorités (dont les Roms et les Juifs), atteintes directes à l'indépendance de la justice vis-à-vis de l'exécutif et du législateur, etc.[17].

La procédure de l'article 7 du traité sur l'Union européenne est donc ouverte contre la Hongrie, après la Pologne et avant, probablement bientôt, la Roumanie. Viktor Orbàn a déclaré à plusieurs reprises qu'il entend maintenir une forme de démocratie, mais que celle-ci ne passe plus par les règles procédurales classiques du libéralisme : une forme de divorce est déclarée entre le libéralisme et la démocratie. Le conflit avec l'Union européenne, que Viktor Orbàn entend continuer à habiter, semble découler d'un affrontement interne : ce dirigeant (qui a remporté deux victoires électorales) ne veut pas laisser des ressources à son opposition ; les cibles principales, et bien caractéristiques, sont la justice, la presse, et la formation universitaire (notamment l'ouverture internationale apportée par l'Université qu'a fondée George Soros).

Ainsi, la philosophie et les principes de ce que certains parmi nous continuent à appeler l'esprit européen sont mis à mal, un peu partout dans le monde, mais surtout en Europe, et aux États-Unis dans une certaine mesure. Il est urgent de revenir sur les grandes questions que les politiques ne traitent pas comme telles : quel lien voulons-nous assurer entre l'ordre et la liberté ? Comment éviter la fuite des problèmes dans la formation de communautés et d'identités qui, tôt ou tard, sécrètent la scission et les guerres ? On conçoit que l'une des toutes premières créations de la culture européenne, l'idée du *citoyen*, soit à revisiter. Mais le type d'éducation, d'instruction publique, que l'on adoptera, touche directement à cette question. Si le citoyen est « seulement » l'acteur du souci écologique (ce qui n'est pas négligeable) ou, de façon plus grave, le consommateur votant sur le produit préférable, au prix le plus compétitif, alors les intérêts privés et la dépolitisation l'emportent. Si le représentant en démocratie est *« celui qui doit nous ressembler »*, là aussi l'idée démocratique - et républicaine pour ce qui concerne la France -, est méconnue.

Quand l'Europe a conçu le mariage entre la démocratie et le libéralisme, elle entendait articuler de façon riche et complexe trois types d'intérêts : l'intérêt privé, l'intérêt général et le droit universel de l'humanité. Il restait à savoir si l'intérêt général pouvait s'identifier à l'intérêt national et si ce dernier pouvait entrer en divorce avec les droits universels. De fait, l'Union européenne a, premièrement, dans l'édifice institutionnel, plutôt choisi le libéralisme contre la démocratie et deuxièmement, elle a opéré un saut au-dessus des nations, qui était un saut… périlleux.

À regarder le développement de l'idée de citoyenneté, dans l'Antiquité comme au moment des Lumières et de la Révolution française ou américaine, nous pouvons constater que le citoyen est celui qui *suit l'élaboration* de la loi par ses représentants et qui, en outre, s'exprime pendant cette élaboration (presse, pétitions, meetings, etc.). Le fils de Madame de Staël, vers 1825, admirait la façon dont en Angleterre, les cultivateurs de tous les coins du royaume pouvaient interpeller leurs députés venus expliquer les décisions législatives, et comment, d'un village éloigné à la capitale, en un après-midi, les

journaux pouvaient retracer les débats qui avaient eu lieu le matin[18]. On appelait cela la vie de l'opinion publique : *public opinion as a tribunal*. Qui d'entre nous aujourd'hui peut se dire informé des sujets des directives européennes en débat ? Et qui, à moins d'être un spécialiste de la question, peut suivre le déroulement du débat ? Cette carence affaiblit beaucoup le concept de citoyen de l'Europe.

Le statut des nations est également à repenser. La représentation des individus, à travers leurs partis politiques, est sans doute insuffisante en l'absence de ce que la Constitution américaine a prévu dès 1787 : une représentation des États divers de la République américaine. Représenter la diversité de l'Europe apparaît comme une nécessité, faute de quoi le « grand saut » opéré entre l'individu, citoyen d'un État, et le gouvernement qui est « là-haut », reste tout simplement abstrait. La formule consacrée est celle de « déficit démocratique ». Mais, sans céder au populisme - qui ne doit pas nous intimider - c'est aussi un déficit nationalitaire. Il suffit de songer à la question des langues, question par laquelle ce que l'on a chassé par la porte (au profit d'un anglais *« globish »*) revient vite par la fenêtre. Il serait raisonnable, s'il est encore temps, de refonder cette union des peuples et de la vivre cette fois comme un produit de notre histoire, dans ses gloires et ses misères. L'économie, le grand marché, tout cela ne peut servir d'ersatz à la conscience européenne.

- - -

[1]L. Jaume, *Qu'est-ce que l'esprit européen ?*, coll. Champs Essais, Paris, Flammarion, 2010, p.171

[2]Voir notre étude : « "Popularité" : une hantise sous la Révolution française", *Commentaire*, n° 162, été 2018, p. 665-672.

[3]Définition provisoire : le mouvement d'émancipation de l'individu et de la société vis-à-vis des deux *souverainetés,* la monarchie absolue et l'Église catholique. Ce mouvement se développe en Europe entre le XVème siècle et le XVIIIème.

[4]Voir *Qu'est-ce que l'esprit européen ?,* Deuxième partie (« Le sujet et le marché. La théorie de la société civile »).

[5]*Where there is no law, there is no freedom*, Second Traité, dans J. Locke, *Two Treatises of Government*, P. Laslett ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1988, § 57.

[6]Erasme, *Traité de l'éducation des enfants*, 1529.

[7]A. Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

[8]«De cela je suis seul juge dans ma conscience» (*Of that, I am the only judge in my own conscience*) : *Second Traité*, éd. cit., § 21

[9]Sur ce point, voir Alexandre Passerin d'Entrèves, *La Notion de l'Etat*, Paris, Sirey, 1969.

[10]Giuseppe Bottai, « Stato corporativo e democracia », *Lo Stato*, mars-avril 1930, cité par Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ?*, 2002, Gallimard, 2004, coll. Folio Histoire, p. 352.

[11]Un ouvrage qui fait référence : Mogens H. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, Tallandier, 2009. Le livre couvre une période en-deçà et au-delà de Démosthène.

[12]Fait exception le droit de résistance à l'oppression. Ce sera d'ailleurs l'objet d'une intense controverse entre Condorcet, la Gironde, d'un côté, les Montagnards de l'autre.

[13]Voir notre ouvrage, *Le Religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris, P.U.F., 2015, 163 p.

[14]Sur cette thèse de Tocqueville, voir notre ouvrage, *Tocqueville : les sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 2008, 473 p. Notamment p. 93 et suiv. : le Public comme autorité non institutionnelle.

[15]*Baromètre de la confiance politique*, CEVIPOF et Opinion Way, *www.sciencespo.fr*:« Avoir à sa tête un homme fort qui n'a pas à se préoccuper du parlement et des élections », constitue une réponse approuvée autour de 45% en moyenne, entre décembre 2014 et décembre 2018.

[16]A. Muxel, « L'effritement de la confiance démocratique par le renouvellement des générations », dans *Où va la démocratie ?*, sous dir. D. Reynié, Enquête internationale de la Fondapol, Paris, Plon, 2017, p. 45.

[17]La résolution a été votée par 448 voix, contre 197, qui refusent donc le passage aux sanctions, et 48 abstentions, *www.europarl.europa.eu*

[18]Auguste de Staël, *Lettres sur l'Angleterre*, Paris, Treuttel et Würtz, 1825.

II. Guy Samama, « Stefan Zweig et l'Europe »

Guy Samama, agrégé de philosophie et Directeur de la Revue Approches, revient sur ce que Stefan Zweig entendait par « Europe de la culture, des arts et des sciences »*.*

-

« Le nationalisme, c'est la guerre », déclarait François Mitterrand. Un Président de la République française aujourd'hui énonce un propos analogue lorsqu'il dénonce une fascination pour le repli, la violence et la domination qui conduisent l'Europe au bord du suicide, et déclare que le patriotisme est l'exact contraire du nationalisme qui en est la trahison.

Bien avant eux, Stefan Zweig ne s'exprimait pas autrement. Mais autant il avait une idée juste – à la fois pertinente et conforme à l'idéal de justice – de ce que *devait* être l'Europe, autant il restait pusillanime face à sa réalisation. Tel est l'essentiel de notre propos.

Une idée juste de l'Europe : une Europe apolitique, cosmopolite, supranationale, purifiée de toute haine et de toute défiance ; une Europe de la culture, des arts et des sciences. Une Europe conçue comme le principe opposé à la gangrène du nationalisme et comme une modalité contemporaine du cosmopolitisme.

Zweig avait peut-être inconsciemment peur que cette idée prît consistance en s'accomplissant, par défiance de principe envers l'inévitable dimension politique de la construction européenne. Il était convaincu que celle-ci ne pourrait s'accomplir qu'à partir des talents de la société civile, non à partir des institutions et des partis politiques. Il critiquait ainsi la Société des Nations *« en raison d'un appareil trop lourd, d'une domination excessive de la diplomatie, d'un trop-plein professoral au détriment de la jeunesse*[1] *. »* Il pensait que, pour elle, la politique comptait plus que la culture. Or, *son idée de l'Europe, c'est une Europe des idées.*

La folie des nationalités

Dans une conférence prononcée le 28 mars 1946 au McMillin Theater, Albert Camus constatait que la génération à laquelle il appartenait vivait dans la négation : *« Ce qu'il y a de nouveau, c'est que ces hommes de cette génération, étrangers à toute valeur, devaient prendre position par rapport d'abord à la guerre, ensuite au meurtre et à la terreur. À cette occasion, ils ont eu à penser qu'il existait peut-être une « Crise de l'Homme », parce qu'ils ont eu à vivre dans la plus déchirante des contradictions. Car ils sont entrés dans la guerre comme on entre dans l'Enfer, s'il est vrai que l'Enfer est le reniement. Ils n'aimaient ni la guerre, ni la violence ; ils ont dû accepter la guerre et exercer la violence. Ils n'avaient de haine que pour la haine [...]* [2] *».* Il qualifiait la situation, que ce soit à l'intérieur des nations, ou dans le monde, de maladie. La méfiance, le ressentiment, la cupidité, la course à la puissance fabriquent un univers sombre et désespéré où chaque homme se trouve obligé de vivre dans le présent, le mot seul d'« avenir » lui figurant toutes les angoisses. Parmi les cinq remèdes proposés par Albert Camus pour guérir cette maladie, le deuxième est de décongestionner le monde de la terreur qui y règne, le cinquième est de créer un universalisme où tous les hommes de bonne volonté pourraient se retrouver. La condition en est de remplacer l'homme

politique et historique par l'homme réel, avec ses valeurs. Camus avait compris que la crise de l'Europe devait s'inscrire dans une crise plus générale : celle de l'homme.

Or, Stefan Zweig dans une conférence prononcée en 1932, qui prolonge celle sur « La pensée européenne dans son développement historique » où il appelle à des « États-Unis d'Europe », cite Nietzsche déclarant qu'il faut en finir avec les *« patriotarderies »,* évoquant notamment un passage de *Par-delà le bien et le mal* qui résume sa pensée : *« La folie des nationalités explique pourquoi les peuples européens sont devenus de plus en plus étrangers les uns aux autres, et cette pathologique ignorance réciproque dure encore aujourd'hui ; elle a porté au pinacle des politiciens à la vue courte et à la main leste, qui ne se doutent même pas que leur politique de désunion ne peut être nécessairement qu'un intermède [...]. On feint de ne pas voir [...] les signes qui annoncent avec le plus d'évidence que l'Europe veut s'unifier »* [3] . Combien ces mots se révèlent être prophétiques au moment où les tendances protectionnistes, obscurantistes et nationalistes reviennent au galop !

Une proximité, sinon une parenté intellectuelle, entre Nietzsche, Zweig et Camus nous apparaît manifeste, à tort ou à raison : tous les trois regardaient la crise politique de l'Europe avant tout comme une crise psychologique et morale. En témoigne par exemple le titre symptomatique de la conférence de Stefan Zweig à Rome : « La désintoxication morale de l'Europe ». Il y appelle de ses vœux une union culturelle de l'Europe avant son union politique, militaire et financière, mais reconnaît qu'elle se heurte à des tendances farouchement opposées : « *Si nous considérons l'Europe comme un organisme intellectuel unique – deux mille ans d'une culture édifiée en commun nous en donnent sans réserve le droit – nous ne pouvons éviter de reconnaître que cet organisme, au moment présent, a succombé à une grave crise psychique. Dans toutes les nations ou presque se manifestent les mêmes phénomènes de forte et brusque irritabilité malgré une grande lassitude morale, un manque d'optimisme, une méfiance prête à s'éveiller en toute occasion et la nervosité, l'humeur chagrine qui résultent du sentiment général d'insécurité. Pour se maintenir en équilibre, les humains doivent faire constamment un effort psychique, de même que les États ne doivent pas relâcher leurs efforts en matière d'économie ; on ajoute foi aux mauvaises nouvelles plus facilement qu'à celles qui rendent l'espoir et les individus autant que les États, plus qu'à d'autres époques du passé, semblent prêts à se haïr. La défiance mutuelle se révèle infiniment plus forte que la confiance. »* [4] .

Ce texte semble produire *mutatis mutandis* une photographie en grandeur réelle de l'Europe actuelle, moins déchirée entre d'un côté nationalistes et populistes, de l'autre progressistes et humanistes, qu'empoisonnée par la défiance, la violence et la haine mutuelles entre individus et États. Stefan Zweig anticipait peut-être le virus de l'euroscepticisme, et préfigurait déjà ces mouvements de colère, d'irritation, qui font perdre la raison à des esprits échauffés.

Dès 1932, Stefan Zweig avait diagnostiqué que l'Europe était malade, et que sa maladie était moins technocratique, économique, financière, encore moins politique, mais bien *psychologique*.

La crise de l'Europe est d'abord morale, celle-ci étant gangrenée par le ressentiment, la violence, la haine entre les peuples de différentes nations soucieuses de se protéger en défendant leurs frontières. Il y voyait, dans un texte-

reportage à la Croix-Rouge, *« un horrible schéma pathologique de l'histoire de notre maladie psychique depuis août 1914 jusqu'à nos jours »* [5] . S'il est possible de changer procédures et réglementations, voire lois et institutions, comment changer des esprits ?

Non seulement les frontières politiques sont labiles, changeantes, surtout en Europe centre-orientale, la *Mitteleuropa*, mais elles coïncident rarement avec les frontières culturelles, moins encore avec la carte mentale de l'imaginaire. L'histoire nous apprend aussi que les traités de paix deviennent sitôt conclus, sous la pression de peuples vaincus et humiliés ne cherchant qu'à prendre leur revanche, des vistemboires (mot inventé par Jacques Perret dans *le Machin*), des objets sans plus d'utilité. Une exposition récente au Musée de l'Armée, *À l'Est la guerre sans fin 1918-1923,* nous rappelait qu'après l'effondrement des quatre grands Empires, colosses aux pieds d'argile, qui dominaient l'Europe centrale et orientale en 1914 – l'Allemagne, l'Autriche-Hongrie, la Russie, l'Empire ottoman de manière résiduelle – les ambitions des vainqueurs étaient partiellement contradictoires : l'Américain Wilson préconisait une politique idéaliste des nationalités ; le Britannique Lloyd George soutenait la tradition d'un équilibre européen ; le Français Clemenceau était hanté par la persistance d'une menace potentielle allemande ; l'Italie s'estimait mal récompensée de son engagement. La question se posait des réalités territoriales et nationales enchevêtrées, s'accordant mal avec le modèle de l'État-nation homogène. Les populations étaient consultées, mais occasionnellement, et les résultats étaient parfois faussés pour des motifs stratégiques. C'est ce tableau de l'Europe, incluant des déplacements fréquents de frontières, et dessinant chaque fois une nouvelle carte géographique, militaire et politique, que Stefan Zweig avait sous les yeux lorsqu'il écrivait les textes parus pour la plupart dans la *Neue Freie Presse* à Vienne, et réunis sous le titre *Seuls les vivants créent le monde* [6] .

Une Europe apolitique

D'où venait cette attitude, constante chez Stefan Zweig, de rester au seuil du réel sans oser jamais l'affronter ? Un exemple frappant en est donné par sa rétractation après avoir accepté en mai 1933 de collaborer à la revue antinazie animée par Klaus Mann, *Die Sammlung*, et après avoir annoncé l'envoi d'un chapitre de son *Érasme*. Le 11 septembre 1933, il demande à Klaus Mann de retirer son nom de la liste des contributions annoncées dans sa revue, puis écrit à son éditeur, Anton Kippenberg, directeur des éditions Insel, pour l'assurer de son hostilité à la ligne politique de la revue. Cette lettre à Kippenberg, publiée le 14 octobre 1933 dans le journal de la librairie allemande contrôlé par les nazis, est apparue comme un geste de ralliement affligeant et vain. Attitude rémanente chez celui qui préfère se cacher derrière ses textes plutôt que d'avoir à affronter un public, et de devoir s'expliquer.

De même, en 1936 lors d'un congrès du Pen Club, au Brésil, invité à s'exprimer sur la montée du fascisme en Allemagne, jugeant sa position d'exilé trop facile, il laisse un confrère mineur, Emil Ludwig, prononcer à sa place le discours d'avertissement enflammé que toute l'assistance attendait. Ces grandes manifestations mondaines, il les appelle *« foires aux vanités »*. Plus tard, durant l'année 1941 à New York, chez son ex-épouse Friderike, accablé par les sollicitations d'autres exilés, il éprouve avec angoisse l'impossibilité d'écrire des lettres de recommandation. Désespéré, il s'interroge à haute voix : *« Que pèse mon travail face à cette réalité ? »*.

Dans l'idée qu'il se faisait de l'Europe, où la dimension économique est souvent absente, s'imposent le rôle de la presse – plus généralement de l'imprimé – de l'éducation, d'une académie européenne, d'une université européenne dont les sessions se dérouleraient dans telle capitale ou dans telle autre, des échanges linguistiques et culturels entre jeunes gens dans différents pays européens pour apprendre une langue commune - préfiguration d'*Erasmus* - l'idée d'une capitale tournante de l'Europe, un peu sur le modèle du Saint Empire. Stefan Zweig propose que soit désignée chaque année une nouvelle capitale de l'Europe à l'extérieur du groupe des grandes métropoles comme Londres, Paris ou Berlin, où seraient regroupés les congrès internationaux de toute nature. Il faudrait somme toute inculquer « l'esprit de Genève » à toutes les villes européennes à tour de rôle afin d'y diffuser le cosmopolitisme et de multiplier les rencontres entre individus ainsi que les contacts entre groupes socio-professionnels. Genève a souvent été prise pour modèle de solidarité par Stefan Zweig, notamment la Croix-Rouge internationale dont la vocation est de porter assistance et secours, par-dessus les frontières en feu, à des millions de personnes de toutes nationalités enfermées « dans des baraquements et des camps clos, à la façon de bêtes sauvages » [7].

Mais il convient d'abord de ne pas entendre *apolitique* à contresens, par exemple au sens des *Considérations d'un apolitique* de Thomas Mann, son journal pendant la guerre de 1914-1918, défense très contestable du nationalisme allemand : *« J'étais un homme apolitique, ce que le littérateur de la civilisation appelle un esthète [...]. Mais le patriotisme ne ressort-il pas à la politique ? Ne reste-t-il pas, en tant que politique, une excentricité pour l'artiste ? Car la politique est inhumaine, l'objet de l'artiste, au bout du compte, est, sinon l'humanité, du moins l'humain* [8] *».*

Apolitique chez Stefan Zweig prend un sens tout à fait précis et particulier. Par-delà une aversion réitérée à l'égard de la politique – seuls deux mouvements politiques trouvent grâce à ses yeux, la social-démocratie et le sionisme de son ami Theodor Herzl – il conviendrait de l'entendre, selon Jacques Le Rider, comme une *antipolitique* dans le sillage de l'esthétisme chez Nietzsche, à la lumière de l'antipolitique antitotalitaire de György Konrad suggérant qu'il y aurait au XXe siècle une tradition antipolitique propre aux intellectuels de la *Mitteleuropa* et à la manière de Musil. Au Congrès international des écrivains pour la défense de la culture, au palais de la Mutualité à Paris en juin 1935, il suscitait la consternation générale en déclarant : *« Comment défendre la culture, et contre quoi, voilà un problème infini [...]. Ce que je veux en dire ici et aujourd'hui est apolitique. Toute ma vie, je me suis tenu à l'écart de la politique, parce que je ne me sens pour elle aucun don. On objecte qu'elle requiert chacun de nous, parce qu'elle est quelque chose qui concerne chacun de nous ; objection que je n'arrive pas à comprendre. L'hygiène aussi concerne chacun de nous ; néanmoins, je n'en ai jamais traité en public, parce que je me sens aussi peu doué pour faire un hygiéniste que pour faire un industriel ou un géologue »* [9]. Il estime que l'Europe a moins besoin de politiques et de diplomates que de « bons Européens » dégrisés des passions politiques nationales et désintoxiqués des addictions idéologiques qui ont rendu possible la Première Guerre mondiale[10]. Il ajouterait peut-être, selon Le Rider, le refus de toute forme de nationalisme et l'affirmation d'un cosmopolitisme humaniste [11].

Dans une lettre à Joseph Roth du 27 mars 1934, écrite depuis Londres, l'on perçoit bien les ambiguïtés de l'attitude de Stefan Zweig : il refuse énergiquement d'être mêlé aux compromissions de la politique, et en même temps il écrit, avec les meilleures intentions du monde, une conférence prête depuis une année, peu de temps après la venue de Hitler à Strasbourg, qu'il s'interdit de prononcer en demandant si quelqu'un d'autre ne peut pas parler à sa place. Car cela aurait donné prétexte à des attaques si *justement à Strasbourg*, où tout le monde comprend l'allemand, il avait parlé français comme écrivain allemand. Il appelle cela sa *discrétion jusqu'à l'hystérie.* Cette prudence excessive et systématique, cette discrétion, sont qualifiées par ses amis – Romain Rolland au premier chef – de *pusillanimité*. Joseph Roth l'avait bien compris. Dans une lettre du 7 novembre 1933, il écrit : *« Rolland a raison. Sous aucun prétexte, un homme droit ne doit redouter la "politique" [...]. C'est de la morgue de vouloir être plus olympien que Hugo et Zola […]. Tout vient de votre attitude hésitante. Tout le mal. Tous les quiproquos. Tous les petits articles débiles sur vous. Vous risquez de perdre le crédit moral du monde et de ne rien gagner dans le IIIe Reich* [12] *».*

C'est dans ce contexte plus général qu'il conviendrait de comprendre, selon nous, d'où vient l'apolitisme chez Stefan Zweig : une lucidité, mais *abstraite*, sans aucune efficacité réelle ; un *romantisme* [13] qui le fait appartenir, jusqu'à la fin, à la Vienne effervescente de sa jeunesse, celle de la Belle Époque, et au *Monde d'hier* ; une *incapacité*, qui est une peur, à décider quoi que ce soit.

En résumé, ce*t apolitisme,* d'un côté, traduit *négativement* un refus d'apparaître en public même au côté des siens, de se compromettre dans des *combinazione* et des basses intrigues qui accompagnent toujours toute forme d'action politique ; de l'autre, il traduit *positivement* l'affirmation de la valeur suprême, transfrontières, de la littérature et de la culture. Affirmation dans laquelle il s'est enfermé.

La force des idées

La construction, ou la reconstruction, de l'Europe pour les générations futures exige aussi de contrebalancer les contre-vérités, les injures, les diffamations propagées par des imprimés. À cette fin, devrait être créée selon Stefan Zweig une instance supranationale *« ayant le pouvoir et le devoir de démentir toute fausse nouvelle ou accusation publiée dans un pays au sujet d'un autre pays et les journaux ou revues de tous les pays devraient s'engager ou être contraints par l'État à publier ces rectificatifs. Si nous disposions d'une telle instance, nous obtiendrions une convention unifiée, en vigueur dans tous les pays d'Europe, mettant en place l'office chargé de couper court énergiquement à tous les mensonges avant qu'ils se diffusent dans le monde, et il y aurait ainsi dans tous les États européens infiniment moins de poussées de colère et de défiance envers les États voisins »*[14]. En se voyant assigner une moralité supérieure, la corporation des gens de plume (journaux, revues) aurait une mission de paix. Le besoin de haïr serait éradiqué. Ce rôle central de la presse est précurseur des mensonges diffusés par les tweets et les réseaux sociaux, mais Stefan Zweig n'envisageait pas la démarche inverse : l'information garante des libertés, contre-pouvoir opposé à toutes les insinuations, tous les mensonges qui circulent partout dans le monde.

« Chaque génération, sans doute, se croit vouée à refaire le monde. La mienne sait pourtant qu'elle ne le refera pas. Mais sa tâche est peut-être plus grande. Elle consiste à empêcher que le monde ne se défasse[15] *».* Ces mots de Camus dans le

Discours de Suède confient peut-être aux générations futures le soin de consacrer leur énergie à ce qu'au moins la classe d'âge d'après la guerre ne succombe pas à la mentalité haineuse qui décompose l'Europe et la livre à ses anciens démons. C'est le rôle de l'éducation. On éduquerait, dans tous les pays en même temps, une élite connaissant les langues et les mœurs étrangères, une sorte d'état-major de l'armée intellectuelle dont la mission serait de conquérir l'avenir. Tous les pays disposeraient d'un large milieu de personnes ayant un point de vue à la fois national et européen. Les rapprochements pacifiques et amicaux feraient obstacle à tous les malentendus nourrissant la haine et déclencheurs de conflits. En actionnant en même temps ces trois ou quatre leviers – le lycée et l'université ; le rôle de la presse ; l'idée d'une capitale tournante de l'Europe ; la formation d'une société civile européenne – Stefan Zweig pensait pouvoir contribuer à construire une Europe de la culture.

Or, avec lucidité, dans ce même *Discours de Suède*, Camus mettait en garde l'artiste, l'écrivain, contre la tendance à l'isolement. Il est soumis à la vérité la plus humble et la plus universelle. *« Et celui qui, souvent, a choisi son destin d'artiste parce qu'il se sentait différent, apprend bien vite qu'il ne nourrira son art, et sa différence, qu'en avouant sa ressemblance avec tous »*[16] . Sans le vouloir sans doute, Camus ne décrivait-il pas une attitude constante de Stefan Zweig préférant un splendide isolement au contact fraternel avec d'autres hommes, et croyant qu'il servait ainsi mieux son propre idéal : un indéniable talent d'écrivain ?

Au début de l'été 1939, Stefan Zweig écrivait pour lui : *« Chaque jour, ma prière du matin est : "Seigneur, rends-moi égoïste et fais que je ne perde pas entièrement une journée à m'occuper d'autrui". Les gens veulent tous quelque chose et, de même que des chiens qui n'ont pas encore appris la propreté laissent chez vous leur crotte, ils laissent un peu de leurs soucis et de leurs misères dans votre tête, de telle sorte qu'elle prend regrettablement l'aspect et l'odeur d'une étable »*. Tordrait-il ainsi le cou à l'idéal européen, ou bien, selon celle qui l'a le mieux connu, Friderike, ne serait-ce pas plutôt une expression d'extrême vulnérabilité et de grande souffrance ?

C'est néanmoins le même homme qui, après une visite à la Croix-Rouge internationale de Genève, dans un reportage publié en 1918 sous le titre *Le cœur de l'Europe*, n'avait pas de mots assez élogieux, dithyrambiques même, pour cette organisation de la solidarité et de l'entraide dont le titre de gloire était selon lui de *« s'être élevée au-dessus des préjugés d'un monde tombé en état de démence furieuse et de n'avoir pas craint de réunir sous son toit, pour un travail pacifique et amical, des Français, des Allemands, des Anglais, des Serbes et des Bulgares*[17] *»* : exemple d' *« oasis de véritable internationalisme, des rapports amicaux entre hommes de tous les peuples, dans un sentiment de fraternité et non d'hostilité*[18] *»*. Il n'était pas loin de faire de cette organisation internationale un modèle pour l'Europe. Car la construction européenne est un travail communautaire, et l'Union est plus que jamais nécessaire.

Dans sa conférence de 1934, *L'unification de l'Europe*, soit un an après la prise de pouvoir par Hitler le 30 janvier 1933, Stefan Zweig est conscient que le temps presse, qu'il convient de passer du stade des idées, stériles, à celui de l'action créatrice. Ce n'est pas le moindre des paradoxes chez cet homme qui, en acceptant toutes les invitations à des rencontres, débats, conférences, colloques, etc., déclare s'en défier, et croit *agir par la seule force de l'idée*.

Comment rendre visible cette idée, c'est l'objet de cette conférence. Alors que le nationalisme dispose de tous les leviers, pouvant compter sur l'enseignement, l'armée, l'uniforme, les journaux, les hymnes et les insignes, la radio, la langue, alors qu'il fait vibrer les masses et maîtrise l'art de se mettre en scène, Stefan Zweig fait une proposition : regrouper dans le temps et dans l'espace tous les congrès internationaux de sorte qu'ils se déroulent toujours, pendant l'année en cours, dans une ville et durant un mois. Cette ville pourrait acquérir le statut d'une capitale de l'Europe.

L'appel de Stefan Zweig à cette conversion opérée de l'hostilité en émulation au service de l'esprit de communauté et d'hospitalité s'opère encore par l'esprit. Stefan Zweig parle de *congrès* internationaux. Mais il reste prisonnier de sa représentation d'un *idéal* de l'Europe : idéal qui s'éloigne chaque jour davantage.

Dans une « Réponse à une enquête sur l'esprit européen », publiée dans les *Nouvelles littéraires* le 4 juillet 1936 et citée par Jacques Le Rider, Stefan Zweig déclarait que l'esprit européen *« existe, sans aucun doute, mais il est encore à l'état latent. Nous avons de cela la même certitude que l'astronome qui voit apparaître dans sa lunette un astre dont ses calculs lui ont révélé l'existence. Bien que l'esprit européen ne se soit pas encore manifesté, nous savons avec une certitude mathématique qu'il existe*[19] *»*.

Comment entendre ces mots au moment où l'Europe vacille et s'effrite de tous côtés ? Cette étoile lointaine, assombrie par un ciel d'orages où éclatent et explosent les divisions, les violences, les appels à la haine, aura-t-elle la force de puiser en elle-même l'énergie de briller à la manière d'une étoile ?

Une Europe non plus enlevée par Zeus déguisé en taureau d'une éclatante blancheur, transi de désir amoureux pour sa beauté, mais devenue objet scientifique incertain pour astrophysicien à venir au milieu d'un tourbillon de menaces.

- - -

[1] Stefan Zweig, « La désintoxication morale de l'Europe », in *Appels aux Européens*, Bartillat, 2014, p. 96.

[2] Albert Camus, *La Crise de l'homme*, in O. C. Pléiade II, p. 738.

[3] Stefan Zweig, « La pensée européenne dans son développement historique », in *Derniers messages*, éd. Bartillat, 2013, p. 70, retraduit par Jacques Le Rider.

[4] *Ibid.*, p. 71-72.

[5] Stefan Zweig, *Le cœur de l'Europe, Une visite à la Croix-Rouge internationale de Genève*, éd. du Carmel, Genève, paru initialement le 23 décembre 1917 dans la *Neue Freie Presse*, édité en 1918, p. 12.

[6] Stefan Zweig, *Seuls les vivants créent le monde*, éd. Robert Laffont, 2018.

[7] Stefan Zweig, *Le cœur de l'Europe, Une visite à la Croix-Rouge internationale de Genève*, 1918, p. 9.

[8] Thomas Mann, « Contre le droit et la vérité », in *Considérations d'un apolitique*, éd. Grasset, 2002, p. 133.

[9] *Ibid.*, « Conférence. Paris », p. 292.

[10] cf. Jacques Le Rider, « Préface » aux *Appels aux Européens*, p. 53.

[11] *Ibid.*, p. 54.

[12] *Ibid.*, p. 137 et 139.

[13] Sur le romantisme de Zweig, cf. *Stefan Zweig/Joseph Roth Correspondance 1927-1938*, Bibliothèque Rivages 2013, lettre 90 citée de Joseph Roth du 24 juillet 1933, p. 126 et 127.

[14] *Ibid.*, « La désintoxication morale de l'Europe », p. 101-102.

[15] Albert Camus, *Discours de Suède du 10 décembre 1957*, éd. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, O. C. IV, 1957-1959, 2008, p. 241.

[16] Albert Camus, *Discours de Suède*, *ibid.*, p. 240.

[17] Stefan Zweig, *Le cœur de l'Europe*, Une visite à la Croix-Rouge internationale de Genève, éditions du Carmel, 1918, p. 11.

[18] *Ibid.*

[19] Il s'agit de l'astronome et mathématicien Urbain Le Verrier (mars 1811- sept. 1877), découvreur de la planète Neptune par le calcul, non par l'observation. Cette planète fut découverte par l'astronome Johann Galle (1812-1910) à l'Observatoire de Berlin le 23 septembre 1846.

III. Françoise Coblence, « Sigmund Freud et les désillusions de la culture »

Françoise Coblence explique la tension, chez Freud, entre l'indispensable travail de culture et la grande fragilité de celui-ci, notamment dans le contexte des guerres et de la psychologie des masses.

-

Le témoin et l'accusé

Quelques repères biographiques permettent de situer Sigmund Freud en Europe et dans son siècle. Freud naît en 1856 à Freiberg en Moravie ; sa famille s'installe à Vienne en 1860. Freud fait toutes ses études à Vienne, mais ses deux demi-frères vivent à Manchester, où il séjourne en 1875 et envisage un temps de s'établir ; il restera toujours très attaché à l'Angleterre mais revient à Vienne ; il séjourne à Paris en 1885-1886 dans le service de Charcot à la Salpêtrière. Par la suite, Freud effectue de nombreux voyages en Allemagne, en Italie. Très jeune, il est témoin de l'humiliation antisémite infligée à son père à Freiberg et aura à cœur de le « venger ». Quand sa famille s'installe à Vienne, c'était l'époque, écrit-il, *« où tout petit juif laborieux portait dans son sac d'écolier un portefeuille de ministre ».* Mais il va connaître aussi la force de l'antisémitisme viennois, notamment lorsque Karl Lueger – dont Hitler se réclamera – sera maire de Vienne (1897-1910).

Freud est européen comme le sont les juifs viennois. Il a une grande culture classique, connaît Goethe par cœur, et quand ce ne sont pas ses vers qu'il place en épigraphe de ses livres, c'est Virgile qui lui vient en tête, comme pour *L'Interprétation du rêve*.

Freud est un homme des Lumières, un rationaliste, critique des illusions (religieuses notamment) et du fanatisme. Mais le point de vue du psychanalyste, naturellement, est aussi de se demander quelles fonctions ont les illusions, quelle détresse ou fragilité elles voudraient compenser, quelle est la force de la raison face aux affects, quelles sont les origines psychologiques du fanatisme. L'attachement de Freud à l'Europe est inséparable de son appréciation de la culture et du rôle qu'il accorde au processus de culture face à la nature pulsionnelle de l'homme d'un côté, face aux désillusions très profondes causées par la Première Guerre mondiale et sa conception de la masse de l'autre. Freud gardera toujours cette position délicate, entre l'attachement au processus de culture et le pessimisme quant au destin de cette même culture.

Le travail de culture (Kulturarbeit)

Qu'est-ce qui peut rendre supportables à l'individu les sacrifices imposés par la société ? Car les névroses proviennent du degré de renoncement imposé par la culture aussi bien à la sexualité qu'aux tendances à l'agression et à la destruction. Mais la culture est tout autant responsable de nos malheurs qu'elle est la seule possibilité de les amoindrir. La tension causée par *« l'insociable sociabilité »* des hommes est permanente et l'antagonisme entre recherche du bonheur et unité de la communauté est au centre du *Malaise dans la culture* (1930). Une des réponses se trouve dans la sublimation, du travail ou de l'art par exemple, qui a pour avantage de

dériver les pulsions sur des objets socialement valorisés, partageables, socialement utiles sans exiger la répression, l'inhibition ou la frustration. Mais tout le monde n'est pas Léonard de Vinci, pour prendre l'exemple *princeps* de la sublimation pour Freud, et les exigences pulsionnelles, qu'elles soient sexuelles ou destructrices, menacent en permanence le fragile équilibre de l'individu comme de la société.

Pour autant, jusqu'à la fin de sa vie, Freud estimera nécessaire un travail de culture qu'il compare à l'assèchement du Zuyderzee et qui trouve un analogue personnel dans le travail analytique. Là, il s'agit de *« faire advenir du moi là où était du ça »* (*Wo Es war, soll Ich werden*, 31e conférence, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, 1933). Mais quel est l'équivalent collectif de ce programme individuel ? Sur quelles instances collectives ou institutions peut s'appuyer un processus ou un travail de culture ? Dans *Le Malaise dans la culture*, Freud fait l'hypothèse d'un surmoi culturel (*Kultur-Über-Ich*) formé comme celui de l'individu par intégration des valeurs et des exigences des hautes figures de la culture et à l'origine de l'éthique. Mais l'extension à la collectivité de notions que Freud met en évidence à l'échelle de l'individu ne va pas de soi et, à peine a-t-il posé l'existence de cette instance, qu'il doute de son pouvoir : elle est à la fois trop sévère et impraticable. Ainsi le précepte *« Aime ton prochain comme toi-même »* est-il le meilleur exemple de la méconnaissance idéaliste de la nature humaine qui émane de ce surmoi. Méconnaissance analogue dans le communisme, dont Freud estime que le support psychologique est la persécution des bourgeois : *« On se demande avec inquiétude ce que les Soviets entreprendront une fois qu'ils auront exterminé leurs bourgeois*[1] *. »*

Et pourtant, le Freud rationaliste se fait encore entendre quand il envisage dans la lettre à Einstein de septembre 1932, « Pourquoi la Guerre ? » (*Warum Krieg ?*), une *« dictature de la raison »* (*Diktatur der Vernunft*) pour contrer la tendance à la guerre attribuée à la pulsion de destruction : *« L'état idéal serait naturellement une communauté d'hommes ayant soumis leur vie pulsionnelle à la dictature de la raison »*. Outre la résonance étrange sous la plume de Freud du terme de dictature, fût-elle celle de la raison (opposée à la puissance de la religion), il s'agit là *« d'une espérance utopique »*, comme il l'écrit trois lignes plus loin. Cette espérance est celle des Lumières, celle-là même formulée par Kant près de 150 ans plus tôt dans le texte « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1784) : qu'un *« public éclairé »,* pensant par lui-même, propage l'accès à la raison pour le grand nombre. Pourtant, la question de Freud (ou celle d'Einstein) n'est pas exactement celle de l'accès à une pensée autonome. Elle est plutôt de savoir par quels moyens la culture peut tenter d'éduquer les hommes de telle sorte qu'ils puissent résister aux impulsions de haine ou les transformer, les diriger dans un sens plus compatible avec des buts civilisés. En un sens, la notion freudienne de *« travail de culture »* étendue à la société n'est sans doute pas si éloignée de ce que Norbert Elias entend presque à la même époque par *« Processus de civilisation »* (1ere édition, 1936), avec ce que ce processus contient d'intériorisation des contraintes et de refoulement[2] .

La Première Guerre mondiale

Dans un texte qu'il a rédigé en 1961-62, à l'occasion du procès d'Eichmann à Jérusalem, Norbert Elias revient sur ce qu'il nomme *« L'effondrement de la civilisation »*. Cet effondrement est lié à la régression de la barbarie nazie dans ce *« processus de civilisation »* que les élites européennes

pouvaient penser bien installé. Si bien installé que la notion de civilisation paraissait un *« héritage naturel du groupe des nations européennes »*, alors même que les guerres n'avaient selon Elias représenté que des régressions relativement limitées[3] . On ne sait pas ce que Freud aurait pu dire de la destruction systématique des juifs d'Europe. Mais quand il meurt à Londres en 1939, il a compris pas mal de choses : sa fille Anna a été arrêtée par la Gestapo et assez miraculeusement relâchée, ses archives ont été pillées, il a laissé à Vienne ses quatre sœurs plus âgées (elles seront toutes exterminées). Mais bien avant les années 30, avant les réflexions de 1921 sur la psychologie de masse, dans sa vie comme dans son œuvre, la Première Guerre mondiale marque un tournant.

En 1914, Freud a 58 ans ; son œuvre est importante même si elle est loin d'être achevée ; la première Société de psychanalyse a été fondée à Vienne en 1908 ; en septembre 1909, Freud a fait un voyage aux États-Unis avec Jung et Ferenczi et donné des conférences sur la psychanalyse à l'université Clark de Worcester (Massachussetts). Le mouvement est donc européen, avec une extension aux États-Unis : après Vienne, des sociétés de psychanalyse se forment à Berlin, Budapest, Zurich, Londres, Paris et suscitent un intérêt en Russie.

Quand la guerre éclate, contrairement à Romain Rolland qui l'avait anticipée depuis longtemps et l'a dénoncée d'emblée, ou contrairement à Stefan Zweig, Freud est pris au dépourvu. En décembre 1912, il écrivait au pasteur Pfister : *« l'attente de la guerre nous coupe presque le souffle »*, mais en juillet 1914 il y pense si peu qu'il laisse sa fille Anna partir à Londres. Il est alors en plein dans la préparation de son congrès de psychanalyse et dans sa guerre personnelle avec Jung. Il vient de publier « Pour introduire le narcissisme ». Il espère que la guerre restera localisée aux Balkans, et partage même brièvement l'exaltation collective belliciste. A Karl Abraham (qui vit à Berlin), il écrit le 26 juillet 1914 que c'est peut-être la première fois depuis trente ans qu'il a le sentiment d'être autrichien et qu'il veut bien encore donner une chance à ce Reich dont il n'y a pourtant pas beaucoup à espérer. Il attend le soutien de l'Allemagne, tout en se demandant si l'Angleterre (où vit une partie de sa famille) *« ne se mettra pas du mauvais côté »*[4] . Il parle de *« nos batailles »* et *« nos victoires »*.

Mais dès le début du mois d'août, il sait que le conflit est devenu européen ; et très rapidement se sent peu patriote, peu enclin à défendre l'Allemagne ou l'empire austro-hongrois. Il écrit en mars 1915 à Abraham que *« son cœur n'est pas à Vienne mais aux Dardanelles où se décide peut-être le destin de l'Europe »*. Plus la guerre dure, plus c'est à la paix qu'il aspire alors que ses fils sont tous trois au front[5] .

Après la guerre, Freud sera profondément marqué par la mort de sa fille Sophie, en 1920, d'une pneumonie consécutive à la grippe espagnole, puis par celle de son petit-fils Heinele, en 1923. La guerre est en arrière-fond : *« La brutalité sans voile de l'époque pèse sur nous »*, écrit Freud au pasteur Pfister le 27 janvier 1920.

Les écrits sur la guerre

Deux textes écrits en 1915 témoignent du désenchantement et des désillusions de Freud. Ce désenchantement n'est pas seulement lié aux violences de la guerre mais à l'impuissance de la culture. Dès novembre 1914, il écrit à Lou Andreas-Salomé : *« je ne doute pas que le monde se remettra de cette guerre-ci, mais je sais avec certitude que moi et mes contemporains ne verrons plus le monde sous un jour heureux. Il est trop laid… ».*

En novembre 1915, la Société Goethe demande à Freud un texte pour un volume consacré à « La terre de Goethe ». Le titre du texte, « Ephémère destinée» (*Vergänglichkeit*, « Passagèreté » dans une autre traduction), est une allusion à des vers de *Faust* : « *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis* » (*« Tout ce qui passe n'est que symbole »*). C'est aussi le titre d'un poème de Rilke. Freud met en scène deux amis (sans doute Rilke et Lou Andréas Salomé) se promenant avec lui pendant l'été 1913 et déplorant que la beauté du monde soit passagère. Freud conteste ces propos sans convaincre ses interlocuteurs. Mais il conclut : *« Un an plus tard, la guerre éclatait et dépouillait le monde de ses beautés (…) Elle nous dépouillait de tant de choses que nous avions aimées et nous montrait la caducité de maintes choses que nous avions tenues pour persistantes*[6] *. »* Pourtant, il défend l'idée qu'une fois le deuil achevé, notre estime des biens culturels et de la beauté reviendra et que *« nous reconstruirons ce que la guerre a détruit, peut-être sur une base plus solide et plus durablement qu'auparavant »*. Freud veut-il s'en persuader lui-même ?

Toujours en 1915, les « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » ont un autre ton. Freud rédige cet essai en mars/avril 1915. Il a perdu l'illusion d'une guerre brève et pris la mesure de son horreur. Il est par ailleurs plongé dans un travail d'écriture et d'élaboration théorique considérable qui marque une apogée de la constitution de la métapsychologie, comme si le travail et la réflexion étaient la seule arme contre l'offense de la guerre à l'encontre des idéaux.

Les « Considérations actuelles sur la guerre » débutent par une description de la situation d'un européen en forme d'autoportrait : *« Pris dans le tourbillon de ce temps de guerre, informés unilatéralement, sans recul par rapport aux grandes modifications qui se sont déjà accomplies (…) nous ne savons même plus quelle signification donner aux impressions qui nous assaillent et quelle valeur accorder aux jugements que nous formons. Il nous semblera que jamais encore un événement n'avait détruit tant de biens précieux communs à l'humanité, frappé de confusion tant d'intelligences parmi les plus claires, si radicalement rabaissé ce qui était élevé* [7] *. »*

Bien loin du romantisme, de l'appel à l'héroïsme, de la moindre fascination pour la machine de guerre, la guerre est au contraire la responsable de la misère psychique de *« ceux de l'arrière »* : misère qui excède largement les difficultés matérielles puisque c'est de la désillusion causée par la guerre que Freud traite.

Il faut donner à désillusion (*Enttäuschung*) un sens fort : déception, tromperie. Les illusions auxquelles cette guerre contraint à renoncer en 1915 sont en premier lieu celles de la paix entre nations ou peuples « civilisés » : on avait espéré que les grandes nations puissent régler leurs conflits autrement. C'est de la morale civilisée et de son inaptitude à régler les conflits, de son impuissance, que provient la déception. Et la désillusion est à la mesure de la confiance puis de l'espérance déçue en la morale, la culture et les valeurs européennes.

Espoir toujours déçu : étranger et hostile sont des équivalents, comme ils l'étaient pour les Grecs de l'Antiquité, comme ils le sont pour l'enfant. Dans ce texte de 1915, Freud défend encore la culture allemande et sa propre langue (il recevra le prix Goethe en 1930), il défend l'Allemagne accusée de « barbarie » en des termes qui prennent, après le nazisme, une résonance inouïe[8] : *« [La guerre] fait apparaître ce phénomène à peine concevable : les peuples de la culture se connaissent et se comprennent si peu que*

l'un peut se retourner contre l'autre, plein de haine et de répulsion. Bien plus, une des plus grandes nations de la culture est si généralement mal aimée qu'on peut prendre le risque d'essayer de l'exclure, en tant que "barbare", de la communauté de la culture, bien qu'elle ait prouvé depuis longtemps par les contributions les plus grandioses son aptitude à en faire partie. Nous vivons dans l'espoir qu'une histoire écrite impartialement apportera la preuve que cette nation justement, celle dans la langue de laquelle nous écrivons, pour la victoire de laquelle combattent ceux qui nous sont chers, est celle qui a le moins manqué aux lois de la civilisation (Gesittung) humaine ; mais qui a le droit en pareil temps de se poser en juge de sa propre cause? [9] Qui a le droit en effet, mais surtout de quelle cause s'agit-il ? Car très vite, le ton change ; Freud constate avec effroi comment, en temps de guerre, tout État s'arroge le monopole de l'injustice, s'affranchit des traités et des droits par lesquels il était lié aux autres Etats, et enregistre l'abaissement éthique et l'incroyable *« manque de discernement »*, l'inaccessibilité aux arguments convaincants dans les deux camps[10].

En 1915, le constat du tort causé à la culture est donc le suivant : l'Europe n'est pas un musée où les différentes nations peuvent coexister, où l'on pourrait avoir une identité d'européen. *« Le citoyen du monde de la culture peut se trouver désemparé dans un monde qui lui est devenu étranger – sa grande patrie en ruine, les biens communs dévastés, les concitoyens divisés et rabaissés ! »*[11] La grande patrie en ruine est le monde européen, le vaste musée qu'elle formait et dans les salles duquel le citoyen pouvait déambuler[12].

Car telle est l'Europe que, selon Freud, la guerre a ruinée : un paradis de la nature et de la culture qui unirait *« mer bleue et mer grise »*, Italie et Allemagne. L'Europe n'est plus « l'école d'Athènes » rêvée par les peintres et les humanistes de la Renaissance ou par les philosophes et écrivains des Lumières ; la communauté de cultures et de langues n'existe pas, ou en tout cas elle ne résiste pas à la destruction des liens causée par la guerre. Freud relie étroitement ces deux types de pertes : celle des vies humaines et celle de la croyance au progrès et à la civilisation, à une *« morale supérieure »*, au règne du droit. Cette guerre est la plus effroyable en raison des valeurs et des différences qu'elle piétine : blessés / non blessés, belligérants / civils. À cet égard, elle ouvre une ère nouvelle, condamnant le futur avec le présent. Freud porte sur l'avenir ce jugement d'une lucidité redoutable : *« [La guerre] rompt tous les liens faisant des peuples en lutte une communauté, et menace de laisser derrière elle une rancœur qui pendant longtemps ne permettra pas de les renouer* [13]*. »* La désillusion révèle le caractère narcissique de notre investissement de la culture, investissement qui se révèle surestimation, résultat d'une idéalisation, comme Freud y reviendra en 1927 dans *l'Avenir d'une illusion*. Mais en 1915, cruelle ironie et affront à la culture, c'est la guerre elle-même qui opère la dénonciation des illusions, d'ordinaire l'apanage de la psychanalyse, de la philosophie ou de toute pensée critique.

Les raisons de la désillusion tiennent à la fois aux individus et aux collectivités. Sur la question de la brutalité des individus, la position de Freud ne variera pas. L'homme est un être pulsionnel, ses pulsions demandent satisfaction sans considération pour des motifs moraux. Les formulations de *Malaise dans la culture* sont célèbres : l'homme n'est pas un être doux, en besoin d'amour, qui serait tout au plus en besoin de se défendre quand il est attaqué ; il compte parmi ses pulsions un très fort penchant à l'agressivité et le prochain est pour lui à la fois une aide, un objet sexuel possible mais aussi un objet de tentation

pour satisfaire son besoin d'agression. Freud reprend la formule de Hobbes : l'homme est un loup pour l'homme. Qui, ajoute-t-il, aurait le courage de contester cette maxime après les expériences de la vie et de l'histoire[14] ? Mais, en 1915, avant ce qu'il est convenu d'appeler *« l'introduction de la pulsion de mort »* (en 1920, dans *Au-delà du principe de plaisir*), les pulsions de l'individu, ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes, ni de vie ni de mort, sont de toute façon égoïstes et antisociales. L'altruisme, le dévouement sont des formations réactionnelles à la culpabilité ou à la peur de perdre l'estime ou l'amour de ceux dont on dépend. En aucun cas ces vertus ne sont « naturelles ». L'éducation et la culture apprennent à l'Homme à renoncer à la satisfaction de ses pulsions.

C'est pourquoi les secondes raisons de la désillusion, celles qui proviennent de la brutalité des États soi-disant civilisés, sont les pires. Avec l'effondrement de la culture, non seulement c'est la seule borne opposée aux instincts qui disparaît, mais de plus la barbarie des nations vient redoubler celle des individus.

Ainsi, même si l'effondrement de la culture n'était que provisoire, du fait de la guerre, les désastres et les ravages de la cette dernière ne demeureraient pas moins vifs. L'hypothèse d'une *« hypocrisie de la culture »* ne serait pas balayée[15]. Mais que *« l'aveuglement dont la guerre a frappé, comme un charme, les meilleurs esprits[16] »*, soit un phénomène secondaire, consécutif à l'excitation affective, n'est en rien une consolation. C'est seulement la preuve que, lorsque le discernement devrait prévaloir, c'est précisément le moment où il est balayé par les passions. La conclusion est donc implacable : *« Dans ce cas, tout se passe comme si toutes les acquisitions morales des individus s'effaçaient dès lors qu'on réunit une pluralité, voire même des millions d'hommes, et qu'il ne restât plus que les attitudes psychiques les plus primitives, les plus anciennes et les plus grossières[17]. »* Le nombre balaie la culture, et là où *Totem et tabou* (1912) fondait la culture sur le meurtre d'un seul (le père de la horde), *« le meurtre de masse que cette guerre impose détruit notre monde de culture et impose l'idée d'une mort de masse pour une "psyché de masse" »*, idée poursuivie dans *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921).

Psychologie des masses

L'intérêt de Freud pour les phénomènes collectifs n'est pas nouveau. D'une certaine manière, à partir du moment où il fait du parricide le crime originel et voit dans les tragédies la trace de ce meurtre dans la culture, il ancre la vie d'âme individuelle dans un phénomène collectif. Mais en explorant la dimension animiste de la pensée et de sa toute-puissance, c'est le primitif en nous qui occupe le devant de la scène, et c'est la *régression* que Freud va installer au cœur de sa réflexion sur la masse. Freud fait, dans *Totem et tabou*, l'hypothèse d'une *« psyché de masse »* (*Massenpsyche*), c'est-à-dire d'une psyché collective, mais *« dans laquelle les processus psychiques s'accomplissent comme dans la vie psychique d'un individu[18] »*. Par l'intermédiaire de cette psyché de masse, le sentiment de culpabilité, par exemple, se perpétue. *Psychologie des masses et analyse du moi* peut être considéré comme le développement de cette réflexion. Il s'agit bien méthodologiquement d'une *psychologie* des masses, non d'une psychanalyse. Mais, en même temps, ce n'est pas un ouvrage de psychologie sociale à proprement parler, encore moins un ouvrage de sociologie : l'objet de Freud n'est pas le *socius* en général, et le groupe ne se voit pas doté de la spécificité que le

sociologue lui accorde en tant qu'entité globale. Il s'agit à la fois de montrer dans la psychologie individuelle une strate collective (une âme ou une psyché de masse) et de montrer dans la psychologie collective la vie individuelle, d'en faire une étude de *psychanalyse appliquée*, c'est-à-dire de proposer l'application de la psychanalyse du moi à la psychologie des masses. C'est dire que seules certaines caractéristiques « des masses » seront analysées, et ceci sans perspective historique. Il n'en est que plus troublant, du même coup, de constater que l'analyse de Freud semble s'appliquer de manière privilégiée aux phénomènes de masse du XXe siècle, en particulier aux masses avec meneur des totalitarismes fasciste, nazi et stalinien.

Le passage par l'étude des deux masses « artificielles », c'est-à-dire conventionnelles et hautement organisées, que sont l'Église et l'armée permet à Freud de faire de l'amour (libido) le facteur de la cohésion de la masse et de préciser la différence de ce lien avec les liens affectifs habituels. Bien loin d'être un amas contingent, la masse devient dès lors un groupe structuré, et très précisément structuré, par les liaisons libidinales avec le meneur et par celles de stricte égalité qui sont induites entre les membres. L'individu connaît une modification de son fonctionnement psychique : son affectivité s'accroît, son rendement intellectuel se restreint[19] . Les liens entre les individus sont dénués de l'ambivalence des sentiments ordinaires : l'hostilité, l'intolérance en sont exclues ; le narcissisme y est limité par le lien au meneur. Du même coup, écrit Freud : *« si une autre liaison de masse vient à la place de la liaison religieuse comme la liaison socialiste semble actuellement y réussir, il en résultera envers ceux qui sont en dehors la même intolérance qu'à l'âge des luttes de religion*[20] ». Le destin de la haine est qu'elle soit projetée à l'extérieur ; la masse rejette l'étranger à l'extérieur et se soude par identification au meneur (*Führer*). C'est autour de l'identification que Freud élabore la communauté affective dans la masse. Dans la masse, comme dans la relation hypnotique, le meneur est mis à la place de l'idéal du moi (entendons par « idéal du moi » un modèle auquel la personne cherche à se conformer de façon consciente ou non) et tous les individus peuvent s'identifier les uns aux autres (ayant le même modèle). La stabilité, même relative, d'une telle masse ne passe que par une aliénation complète et générale : l'aliénation de tous au profit du meneur est ce qui garantit l'égalité de chacun (l'identification de *tous* les membres de la masse). Bien entendu, il existe d'autres types de masse, plus temporaires, qu'étudie par exemple Elias Canetti dans *Masse et puissance* (1969).

La force de *Psychologie des masses*, la puissance heuristique et explicative que les années qui suivent ce texte lui ont immédiatement donnée pour ce qui concerne les masses avec meneur, ne doivent pas nous empêcher de marquer les *écarts* absents de ce texte : l'écart entre individu et groupe, entre surmoi individuel et collectif, l'écart entre masse et héros culturels, l'écart entre idéaux et processus de culture et l'ambivalence de ce dernier[21] . Les écarts sont porteurs de conflictualités, donc dynamiques. Même si le surmoi culturel, ou collectif, est difficile à penser, il est porteur de valeurs ; même si le travail de culture et le processus sublimatoires sont fragiles, ils maintiennent l'écart entre démocratie et régimes totalitaires. Du côté de l'individu, le bonheur est un but essentiel ; du côté culturel, un élément dont on se passerait volontiers. L'écart disparaît soit lorsque le bonheur devient idéal collectif, soit lorsque l'idéal social uniformise les liens individuels, le lien identificatoire (obligatoire) soudant les individus en masse.

Concluons sur les derniers mots du *Malaise dans la culture*: *« Les hommes sont parvenus si loin dans la domination des forces de la nature qu'avec l'aide de ces dernières il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier. Ils le savent, de là une bonne part de leur inquiétude présente, de leur malheur, de leur fonds d'angoisse. Et maintenant, il faut s'attendre à ce que l'autre des deux puissances célestes [allusion à Goethe], l'Eros éternel, fasse un effort pour s'affirmer dans le combat contre son adversaire tout aussi immortel [la destruction]. Mais qui peut présumer du succès et de l'issue?[22] ».*

---

[1] Sigmund Freud, *Le Malaise dans la culture, Œuvres complètes*, Puf, 1994, t. XVIII, p. 301.

[2] Je laisse de côté l'antithèse civilisation/culture que Norbert Elias dégage dans la pensée et l'histoire allemandes, la culture étant du côté des arts et des sciences, la civilisation du côté du convenances et des politesses « à la française ».

[3] Norbert Elias, *Les Allemands*, Seuil, 2017, p. 408-409.

[4] Ernest Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, t. II, Puf, p. 182.

[5] Martin en Galicie et Russie, Ernst en Italie, Olivier dans le génie ; aucun ne meurt mais Martin est blessé deux fois. En janvier 1919, Martin est encore prisonnier en Italie, Freud sans nouvelles de lui. Les années de guerre – et celles qui suivent – sont très difficiles pour Freud (peu ou pas de patient, restrictions alimentaires et de tabac).

[6] Sigmund Freud, *Œuvres complètes*, Puf, 1988, t. XIII, p. 327.

[7] *Ibid.*, t. XIII, 129.

[8] Dans ce même séminaire, Thomas Gaehtgens a montré que le bombardement de la cathédrale de Reims en septembre 1914 était devenu pour les Français le signe de la barbarie allemande. Freud ne pouvait pas ne pas avoir lu dans la presse autrichienne les innombrables articles à ce sujet. Voir T. Gaehtgens, *La cathédrale incendiée, Reims, septembre 1914*, Gallimard, 2018.

[9] « Considérations actuelles sur la guerre », *op. cit.*, p. 133-134.

[10] *Ibid.*, p.142.

[11] *Ibid.*, p. 135.

[12] *Ibid.*, p. 131.

[13] *Ibid.*, p. 133.

[14] *Malaise dans la culture*, *op. cit.*, t. XVIII, p. 298.

[15] Par « hypocrisie de la culture », Freud entend une obéissance au renoncement pulsionnel qui ne s'accompagne d'aucune véritable modification en profondeur ; mais il fait aussi l'hypothèse qu'une telle hypocrisie est peut-être nécessaire au maintien de la culture (« Considérations actuelles sur la guerre », *op. cit.*, p. 139-140).

[16] *Ibid.*, p. 143.

[17] Actuelles, p. 144.

[18] Sigmund Freud, *Totem et tabou* (1913), Gallimard, 1993, p. 313.

[19] « Psychologie des masses et analyse du moi », *Œuvres complètes*, Puf, 1991, t. XVI, p. 26.

[20] *Ibid.*, p. 37-38

[21] J.-L Donnet, « Travail de culture et Surmoi », *Le travail psychanalytique*, sous la direction d'A. Green, PUF, 2003, p. 222.

[22] Ces derniers mots sont ajoutés dans une édition de 1931.

IV. Georges Elia-Sarfati, « Jan Patočka, penseur de l'Europe »

Georges-Elia Sarfati, philosophe et linguiste, évoque l'œuvre du philosophe tchèque Jan Patočka et son combat pour la liberté, ancrés dans une phénoménologie de l'histoire marquée, comme nos psychologies individuelles, par les mouvements de l'existence.

-

La vie et l'œuvre de Jan Patočka (1907-1977) sont ancrées dans les combats moraux et politiques du XXe siècle. Penseur tchèque aux prises avec le nazisme et le stalinisme, Patočka soutient les droits de la pensée à interroger le sens de l'humanité européenne, héritière d'un projet philosophique qui naît d'abord dans l'ère présocratique, puis s'affirme avec Platon, sous le rapport du *« soin de l'âme »*, avant d'être repris et développé par la phénoménologie de Husserl et de Heidegger.

Disciple direct du fondateur de la phénoménologie, Patočka n'aura de cesse d'interpréter la pensée séminale de Husserl dans le sens d'un approfondissement de sa thèse princeps, héritée de Socrate, en vertu de laquelle l'Europe est une forme historico-philosophique[1]. Mais sa réflexion consistera notamment à mettre en perspective ce postulat, en s'efforçant de rendre compte du long processus intellectuel et matériel qui mène du *« monde de la pré-histoire »* au *« monde de l'histoire »*, puis de la *« post-histoire »* qui caractérise l'humanité européenne à l'issue de deux guerres mondiales.

Au-delà des cercles philosophiques, ce sont les circonstances de sa mort, survenue au terme d'un interrogatoire policier qui mit un terme à son engagement de dissident et porte-parole de la Charte 77, qui firent connaître le nom de Jan Patočka à un public plus vaste.

Portée par un groupe d'intellectuels et d'artistes tchécoslovaques, la Charte 77 exigeait des signataires de l'acte final de la conférence d'Helsinki (1975) qu'ils respectent l'ensemble des dix principes qu'ils venaient de ratifier. Au nombre de ces principes, c'est notamment le septième – relatif aux Droits de l'homme et en particulier la liberté de pensée, de conscience et de conviction – qui permit à la dissidence culturelle d'articuler une position légaliste ; et ainsi de faire refluer le climat de répression politique interdisant toute alternative dans les pays situés derrière le rideau de fer. Patočka paya de sa vie cet engagement. Dans le même temps, son sacrifice explicitait les principaux enjeux de sa philosophie de l'histoire.

L'idée de pré-histoire

Patočka identifie les débuts de l'histoire à ce qu'il appelle *« le monde du sens donné, avant la découverte de sa problématicité »*. L'humanité pré-historique, ainsi définie, se distingue en outre par deux caractéristiques : l'être humain n'est pas au centre du monde ; et il existe des puissances au-dessus de l'homme, c'est-à-dire des dieux, qui lui assignent son destin.

Reprenant à Husserl le concept clef du *« monde naturel »* ou *« monde de la vie »* (*Lebenswelt*)[2], Patočka redéfinit ce dernier en regard du concept de pré-histoire, pour y inclure l'idée de *« peuples*

naturels ». La naturalité dont il est ici question, et plus particulièrement la notion de vie naturelle, est définie par le philosophe tchèque comme *« une vie qui n'a pas d'autre idée que de vivre (…) remplie par le souci du pain quotidien »*. Ainsi entendue, la vie naturelle représente le moment du sens accepté qui coïncide avec le rythme primaire du cycle vital, principalement marqué par la réception, la transmission, la diffusion et l'affermissement de la vie. Ce rythme primaire détermine un *« continuel retour »,* dominé par le souci de la subsistance.

Selon Patočka, le monde de la pré-histoire recouvre notamment la période de la révolution néolithique (de 14.000 ans à environ 3000 ans avant J.C.), long moment de gestation du questionnement humain, au cours de laquelle *« l'être de l'existant est à couvert »*, c'est-à-dire dominé par le mythe, et le travail, assumé comme servitude, puisque tourné vers la consommation. Avec une grande maîtrise culturelle, Patočka rappelle les contiguïtés thématiques qui permettent de relier entre eux les premiers grands récits des origines, depuis la Mésopotamie (Épopée de Gilgamesh), jusqu'aux récits étiologiques des Hébreux (Livre biblique de la Genèse), puis aux théogonies et gestes héroïques de la Grèce archaïque (Hésiode, Homère). Dans l'humanité pré-historique, l'effort humain se consume dans l'activité de la maisonnée (œ*ikos*), comprise comme *« communauté de ceux qui travaillent ».* En regard de cette constante civilisationnelle, qui distingue les sociétés antiques, les empires antiques représentent, selon l'expression de Patočka, *« des maisonnées monumentales »*.

Entre les sociétés « naturelles » et les grands empires (Égypte, Mésopotamie, Perse, etc.), la différence demeure infime : *« l'entretien du feu vital »* en est toujours le but essentiel, bien que les empires se distinguent par leur mode d'organisation, lié à l'apparition d'une bureaucratie impériale. Mais si un essor qualitatif partiel permet de distinguer les empires de la naturalité primitive, celui-ci s'avère surtout indissociable de l'apparition de l'écriture[3]. Loin de représenter un phénomène contingent, l'apparition de l'écriture définit une mutation de taille dans le cours du *« monde de la pré-histoire »*, puisque ses moyens, qui remplissent d'abord une fonction comptable, servent aussi la formation d'une mémoire collective liée à la conservation d'évènements historiques saillants (chroniques), aux besoins de l'administration (droit), ainsi qu'à l'édification cultuelle de la collectivité (religion). Dans cette perspective, la plurivalence de l'écriture donne naissance à *« un monde secondaire qui double le monde de la vie »*.

Enfin, en vertu de son attachement à l'entretien de la vie, l'humanité pré-historique se distingue par la double fascination de la mort et du travail, dont les deux dimensions sont délimitées par le mythe. Toute la vie repose en dernière analyse sur l'acceptation de la communauté que forment ensemble les dieux et l'humanité, créée à seule fin de les servir. L'humanité se réfléchit en qualité d'esclave de la vie au service des dieux, en sorte que l'expression esthétique même signifie cette condition à la fois tragique (perception concrète de la finitude) et ancillaire (disparité de la condition de mortel en regard de la condition divine).

Le développement de l'histoire

La naissance de l'histoire coïncide avec ce que Patočka appelle le *« questionnement du sens accepté »*. Ce passage se distingue d'abord comme un processus de dépassement de la *« maisonnée »*,

assimilable à la sphère privée, au profit de l'émergence d'une sphère publique, qui s'identifie tout entière à la formation de la « *polis* ». Si la sphère privée équivaut au monde du travail et de la production limitée au seul *« maintien de la vie »*, la sphère publique consacre le règne de l'action, par la *« rencontre de tous au-delà du maintien de la vie »*.

Patočka souligne la quasi simultanéité de l'apparition de la « *polis* » et de la philosophie, toutes deux orientées vers le monde de la décision, également soucieuses de garantir la construction d'un horizon de sens problématique lié à la quête de la liberté, par-delà le sens naïvement accepté de la pré-histoire. La liberté elle-même se conçoit comme *« possibilité »*, possibilité de surmonter la stricte nécessité. Cette direction intellectuelle, pratique et morale, s'annonce chez les penseurs présocratiques, en particulier Héraclite, pour qui *« la justice est discorde »*, c'est-à-dire tentative de régulation de la différence et de la différenciation agonistique dans le cadre de la vie politique naissante. La « *polis* » – la vie politique, ou la vie dans la cité – suppose la reconnaissance du « *polémos* », la guerre, qu'il convient de réguler pour en éviter l'expression violente. Tel est notamment le projet démocratique, sa condition aussi bien que son mode d'affirmation.

Le passage de la pré-histoire au monde de l'histoire se laisse par conséquent interpréter selon deux régimes de sens : le premier, immédiat et non problématique, du maintien de la vie (selon le double mouvement d'acceptation et d'abdication), et le deuxième, par essence conflictuel, né de l'ébranlement du sens accepté, conduisant à la reconnaissance de sa *« problématicité »*. L'évidence ne se donne plus d'elle-même, il convient de la fonder à nouveaux frais par la double quête de l'activité politique et de la quête philosophique. Du reste, l'exercice de la philosophie tend dans ce contexte à se diversifier en théologie, politique, et physique.

Le penseur tchèque insiste en outre sur le fait qu'avec la diffusion du christianisme, la question du sens connaît une résolution partielle, par la propagation d'une *« parole vraie venue d'un monde vrai »*, qui est à l'origine de la refondation de la communauté humaine, désormais comprise comme *« communauté de foi »*. Néanmoins, à la faveur de cette mutation, la nouvelle ontologie tend à faire passer au second plan le statut du *cosmos* et celui de la nature, non plus perçu comme l'habitation de l'humanité, mais comme *« objet d'un projet formel »*, fondé sur l'expérimentation.

Le « retournement de l'histoire »

À partir du XVIe siècle, le monde historique connaît plusieurs mutations d'importance, susceptibles d'induire un *« cycle nouveau »*. Dans l'histoire de la philosophie, cette transformation est lisible dans la mise en crise du thème du souci de l'être (Héraclite, Socrate), réévalué dans les termes du souci de l'avoir (Bacon, Descartes).

La Réforme se détache d'une conception sacramentelle du religieux, au profit d'une compréhension praxique de la grâce, désormais associée à l'idée que l'accumulation de richesses se laisse interpréter comme un signe de bénédiction. C'est la thèse weberienne, qui appréhende le protestantisme à l'aune d'une justification théologique des œuvres, simultanément avec l'émergence du système de libre-échange[4].

Dans ce même contexte, la science tend aussi à délaisser l'idéal contemplatif du

savoir au bénéfice de l'idéal d'un savoir efficace, dont les perspectives tiennent dans la formule *« savoir, c'est pouvoir »*.

La Nouvelle Atlantide du chancelier Bacon, comme *Le Discours de la méthode* de René Descartes, plaident pour une science alliée de la technologie. L'efficacité autant que l'universalité de cette alliance reposent sur le développement de la science mathématique, propre au projet galiléen. Or Husserl voyait dans ce moment historique l'ouverture d'une brèche dans le *télos* philosophique de l'Europe, le risque d'une aliénation de l'humanité européenne aux exigences d'une rationalité exclusivement instrumentale[5]. Le développement hyperbolique d'une sphère économique tendant à s'affranchir de toute limite est indissociable de la mutation progressive du travail : alors que dans l'Antiquité, les citoyens libres en sont dispensés (c'est ce qui distingue l'esclave de l'homme libre), depuis le Moyen Age, l'activité laborieuse est devenue l'affaire de personnes libres (bien que les serfs demeurent attachés au domaine seigneurial). Considérant ce déplacement de la valeur du travail, Patočka fait observer qu'il s'agit là d'une autre mutation, qui, à la faveur de l'émergence de la manufacture, puis de l'industrie, libérera de grandes *« forces d'expansion »*.

Sur le plan politico-militaire, les grandes découvertes stimulent les entreprises coloniales, en même temps que naissent et se développent les villes, qui deviennent le centre de gravité d'une économie en voie de généralisation[6]. La conjonction de cet ensemble de facteurs détermine un rapport nécessairement différent de l'humanité historique à son environnement. La nature n'est désormais plus le *« site de l'humanité »*, elle devient *« objet d'exploration »* et de domination, subordonnée à une économie de surplus. Tout cela, justifié par une métaphysique de la puissance, exhibe ce que J. Patočka qualifie de *« caractère orgiaque de la raison »*[7].

Le cours de l'histoire et le risque de la déchéance

Pour une humanité désormais subordonnée à l'impersonnalité de la vie quotidienne, l'ennui revêt un *« statut ontologique »*. Ce statut est également celui d'une disposition à des formes de psychopathologies jusque-là inédites, dont l'expression subjective avérée détermine le processus d'une crise du sens généralisée. Cette mise en cause de toutes les certitudes positives, au risque d'annihiler l'horizon de la liberté qui en justifiait l'élan, vérifie désormais le règne de la guerre, assumée comme chiffre d'une civilisation planétaire[8] : guerre à la nature (directement liée à l'empire chosifiant de la techno-science), guerre des nations entre elles (avec leur cortège de massacres, hécatombes et génocides), guerres économiques (autres aspects de ce même paradigme, nés d'un dévoiement des lois de la maisonnée).

Patočka souligne le paradoxe civilisationnel né de l'affirmation débridée de la puissance humaine, depuis les mutations du XVIe siècle. Loin de tenir ses promesses d'émancipation, la *« relecture »* de l'exigence du *« soin de l'âme »* en *« soin de l'avoir »*, a ouvert sur de *« nombreux périls »* : l'épuisement des réserves naturelles, l'accroissement démographique sans frein, la pollution de l'environnement. Ces nouvelles possibilités signent le *« retournement de l'histoire »*, puisqu'il faut y voir *« la situation d'une civilisation où la vie se mutile à chaque pas »*. Ces transformations, survenues du cœur même d'une dynamique qui devait permettre le règne de la liberté, assignant à l'humanité historique des fins supérieures – avènement à elle-même qui aurait définitivement surmonté le règne de la nécessité –, débouchent en réalité sur une

conjoncture complexe, marquée d'une part par le *« déracinement »* philosophique de l'humanité contemporaine, d'autre part, par la *« systématisation »* du phénomène guerre, enfin, par la *« dissolution des anciennes formes de l'ethos »* (époque que Patočka qualifie de règne du *« happening généralisé »*). À ce stade de la réflexion, Patočka recoupe et confirme les vues d'un autre penseur de la modernité, le philosophe et sociologue Gaston Bouthoul (1896-1980), qui, comme lui, met en évidence un singulier parallèle : l'essor de la période historique, qui culmine dans un rapport au monde *« positif »* – expression maximale de l'empire de la rationalité instrumentale – et le déchaînement de la guerre comme rapport premier de l'humanité à elle-même. Comme si le développement d'une civilisation fondée sur des critères de rationalité de plus en plus poussés allait nécessairement de pair avec la généralisation de l'état de guerre (guerres révolutionnaires, guerre totales à partir du premier conflit mondial, et enfin guerres de libération).

L'état présent de l'humanité, affectée dans son ensemble par le développement contraire de la dynamique historique de l'Europe, se caractérise par la diffusion de deux modalités du nihilisme : d'abord un nihilisme passif, qui consiste dans la persistance des *« vestiges inconséquents de régimes de sens hérités du passé »*, ensuite un nihilisme actif, plus pernicieux car distinctif de l'air du temps, qui *« opère sous le signe de la puissance technoscientifique »*. À proprement parler, c'est surtout cette seconde forme du nihilisme qui a arraisonné le monde historique, avec sa force de destructivité et son pouvoir d'aliénation. Cette orientation est d'autant plus délétère qu'elle va de pair avec une anthropologie qui tient l'être humain pour un *« organisme »*, non pas appréhendé sous le rapport de son *« vécu »,* mais dans le regard de la nature.

Pour Patočka, la concurrence de ces deux états de fait culmine dans la propagation d'un *« nihilisme dogmatique »*, qui fait courir à l'humanité le risque certain d'une involution, c'est-à-dire d'un nouvel *« enchaînement à la vie »*, contrainte et par les réquisits de l'autoconsommation, et par le triomphe du travail perçu comme matrice d'une servitude reconduite. C'est à l'aune de ce diagnostic peu amène que le penseur de l'Europe interroge les possibilités d'amender le cours de cette évolution. Quelle est l'issue possible ? Sa réponse consiste à envisager une *« gigantesque métanoïa »* comme seul espoir de renoncer au mouvement présent pour renouer avec les exigences premières du monde historique. Ayant définitivement quitté le monde de la pré-histoire, celui de l'acceptation naïve du *« sens donné »*, l'humanité post-historique a l'obligation de rassembler ce qui lui reste de volonté d'un essor libre, en affirmant l'éthique courageuse de la *« solidarité des ébranlés »*.

Les trois mouvements de l'existence

La distinction entre pré-histoire et histoire vaut aussi bien pour le développement collectif que pour la formation psychologique individuelle. Patočka avait d'abord traité de cette thématique dans une perspective qui intéresse le mouvement de l'existence, avant d'en éprouver la validité dans sa réflexion sur le destin de l'humanité européenne. Depuis *Le monde naturel et le mouvement de l'existence*[9], jusqu'aux *Essais hérétiques*[10], la thématique des « trois mouvements » distingue, au titre d'invariant structural, l'évolution de sa pensée.

Le premier mouvement est celui d'auto-ancrage, il correspond au moment de l'apparaître au monde, et simultanément au

processus au terme duquel le nouveau venu est accepté par les membres de sa communauté culturelle. Le second mouvement est celui de *« dessaisissement de soi »*, il se distingue par l'affirmation d'une attitude utilitaire, intrinsèquement liée à l'activité économique, en tant qu'horizon immédiat de l'entretien de la vie. Le troisième mouvement enfin fait figure de possibilité, puisqu'il consiste dans un élan de « découverte ». Il est à la fois une exploration et très certainement un arrachement aux acquis des deux précédents moments, puisqu'à travers sa dynamique propre, il coïncide avec l'ouverture à la responsabilité propre, créatrice de sens.

Ainsi, la pensée de Patočka développe une phénoménologie de l'histoire articulée à trois moments par eux-mêmes significatifs : acceptation, abdication, percée. Comme il l'a patiemment démontré, le stade primitif de la pré-histoire doit sa cohésion au fait de lier indissociablement les deux premiers moments. La phase de l'essor historique signifie l'ébranlement du sens naïvement accepté, et la naissance d'une problématicité par principe distinctive de ce que Patočka appelle *« l'être-au-monde à découvert »*, éloigné de la seule nécessité et de l'explication mythique de la vie. En revanche, le parcours d'affranchissement que le règne de la liberté suppose, en s'élevant au-dessus des fins immédiates de la nécessité, n'est pas exempt de risque, ni de danger. Le paradoxe de cette émancipation consiste dans le risque de la déchéance, c'est-à-dire dans le tragique d'un mouvement involutif de *« dé-civilisation »* qui ne constituerait en rien un retour neutre à un état de nature présumé, mais une aliénation de l'individu et du collectif dans la barbarie. L'affirmation de la liberté est une prise de risque, et ouvre sur la possibilité de la destruction.

---

[1]Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Fr. G. Granel, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1989. Voir aussi : Jan Patočka, *Socrate. Cours du semestre d'été* 1946, suivi de *Remarques sur le problème de Socrate*, trad.fr. E. Abrams, Paris, Le Cerf/Academic Press Fribourg, 2017, ainsi que *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, trad.fr. E. Abrams, Paris, Verdier/La nuit surveillée, 1983.

[2]Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique,* 1ère éd. 1976, trad.fr. E. Abrams, Paris, Vrin, 2015.

[3]Environ en -3000 avant l'ère commune, en Mésopotamie. Sur ce point, se rapporter aux travaux de Jean Bottéro, *Mésopotamie : L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, Col. « Folio/ Histoire », 1997.

[4]Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904), Paris, Pocket, 1991.

[5]François de Gandt, *Husserl et Galilée. Sur la crise des sciences européennes,*Paris, Vrin, 2004.

[6]L'analyse de Patočka entre ici en convergence avec les analyses classiques de Karl Marx, mais elles présentent surtout de fortes affinités avec les travaux d'Immanuel Wallerstein sur le « système monde ».

[7]C'est notamment à l'aune de ce bouleversement multifactoriel du monde historique, que le philosophe interprète les nouveaux accents tragiques de la philosophie et de la réflexion sur la condition humaine, depuis Pascal jusqu'à Kierkegaard, Dostoïevski et Nietzsche.

[8]Cf. en particulier : Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, trad.fr. E. Abrams, Paris, Verdier, 2007.

[9]Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad.fr. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

[10]Jan Patočka, *Essais hérétiques. Sur la philosophie de l'histoire*, trad.fr. E. Abrams, Préface P. Ricoeur, postface de R. Jakobson, Paris, Verdier/Poche, 2007.

V. Pierre Vimont, « Les voies de l'intégration européenne »

Pierre Vimont propose ici de déplacer le regard de l'idée d'Europe à l'idée d'Union européenne : quelle a été la dynamique de l'intégration européenne, pourquoi est-elle cassée et que faudrait-il transformer, en profondeur, pour pouvoir la relancer ?

-

L'Europe est en panne. Tous ceux qui s'intéressent au projet européen, qu'ils le soutiennent ou le critiquent, en font le constat. Les mêmes divergent pourtant lorsqu'il s'agit d'en expliquer les blocages. Plus particulièrement, la nature exacte de l'inertie dans laquelle l'Europe s'enlise, ses causes et ses conséquences pour l'avenir de l'Union européenne, nourrissent de multiples réflexions, souvent contradictoires, mais qui toutes laissent ouverte, faute d'une solution réellement convaincante, la réponse à apporter pour sortir l'Europe de l'ornière. Il manque dans ces efforts d'explication une « grille de lecture » capable d'aider les dirigeants européens à dissiper le sentiment d'impuissance et d'immobilisme qui fait douter de la capacité du système européen à rebondir.

Dans cette perspective, mettre l'accent sur le processus d'intégration tel qu'il s'est développé depuis l'origine du projet européen offre l'avantage d'une démarche aussi objective que possible, délivrée des préjugés idéologiques qui trop souvent accompagnent la réflexion sur l'UE. De fait, les débats éternellement recommencés sur la définition d'un authentique fédéralisme européen n'ont jamais pu aboutir, faute d'un minimum de consensus entre les membres de cette Union, et son élargissement progressif à 28 pays n'a fait que compliquer cette discussion. En revanche, pendant longtemps, la volonté partagée par les dirigeants des États membres de faire avancer de manière pragmatique leur intégration commune a su tracer un chemin. Par des partages de souveraineté dans des domaines de compétence de plus en plus élargis et par des progrès réels dans la mise en place de politiques communes, cette démarche de type fonctionnaliste, prônée par les pères fondateurs, a permis d'avancer sur la voie de *« l' Union sans cesse plus étroite »* inscrite dans le préambule des traités européens. On lui doit la plupart des avancées de l'Europe au cours des soixante dernières années, et c'est bien parce que cette démarche paraît aujourd'hui rencontrer ses limites que la question se pose la question de savoir si cette perte d'efficacité correspond à une baisse de régime ou si cette panne ne serait pas plutôt le symptôme d'un dysfonctionnement plus profond. Crise conjoncturelle ou bouleversement de nature structurelle nécessitant le passage à un autre modèle d'intégration, ces deux interprétations sous-tendent le débat actuel sur l'Europe et éclairent les choix à faire pour relancer l'entreprise européenne.

Les trois phases de l'intégration européenne

L'histoire de l'intégration européenne s'est inscrite autour de trois périodes aux caractéristiques bien marquées : la phase de construction (1958-1984), les « vingt glorieuses » (1985-2004) et la période de crises qui, à partir de 2008, a constitué le paysage devenu malheureusement familier dans lequel l'Europe se débat aujourd'hui.

La première étape de ce long cheminement part de l'adoption du traité de Rome et s'étend jusqu'à l'accord sur la contribution budgétaire du Royaume-Uni. Elle permet la mise en place des premières politiques communes à travers de difficiles négociations entre la France qui défend les intérêts de son agriculture et l'Allemagne qui prône le développement de son industrie. Au milieu de divergences idéologiques profondes entre les partisans d'une approche fédérale ambitieuse et ceux d'une conception inter-gouvernementale de l'intégration, elle définit non sans mal les grands principes de son fonctionnement (le « compromis de Luxembourg »), complète son organisation institutionnelle (installation du Conseil européen, élections directes au Parlement européen), procède à un premier élargissement (Royaume-Uni, Irlande, Danemark) et s'essaye timidement à quelques pas dans le domaine de la politique étrangère (institution de la coopération politique européenne). Cette période ne connaît pas de traité autre que le traité de Rome et l'essentiel des grands principes du droit communautaire qui s'imposent alors s'élabore à partir des arrêts de la Cour Européenne de Justice et non par l'intermédiaire des États eux-mêmes. L'esprit qui anime les négociateurs d'alors relève d'un libéralisme économique assez classique (baisse des droits de douane entre les pays de l'Union), tempéré par le souci de protéger les intérêts externes de ce nouvel ensemble et ceux, internes, de chaque membre, qu'il s'agisse de l'agriculture, de la pêche ou de la sidérurgie. Enfin, l'action extérieure de l'Europe reste marquée pour l'essentiel par une vision postcoloniale de ses intérêts, focalisée sur le voisinage immédiat des partenaires de l'Afrique et des pays méditerranéens.

Dans la deuxième phase de l'intégration européenne, la construction européenne passe à un nouveau stade de développement, plus intégré et plus large, en phase avec le mouvement de globalisation de l'économie mondiale. Le projet européen se renforce et s'approfondit (personnalité morale de l'Union, marché unique, union économique et monétaire, accord de Schengen et conventions de Dublin, développement des politiques judiciaire ou environnementale). Les traités se succèdent, jusqu'au traité de Lisbonne adopté en 2009 ; les compétences et l'activité législative de l'Union se développent ; les élargissements se multiplient avec le passage de 10 à 28 membres. Les compétences européennes s'étendent et embrassent pratiquement tous les champs de l'action publique. Parallèlement, l'activité législative de l'Union, induite par l'achèvement du marché intérieur, tourne à plein : ce sont les riches heures de la méthode communautaire, où la Commission propose les textes que le Conseil des ministres et le Parlement européen approuvent au terme de longues négociations, souvent difficiles mais en général fructueuses. L'esprit qui domine est celui de l'adaptation de l'économie européenne à la concurrence mondiale, et l'affirmation de son modèle de puissance normative sur la scène internationale. On parle moins de protection que d'ouverture des réseaux publics à la compétition et d'accords de libre-échange. En matière de politique étrangère et de sécurité, l'Europe s'aventure au-delà de son simple voisinage et se voit en nouvel acteur global, capable d'imposer son modèle de puissance normative sur l'ensemble de la scène internationale. Javier Solana peut alors écrire, dans la stratégie européenne de sécurité qu'il présente en 2003, que l'Europe *« n'a jamais été aussi prospère, aussi sûre, ni aussi libre »* et qu'elle est en mesure d'apporter une contribution majeure aux défis de notre monde.

La troisième et actuelle phase constitue un réveil douloureux. Déstabilisée par la crise

financière de 2008, prise entre les soubresauts d'un ordre économique mondial en pleine mutation sous l'effet de la concurrence croissante de la Chine et des autres pays émergents, et la lente transformation du paysage géopolitique planétaire, l'Union européenne repousse non sans mal les crises de toutes sortes qui l'assaillent (dette grecque, immigration, terrorisme). Dans le même temps, elle observe avec impuissance la montée dans les États membres d'une vague nationaliste et populiste qui conteste jusqu'aux principes mêmes du projet européen. Le référendum britannique de 2016 ouvre pour la première fois la voie au retrait d'un pays membre et introduit un doute existentiel au cœur de l'Union, qui semble découvrir la possibilité de sa propre fin. Face à ces ferments de désintégration, l'heure n'est plus à l'expansion ni au libéralisme triomphant. Sur les trois fronts déjà mentionnés, les différences avec la phase précédente sont criantes : l'idée même d'un nouveau traité paraît hors de propos tant son éventuelle ratification par les pays membres semble irréaliste dans l'atmosphère générale d'euroscepticisme ; la prolifération législative qui avait dominé les années antérieures est désormais sous étroite tutelle de la Commission elle-même. Un discours plus en ligne avec les inquiétudes des citoyens européens commence à apparaître ; la nécessité d'une plus grande protection face à la concurrence internationale est ouvertement affichée et le thème de l'Europe sociale reprend des couleurs. Enfin, la diplomatie européenne rencontre ses limites ; elle doit rabattre certaines de ses prétentions et procéder à des ajustements pour tenir compte d'une volonté croissante des pays membres d'agir sans grande discipline collective.

Sortir de cette phase d'inertie et du sentiment grandissant que l'Europe n'a plus les ressources nécessaires pour rebondir est aujourd'hui l'objectif affiché par les responsables européens. L'agenda de Bratislava, adopté peu après le référendum du Brexit, le Livre Blanc de la Commission détaillant les possibles options pour relancer le processus d'intégration européen, les réflexions esquissées par les différents responsables de l'Union invités à venir présenter leurs idées sur l'avenir de l'Europe au Parlement de Strasbourg, le sommet informel de Sibiu prévu en mai de cette année pour avancer sur de nécessaires réformes sont la manifestation de cette fébrilité qui a gagné l'ensemble de la classe dirigeante européenne. Cette période de doute et d'interrogation produit une curieuse contradiction : les divisions politiques paraissent s'accentuer entre les gouvernements de sensibilité populiste et leurs homologues pro-européens qui s'opposent de plus en plus rudement entre eux; en revanche, une unité exemplaire domine parmi les 27 membres de l'Union dans la négociation avec le Royaume-Uni sur le retrait britannique. L'explication tient sans doute à l'intérêt que ces pays trouvent dans l'appartenance à l'Europe, laquelle garde suffisamment d'attrait pour surmonter le sentiment que l'Union, loin de faire la force, fonctionne aujourd'hui à rebours de sa vocation initiale et se métamorphose en une source de faiblesse.

Les ferments d'une transformation en profondeur

Mieux comprendre les raisons de cette panne du processus d'intégration devient alors essentiel pour retrouver la voie d'un réel progrès européen. Les raisons de l'immobilisme voire du délitement qui semble gagner aujourd'hui le projet européen ont été souvent exposées : le contexte mondial marqué par l'émergence d'un nouvel ordre économique et géopolitique dans lequel l'Europe peine à trouver sa place ; les effets de plusieurs vagues d'élargissement qui ont

profondément modifié le fonctionnement des institutions sans que toutes les conséquences en aient été tirées ; la nature même des négociations conduites à Bruxelles et des compromis obtenus, marqués par une approche diplomatique trop classique, produisant des résultats incertains là où les intérêts en jeu, de nature souvent économique, réclament des décisions plus tranchées et courageuses. Les difficultés de la zone euro lors de la crise financière de 2008 ou les faiblesses des règles européennes en matière de droit d'asile face à la vague migratoire de 2015 sont là pour souligner les limites d'un processus de décision qui a trop souvent conduit les négociateurs de l'Union monétaire ou des accords de Dublin – au demeurant en pleine connaissance de cause – à éviter les choix difficiles au risque de conduire à des réveils douloureux. Il faut cependant se demander si les difficultés auxquelles est confronté le processus d'intégration européen ne correspondent pas à des bouleversements plus profonds qui traduisent une incapacité d'adaptation à des défis touchant au cœur même du projet européen. Deux de ces défis méritent une particulière attention.

Le premier est d'ordre interne. Il concerne le passage d'un système européen jusqu'à présent géré de manière essentiellement technocratique à un processus désormais directement soumis aux enjeux politiques discutés dans les pays membres. La voie technocratique était probablement justifiée dans les premières phases de la construction européenne afin de réaliser les objectifs de réconciliation et de rapprochement entre les nations européennes, qui n'allaient pas de soi dans un contexte encore marqué par les affrontements de la guerre. Les termes du débat public sont aujourd'hui d'une autre nature. Ils portent sur de nouveaux enjeux, tout particulièrement la capacité de l'Union à défendre son modèle politique, économique et culturel dans le monde, et s'inscrivent dans un contexte politique profondément renouvelé. Les débats politiques nationaux sont en effet désormais étroitement imbriqués dans la négociation européenne et l'inverse est tout aussi vrai, annonçant probablement des réalignements à venir parmi les partis politiques d'un certain nombre de pays membres. L'espace politique, longtemps confiné au seul niveau national, s'est élargi à l'ensemble de l'Union ; il manifeste une vigueur plus prometteuse que beaucoup de propositions artificielles faites dans le passé pour animer au niveau européen un débat démocratique qui n'a jamais vraiment pris forme. À sa manière, cette Europe qui fait enfin de la politique représente une réponse aux critiques passées sur le déficit démocratique du système européen. On peut penser que cette réalité-là ne cessera plus de se développer. Elle prendra des formes variées et les échanges souvent vifs que l'on observe aujourd'hui entre dirigeants français, hongrois, italiens ou polonais doivent être compris comme les premières manifestations de ce nouvel espace politique européen. Cette transformation ne se fera pas sans peine ; elle obligera les responsables politiques nationaux à inventer des pratiques nouvelles, peut-être même à organiser différemment leurs débats au sein du Conseil européen, appelé plus que jamais à être le théâtre central de cette politisation de l'Europe. Pour autant, cette évolution marque bien les débuts d'un vrai débat démocratique européen.

L'autre défi est de nature externe et porte sur la capacité de l'Union à préserver sa différence dans un monde où son modèle de civilisation et son génie créatif sont remis en cause par l'émergence de nouveaux partenaires. Cette menace exige une prise de conscience collective mais surtout une mobilisation résolue, dans plusieurs directions. L'Europe ne doit pas

perdre la bataille de la croissance ; pour ne pas être distancée par ses concurrents, elle doit continuer d'être à la pointe de l'innovation technologique. Il lui faut également définir un modèle économique et social rénové, plus équilibré que l'approche libérale des trente dernières années, capable de renouveler les principes et les modalités de l'État-providence tel qu'ils ont été définis par les nations européennes depuis 1945. L'objectif ici est de garantir aux citoyens européens une meilleure protection face à des concurrents qui ont sérieusement entamé le pouvoir d'achat des classes moyennes en Europe au cours des dernières années. C'est donc d'un nouveau logiciel de pensée que les institutions de Bruxelles doivent se doter, à la recherche d'un meilleur équilibre entre l'indispensable ouverture et la nécessaire protection. C'est à l'aune de ces considérations que l'Union doit revisiter les champs de son action, du commerce extérieur à l'immigration en passant par les règles de la concurrence, la fiscalité, la recherche, l'environnement ou la politique sociale.

Enfin, l'Europe doit se montrer prête à affronter les défis que lui posent sur la scène internationale les grands acteurs globaux que sont la Chine, la Russie et de plus en plus, les États-Unis du Président Trump. Plus encore que de la mise en place des moyens nécessaires dans le domaine militaire, diplomatique ou économique pour résister à la pression de ces partenaires/adversaires, il s'agit pour les Européens de savoir quel type de puissance ils entendent devenir et quel rôle ils souhaitent se donner dans cet environnement planétaire en pleine mutation. Trop longtemps, l'Union s'est vue comme un acteur à vocation universelle, partenaire privilégié des Nations Unies, « puissance douce » qui s'en remettait à la force de ses valeurs et de ses normes pour faire triompher ses vues. Cette conception de l'action internationale de l'Europe ne suffit plus. Pour faire respecter ses intérêts, l'Union européenne ne doit pas seulement se doter des moyens économiques, diplomatiques et militaires qui lui ont manqué dans le passé. Elle doit surtout se concevoir comme une puissance à part entière, consciente des défis géopolitiques auxquels elle doit faire face et capable de définir une stratégie à la hauteur de ces enjeux. Il est loin d'être acquis que tous les pays membres soient prêts à se ranger derrière cette vision d'une « Europe puissance » que la France appelle de ses vœux depuis longtemps et que ses partenaires ont eu tendance à voir, non sans inquiétude, comme une volonté d'indépendance à l'égard des États-Unis. La nouvelle poussée d'unilatéralisme américain sous l'influence de Donald Trump crée l'occasion pour les nations européennes de reprendre cette discussion, sans garantie de succès mais avec un sentiment d'urgence nouveau. Il est clair en tout cas que de l'issue de ce débat dépend très largement la capacité de l'Europe à réussir sa transformation.

Une nouvelle impulsion ?

L'urgence de cette transformation constitue aujourd'hui un sentiment assez largement partagé parmi les responsables européens. Ceux-ci peuvent être en désaccord sur l'objectif final de cette évolution, selon qu'ils souhaitent plus (Emmanuel Macron) ou moins (Victor Orban) d'intégration. Aucun ne conteste le besoin d'une vraie réforme de fond. Or c'est bien à ce niveau de responsabilité que les décisions doivent être prises pour rendre son élan au processus d'intégration. Nombreux doutent de l'aptitude de ce corps collectif de dirigeants à retrouver une volonté commune ou, plus simplement, à imaginer le chemin forcément incertain et compliqué pour aborder efficacement cette nouvelle étape de la construction

européenne. Aussi est-il temps peut-être de penser à de nouveaux schémas d'intégration.

Dans le long cheminement de l'intégration européenne depuis le traité de Rome, une réflexion s'est déjà progressivement imposée, renouvelant les débats anciens et introduisant de nouvelles problématiques. Au début de la construction européenne, l'affrontement s'est fait pour l'essentiel entre les partisans d'une approche fédérale classique, sur le modèle américain, et ceux qui souhaitaient préserver les prérogatives des États membres. Les oppositions se sont alors cristallisées autour des pouvoirs de la Commission et du Parlement, tels que prévus dans le traité, avec l'objectif de donner à ce couple institutionnel les attributions classiques d'un pouvoir exécutif et législatif en régime parlementaire, les États étant peu à peu relégués dans un rôle de deuxième chambre. Aujourd'hui encore, cet objectif fédéral a ses instruments : le monopole d'initiative de la Commission, le vote à la majorité qualifiée, les pouvoirs de contrôle du Parlement. Il peut également se prévaloir de réalisations concrètes avec des institutions comme la Cour de Justice de Luxembourg ou la Banque Centrale ou des politiques comme celle de la concurrence, qui n'hésitent pas, lorsque c'est nécessaire, à aller à l'encontre des souhaits des États. Pour autant, le débat sur l'avenir fédéral de l'Europe n'a cessé de perdre de sa force et de son actualité, notamment parce que le processus d'intégration se complexifie.

On observe d'abord la montée en puissance du Conseil européen regroupant les chefs d'État et de gouvernement, dont le rôle va grandissant, de stratège définissant les grandes lignes de l'agenda politique de l'Union jusqu'à celui de gestionnaire de crises comme on l'a vu dans les épreuves actuelles. Le traité lui-même, ensuite, permet d'introduire plus de souplesse dans le fonctionnement du système et envisage des formules de « géométrie variable » dans les divers domaines d'action de l'Union (marché unique, diplomatie, défense). Enfin, en dépit des dispositions du traité qui prévoient l'extension du recours à la majorité qualifiée à travers un dispositif sophistiqué de « clauses passerelles », les États membres rechignent à utiliser cette arme et préfèrent, instruits par l'expérience, rechercher le consensus chaque fois que la question débattue se révèle trop controversée. L'exemple du vote à la majorité qualifiée, en 2015, sur la relocalisation entre les membres de l'Union d'une partie des réfugiés installés en Grèce et en Italie témoigne des difficultés du passage en force. Notons à cet égard que la rhétorique de certains dirigeants européens continue de s'en prendre aux pouvoirs jugés exorbitants des institutions de Bruxelles, alors que la pratique témoigne au contraire d'un déclin de ces pouvoirs face aux États.

En réalité, la discussion sur les moyens de relancer le processus d'intégration ne s'oriente guère aujourd'hui vers la re-dynamisation de la méthode communautaire ou du modèle fédéral. Les appels lancés ces derniers temps en faveur de davantage de majorité qualifiée pour accélérer les décisions en matière de fiscalité ou de politique étrangère sont accueillis avec scepticisme. Plus significative encore, la tendance à une fragmentation accrue du système européen gagne du terrain avec l'apparition de regroupements entre membres, selon des affinités régionales (les quatre pays de Visegrad) ou idéologiques (le groupe dit des pays hanséatiques). À l'occasion de la crise vénézuélienne, se constitue un groupe de contact international où voisinent la Haute représentante de l'Union et huit pays membres qui sont présents à titre

individuel ; dans le diffcile suivi de l'accord nucléaire avec l'Iran, ce sont les trois membres impliqués dans la négociation de cet accord qui continuent de mener le jeu, pendant que les autres partenaires européens cherchent avant tout à se prémunir d'éventuelles représailles américaines.

Ce développement de forces centrifuges illustre à sa manière l'évolution du processus d'intégration. Sous-estimées lors des adhésions des pays d'Europe orientale et centrale, les divisions entre l'Est et l'Ouest de l'Union se sont approfondies ces dernières années au point de sembler menacer la cohésion de l'ensemble. De manière insidieuse, ce sentiment de délitement a produit un effet de contagion chez d'autres membres de l'Union, notamment sous la pression de la récente crise financière puis économique, encourageant une politique du « chacun pour soi » dont l'illustration la plus récente se trouve dans les choix faits en ordre dispersé par les pays membres à propos des investissements chinois en Europe. Cette dispersion, sans grand contrôle ni limite, conduit à une interrogation sur la nécessité d'introduire, sous couvert d'une plus grande flexibilité dans le fonctionnement du système, une nouvelle forme d'organisation de l'Union.

De fait, ce besoin de souplesse est en train de trouver sa propre dynamique, à en juger par les nombreux exemples déjà mentionnés. Ce mouvement s'impose presque naturellement parce qu'il correspond à la volonté de ceux des États membres qui entendent relancer l'intégration et ne veulent plus en être empêchés par la pusillanimité ou les résistances des autres partenaires. Le risque d'une telle approche pourtant, sans claire vision de l'objectif final, est bien de placer les institutions de Bruxelles en position difficile en les rendant incapables de remplir leurs responsabilités. Comment parler ou agir au nom de l'Union si celle-ci n'a plus de position commune ? Il risque également de susciter chez les membres qui seraient laissés à l'écart le sentiment d'être relégués dans une Union de deuxième division. Faudrait-il dès lors conceptualiser cette démarche de différenciation pour en faire l'objet d'un consensus entre les membres de l'Union, plutôt que de s'engager dans une politique de fait accompli ? Reviennent en mémoire les idées avancées par le passé en faveur d'une nouvelle organisation de l'Union, en cercles concentriques à partir d'un noyau dur de membres prêts à s'engager dans une intégration renforcée. Mais cet effort de théorisation et les garanties qui pourraient l'accompagner pour ceux qui souhaiteraient, le moment venu, rattraper le premier train ne semblent pas en mesure d'apaiser les appréhensions des membres de l'Union qui voient dans ce mouvement l'amorce d'une fragmentation irréversible du système institutionnel.

Cette impression de tourner en rond en l'absence d'un minimum de confiance entre les pays membres tient pour une large part au goût d'inachevé qu'a laissé le dernier élargissement de l'Union. La faute est certainement partagée entre les deux parties et les causes en sont multiples, à commencer par l'existence d'une sorte de fossé mémoriel entre ces deux Europes qui n'a pas été suffisamment pris en compte au moment de l'adhésion. Les malentendus qui s'en sont suivis ont été trop souvent mal gérés des deux côtés, faute de lucidité et de compréhension mutuelle. Il demeure que l'addition du mécontentement à l'Est à l'encontre de partenaires jugés arrogants et des critiques à l'Ouest contre des pays qui ne respecteraient plus leur obligation de solidarité ni les valeurs de base de l'Union rend pour le moins problématique toute perspective de relance de l'intégration européenne si les dirigeants européens ne parviennent pas à sortir de l'impasse dans

laquelle le débat sur la différenciation est aujourd'hui enfermé.

L'une des solutions pourrait être précisément de faire de ce débat le point d'entrée pour une discussion lucide entre les responsables de l'Union en vue de définir les règles du jeu de la future flexibilité et d'écarter ainsi les risques de confusion et de désordre. La question ne porterait plus sur l'opportunité d'une telle option, mais sur les modalités pratiques de sa mise en œuvre, c'est à dire la séquence, les garanties d'information et de supervision données à tous les membres de l'Union ou encore le rôle des institutions européennes dans ces nouveaux mécanismes. La mise en place récente de la coopération structurée permanente dans le domaine de la défense peut fournir à cet égard d'utiles enseignements. Mais l'aspect primordial d'une telle discussion doit bien demeurer la détermination d'aller de l'avant, si possible à l'intérieur du cadre institutionnel de l'Union mais, si nécessaire, en dehors de celui-ci, comme cela s'est produit dans le passé pour engager le processus de Schengen ou, plus récemment, pour lancer l'initiative d'une force militaire opérationnelle entre plusieurs pays membres.

Une relance de l'intégration par la flexibilité présenterait un double avantage vis-à-vis de ceux des membres de l'Union qui restent méfiants à l'égard de cette formule. En proposant une discussion concrète sur les modalités d'une telle différenciation, présentée comme irréversible, elle peut aider à dissiper les malentendus, donner à cette démarche une nature collective (là où les plus récentes initiatives ont donné l'impression d'une addition de gestes individuels) et remettre sur les rails une action européenne mal en point. Cette option peut aussi permettre de sortir de l'ornière la question de l'élargissement dont on connaît la sensibilité pour les pays d'Europe orientale et centrale. En filigrane de la discussion sur une Europe flexible s'esquissent en effet les contours d'une Union plus diversifiée dans laquelle l'Europe du marché unique et de l'Union douanière, ouverte à tous, pourrait cohabiter avec des formes d'intégration plus réduites dans des domaines plus sensibles, comme la diplomatie ou la sécurité. Pourraient ainsi s'ouvrir à terme des opportunités nouvelles pour des adhésions plus réalistes et limitées à certains aspects seulement d'une Union renouvelée.

***

L'intégration européenne a devant elle aujourd'hui un chemin étroit. La voie d'un fédéralisme intégral semble avoir épuisé ses ressources ; ses réalisations sont loin d'être négligeables mais le retour des nations européennes au centre du processus de décision marque les limites de la méthode communautaire telle qu'elle avait été imaginée aux origines de la Communauté européenne. L'approche fonctionnaliste a progressivement pris le dessus et montré par son pragmatisme une efficacité réelle. Mais elle aussi semble avoir perdu de son élan. Les nouveaux défis qui assaillent l'Europe et les évolutions qui sourdent en profondeur appellent une transformation à inventer à partir de l'expérience acquise : moins de règles et de nouveaux traités mais plus d'audace dans la recherche d'une flexibilité capable de générer du mouvement ; des débats politiques assumés comme tels et inscrits dans le cadre des institutions pour faire vivre un espace démocratique indispensable à la relance européenne ; une capacité des institutions à revisiter une idéologie trop longtemps dominée par le libre-échange et la dérégulation pour mieux répondre aux attentes concrètes des citoyens européens. Mais au-delà de ces indispensables améliorations, l'essentiel reste la nécessaire prise de conscience de la part de tous les responsables européens

qu'une Europe capable de se maintenir dans le concert des grandes puissances et de faire vivre son modèle de société n'a de chance de succès qu'à la condition d'affronter lucidement les défis existentiels qui se posent à elle. Plus encore, ce projet ne peut réussir que si tous partagent la même vision de ce que doit être cette Union, qu'il s'agisse de ses valeurs, de son rôle dans le monde ou de l'esprit de solidarité qui doit l'animer. C'est à ce prix que les risques de désintégration de l'Europe pourront être évités et que le processus de relance aura des chances de réussir.

VI. Pascal Lamy, « Au-delà des différences, une semblance européenne »

Partant du constat que la rationalité économique ne permet pas de construire un sentiment d'appartenance ni une identification de cœur à l'Union européenne, Pascal Lamy propose ici de commencer un travail d'anthropologie pour mieux comprendre ce qui distingue, et qui rassemble, les Européens aujourd'hui.

-

Il m'est agréable de parler d'Europe en termes « d'idée » ou « d'esprit» européens, plutôt qu'en termes
Le problème fondamental qui se pose aujourd'hui à l'Europe n'est pas celui d'un déficit démocratique, d'un manque de *kratos,* mais plutôt d'une absence de *dèmos* européen. Les institutions de l'Union européenne correspondent aux canons démocratiques : un quasi-gouvernement (la Commission) contrôlé par un Sénat des États membres (le Conseil des ministres) et par un Parlement qui peut renverser la Commission ; une Cour suprême appelée la Cour de justice ; et un système pour articuler ces différentes branches de pouvoir et les rendre responsables entre elles. L'Europe dispose donc de toutes les institutions nécessaires, mais celles-ci ne sont pas habitées, animées, par un sentiment d'appartenance commune. L'Europe reste désespérément « frigide », pour reprendre l'expression utilisée par Elie Barnavi[1], car il lui manque une infrastructure d'appartenance reconnue et ressentie. C'est dans cette absence de perception d'une identité commune que se situe la source de notre mal démocratique. Il s'inscrit également dans la critique du rêve des Pères fondateurs de l'Europe, selon lequel de l'intégration économique naîtrait l'intégration politique. Nous savons d'institutions ou de politiques, car le terme d'esprit renvoie à une double enveloppe : une enveloppe de raison et une enveloppe de passion. L'esprit est à la fois une idée et un souffle. C'est à travers cette dualité qu'il faut appréhender la notion d'esprit européen, encore trop souvent méconnue des Européens eux-mêmes.

L'absence de démos européen

aujourd'hui qu'il ne suffit pas de travailler le plomb de l'économie pour accéder à l'or de la politique. Entre le consommateur, le travailleur, l'*homo œconomicus* d'une part, et le citoyen, l'*homo civicus*, de l'autre, il y a une barrière des espèces que la construction européenne n'a pas encore franchie.

C'est à cette barrière des espèces qu'il faut s'intéresser – à cette articulation nécessaire entre un besoin irréductible d'identité, de communauté, et une exigence d'efficience économique dont nous comprenons qu'elle va de pair avec les économies d'échelle dans notre monde globalisé. L'Europe est le lieu où nous pouvons et devons réinventer cette articulation entre la voie rationnelle de l'intégration des marchés et la voie émotionnelle de l'appartenance. Nous ne pouvons pas continuer à investir dans le projet européen ce qui est de l'ordre de la raison uniquement, en expliquant, par exemple, qu'à partir du moment où 2 et 2 font 4, un marché de 500 millions de consommateurs est préférable à un marché de 50 millions de consommateurs. C'est exact naturellement, mais comme le disait Jacques Delors, *« on ne tombe pas*

amoureux d'un grand marché ». Nous sommes arrivés, dans l'histoire du projet européen, à une jonction où il n'est plus possible de se satisfaire de cette façon de dualisme entre passion nationale et raison européenne qui sous-tend la construction européenne depuis ses origines. Si nous continuons à fonder la justification de la construction européenne seulement sur le « front froid » de la raison technocratique et de l'efficacité économique, alors nous abandonnons le « front chaud » aux adversaires de la construction européenne. Or dans le monde d'aujourd'hui, avec cette incroyable animation du côté des réseaux sociaux, il est malheureusement facile de prédire l'issue de tout combat politique dans lequel se situe la raison d'un côté et la passion de l'autre. La question fondamentale qu'il nous faut résoudre est donc celle de l'appropriation émotionnelle de l'idée européenne – la construction d'un esprit européen au sens du souffle.

De la démocratie sociale de marché aux symboles européens

Comment faire ? Quelle démarche adopter pour que l'Europe devienne pour les Européens ce que Benedict Anderson a appelé « une communauté imaginée » ? Il existe des voies classiques, qui n'ont pas abouti jusqu'ici. L'une d'entre elles, présente dans les textes servant de constitution européenne, consiste à proclamer la substance de l'esprit européen en l'inscrivant dans une constitution avec frontispice. Selon ces textes, l'esprit européen peut être caractérisé comme un équilibre spécifique entre une dynamique économique, qui est celle du capitalisme de marché, une exigence d'égalité plus forte et par conséquent des dispositifs de protection sociale beaucoup plus sophistiqués que dans les autres continents, une sensibilité écologique plus précoce (si l'on laisse de côté les anciennes civilisations animistes, qui subsistent à l'état résiduel dans quelques régions du monde), un attachement au sécularisme ainsi qu'à la liberté de conscience, et enfin une volonté d'un accès à la culture mieux réparti qu'ailleurs. Ces grands traits fondent ce qu'on pourrait appeler le modèle européen de la « démocratie sociale de marché ». Ce sont ces traits qui définissent la spécificité de l'Europe aux yeux des non-Européens. Car paradoxalement, cette question de l'identité européenne, qui est un puits de complexité pour les Européens, apparait beaucoup plus simple aux non-Européens. L'exercice de définition des grands traits du modèle européen de société est certes intéressant, car il permet de saisir notre différence par rapport à l'extérieur. Cependant, pas plus que les arguments rationnels sur la « communauté d'intérêts » européenne dans la mondialisation, cette démarche de définition objective ne résout le problème de déficit émotionnel. On reste dans une stratégie de proclamation et d'invocation, or – et c'est le cas dans toutes les religions, qu'elles soient civiques ou spirituelles – une invocation reste sans effet si elle n'est enracinée dans une structure de représentations et d'émotions partagées.

Une deuxième déclinaison de la voie « classique » consiste à conférer à l'Union européenne les attributs du patriotisme national. L'Union a ainsi été dotée d'un hymne commun, l'*Ode à la joie*, qui est le dernier mouvement de la *Neuvième Symphonie* de Beethoven mais dépourvu du texte du poème de Schiller, dont une table ronde de la Commission européenne en 1972 a estimé qu'il *« ne présentait pas un caractère spécifiquement européen »*. Elle dispose également d'un drapeau européen, qui a été emprunté subrepticement au Conseil de l'Europe, et qui est un symbole marial dans toute sa

splendeur avec ses étoiles d'or sur fond bleu. Enfin, depuis le milieu des années 1980, nous avons un passeport européen, de couleur grenat et de format unique. Or un drapeau, un passeport et un hymne ne peuvent suffire à enraciner de façon décisive un sentiment d'appartenance à l'Europe chez les citoyens. La réalité est inverse : il faut d'abord un sentiment d'identité commune, qui peut ensuite être projeté dans un drapeau et dans un hymne.

Vers la connaissance des « communs » européens

Il faut donc essayer autre chose pour atteindre ce nœud du déficit d'investissement émotionnel dont souffre le projet européen. Le problème central est qu'en Europe, le chemin vers la reconnaissance de notre semblance est obstrué par une perception hypertrophiée de nos différences, et ceci d'autant plus que ces différences sont minimes. Selon un principe assez universellement partagé, c'est dans la différentiation par rapport au voisin le plus proche que l'identité du groupe est affirmée. Tout ce qui nourrit les représentations communes – tout ce que les Européens assimilent depuis le plus jeune âge à travers la littérature, les arts, l'apprentissage de l'histoire, les chansons, les comptines – est d'abord pétri de différences avec les voisins. Il faut passer par une exploration active et résolue de ces différences qui brouillent si souvent nos conversations transnationales entre Européens, et qui sont un obstacle à la construction du consensus au niveau européen, pour arriver, dans un second temps, à une reconnaissance de ce qui nous rassemble. Ce sont donc ces systèmes qui forgent nos représentations qu'il s'agit de retravailler, et notamment l'enseignement de l'histoire, parce qu'il joue un rôle fondamental dans ce bâti émotionnel. Cela prendra du temps. Il y a eu quelques tentatives dans le passé. Au début des années 2000, à l'occasion du 40e anniversaire du traité de l'Elysée, la genèse d'un manuel d'histoire franco-allemand a été mis sur la table et a fini par voir le jour. Avant cela, dans les années 1980, un projet de manuel franco-allemand a été esquissé à destination des classes préparatoires. Dans les deux cas, bien que circonscrites au franco-allemand et portées à très haut niveau sur le plan politique, ces initiatives ont été difficiles à mettre en œuvre. Il faut bien sûr persister dans cette direction, mais aussi explorer toutes les autres voies qui remuent les imaginaires, les émotions, les récits et la manière dont les Européens voient leurs voisins.

Une autre piste est celle du développement d'une anthropologie de la construction européenne. Nous avons en effet trop fait d'économie, de droit, de science politique, et pas assez de sciences sociales. Pour le dire autrement, nous avons beaucoup théorisé sur l'architecture institutionnelle de l'Union européenne, son marché commun et sa législation, et nous n'avons pas assez mené de recherches empiriques sur les Européens, leurs imaginaires et leurs vies quotidiennes. Or l'approche anthropologique est fondamentale précisément en ce qu'elle prend à bras le corps l'imbrication des éléments économiques et politiques mais aussi culturels, mémoriels et symboliques qui conditionne les rapports à l'Europe dans les différents pays membres. Or sur bien des sujets, sous la surface des invocations à l'unité et à la communauté de valeurs, l'hétérogénéité des pratiques et des représentations apparaît en pleine lumière dès qu'on confronte les observations de terrain. C'est bien dans cette direction qu'il faut travailler : en nous efforçant de cerner tout ce qui se trame à l'échelle humaine en Europe aujourd'hui ; en apprenant à mieux comprendre nos différences, mais aussi à discerner tous ces « communs » européens qui se

constituent au jour le jour, au-delà des différences perçues, et en-deçà de toute proclamation des normes et principes qui fondent le projet politique européen.

On a prêté à Jean Monnet une formule qui est assez juste : « *Si c'était à recommencer, je commencerais par la culture* ». Jean Monnet n'a jamais prononcé ces mots, ce n'était pas du tout sa forme d'esprit. La culture au sens large, au sens anthropologique du terme, et non au sens de la politique culturelle émanant du ministère de la rue de Valois, est la matière première qui a été trop longtemps négligée par le projet d'intégration européenne. Aujourd'hui nous ne pouvons pas continuer à construire l'Europe en nous désintéressant du besoin émotionnel d'appartenance à une communauté. C'est ce que soulignait Pierre Hassner en 1991 déjà, dans un article publié par *Esprit*, dans lequel il écrivait que *« les aspirations qui ont conduit au nationalisme et au socialisme, la recherche de la communauté et de l'identité d'une part, et la recherche de l'égalité et de la solidarité d'autre part, reparaîtront toujours, comme elles le font déjà*[2]*».* La réalité est là. S'il faut saluer la générosité de l'approche intellectuelle qui préconise de déconnecter la construction européenne de la question identitaire – parce que l'identité contiendrait un risque intrinsèque d'exclusivisme et d'antagonisme –, il n'y a pas de nécessité à ce qu'identité rime avec rejet de l'autre. Ces demandes d'identité et de communauté sont là, et nous ne pouvons pas – parce que ce serait mieux – construire un homme européen débarrassé de ce besoin d'appartenance. Ce serait un homme extrêmement rétréci que cet homme-là. Il faut au contraire réfléchir aux façons d'accommoder ce besoin d'appartenance, mais à l'intérieur d'une démarche qui prenne au sérieux les différences et qui permette, par leur compréhension, d'accéder à une reconnaissance de ce qui nous rassemble en tant qu'Européens. Nous devons opposer aux hérauts de l'Europe de Saint Etienne, Viktor Orbán en tête, une autre vision de l'identité et de la culture européennes.

Un réseau de chaires d'anthropologie de l'Europe contemporaine a ainsi vu le jour avec l'ouverture en 2017 d'une première chaire d'anthropologie européenne à l'université catholique de Louvain. Ce travail aurait pu, et aurait dû sans doute commencer plus tôt : si nous l'avions engagé il y a trente ou quarante ans, l'idée européenne ne connaîtrait peut-être pas un tel désamour aujourd'hui. Une deuxième chaire est actuellement en constitution à la Hertie School à Berlin, dont le titulaire sera l'anthropologue d'origine indienne Arjun Appadurai. Une troisième est en train de naitre à Cork, en Irlande ; et une quatrième est déjà en fonction à l'Université de Montréal, afin que des non-Européens soient associés à cette démarche. L'idée est de constituer un réseau qui, petit à petit, nous apportera les éléments d'un discours politique renouvelé sur l'Europe et les Européens.

Cette démarche peut nous permettre de comprendre différemment des phénomènes qui semblent à première vue relever de la pure rationalité économique. Elle permettrait par exemple de demander dans quelle mesure les représentations culturelles de la dépense et de la dette en Allemagne et en Grèce sont réconciliables... Il a souvent été fait état de l'humiliation imposée aux Grecs et à leurs représentants à l'issue du fameux sommet-marathon de l'Eurogroupe en juillet 2015. Mais pour saisir toute la portée de cette situation, ne faut-il pas prendre la mesure de ce que signifie « humiliation » dans des sociétés méditerranéennes où l'opposition honneur/honte a un rôle structurant ? Et se souvenir que le mot allemand *Schuld* ne signifie pas seulement « dette », mais aussi « faute », « culpabilité » ? Nous

avons bien affaire à des composantes anthropologiques profondes qui peuvent favoriser, ou à l'inverse bloquer, l'élaboration du consensus dans des domaines essentiels en matière de construction européenne.

Il s'agit aussi de comprendre des choses très concrètes, qui touchent à la vie quotidienne et aux mœurs des Européens : pourquoi les Espagnols vont-ils au foot en famille et les Italiens entre amis ; ou bien pourquoi les Allemands célèbrent-ils leur anniversaire de manière aussi pompeuse à partir de l'âge de 60 ans ? Un autre cas intéressant, qui a fait l'objet d'un colloque à Louvain, touche aux figures tutélaires de l'hiver européen, de Saint Nicolas à *Santa Claus* en passant par la *Befana* italienne ou encore le *Krampus* en Europe centrale. Ces figures englobent une collection bariolée de personnages, dont certains sont des saints bienveillants, d'autres, tel le Père fouettard, des figures qui font peur aux enfants ; au sein de la généalogie du Père Noël se greffent aussi bien des produits de l'histoire récente – les mœurs de l'Angleterre victorienne, l'influence des *GIs* sur le sol européen à la fin de la Seconde Guerre mondiale – que des festivités hivernales très anciennes. De fait, certaines ramifications de ces cycles festifs communs à tous les Européens nous renvoient à des racines préchrétiennes, notamment d'origine romaine. Par exemple les Calendes ou les Saturnales seraient à l'origine de ce que l'anthropologue Arnold Van Gennep a appelé « le cycle des douze jours » des festivités qui vont de Noël à l'Épiphanie – période de tous les dangers, entre la fin et le renouveau, pendant laquelle les mondes des vivants et des morts se côtoient.
Ces *« figures du froid européen »* sont par ailleurs prises dans une série de controverses qui témoignent des affres identitaires de l'Europe d'aujourd'hui et de la vigueur des critiques féministe et post-coloniale, illustrée par la polémique autour des traits africains du *Swarte Piet* flamand. En s'intéressant à ce genre d'objet, nous touchons à la fois à des spécificités associées à des espaces locaux et particuliers mais aussi à des marqueurs qui sont partagés à travers toute l'Europe, et à des évolutions qui dénotent la transformation des sociétés européennes contemporaines.

Le temps est venu de cesser de nous focaliser comme nous l'avons fait pendant des années sur ce qui est de l'ordre de l'économique et du supra-politique en Europe, pour aller chercher dans ce qui est infra-politique les éléments d'un nouveau récit commun. On le voit très bien quand on examine ce qu'il faut mettre ensemble du point de vue des mentalités collectives pour bâtir, par exemple, une politique de défense et de sécurité commune. Une politique européenne de défense et de sécurité ne peut se construire si on ne met pas aussi en commun des rêves et des cauchemars. Harmoniser des rêves et des cauchemars, voilà qui est extraordinairement difficile ; il faudra pourtant en passer par là si nous ne voulons pas laisser la passion aux mains de ceux qui la manipulent pour détruire le projet européen.

---

[1]Elie Barnavi, *L'Europe frigide, Réflexions Sur Un Projet Inachevé*, Ed. André Versaille, 2008.

[2]Pierre Hassner, « L'Europe et le spectre des nationalismes », *Esprit*, octobre 1991.

VII. Jean-Louis Bourlanges, « Qu'est-ce que l'Union européenne ? »

Jean-Louis Bourlanges s'interroge sur la difficulté de l'Union européenne à se définir elle-même et les incertitudes qui en résultent, au moment même où ses valeurs fondamentales doivent, plus que jamais, être défendues.

-

Jacques Delors avait coutume de définir l'Union européenne comme un « OPNI », un objet politique non identifié. L'un des problèmes fondamentaux de l'Union européenne est en effet que les dirigeants politiques de tous les pays et de tous les partis s'ingénient à ne pas répondre à trois questions en apparence simples mais pourtant difficiles : qui, quoi, comment ?

La première question est de savoir qui est membre de l'Union européenne ou a vocation à le devenir. Or les Européens continuent d'éluder cette question des frontières. Il est significatif, à cet égard, qu'au moment où le Royaume-Uni quitte l'Union européenne, il se trouve dans l'incapacité totale de dire où passera sa frontière avec l'Union européenne.

Deuxièmement, que faisons-nous réellement, au plan européen ? Quelle est la clé de la répartition des compétences entre l'Union européenne et les États ?

Troisièmement, comment s'organise un pouvoir politique commun à un ensemble de sociétés qui se reconnaissent dans les principes fondamentaux de la démocratie et des libertés ? La question se complique quand certains pays, rentrés dans l'Union européenne en reconnaissant ses principes, s'en détournent aujourd'hui tout en en restant membres. Toute la prédication du premier ministre hongrois, Viktor Orban, repose sur le concept insolite et toxique de démocratie « illibérale », c'est-à-dire une démocratie qui serait fondée sur un pouvoir du peuple organisé en dehors du système de liberté qui en permet le fonctionnement harmonieux.

En général, on postule l'idée que la démocratie est le pouvoir du peuple – d'un demos. Il existe une correspondance entre un peuple, un État, et un système politique plus ou moins majoritaire, organisé pour articuler l'action de l'État au pouvoir du peuple. Nous rencontrons ici deux difficultés : l'Union est composée d'une trentaine de peuples et ce concept de peuple n'a lui-même, à la différence de ceux d'État ou de citoyen, jamais été défini de façon rigoureuse. Ne serait-il donc pas nécessaire que la démocratie de l'Union présente un caractère « dual », certains diront « fédéral » et qu'elle s'enracine simultanément dans le pouvoir des États, qui s'exerce au travers des Conseils, et celui des citoyens, qui s'exerce dans les pouvoirs du Parlement européen ?

La deuxième difficulté, c'est que les pourfendeurs de déficit démocratique se trompent de cible. Ce qui fait défaut à l'Union ce n'est pas l'enracinement de ses pouvoirs dans la volonté des citoyens mais le peu d'effectivité de son système – tant

par rapport aux forces économiques mondiales que par rapport aux forces des États. L'euroscepticisme aujourd'hui me semble très largement fondé sur ce déficit de *kratos*.

L'Union européenne se saisit – verbalement, procéduralement, médiatiquement – de tous les problèmes, mais elle n'est en mesure de délivrer une réponse précise que dans un petit nombre de domaines. Pensons aux attitudes vis-à-vis de l'euro. La Banque centrale européenne – une institution certainement plus technocratique que démocratique – mène une politique monétaire précise et cohérente, qu'on l'approuve ou non. À partir du moment où Angela Merkel a estimé qu'on pouvait donner à la Banque centrale européenne à peu près les prérogatives d'une banque centrale ordinaire, c'est-à-dire celles de prêteur en dernier ressort, le mouvement de « sortie » de l'euro a cessé. Le premier à avoir abandonné le combat sécessionniste a été Alexis Tsipras, en 2015, et la dernière, semble-t-il, la présidente française du Rassemblement national, qui a tiré cette leçon de son échec à l'élection présidentielle. Le système euro, qui est un système fédéral d'essence technocratique et efficace, recueille l'approbation alors qu'un grand nombre de politiques menées dans des formes très démocratiques à Bruxelles – entre le Parlement, la Commission, le Conseil des ministres – sont critiquées. C'est bien le manque d'effectivitié de l'action de l'Union qui est la cause du scepticisme.

Ces trois questions fondamentales ne sont jamais abordées. L'Union européenne semble avoir fait sienne la devise du célèbre président de la Cour d'assises dans l'affaire Dreyfus, qui a répondu, pendant toute la durée du procès : « La question ne sera pas posée ». On en vient à se demander si le premier problème de l'Union européenne n'est pas, comme le soleil ou la mort selon Héraclite puis La Rochefoucauld, de ne pas pouvoir se regarder en face.

Si la question n'est pas posée, c'est peut-être que l'on craint de s'apercevoir qu'aucun peuple, aucun État n'y apporterait les mêmes réponses. L'ensemble de l'édifice serait alors menacé, non par son déficit démocratique, mais par son déficit d'identité.

Une fois encore, la campagne électorale de mai 2019 porte sur de tout autres sujets. Pourtant, tant que l'on n'aura pas répondu à ces questions, on ne sera pas en mesure d'organiser un débat chargé de sens sur la question européenne.

Qu'est-ce qu'un Européen ?

Qui fait partie de l'Europe ? Qui a vocation à faire partie de l'Union européenne ? Ce sont deux questions distinctes. Le Royaume-Uni, par exemple, s'apprête à quitter l'Union européenne – on verra s'il le fait et dans quelles conditions – mais personne n'imagine que le Royaume-Uni cessera d'être un État européen, et même à bien des égards, un État matriciel de l'Europe d'aujourd'hui.

Appartenir à l'Union européenne implique des choix institutionnels de supranationalité et d'organisation des pouvoirs. La question est de savoir si l'on pourrait imaginer que l'Union européenne soit plus large que l'Europe. Nos dirigeants ont apporté à cette question une réponse très ferme, empirique et contestable à Helsinki quand ils ont affirmé que la Turquie, qui est très partiellement européenne, avait vocation à rejoindre l'Union. Les opinions sur ce point ont

beaucoup évolué, mais ce décalage est intéressant à observer.

Que signifie appartenir à l'Europe ? Au plan géographique, l'Europe se définit par ses limites au Nord, elle est protégée par les glaces qui forment une barrière naturelle assez forte. À l'Ouest, elle est protégée par l'océan Atlantique, ce qui n'empêche pas d'avoir fait de la Communauté européenne un sous-ensemble de la communauté atlantique pendant la période de la guerre froide. Au Sud, c'est déjà beaucoup moins clair. La Méditerranée est-elle une frontière ? Sous l'Empire romain, le *mare nostrum* était davantage une sorte de centre générateur et la civilisation gréco-romaine, puis hellénistique, était répandue tout le long de la Méditerranée. Celle-ci est devenue une frontière progressivement pour des raisons historiques, notamment l'invasion musulmane au Sud. À l'Est, des congrès de géographie nous disent que l'Europe s'arrête au milieu de Kazakhstan, dans le prolongement des monts Oural, là où la rivière Oural sépare le Kazakhstan en deux parties. Au plan politique, comment considérer qu'une partie du Kazakhstan aurait vocation à être européenne et que l'autre partie aurait vocation à être asiatique ? L'Europe est un « petit cap du continent asiatique », comme l'avait définie Paul Valéry, « un isthme de l'Asie » selon Fernand Braudel. La géographie est donc d'une aide incertaine.

La deuxième observation est de nature historique. Au milieu du premier millénaire, un certain nombre de mutations historiques, culturelles et religieuses se produisent, dont on peut considérer qu'elles sont le point de départ de l'Europe. Le point de départ se situe autour de la chute de l'Empire romain, de la révolution augustinienne, de l'effondrement de la religion arienne par rapport au catholicisme trinitaire, suivi assez rapidement de la révolution islamique et de l'invasion musulmane qui conditionnent assez largement cette histoire. On touche là plusieurs éléments féconds.

C'est à ce moment-là que l'ensemble des points centraux du pouvoir politique se déplace du Sud (Rome) vers le Nord, un espace compris entre la Seine et le Rhin, organisé autour des royaumes qui deviendront les royaumes mérovingiens et francs.

Le deuxième élément fondamental est le passage à la domination chrétienne, qui organise nos imaginaires politique et religieux sous une forme qui aboutira, comme l'a montré Jacques Le Goff, à un ordre laïc. Rémi Brague rappelle que les termes de « laïcité » et de « sécularisation » sont des termes d'Église. La vision chrétienne du monde accrédite le partage entre ce que Pascal appellera plus tard les trois ordres : l'ordre des corps (l'ordre du pouvoir physique, donc du pouvoir politique, du contrôle territorial des êtres humains), l'ordre intellectuel (l'ordre de la raison, de l'innovation intellectuelle et scientifique, déterminant la croissance) et l'ordre du cœur (l'ordre de la charité, de la foi, qui se définit indépendamment des deux autres). La distinction de ces trois ordres crée une relation tout à fait originale à l'intérieur de la société. Le monde musulman de l'époque organise également de façon cohérente, mais assez profondément différente, le lien entre la prédication religieuse, l'organisation politique et la conquête militaire.

À cette époque, l'augustinisme, c'est à dire le dogme de la Sainte Trinité, l'emporte sur l'arianisme, qui nie la divinité du fils. Or nier la divinité du fils, c'est soumettre l'homme à Dieu, donc soumettre l'homme au clergé. Tout le pouvoir wisigothique était

organisé de cette façon, dans des sociétés d'ailleurs plus développées et raffinées que les sociétés franques. Le dogme trinitaire postule au contraire l'égalité du fils et du père, donc l'égalité de l'homme par rapport à Dieu – une relation d'alliance et d'indépendance réciproque. Celle-ci définit un espace politique dualisé dès le Moyen-Âge. La lutte permanente des pouvoirs et la division de la chrétienté à partir de la Réforme aboutiront finalement à un partage qui donnera l'État laïc permettant, d'un côté, l'autonomie de l'activité scientifique – donc le développement d'une société de croissance – et de l'autre une religion qui se réfugie progressivement dans le for intérieur et non plus le contrôle, en tant qu'Église, de la Cité.

Le troisième élément fondateur de cette histoire est la pluralité des États. C'est une erreur très profonde que de voir l'Europe comme un empire. Ni Charlemagne, ni Charles Quint, ni Napoléon n'ont régné sur de vrais empires. L'Europe est une pluralité de royaumes qui donnent progressivement naissance à des États indépendants. Cette évolution culmine, au XVIIIe siècle, par des rivalités d'État maitrisées. Pierre Chaunu a montré que la concurrence entre les États a permis le progrès. Or, à partir du XIXe et du XXe siècles, cette concurrence entre les États aboutit à la destruction du système. Là se trouve le nœud de la fatalité européenne. L'apparition d'un État national démocratique et laïc est le véritable marqueur de l'histoire européenne, et en même temps, l'instrument de sa destruction. Comment surmonter cette contradiction ? À partir de 1945, la question que posait Hobbes au XVIIe siècle, comment faire pour que l'homme ne soit pas un loup pour l'homme, se pose enfin pour les États. La solution de Hobbes est le Léviathan – le pouvoir absolu de l'État – que d'autres penseurs comme Locke ou Rousseau s'ingénieront ensuite à apprivoiser. Après la Seconde guerre mondiale, l'idée est la même, transposée des individus aux États : comment rendre l'État, qui fait partie de l'ADN de l'Europe historique, inoffensif ? Comment éviter qu'il ne soit à l'origine d'une destruction pure et simple ?

L'empire romain fonctionnait sur un système prébendier, appuyé d'une part sur l'esclavage d'une sous-humanité exploitée, et d'autre part sur un prélèvement fiscal massif et une redistribution par la cour de Rome de prébendes à l'ensemble de la classe dirigeante romaine. C'est un système hérité en réalité du monde perse, l'aboutissement des conquêtes d'Alexandre. Lorsque l'Empire romain s'effondre, ce n'est pas l'Empire d'Auguste ni la République romaine qui s'effondre mais l'Empire de Caracalla. Les vaincus d'Actium ont pris le pouvoir à Rome à partir du IIIe siècle et installé un pouvoir administratif confiscatoire qui ne suppose aucune relation contractuelle avec les administrés.

L'effondrement de l'Empire romain marque la naissance d'un nouveau système économique, et d'un nouveau système de droit. D'une part, au plan local, la société est désormais fondée sur un contrat entre ceux qui produisent et ceux qui les protègent, les paysans et les seigneurs. L'Église étant le garant du contrat, les seigneurs exercent un prélèvement sur la richesse produite. L'origine de la richesse n'est donc plus le prélèvement impérial mais une relation contractuelle et asymétrique entre un producteur et un protecteur. Le suzerain est supérieur au vassal mais à l'issue de la prestation de serment, il s'agenouille, relève son vassal et l'embrasse.

La relation contractuelle est à l'origine de la relation démocratique. Dans L'Ancien régime et la Révolution, Tocqueville montre

bien cette origine aristocratique de la démocratie. Le « gentleman » était au départ un seigneur, pour désigner finalement chacun. Les tribunaux joueront ensuite un rôle essentiel dans la formation et le développement de cette relation politiquement contractuelle[1].

À compter du Ve siècle enfin, on entre dans une ère de progrès économique ininterrompu. Les innovations technologiques qui apparaissent dans le monde mérovingien seront décisives. Les deux que l'on cite ordinairement sont le moulin à eau, et le harnais du cheval, qui permettent des progrès d'abord très lents, parce qu'ils sont contrariés par la rigueur et la violence des temps, puis décisifs dès le Xesiècle. En termes d'urbanisation, de recul des forêts, ou encore de développement des classes intermédiaires, l'Europe de la Chrétienté change complètement de visage entre le Xe et le XIIIe siècle.

Aujourd'hui, être européen, c'est d'abord être fidèle à cette histoire-là, qui nous a donné la démocratie représentative, la laïcité, la croissance, l'économie d'ouverture, tout un ensemble de choses qui nous ont permis d'être une communauté, même si cette civilisation a tout fait, au XXe siècle, pour essayer de se détruire. La question des droits fondamentaux est donc essentielle, or ce trésor est menacé. Il est menacé un peu partout et aujourd'hui à l'intérieur même des frontières de l'Union, dans la Hongrie de Viktor Orban par exemple. Accepter le principe d'une « démocratie illibérale », d'une soumission de la justice, d'un refus du contrôle constitutionnel, d'un refus de la liberté de la presse, d'un refus des franchises universitaires, remet en cause des éléments essentiels du pacte fondateur de l'Europe.

On ne peut dire de quelqu'un qu'il n'est pas européen parce qu'il est musulman, ou parce qu'il est né du mauvais côté de la rivière Oural. En revanche, on est fondé à dire, énergiquement, que l'appartenance à l'Europe – au sens plus large que la seule Union européenne – représente quelque chose de très précis en termes d'organisation de la société. C'est en cela que l'Histoire est féconde pour l'Union européenne d'aujourd'hui. La querelle sur les origines laïques, religieuses ou chrétiennes est absurde. En revanche il existe bien – et c'est ce que dit Le Goff – une civilisation européenne, très originale, qui a contribué au développement de l'ensemble de l'humanité.

Pourquoi s'unir ?

Suffit-il d'être européen pour appartenir à l'Union européenne ? Non. Être européen signifie que l'on est attaché à ces valeurs, aujourd'hui menacées : par l'islamisme, par l'autoritarisme, par une mondialisation qui sépare, en Chine, le capitalisme de la démocratie, par l'enfermement des États-Unis d'Amérique dans une dérive populiste, et par la remise en cause, partout, d'une gestion pluraliste et organisée des relations internationales, fondée sur la sécurité collective et le développement de règles de droit entre les États. L'appartenance à l'Union suppose d'aller au-delà.

Trois périodes caractérisent notre histoire depuis 1950. Tout d'abord une première phase de vulnérabilité où les valeurs de l'Europe sont menacées au-delà d'une frontière bien établie, le rideau de fer. Confrontés à ces menaces précises nous avons créé la Communauté européenne, à ceci près que nous n'étions pas capables, au plan européen, de résister militairement à l'Union soviétique. Nous nous sommes

donc interdits d'être une véritable communauté politique et avons cantonné notre action dans la réconciliation des peuples, le développement des libertés de circulation et le règlement de nos conflits intérieurs par des voies juridiques, pacificatrices. La solidarité atlantique et l'Union européenne se développaient de concert, comme en témoigne le discours de François Mitterrand, en janvier 1983, dans lequel il demande l'installation de missiles Pershing en Allemagne pour résister au SS-20 soviétiques. Par cet acte il réaffirme un engagement pro-européen et relance le pacte franco-allemand, d'où sortiront le marché intérieur et l'euro.

Une seconde période s'ouvre à partir de Maastricht. C'est la paix générale. Une sorte de dissolution se produit. L'Europe se replie sur elle-même et ne se développe pas. Elle perçoit les dividendes de la paix. Bref, elle digère ses succès. En ne donnant pas de prolongement politique à l'adoption de l'Euro et en s'ouvrant d'une façon démesurée, notamment à la Turquie, l'Union crée une situation difficile qui aboutit aux crises en chaîne de ce début du troisième millénaire : la crise institutionnelle avec le référendum français, la crise irakienne en 2003 et la crise économique de 2008-2009. L'Europe est désarmée parce qu'elle ne s'est pas donnée les moyens d'agir au lendemain de la fin de la Guerre froide.

La troisième période, celle que nous vivons aujourd'hui, est marquée par l'incertitude de nos réactions face à ces menaces extérieures et à ces risques d'autodestruction – qui réapparaissent aujourd'hui, sous les différentes formes évoquées. Il s'agit de savoir si on défend ces valeurs fondamentales, ce trésor européen.

Que fait l'Union européenne ?

La réponse des pro-européens est de dire que nous devons agir ensemble et nous doter pour cela d'un système de décision qui nous permette de fonctionner. Ce système de décision s'appelle l'Union européenne. L'appartenance n'est donc plus l'appartenance à l'Europe mais à un système institutionnel. C'est ce que Habermas appelle le patriotisme constitutionnel, qui ressemble à bien des égards au patriotisme américain, très profondément lié au respect de la Constitution et de la loi. Plus ou moins laborieusement, nous avons créé un système qui nous permet de fonctionner, malgré les difficultés que pose la participation de vingt-sept ou vingt-huit États souverains.

Dans un premier temps, jusqu'à Maastricht pratiquement, l'Europe a assumé qu'elle ne faisait pas de politique. Le transfert qui s'était opéré au profit des institutions européennes était donc double. C'est d'abord un transfert des capitales nationales vers un pouvoir européen, que l'on n'ose pas qualifier de fédéral bien qu'il le soit en réalité, dès le traité de Paris de 1951. Mais c'est également un transfert du pouvoir politique vers un pouvoir en partie technocratique. Le Parlement n'a alors aucun pouvoir législatif réel mais simplement un pouvoir assez théorique de censure sur la Haute Autorité, qui deviendra la Commission.

On associe en revanche les gouvernements, c'est à dire les technocraties nationales. Cet ensemble est donc fondé sur la combinaison d'une technocratie qui catalyse – la Commission de Bruxelles – et des technocraties nationales, associées à l'élaboration d'une règle commune.

Les grandes compétences politiques sont exercées au niveau de l'Alliance atlantique ou demeurent de la compétence des États nationaux. L'Union européenne gère alors des questions techniques : la concurrence – qui a toujours relevé d'une autorité administrative indépendante et à terme d'une Cour de justice – et le commerce extérieur, dans un contexte de consensus très large sur l'abaissement des frontières douanières dans le cadre des négociations successives du GATT. La seule réelle politique menée est la politique agricole commune, à la demande de la France. Celle-ci a toujours été considérée comme une anomalie, une concession faite à la France pour qu'elle renoue avec le projet européen au moment du Traité de Rome, après l'échec de la Communauté européenne de défense.

L'Europe ne dispose pas vraiment de compétences politiques ni d'institutions représentatives. Elle fonctionne dans un cercle de la raison, animé par des Commissaires choisis pour leurs compétences et pour leur indépendance (et qui sont donc le contraire d'hommes politiques).

À partir de Maastricht, au moment de l'effondrement de l'Union soviétique, la question politique est posée, puis écartée à nouveau. Le traité de Maastricht ne permet toujours pas de définir des frontières. Des critères seront définis à Copenhague mais ils restent assez vagues. L'idée prévaut alors que l'élargissement tient lieu de politique extérieure de la Communauté européenne. C'est une promesse d'extension indéfinie.

La deuxième idée qui prévaut à Maastricht est de fonder la politique économique sur la monnaie. En réalité, la politique monétaire est confiée à une banque centrale indépendante, sans politique budgétaire commune. Il s'agit surtout de fixer des règles de droit. Or la politique commence là où s'arrête la règle de droit.

Depuis ce moment, le projet européen est miné par une incertitude sur sa nature profonde. Nous vivons une contradiction entre un principe d'Europe universelle et un principe d'Europe européenne. La première repose sur l'idée qu'il ne sera possible d'échapper à la barbarie de la Seconde guerre mondiale qu'à la condition de retrouver le chemin des valeurs universelles. Un Français et un Allemand se rapprochent d'abord non pas en tant qu'Européens, mais en tant qu'êtres humains. Par une forme de contiguïté conquérante, ce projet aurait vocation à s'étendre au monde entier. La politique européenne consiste à réduire une altérité et non pas à exprimer une identité. En termes de contenu politique, l'objectif n'est pas la puissance, ni la défense d'intérêts particuliers, ou même de valeurs, dans la mesure où elles seraient différentes des valeurs des autres. Il s'agit d'installer un pouvoir kantien, fondé sur la raison, sur l'exemplarité. Cette idée était très présente dans les années 1990, adossée à la thèse de Francis Fukuyama sur la fin de l'Histoire : les valeurs européennes semblent être devenues les valeurs de tout le monde, et l'Europe est chargée de veiller sur l'accroissement des échanges, migratoires, économiques ou politiques jusqu'à engendrer une sorte d'humanité globale, réconciliée, dont l'Union européenne aura été la préfiguration.

À ce moment d'euphorie a succédé la rupture de l'unité du monde : attentats du 11 septembre, apparition du terrorisme islamique global, rejet des valeurs démocratiques et libérales par la Chine, retour d'une politique de puissance russe, de concurrences économiques extrêmement dures, et de relations commerciales qui ne s'apparentent pas au

« doux commerce » de Montesquieu mais bien plutôt à la lutte darwinienne pour la survie. Cela conduit à considérer l'Europe comme une puissance politique particulière, avec des frontières et des intérêts à défendre. Nous en sommes à ce moment précis de bascule du projet européen. Si l'Union européenne ne s'est pas effondrée au cours des dix dernières années, c'est parce qu'elle a pris conscience de ces menaces. Et certains pays qui s'opposaient à l'Euro ont découvert que c'était une clé du vivre ensemble européen, comme en atteste la conversion d'Alexis Tsipras, et de tous les partis de droite profonde et de gauche profonde en Autriche, aux Pays-Bas, en Espagne et maintenant en France.

Que prétend défendre un parti d'extrême droite comme le parti de Pim Fortuyn et de Geert Wilders aux Pays-Bas ? Les valeurs européennes ! Il s'attaque aux musulmans en invoquant le droit des femmes, le droit des homosexuels, le droit au blasphème, et donc, la laïcité. Mais il s'estime trahi par l'Europe universelle qui, selon lui, pactise avec les non-Européens. L'Europe ayant été emportée par ce mouvement d'universalisation, on ne lui fait plus confiance pour protéger : ni pour défendre ses frontières, ni pour défendre la réciprocité dans les échanges commerciaux, ni pour répondre aux enjeux démographiques. On ne lui fait pas confiance pour assurer une sécurité intérieure, une sécurité militaire, et dans ce mouvement de défiance on se replie sur des positions préparées à l'avance, c'est-à-dire les positions nationales.

Où en sommes-nous ?

L'Union européenne en est à ce stade, mais personne n'ose penser cette hésitation. Les pro-européens refusent de poser la question des frontières et celle du transfert de compétences parce qu'ils craignent que les compétences nationales soient trop populaires pour être confiées à cet ensemble qui inspire de la méfiance. Ceux qui proposent l'inverse, le repli, tournent le dos aux grandes conquêtes européennes des années 1950. Dans les années 50, à travers la construction européenne, les Européens ont consolidé la démocratie, ils ont développé l'économie, ils se sont ouverts dans une économie ouverte et régulée, ils ont assorti le développement économique d'un développement massif de la protection sociale, et ils ont développé le multilatéralisme dans l'approche et le traitement des problèmes internationaux. Il faut défendre ces acquis, qui bénéficient à tout le monde.

Le deuxième élément à considérer est d'ordre institutionnel. La vérité des élections européennes qui s'annoncent est terrible parce que notre problème fondamental est un problème constituant, le problème que Mirabeau avait soulevé, en 1789, quand il disait que la France était un agrégat de peuples inconstitués et qu'il fallait en faire une nation. Nous sommes, en Europe, un agrégat de peuples inconstitués dont on doit faire non pas une nation mais un ensemble capable de fonctionner et de décider.

La démocratie européenne ne peut pas être de même nature que nos démocraties nationales. Elle repose sur une autre base. C'est une démocratie de négociation et non une démocratie de confrontation. La démocratie n'est pas le pouvoir de la

majorité sur la minorité, mais un système qui permet de faire accepter par l'ensemble d'une société des décisions qui ne sont souhaitées que par une partie de celle-ci. Tout le monde ne peut pas être d'accord : il faut donc que certains décident et que d'autres acceptent. Comment y parvenir ? La première variable d'ajustabilité est le degré de cohésion de la communauté politique. En Europe, cette cohésion est faible : rassembler la France n'est pas un défi de même envergure que de rassembler les Suédois et les Portugais. La deuxième variable est le respect de ceux qui pensent autrement. Dans notre système, le symbole de ce respect est la majorité qualifiée. La majorité simple est une majorité qui oppose le Sud au Nord, les pauvres aux riches, l'Est à l'Ouest. C'est une promesse de confrontation, voire de sécession. L'unanimité, quant à elle, garantit que rien ne fonctionnera. Si quelqu'un peut tout bloquer, on n'arrive à rien. La majorité qualifiée est un mouvement vers l'autre : il faut s'impliquer dans le débat, écouter les demandes des autres, en évaluer la sincérité, répondre à leurs intérêts légitimes. Et à l'inverse, pour pouvoir s'opposer, il faut argumenter et convaincre un tiers des États et des populations. Tout le monde est donc contraint : les uns à l'ouverture et les autres à la bonne foi.

Troisièmement, se pose la question des compétences. Il est évident que plus les compétences sont contraignantes, plus elles font l'objet de rejets. Les compétences des États doivent être transférées vers l'Union de façon extrêmement pragmatique et prudente pour éviter les blocages. Prenons l'exemple des impôts. Il ne faut surtout pas demander de décision à la majorité qualifiée en matière d'impôts pour les particuliers. Le rejet serait massif. En revanche, il existe une attente beaucoup plus forte pour une fiscalité commune sur les entreprises. Il serait possible dans ce domaine d'introduire un certain nombre des transferts à la majorité qualifiée, par exemple sur une fourchette minimale pour l'impôt sur les sociétés, une politique de contrôle des rescrits… En restant modérés, on pourrait réaliser de vrais progrès.

La question fondamentale est donc bien la question institutionnelle. Hélas, pour revenir au procès de Rennes du camarade Dreyfus, « la question ne sera pas posée ».

[1] Françoise Autrand, notamment, a montré le rôle central du Parlement, Naissance d'un grand corps de l'État. *Les gens du Parlement de Paris, 1345 -1454*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981.