

Ou : « L'Europe et ses nations à l'épreuve de l'universel ». Cette épreuve s'illustre à travers une histoire multiséculaire, marquée par des figures évolutives du patriotisme. J'aimerais partir de l'opposition proposée par Claude Nicolet, dans *L'Idée républicaine en France*, entre patriotisme géographique et patriotisme juridique.

Le patriotisme géographique se marque par l'attachement au territoire, à la terre investie comme la mère-patrie. En ce qui concerne l'Occident européen, une illustration en est offerte par l'installation de peuplades germaniques dans l'empire romain. Les *gentes*, qui étaient linguistiquement hétérogènes au départ, ralliaient sur leur passage d'autres tribus sur le motif du partage des butins, et les agrégeaient sur le principe de la liberté germanique, la bravoure manifestée au combat et reconnue par les pairs. Or, lorsque les *gentes* s'étaient dotées d'une *lex* et d'un *rex*, c'est-à-dire d'une *religio*, elles devenaient *populus* ; et lorsque ce *populus*, en outre, recevait du pouvoir central, Rome, une terre, alors son identité se voyait stabilisée par une *patria*, ce qui consacrait la reconnaissance du *populus*, et au fond, son droit à la paix (Voir H. Wolfram, 1979). Put s'ébaucher ainsi l'élément qui deviendra plus tard en Europe, mais beaucoup plus tard, sentiment national, avec un premier « patriotisme » assorti donc de la conscience d'un « nous » du dedans, auquel s'oppose au dehors « l'autre », l'étranger.

Le patriotisme géographique, cette *archê* du sentiment national se spiritualisa à mesure que la *patria*, la mère-patrie était regardée comme le sol ou le terreau où s'édifie la culture propre et avec elle la conscience d'une identité personnelle qui dépasse l'individu et sans laquelle cet individu ne serait rien. La France s'offre à cet égard comme le premier creuset qui métabolisa la culture européenne dans la montée du sentiment national, en Europe, et bien avant qu'il ne fût question de « nation ». C'était d'abord un amour du pays, la « douce France » au climat tempéré, puis l'admiration de la langue française, que l'on se plut à regarder comme la langue à vocation universelle, tant il semblait qu'elle épousait mieux que tout autre « le mouvement naturel de la pensée », en même temps que l'on célébrait son rayonnement culturel. Ainsi Du Bellay, le véritable chef de file de la Pléiade, libérait-il son enthousiasme patriotique (« France, mère des arts, des armes et des lois ! ») ; un « patriotisme culturel » qui n'avait à vrai dire rien à voir avec un nationalisme agressif : la culture française était seulement comme le prisme où se réfracte la civilisation. Celle-ci avait été impulsée par la « civilisation des mœurs », mouvement pour lequel la figure d'Erasmus, *vir omnibus modis optimus*, l'homme le meilleur en toutes choses, est centrale. Deux siècles plus tard, se déployait la « civilisation des Lumières ». S'inaugurait là un nouveau rapport à la culture, en même temps que l'individualisme s'élaborait à travers les idées d'humanité une, de dignité et d'égalité de tous les êtres humains, de la raison émancipatrice et du progrès indéfini de la civilisation ; bref, des idées universalistes propres aux Lumières écossaises, françaises, prussiennes, notamment, jusqu'à accomplir une véritable transfiguration – disons pour rester dans la terminologie de Nicolet : du patriotisme géographique au patriotisme juridique (Voir Cl. Nicolet, 1982).

De quoi s'agit-il ? D'un sentiment qui s'accorde à un concept artificialiste de la nation. Nous en trouvons en France l'illustration dans la pensée d'Emmanuel Joseph Sieyès, l'auteur de *Qu'est-ce que le Tiers-état ?* C'est l'époque de la Révolution française, qui installe l'idée de la Nation. A la même époque, cependant, se développait l'idée cosmopolitique à laquelle Immanuel Kant donna une consistance dans son essai publié en 1795 sur la « paix perpétuelle ». Chez Sieyès comme chez Kant, le patriotisme juridique se traduisait dans une adhésion pleine de conviction à l'idée d'une « Constitution républicaine », d'une *Constitutio libertatis*, qui se voulait strictement dérivée ou déduite de l'idée pure du droit public. Tandis que la première vague humaniste : celle de la civilisation des mœurs, avait alors mis en exergue le principe de la *civilité*, qui est l'art des bonnes manières permettant de se produire dans le monde, hors de la famille et du village, sans heurter les sensibilités diverses de la vie urbaine, la seconde vague : celle de la civilisation des Lumières, avait quant à elle promu l'unité indissoluble des deux autres principes : d'une part, la *légalité* entendue surtout comme la limitation consti-

tutionnelle du pouvoir et comme l'assortiment juridique de toute mesure politique ; d'autre part, la *publicité* comprise comme une méthode de formation de l'opinion à la raison, usage critique que fait en particulier le philosophe devant un public qui *lit* – deux principes intimement liés entre eux pour qui souscrivait à cet axiome du droit public, que Kant avait pu estimer aussi certain qu'indémontrable : « Toute action touchant au droit d'autrui, dont la maxime est incompatible avec la publicité, est injuste ».

Or, nous voici parvenus au point de bascule où il semble que, logiquement, la culture européenne, à l'issue de ses deux grandes vagues successives de civilisation, ait élaboré le sentiment national jusqu'au point où celui-ci se trouverait réalisé dans cela même qui le supprime, étant donné l'adhérence constitutive du patriotisme juridique à l'universalisme des Lumières, universalisme déjà par essence *cosmopolitique*. C'était aussi l'époque où, rapporte-t-on, un député de la Constituante, trop caricaturalement français sans doute, avait dans son enthousiasme suggéré que l'on profitât de ce moment unique de l'Histoire universelle, portée (bien sûr) en avant par la Grande Nation, pour élaborer une Constitution universelle, mais dont la capitale serait naturellement... Paris. Seconde candeur qui fait sourire, après celle de la langue française comme langue universelle. Cependant, la voix de Rousseau se faisait toujours assez entendre pour que la formation des peuples d'Europe se poursuivît en se détournant du point fixe qu'avait pu, un moment, représenter la Constitution universelle, et leur identité put donc s'approfondir au-delà de la figure apparemment accomplie du patriotisme juridique. Mais le sentiment national s'exacerba ensuite dans une posture des plus hostiles à ce même patriotisme juridique. Comment comprendre cela ? Comment comprendre les nationalismes autrement que comme une décadence ? L'Histoire ultérieure serait-elle simplement cette autotrahison de la raison des Lumières, radicalisant jusqu'à nous le « malaise de la modernité », à travers les tribulations impérialistes et totalitaires du XXe siècle ?

*

J'aimerais proposer à cet égard une interprétation moins pessimiste et plus nuancée. Deux thèses dont on verra, j'espère, l'unité profonde :

1. *La structuration de l'espace européen en nations culturellement différenciées et politiquement autonomisées au cours du XIXe siècle, en Europe, n'a pas contrarié mais approfondi le projet de la civilisation européenne, comme une façon de compenser la perte de substance communautaire, que l'on associe volontiers à l'essor de l'individualisme contemporain.*
2. *Le déclin relatif de la symbolique nationaliste, auquel on assiste aujourd'hui dans une partie du monde, accompagne une ouverture autocritique de la mémoire des peuples, et entrouvre la perspective d'une mise en commun des histoires nationales, favorable à l'émergence d'une nouvelle identité politique.*

Pour instruire au moins partiellement cette double thèse, je suivrai le fil d'une histoire de la confrontation qui met aux prises deux cultures : la culture allemande et la culture française sur la question de l'identité nationale. À ce sujet le malentendu franco-allemand est entretenu jusqu'à aujourd'hui. Cette histoire, en effet, est loin d'être simple, et elle n'est sans doute pas terminée. Elle se noua de façon particulièrement dramatique et se dénoue encore à travers de riches péripéties jusqu'à décrire – aujourd'hui même – un chassé-croisé intéressant des positions respectives de la France et de l'Allemagne sur la question de l'identité et du rapport entre la culture et la politique. Deux moments de cette histoire sont à mes yeux significatifs :

- Le premier, amorcé à la fin du XVIIIe siècle et radicalisé dans la deuxième moitié du XIXe, se laisse réfléchir sous le thème d'une opposition entre *culture* et *civilisation*, une opposition qui s'est durcie, un siècle plus tard, dans l'affrontement entre une conception dite française et une conception dite allemande de la nationalité. Je propose de situer cette première constellation sous le signe d'un *patriotisme historique*, lequel n'est réductible à aucune des deux figures précédemment mentionnées en référence à Claude Nicolet.
- Le second moment fort se manifeste tout proche de nous, à la fin du XXe siècle. Il s'agit d'abord d'une querelle interne à la RFA d'avant 1989, en ce qui concerne le rapport au passé national-socialiste et la reconstruction d'une identité allemande. Cette « controverse des historiens », comme on l'appelle, se situe quant à elle explicitement sous le signe d'un « patriotisme constitutionnel » (*Verfassungspatriotismus*). La querelle s'est déplacée en France, alimentant

un front de « nationaux-républicains », plus que sceptique à l'égard dudit « patriotisme constitutionnel » auquel se relie le thème d'une « identité postnationale ». En même temps que s'engage là une bataille du nationalisme, s'ébauche peut-être une nouvelle histoire marquée par une réflexivité accrue à l'égard de l'histoire propre.

De cette histoire que je ne peux ici qu'ébaucher sans d'ailleurs engager la discussion des thèses néonationalistes, j'aimerais tirer toutefois quelques éléments pour une réflexion sur les trois principes essentiels que représentent la civilité, la légalité et la publicité. Quel en serait le destin au-delà des nations ? C'est une question que je laisserai largement ouverte. Elle ne saurait être réellement instruite qu'avec le dénouement du second moment fort des avatars du sentiment national. Aussi me centrerai-je plutôt sur l'analyse du premier moment : celui, donc, du retournement, au XIXe siècle, de la « culture » contre la « civilisation ».

Deux groupes de questions, à cet égard, formeront les deux axes de mon exposé :

1. Comment ce retournement s'est-il produit ? Où, pourquoi, et quelles en furent les conséquences pour la suite de l'histoire ?
2. Comment en ressaisir le sens, la signification, la leçon profonde à tirer pour nous, aujourd'hui, à la lumière des expériences du XXe siècle ?

*

Culture versus civilisation : une opposition romantique.

Suivant le sens qui nous vient directement d'Erasmus, est dit « civilisé » celui qui a intégré, intériorisé les codes culturels de la civilité. Or, dans cette acception qui recouvre principalement l'idée des bonnes manières, la « civilisation » rencontra le dédain d'une intelligentsia revendiquant la « culture ». S'inaugure à ce propos une histoire pleine d'enjeux sociaux, puis nationaux, une histoire qui s'enclenche aux alentours de 1800, en Allemagne. L'espace européen entreprenait de se structurer sur le mode d'une intégration verticale des peuples, qu'accompagnait la propagation du sentiment national. Cette histoire est d'abord allemande : il fallait à des esprits comme Lessing, Goethe, Beethoven, Schiller, faire reconnaître un modèle de culture mettant en exergue l'authenticité expressive, la créativité intellectuelle et artistique, la profondeur, la force spirituelle de réalisations esthétiques ou philosophiques. Cependant, le fait d'être « civilisé », la *Zivilisiertheit* était regardée comme une « culture extérieure » faite d'apparence plutôt que d'expression, d'attitudes plutôt que de réalisations (Elias 1, 1975). Il importe là de saisir le contexte de la réclamation affective, de la demande instante de reconnaissance élevée par cette élite intellectuelle qui opposait paradigmatiquement Shakespeare, que Voltaire jugeait barbare, à Corneille ou Racine et au goût français du classicisme en général, lequel dominait le monde, c'est-à-dire les cours d'Europe, comme le canon du bon goût littéraire et social définissant l'esprit civilisé de l'époque. De l'imposition de tels canons classiques souffraient les grands esprits qui contribuèrent puissamment à la grandeur de la culture allemande. Ils attendaient de l'empereur qu'il reconnût que la véritable aristocratie résidait en eux. Mais Frédéric l'Unique était acquis au goût français du classicisme. Il n'avait que mépris pour la langue allemande, qu'il estimait trop rude, un ramassis de patois, disait-il, où chacun : Saxons, Bavares, Brandebourgeois, Autrichiens prétendaient parler le bon allemand (Elias 1, 1975).

Faire reconnaître la valeur de la culture portée par la nouvelle classe contre une aristocratie allemande plutôt arrogante et très élitaire : c'était donc là l'enjeu social qui devint rapidement un enjeu national. Cette intelligentsia bourgeoise ne pouvait en effet, face à son empereur et face au monde, que se positionner comme le porte-parole d'une revendication de culture authentique s'alimentant au génie proprement allemand. Au départ de la réclamation, il ne s'agissait pourtant pas d'affirmer une singularité ethnique ou une idiosyncrasie culturelle, mais au contraire le droit à une reconnaissance tout à fait universelle des valeurs d'authenticité, d'expressivité, d'intériorité attachées à l'idée de la *Kultur* et de la *Bildung*. C'est plus tard, en opposant sa culture à la civilisation, que l'Allemagne romantique reléguait cette dernière aux aspects matériels qu'elle jugeait secondaires, tendant par là à établir une ligne de partage assez nette entre, d'une part, les données intellectuelles, artistiques, religieuses (la *Kultur*) et, d'autre part, en fin de compte, les faits politiques, économiques et sociaux auxquels référait la notion de civilisation. Il en résulta des conséquences fort problématiques, si l'on en juge d'après la suite de l'histoire (Elias 1, 1975).

C'est au tournant du XIXe et du XXe siècle qu'en effet l'antagonisme se radicalise, prenant un tour franchement agonistique. Le romantisme allemand se sectarise, rejette rétrospectivement ses « renégats » qui, comme Henri Heine, ironisait cruellement sur un romantisme devenu bigot. On ne lui pardonnait pas d'avoir ainsi trahi le parti des fleurs et des papillons, à rester obstinément attaché aux Lumières.

La réaction romantique, rejet de l'Occident, se poursuit, au-delà du XIXe siècle, dans la première moitié du XXe siècle. Ainsi Oswald Spengler, auteur du fameux essai sur « le déclin de l'Occident » (1923), avait-il pu célébrer dans la *Kultur* des produits humains qui seraient là « comme des fleurs des champs » ; car chaque culture « a ses possibilités d'expression particulières qui apparaissent, mûrissent, se fanent et disparaissent sans retour ». Spengler dénonçait les visions continuistes et progressistes de l'histoire du monde, et sans trop pécher par excès de finesse il célébrait l'option que représente Goethe dressé contre Newton. Ce faisant, il gommait la dimension universaliste d'un esprit qui, comme celui de Goethe, a su mener à sa plus belle et sa plus haute expression l'humanisme des Lumières allié au romantisme.

Quoi qu'il en soit, l'opposition entre une notion de culture revendiquant la particularité et la notion de civilisation prétendant retenir désormais les traits généraux communs aux sociétés d'avenir, cette polarisation fâcheuse renvoyait aussi à des situations différentes : d'un côté les Anglais et les Français dont l'identité nationale était ancrée de longue date dans un État aux frontières fermes entreprenaient des conquêtes coloniales ; de l'autre, les Allemands devaient former un peuple qui n'a accédé que plus tard à l'unification et à la consolidation politique, avec des limites longtemps fluctuantes. Il y allait de l'identité nationale de l'Allemagne (Elias 1, 1975).

*

Qu'est-ce qu'une nation ? Ernest Renan ou la figure du « patriotisme historique ».

Se profilent alors deux modes d'affirmation de soi des nationalismes européens : un style impérialiste qui s'extériorise dans le colonialisme ; un style ethnociste qui se recentre dans le culturalisme. Ces deux modes d'autoaffirmation des peuples se sont structurés à l'image de l'individualisme contemporain dont une facette, rationaliste, valorise l'efficacité, la maîtrise de soi et la conquête du monde, l'autre, expressiviste, privilégie l'intériorité, l'exploration de soi et la découverte de l'identité. Y répondaient deux conceptions antithétiques de la nation et de l'identité nationale, où se noue le drame de l'Europe contemporaine, déchirée par les guerres franco-allemandes.

De façon intéressante, l'explicitation philosophique de ce drame accompagna de façon concomitante son déroulement dans les faits. C'était peu après la guerre franco-allemande de 1870, qui se solda par la défaite française. L'Alsace et une partie de la Lorraine venaient d'être annexées par l'Allemagne victorieuse. Mais au-delà du fait des armes, fait de la force, il fallait à présent poser la question du droit.

Du côté de Strauss, il était naturel que les peuples de langue allemande fussent rattachés à l'Allemagne. Au naturalisme de Strauss, Renan opposa un volontarisme. On connaît la parole célèbre : « La nation est un plébiscite de tous les jours ! ». Mais c'était plutôt une figure de rhétorique que Renan parut même regretter. En vérité, sa position, plus complexe, unissait deux critères : la volonté commune et l'histoire commune ; et c'est précisément sur ce fond de référence à l'histoire commune que, au-delà du « patriotisme juridique » lui-même, une figure nouvelle se dessinait et se précisait à travers notamment l'explication de Renan : celle d'un *patriotisme historique*.

Histoire et volonté. Ou mieux : héritage indivis et projet commun sont les deux éléments communautaires qui, avec la signification spirituelle accentuée, caractérisent le patriotisme historique. Sur cette définition, Ernest Renan avait fait toute la clarté souhaitable. La nationalité, expliquait-il, se fonde, d'une part, sur « la possession en commun d'un riche legs de souvenirs » (c'est la référence au passé) ; d'autre part, sur le « consentement actuel (référence au présent), le désir de vivre ensemble, la volonté de faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis » (référence à l'avenir projeté). C'est là, avec cette figure du patriotisme historique, que culmine en Europe l'esprit qui porta à maturité le sentiment national. Il s'agit en effet d'une forme qui réalise l'unité de la communauté morale et de la communauté légale dans une communauté politique reposant sur le libre consentement de ses membres. C'est

là donc que l'identité nationale trouvait sa réalisation sans doute la plus haute. Pourtant, Renan lui-même n'y voyait pas la forme définitive et, pour ainsi dire, achevée de l'identité politique des peuples d'Europe. Il le disait clairement : les nations ne sont pas éternelles, et ajoutait-il comme en passant : « Sans doute la grande confédération européenne, un jour, les remplacera ».

Cela nous invite à ressaisir maintenant cette histoire de la formation du sentiment national en Europe, à travers les vagues de civilisation qui l'ont poussé à éclore, et à tenter d'en approfondir la signification pour nous, aujourd'hui, en arrière-plan d'une interrogation sur le destin des nations.

Comment comprendre que le mouvement de la culture au sens large ait pu à la fois former l'Europe comme une entité civilisationnelle cohérente, et structurer son espace dans des nations dont chacune revendique une culture propre ?

Comment expliquer que l'Europe ait pu à la fois faire advenir son identité à travers des vagues successives de civilisation, notamment porteuses des principes transversaux de civilité, de légalité et de Publicité, et former chez ses peuples une conscience d'appartenance à chaque fois spécifique, assortie de l'exigence nationaliste, c'est-à-dire cette réclamation du sentiment national, qui consiste à vouloir sa consécration dans la forme politique autonome d'États souverains à l'extérieur comme à l'intérieur ?

Comment justifier en particulier que la formation historique des identités nationales n'ait pas, de fait, culminé dans la figure universaliste d'un patriotisme juridique ; que les nations d'Europe aient plutôt manifesté le besoin de se singulariser au-delà de cette constitution formelle, certes, abstraite, mais dont la visée d'universel aurait pu – apparemment – servir de structure de base à un futur état cosmopolitique ; et qu'elles aient donc cherché à s'approfondir en direction d'un patriotisme historique qui revint finalement à recentrer chaque peuple sur la communauté exclusive de son histoire propre ? Nous sommes mis face à l'ambivalence – on serait tenté de dire l'énigme – d'un double mouvement : d'universalisation, d'un côté : *la* civilisation européenne ; de singularisation, de l'autre : *les* cultures nationales.

*

La civilisation européenne : un point de vue historique.

Evoquons d'abord l'aspect de *la* civilisation européenne. L'Europe culturelle n'est pas une fiction ou un mythe. On pourrait en faire remonter loin l'histoire de la formation ; car, bien avant même la première grande vague de civilisation humaniste, au XVI^e siècle, plusieurs tentatives d'unification culturelle se firent jour, comme autant de petites « renaissances ». On parle ainsi d'une « Renaissance carolingienne » pour désigner en Europe un mouvement de civilisation qui, parti d'Irlande vers 590, avait tenté d'organiser l'Église en milieu rural autour des monastères. A vrai dire, cette « Renaissance carolingienne » ne prit son véritable essor que deux cents ans plus tard, lorsque le prestigieux Alcuin quitta la métropole de Northumbrie pour se rendre sur le continent et, après une visite à Rome, se consacra pendant huit années à l'éducation de Charlemagne et de sa cour. Par la multiplication des écoles publiques, la culture commençait de se répandre à travers l'empire, même si l'on ne peut évidemment parler d'une massification de l'enseignement. Cela pour dire simplement que l'Europe culturelle est un projet qui accompagne pour ainsi dire dès le départ sa formation historique, surtout dans la partie occidentale (Voir Ph. Wolff, 1971). Tout au long du moyen-âge et jusqu'au tournant humaniste du XV^e siècle, il y eut comme des prodromes de ce qui se produisit plus tard et de façon plus décisive, soit, encore une fois, des vagues successives de petites « renaissances » qui apportèrent chacune leur culture : culture monastique, puis scolastique, laquelle reçut une impulsion avec la Querelle des Investitures, car il fallut alors développer à des fins politiques les ressources culturelles du *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique) enseigné progressivement, à partir du Xe siècle, dans les écoles abbatiales relayées, deux siècles plus tard, par les écoles épiscopales influencées par les clunisiens, plus ouverts que les cisterciens à la culture profane (philosophie, droit, médecine, théologie), de sorte qu'une *culture de l'argumentation*, élément décisif pour la culture européenne moderne, commença de se manifester discrètement. Il avait en effet fallu construire l'argumentaire le plus convaincant qui puisse être, avec pour enjeu la séparation des pouvoirs du pape et de l'empereur, ce qu'accomplit en un cer-

tain sens la Réforme, au XVI^e siècle, avec la séparation des deux Règnes. Un résultat important pour l'histoire politique ultérieure et la culture démocratique elle-même en est la séparation, spécifiquement occidentale, des fonctions temporelles et spirituelles, tandis que la théorie du corps transcendant, élaborée par l'Église pour la cause de son indépendance, posait les éléments de la future société civile, que favorisait par ailleurs en Occident un tissu urbain très dense, structuré par le système des ordres, en offrant une conceptualité propice à une constitution des différents métiers et corporations. En aval, donc de la culture chevaleresque, mais en amont de la culture bourgeoise, les cultures, monastique puis scolastique, concouraient ainsi à former la civilisation. Les deux grands médiums en furent l'instruction à partir des monastères, le commerce à partir des villes autonomes (Voir K. Pomian, 1990).

Puis la culture bourgeoise, qui fut d'abord celle des oligarchies urbaines, en Italie du Nord, en Flandres, en Rhénanie, notamment, cette culture intimement liée à l'impulsion de la « civilisation des mœurs », se prolongea dans la « civilisation des Lumières », « grande revanche de l'Europe protestante », dit Pierre Chaunu. Cette fois, la civilisation gagna les couches populaires, tant rurales que citadines, ainsi que les contrées qui étaient jusqu'alors périphériques par rapport à l'axe central de la formation de l'Europe moderne. C'est une expansion remarquable que Chaunu, dans *La civilisation de l'Europe des Lumières*, résume dans l'image expressive d'un « voyage culturel de l'Europe », en définissant cinq niveaux de propagation verticale du « lexique des Lumières ». Tout cela voyageait par l'écrit. Là, le mot « civilisation » ne vient pas s'opposer au mot « culture » pour marquer quelque chose d'extérieur et de matériel, par contraste avec ce qui serait intérieur et spirituel. Le mot « civilisation » se recommande plutôt, selon Chaunu, pour spécifier certaines cultures qui ont atteint le niveau de l'écrit (Voir P. Chaunu, 1982).

Cette petite embarquée en survol de la stratification culturelle, pluriséculaire, qui fit l'Europe comme telle, a pour but d'attester l'idée qu'il n'y avait aucune bonne raison pour que *les* cultures nationales prissent position dans une guerre de tranchées contre *la* civilisation européenne. En ce qui concerne l'Europe des nations, il n'y a pas lieu par conséquent d'opposer culture et civilisation ; car, culturellement parlant, ces nations sont de part en part structurées par la « civilisation de l'écrit », une expression qui, pour Chaunu, serait purement et simplement pléonastique. Du point de vue de sa formation historique, en effet, l'Europe contemporaine *est* le résultat du « voyage culturel », dont l'intention était au fond préparée de longue date, c'est-à-dire ce voyage par lequel fut véhiculé le lexique civilisationnel, et qui fonde justement la résistance spécifique des nations européennes aux tentatives d'une intégration qui prétendrait les poser comme de simples régions, provinces, Länder, ou cantons.

Maintenant, la civilisation n'est rien sans un mouvement qui en intériorise les symboles et les approprie dans un esprit, c'est-à-dire les traduit, les interprète sur la base d'acquis préalables de l'expérience des individus et des peuples. C'est justement par là qu'elle cesse d'être « culture extérieure ». Ainsi, en Europe, chaque culture nationale peut-elle être regardée comme le résultat d'un mode spécifique d'appropriation de la civilisation, ou, si l'on préfère, comme une version particulière, une incarnation singulière, une concrétisation historique de *la* culture européenne. Tout comme le langage en général n'existe que dans la parole qui fait qu'il y a des langues, la civilisation européenne n'a pu prendre corps que dans les cultures qui font la substance des nations.

*

L'Europe et ses nations. Civilisation européenne et cultures nationales.

Ainsi peut-on expliquer que le mouvement des nationalités ait pris son essor, au cours du XIX^e siècle, c'est-à-dire, justement, *après* que la civilisation des Lumières ait commencé d'inscrire son lexique général dans l'espace européen, ou plutôt dans l'espace public encore limité de l'époque. D'ailleurs, le mouvement des Lumières, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, avait déjà insinué la critique de l'universalisme abstrait, en mettant l'accent sur la *vie* (Voir E. Cassirer, 1966), non seulement la vie biologique opposée à la froide mécanique, mais aussi la vie de l'esprit qui se réfléchit en tant que conscience, se saisit lui-même et se forme historiquement à travers les peuples, portant ainsi l'intellection d'un universel qui se réfracte substantiellement dans la singularité des « mondes historiques », ainsi que disait Dilthey, mondes culturels regardés comme autant d'individualités incommen-

surables entre elles, à l'instar des œuvres d'art. Et puis, surtout, n'oublions pas qu'au départ, le mouvement des nationalités en Europe s'était alimenté aux idées des Lumières en général et de la Révolution française en particulier. Les mouvements d'unité nationale, en Italie, en Allemagne, les mouvements d'insurrection, en Grèce, en Hongrie étaient portés par les valeurs d'autodétermination des peuples et de citoyenneté des individus, toutes notions associées, dans le contexte de l'époque, aux idées d'émancipation, d'accès à la majorité, et d'autonomie propre à l'âge adulte.

Or, c'est ainsi que, contrairement aux idées reçues en ce qui concerne l'opposition entre communauté et société, le référent communautaire put se maintenir dans l'horizon de l'individualisme contemporain lui-même, en étant à la fois conservé dans la société, en tant que nation, et consacré dans l'État, c'est-à-dire élevé à la valeur éthique d'une identité politique des individus qui la composent, en tant que citoyens. A cela correspondaient des formes évoluées de patriotisme national, patriotisme « juridique », puis « historique », qui se distinguaient d'un particularisme régional, et ne se confondaient pas davantage avec les formes sectaires, identitaires, de nationalismes ethniques.

En France, en Angleterre, en Allemagne, chaque « principe national » avait su naguère, chacun à sa manière, compenser ainsi la perte de communauté morale qui marque généralement les sociétés modernes. Mais aujourd'hui, les solutions respectivement présentées par l'Angleterre, l'Allemagne, la France, semblent compromises. A présent que la forme communautaire évoluée : la nation et le principe nationaliste, est elle-même en voie d'être dépassée, du moins, sous nos latitudes ; à présent que l'on ne peut plus souscrire, comme il y a seulement trois quarts de siècle, à l'éthique nationale du sacrifice patriotique, et que l'idée de nation ne semble plus assez puissante, symboliquement parlant, pour réconcilier les deux éléments complémentaires, dans le monde moderne, de la communauté et de la société – on peut alors avoir l'impression que le second élément : l'élément individualiste d'une société civile principalement régulée par le marché, aurait fini par imposer son règne absolu, en reléguant la communauté au statut « holiste » de scories prémodernes.

Maintenant, cette complexité nouvelle, inhérente à la société civile, n'a pas que des aspects négatifs. Le « vide » qui semble résulter de la rationalisation du système des besoins (par la division du travail et la monétarisation de l'économie), cette « perte de vie éthique », que l'on déplore dans le monde moderne, n'est peut-être qu'une apparence. Ainsi, Hegel reconnaissait certes – comme Karl Marx et comme Max Weber, plus tard – qu'avec la modernisation « disparaissent la croyance, les mœurs simples, la religiosité qui peuvent par leur contenu être excellentes choses ». Mais à rebours des chœurs romantiques de son temps, il sut résister au pathos nostalgique que suscita, en Allemagne et ailleurs, le désenchantement du monde : ces « excellentes choses », dont on pourrait déplorer la perte, « (...) ont pour la conscience la forme de la non liberté. Aux plaintes relatives à cette décadence, ajoutait-il, il faut opposer le niveau supérieur atteint par la conscience de soi ».

Hegel saluait là l'avènement moderne de la « liberté subjective » ; et dans cette liberté des Modernes, il voulut reconnaître précisément ce qu'il nommait *culture au sens européen du mot*. La liberté ainsi conçue, c'est aussi pour Denis de Rougemont la valeur centrale de l'Europe. Maintenant – grande différence avec de Rougemont pour qui l'État national serait le mal à combattre – il semblait à Hegel que cet esprit européen, pour autant qu'il soit vivant chez les individus, devait se réaliser dans chaque peuple au niveau des États nationaux, faute de quoi c'en serait fini de la cohésion sociale en général. Cela donne à réfléchir ; et c'est aujourd'hui sans doute, juste passé le soir d'un siècle qui marque aussi le crépuscule de l'idée de nation, qu'une réflexion devient peut-être plus aisée, sur le principe nationaliste et son destin.

Deux remarques, à cet égard, pourraient être risquées pour une discussion :

- D'un côté, nous assistons aujourd'hui à une recrudescence des nationalismes un peu partout dans le monde. Mais ce sont souvent des manifestations exacerbées, identitaires, sectaires, xénophobes, fondamentalistes, indignes par conséquent de la conception qu'un Ernest Renan, hier, pouvait offrir de la nation et de la nationalité. D'un autre côté, l'après 1989 fait apparaître au plan mondial une nouvelle stratification dans laquelle le « premier monde » (riche et développé), singulièrement l'Union européenne, paraît engagé sur la voie d'une intégration horizontale par les réseaux trans – et intercontinentaux de communications et d'échanges, lesquels étendent et distendent à la fois les solidarités, tout en faisant craindre une subversion des États par les marchés.
- Cependant – et c'est le deuxième élément – l'ensemble des nations paraît capté, *nolens, volens*, dans une mouvance d'un droit cosmopolitique encore embryonnaire, mais qui monte en puissance. Je crois que ce phénomène mérite d'être distingué de ce que je disais à propos des ambivalences

de la mondialisation. Pensons, par exemple, aux éléments parapolitiques, tels que l'humanitaire, les droits de l'homme, l'écologie, la citoyenneté. Voilà quatre universalismes qui semblent appelés à promouvoir les linéaments d'une opinion publique mondiale déjà capable d'exercer une pression politique sur les gouvernements à l'occasion notamment des sommets mondiaux. Un autre fait historique, plus discret mais plus troublant, profond et déstabilisant pour une gestion classique des mémoires nationales, se dessine avec la précipitation, ces dix dernières années, d'actes étonnants qui semblent préparer une base éthique pour des formes métanationales d'intégration politique. Il s'agit des contritions officielles, des demandes publiques de pardon, d'État à État, de peuple à peuple, un phénomène sans précédent dans l'histoire du monde. Paraît s'y attester la réclamation nouvelle d'une *justice historique* distincte de la justice politique classiquement conçue. La justice historique, *justice reconstructive*, consiste dans une réparation effectuée par la parole publique, une réparation strictement symbolique, par conséquent, mais qui n'en porte pas moins pour autant des vertus politiquement réconciliatrices. Cette justice historique s'engage dans des gestes de responsabilité assumée à l'égard du passé. Il y va d'une reconnaissance officielle, par les États, reconnaissance autocritique des injustices, offenses, humiliations, crimes, perpétrés dans le passé. C'est là l'indication très sérieuse, à mes yeux, d'un rapport nouveau pris par les peuples et leurs représentants à l'histoire et à la mémoire propres, un rapport qui déstabilise les gestions conventionnelles, plutôt narratives et commémoratives, des identités nationales, tout en opérant une nouvelle poussée de dissolution des hypostases modernes, héritières de l'imaginaire « théologico-politique » : imaginaire du peuple en corps, de son incarnation dans la nation, et de la souveraineté politique une, indivisible, inaliénable, représentée dans l'État.

*

Le « patriotisme constitutionnel » : une identité politique pour l'Europe ?

Or, c'est l'Allemagne qui parut récemment se désigner comme la nation porteuse par excellence d'une telle décentration. Cela se marque par certains aspects de sa politique extérieure, et se trouve aussi attesté sur un plan méthodologique par la discussion qui fut menée à propos de la réunification et, avant cela, avec ce que l'on appela *Historikerkontroverse* : la « controverse des historiens », un débat plutôt houleux qui éclata, en été 1986, entre des intellectuels ouest-allemands au sujet du passé national-socialiste. On aurait dû plutôt parler d'un *Historismusstreit*, d'une bataille de l'historisme, car était d'abord en cause une méthode « compréhensive » de restitution de l'histoire propre, et à travers elle, la reconstruction de l'identité allemande. C'est dans ce contexte qu'émergea la notion d'un « patriotisme constitutionnel », lequel rompt avec l'autocentrement du patriotisme historique sans pour autant renouer avec la figure artificialiste et abstraite d'un patriotisme juridique.

La réception française ne vit guère la différence, dénonçant dans le patriotisme constitutionnel une forme vide et anhistorique, bien plus critiquable que celle du patriotisme juridique, lequel présentait l'avantage de fonder l'idée de la nation civique. Le malentendu franco-allemand a la vie dure ! Il est vrai que, à l'instar du patriotisme juridique, le patriotisme constitutionnel se marque par une adhésion des citoyens aux valeurs et principes de l'État de droit démocratique. Une telle Constitution politique sous-tendue par les droits fondamentaux des individus, voire des peuples, se profile même comme l'élément qui pourrait constituer un peuple européen comme tel, à travers ses nations, et sans préjudices pour les identités culturelles qu'elles composent. Cependant, l'adhésion réfléchie des individus et des peuples aux principes d'un État de droit démocratique et aux valeurs qui le sous-tendent n'a plus la signification de premier degré qu'elle pouvait revêtir à l'époque de Joseph Sieyès et de son patriotisme juridique. Il s'agit plutôt d'une « seconde naissance » au sens de William James, c'est-à-dire, d'une résolution qui procède d'une conscience historique rendue réflexive par l'expérience des errements et catastrophes que purent entraîner, dans l'histoire encore proche, le nationalisme ethnique, l'arrogance identitaire et le rejet antihumaniste des valeurs de civilité, de légalité et de publicité, attachées à nos cultures publiques. L'humanité européenne se met en mesure d'assouplir son universalisme tout en l'approfondissant sur la voie d'un décentrement où l'autre se laisse reconnaître en soi-même et soi-même en l'autre. Si l'on demandait alors – questions didactiques – en quoi exactement le patriotisme constitutionnel se distingue-t-il d'un patriotisme juridique, la réponse serait : en ce qu'il

s'articule dans un rapport intime à *l'histoire* ; et si l'on demandait en quoi, dans ce cas, il se distingue d'un patriotisme historique, la réponse serait : en ce qu'il s'articule dans un rapport *autocritique* à l'histoire propre.

Du bon usage de l'histoire propre... Doit-on s'y rapporter surtout de façon narrative et apologétique, afin de stabiliser l'appartenance à une communauté chaude, non problématique ? Ou doit-on plutôt s'y rapporter de façon argumentative et autocritique, de sorte que la mémoire nationale ne soit pas exclusive des autres ni indifférentes aux réclamations venues du dehors, ancien adversaire ou ancienne victime ? De fait, la responsabilité assumée de façon autocritique à l'égard du passé propre, ce geste reconstructif faisant écho et droit à la réclamation nouvelle d'une justice historique apparaît comme un préalable moral, mais aussi comme un réquisit politique à la réconciliation des peuples, ainsi qu'à l'union d'États dans de vastes ensembles métanationaux. Je relierai enfin ces événements de l'éthique reconstructive dans les relations internationales à un autre signe : la mise à l'ordre du jour d'un tribunal pénal international permanent, institution qui constitue un indice assez clair de la situation dans laquelle nous nous trouvons, à présent, situation transitoire entre l'ordre international classico-moderne, dominé par la souveraineté des États, et un ordre cosmopolitique qui ferait primer juridiquement les droits de l'Homme. Il n'est pas nécessaire, je crois, d'insister sur l'importance historique que revêt la réalisation de cette idée : l'idée cosmopolitique qui avait trouvé, à la fin du XVIII^e siècle, sous la plume d'Immanuel Kant, une formulation de portée finalement plus grande que celle de la Nation républicaine, ou « nation civique ». Aujourd'hui, c'est la souveraineté étatique des nations, principe sacro-saint du droit des gens positivisé dans le droit international général, qui est en passe de céder la préséance aux droits fondamentaux individuels, lesquels se voient ainsi destinés à une forme de constitutionnalisation au plan métanational. Mais alors quelle puissance publique – nous ne disons pas « quel État » – devra garantir la force d'un tel droit ?

*

La réflexivité singulière acquise par certains peuples inaugure une histoire qui sera sans doute elle-même inséparable du rapport à l'histoire propre. Celle-ci, en effet, se « communise » sous nos yeux dans la mesure où le rapport que l'on y instaure, chacun pour soi, se décentre en direction de ce que d'autres ont pu en vivre. Devient plus que jamais pertinente la suggestion de Krzysztof Pomian, lorsqu'il écrivait, dans *L'Europe et ses nations*, « Il n'est pas vrai que l'histoire n'enseigne rien. Mais elle ne dispense ses enseignements qu'à ceux qui veulent mettre à profit les expériences du passé ». Cette parole s'ajuste particulièrement bien à la perspective d'une identité politique qui serait de part en part informée par l'expérience historique du mal moral et politique, et nous ferait naître pour ainsi dire une seconde fois aux valeurs qui furent portées par la culture européenne : une re-naissance qui vaut pour une meilleure reconnaissance. Importe là, autant que la restitution du sens historique des valeurs portées par cette culture, l'histoire dramatique qui a également porté la négation de ces valeurs. On en tire en effet une expérience qui les charge d'actualité. Il n'importe pas seulement de reconnaître l'esprit des trois principes qui me semblent constituer les ingrédients les plus fondamentaux d'une culture publique européenne, ainsi que la façon dont cet esprit a pu fonctionner comme un code culturel de l'« humanité européenne », soit : *l'esprit de la civilité*, qui est finalement celui du marché : sens du compromis, de la négociation, de la conciliation, stratégies de prévision et d'alliance, calcul rationnel, organisation méthodique, art de différer la satisfaction et d'apprendre ainsi la « patience démocratique » ; *l'esprit de la légalité*, qui repose sur celui des droits de l'homme et du contrat synallagmatique : affirmation d'une égale liberté des êtres humains, respect de la personne et de son intégrité, souci de la réciprocité et de la compatibilité générale des actions individuelles, différenciation entre le juste et le bon et dissolution de l'arbitraire étatique ; *l'esprit de la publicité*, enfin, qui inspire la notion d'une société ouverte et l'idée d'une participation des citoyens à la vie publique, exige la discutabilité des mesures politiques, récuse la censure et le délit d'opinion, affirme les valeurs du libre examen et de la critique permanente, ouvre l'espace de la différence entre légalité et légitimité (peut-être, grâce à la Querelle des Investitures !), et anticipe par ces voies un procès indéfini de la formation des opinions. Cet esprit de la culture européenne mérite d'être reconnu à travers les phases historiques de sa formation. Mais ce serait méconnaître la réalité historique que de postuler une unité simple de la culture européenne. Car l'Europe est aussi un champ de forces où s'affrontèrent et s'affrontent encore des

contenus juridiques, économiques, éthiques, culturels et religieux. Aussi l'esprit européen que nous évoquons se rapporte-t-il surtout à la possibilité d'une culture *publique* commune ou culture politique partagée. Il importe dans ce cas de saisir comment cet esprit a pu se transmettre à travers ses tribulations mêmes, ses négations les plus tragiques parfois et, dans cette précarité, gagner une consistance, une épaisseur le mettant aujourd'hui à disposition comme un patrimoine spirituel qui nous engage sans doute à une tâche critique et conservatrice à la fois, dès lors que l'on s'inquiète de la façon dont il pourrait être maintenu et actualisé, c'est-à-dire promu par-delà les nations. Cela dépend au premier chef de l'aptitude des peuples d'Europe à reconsidérer leur passé, à réévaluer leur histoire et à réorganiser leur mémoire en conséquence, à *engager*, autrement dit, *une histoire réfléchie du rapport à leur propre histoire*, sans ménager le narcissisme national. Le rayonnement de l'Europe ne pourrait qu'y gagner. Cette nouvelle histoire qui paraît timidement s'enclencher sous nos yeux mériterait d'être suivie avec une attention toute particulière.

*

- CASSIRER, E., *La Philosophie des Lumières*, trad. par Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966.
- CHAUNU, P., *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, B. Arthaud, 1971, Paris, Flammarion, 1982.
- ELIAS, N., 1. *La Civilisation des mœurs* ; 2. *La Dynamique de l'Occident*, trad. par Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- FERRY, J.-M., *L'Éthique reconstructive*, Paris, Editions du Cerf, Coll. « Humanités », 1996.
- GELLNER, E., *Nations et nationalisme*, trad. par Bénédicte Pineau, Paris, Payot, 1989.
- HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1989.
- NICOLET, C., *L'Idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982.
- POMIAN, K., *L'Europe et ses nations*, Paris, Gallimard, 1990.
- RENAN, E., *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres essais politiques*, Paris, Presses Pocket, 1992.
- WOLFF, Ph., *Histoire de la pensée européenne*. 1. *L'Éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
- WOLFRAM, H., *Geschichte der Goten*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oscar Beck, München, 1979.