

Le mythe européen Le contrat social : Continuité et Discontinuité

David DUARTE*

Université Jean Moulin Lyon 3 (France)

RESUME : La déterritorialisation des pouvoirs économiques et politiques à laquelle nous assistons met en cause la forme politique qui a donné du sens à nos représentations communautaires depuis plus de deux cents ans, c'est-à-dire l'État-nation. S'il y a un certain consensus au niveau des élites européennes autour de l'idée selon laquelle l'État-nation est devenu trop petit pour résoudre les défis auxquels il fait face, l'émergence d'organisations supranationales n'a pas encore réussi à remplacer la narrative nationale qui a servi de base aux concepts de l'État moderne comme territoire, frontière, peuple ou encore démocratie représentative. La construction d'un imaginaire européen devient ainsi le défi principal pour une Union Européenne en manque de légitimité et d'adhésion de la part des peuples européennes. Faut-il pourtant rompre avec la tradition de l'État-nation dont nous sommes les héritiers ? Nous pensons que le mythe du contrat social demeure aujourd'hui pertinent pour comprendre notre vie en communauté. Il émerge comme une solution de continuité par rapport à l'État moderne, solution nécessaire si nous ne voulons pas tomber dans l'absence de sens dans nos projets politique. Une solution de continuité qui pourtant se trouve revitalisée par l'émergence d'une conception cosmopolitique et non plus nationale de nos sociétés.

MOTS CLES : Imaginaire, Imaginaire Politique, Mythe, État-nation, Supranationalité, Cosmopolitisme.

* Doctorant à la Faculté de Philosophie, Université Jean Moulin Lyon 3, Lyon, France.

Le phénomène dont je parle, c'est l'effacement, peut-être le démantèlement, de la forme politique qui, depuis tant de siècles, a abrité les progrès de l'homme européen, à savoir la nation.

MANENT, 2006 : 10

Dans *La raison des nations* Pierre Manent pense les conséquences que la crise actuelle des nations implique dans la vie des communautés et dans celle des sujets qui s'y trouvent. Selon lui, le plus grand danger auquel nous faisons face en négligeant cette forme politique, c'est de tomber dans l'absence de sens. Ceci parce que notre vie en communauté a dépendu des représentations que la nation a forgées, leur mise en cause ne pouvant que nous jeter dans l'absence de repères et donc d'orientation dans les projets politiques.

Ne voir dans la nation qu'une forme politique primitive et minimiser l'importance de la percée nationaliste à laquelle nous assistons, ce n'est pas seulement refuser l'héritage qui a structuré et structure encore aujourd'hui nos représentations politiques. C'est aussi rendre la nation coupable des maux qui ont frappé l'Europe pendant le vingtième siècle tout en oubliant la fonction libératrice que la nation et le nationalisme ont eue pour des peuples qui ont pu ainsi affirmer, comme le soutient Alain Dieckhoff, leur « spécificité historique, culturelle, sociale » (DIECKHOFF, 2000 : 15).

Par la mise en avant de la notion de supranationalité, l'Union Européenne est une structure qui implique elle-aussi une réévaluation des représentations traditionnelles de l'État moderne. En créant un pouvoir autonome et en effaçant les frontières entre les États, cette organisation que nous tenons comme originelle met nécessairement en cause les concepts sur lesquels les États se sont construits. L'espace national n'est plus un espace clairement démarqué où s'exerce de manière exclusive un pouvoir voulu et reconnu par un peuple. Ce manque de reconnaissance implique la crise de la démocratie, une crise aggravée par le fait que les législations n'aient pas la publicité nécessaire pour qu'il y ait un consentement de la part des citoyens, dans la mesure où il n'y a pas un espace européen rendant possible la discussion. C'est finalement l'État-nation en tant qu'il représente une volonté générale souveraine qui se trouve affaibli.

L'État-nation est mis en cause dans la mesure où les récits sur lesquels il s'est appuyé pour légitimer l'émergence d'une « ontologie nationale » (BECK/GRANDE, 2007) semblent dépassés par la déterritorialisation du

pouvoir politique. La thèse que nous allons soutenir, c'est que si l'imaginaire national semble faire l'objet d'un refus, tout au moins de la part des institutions européennes, l'Union Européenne n'a pas encore créé un imaginaire, et donc un sens, proprement européen capable de rassembler les peuples qui pourtant la constituent. Dans un premier moment nous allons démontrer la pertinence de l'imaginaire politique pour la constitution des communautés. Dans un deuxième moment nous proposerons le mythe du contrat social comme « mythe directeur » sur lequel l'État moderne a structuré l'imaginaire politique national. Finalement nous essayerons de démontrer que l'émergence d'un imaginaire européen n'exige pas le refus de ce mythe moderne, mais plutôt une actualisation de son bassin sémantique à partir d'un principe nouveau, non plus national, mais cosmopolitique.

DE L'IMAGINAIRE POLITIQUE

Penser les œuvres de l'imagination exige que nous nous placions au-dessus de l'association souvent réalisée entre imaginaire et irréalité. L'imaginaire ne propose pas une vérité pouvant être démontrée par l'expérience, mais un sens aux rapports que les sujets et les collectivités entretiennent avec le monde. Parler d'imaginaire, c'est donc parler de représentation, mais aussi d'affects dans la mesure où il motive l'adhésion ou rejet de la part des sujets. La constitution d'un imaginaire européen se présente ainsi comme une tâche urgente pour une construction européenne en manque d'identification, mais aussi d'engagement en ce qui concerne ses peuples.

Dans *L'imaginaire* Jean-Jacques Wunenburger met précisément en évidence la visée cognitive et la visée institutive pratique de l'imaginaire. Il y soutient notamment que :

(...) le recours à l'imaginaire du mythe se présente, dans certains usages tout au moins, comme un mode spécifique d'activité intellectuelle et langagière, qui sert de canal d'exposition d'un sens, qui ne trouve pas dans la raison analytique et abstraite de moyen d'expression adéquat. La production de récits mythiques constitue bien une voie d'approche de la vérité. (WUNENBURGER, 2006: 72)

Comme l'auteur nous le fait remarquer, déjà Platon a eu recours à l'imaginaire quand le savoir a été défaillant. En proposant symboliquement une compréhension des choses, le récit mythique les ordonne, rendant possible leur représentation par la narration.

Le monde devient alors un monde de sens qui engage le sujet.

L'imaginaire arme les agents sociaux d'espérance, d'attente, de dynamismes pour organiser ou contester, bref pour engager des actions qui font la vie même des

corps sociaux. Sans la médiation de l'imaginaire, les sociétés risquent de n'être que des organisations stables et fonctionnelles qu'on a pu comparer à des fourmilières. (*Id.*: 78)

Autrement dit, c'est finalement par l'imaginaire que nos projets de société, et donc celui de l'Union Européenne, trouvent leurs motivations et donc l'image de ce que les individus veulent être ensemble. Le récit mythique devient alors un élément essentiel à tout projet politique dans la mesure où c'est en lui qu'il trouve l'explication et ainsi la légitimité même de son existence. En ce sens tout récit mythique est une fondation, mais aussi une « histoire du futur » (ANTÓNIO VIEIRA, 2008) dans laquelle une communauté de sens est déjà une communauté de destin.

L'importance de l'imaginaire politique pour la constitution d'une identité collective peut être exemplifiée avec le rôle joué par le mythe du Cinquième Empire (ANTÓNIO VIEIRA, 2007) au Portugal. Des travaux de ce véritable créateur de mythes qu'a été António Vieira nous retenons surtout l'articulation qu'il a faite entre le messianisme portugais et le mythe du Cinquième Empire. Le messianisme portugais tourne autour d'un personnage, Dom Sebastião. En 1578 Dom Sebastião est parti en guerre au nord de l'Afrique de façon à contrer les avancées des Turcs qui menaçaient les routes commerciales maritimes au long des côtes africaines. Le résultat de cette guerre a été une catastrophe dans la mesure où à la défaite s'est ajouté le fait que le roi ne soit plus apparu. Sans descendance, la couronne portugaise se soumet alors à la couronne espagnole entre 1580 et 1640. Néanmoins, c'est dans la catastrophe que le Portugal a trouvé son salut. Puisque le corps du roi n'a jamais été trouvé, il ne serait pas mort. Il serait seulement en attente et réapparaîtrait, sous le brouillard, dans l'estuaire du Tage, pour redonner au Portugal la grandeur perdue.

Pour la formulation du mythe du Cinquième Empire, António Vieira s'inspire du songe de Nabuchodonosor présente dans le livre de Daniel. Le roi de la Babylone aurait vu en rêve une statue dont la tête était faite en or, la poitrine en argent, le ventre en bronze et les pieds en argile. Une pierre est venue frapper la statue et l'a complètement détruite, la même pierre devenant une montagne qui a recouvert le monde. Cette pierre représenterait alors le Cinquième Empire, celui du monde qui n'aura pas de fin et qui ne pourra avoir lieu qu'après la destruction des autres quatre Empires.

Selon Vieira, si les premiers empires sont ceux de la Babylone, des Perses, des Grecs et de l'Empire Romain, le Cinquième Empire est bien celui de l'Évangile éternel, un empire à la foi spirituel et temporel où tous les royaumes seraient unis. Le messianisme portugais fait alors son apparition sous la forme du sébastianisme. Le premier empereur serait alors Dom João IV, le roi de la Restauration de l'indépendance portugaise de 1640. Il serait celui qui instaurerait la paix perpétuelle déjà préparée par le mouvement des

Découvertes et l'évangélisation du monde. Si le roi Dom João IV mourut sans que le Cinquième Empire soit instauré, ceci n'a pas amoindri les convictions d'António Vieira car ainsi le lien entre le sébastianisme et le Cinquième Empire serait accompli, dans la mesure où Dom João IV incarnerait alors le « roi caché » qui retournerait pour gouverner un monde universalisé par le christianisme.

Ce petit détour par la pensée de l'« Empereur de la langue portugaise » (PESSOA, 1988 : 155) rend plus claires non seulement les motivations, mais également la fonction que récit mythique joue dans l'imaginaire collectif. Tout d'abord, par la création d'une dimension onirique, non seulement la chute d'un peuple, dans ce cas la perte de l'indépendance, est dépassée, comme elle devient un élément essentiel pour son salut. C'est par cette mise en intrigue que finalement les individus et les collectivités dépassent la fragilité de leur existence ontique. Les malheurs deviennent tolérables quand nous les transformons en narratives ou alors quand nous en faisons une histoire, comme l'affirmait Isak Dinesen cité par Hannah Arendt dans *La condition humaine*. A l'opposé de la rationalité scientifique fondée sur une logique binaire exclusive, dans l'imaginaire nous trouvons un conflit permanent entre les contraires, chute et salut, mort et vie, qui plus que s'opposer, s'entremêlent donnant à l'imaginaire son caractère dynamique.

Ensuite, le récit mythique est inséparable d'une narrative sur les origines dans la mesure où nous y trouvons l'acte fondateur d'un ordre qui donne du sens à l'expérience vécue « À cet effet, les récits mythiques remontent généralement le long de filiations généalogiques jusqu'à un premier commencement et tissent des relations entre des êtres ou des événements qui sont distants et séparés dans l'espace réel » (WUNENBURGER, 2006 : 71), mais aussi dans le temps parce qu'une continuité est trouvée. Pour l'élaboration du mythe du Cinquième Empire, Antonio Vieira associe le mouvement des découvertes portugaises au mythe de la fondation du royaume du Portugal. Christ aurait apparu lui-même, dans un rêve, à Dom Afonso Henriques à la veille de la bataille où il fut proclamé par son armé comme le premier roi portugais. Dans ce rêve Christ lui a dit qu'il allait vaincre la bataille car Dieu avait mis sur lui et sa descendance sa miséricorde, mais aussi que c'est Lui le fondateur et le destructeur des empires. Il a alors donné au Portugal la tâche de fonder un empire chrétien pour que Son nom soit connu dans toutes les nations étrangères (ANTONIO VIEIRA, 2008 : 101).

Le récit mythique des origines ne se réduit donc pas à l'explication du pourquoi de la naissance d'un peuple. C'est en lui que se trouve la compréhension des actions humaines présentes et le projet même qui légitime les actions futures. C'est pour cette raison qu'António Vieira a pu écrire une histoire du futur. Non seulement il donne à comprendre l'identité portugaise par la raison même qui a donné origine au Portugal, comme également il peut

projeter le peuple lusitanien dans le futur dans la mesure où ce futur était déjà présent au moment des origines. Cette interaction entre les différentes dimensions temporelles dans la narration n'a pas échappé à Paul Ricoeur quand il commence son *Temps et récit* précisément par les apories de l'expérience du temps (RICOEUR, 1991 : 21 sq.).

Finalement, les récits mythiques ont comme particularité de personnifier les représentations, les contenus qu'ils transmettent. C'est pourquoi l'identité portugaise est indissociable de la figure de Dom Sebastião. C'est lui qui incarne la chute et le salut donnant ainsi origine au mythe sébastianiste. Néanmoins, encore une fois, l'imaginaire n'est pas statique et les représentations peuvent prendre d'autres visages. Ainsi, le sébastianisme ne perd rien de son sens quand António Vieira affirme que le sauveur du Portugal est non pas Dom Sebastião, mais Dom João IV. Au contraire, par l'émergence de cette nouvelle figure, les représentations qui s'expriment dans l'imaginaire se revitalisent, donnant un nouveau souffle au mythe. Gilbert Durand dirait que les mythes ne meurent pas.

Conflit des polarités, récit des origines, personnification et projection dans le futur, par le récit mythique l'individu et les collectivités trouvent une continuité dans leur rapport au monde et les motivations pour y agir. Nous ne négligeons pourtant pas le fait que ce fut précisément par un appel à l'imaginaire que les plus grands excès ont été commis au vingtième siècle. Jean-Jacques Wunenburger nous met en garde face à ce danger.

La force même des images peut transformer des sentiments en passions aveugles jusqu'à priver le sujet de tout esprit critique (...) À terme l'imaginaire suscite de la fascination irrépressible, des formes d'idolâtrie qui conduisent au délire (politique et religieux). (WUNENBURGER, 2006 : 80-81)

Néanmoins, ce serait une erreur de penser que c'est l'imaginaire lui-même qui implique nécessairement le radicalisme¹. Ceci parce que, dans la mesure où l'une des fonctions de l'imaginaire est de motiver les actions humaines, c'est l'utilisation que nous en faisons qui doit être pensée. L'imaginaire est donc inséparable d'une éthique qui doit « préparer le sujet à vivre avec lui selon une dialectique de l'adhésion/distanciation » (WUNENBURGER, 2006 : 85-86).

Cette dialectique prendrait alors les contenus de l'imaginaire comme autant d'Idéaux, autrement dit comme des représentations qui ne trouveront jamais une correspondance phénoménale ou événementielle et qui pourtant motivent aussi bien les phénomènes que les événements. L'efficacité de l'imaginaire dépend ainsi d'une relation dans laquelle l'individu et les

¹ « Un mythe, en lui-même, n'est ni bon ni mauvais. C'est l'utilisation que l'on en fait, c'est son totalitarisme « monocéphale » qui peut être dangereux » (DURAND, 1996 : 40).

collectivités agissent « comme si » les représentations étaient réalisables comme ils les avaient imaginées. C'est avec une telle relation que nous pouvons échapper aux excès provoqués par leur prise en considération en tant que réalités vivantes. Les imaginaires surgissent alors comme des « semi-réalités » (*Ibidem*) qui entretiennent un rapport avec la vie matérielle tout en étant une dimension autonome.

2. DE L'IMAGINAIRE POLITIQUE MODERNE : HOBBS ET ROUSSEAU

Hobbes et le pacte originel

Affirmer que l'histoire de la formation des États-nations dépend des représentations forgées par les récits mythiques peut sembler une approche peu pertinente quand nous constatons que les théories politiques de la modernité cherchent à fonder le pouvoir sur la raison. Pourtant, ils sont présents dans les théorisations de l'État moderne et notamment dans le *Léviathan* (HOBBS, 2000) de Hobbes lorsque celui-ci expose sa théorie du pacte originel. Certes, la théorie du contrat n'a pas été inventée par Hobbes. Althusius et Grotius l'avaient pensé avant lui et nous trouvons au moyen âge le *pactum unionis* ou encore le *pactum subjectionis* qui soutiennent déjà la formation de la société par la sortie des hommes de leur état de nature et par une aliénation soumise à certaines conditions du pouvoir. Néanmoins, Hobbes va plus loin dans sa pensée. Dans la lignée de Bodin, qui avait identifié le pouvoir à la souveraineté, il cherche à fonder une souveraineté indivisible et absolue à partir d'un récit qui rend compte du pacte originel par lequel a lieu le passage « des hommes naturels à l'homme artificiel, à l'État-Léviathan » (CHEVALIER, 1950 : 55)².

Comme nous l'affirme Jean-Jacques Chevalier, selon Hobbes à l'origine tout est mouvement, tout est effort, appétit pour le bien et aversion du mal. Il fait donc partie de la nature humaine la recherche du plaisir que seul le bien peut nous donner, une recherche qui ne peut aboutir que dans la mesure où le sujet est doté de la volonté d'être heureux. C'est dans cette volonté donc qui se trouve la puissance humaine sans laquelle le sujet ne pourrait pas agir.

Le grand problème auquel le sujet fait face, c'est finalement le fait qu'il ne vive pas seul. Il vit avec des semblables qui peuvent s'assumer comme autant d'obstacles à la recherche de la félicité dans la mesure où eux-aussi sont dotés de puissance et surtout de la puissance de limiter celle des autres. L'état de nature est donc un état concurrentiel où tous se battent contre tous, *homo homini*

² Dans cette partie nous suivons l'analyse sur les théories politiques modernes de Jean-Jacques Chevalier.

lupus, créant ainsi une guerre permanente impliquant que tous les sujets vivent dans la crainte de la mort. Or, c'est précisément dans les passions, dans cet état craintif, que se trouve la possibilité du salut. La crainte de la mort conduit les individus à la recherche de la paix. Cette recherche de la paix est aussi naturelle que la volonté d'obtenir les fins auxquelles ils se proposent. Émergent ainsi les « lois de la nature », des articles de paix passés entre les individus en vue de leur propre conservation, dictées par la raison, par le calcul. Néanmoins, les lois de la nature ne sont pas suffisantes pour l'établissement de la paix dans la mesure où, par leur nature même, les individus ont la tendance à les négliger dès que l'occasion le leur permet.

Sortir de l'état de nature exige donc l'émergence d'un tiers qui représentera tous les sujets et dont la volonté remplacera les leurs.

Le transfert à un tiers, par *contrat* passé « entre chacun et chacun », du droit naturel absolu que chacun possède sur toute chose, c'est là l'artifice qui constituera les hommes naturels en société politique. (CHEVALIER, 1950 : 58)

Autrement dit, l'établissement de la paix ne peut avoir lieu sans un accord mutuel entre les individus. C'est cet accord qui fait émerger l'homme artificiel, ce grand Léviathan dont le pouvoir est immense, puisqu'il possède le monopole du droit naturel. Tous tendront alors, par la crainte, à la paix.

Le transfert vers un tiers du pouvoir n'est pas une idée nouvelle, mais la nature du pacte passé fait de cet homme artificiel un souverain absolu et indivisible. Le Léviathan ne prend pas parti dans le contrat établi, ce qui veut dire qu'il lui est supérieur.

Par un seul et même acte les hommes naturels se constituent en société politique et se soumettent à un maître, à un souverain. Ils ne contractent pas avec ce maître, mais *entre eux*. C'est *entre eux* qu'ils renoncent, au profit de ce maître, à tout droit et toute liberté qui nuiraient à la paix. Ils sont liés : le maître qu'ils se sont donnés n'est pas. (*Id.*: 59)

Cela veut dire que, par le pacte originel, les sujets renoncent à tout pouvoir pour le mettre dans les mains du Léviathan. Le pouvoir du Léviathan est non seulement absolu, mais également indivisible, le partage du pouvoir impliquant nécessairement sa propre dissolution. Il devient alors le seul pouvoir législatif car le seul doté d'une volonté, absolue, légitimée par le pacte.

Néanmoins, Jean-Jacques Chevalier nous met en garde en affirmant que le fait que le Léviathan puisse tout faire ne signifie pas qu'il doive tout faire, autrement dit son pouvoir n'est pas arbitraire. Au contraire, la législation dont il est le seul responsable doit tenir en compte la motivation qui a conduit les contractants à signer le pacte, c'est-à-dire le salut du peuple. Le Léviathan doit veiller à la sécurité de tous, mais aussi à ce que les sujets puissent jouir de tout

ce que la loi elle-même n'interdit pas. La loi émerge ainsi comme une limitation de la liberté venue de l'extérieur, mais non pas de toute la liberté. Ceci étant, la société idéale serait alors celle qui n'aurait pour lois que celles qui sont nécessaires à la paix.

Par le récit du pacte originel, Hobbes rend sensible, puisqu'il s'agit d'une mise en scène, l'argumentation logique qui pourtant il suit. Dans ce récit nous trouvons les éléments caractéristiques du mythe que nous avons mis en évidence en haut. Tout d'abord, il s'agit d'un récit qui raconte l'origine de l'État par un acte fondateur qui a été le pacte établi par les êtres humains vivant jadis dans l'anarchie. Autrement dit, Hobbes ne cherche pas simplement à expliquer l'origine du Léviathan, mais à démontrer que c'est le pacte lui-même qui rend possible l'ordre et, dirions-nous, l'histoire humaine.

L'établissement d'un tel ordre n'aurait pas été possible si dans la narration ne se trouvaient pas deux opposés incarnés par l'être humain lui-même : la mort, en tant qu'elle est imminente dans l'état de nature, et la vie, en tant que paix sociale trouvée dans l'émergence des institutions politiques. Pourtant, le pacte ne vient pas résoudre cette polarité dans l'être humain. La volonté, la puissance que l'être humain cherche de manière égoïste et qui est à l'origine du chaos, ne disparaît pas avec le Léviathan. Celui-ci peut avoir reçu le droit naturel absolu, comme l'affirme Hobbes, mais l'ambition est toujours latente dans l'esprit des contractants. Dans le Léviathan le conflit demeure permanent.

Ensuite, les contenus de ce récit sont incarnés par un personnage, le Léviathan, cet « homme artificiel » qui représente le pouvoir souverain. Néanmoins, par cette personnification l'État n'est pas seulement l'expression du pouvoir absolu reconnu par les individus. Il incarne aussi l'espérance que les individus tiennent à l'obtention de la sécurité. Ce qui veut dire que l'État est la condition nécessaire pour que les êtres humains réalisent leur projet de société. Si par une raison quelconque il venait à disparaître, c'est le futur même de la société qui serait mis en cause

Rousseau et le contrat social

Comme Hobbes, Rousseau pense aussi l'institution de la société par l'élaboration d'un pacte, d'une convention. Néanmoins, alors que le *Léviathan* de Hobbes peut être pris comme étant le résultat d'une limitation volontaire de la liberté de chaque contractant, Rousseau ne va pas fonder les institutions politiques sur des bases négatives. Il va plutôt penser la liberté en termes de « dénaturalisation ».

Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui lui est nécessaire ; ce qu'il gagne c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. (ROUSSEAU, 2008: 114-115)

Une liberté civilisée, mais aussi un pouvoir qui n'est pas séparé de ceux qui s'engagent dans le contrat. Au contraire, « le peuple ne contracte qu'avec lui-même, c'est-à-dire, le peuple en corps, comme souverain, avec les particuliers qui le composent, comme sujets » (*Id.*: 114). Autrement dit, émerge ainsi une volonté générale qui n'est pas un agrégat des volontés particulières, mais un corps politique devenu corps moral et collectif auquel tous sont soumis tout en y étant un membre inaliénable.

Le problème que Rousseau se propose à résoudre par le *Contrat social*, c'est celui de faire une association qui puisse protéger l'individu de toute force commune en l'unissant à tous et en faisant que, par cette union au tout, chaque membre n'obéisse finalement qu'à lui-même. C'est-à-dire, faire une association dans laquelle l'individu préserve sa liberté (ROUSSEAU, 2008: 182). La préservation de cette liberté Rousseau la trouve dans la volonté générale que le souverain représente. Celui-ci n'est pas indépendant comme chez Hobbes, mais composé par les signataires du contrat. Les intérêts du souverain deviennent ceux des membres de l'État social et donc « il est tout ce qu'il doit être » (*Id.*: 185).

L'intérêt de l'œuvre de Rousseau pour notre propos, c'est que sa théorie de la souveraineté, en prenant la volonté générale comme contenu, constitue un repère important de nos représentations du pouvoir politique. Nous pouvons affirmer que le principe de souveraineté rousseauiste est le principe formel à partir duquel le récit mythique du passage de l'état de nature à l'état social devient cohérent. L'idée selon laquelle la souveraineté représente la volonté générale d'un peuple, c'est l'héritage que les théories politiques de la modernité nous ont légué et qui pourtant se voit aujourd'hui mis en abîme par les organisations supranationales, notamment par l'Union Européenne, comme nous le démontrerons plus loin.

D'après Rousseau, la souveraineté est nécessairement inaliénable. Il n'y a que la volonté générale qui peut diriger l'État, toute soumission de celui-ci à d'autres intérêts, notamment les intérêts privés, étant prise comme un obstacle à l'obtention de la finalité à laquelle les contractants se sont engagés : le bien commun. Le souverain est ainsi un être collectif qui peut prendre des visages ou des formes différentes, mais sa volonté doit demeurer identique. La souveraineté est donc inaliénable, mais aussi indivisible dans la mesure où elle représente le corps du peuple, toute division ne pouvant que transmettre le pouvoir que sur les mains de volontés particulières (*Id.* : 190 sq.).

La particularité de la pensée de Rousseau est d'avoir identifié le peuple au principe de souveraineté que l'État incarne. L'ontologie nationale trouve ainsi

dans la pensée rousseauiste les éléments fondamentaux par lesquels les États vont par la suite se nationaliser. L'association entre unité politique et unité nationale est d'ailleurs déjà présente dans son *Projet de constitution pour la Corse* lorsqu'il affirme :

La première règle que nous avons à suivre c'est le caractère national : tout peuple a, ou doit avoir, un caractère national ; s'il en manquait, il faudrait commencer par le lui donner. (ROUSSEAU, 1971 : 498)

DE LA POLARITÉ DU CONTRAT SOCIAL

La nation

Par ce brève parcours par la pensée de d'Hobbes et de Rousseau nous avons voulu mettre en évidence les traits principaux de l'imaginaire politique moderne, lesquels ne peuvent pas être réduits aux seuls travaux de ces deux philosophes. Néanmoins, nous prenons leurs travaux comme symptomatiques de l'évolution de la théorie politique moderne qui structure encore aujourd'hui nos représentations.

C'est à partir de la conception hobbesienne de la souveraineté absolue relayée par le principe de la volonté générale, que le récit national, qui pose autant de problèmes à l'émergence d'une conscience européenne, sera construit. Ceci parce que l'État national, en tant que seule souveraineté légitime dans la mesure où il incarne une volonté générale commune mise à l'œuvre dans le cadre d'un territoire exclusif, demeure la plus solide des représentations que nous possédons d'État démocratique. À partir du moment que l'association entre souveraineté étatique et volonté générale d'un peuple constitué ou à constituer est établie, toute perte de souveraineté semble impliquer une soumission du bien commun à des intérêts qui lui sont contraires. C'est pourquoi Jean-Marc Ferry affirme que « les nations d'Europe présentent (...) une opposition particulière à leur intégration pure et simple dans un État supranational » (FERRY, 2000 : 16). Dans la mesure où l'État-nation est l'acteur de la paix sociale, en tant que son action dépend du bien commun de la communauté qu'il représente, la perte de souveraineté implique nécessairement une perte de démocratie, c'est-à-dire un affaiblissement de la volonté générale. Ce n'est donc pas un hasard si le principal argument utilisé par les eurosceptiques est précisément celui du caractère anti-démocratique de l'Union Européenne.

L'association entre la construction politique européenne et l'absence de démocratie se doit moins au manque de participation des Européens à ce projet

politique qu'au fait que ce dernier met précisément en cause l'identification entre le caractère national dont nous parlait Rousseau et la communauté de destin qui est à son origine. En voulant dépasser l'État-nation, l'Union Européenne ne peut qu'affaiblir le rapport sur lequel la démocratisation des États s'est réalisée, autrement dit le rapport entre l'unité culturelle et l'unité politique.

Parler de nation implique que nous pensions deux conceptions différentes. La première est la conception française de nation révolutionnaire. Comme l'affirme Alain Renaut (RENAUT, 1991 : 26 sq.) la nation est alors la conséquence « de l'union des volontés dans une association libre, fondée sur l'adhésion aux principes du contrat social ». Cela présuppose que la nation n'est pas naturelle, mais une construction réalisée à partir d'un lien contractuel qui dépend de la volonté d'adhésion rationnelle de la part des individus. En ce sens, la nation s'institutionnalise, c'est-à-dire, la nationalité devient citoyenneté. L'État-nation devient ainsi le lieu privilégié de la démocratie puisque expression d'une souveraineté voulue et reconnue par les membres qui le composent. En conséquence l'État-nation devient aussi le symbole de l'indépendance de la volonté générale.

À cette conception de nation s'oppose celle des romantiques. Fortement marqués par les invasions napoléoniennes, ils vont contrer la tendance à l'universalisation de la nation révolutionnaire par une conception organique de la nation. Alors que pour l'esprit révolutionnaire la nature avait offert à l'être humain l'identité rationnelle, que les jacobins essayeront de mettre en place, les romantiques voient dans la nature la légitimité même de l'existence d'une pluralité de communautés. Ceci étant, nous n'intégrons pas une communauté nationale grâce à un acte volontaire, mais par le simple fait d'être né quelque part. Alors que pour la conception révolutionnaire nous devenons membres d'une communauté nationale, pour la conception romantique nous sommes membres d'une communauté nationale.

L'opposition entre ces deux conceptions est bien évidente dans les lettres échangées par Ernest Renan et David-Frédéric Strauss à propos de la guerre franco-prussienne (RENAN, 1992). Pour légitimer l'appartenance de l'Alsace-Lorraine à la France, Renan présente les arguments de la nation-contrat, alors que Strauss présente ceux de la nation-organique. Dans un premier moment, Renan semble prendre une position intermédiaire en soutenant qu'à partir du moment que la légitimité dynastique a été rejetée, il n'y a que le principe des nationalités, fondé sur la volonté des populations, mais aussi sur la race et l'histoire, qui peut fonder la délimitation entre les États. Strauss lui répond que, par l'histoire et par la langue, l'Alsace-Lorraine appartient à la race allemande et qu'ainsi l'Allemagne a la légitimité d'utiliser tous les moyens pour la réintégrer dans sa famille.

Renan contre-argumente alors en conduisant la logique de son adversaire à l'absurde. Dans la mesure où nous prenons l'histoire comme argument, alors il n'y a aucune raison pour s'arrêter à la présence germanique en Alsace-Lorraine et négliger celle des celtes ou même des hommes des cavernes et des orangs-outans. Avec une telle philosophie de l'histoire, nous l'affirme Renan, il n'y a sur terre que le droit des orangs-outans, dépossédés de leurs terre par la cupidité humaine (*Id.* : 155). Ce n'est donc pas au passé de décider à quelle famille les uns et les autres appartiennent, mais au droit des êtres vivants de n'obéir qu'à une volonté consentie par eux-mêmes (*Id.* : 156).

Il faut pourtant nuancer la position de Renan. S'il est vrai qu'il ridiculise l'argument historique présenté par Strauss, il le fait non pas pour refuser l'apport de l'histoire dans la constitution d'une nation, mais pour rompre le lien entre cette histoire et la politique des races. Dans *Qu'est-ce qu'une nation ?* Renan n'oublie pas l'importance de l'histoire. Il y affirme notamment que la nation est un principe spirituel déterminé par deux choses, le passé et le futur, la possession commune d'un héritage et la volonté de le vitaliser pour qu'il demeure dans l'histoire (*Id.* : 54). C'est en ce sens que la nation est un « plébiscite de tous les jours » (*Id.* : 55). Par l'expérience vécue, le membre d'une communauté nationale réanime un passé qui donne le contenu à la communauté de destin dans laquelle il est intégré.

D'où l'importance que la rédaction des histoires nationales a eue pour la nationalisation des États. À partir du moment qu'un lien entre passé, présent et futur a été établi à travers certains mythes fédérateurs et symboles communs à toute une communauté, celle-ci a pu se constituer une image d'elle-même et de son rôle sur la scène mondiale. L'association entre État en tant que pouvoir souverain et la nation en tant que communauté d'appartenance à un même bassin sémantique, pour utiliser la formule de Gilbert Durand, a donc été essentielle à la construction d'un moi moral collectif cher à Fichte dans ses *Discours à la nation allemande*, d'une subjectivité collective face à d'autres subjectivités collectives. Par l'État-nation, une communauté défend ainsi son projet et donc ce qu'elle est face à d'autres États-nations³.

³ Notre objectif ce n'est pas celui d'une analyse des formes que l'État-nation a prises dans l'histoire européenne, mais de mettre en évidence que les différents États-nation se sont construits selon des projets délimitant leur unité culturelle. L'unité culturelle de l'État-nation est donc fondée sur l'image que la communauté possède d'elle-même et qu'elle veut réaliser et non pas sur l'existence ou absence d'une, par exemple, homogénéité linguistique. La Suisse en est un très bon exemple.

Les projets utopiques

La concurrence entre les individus que Hobbes a mis en évidence avec son récit du pacte originel est aussi présente entre les États. Se fait alors sentir le besoin d'un pouvoir supérieur au pouvoir étatique de façon à contrer un état de nature qui se manifeste dans les rapports entre les sujets collectifs qui sont les États-nations. C'est d'ailleurs l'idée centrale que nous soutenons dans ce texte, à savoir : l'imaginaire que l'Union Européenne doit se constituer si elle veut motiver et légitimer son projet politique, et ainsi avoir l'adhésion des peuples européens, n'a pas besoin de refuser l'héritage moderne. Au contraire, c'est sur cet héritage moderne qu'il doit se constituer, autrement dit, sur le récit du contrat social, mais désormais revitalisé par le principe supranational qui vient dépasser, et non pas nier comme nous le démontrerons plus loin, le principe national. La paix cherchée est la motivation majeure qui a rendu possible que les États-nations se faisant la guerre depuis plusieurs siècles délèguent à un tiers l'exercice de certaines compétences qui leur étaient jadis exclusives. C'est finalement la même motivation qui a conduit les êtres humains à se rassembler pour constituer un pouvoir dont la souveraineté était légitimée par leur soumission au contrat.

Ce besoin d'une autorité supérieure à celle des États avait déjà été pressenti avant même que les catastrophes du vingtième siècle n'arrivent. C'est aux souverains que l'abbé de Saint-Pierre se dirige dans son projet *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (ABBÈ DE SAINT-PIERRE, 1981). Il y envisage l'établissement d'un arbitrage permanent de façon à en finir avec les différends entre les souverains. La force du texte de l'abbé de Saint-Pierre est d'avoir dépassé les arguments sentimentaux pour construire la Grande Alliance européenne juridiquement. Ceci parce que les seuls sentiments ne suffisent pas pour que l'Alliance résiste aux intérêts particuliers des souverains. C'est le droit qui peut rendre la paix envisageable. La paix demeure ainsi, comme pour les contractants du pacte originel, la motivation première de l'Alliance. « Il me parut alors nécessaire de commencer par faire quelques réflexions sur la nécessité où sont les Souverains d'Europe, comme les autres hommes, de vivre en Paix » (*Id.* : 130).

L'abbé Saint-Pierre ne se fait pourtant pas d'illusions. Pour que son projet de paix perpétuelle ait de l'efficacité il lui faut convaincre les souverains des bienfaits de l'unité européenne. Le *Troisième Discours* est consacré à cette problématique. C'est sur la raison pratique que finalement l'auteur du *Projet* va fonder la paix perpétuelle. Néanmoins, c'est dans le *Quatrième Discours*, et plus notamment dans le deuxième article, que cette raison pratique se manifeste plus clairement. En affirmant que « la Société européenne ne se mêlera point du gouvernement de chaque État » (*Id.* : 206) l'abbé de Saint-Pierre est conscient

qu'il n'aura pas le consentement des souverains si la Société leur retire les pouvoirs dont ils sont jaloux.

Rousseau lui-même avait pensé le besoin de constituer une grande confédération pour contrer l'état de nature présente aussi bien dans les êtres humains que dans les États (*Id.* : 89 sq.)⁴. Dans l'*Extrait du projet de paix* Rousseau s'inspire de l'œuvre de l'abbé, mais souligne l'importance du fait que les princes soient comme tous les autres hommes et donc aussi soumis aux passions qu'eux. Ce qui veut dire que le pacte social doit être généralisé aux États. C'est le seul moyen existant pour que l'intérêt général nourri par le bien commun ne soit pas soumis aux intérêts particuliers. Autrement dit, plus que penser les raisons pratiques, comme le fait l'auteur du *Projet*, il faut penser les fondements de la société européenne. Ces fondements Rousseau les trouve dans l'émergence d'un droit public européen qui serait « un horizon rationnel normatif extérieur à toute histoire » envisagée d'après « l'Idée - déjà pure et transcendante comme l'Idée kantienne - de la société universelle » (*Id.* : 96).

Dans les livres IX et X de l'*Esprit des Lois*, Montesquieu va ajouter une pierre à la construction de l'édifice de la paix perpétuelle, mais désormais en proposant une théorie fédéraliste. Tout en nous rappelant que les empires sont nécessairement despotiques, il affirme que les Républiques sont fragiles et que le seul moyen qu'elles possèdent pour se défendre c'est de s'unir à d'autres républiques. Naît ainsi la république fédérative.

Cette forme de gouvernement est une convention par laquelle plusieurs corps politiques consentent à devenir citoyens d'un État plus grands qu'ils veulent former. C'est une société de sociétés, qui en font une nouvelle, qui peut s'agrandir par de nouveaux associés qui se sont unis » (*Id.* : 99)⁵

L'idée d'un État fédéral élargi à toute l'Europe a pourtant trouvé (le trouve-t-il encore ?) dans les particularismes européens un obstacle insurmontable.

De son côté Kant va penser son *Projet de paix perpétuelle* à partir d'une fondation transcendante de la paix. Il l'exprime dans la *Doctrine du Droit* : la raison pratique morale impose qu'il ne doit pas y avoir de guerres. Avec des tels présumés, la paix perpétuelle n'est plus une simple affaire romanesque, mais devient un devoir (*Id.* : 106). Un devoir qui cesse de l'être, parce qu'il perd sa possibilité de réalisation, sans un droit international soumettant l'état de nature auquel les États se sont livrés. L'incompatibilité fait partie de la nature humaine, mais c'est cette même nature qui la conduit à la sociabilité. Comme

⁴ Nous suivons l'analyse de la postérité du *Projet* de l'Abbé de Saint-Pierre proposée par Simone Goyard-Fabre.

⁵ Cité par Simone Goyard-Fabre.

pour Hobbes, où le besoin de sécurité motive les êtres humains à la constitution d'un pacte, pour Kant c'est la guerre en tant que fait inhérent à la nature humaine qui conduit les États à la constitution d'un ordre international. Avec Kant, « le droit cosmopolitique n'est pas simple affaire de volonté, ni même de bonne volonté. Le contrat social, dont il est la généralisation, n'est pas un acte empirique, mais une *Idée pure de la Raison* » (*Id.* : 104).

Certes, dans le *Projet de paix perpétuelle* Kant se montre beaucoup plus modeste en réduisant cette grande Société régie par le droit universel à une simple Alliance pour empêcher toute guerre future. Autrement dit, il soumet la paix perpétuelle à un principe négatif. Même le cosmopolitisme se voit limité au droit qu'a l'étranger de séjourner périodiquement dans un État qui n'est pas le sien. Néanmoins, la pensée de Kant est particulièrement importante dans la mesure où il ne se limite pas à proposer la paix comme finalité de l'expérience vécue par les individus ou par les États. Il en fait, dans la *Doctrine du droit*, la clé de voûte de la législation universelle *a priori* de la raison.

L'IMAGINAIRE POLITIQUE EUROPÉEN

De l'épuisement du delta national

Par ce petit résumé des théories politiques modernes nous pouvons constater un fait qui marque l'évolution du récit du contrat social et donc l'imaginaire politique de la modernité. La pensée politique moderne n'est pas univoque, mais possède deux pôles qui conditionnent son évolution : l'un national et l'autre supranational. En affirmant, dans son *Projet de constitution pour la Corse*, que la formation d'une communauté politique exige la mise en évidence d'un caractère national, Rousseau soumet le contrat social, et ainsi la destinée d'un peuple, à l'existence d'une homogénéité culturelle qui, finalement, délimite sa souveraineté à l'espace qu'elle occupe. Ce qui ne veut pas dire que pour Rousseau le contrat social doit être réalisé dans le seul cadre national. Au contraire, à partir du moment que une subjectivité collective émerge avec sa communauté de destin que l'État représente, elle fait face à d'autres subjectivités collectives, à d'autres communautés de destin, à d'autres ontologies nationales dont la réalisation n'est pas forcément compatible avec la sienne. Ce n'est plus seulement l'homme qui est le loup de l'homme, ce sont les communautés nationales qui deviennent les louves des autres communautés nationales.

Rousseau avait donc pressenti le besoin d'aller au-delà du cadre national pour l'accomplissement du contrat social. Néanmoins, sa méfiance à l'égard des intérêts particuliers a impliqué son pessimisme à l'égard de la possibilité d'une

soumission des souverains à une autorité supérieure. Un pessimisme qui s'est révélé justifié si l'on prend compte de l'expérience vécue. En effet, l'évolution de l'État moderne s'est réalisée par l'institutionnalisation de l'imaginaire national, les projets d'unité européenne ne dépassant jamais le format papier. Les contenus des concepts majeurs de la modernité politique, comme ceux d'État, de souveraineté, de territoire et donc de frontière, de peuple et de démocratie, ont été déterminés par la représentation de la nation en tant que tout cohérent agissant dans l'histoire comme un sujet libre de décider selon sa propre volonté. Lui retirer cette possibilité de décider lui-même ce qu'il est, ce serait mettre en cause le contrat social et l'existence même de la communauté en tant que sujet collectif libre.

C'est pourquoi l'État moderne associe l'indépendance politique à l'autonomie culturelle. Dans la mesure où l'État incarne le projet communautaire, toute perte de souveraineté implique une mise en cause de l'unité culturelle comprise en tant que projet de vie en commun. D'un autre côté, toute hétérogénéité culturelle implique un affaiblissement du pouvoir étatique dans la mesure où celui-ci serait confronté à une scission interne provoquée par l'existence de différentes communautés de destin. Le rapport d'identité construit par l'État-nation entre politique et culture constitue peut-être le facteur déterminant pour sa réussite dans l'histoire des formes politiques en Europe.

Néanmoins, dans l'imaginaire collectif le sens d'un mythe n'est jamais statique, mais subi une évolution. Cette évolution peut avoir lieu dans la mesure où l'institutionnalisation d'un sens déterminé par la suprématie de l'un des pôles ne fait pas disparaître totalement le pôle contraire. Nous prenons ici appui sur le concept de « topique socioculturelle » que Gilbert Durand a pensé dans le chapitre IV de son *Introduction à la mythodologie*. Selon Durand, une société est conditionnée par un inconscient collectif spécifique qui trouve dans les productions culturelles son moyen d'expression. Le paysage culturel devient donc un espace de théâtralisation où se débat la pluralité des archétypes dont l'inconscient collectif est constitué. De ce conflit émerge une hiérarchie déterminée par des rôles positifs, ceux qui se sont institutionnalisés en systèmes singuliers et que Durand qualifie de « surmoi » social, et des rôles négatifs joués par les opposants à la terminologie et codes établis, le « ça » pluriel qui demeure dans le domaine de la possibilité.

Or, selon Durand, la revitalisation d'un mythe se trouve non pas du côté de l'institutionnalisation, mais dans celui des possibles.

Disons très grossièrement que, dans une société donnée, lorsque le mythe tend à expurger ses recours à l'imaginaire profond et que les rôles les plus adéquats à la rationalisation et à la conceptualisation du système sont les seuls honorés (c'est le cas des rôles « techniques » dans la technocratie, des rôles « administratifs » et

« juridictionnels » dans la bureaucratie), ce sont les rôles négatifs et « marginalisés » qui sont le réservoir des ressourcements mythologiques. (DURAND, 1996 : 138)

Autrement dit, c'est au moment même de son institutionnalisation, de son actualisation que le mythe perd sa force mythique se démythologisant, dans la mesure où il devient uniforme refusant toute ouverture. « Il n'y a plus de société, de communauté, mais une masse ou le *numen* mythique se dilue dans un torrent subversif et dévastateur » (*Id.* : 139-140).

Le vingtième siècle constitue l'exemple majeur de ce torrent subversif et dévastateur qui a touché l'Europe avec l'institutionnalisation de l'imaginaire national et la négligence dont l'imaginaire supranational a fait l'objet à l'intérieur du mythe du contrat social. Sans la supervision d'une autorité supérieure, les États européens ont fait l'expérience de l'état de nature qui a finalement détruit l'image que l'Europe se faisait d'elle-même de « partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps », comme l'a bien exprimé Paul Valéry dans la *Crise de l'Esprit* de 1919. Le vingtième siècle s'est donc affirmé comme l'« épuisement du delta » (*Id.* : 86) national qui a mis en cause le récit même du contrat social. Nous avons pu constater les limites de la réduction du contrat social à la seule narrative nationale, dans la mesure où l'exclusivité de cette dernière a mis en cause la finalité même du contrat : le bien commun.

L'émergence d'une nouvelle narrative : le cosmopolitisme

Avec la formation des Communautés Européennes a lieu la revitalisation du mythe du contrat social et non pas sa dissolution. L'unité européenne constitue finalement l'étape dans le récit du mythe directeur moderne où le pôle supranational cesse d'être dans le domaine de la possibilité pour s'institutionnaliser. Si jusqu'aux Traités de Paris et de Rome nous n'avons eu que des nations que la contingence plaçait sur l'espace géographique européen, avec l'Union Européenne nous avons finalement une entité qui s'assume en tant qu'européenne. En cela consiste l'originalité du projet européen, c'est-à-dire non pas l'émergence d'un mythe nouveau qui soutiendrait son identité, mais la revitalisation du mythe moderne par l'institutionnalisation d'un nouveau principe supranational qui fait de l'identité européenne une identité politique (BECK/GRANDE, 2007 : 16).

Dans *Pour un empire européen*, Ulrich Beck et Edgar Grande soutiennent que le principe supranational est déterminé par une nouvelle lecture des institutions politiques rendue possible grâce à la nature cosmopolitique de la construction européenne. La nature cosmopolitique de l'Union Européenne est notamment mise à l'œuvre par les institutions supranationales européennes.

Les auteurs mettent en évidence le rôle joué par la Cour européenne de justice dans cette *européanisation verticale* : « Grâce à sa jurisprudence, la Cour européenne de justice devient un *entrepreneur cosmopolitique*, qui par la force du droit fait mordre l'Europe cosmopolitique sur l'Europe nationale » (*Id.* : 19). La Cour européenne de justice devient ainsi le garant d'une volonté supérieure à celle des États nationaux, d'une volonté européenne qui, par la jurisprudence, est créée par le droit. En ce sens l'europanisation n'est rien d'autre qu'un processus d'autocréation de l'Europe.

L'intérêt du concept de cosmopolitisme, tel qu'Ulrich Bech et Edgar Grande le comprennent, pour notre recherche est dans le fait qu'il conserve dans son contenu le conflit entre le principe national et le principe supranational. L'institutionnalisation du principe supranational n'exige pas, selon les auteurs de *Pour un empire européen*, l'exclusion du principe national. Au contraire elle ne peut avoir lieu sans une prise en compte des nationalités. Autrement dit, le changement de narrative auquel nous assistons avec la construction politique de l'Union Européenne n'implique pas une vraie rupture entre l'ontologie nationale et l'ontologie cosmopolitique, mais plutôt une réévaluation des représentations forgées par la première selon une nouvelle perspective que le principe supranational nous donne avec le cosmopolitisme.

Cette réévaluation toucherait surtout les dualités héritées de l'ontologie nationale, notamment celle d'« intérieur-extérieur ». Le nationalisme cherche à homogénéiser les différences et à établir des démarcations. Vers l'intérieur, il abolit les différences par une homogénéisation des normes. Vers l'extérieur, il cherche au contraire à mettre en évidence les différences (*Id.* : 25). Tout le récit national à la base de la construction des États-nations est incompréhensible sans la prise en considération de cette logique d'alternative exclusive où les identités sont bien démarquées et souvent en opposition.

À cette *Première Modernité* se suit une *Deuxième Modernité* qui fait de la reconnaissance de l'altérité tant sur le plan interne qu'externe son trait caractéristique. Le cosmopolitisme de cette *Deuxième Modernité* fait de l'Europe une Europe de la différence qui non seulement dépasse l'ontologie nationale exclusive, comme également ne peut exister qu'enracinée dans la nation, source de la diversité.

Pour l'idée de l'Europe cosmopolitique, ce point est d'une importance capitale. L'Europe cosmopolitique ne représente pas seulement l'opposé de l'Europe nationale : l'Europe cosmopolitique ne peut exister sans l'Europe nationale. (*Id.* : 30)

La diversité devient alors fondatrice d'une identité qui cesse d'être tranchée pour devenir ouverture avec la multiplication d'appartenances et de réseaux d'interdépendance.

Que devient alors le mythe du contrat social avec ce changement de narrative ? Tout d'abord, la paix sociale n'est plus le rôle exclusif de l'État, mais de « Bruxelles ». L'État, en tant qu'expression de la volonté générale d'une communauté, n'a plus le monopole législatif. Au contraire, ce pouvoir législatif est désormais incarné par une autorité supérieure légitimée par la volonté des différentes subjectivités collectives. De la même façon que l'État moderne tire son origine de la volonté des individus exprimée dans le pacte originel, les institutions européennes retirent la leur du libre arbitre des États-nations. En ce sens, nous ne pouvons pas affirmer que l'Union Européenne est une construction réalisée à marge des peuples européens dans la mesure où elle émerge comme le résultat de leur volonté incarnée par les États qui les représentent légitimement.

D'un autre côté, le contrat social supranational garde la même communauté de destin que celui du récit national. La *Déclaration Schuman* devient donc le symbole d'un rassemblement motivé certes par la prospérité économique désirée par les États qui ont été dévastés par la Deuxième Guerre Mondiale, mais aussi, et surtout, par le souhait d'établir en Europe la paix entre des sujets collectifs qui se sont fait la guerre depuis plusieurs siècles. Nous pouvons d'ailleurs affirmer que cette paix constitue la plus grande réussite du projet politique européen en ce qu'il a mis à l'œuvre la paix perpétuelle rêvée par les utopistes du dix-huitième siècle.

La narrative cosmopolitique du contrat social garde ainsi la polarité qui a motivé la signature du pacte originel. C'est avec l'existence d'une crainte naturelle de la mort qu'un rassemblement a lieu en vue de l'obtention de la paix⁶. À cette dualité vient s'ajouter une autre qui conditionne la fonctionnalité de l'Union Européenne. Si l'autorité législative est désormais incarnée par un pouvoir supérieur des États, la nature même de ce pouvoir implique qu'il n'est pas aliéné de manière absolue des subjectivités collectives. Il est plutôt le résultat d'une opposition permanente existant au niveau européen entre des institutions supranationales, comme la Commission Européenne et la Cour Européenne de Justice, et des institutions représentatives du pouvoir national comme le Conseil Européen.

L'existence institutionnelle de cette polarité semble ainsi être la reconnaissance de la part de l'Union Européenne du rôle essentiel à jouer par les différents sujets collectifs dans l'obtention de cette finalité supranationale que le bien commun est devenu. Il nous semble que s'il est vrai que ce fut par la négligence du caractère supranational du bien commun que la narrative

⁶ Nous pouvons même nous demander si la réussite de ce projet politique en termes de Paix en Europe ne constitue-t-elle précisément la raison du manque d'adhésion des peuples à l'Union Européenne, dans la mesure où la paix serait devenue une donnée acquise, tout au moins en ce qui concerne l'espace européen.

nationale a conduit les États européens à leur propre affaiblissement, il est vrai aussi que l'Union Européenne échouera nécessairement si elle néglige les nations qui pourtant la constituent. Ceci parce que dans la même mesure que la volonté générale que les États incarnent est légitimée par les contractants du pacte originel, celle de l'Union Européenne trouve sa légitimité dans les États qui lui ont donné l'origine.

Conclusion

Cette appropriation institutionnelle de la part de l'Union Européenne de l'héritage que les États-nations constituent (BRAGUE, 1992)⁷ n'implique pourtant pas l'adhésion des peuples européens à son projet. Au-delà de la crise du système représentatif dans lequel les États européens se trouvent⁸, ce manque d'engagement est plutôt le résultat d'un manque de sentiment de coappartenance à une communauté qui pourtant l'Union Européenne est censée représenter. Il faut dire l'Union Européenne n'a pas agi sur ce terrain-là en adoptant la méthode fonctionnaliste dans sa construction. Trois positions se sont manifestées dans les projets de construction européenne. Les tenants du confédéralisme soutenaient une unité européenne où les États garderaient leur souveraineté, symbolisée par la préservation du droit de veto à l'intérieur de l'organisation. De l'autre côté se plaçaient les tenants de la fédéralisation de l'Europe, défenseurs de l'idée selon laquelle « la représentation démocratique au niveau de la Fédération devait se substituer à celle des États-nations » (OLIVI/GIACONE, 1998 : 15), ce qui impliquerait nécessairement vider l'État-nation de tout contenu puisqu'il cesserait d'être représentatif d'une volonté générale.

Le Traité de Paris a été plutôt le résultat d'une troisième voie qui, tout en ayant comme objectif la formation d'une fédération, n'a pas eu la force de volonté, ou cela lui a été rendu impossible comme l'échec de la Communauté Européenne de Défense le démontrera plus tard, de rompre avec les pouvoirs étatiques de manière radicale. C'est donc par la méthode des « petits pas » que le fonctionnalisme sera mis à l'œuvre « en intégrant progressivement certains secteurs de la vie économique et sociale » pour ainsi engendrer « des formes d'intégration politique, qui à leur tour affaibliraient ou videraient même de leur sens les souverainetés nationales » (*Ib.* : 16).

⁷ Rémi Brague fait de l'appropriation d'un héritage le trait marquant de l'identité européenne.

⁸ Dans le *Contrat Social* Rousseau avait déjà mis en évidence la méfiance naturelle que les individus sentent relativement à leurs représentants. Cette méfiance se fait sentir plus lorsqu'une telle représentation n'est pas le résultat de l'expression directe d'une volonté, mais indirecte, au « deuxième degré ».

Autrement dit, plus que transmettre un imaginaire collectif dans lequel les Européens pourraient se reconnaître, la construction politique européenne s'est réalisée par le haut, par un pouvoir législatif et juridique qui visaient la constitution d'un code commun pouvant auto-légitimer le projet politique européen. Autrement dit, nous avons une Europe pensée, mais non pas ressentie dans la mesure où elle a été concrétisée sans pourtant être rêvée, comme l'a dit très pertinemment Eduardo Lourenço. Nous pouvons ainsi comprendre les préoccupations de Pierre Manent. La réussite de la forme nationale s'est fondée sur la création d'un imaginaire commun pouvant rassembler des individus séparés dans l'espace, mais aussi dans le temps. Un imaginaire institutionnalisé dans un pouvoir étatique représentatif d'un projet commun à la communauté ainsi formée. Avec l'Union Européenne nous assistons à l'institutionnalisation d'un récit revitalisé par le cosmopolitisme, mais un récit dont la l'expression se trouve réduite à un langage technocratique qui nécessairement éloigne tous les européens.

Si l'Europe n'existe que politiquement, comme le soutiennent Ulrich Beck et Edgar Grande, l'expression de l'eupéanité doit dépasser le langage de spécialistes dans lequel elle se trouve. En oubliant la culture comme espace théâtrale où se jouent les symboles d'identification, comme l'a soutenu Gilbert Durand, et ses composantes éducationnelles et historiques, l'Union Européenne court le risque de dévitaliser la force mythique du récit sur lequel elle se pose et de n'être qu'une machine de formalisation des sociétés dont l'absence de sens la conduira inévitablement à l'échec. Ceci parce que, finalement, toute institution politique s'affaiblit si elle n'est pas reconnue par ceux qu'elle représente, ou plutôt, dans le cas de l'Union Européenne, si ceux qu'elle représente, les Européens, n'existent même pas.

BIBLIOGRAPHIE :

- ABBÈ DE SAINT-PIERRE, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, présenté par Simone Goyard-Fabre, Paris : Éditions Garnier Frères, 1981.
- ANTÓNIO VIEIRA, *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*, Lisboa : Editorial Nova Ática, 2007.
- _____, *Historia do futuro*, vol. I e II, Lisboa : Sá da Costa Editora, 2008.
- BECK, U., GRANDE, E., *Pour un empire européen*, Paris : Flammarion, 2007.
- BRAGUE, R., *Europe, la voie romaine*, Paris : Gallimard, 1992.
- CHEVALIER, J.-J., *Les grandes œuvres politiques : de Machiavel à nos jours*, Paris : Librairie Armand Colin, 1950.

- DIECKHOFF, A., *La nation dans tous ses états : les identités nationales en mouvement*, Paris : Flammarion, 2000.
- DURAND, G., *Introduction à la mythologie : mythes et sociétés*, Paris : Albin Michel, 1996.
- FERRY, J.-M., *La question de l'État européen*, Paris : Éditions Gallimard, 2000.
- HOBBS, *Léviathan*, Paris : Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2000.
- MANENT, P., *La raison des nations : réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris : Éditions Gallimard, 2006.
- OLIVI, B., et GIACONE, A., *L'Europe difficile : la construction européenne*, Paris : Éditions Gallimard, 1998.
- PESSOA F., *Poèmes ésotériques, Message, Le Marin*, Paris : Christian Bourgois Éditeur, vol. 2, 1988.
- RENAN, E., *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Presses Pocket, 1992.
- RENAUT, A., « Logiques de la nation » in *Théories du nationalisme : Nation, nationalité, ethnicité*, s. dir. Gil Delannoi e Pierre-André Taguieff, Paris : Éditions Kimé, 1991.
- RICOEUR, P., *Temps et récit I*, Éditions du Seuil, 1991.
- ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Paris : Éditions Gallimard, 2008.
- _____ « Projet de constitution pour la Corse », in *Œuvres complètes*, Paris : Éditions du Seuil, 1971.
- WUNENBURGER, J.-J., *L'imaginaire*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2006.