

controverse

L'Europe et l'histoire

une schizophrénie paisiblement assumée

Muriel Ruol et Olivier Servais

Le texte de Jean-Marie Lacrosse se termine sur une inquiétude: en négligeant l'apport du christianisme à l'histoire européenne, la Constitution européenne induirait une vision schizophrénique de l'Europe. Il nous semble pour notre part possible d'assumer plus paisiblement cette prétendue schizophrénie.

Selon J.-M. Lacrosse, les signataires du traité constitutionnel, placeraient les générations futures devant un dilemme insurmontable. Ou bien, une Europe de l'économie et du droit, sorte de Grand Marché, sans âme et sans Dieu — et « donc », selon l'auteur, sans histoire; ou bien, une Europe culturelle, riche de ses valeurs et de ses croyances, puisant sa force de cohésion dans une histoire complexe et violente. Plus qu'un crime de « lèse-christianisme », c'est un déni de l'histoire qu'il faudrait lire dans l'omission

volontaire de la référence chrétienne dans le Préambule de la Constitution.

Affirmons-le de suite: cette manière d'opposer l'Europe des Pères fondateurs à l'Europe des historiens, passe à côté du nœud du problème et, accessoirement, de la pointe de notre argumentation. Notre propos consistait à montrer comment l'Europe pouvait être comprise comme une entreprise *politique* (et pas seulement *économico-juridique*) instituant — c'est là sa dimension *historique*

— un espace *politique* de *reconnaissance réciproque* structuré symboliquement par le droit. Dans la conception démocratique, toute communauté politique implique en effet un moment juridique. C'est le moment où la collectivité prend acte d'une *reconnaissance réciproque* entre ses membres. Une communauté politique, souligne Jean-Marc Ferry, se distingue d'une communauté culturelle par le fait qu'elle ne repose pas sur une *identité commune* de langue ou même d'histoire, mais sur une démarche de *reconnaissance réciproque* par laquelle les membres s'auto-instituent « citoyens » par la relation qu'ils déclarent entre eux¹. En termes plus techniques: par cette démarche les individus acceptent de limiter leur « activité propre par le concept des finalités à reconnaître pour les activités d'*alter ego* qui interviennent concurremment dans l'espace symbolique de reconnaissance » (*ibidem* p. 164). Ce n'est qu'ensuite, après ce moment de la reconnaissance *réciproque*, que la communauté entreprend de se spécifier par la reconnaissance *commune* de valeurs à partager (*ibidem* p. 164).

Telle est la situation de l'Europe politique qui se dote aujourd'hui d'une Constitution. Par-delà la « communauté légale » qui place tous les citoyens européens sous une même juridiction et leur oppose des mesures de politique

publique, l'Europe apparaît également comme une « communauté morale » relayant des « croyances, des conceptions relatives au bien et au juste, un ensemble d'attitudes, de schèmes de pensée, de visions du monde et de valeurs partagées² ». Aux normes communes de la « communauté légale » alliant défense des droits fondamentaux des individus et des peuples, s'ajoute une « communauté morale ». Dans le cas de l'Europe, celle-ci est nécessairement « postnationale », dans la mesure où la communauté européenne n'est pas une communauté fondamentalement homogène. Rien n'empêche néanmoins les nations qui composent l'Union européenne de s'engager dans la reconstruction d'une mémoire historique commune et de participer en sus à la formation d'une culture politique partagée.

Parce qu'ils ne partagent pas nécessairement la même langue, ni la même culture, ni la même histoire nationale, il importe donc que les États membres dépassent la « gestion traditionnellement

autocentrée des mémoires nationales³ » pour s'ouvrir à l'histoire des autres peuples européens, et contribuer ainsi à l'émergence et à l'approfondissement d'une mémoire historique commune aux nations d'Europe. Il s'agit pour les nations européennes de se rendre sensibles aux appels à une reconnaissance autocritique des violences qu'elles se sont mutuellement infligées dans le passé — on aura reconnu le concept d'éthique « reconstructive » que défend le philosophe Jean-Marc Ferry⁴. L'Europe politique en construction devrait également pouvoir s'appuyer sur une « culture politique partagée ». Idéalement, cette culture politique renverrait moins, selon nous, au modèle libéral d'un « consensus par recoupement », cherchant à déterminer le plus petit commun dénominateur entre les partenaires, qu'au modèle républicain d'un « consensus par confrontation » résolvant, sur la voie d'argumentations publiques, les conflits d'intérêts et assumant publiquement des « désaccords

¹ Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience*, t. 2, *Les ordres de la reconnaissance*, coll. « Passages », Paris, Cerf, 1991, p. 163 et sv.

² Jean-Marc Ferry emprunte cette distinction au philosophe américain M. Walzer (*Sphères de justice, une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. de Pascal Engel, Paris, Seuil, 1997) pour penser la communauté européenne, voir *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000, p. 17. Le philosophe français pense toutefois que, plutôt que l'opposition plus connue entre libéraux et communautariens (mouvement de pensée auquel appartient M. Walzer), c'est ici la polarisation du républicanisme en une tendance « nationale » et une tendance « cosmopolitique ».

³ Jean-Marc Ferry, *Présentation de dix thèses fondamentales sur l'avenir de l'Europe politique*, document de travail préparatoire au Colloque de philosophie politique: « La question de l'État européen et l'organisation d'un nouvel espace public », organisé par Avicenne en collaboration avec l'U.C.L., l'U.L.B. et les Fusi (placé sous le haut patronage du Conseil européen), 29 mai et 30 mai 2001, p. 7.

⁴ Voir Jean-Marc Ferry, *L'éthique reconstructive*, coll. « Humanités », Paris, Cerf, 1996.

fondateurs ». Bref, dans la conception républicaine cosmopolitique de l'Europe que nous défendons, la « communauté légale » (constituée des normes communes) se voit progressivement doublée d'une « communauté morale post-nationale » consistant d'une part, en une *culture politique partagée* et, d'autre part, dans une *mémoire historique commune*.

UN RAPPORT RÉFLEXIF À L'HISTOIRE

Qui dit entreprise politique dit donc nécessairement rapport à l'histoire. Mais une histoire qui fait retour, de manière réflexive et critique, sur les conflits qui ont émaillé les relations entre les peuples, et ne se contente pas d'inventorier, dans une logique patrimoniale ou encore de « recouplement », les valeurs qui forment notre identité commune. L'histoire ainsi reconstruite se réfère à une culture politique née des conflits qui ont pu être dépassés et se nourrit des « désaccords fondateurs⁵ » assumés publiquement. On le voit, une telle entreprise politique ne se tourne pas avec nostalgie vers le passé pour se réchauffer au foyer des valeurs identitaires communes, mais est

tout entière tendue par un *projet*. Celui de participer à l'émergence d'une figure politique inédite, authentiquement postnationale, qui permet de penser un *peuple* européen, à travers ses nations.

Un tel projet implique, en outre, une haute réflexivité. La difficulté de comprendre l'Europe découle, selon nous, précisément de ce qu'elle contraint à penser le *pur concept du politique*, épuré de son incarnation dans une communauté nationale. Oublier la dimension de réflexivité que convoque nécessairement le politique dans sa dynamique d'institution pour la réserver, comme le suggère Jean-Marie Lacrosse, à la seule constitution historico-culturelle, c'est risquer de passer à côté d'un des enjeux contemporains les plus stimulants pour les générations futures (et nos têtes blondes!), à savoir: l'invention d'une nouvelle manière de défendre les droits fondamentaux des individus et des peuples, issus de cultures et de nations différentes, pour l'ouvrir à l'universel, sans entraîner les nations européennes dans une dynamique d'intégration dépolitisante, diluant les réalités nationales.

Pour concevoir l'Europe, il faut donc dépasser les cadres familiers de l'État nation et se détacher des relais affectifs de nos communautés nationales, pour s'aventurer par la pensée dans des contrées inexplorées, celles de la nouvelle constellation politique après l'État nation: la constellation dite « postnationale ». Chose remarquable, cette constellation postnationale exige précisément d'intégrer (pour le dépasser) l'acquis moderne que constitue la prise en compte de la « transcendance des collectivités humaines » (selon l'expression de J.-M. Lacrosse). À cet égard, le pari consiste à intégrer les acquis du débat contemporain de la formation des États modernes autour du *théologico-politique*, tout en démarquant l'idée de souveraineté de ses cristallisations dans l'État nation.

À PROPOS DE L'INCARNATION

Car, s'il est vrai que les doctrines politiques modernes de la souveraineté doivent beaucoup à l'idée chrétienne de l'incarnation, c'est un nouveau défi que doit relever aujourd'hui la réflexion sur l'Europe. Les caractères d'unité, d'indivisibilité, d'incommunicabilité, inhérente à la notion chrétienne de la personne⁶, qui ont jusqu'ici servi à penser la souveraineté dans les États modernes, sont tous peu ou prou mis à mal par l'émergence d'une « souverai-

⁵ Olivier Abel « Le conflit religieux fondateur de l'Europe », dans « Quelles valeurs fondatrices pour la Constitution européenne », *La Revue nouvelle*, n° 1-2, janvier -février 2003.

⁶ Chez Bodin, la doctrine de la souveraineté retient de la conception chrétienne de la personne les caractères d'unité, d'indivisibilité, d'incommunicabilité. Chez Th. Hobbes, la doctrine de la représentation emprunte autant à la définition gréco-romaine de la personne comme masque et acteur qu'à l'idée chrétienne de l'incarnation. (*Les puissances de l'expérience*, p. 161).

neté partagée » au niveau de l'Union européenne.

Ouvrons ici une double parenthèse. À trop avoir les yeux rivés sur les spécificités de notre histoire judéo-chrétienne, on en oublie que des sociétés ignorant totalement le dogme de l'incarnation se sont néanmoins structurées dans l'espace et dans le temps de manière à prendre également en compte cette dimension de « transcendance de la collectivité », comme nous le montrent les recherches anthropologiques sur les États prémodernes. Il nous faut en effet nous garder d'absolutiser la thèse de l'incarnation comme un modèle explicatif unique⁷. Certes, le dogme de l'incarnation propre au christianisme a permis la ré-appropriation par les membres des États modernes du fondement de leur société. Certes, le christianisme, en tant que moteur d'une dialectique involutive, dialectique à l'envers, qui de la synthèse médiévale articulée autour de la théologie scolastique, nous propulse dans une dynamique de différenciation unique, celle, du religieux, du politique et de l'économique, a bâti sur cinq siècles cette spécificité démocratique et libérale occidentale. Mais ce rôle incontournable de la conception chrétienne de la personne liée au dogme de l'incarnation n'est qu'une des multiples facettes du problème.

Le philosophe Marcel Gauchet nous a montré la puissance explicative et la pertinence de cette logique. Quand d'autres auteurs, de Max Weber à Jacques Godbout, nous en ont dévoilé les nuances, les limites en mettant en avant la complexité et la multiplicité des formes, des forces à l'œuvre et des dynamiques en jeu⁸. À cet égard, un peu de réflexivité par rapport à la relativité du contexte historique et culturel d'où nous parlons, ne peut faire de tort.

Ajoutons que s'il est vrai que le dogme de l'incarnation et la notion chrétienne de personne, ont eu une influence sur les doctrines politiques modernes de la souveraineté, ce fut au prix d'une appropriation strictement politique de ce concept (la transcendance des communautés politiques fut préservée en dehors de son appui sur l'autorité divine). C'est sur les acquis de l'État moderne autour de la question du *théologico-politique* que se construit aujourd'hui l'Europe politique, et non sur le modèle impérial dont fut longtemps porteuse la Rome

antique, puis catholique (bien que cette tendance fut aussi présente chez les protestants). Pour cette raison, assimiler le fait chrétien à cette potentialité unique qu'a offert le dogme de l'incarnation à la pensée politique, relèverait d'une interprétation unilatérale et angélique des faits, que l'on peut qualifier de déni historique. Comment oublier, en effet, les rapports ambigus, voire souvent antagonistes entre le christianisme et les valeurs démocratiques? Tout se passe comme si, nonobstant le potentiel émancipateur inhérent à sa conception de la personne, l'Église avait tout fait pour nier cette logique, aujourd'hui aux sources de l'idée européenne⁹, pour défendre une logique impériale et hiérarchique, aux antipodes de l'affirmation de l'autonomie de « corps moral » (Jean-Jacques Rousseau) que constitue le peuple. On peut, encore aujourd'hui, légitimement s'interroger sur certaines volontés ecclésiales qui s'affirment à propos de l'Union européenne. Et l'on peut douter que la forme actuelle de l'Union européenne réponde aux rêves ancestraux de l'Église

⁷ Voir à ce propos les différents travaux de M. Gauchet, dont le fameux *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

⁸ Weber, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, éd. fr., Paris, Librairie Plon, 1964 [1905].; Godbout, J., *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.

⁹ Nous songeons bien évidemment au catholicisme romain traditionnel, à sa logique impériale, à sa hiérarchisation systématique du réel, à son opposition entre sacré et profane, bref toutes des composantes de ce que d'aucuns ont appelé l'« Empire ». Mais une bonne partie du protestantisme évangélique s'ancre dans une conception très proche voire similaire. La hiérarchisation s'y opère différemment, sans médiatisation, mais elle y joue un rôle central. La logique sous-jacente, en tant que modèle théologico-politique, y est demeurée un modèle autoritaire, structuré hiérarchiquement, profondément non démocratique et de droit divin.

romaine et de nombre d'autres confessions chrétiennes; sans parler des positions symptomatiques comme celle de Buttiglione (et sa très démocratique conception des droits fondamentaux des femmes et des homosexuels) ou encore des positions antieuropéennes de la très catholique Ligue polonaise des familles... Bref, il semble que l'histoire ecclésiale offre autant d'exemples d'approches impériales et antidémocratiques que le dogme de l'incarnation n'a ouvert de potentiel émancipateur aux peuples européens. Parler du christianisme, sous cette seule optique, comme ferment de la démocratie, n'est certes pas dénué de pertinence. Mais réduire le christianisme à cette unique réalisation, nous semble à la fois historiquement problématique et peut-être aussi sociologiquement inadéquat¹⁰.

POUR UNE PÉDAGOGIE DU « CONCEPT » EUROPÉEN

On le voit, comprendre le sens et la portée de l'Europe politique exige une grande capacité de réflexivité. Et l'on comprend aisément que le « concept » européen, soit moins aisé à transmettre que, par exemple, l'idée qui est à l'origine de cette grande nation que sont les États-Unis d'Amérique.

Une chose est sûre toutefois: ce n'est pas en développant un rapport *antiquaire* à l'histoire des musées, attitude que trahissent certains passages du texte de J.-M. Lacrosse qu'il sera possible d'introduire les jeunes générations à cette nécessaire démarche réflexive et critique. À cet égard, c'est à un double paradoxe auquel nous introduit notre contradicteur: il semble défendre par moments un rapport patrimonial et *antiquaire* à l'histoire en totale contradiction avec l'approche réflexive (récapitulative, si l'on veut) qu'il défend par ailleurs. Ainsi, après avoir, semble-t-il critiqué et balayé d'un revers de la main un rapport patrimonial à l'histoire, il s'y inscrit *in fine* en évoquant les acquis du Musée de l'Europe, comme seul porteur d'une définition claire du projet et de l'histoire européenne. Les historiens nous livreraient ainsi la vérité sur l'Europe. Une telle démarche relève, en outre, d'un argument d'autorité, qui contredit sa charge, légitime, contre l'abus de cet argument par les Églises d'antan. Comment justifier dès lors son appel final à l'autorité d'historiens, censés apporter une prétendue unité de la perception l'histoire de l'Europe? Ce seraient ainsi les historiens qui posséde-

raient la vérité définitive sur la question européenne. Or, tout unanime qu'elle soit, toute reconstruction historique est toujours, comme chacun sait, historiquement et culturellement située. L'imposer comme l'unique vérité sur l'histoire de l'Europe se situe aux antipodes de la démarche réflexive prônée par Hegel. J.-M. Lacrosse voudrait ainsi faire d'une unanimité ponctuelle un invariant culturel: voici une attitude proprement « patrimoniale » qui nous semble peu critique et réflexive.

Or, nous l'avons vu, penser l'Europe politique implique précisément un sens aigu de l'histoire, dans sa dimension réflexive (récapitulative). Comment introduire dès lors tout citoyen qui n'est ni philosophe, ni historien, à son concept? De ce point de vue, il se pourrait après tout que confronter en toute sérénité nos têtes blondes à cette double approche de l'Europe, apparemment contradictoire, d'un côté l'Europe politique (comprise dans sa double dimension de communauté légale et de communauté morale), et de l'autre l'Europe des historiens retraçant les conflits et détours qui ont présidé à la lente formation du concept européen, se révèle en définitive une pédagogie particulièrement formatrice et révélatrice. ■

¹⁰ De fait, on peut également s'interroger sur la pertinence sociologique à faire figurer la référence chrétienne, en s'appuyant sur l'argument de l'apport (indéniable) du dogme de l'incarnation à l'idée politique de souveraineté dans la Constitution. Pour qui cela aurait-il signification, si ce n'est pour quelques sociologues ou philosophes?