

INSTITUT EUROPEEN DE L'UNIVERSITE DE GENEVE

COLLECTION EURYOPA  
VOL. 68-2011

**De la pensée de Denis de Rougemont au concept de  
citoyenneté européenne : divergence ou convergence?**

Mémoire présenté pour l'obtention du  
Master en études européennes  
par Juerg Haener

Rédigé sous la direction de François Saint-Ouen  
Juré: Marc Roissard de Bellet  
Genève, mars 2011

## Table des matières

<b>Introduction</b>	3
CHAPITRE I	
Le concept de citoyenneté dans la pensée de Denis de Rougemont	4
La notion de champ disciplinaire et le pari de la transdisciplinarité selon Jean-Paul Resweber	6
Transdisciplinarité et organicité chez Denis de Rougemont	9
CHAPITRE II	
La notion de personne dans la pensée de Denis de Rougemont	12
La notion de personne face à la laïcité	16
Convergence du discours spirituel et de la sphère politique	20
CHAPITRE III	
Pour une définition rougemontienne du concept de citoyenneté	24
CHAPITRE IV	
La généalogie du concept de citoyenneté	32
La citoyenneté antique	33
La naissance de la citoyenneté moderne	37
La citoyenneté européenne	42
<b>Conclusion</b>	49
<b>Bibliographie</b>	53

# Introduction

« Il est un reproche auquel je compte ne pas échapper: celui de la naïveté. Définition du naïf dans le monde moderne: individu qui soutient des idées qui ne rapportent rien »<sup>1</sup>

Individu naïf, écrivain idéaliste, penseur utopiste. Voici les termes généraux par lesquels Denis de Rougemont et son œuvre sont le plus souvent mesurés. Mondialement connu et célébré pour ses travaux littéraires, cet *écrivain* ne jouit pourtant que d'une renommée très réduite pour ce qui est de ses réflexions que – faute de pouvoir, à la suite de Rougemont lui-même, les définir philosophiques – l'on va dire d'ordre politique. On le voit: l'œuvre et la pensée rougemontienne résistent à toute tentative de catégorisation, demeurent généralement associées à un contexte littéraire bien que pratiquement aucun écrit rougemontien ne se contente de rester cantonné à celui-ci.

À cette méconnaissance, qui risque – il faut le souligner – de négliger plus de trente ans de travail engagé, il y a une explication historique: après son ultime grande apparition sur la scène politique européenne, au Congrès de La Haye en 1948, de Rougemont se trouve pratiquement exclu du processus d'intégration européenne, qui se dirige désormais vers une articulation fondamentalement économique. C'est aussi à partir de ce moment, pourrait-on dire, qu'une réflexion de type culturel est marginalisée au sein de ce processus, qui semble alors se confier entièrement à des approches techniques, scientifiques, objectives. L'un des buts du présent travail consiste, face à cette catégorisation par trop sommaire, de questionner le rôle que différentes disciplines peuvent jouer au sein de ce phénomène hautement complexe qu'est l'intégration européenne.

En effet, la problématique des disciplines du savoir va occuper une place importante au sein de notre réflexion, dans la mesure où celle-ci est doublement inscrite sous le signe de la pluri- ou transdisciplinarité. Car non seulement elle se déroule dans le cadre d'un Institut d'études européennes qui a été conçu selon la règle de la pluridisciplinarité: elle est aussi appelée à actualiser cette règle, en convoquant et en faisant interagir plusieurs disciplines. Nous nous proposons par conséquent de juxtaposer la réflexion que Denis de Rougemont a dédié à la notion de *citoyenneté* au concept de citoyenneté européenne. L'intérêt de ce rapprochement se trouve, croyons-nous, dans la possibilité de découvrir des points communs ou une certaine compatibilité entre ces deux éléments apparemment si disparates. S'il ne s'agit nullement de faire l'apologie de Rougemont ou de son œuvre, l'occasion semble néanmoins propice à une réflexion autour de la contribution que celle-ci, transdisciplinaire et *organique*, peut représenter pour la problématique de la citoyenneté européenne. Plus en général, il faudra se demander dans quelle mesure la réflexion rougemontienne peut, à présent et lorsqu'elle est confrontée à cette problématique, parvenir à produire du sens. Autrement dit, l'on peut se demander si de Rougemont, considéré au départ comme un écrivain, peut être intégré dans une réflexion de type socio-politique et juridique autour de la citoyenneté européenne: si cela était le cas, il se révélerait alors nécessaire de réévaluer les relations entre ces différentes disciplines, et surtout de repenser leur aptitude à interagir entre elles.

Au lieu d'étudier séparément l'œuvre rougemontienne et la notion de citoyenneté, en général ou dans sa forme européenne, il s'agit ici d'essayer de pratiquer une approche pluri- ou transdisciplinaire et de se demander dans quelle mesure celle-ci peut ouvrir des perspectives fécondes, indiquer des possibilités qui resteraient inaccessibles à des approches strictement disciplinaires. L'intuition se trouvant à l'origine du présent travail est que l'incompatibilité apparente entre la citoyenneté organique rougemontienne et la citoyenneté européenne remonte plus à des habitudes intellectuelles et à des préjugés académiques qu'à une dissemblance réelle.

---

<sup>1</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Les méfaits de l'instruction publique*, Lausanne, Eureka, 1972.

# Chapitre 1

## Le concept de citoyenneté dans la pensée de Denis de Rougemont

Ce travail se propose d'examiner la relation entre la figure du citoyen telle qu'elle se trouve dans les écrits de Denis de Rougemont et la notion de citoyenneté telle qu'elle est élaborée et définie par l'Union européenne.

La généalogie du deuxième terme de cette relation peut être retracée avec une certaine clarté: depuis la moitié des années septante et surtout avec sa consécration officielle par le Traité de Maastricht, le concept de citoyenneté européenne a connu un développement constant, allant de pair avec les efforts d'intégration que la Communauté, puis l'Union européenne a produits en termes tant économiques que politiques et sociaux. Sans faire de la citoyenneté européenne un objet univoque et dépourvu d'implications problématiques, son développement linéaire va tout au moins nous permettre de l'aborder directement dans le quatrième chapitre du présent travail.

Une approche directe se révèle être plus problématique lorsqu'il s'agit de donner une définition de la figure du citoyen telle que l'impliquent les écrits de Denis de Rougemont. En effet, le *citoyen* ne fait jamais l'objet d'une approche particulière ou d'une analyse détaillée chez ce dernier, au contraire des notions de *personne*, de *fédération* ou encore d'*État-nation*. La figure du citoyen résulte plutôt d'une déduction qui doit être effectuée en marge du parcours conceptuel allant de la *personne* à la fédération: le citoyen n'est autre, pour de Rougemont, que la *personne* en ce qu'elle exerce sa participation civique au fonctionnement de la société, comprise en termes de *communauté* avant de prendre la forme d'une *région* et enfin celle d'une *fédération*. Autrement dit, le citoyen est un terme intermédiaire qui se situe entre plusieurs concepts, qui ne recoupe pas exactement le discours de Rougemont mais qui y est tout de même implicite. La même chose peut sans doute être affirmée quant à la problématique de l'*intégration européenne*, qui constitue dans les faits l'objet et la préoccupation de la totalité des écrits de Rougemont, mais qui malgré cela n'est jamais abordée en tant que telle. Il y a donc, tout d'abord, une difficulté conceptuelle, une divergence dans les registres ou dans le vocabulaire, qui nous oblige à déduire – en essayant de ne pas les dénaturer – de la pensée et de l'écriture de Denis de Rougemont les concepts que nous nous proposons de comparer par la suite avec le contexte de l'Union européenne.

À cette première difficulté s'en ajoute une autre, d'ordre structurel cette fois-ci, qui est intrinsèquement liée à la pensée et à l'écriture rougemontiennes. Celles-ci ne peuvent en effet être perçues que comme une totalité, au sein de laquelle la primauté doit être attribuée aux relations que les concepts entretiennent entre eux plutôt qu'aux concepts mêmes.

La totalité de la bibliographie de Rougemont peut être considérée comme une réélaboration constante du même groupe de concepts. Ce qui ne saurait être confondu avec une répétition pédante et stérile doit plutôt être compris comme l'ajustement de ce groupe de concepts à l'évolution de la société et du monde. Ainsi, l'on retrouve par exemple la problématique de la finalité de l'action politique exprimée dans les mêmes termes dans *Politique de la personne* (1934) et dans *L'avenir est notre affaire* (1977): « toute la question est de savoir à quel niveau l'on situe le concret; à quelles fins les pouvoirs entendent mener les hommes »<sup>2</sup> dans le premier texte, puis « avant toutes choses, il faut considérer la fin. Avant de prédire, il faut prophétiser »,<sup>3</sup> 43 ans plus tard.

Il ne serait point difficile de multiplier des exemples comme celui-ci, tant les concepts déjà mentionnés de *personne*, *communauté*, *région*, *fédération* se retrouvent dans les différents textes rougemontiens. Ce qui doit être

---

<sup>2</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, Paris, Je sers, 1934, p. 20.

<sup>3</sup> Denis DE ROUGEMONT, *L'avenir est notre affaire*, Paris, Stock, 1977, p. 192.

souligné ici, c'est que l'*agencement* de ces différents concepts répond à une certaine vision du monde dont de Rougemont se fait le défenseur, et que leur *évolution* ne constitue en réalité qu'une adaptation. Voici la raison pour laquelle il est impossible d'aborder un élément de la pensée de Rougemont de façon isolée, sans rentrer en contact avec les autres qui lui sont toujours annexes ou connexes. Car non seulement les mêmes éléments participent toujours et encore à la discussion des problématiques qui préoccupent l'écrivain: ils entretiennent en plus de cela un rapport d'interdépendance, l'un étant fréquemment la condition préalable à l'avènement de l'autre, tout en constituant en même temps son modèle de réalisation<sup>4</sup>. Ainsi, s'il faut établir une définition du citoyen, l'on ne pourra se passer du concept de *personne*. Or la *personne* est l'élément premier pour ce qui concerne la constitution d'une communauté: dans la réalité des faits, celle-ci n'est jamais constituée que par des personnes, comprises dans leur singularité et dans leur unicité. La compréhension de tout phénomène de masse n'est possible qu'à condition qu'on le réduise à ses composantes, qui sont toujours individuelles. En même temps, la *personne* est une fin en soi: tous les éléments constitutifs de la société doivent être agencés de façon à la favoriser, à lui permettre de se déployer ou de se réaliser. Dans cette optique, le fédéralisme est la structure qui permet mieux que toute autre forme socio-politique l'avènement de la *personne*, comprise cette fois-ci comme un *modèle* pour l'Homme. Pour le dire avec de Rougemont: « le but de la société, c'est la personne »<sup>5</sup>. Impossible donc de définir une véritable chronologie, et moins encore une hiérarchie, entre les différents éléments de la pensée rougemontienne. Ceux-ci sont insérés dans une structure circulaire, faite de renvois, de liens, d'influences mutuelles. Le développement ou même la réalisation de l'un des éléments ne peuvent être séparés du développement ou de la réalisation de tous les autres.

En reprenant une idée chère à de Rougemont, l'on pourrait alors considérer la totalité de ses écrits comme un espace mis sous *tension*, comme un réseau au sein duquel chaque élément est relié aux autres, et dans lequel tout changement ponctuel exerce un effet généralisé, global. C'est de cette caractéristique que découle l'adaptation constante à laquelle de Rougemont soumet sa pensée, pour laquelle tout élément nouveau ne représente bien entendu pas un chamboulement, mais rend tout de même nécessaire le remaniement et l'adaptation du tout. Lorsque, dans ses écrits les plus tardifs, de Rougemont aborde la problématique de l'énergie atomique, cela l'oblige à ajuster sa définition du rôle néfaste de l'État-nation, qui maintenant ajoute la préoccupation pour l'indépendance énergétique à son habituelle rhétorique concernant la souveraineté<sup>6</sup>. La possible réalisation de la *personne* ne s'en retrouve que d'autant plus menacée. Et en même temps, c'est l'engagement en faveur de l'écologie qui fait naturellement son entrée dans la pensée de l'écrivain. Mais si la problématique est nouvelle, la structure reste la même: la sensibilité écologique ne peut résulter que d'une société saine, qui n'aurait pas perdu de vue le lien nécessaire entre l'Homme et la Nature. En même temps, la préoccupation pour l'écologie est l'indicateur certain d'une société durable, capable donc de garantir la survie de l'humanité. Comme c'est le cas pour le concept de *personne*, l'écologie constitue donc à la fois une condition préalable et une fin en soi.

\*\*\*

Ces quelques réflexions sur la structure de la pensée de Rougemont nous permettent-elles de le distinguer de tout autre intellectuel ou écrivain? En premier lieu, c'est certainement le sens, compris à la fois comme signification et comme direction, que de Rougemont confère à ses écrits qui nous invite à le considérer dans sa singularité. Ce sens – nous allons y revenir dans le prochain chapitre – est en général celui que donne le mouvement personnaliste à sa réflexion, et trouve donc son origine dans un contexte spirituel, voire religieux. L'originalité de Rougemont en tant qu'écrivain ne se déploie donc que dans le temps, c'est-à-dire lorsqu'il met son écriture au service d'une cause qui n'était – en tant que telle – partagée par aucun

---

<sup>4</sup> « Or je crois, au contraire, que si le spirituel n'est pas à l'origine, il n'est pas non plus à la fin d'un système, d'une action, d'une croyance. [...] On peut dire, semblablement, que s'il n'y a pas, à la base d'une doctrine politique un principe d'actualité, nulle "période de transition" ne sera capable de l'engendrer », Denis DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, op. cit., p. 80.

<sup>5</sup> Denis DE ROUGEMONT, *L'avenir est notre affaire*, op. cit., p. 23.

<sup>6</sup> « Qu'on lui fasse voir maintenant l'aboutissement logique des doctrines de l'État souverain, cette guerre atomique, par exemple, qu'un gang peut déclencher avec quelques kilos de plutonium bien placés, et qui peut se propager en quelques heures aux nations des cinq continents tirant leurs bombes tous azimuts, à tout hasard; qu'on lui fasse voir surtout l'alternative à cette fatalité de l'État-nation, déjà le ciel s'allège, l'horizon s'agrandit et quelque nouveauté s'introduit, chance de paix », *Ibid.*, p. 227.

autre membre des différents mouvements personalistes. Mais ce n'est pas l'originalité littéraire dont nous nous soucions ici: de Rougemont se distingue surtout de ceux qui ont été ses compagnons dans le giron des « pères fondateurs » de l'Europe unie. C'est dans ce contexte que la défense de certaines « valeurs spirituelles » différencie fortement de Rougemont vis-à-vis de ses pairs. Comme nous l'avons dit plus haut, c'est en effet une certaine *vision du monde* qui caractérise la pensée de Rougemont, vision à laquelle se subordonnent non seulement tous les éléments que ce dernier traite dans ses écrits, mais aussi son engagement politique dans sa totalité <sup>7</sup>.

En deuxième lieu, il est caractéristique pour la pensée rougemontienne que d'être largement perméable aux disciplines et registres les plus différents. Cette perméabilité n'est en réalité que la conséquence du sens que l'écrivain veut inculquer à sa réflexion: il est naturel pour un texte dont l'orientation est fondamentalement spirituelle de concerner la totalité de l'existence humaine, comprise dans toute sa complexité et dans toute sa richesse. Une telle orientation, qu'il faudrait peut-être comparer – toutes proportions gardées – au contexte évangélique afin d'en comprendre la nature, ne saurait *par définition* exclure aucune problématique de son cheminement. Cela fait de la pensée rougemontienne un objet foncièrement pluridisciplinaire, voire transdisciplinaire. Et cela signifie avant tout qu'à l'opposé d'une approche spécialisée qui se limiterait au domaine de la sociologie, de la philosophie ou encore des sciences sociales, la réflexion de Rougemont ne s'interdit nullement de transgresser les frontières entre les différentes disciplines. Chez ce dernier, c'est la recherche d'un *sens* qui prédomine, alors que les différents types de savoir et leur catégorisation lui sont entièrement subordonnés. Enfin, cela implique aussi que la pensée de Rougemont ne doit pas être considérée comme un système, c'est à dire comme un « ensemble d'objets de pensée unis par une loi », mais bien plutôt comme un ensemble *organique*. Nous allons revenir sur cette notion d'organicité, mais seulement après avoir quelque peu précisé les concepts de pluridisciplinarité et de transdisciplinarité.

### **La notion de champ disciplinaire et le pari de la transdisciplinarité selon Jean-Paul Resweber**

Dans l'espoir de pouvoir définir la pensée et l'écriture de Denis de Rougemont avec une plus grande clarté, nous faisons ici recours au travail que Jean-Paul Resweber a dédié aux notions de champ disciplinaire et de transdisciplinarité <sup>8</sup>.

Resweber définit d'abord la notion de champ disciplinaire, et décrit par la suite les différentes stratégies à l'aide desquelles il est possible d'interroger une ou plusieurs disciplines. Ces stratégies, énumérées selon un critère de complexité et d'ambition grandissantes, sont les suivantes: de la monodisciplinarité on passe à la pluridisciplinarité, puis à l'interdisciplinarité, pour parvenir enfin à la transdisciplinarité, qui représente en quelque sorte le dépassement de la notion même de champ: « le travail transdisciplinaire dépasse, mais en les intégrant, les perspectives de la monodisciplinarité, de la pluridisciplinarité et de l'interdisciplinarité » <sup>9</sup>.

Quant au champ disciplinaire, il « définit l'espace d'interaction d'éléments propres soit à une discipline, soit à un ensemble de disciplines apparentées » <sup>10</sup>. Contrairement à l'image que son nom évoque, cette définition implique que le champ disciplinaire n'est pas un objet statique, un domaine du savoir qui serait une fois pour toutes cloisonné, délimité par rapport à ce qui l'entoure. Les disciplines « n'ont pas un territoire a priori qui leur serait définitivement assigné, car elles sont en constante évolution et synergie » <sup>11</sup>. En effet, ce n'est pas tant la notion de champ disciplinaire qui doit ici être retenue en tant que catégorie fondamentale, que celle plus vaste de *culture*. Car s'il est vrai que la notion de champ peut être envisagée d'une façon plus ou moins souple, selon qu'on l'aborde du point de vue de la recherche ou de la transmission des savoirs, ce n'est que dans le contexte plus large de la culture que les relations complexes

---

<sup>7</sup> « J'ai, pour la politique, une espèce d'aversion naturelle », Denis DE ROUGEMONT, *Politique de la personne, op. cit.*, p. 7.

<sup>8</sup> Jean-Paul RESWEBER, *Le pari de la transdisciplinarité. Vers l'intégration des savoirs*, Paris, L'Harmattan, 2000.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 35. Nous soulignons.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 36.

entre disciplines peuvent être perçues dans toute leur ampleur. Le champ, nous dit Resweber, est « doublement ouvert: sur les disciplines qu'il embrasse, et sur les autres champs disciplinaires qui composent le profil de la culture. Cette situation favorise les croisements entre les différents champs, lesquels sont finalement dus non seulement aux pratiques d'enseignement et de recherche, mais aussi aux pratiques communicationnelles. Par définition, la culture est un espace de régulation des rapports sociaux. Les disciplines, apparemment les plus éloignées les unes des autres, comme les mathématiques et la théologie, peuvent s'en réclamer »<sup>12</sup>. D'une conception quelque peu statique (le registre auquel se réfèrent tous les termes liés à la culture suggère littéralement l'idée de sédentarité) de la notion de champ, l'on passe donc à une acception dynamique qui n'est pas sans rappeler, à juste titre, le concept de *signifiant*: dans la définition saussurienne du langage, le signifiant ne parvient à produire un signifié que grâce à la relation qu'il entretient avec d'autres signifiants, desquels il diffère. De façon analogue, le champ disciplinaire tire jusqu'à son *identité* (que l'on s'évertue pourtant à parfois considérer comme une valeur indépendante) des relations multiples, et souvent conflictuelles, qu'il entretient avec les autres domaines de la culture. Plutôt que de réfléchir en termes de champs, il faut donc essayer de considérer l'importance des échanges qui adviennent entre eux, et qui contribuent à constituer un espace de culture. « On peut dès lors considérer qu'un champ donné est médiateur entre une discipline particulière et la culture, vers laquelle reflue l'ensemble des champs disciplinaires »<sup>13</sup>.

L'idée d'une *totalité*, qui correspond ici à celle d'une culture englobant toutes les formes de savoir, est ainsi inscrite déjà dans la notion de *champ disciplinaire*, avant encore que celle-ci ne soit insérée dans la perspective d'un travail transdisciplinaire. Pourtant, l'analyse de Resweber décrit plusieurs étapes intermédiaires entre la notion de champ et celle de transdisciplinarité, et tout d'abord celle de *monodisciplinarité*: celle-ci « met en œuvre une seule discipline pour analyser un problème ou examiner une question »<sup>14</sup>. En faisant cela, elle exerce toutefois une influence sur le champ dont elle fait partie: en primant temporairement les autres disciplines, elle leur confère le rôle de disciplines annexes, connexes ou auxiliaires, et impose par ailleurs une certaine perspective à tout le champ. La primauté temporaire d'une discipline sur les autres permet, en d'autres termes, d'aborder une problématique selon un angle bien précis, mais n'est efficace qu'à condition que la cohérence du champ soit respectée et que la problématique initiale reste identique.

La pluridisciplinarité « substitue provisoirement au champ disciplinaire un inter-champ communicationnel qui a l'avantage de donner à plusieurs disciplines la possibilité d'occuper, de façon itérative, une position dominante »<sup>15</sup>. Appliquée à une problématique complexe, la pluridisciplinarité a donc l'avantage de permettre à plusieurs disciplines d'exprimer leur point de vue, sans les forcer à respecter une même perspective. Au contraire, c'est la pluralité des opinions qui est ici respectée, justement parce que cette approche fait varier la perspective posée sur l'objet. En cela, nous dit Resweber, la pluridisciplinarité respecte la logique du champ en tant qu'objet composé de plusieurs disciplines, qu'elle essaye de faire collaborer dans le but d'une application pratique. En même temps, la pluridisciplinarité déconstruit « la monodisciplinarité revendiquée, en la réduisant à une idéologie, qui dénie les interprétations qu'elle pose. [...] Le travail pluridisciplinaire renvoie chaque discipline à ses limites, mais, du même coup, il tend à repousser indéfiniment celles-ci, dans la mesure où il fait partager à chaque acteur ce qui est inédit dans les jugements communs, les préoccupations et les valeurs communes »<sup>16</sup>. En d'autres termes, ce type de travail ne parvient pas à proposer une synthèse des différentes approches disciplinaires, tout en ayant par ailleurs l'immense avantage de rendre impossible tout discours totalitaire. Aussi, il invite les différentes disciplines à se confronter entre elles et garantit ainsi le dynamisme et la perméabilité de tout espace culturel.

Par la suite, l'interdisciplinarité « prend appui sur la pluridisciplinarité qui en représente un premier moment incontournable. Mais elle dépasse le jeu alterné des perspectives, pour remettre en question l'objet interrogé: la texture, la composition, la résistance de ce dernier qui se trouve dès lors déconstruit et

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Jean-Paul RESWEBER, *op. cit.*, p. 39.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 41.

réduit aux représentations dont il a jusqu'ici été investi »<sup>17</sup>. Contrairement à la pluridisciplinarité, l'interdisciplinarité tente donc de faire la synthèse des différentes disciplines, en les poussant tout d'abord à remettre en question leurs propres représentations d'un objet donné. Le deuxième moment consiste à reconstituer une représentation commune, c'est-à-dire située « entre » les disciplines, et qui, « comme telle, n'est la propriété d'aucune discipline particulière »<sup>18</sup>. En cela, c'est un espace nouveau qui est constitué, un terrain d'entente que Resweber relie à cette forme de communication qu'est le dialogue démocratique. Or, la nature d'un véritable dialogue démocratique implique la recherche consensuelle d'un accord et, par conséquent, une disponibilité à l'écoute mutuelle, devant en premier lieu permettre à chaque partie de prendre de la distance par rapport à ses représentations habituelles. Ce qu'il faut souligner ici, c'est donc bien la création d'un espace communicationnel, qui est sans doute la caractéristique première et irremplaçable de toute société démocratique.

En résumé, « la pluridisciplinarité suit la logique dialectique du conflit, l'interdisciplinarité, la logique herméneutique de la confiance mutuelle »<sup>19</sup>. Mais c'est la transdisciplinarité qui mène ce double travail à terme. « Elle suit une logique mixte, à la fois dialectique et herméneutique. La part de la dialectique s'exprime dans la volonté de dépasser les perspectives disciplinaires, pour les intégrer dans une perspective plus globale. Le travail herméneutique est consubstantiel au travail dialectique. Les disciplines interpellées sont, en effet, réinterprétées à partir d'un lieu qui leur est transversal. Or, ce lieu se concentre dans la pratique de l'écriture, conçue en un sens large: d'une écriture parlée, d'une écriture littéraire et d'une écriture culturelle. Mais les identités disciplinaires ne se dissolvent pas pour autant dans la réalisation de cette synthèse miraculeuse. Chaque partenaire continue de poursuivre son questionnement à la fois sur le mode autonome qui lui est propre et sur le mode concerté du partenariat pluri- et transdisciplinaire. Après avoir pris en compte les questions surgies dans l'espace d'un « hors champ » à peine apprivoisé, il se replie sur son champ propre, en attendant de s'engager dans un autre geste d'écriture. La transdisciplinarité exprime le projet inhérent à toute discipline: celui de collaborer à la construction de la culture et de la civilisation »<sup>20</sup>.

Autrement dit, le travail transdisciplinaire consiste, dans son expression la plus simple, à insérer les différentes connaissances dans les pratiques sociales en les rendant ainsi accessibles à tous les membres d'une culture donnée. Il consiste à mettre en place des espaces de communication au sein desquels les différentes tendances, opinions, disciplines qui composent une société peuvent interagir de façon constructive et influencer ainsi le fonctionnement même de cette société. L'espace transdisciplinaire représente le degré d'activité maximal du champ disciplinaire, qu'il oblige à se dépasser, à se redéfinir sans cesse tout en demeurant en harmonie avec les autres champs. Car ce qu'il s'agit finalement d'atteindre, c'est la situation dans laquelle l'individu puisse s'identifier à la culture dans laquelle il vit, l'influencer tout en étant influencé par elle. Les différents types de connaissances doivent être réunis par des synthèses ouvertes qui puissent agir en tant que « *miroir identitaire* »<sup>21</sup>. En effet, « comment le sujet pourrait-il reconnaître son unité et son unicité dans l'image chaotique de savoirs morcelés? La transdisciplinarité entreprend d'unifier le savoir, afin que l'Homme puisse se l'approprier et le « cultiver ». Le cultiver, c'est-à-dire se l'approprier en culture. On perçoit dès lors que l'épistémologie que suppose un tel travail est inséparable d'une préoccupation éthique. La transdisciplinarité aboutit à ce que l'Homme devienne le sujet du savoir qu'il produit »<sup>22</sup>. Enfin, la transdisciplinarité « permet à l'Homme de reconstruire les savoirs dont il use déjà »<sup>23</sup>.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>21</sup> Jean-Paul RESWEBER, *op. cit.*, p. 48.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 55.



## Transdisciplinarité et organicité chez Denis de Rougemont

Quelle est pour nous l'utilité de la description que Resweber donne de la transdisciplinarité? Quel est le lien entre cette notion et le concept de citoyenneté tel qu'il se trouve dans la pensée de Denis de Rougemont?

Si nous avons ici fait recours au travail de Resweber, c'est parce que sa description de la transdisciplinarité nous semble correspondre à ce que nous avons déjà appelé l'aspect organique de la pensée rougemontienne. Il y aurait, entre ces deux concepts, une ressemblance conceptuelle et structurelle. Certes, la pensée de Rougemont semble être transdisciplinaire dans un sens restreint, puisqu'elle n'engage qu'un seul acteur. Il est toutefois indéniable que les ouvrages de Rougemont ont non seulement suscité un nombre incalculable de réactions et de débats, mais ont aussi mené à la création de différentes réalisations concrètes, parmi lesquelles le Conseil européen pour la Recherche nucléaire (CERN) ou l'Association européenne des festivals de musique ne sont que des exemples. Si à cela on ajoute la nature de la pensée rougemontienne, éminemment curieuse, mobile et perméable aux disciplines les plus différentes, on pourra sans peine définir cette dernière comme une matrice – ou un modèle – à partir de laquelle un travail transdisciplinaire dans toute son étendue peut se développer.

Dans quel sens la pensée rougemontienne est-elle donc transdisciplinaire? En premier lieu, en raison du fait qu'elle ne tente pas d'établir des connaissances particulières, des savoirs prêts à être repris et utilisés *dans un autre cadre*, mais qu'elle cherche toujours à orienter son action, c'est-à-dire à utiliser *par et pour elle-même* les savoirs qu'elle a développés. Avec de Rougemont, l'on assiste sans exception à ce que Resweber définit comme la volonté de « construction de la culture et de la civilisation », <sup>24</sup> qui est inhérente à toute discipline mais qui est l'un des traits distinctifs de la pensée personnaliste en général et de celle de Rougemont en particulier. Si une approche monodisciplinaire présente l'avantage d'approfondir un certain type de connaissance (en se faisant ainsi la prémisses nécessaire à un travail proprement transdisciplinaire), la pensée de Rougemont veut employer le savoir, le mettre en perspective dans le but de permettre à l'Homme de se construire un certain mode d'être. Une telle conception du savoir est d'ailleurs en parfait accord avec les fondations personnalistes de la pensée rougemontienne, dont les composantes sont celles d'un discours religieux ou spirituel. Voici donc l'aspect *éthique* que Resweber attribue à toute approche transdisciplinaire: celui-ci ne peut être exprimé que par une pensée qui tenterait d'unifier les savoirs, de les englober dans une synthèse permettant de leur donner un sens téléologique. Avec comme substrat la dimension éthique, les savoirs unifiés permettent ainsi l'éclosion d'une dimension humaine, centrée non seulement sur les aspects techniques du savoir, mais apte à offrir un reflet identitaire à l'Homme. Autrement dit, c'est seulement une fois que les différents types de savoir disciplinaire sont *mis en réseau et sous tension* qu'il devient possible de leur rajouter une dimension éthique ou téléologique et de leur attribuer une *finalité* commune. Finalité que de Rougemont défend tout au long de sa pensée <sup>25</sup>.

Quant au morcèlement des savoirs, de Rougemont écrit: « l'incommunicabilité des savoirs est ressentie par notre esprit comme une frustration, comme une blessure intime et comme une permanente insécurité. L'intellectuel européen d'aujourd'hui se sent tributaire de disciplines forcément partielles, susceptibles à tout instant d'être mises en question par d'autres disciplines, et qui ne peuvent défendre leur "vérité" qu'en se fermant méthodiquement sur elles-mêmes, en acceptant ainsi de n'être plus tout à fait vraies – mais tant pis, cela ne se sait pas encore... Cette espèce de résignation intellectuelle correspond à une forme schizoïde de la pensée, et conduit à un scepticisme croissant quant aux fins dernières de la recherche et quant à la valeur globale, ultime du savoir humain » <sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Voir note 20.

<sup>25</sup> Cette finalité, qui représente justement la dimension religieuse ou spirituelle de la pensée rougemontienne, semble être symbolique pour son caractère versatile (pour ne pas dire transdisciplinaire), qui lui permet de passer avec le plus grand naturel d'une dimension que l'on pourrait être tenté de confiner à la sphère intime au discours politique. C'est ainsi que de Rougemont peut parler, à différents moments de sa pensée, de la finalité comme la recherche de Dieu ou encore comme l'épanouissement de la personne. Ce qui oriente la pensée de l'écrivain est ainsi toujours la recherche d'un but suprême, qui transcende une dimension uniquement socio-politique. La teneur ouvertement religieuse du discours du jeune de Rougemont ne doit ainsi pas être considérée comme un obstacle à ses écrits ultérieurs, qui remplacent la référence à la religion par celle plus « neutre » de spiritualité...

<sup>26</sup> Denis DE ROUGEMONT, « Université et universalité dans l'Europe d'aujourd'hui », *Le cheminement des esprits*,

En résumé, l'on pourrait donc énumérer les points de contact suivants entre la pensée rougemontienne et le concept de transdisciplinarité: là où le travail transdisciplinaire prévoit un espace communicationnel qui serait transversal à plusieurs disciplines, la pensée rougemontienne fonctionne comme un espace de tension perméable, dynamique, constitué d'échanges. On pourrait même parler dans ce sens d'une *communauté* des idées et du savoir, en faisant allusion aux caractéristiques que de Rougemont attribue à la structure fédéraliste. Là où le travail transdisciplinaire se donne pour but de participer à la construction d'une culture et d'une civilisation, de Rougemont ordonne chacune de ses pensées et chacun de ses écrits selon une finalité bien précise, qui est d'ordre spirituel, c'est-à-dire méta-social et méta-politique. En fin de compte, là où la transdisciplinarité atteint une dimension éthique, de Rougemont oblige les différents discours qu'il convoque – politique, économique, culturel – à poser toujours la même question, dérangement par sa simplicité, qui consiste à se demander quel est le *sens* de ce que l'on est en train de faire.

\*\*\*

Nous considérons ainsi la pensée rougemontienne comme étant transdisciplinaire. Mais en quoi serait-elle *organique*?

Le concept d'organicité est utilisé à plusieurs reprises par de Rougemont, bien que de façon non-systématique. La raison pour laquelle nous choisissons ici de le retenir est qu'il nous semble bien représenter l'essence, le *goût* de la pensée rougemontienne. En se référant au projet d'union de l'Europe, de Rougemont écrit: « je parle d'unité au sens vivant, infiniment complexe, biologique, qui suppose des parties composées, englobées ou organisées en systèmes de tensions plus ou moins autonomes et plus ou moins équilibrés »<sup>27</sup>. « Le but que nous assignons à l'union, nous autres vrais fédéralistes européens, est politique au sens écologique du terme, qui évoque l'équilibre vivant des échanges, l'aménagement fécond des différences »<sup>28</sup>. C'est donc en faisant recours à un registre biologique que de Rougemont décrit le fédéralisme et l'union de l'Europe: celle-ci n'est autre qu'un équilibre vivant, qui est organique ou téléologique surtout dans le sens qu'elle peut – si elle est mal gérée – déboucher sur la disparition de l'humanité. « L'acte politique par excellence va consister à prendre, au nom de l'humanité, un ensemble organique de décisions conservatoires de l'humain »<sup>29</sup>. La pensée de Denis de Rougemont serait ainsi organique parce qu'inscrite sous le signe de la *finalité*; sa vision de la société serait organique parce qu'elle considère celle-ci comme un corps vivant dont la croissance doit être stimulée, surveillée et si nécessaire corrigée.

Mais c'est aussi de par sa structure que l'on pourrait qualifier la pensée rougemontienne d'organique. Car non seulement celle-ci est composée d'une multitude d'éléments qui, tels les organes d'un corps vivant, ne sauraient être considérés que dans leur fonctionnement d'ensemble, mais aussi sa perméabilité à des thématiques toujours nouvelles fait ainsi qu'elle évolue en s'adaptant aux variations de ce qui l'entoure. C'est ainsi que ni le sujet de l'éducation publique ni la référence constante à un contexte spirituel ne contribuent à affaiblir ou à rendre incohérente la pensée de Rougemont, au même titre que la préoccupation pour l'écologie ou le débat fédéraliste. Au contraire, tous ces éléments trouvent facilement leur place dans cette structure, et contribuent à son fonctionnement dynamique tout en renforçant son sens perspectif. Les différentes parties de la pensée de Rougemont entretiennent entre elles un rapport symbiotique et reflètent la vision que ce dernier a de la société: une structure complexe, faite de tensions nécessaires et créatrices, dans laquelle chaque élément exerce son influence plus ou moins perceptible sur les autres et dans laquelle chaque action doit être orientée vers un but ultime<sup>30</sup>.

\*\*\*

---

*Bulletin du Centre européen de la culture*, XIIIe année, N°1-2, Été 1970, pp. 108-109.

<sup>27</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Lettre ouverte aux européens*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 32.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>29</sup> Denis DE ROUGEMONT, *L'avenir est notre affaire*, *op. cit.*, p. 345.

<sup>30</sup> Nous avons déjà caractérisé cette tendance comme étant téléologique. En effet, la pensée de Denis de Rougemont présente aussi un trait proprement *eschatologique*, c'est-à-dire une préoccupation marquée pour les « fins dernières de l'Homme et du monde », inséparables des notions de résurrection et de jugement dernier.

En anticipant sur la réflexion que nous allons effectuer autour du concept de citoyenneté, et en référence à la dimension éthique qui caractérise à la fois le travail transdisciplinaire et la pensée rougemontienne, l'on pourrait maintenant avancer que cette dimension éthique caractérise tout aussi bien l'Union européenne. Bien entendu, le projet d'intégration européenne ne peut être réduit à un travail transdisciplinaire, et encore moins peut-il être comparé à la pensée rougemontienne de façon immédiate.

Néanmoins, l'intégration européenne saurait-elle être séparée d'une préoccupation de type éthique? Peut-on la considérer autrement que comme une tentative de participer à la *construction d'une culture et d'une civilisation* européennes? Malgré de grandes différences au niveau de l'application concrète, il y aurait donc une certaine convergence entre les conceptions rougemontienne et européenne de la citoyenneté, que nous allons comparer dans la suite du présent travail.

Nous proposons donc de considérer cette comparaison comme le lieu d'une *tension féconde*, en même temps que problématique. Mais quelle serait la nature de cette tension? Les efforts faits en matière d'intégration européenne, et notamment ceux liés à la création d'une citoyenneté européenne, mais aussi au projet pour une Constitution ou plus récemment aux mesures entrées en vigueur à l'occasion de la ratification du Traité de Lisbonne,<sup>31</sup> peuvent sans doute être considérés comme autant de manifestations de la volonté de l'Union européenne de se présenter comme une forme moderne de civilisation européenne. Cela ne paraît que naturel, si l'on pense au travail de certains « pères » de l'Europe qui, comme Denis de Rougemont lui-même, ont essayé d'injecter dans la constitution des premières organisations supranationales des années 1950 une forte préoccupation culturelle ou « civilisationnelle ». Toutefois, l'insuccès relatif de cette même tendance – et donc aussi des défenseurs d'une Europe « culturelle » – met en même temps en relief toute l'ampleur de la divergence entre la pensée rougemontienne et l'intégration européenne. Cette dernière ne montre en effet aucune trace d'une *finalité* dans son action, au point que son développement peut en paraître incohérent. L'on recherche inutilement des tentatives d'établir un dessein global, un *projet civilisationnel* au début du processus d'intégration européenne, qui est au contraire inscrit sous le signe d'une « politique des petits pas », c'est-à-dire d'un développement fondamentalement utilitaire, voire opportuniste. Ces tentatives n'ont été faites qu'à des moments ultérieurs, souvent en réponse à des manquements que l'approche utilitaire a mis au jour.

Si, en d'autres termes, l'on retrouve dans le contexte de l'intégration européenne certaines des caractéristiques que nous avons essayé de déceler dans la pensée transdisciplinaire et organique de Rougemont, force est de constater que leur *articulation* diffère grandement. Le cas particulier de la citoyenneté va nous permettre de schématiser cette différence. Si chez l'écrivain l'importance de la citoyenneté est, parce qu'elle est liée à la notion de *personne*, d'une importance fondamentale, et se trouve donc intégrée dans le projet d'unification européenne dès le début, le processus d'intégration européenne ne fait recours à cette notion que relativement tard. Si chez de Rougemont la citoyenneté participe d'emblée à la poursuite d'une *finalité* bien précise, elle ne pourrait être qu'un remède par lequel l'intégration européenne veut échapper à tout risque de désintégration. En termes d'articulation, ces deux approches sont donc diamétralement opposées, l'une partant d'un concept fort de citoyenneté, l'autre essayant d'y parvenir.

Et pourtant, il y a des signes qui permettent d'entrevoir une certaine convergence entre ces deux approches, des moments pendant lesquels le processus d'intégration européenne semble prendre conscience des manquements liés à son fonctionnement, et adopte une démarche qui n'est pas sans rappeler le caractère organique de la pensée rougemontienne. La constitution d'une citoyenneté européenne est l'un de ces signes.

Notre comparaison va donc se concentrer sur cette convergence, par laquelle le processus d'intégration européenne semble spontanément se tourner, après s'en être longtemps détourné – par nécessité et avec succès – vers un mode de fonctionnement plus organique.

---

<sup>31</sup> On pense ici surtout à la possibilité pour un million de personnes d'adresser une « initiative citoyenne européenne » (ICE) à la Commission et à la consolidation du droit de faire recours au Médiateur européen, des mesures qui peuvent sans doute être considérés comme des tentatives de réduire le « déficit démocratique » de l'UE.

## Chapitre 2

### La notion de *personne* dans la pensée de Denis de Rougemont

À présent, il s'agit de définir le concept de citoyenneté tel qu'il se trouve chez Denis de Rougemont, ou plutôt – comme nous l'avons vu dans le premier chapitre – de le déduire de l'ensemble de notions qui constituent la pensée de ce dernier. Un tel travail de déduction nous conduit en premier lieu à la notion la plus proche de celle de citoyenneté, à savoir celle de *personne*.

Qu'est-ce donc que la *personne* pour de Rougemont? Cette notion si riche en sens et en implications ne saurait être définie sans le recours à une approche historique, visant à en définir la place au sein de la culture européenne. Il s'agit, partant, de suivre de Rougemont alors qu'il constitue la généalogie de ce concept, en dégageant ses origines, mais en mettant par là même en lumière la multitude de liens qu'il entretient avec d'autres composantes de la culture européenne. Le cas de la *personne* peut ainsi être regardé comme un exemple probant de l'approche transdisciplinaire et organique que nous avons tenté de décrire dans le premier chapitre: non seulement celui de la *personne* est un concept dans lequel convergent plusieurs disciplines, mais il incarne aussi plus que tout autre l'idée d'une *finalité* nécessaire au fonctionnement de la société, dans le sens que celle-ci doit être pour de Rougemont le lieu de la réalisation de la *personne*.

Origine de tout développement sain et durable de la société, la *personne* est aussi ce qu'il s'agit sans cesse de questionner, de redéfinir si nécessaire. Effectivement, de Rougemont attribue la « crise de civilisation » que les différents mouvements personnalistes dénonçaient dès les années trente à l'absence d'une conscience claire par rapport à ce qu'est, ou devrait être, l'Homme. « [P]oliticiens ou clercs, ils oublient ce qu'est l'homme. Ils ont perdu de vue sa définition même. Leur point de départ est faux, et leurs efforts les plus sincères aboutissent au malheur de l'homme. Car tout ce qui ne se fonde pas dans la réalité de l'homme agit au détriment de son humanité. *Il n'y a pas d'autre cause à la crise présente: l'homme moderne a perdu la mesure de l'humain* »<sup>32</sup>. En livrant sa définition de la *personne*, de Rougemont revendique ainsi la nécessité de restituer son vrai rôle à l'Homme moderne, d'en redéfinir la nature véritable. Or cette définition peut être considérée, comme nous venons de le mentionner, comme un exemple d'une approche qui se veut éminemment pluraliste, transdisciplinaire, organique: afin de définir ce qu'est la *personne*, de Rougemont relie entre eux différents types de discours, mais avant tout le discours politique et le discours spirituel. C'est-à-dire que – à la suite d'une approche historique, par laquelle de Rougemont projette son discours sur le domaine plus vaste de la culture européenne – la *personne* ne peut être dissociée d'un contexte spirituel, en même temps qu'elle est le vecteur principal de l'activité politique. C'est en cela que se trouverait la juste « mesure de l'humain » qu'il faut restaurer si l'on veut échapper à la crise et à ses conséquences désastreuses.

Afin de décrire le concept de *personne*, de Rougemont part des « grands conciles, de Nicée en 325, à Chalcédoine en 451. Au cours de ces assises houleuses [...] ont été formulées les options décisives de notre civilisation européenne. J'en nommerai trois, en les reliant à leurs effets, sans doute imprévisibles en leur temps, mais vérifiables après plus de quinze siècles »<sup>33</sup>. Ces trois options sont l'incarnation, la personne et l'acceptation du temps et de l'histoire.

L'*incarnation* est l'un des concepts qui constituent le dénominateur commun de la culture occidentale, et qui en même temps différencie celle-ci par rapport aux autres civilisations. Car ce concept établit une fois pour toutes la *valeur* de la matière, qui n'est autre qu'une des formes du divin: Dieu se manifeste « dans un corps d'homme et dans la matière même dont nous sommes faits. Tel est le dogme du Dieu-homme »<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, op. cit., p. 16.

<sup>33</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Lettre ouverte aux européens*, op. cit., p. 34.

<sup>34</sup> *Ibid.*

À la suite de l'incarnation du Christ, l'exploration de la nature et du cosmos prennent la forme d'une tâche justifiée et nécessaire, car le réel, qui n'est qu'une autre forme de la manifestation du divin, demande à être compris et interprété. Aussi, la relation entre l'Homme et la nature est désormais indissociable de la *foi* que l'Homme repose en Dieu, « car le mouvement créateur de la science procède d'une confiance intuitive dans l'accord de l'homme et du monde et suppose une foi dans leur fondement commun, "fondement de l'être et du monde, à savoir Dieu" »<sup>35</sup>. C'est pour cette raison que Descartes peut affirmer qu'« un athée ne pourrait pas faire de physique »<sup>36</sup> et que la science moderne ne peut en fin de compte pas être dissociée d'un discours d'ordre religieux.

Cette communauté originelle, de Rougemont la rappelle en disant avec Nietzsche<sup>37</sup> que « la science occidentale n'eût pas été possible sans le christianisme »: alors que les mysticismes orientaux ont tendance à relativiser l'importance de la matière, et sont ainsi amenés à apercevoir le Réel d'une certaine façon, l'Occident a, en produisant sa propre conception de la *personne*, d'emblée rendu possible l'avènement de la science en conférant une place importante à la matière. Il y a donc une relation de filiation entre la vision du monde telle qu'elle a été impliquée par le christianisme et l'avènement de la science moderne, qui n'aurait pas été possible sans le concept de l'incarnation, par laquelle Dieu (ou la Trinité) établit sa relation à l'Homme. Le registre religieux, et la vision religieuse du monde, sont donc indissociables des origines de la société occidentale moderne, même lorsque celle-ci s'exprime dans ses formes les plus rationnelles. C'est en cela que consiste le point de vue innovateur du personnalisme. Par son approche organique, celui-ci vise non seulement à révéler des liens qui resteraient autrement ignorés, mais veut surtout les incorporer dans une discussion critique et actuelle de la société.

Ainsi, de Rougemont critique la perspective rationaliste, qui tend à considérer la science et la religion comme étant des objets fondamentalement distincts, et les aborde donc par des discours particuliers. Réduite à des points de vue sectoriels, une telle approche ne permet pas de rendre compte du fait que le « conflit entre la science matérialiste du XIXe siècle et le christianisme rejeté vers le spiritualisme pur » repose sur un « malentendu profond »<sup>38</sup>. De Rougemont fait recours à une perspective plus vaste et constate que ce conflit est déjà dépassé par la physique des particules qui, en appliquant une approche que l'on pourrait certainement qualifier de transdisciplinaire, parvient à établir l'équation entre matière et énergie. « La science exacte débouche en pleine métaphysique »<sup>39</sup>.

C'est ainsi que la définition rougemontienne de la *personne* est portée à aborder aussi la relation entre le domaine de la foi et celui de la science, que le positivisme philosophique ainsi que le scientisme ambiant du XIXème siècle ont contribué à faire considérer comme des objets séparés et incompatibles. C'est contre cette vision du monde et de la société trop ancrée à la rationalité que s'érigent de Rougemont et les autres personnalistes, pour lesquels elle représente une approche incomplète et déséquilibrée, ne rendant pas compte de la réalité culturelle européenne, et ne pouvant donc mener qu'à la crise. À cette vision, le personnalisme oppose son approche transdisciplinaire ou organique, qui veut contribuer à produire une analyse de la société plus proche du réel, plus objective. Et qui, en même temps, contribue à démasquer certaines revendications de rationalité comme des pensées non plus objectives et solides, mais au contraire sectorielles et arbitraires. Le but de l'approche organique rougemontienne est de donner une définition de la *personne* qui serait non seulement plus complète, plus équilibrée, mais aussi mieux accordée à la tradition culturelle européenne.

Quant au problème de la *personne*, il est indissociable du concept d'*incarnation*, par laquelle la Trinité investit le monde matériel. C'est le problème de l'Un et de la pluralité divine, mais aussi celui des différentes manifestations que sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qu'il ne faut ni véritablement séparer, ni confondre. « Les Latins avaient le terme de *persona*, qui désignait le rôle social et relationnel d'un homme. Les Grecs avaient les termes d'*hypostasis* (substance propre) et de *ousia* (substance permanente). Pour exprimer les relations entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, un seul Dieu en trois fonctions distinctes, une

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>37</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Lettre ouverte aux Européens*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>39</sup> *Ibid.*

seule ousie en trois hypostases, les conciles choisirent le mot de Personne, donnant un contenu chrétien à un mot latin interprété selon la pensée grecque. De là vient, par une extension normale – puisque le Fils est "à la fois vrai Dieu et vrai homme" –, notre idée de la personne humaine : elle désigne l'individu naturel chargé d'une vocation qui est sociale à l'égard du "prochain", dans la communauté, et spirituelle à l'égard de Dieu. Cet homme à la fois distingué par sa vocation unique et relié par cette même vocation au prochain et au Père de tous, cet homme à la fois libre et responsable donc, va devenir la vraie source du droit nouveau, du respect humain, de l'éthique occidentale et des institutions typiques de l'Europe, celles qui sont chargées d'assurer à la fois les libertés individuelles et les devoirs communautaires »<sup>40</sup>.

La *personne* trouve son prototype dans la figure du Christ. Tel est le message que de Rougemont n'hésite pas à qualifier de révolutionnaire, dans la mesure où il confère une importance première à la *personne*: c'est à la suite de son lien avec la figure du Christ que celle-ci acquiert son statut au sein de la culture européenne. Elle est à la fois la constituante première de la société et son modèle de réalisation; elle est à la fois immanente et transcendante, à l'image du Christ au sein de la Trinité. Le concept de *personne* est donc au centre de la pensée rougemontienne: si celle-ci peut être considérée comme un corps vivant, le concept de *personne* en constitue le cœur. Et c'est ce même concept qui confère son orientation à la pensée et à l'action de Rougemont: que ce soit l'engagement en faveur de l'Europe des Régions, ou la lutte pour que l'unité fondamentale de la culture européenne soit reconnue et prise en compte jusque dans les affaires politiques, tout cela est fait dans la finalité de la *personne*, afin que la *personne* puisse se réaliser ou du moins pour que la société permette à ses citoyens de *tendre* sans cesse vers la *personne*. Calquée sur le modèle du Christ, celle-ci ne peut en effet jamais être atteinte: à la fois point de départ et modèle de réalisation, principe et finalité dernière, la *personne* apporte cette référence métaphysique dont aucune société ne peut se passer selon de Rougemont. « Croire en l'homme, c'est croire en un modèle à quoi les hommes pourraient ou devraient s'égaliser. Mais quelle sera la valeur du modèle que l'homme peut imaginer de lui-même? Elle ne sera jamais que relative, vouée dès sa naissance à la dégradation commune. Et l'on retombe alors dans l'idéologie désespérante du Progrès. Pourquoi désespérante? Parce que seul l'absolu console, mais que jamais aucun homme historique n'a existé dans l'absolu, ni n'a pu être imaginé dans un absolu existant »<sup>41</sup>.

Concept fondamental, la *personne* joue donc un rôle primordial dans la conception de toutes les formes de civilisation européenne. Comme le montre sa généalogie, le concept de *personne* est arrêté par la chrétienté, mais ses origines remontent plus loin, à la culture romaine puis grecque, à leur semblable conception de l'Homme. Voici un aspect que de Rougemont rappelle d'autant plus volontiers qu'il lui sert à prouver la solidité du substrat culturel commun en Europe: dans toute civilisation ou culture occidentale, l'on ne saurait *penser* sans faire recours à la notion de *personne*, qui entraîne celles de *liberté*, *diversité*, *conflit*. « Pour ma part, je tenterai de faire voir comment l'idée du moi distinct, de la personne – à la fois mère et fille de l'Europe – forme nos vies, permet qu'elles aient un sens et donne leur intérêt, même affectif, à la plupart de nos activités. Otez le moi distinct, le droit d'être une personne, et du même coup nos vies n'auraient plus sel ni sens. [...] Ma thèse est simple. Elle consiste à rappeler que la plupart de nos valeurs et idéaux, à nous autres Européens, et la plupart de nos activités courantes, sérieuses ou non, dérivent de la notion de l'homme introduite par le christianisme »<sup>42</sup>.

Cette primauté de l'Homme, ce « droit d'être une personne » correspond chez de Rougemont à la notion de *vocation*. Ce serait un trait distinctif de la civilisation occidentale que d'encourager la *personne* à chercher, puis à suivre sa vocation, qui n'est autre qu'un moment de contact entre l'Homme et la sphère du divin. « La vocation n'est pas un choix de l'homme. [...] La vocation est un appel, une mission confiée à un homme – une parole que Dieu lui adresse »<sup>43</sup>. En cela, la *personne* se réclame non seulement du Christ, mais devient aussi tributaire de la figure du prophète, qui se distingue de la majorité non pas parce qu'il a *reçu* une vocation, mais bien parce qu'il a su trouver le courage de la suivre. La *personne* s'oppose donc à la masse de ceux qui soit n'ont pas cherché leur vocation personnelle, soit n'ont pas eu le courage de la laisser guider leurs existences. Tout en demeurant un phénomène rare, elle comporte partant un aspect

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>41</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, *op. cit.*, pp. 23-24.

<sup>42</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Lettre ouverte aux Européens*, *op. cit.*, pp. 47-48.

<sup>43</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, *op. cit.*, pp. 59-60.

déstabilisant, menaçant pour la société, voire proprement révolutionnaire. Car la *personne* qui suit sa vocation reflète parfaitement la conception de l'existence humaine comme l'endroit d'une réalisation en puissance et d'une recherche métaphysique, auxquelles toute préoccupation d'ordre séculaire se trouve – en dernière instance – subordonnée. Suivre sa vocation, cela signifie prendre des risques, cela signifie renier une existence escomptée et prévisible. « *La personne est le but de la société* »<sup>44</sup>.

De là vient le goût, typiquement européen selon de Rougemont, de la confrontation, du dialogue, de la discorde, de cette *constante recherche* qui est déjà inscrite dans le mythe de la princesse Europa, enlevée et restée à tout jamais introuvable. L'Europe est donc – ou devrait être, si l'on adopte le point de vue rougemontien – animée par une culture de la *discorde créatrice* dont l'utilité réside dans la stimulation continue du tissu social, rendu dynamique et vivant grâce à la contribution de la *pluralité* – autant quantitative que qualitative – de ses membres. Autrement dit, l'Europe devrait être une civilisation dont la cohésion est garantie par l'interaction conflictuelle mais constructive de ses membres plutôt que par le choix d'une forme unitaire, tendant à *effacer* les différences. Cette vision de la culture occidentale fonde l'activité de tous les mouvements personnalistes, en ce que ceux-ci revendiquaient une culture du particulier et de la diversité calquée sur la primauté de la *personne*, en s'opposant ainsi à ces idéologies de l'uniforme que sont le capitalisme naissant et le communisme. Mais elle ne se limite pas au contexte personnaliste dans le cas de Rougemont: celui-ci transpose en effet la recherche de la diversité et de la discorde au-delà du contexte politique pour en faire une condition indispensable – du moins pour ce qui concerne la culture européenne – au bien-être de la personne, au bon fonctionnement de son esprit. « Athènes, Rome et Jérusalem, la papauté et le Saint Empire, la Table ronde du roi Arthur et les Communes, toutes leurs valeurs, tous leurs conflits et parfois leurs complicités, tout cela dure et vit en nous de mille manières. Tout cela préforme, dès avant notre naissance, nos sensibilités et nos jugements moraux, nos réflexes sociaux et nos besoins "réels" économiques, sexuels et religieux. [...] Tout cela dénote l'Europe comme patrie de la diversité, bien plus: de la discorde créatrice, pour reprendre les termes d'Héraclite »<sup>45</sup>. La *personne* n'existe donc véritablement que par et dans son unicité: elle se définit exclusivement en différenciant des autres *personnes*, au point que le fait d'affirmer cette différence et cette unicité sont à considérer comme son devoir premier.

Cela ne signifie toutefois nullement que la *personne* est une entité fermée sur elle-même, uniquement affairée à poursuivre sa vocation, au contraire. Car si la liberté de se réaliser dans son unicité représente l'aspect révolutionnaire, ou le penchant *anti-establishment* de la personne, sa capacité à fonctionner à l'intérieur d'une structure sociale, c'est-à-dire à encadrer la poursuite de sa vocation dans un contexte cohérent, est garantie par son côté *responsable*. La *personne* est ainsi le premier laboratoire d'une tension créatrice, d'une tension jamais résolue entre la liberté de réaliser sa vocation propre et la responsabilité consistant à respecter les vocations *des autres*. « [...] La liberté ne consistera jamais dans la suppression des obligations, mais dans la possibilité pour chacun de courir son propre risque »<sup>46</sup>. Tendue entre liberté et responsabilité, entre solitude et solidarité, entre immanence et transcendance, entre responsabilité et contestation (*assent* et *dissent* en anglais<sup>47</sup>) la *personne* se réalise uniquement à travers un *acte*, qui est la concrétisation de son engagement dans la communauté. Car la *personne* ne saurait se reposer sur une définition abstraite, théorique ou intellectuelle: « la personne est cet homme antinomique que l'on réduit à l'apathie quand on le force à n'être plus qu'une seule de ses virtualités contradictoires: enracinement ou mobilité; sécurité ou risque; fidélité ou quête de l'inconnu; tradition ou innovation... »<sup>48</sup>. C'est dans l'action concrète, dans l'engagement au sein de la société, que se réalise la *personne*, qui se définit par opposition à l'autre mais n'existe que par lui. On renoue ainsi avec le paradigme chrétien, puisque, comme le rappelle de Rougemont, l'Évangile définit le prochain comme étant « *celui qui pratique la miséricorde* »<sup>49</sup>.

\*\*\*

---

<sup>44</sup> Denis DE ROUGEMONT, *L'avenir est notre affaire*, *op. cit.*, p. 209.

<sup>45</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Lettre ouverte aux Européens*, *op. cit.*, pp. 44-45.

<sup>46</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, *op. cit.*, p. 182.

<sup>47</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Le cheminement des esprits*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>48</sup> Denis DE ROUGEMONT, *L'avenir est notre affaire*, *op. cit.*, p. 210.

<sup>49</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, *op. cit.*, p. 238.

Dans la pensée rougemontienne, la *personne* est une entité dont l'origine remonte à un concept établi dans un contexte religieux. Calquée sur le modèle du Christ, elle en est appelée à valoriser et développer sa singularité (sa *vocation*), mais en même temps à se considérer comme faisant partie d'une communauté vivante, à laquelle elle contribue avant tout par ses *actes*. Si de Rougemont rappelle régulièrement dans ses écrits que la *personne* n'est ni le produit d'une idéologie, ni un modèle abstrait auquel il faudrait essayer de se conformer, c'est précisément parce que c'est de la *personne* réelle que naît toute politique. L'on doit d'ailleurs rappeler que de Rougemont ne voit dans cette dernière qu'un outil, remplissant sa fonction uniquement dans la mesure où elle est au service de la *personne*. Et que lui-même ne fait de la politique que par nécessité, ou même à contrecœur<sup>50</sup>. Il n'empêche que la contribution de la *personne* à la vie de la communauté, qui se traduit par son comportement civique, représente un aspect essentiel de la pensée rougemontienne, que nous allons retrouver lorsque nous allons porter notre attention sur le concept de citoyenneté.

### La notion de *personne* face à la laïcité

Mais avant d'essayer de définir ce que serait la citoyenneté d'un point de vue rougemontien, nous voilà confrontés à une autre question: celle du rapport entre la pensée rougemontienne et la société dans sa nature pluraliste et laïque.

Nous avons vu comment de Rougemont considère le concept de *personne* comme l'une des principales composantes de la culture occidentale. Véritable nœud conceptuel dans lequel se trouve déjà l'influence de la philosophie grecque, pour qui *l'homme est la mesure de toute chose*<sup>51</sup>, il influence aussi bien le concept romain de citoyenneté que la valeur accordée à l'Homme par la chrétienté. Le concept de *personne*, ou en tout cas une *certaine vision* de ce qu'est l'Homme, condense en lui-même des caractéristiques que l'on retrouve dans chacune des formes de civilisation occidentale, et symbolise ainsi parfaitement l'unité fondamentale de la culture européenne.

Toutefois, le problème que nous rencontrons ici vient du fait que de Rougemont ne se limite pas à argumenter en faveur des fondations communes de la culture occidentale. Son projet, qu'il partage dans la première partie de sa carrière intellectuelle avec les différents mouvements personnalistes, consiste surtout à vouloir réactualiser le concept de *personne* afin de le projeter sur la société contemporaine. Plus précisément, le projet personnaliste vise à relier – en la lui superposant – une approche religieuse, ou spirituelle, à un discours politique généralement valable, et la *personne* peut être considérée comme le noyau de cette convergence: elle justifie à elle seule la primauté du spirituel sur le politique. Cette convergence, que résume la fameuse formule *Spirituel d'abord, économique ensuite, politique à leur service*, marque la revendication du retour des valeurs spirituelles au premier rang de la civilisation occidentale. En rappelant ses origines historiques dans la chrétienté, de Rougemont demande ainsi que la vraie valeur du concept de *personne* soit réactualisée pour la société occidentale moderne. En d'autres termes, les personnalistes, et en particulier de Rougemont, visent à réaffirmer des valeurs spirituelles d'inspiration chrétienne, que l'Europe moderne avait négligées mais dont l'absence se reflète douloureusement dans la *crise de civilisation* des années trente. Leur revendication prend ainsi la forme de la nécessité d'un retour aux sources, sans lequel la civilisation occidentale serait menacée de disparaître: d'où aussi le besoin de mettre en lumière les liens existant entre les différentes disciplines du savoir, qu'une approche organique doit contribuer à satisfaire.

\*\*\*

---

<sup>50</sup> « Je fais de la politique pour qu'on n'en fasse plus, ou plutôt pour qu'un jour des hommes comme moi qui n'ont le goût ni des habiletés ni des contraintes qu'il y faut, puissent quitter ce combat mauvais, et porter ailleurs leur violence », Denis DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, op. cit., p. 8.

<sup>51</sup> Phrase attribuée à Protagoras (environ 490-420 av. J.-C.), qui fut considéré comme un sophiste par Socrate. Cela pourrait donc relativiser la valeur de sa maxime pour le sujet qui nous intéresse ici... Mais le détour en vaudrait quand-même la peine, vu que Socrate – que l'on pense simplement à sa maïeutique – peut tout aussi bien être évoqué comme prototype de la *personne*, lui qui encourage chacun à trouver en soi, à enfanter *de belles choses*, lui qui préfère la mort dans la cohérence avec soi-même au compromis avec les valeurs morales traditionnelles qu'on l'accusait de pervertir.



Une première question surgit lorsque l'on confronte cette revendication au pluralisme de la société occidentale. Surtout dans l'optique d'une comparaison entre la pensée rougemontienne et le contexte de l'Union européenne, cette question s'impose. Est-il possible, en effet, d'utiliser une approche qui se réclame ouvertement d'un cadre de référence chrétien, alors que l'Europe contemporaine est confrontée au pluralisme des croyances non seulement en son sein, mais aussi dans la probabilité de ses futurs élargissements? Que peut nous amener la pensée de Denis de Rougemont à propos de la citoyenneté lorsqu'il s'agit de populations se réclamant d'une foi non pas chrétienne, mais musulmane, bouddhiste, jaïniste? En outre, et cela est la deuxième question qui se pose ici, il s'agit de vérifier si l'approche rougemontienne est compatible avec une vision laïque de la société. La revendication personaliste va en effet à contre-courant de la tendance généralement observable dans les pays modernes européens: elle vise à réintégrer des aspects spirituels dans une société qui avait justement voulu séparer, suite aux guerres de religion qui ont tourmenté l'Europe dès le XVIème siècle, l'État de l'Église, le politique du religieux. Autrement dit, avec le concept de *personne*, dérivé d'un contexte religieux, c'est le principe de cohésion de la société occidentale laïque qui pourrait être mis en danger, dans la mesure où il réactualise la fonction de régulateur social de la religion, qui était « *originellement l'organisation de l'hétéronomie* »<sup>52</sup>. Il risquerait ainsi de rentrer en conflit avec la laïcité de l'État libéral moderne qui, principe essentiellement juridique, a pour but de rendre toutes les croyances égales, en les renvoyant en même temps vers le domaine du privé, et en créant ainsi un espace public neutre, apte à accueillir le dialogue démocratique. Les personalistes auraient-ils l'intention d'inverser cet état des choses?

Faut-il, autrement dit, abonder dans le sens de Pascal Balmand, lorsqu'il décrit les personalistes des années trente comme une « *aristocratie des intellectuels prophètes* »<sup>53</sup>? Dans son article, Balmand relève la grande influence qu'exerce l'aspect religieux sur le travail des groupements personalistes. Ceux-ci se distinguent de tout autre groupe d'écrivains dans la mesure où ils ne peuvent être dissociés de leur appartenance religieuse. Cela d'autant plus que celle-ci semble être la seule source de leur inspiration et de leur motivation, puisque « *jamais les jeunes intellectuels de L'Ordre Nouveau ne se réclament d'une quelconque compétence particulière: nulle légitimation externe n'est invoquée pour justifier leur discours* »<sup>54</sup>. Balmand étaye ainsi son hypothèse selon laquelle les personalistes peuvent être considérés comme un groupe de prophètes auto-déclarés, en constatant que l'on ne peut « *mésestimer le fait qu'un Robert Aron soit profondément marqué par sa formation juive, de même qu'Alexandre Marc ou Daniel Rops par leurs convictions catholiques, ou bien Denis de Rougemont par son calvinisme. Quand bien même L'Ordre Nouveau ne constitue nullement une revue confessionnelle, il n'en demeure pas moins que son idéologie spiritualiste émane pour une très large part d'intellectuels nettement influencés par une culture de type religieux et par des références bibliques. La figure du prophète ne peut donc être absente de l'univers mental des auteurs de la revue, tel un archétype de l'intellectuel [...]* »<sup>55</sup>.

Accessoirement, les personalistes mènent donc aussi une réflexion autour du rôle de l'intellectuel, qu'ils perçoivent – en l'opposant à ces penseurs que de Rougemont accusait de manquer d'*engagement*, c'est-à-dire d'être soit trop éloignés du réel, soit trop proches d'une logique bassement utilitaire – comme l'unique figure capable de montrer le chemin hors de la crise. Inspirés par leur foi et leur appartenance religieuse, les intellectuels personalistes seraient ainsi seuls aptes à offrir une interprétation du monde transcendant l'opposition stérile entre *droite* et *gauche*. Leur mission consisterait dès lors à transmettre cette interprétation aux masses, incapables par elles-mêmes de mesurer les implications de la crise de civilisation qui frappe l'Europe des années trente. Si l'hypothèse de Balmand repose sur des faits dont on ne saurait contester l'évidence, il faut relever que la perspective qu'il choisit tend inexorablement à créer une image élitiste, voire vaguement sectaire des intellectuels personalistes. Il est vrai, en effet, que ces derniers visent non pas à influencer les masses à travers un discours unitaire, qui serait dès lors comparable à ceux des grands partis, mais à convertir les individus un à un, en parfait accord avec la pensée personaliste. « *C'est une élite qu'il nous faut reformer, une élite d'hommes porteurs de la conscience du but commun et de la*

<sup>52</sup> Marcel GAUCHET, « Religion, éthique et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 133, 2001 / IV, p. 457.

<sup>53</sup> Pascal BALMAND, « Intellectuel(s) dans l'ordre nouveau (1933-1938): une aristocratie de prophètes », in BONNAUD-LAMOTTE, Danielle, RISPAIL, Jean-Luc, (sous la dir. de), *Intellectuel(s) des années trente, entre le rêve et l'action*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, p. 180.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>55</sup> Pascal BALMAND, *op. cit.*, pp. 176-177.

volonté de le servir par leur pensée »<sup>56</sup>.

La perspective adoptée par Balmand débouche ainsi sur une description passablement désabusée des mouvements personalistes. Et il est indéniable que l'aspect prophétique de leur réflexion, auquel se rajoute le relatif insuccès de leur engagement, contribuent à nous les faire considérer avec le détachement de l'historien des idées, et par conséquent à confiner la validité de leur pensée aux années trente. Si le projet personaliste consistait à effectuer un « changement de plan total », compris comme la constitution d'un type nouveau de société, dans laquelle le spirituel précéderait par importance l'économique et le politique, sa faillite doit être constatée sans l'ombre d'un doute.

Dans la tentative de relativiser le point de vue que propose Balmand, nous ne pouvons pour l'instant que souligner l'inéquivalence entre les mouvements personalistes et la pensée rougemontienne, qui se déploie bien au-delà de l'entre-deux-guerres, et au contraire prend de l'ampleur à partir de la phase de reconstruction de l'Europe, à laquelle de Rougemont contribue activement. Cela dit, l'on ne peut que relever la justesse de l'hypothèse de Balmand pour ce qui concerne les premiers écrits rougemontiens, et par extension aussi sa conception de la citoyenneté, qui y trouve son premier développement. Car si, dans ses derniers textes, de Rougemont remplace vraisemblablement les références au domaine du religieux par un discours beaucoup plus « neutre » – bien que tout aussi porteur de sens – autour de la spiritualité, il reste que ses premiers ouvrages sont très fortement tributaires de la foi protestante. Ainsi, l'on peut suivre Balmand lorsqu'il écrit: « [...] les intellectuels fidèles à leur vocation constituent l'équivalent d'une sorte d'ordre situé à mi-chemin entre les missionnaires et les moines-soldats, jésuites laïcs et œcuméniques totalement engagés sur la totalité du front de l'existence »<sup>57</sup>. Ou lorsqu'il cite de Rougemont, qui prône – en s'inscrivant parfaitement dans la perspective d'une révolution personaliste – une transition vers une société qui aurait érigé le spirituel en catégorie suprême: « certains vont même plus loin en quittant explicitement la sphère de l'éthique pour celle du religieux, tel par exemple Denis de Rougemont pour qui "le terme parfait d'une société" figure dans "la transformation de la polis en ecclesia" »<sup>58</sup>.

Or, un tel point de vue peut-il être intégré à une société laïque?

\*\*\*

L'hypothèse qui est à la base de notre travail implique que le concept de *personne*, et par conséquent celui de la citoyenneté conçue en termes rougemontiens, sont bel et bien compatibles avec la société européenne contemporaine. Nous allons donc proposer une interprétation de la pensée rougemontienne qui nous permette par la suite de la confronter à celle-ci.

Afin de mettre en lumière le caractère pluraliste de la *personne*, penchons nous brièvement sur le rôle et l'évolution de la religion au sein de la société occidentale. Dans son article consacré à la relation entre religion, éthique et démocratie,<sup>59</sup> Marcel Gauchet établit d'abord le rôle de la religion entendue comme phénomène anthropologique: au contraire de ce que notre ethnocentrisme peut nous faire croire, les religions « ce ne sont pas d'abord des croyances. [...] C'est primordialement une organisation du monde humain-social constituant l'ordre qui tient les hommes ensemble comme un ordre extérieur, antérieur et supérieur à leur volonté »<sup>60</sup>. Mais suite à l'avènement du phénomène démocratique moderne, la religion perd ce statut: d'une fonction visant à réguler l'hétéronomie, régulatrice et imposée à la société par le haut, elle devient une préoccupation personnelle. L'on passe, pour le dire autrement, de l'organisation de l'hétéronomie à une politique de l'autonomie. Cette transition du rôle de la religion a débuté, selon Gauchet, avec la Réforme, « révolution interne de la religion chrétienne »,<sup>61</sup> et s'achève dans la modernité. Sa conséquence est double: d'un côté, la religion s'extirpe de la sphère publique, abandonne toute prétention régulatrice vis-à-vis de la cité, se dépolitise. De l'autre, la chose publique perd son caractère transcendant: l'État cesse d'être investi d'une dimension religieuse.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 180. Balmand cite ici l'ouvrage de Denis de Rougemont, *Penser avec les mains*.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 182-183.

<sup>59</sup> Voir note 52.

<sup>60</sup> Marcel GAUCHET, « Religion, éthique et démocratie », *op. cit.*, p. 457.

<sup>61</sup> *Ibid.*

« La désinscription politique de la religion est partout à l'ordre du jour. Les convictions et les adhésions religieuses sont décidément reportées du côté de la société civile, tandis que l'État libéral achève d'accéder à la neutralité – il n'a, en tant que tel, rien à voir avec la religion. La séparation de la société civile et de l'État peut aller intégralement au bout d'elle-même, libérée de la barrière que lui opposait malgré tout l'assignation d'un principe de suprématie spirituelle dans l'État, ou bien religieux, au travers de l'établissement des Églises, ou bien laïque, par l'érection de l'État en anti-Église, comme dans le modèle républicain à la française. Ce dernier est tout autant concerné par ce travail d'évidement. Il perd sa suréminence de lieu transcendant où la liberté des hommes s'affirme à l'écart et au-dessus de l'assujettissement aux dieux. La chose publique ne s'impose plus dans sa dignité supérieure par rapport aux choses privées. L'autorité collective cesse de dominer les libertés individuelles en tant que sphère de leur ultime accomplissement »<sup>62</sup>.

L'on assisterait donc à une déhiérarchisation de la société moderne: en lieu et place d'un État, qui trouvait autrefois son principe de cohésion dans l'uniformisation religieuse de ses sujets, se trouve maintenant une société civile dépourvue de tout caractère transcendant. Le couple État-religion, dans lequel chaque terme soutient et justifie la dimension transcendante de l'autre, se désagrège pour laisser la place à un État neutre. Celui-ci « ne possède plus de consistance spirituelle, intellectuelle ou morale indépendante qui s'opposerait au domaine privé des personnes et des groupes et le soulèverait au-dessus de lui. Il n'est qu'arbitre de la coexistence. Il ne peut être fait légitimement que de ce qu'y projettent les individus et les groupes de la société civile. Ce qui implique notamment que les identités religieuses, spirituelles ou morales, qui ont leur site propre au sein de la société civile, sont fondées à réclamer, non pas une inscription officielle, qui ne pourrait être que dommageable au pluralisme, mais une expression publique et une reconnaissance de leur rôle en tant que composantes de l'espace public. La désofficialisation s'accompagne, en fait, d'un gain en visibilité et en légitimité sociales des instances religieuses, en tant que sources morales et spirituelles. Elles sont reconnues apporter quelque chose dont l'existence en commun ne saurait se passer et que la chose publique n'est plus en mesure de fournir par elle-même. Quelque chose qui ne fait plus problème dès lors qu'il ne se présente plus sous le signe de l'autorité et qu'il se donne dans une essentielle pluralité. *Pluralisme* est ici le mot-clé pour désigner ce mode de conception de soi de la société civile dans son rapport de représentation et de reconnaissance avec l'État; il trouve une acception renouvelée et renforcée dans ce déplacement »<sup>63</sup>.

Cette description de la relation entre religion et État nous permet de considérer la charge spirituelle que de Rougemont apporte, à travers le concept de *personne*, à la notion de citoyenneté sous un angle nouveau. En même temps, elle nous permet de nous éloigner encore plus de la lecture quelque peu désillusionnée que donne Balmand des racines personalistes de la pensée rougemontienne.

En effet, si l'on admet que l'espace public devient, avec ce que Gauchet décrit comme une *transition moderne*, progressivement perméable aux apports de type spirituel, le discours rougemontien peut être perçu dans toute son étendue. Pluraliste, il l'est parce qu'il ne fait qu'exprimer une *vocation* personnelle, dont l'encadrement et la délimitation sont garantis par la notion de *responsabilité*. En parfait accord avec la conception fédéraliste de la société, le discours rougemontien cherche à encourager la diversité, et s'oppose donc clairement à toute visée uniformisatrice, qui est une caractéristique de l'État-nation<sup>64</sup>.

En outre, il doit à présent être souligné que la conception personaliste et rougemontienne de la spiritualité souffre d'être confondue avec la notion de *religion*: le but des mouvements personalistes est à l'opposé d'un retour à une structure sociale qui serait doublée d'une religion. Ce qu'un de Rougemont veut montrer par son recours à l'histoire de la culture européenne, c'est uniquement l'importance de certaines valeurs *de type* spirituel, qui exercent à ses yeux une influence constante sur la civilisation européenne. Ces

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 458.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 458-459.

<sup>64</sup> L'on sait que de Rougemont accuse l'État de réduire la diversité et de renforcer au contraire l'homogénéité, l'uniformité de la société. Il voit d'ailleurs des traces de cette tendance dans l'idéologie des Droits de l'Homme, surtout dans la mesure où ceux-ci sont considérés comme des valeurs universelles. En général, c'est la prétention à l'égalité, telle qu'elle se trouve par exemple dans la devise de la République française, qui est critiquée par de Rougemont.

valeurs étaient à l'œuvre à l'époque des Grecs et le sont encore lors de la modernité, peu importe que l'on se déclare laïc ou même incroyant. « Mais on me dira que la vocation ainsi comprise est une réalité chrétienne, qui n'a pas de sens pour l'incroyant. Je ne puis l'accorder sans de fortes réserves. L'Évangile nous apprend que Dieu s'adresse à tous les hommes, croyants ou non. Je pense que beaucoup d'incroyants acceptent cet appel, obscurément – inconsciemment, diraient les psychologues – dans la mesure où ils agissent sous l'impulsion d'un absolu. Je connais plusieurs incroyants qui croient très fermement à la mission de leur vie: ils l'appellent leur dignité »<sup>65</sup>. En fin de compte, la primauté du spirituel se réduit – aux yeux de Rougemont – à l'attention marquée pour la *personne*, à une compréhension de l'existence humaine comme un phénomène complexe, fait de tensions créatrices et d'équilibres précaires, dont seule une approche transdisciplinaire ou organique permet de rendre pleinement compte.

Quant au caractère potentiellement sectaire du discours rougemontien, celui-ci se trouve effectivement désamorcé par l'absence d'un État compris au sens fort du terme: la diversité ne représente plus une menace dès lors qu'il n'y a plus une structure étatique unitaire à défendre. Au contraire, une fois l'État enlevé de l'équation, la revendication d'une pensée de type spirituel ne fait que contribuer à la richesse de la diversité sociale. « Tous donc, nous avons reçu, chacun à notre place et dans nos circonstances particulières, une vocation personnelle. Personne et vocation ne sont point séparables. Et toutes deux ne sont possibles que dans cet acte unique d'obéissance à l'ordre de Dieu, qui s'appelle l'amour du prochain »<sup>66</sup>. Dans cette même optique, l'on peut donc dire que la question de la laïcité ne se pose pas en tant que telle dans le contexte de la pensée rougemontienne. La laïcité ne trouve en effet son sens que dans une optique étatique, alors que l'État est absent d'une conception personnaliste, c'est-à-dire fédéraliste, de la société. De cela découle que, outre la notion de spiritualité, aussi un concept comme celui de *communauté*, qui joue un rôle important dans la pensée rougemontienne, peut tout à fait être utilisé au sein de l'espace public, même s'il se réfère de par sa définition à un groupe dont les membres partagent la même croyance, et relève, de ce fait, d'un registre religieux.

\*\*\*

La *personne*, même avec ses références au contexte de la spiritualité chrétienne, serait par conséquent un concept parfaitement pluraliste, et compatible avec une vision moderne de la société. De leur côté, les références spirituelles auraient toute leur place au sein de l'espace public dans la mesure où elles seraient dépolitisées, c'est-à-dire vidées de toute prétention généralisatrice et considérées comme des contributions constructives et nécessaires au bon fonctionnement de la société.

De Rougemont, à travers son approche organique, vise non pas à réactualiser des conditions d'autrefois, mais à mettre en relief les *liens* existant entre les éléments qui constituent la société ainsi que la vie des Hommes. Liens réels, historiques, qu'une approche soi-disant rationnelle ou scientifique de la société ignore pourtant trop souvent. Ainsi, plutôt que d'exprimer un point de vue nostalgique et dépassé, l'approche organique permet à de Rougemont d'orienter sa préoccupation politique vers l'avenir. Chaque politique présuppose une certaine vision de l'Homme, bien que celle-ci ne soit pas toujours exprimée et défendue consciemment. Or, de Rougemont vise à construire une structure sociale qui serait consciente des forces spirituelles qui l'habitent, et qui accepterait donc de se confronter à la question de sa finalité, posée du point de vue de la *personne*. C'est dans ce sens que de Rougemont vise à réintégrer des valeurs spirituelles au sein de la société.

### **Convergence du discours spirituel et de la sphère politique**

Comme l'explique Marcel Gauchet dans son article, une société qui serait à la fois moderne, pluraliste et spirituelle ne semble pas être compatible avec le concept d'État-nation, pour lequel il est impossible de trouver un compromis entre la laïcité et l'adhésion entière à une religion. Il faut donc trouver une autre forme politique qui permette l'expression de ces caractéristiques que de Rougemont défend à travers toute son œuvre: la pluralité, l'attention pour la personne, l'inclusion de valeurs spirituelles. Or, toutes ces conditions se trouvent réunies dans le projet fédéraliste.

---

<sup>65</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, *op. cit.*, pp. 60-61.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 52.

Dans son étude sur le fédéralisme et l'Union européenne,<sup>67</sup> Michael Burgess retrace les origines historiques et conceptuelles de la pensée fédéraliste. Celles-ci ne se trouvent pas uniquement dans la tradition philosophique des Lumières qui, à travers les contributions de Locke, Hobbes, Montesquieu et Rousseau entre autres, a élaboré sa propre vision de l'État, qu'elle opposait à celle fournie par Jean Bodin presque deux siècles plus tôt. Une tradition qui, à l'encontre de la vision bodinienne d'un État centralisé et fortement hiérarchisé, s'est entre autres penchée sur la notion de *contrat social*: « [...] The idea of the social contract epitomized the shift from absolutism and the divine right of kings to the subversive ideas of consent – the notion of a compact or contract (or even covenant) freely entered into – and limited government »<sup>68</sup>. C'est en effet déjà à l'époque de Bodin, auteur en 1576 des *Six livres de la République*, que se développe une alternative à sa vision d'un État unitaire et monarchique, dont découle le concept de *souveraineté*. Cette alternative vient de ce que Burgess appelle la *covenant theory*, et remonte au théologien et philosophe suisse du XVI<sup>ème</sup> siècle Heinrich Bullinger.

Liée à un contexte théologique, cette théorie est basée sur la correspondance entre, d'une part, les relations que les Hommes entretiennent entre eux et la relation entre l'Homme et Dieu de l'autre. La vision de la société qui en résulte est inséparable d'une dimension éthique, qui fournit le cadre de référence pour tous les types d'interaction sociale et politique qui vont y avoir lieu. Aussi, le contexte social et le contexte religieux sont l'un et l'autre basés sur la notion de *confiance*, de *foi*, qui se trouve à la racine même du mot fédéralisme. La *covenant theory* est le précurseur historique du fédéralisme. « In the religious compact there is supposed to be a set of tacit moral obligations mutually accepted by the Deity and those who adopt this code of law and its moral precepts. The same covenant is supposed to commit the individual members of the covenanting group to appropriate moral behaviour in their relations with each other. [...] Somewhere near the beginning of it all is the idea of "foedus"... And the lexicographic association of foedus with covenant, and of its cognate "fides" with faith and trust, provide us with the first crucial clue. Because in the idea of covenant, and the synonymous ideas of promise, commitment, undertaking, or obligation, vowing, and plighting one's word to a course of conduct in relation to others, we come upon a vital bounding device of civilization. [...] The idea of covenant [...] involves the idea of cooperation, reciprocity, mutuality, and it implies the recognition of entities – whether it be persons, a people, or a divine being »<sup>69</sup>.

Les contextes social et religieux sont, dans la vision de Bullinger, coextensifs. La société est régie par des valeurs éthiques et spirituelles, qui en inspirent le fonctionnement. Plus encore, ces valeurs sont directement transposées des Saintes Écritures à la société, qui devient ainsi le reflet, le déploiement tangible du message biblique. Il est, partant, impossible de séparer la composante théologique de la composante politique dans le fédéralisme du XVI<sup>ème</sup> siècle: ce n'est que par la suite que ces deux volets vont se développer de façon indépendante. C'est, en effet, dans le *Politica Methodice Digesta* que Johannes Althusius rédige en 1603 que se trouve la première expression d'une véritable philosophie politique fédéraliste. Althusius base sa conception de la société sur la *covenant theory*, mais en y rajoutant un mouvement allant de la *personne* à l'État en passant par la famille, la commune et les groupements régionaux. Cela en fait le prototype d'un fédéralisme personnaliste, et il n'est par conséquent pas étonnant que ce soit en accord avec la conception althusienne que de Rougemont définit les *fondements érotiques de la vie sociale*: « [d]e cette communauté consentie, volontaire – et non subie, comme l'était celle des liens du sang – le mariage est l'exemple élémentaire. Cette mutua confederatio (mutualité, confédération à deux) "contient en germe tout l'épanouissement ultérieur". La nature, selon Althusius, ne pousse pas seulement l'homme à l'acte procréateur, mais à "la solidarité intime, étroite et constante, qui est l'attribut caractéristique de l'amour humain »<sup>70</sup>.

On retrouve donc la même approche organique chez Althusius et chez de Rougemont, qui conçoivent la société comme une *structure naturelle* construite par le bas, avec l'adhésion nécessaire de l'individu à chacune de ses étapes: on est ici aux antipodes de la conception bodinienne de l'État souverain. Par rapport à la

<sup>67</sup> Michael BURGESS, *Federalism and European Union: the building of Europe, 1950-2000*, London, Routledge, 2000.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>69</sup> Michael BURGESS, *Federalism and European Union: the building of Europe, 1950-2000*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>70</sup> Denis DE ROUGEMONT, *L'avenir est notre affaire*, *op. cit.*, p. 220.

vision althusienne, Burgess dit encore: « [t]he result was a purely natural structure of society, in which the family, the vocational association, the commune and the province are all necessary and organic members intermediate between the individual and the state, and the wide union is always consolidated in the first place from the corporative unities of the narrower unions and obtains its members by this means. In this structure of society every narrow union as a real and original community creates for itself a distinct common life and a legal sphere of its own, and gives up to the higher union only so much thereof as the higher union absolutely needs for the attainment of its specific purpose »<sup>71</sup>.

Ce dernier passage n'exprime rien d'autre que le principe de subsidiarité, notion développée par le droit canonique qui a été reprise telle quelle, avec la médiation de la philosophie politique fédéraliste, par l'Union européenne<sup>72</sup>. Or, le principe de subsidiarité est caractéristique d'une conception fédéraliste dans la mesure où il opère une distribution – voire un morcèlement – du pouvoir, dont la source est déplacée vers le niveau local. Autrement dit, le pouvoir est conçu selon une dynamique ascendante, puisque son exercice au niveau local précède celui au niveau de la Fédération. Ainsi, le principe de subsidiarité contribue au projet fédéraliste, dont la visée est de constituer une structure permettant à un grand nombre de communautés et de sociétés de cohabiter tout en conservant leur spécificité et leur indépendance. Le fédéralisme peut donc être considéré comme « autre chose qu'une simple recette juridique ou politique: il est un des grands types d'aménagement du rapport politique et peut-être plus encore un des grands styles de vie et de civilisation, capable, au même titre que le libéralisme, le socialisme ou la démocratie, d'alimenter la pensée des sociétés et de dicter aux hommes ces "images de comportement", dont Bertrand de Jouvenel a si justement mis en vedette l'importance historique »<sup>73</sup>.

Il n'est ainsi pas étonnant que, d'un point de vue rougemontien, le fédéralisme soit la structure politique qui mieux que toute autre permet de mettre en valeur la dimension spirituelle au sein de la société, et par conséquent aussi la *personne*. Si nous avons vu plus haut que le problème de la laïcité ne se pose pas en tant que tel pour de Rougemont, c'est que dans le contexte fédéraliste peut se réaliser cet équilibre entre le politique et le spirituel qui reste interdit à l'État-nation. Autrement dit, là où l'État-nation ne peut offrir que l'alternance extrême entre une forme laïque et une situation dans laquelle il utilise la religion comme principe d'« organisation de l'hétéronomie », le modèle fédéraliste permet la coexistence au sein d'une même structure des éléments les plus différents. Pour de Rougemont, le fédéralisme, qui est dans la parfaite continuité du travail de synthèse opéré par les grands conciles chrétiens, rend possible la cohabitation de la multitude à l'intérieur d'une unité. Cela rend possible la présence de *tensions créatrices*, mais aussi de la fameuse *union dans la diversité*.

« Je propose d'appeler problème fédéraliste une situation dans laquelle s'affrontent deux réalités humaines antinomiques, mais également valables et vitales, de telle sorte que la solution ne puisse être cherchée ni dans la réduction de l'un des termes, ni dans la subordination de l'un à l'autre, mais seulement dans une création qui englobe, satisfasse et transcende les exigences de l'un et de l'autre. J'appellerai donc solution fédéraliste toute solution qui prend pour règle de respecter les deux termes antinomiques en conflit, tout en les composant de telle manière que la résultante de leur tension soit positive. [...] Voilà qui est proprement occidental: [...] l'Occident, dès l'aube grecque, cherche à maintenir les deux termes, non pas en équilibre neutre, mais bien en tension créatrice, et c'est le succès de cet effort toujours renouvelé et toujours menacé qui dénote la santé de la pensée européenne, sa justesse, sa mesure conquise sur le chaos de la masse indistincte autant que sur l'anarchie des individus isolés, qu'il s'agisse de réalités métaphysiques ou physiques, esthétiques ou politiques. Je répète la phrase d'Héraclite: "Ce qui s'oppose coopère, et de la lutte des contraires procède la plus belle harmonie". [...] Mais le moment crucial de toute l'évolution spécifiquement occidentale vers l'approfondissement et l'expansion du modèle des contraires en tension créatrice, nous le trouvons dans le christianisme des grands conciles. À Nicée, puis à Chalcédoine, plusieurs centaines d'évêques et de docteurs se mettent d'accord pour définir en grec la nature à la fois triple et une du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, et la personne à la fois une et double de Jésus-Christ. [...]

<sup>71</sup> Michael BURGESS, *Federalism and European Union: the building of Europe, 1950-2000*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>72</sup> Tout comme la citoyenneté européenne, le principe de subsidiarité n'apparaît que relativement tard dans l'histoire de l'UE. Faisant uniquement l'objet d'une mention dans l'Acte Unique, il occupe une place importante dès le Traité de Maastricht.

<sup>73</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Lettre ouverte aux Européens*, *op. cit.*, p. 128. De Rougemont cite ici H. Brugmans et P. Duclos, *Le Fédéralisme contemporain*.

Abstraction faite de la foi que l'on accorde ou non à la substance de ces énoncés, je retiens que leurs formes et structures posent un certain type de relations, posent donc une société et une politique. [...] [L]e modèle de la coexistence des deux natures "sans confusion ni séparation" et de l'union qui, "loin de supprimer la différence des natures, sauvegarde leurs propriétés", sera repris par tous les penseurs occidentaux respectueux du réel et des conditions de la vie, qui sont: antinomies, oppositions, lutte des contraires "d'où procède la plus belle harmonie". Je pense d'abord, bien sûr, aux esprits dialectiques [...] mais aussi aux écoles récentes de physiciens et de logiciens, pour lesquels la complémentarité de phénomènes définis comme exclusifs l'un de l'autre a cessé d'être un scandale, est même devenu principe fondamental d'interprétation du réel » <sup>74</sup>.

\*\*\*

Le fédéralisme est la forme politique dans laquelle se concentrent tous les éléments que de Rougemont défend à travers son œuvre.

C'est donc uniquement dans le fédéralisme que le concept de *personne*, dont nous avons ici essayé d'esquisser les aspects les plus importants, trouve une expression appropriée. Nous avons vu plus haut que, dans ce que Gauchet appelle une *transition moderne*, la religion se soustrait à la sphère du politique. Par cette dissociation, les sensibilités religieuses peuvent intégrer la société civile avec une plus grande facilité, sans que cela mette en danger la *pluralité* de celle-ci. Autrement dit, le dialogue entre la sphère du politique et des valeurs spirituelles est débarrassé de son potentiel déstabilisant, et devient plus facile et productif. À présent, nous pouvons ajouter que le fédéralisme participe à ce dialogue, en ce qu'il offre une structure qui est par définition pluraliste. Fruit de la tradition de confrontation et de contestation qui caractérise la culture européenne, le fédéralisme est considéré par de Rougemont comme le seul modèle capable d'offrir une synthèse entre l'Un et le Divers de sorte que l'un et l'autre soient également valables, ce qui en fait le véritable symbole du pluralisme.

Surtout, c'est dans le fédéralisme que pourrait se réaliser sous une forme séculaire et moderne la *commune mesure* entre le spirituel et le politique, ce *miracle* qui ne s'était auparavant manifesté qu'au sein de l'Église catholique. « Depuis quelques milliers d'années que les peuples édifient des civilisations dont nous connaissons la chronique, il est frappant de voir qu'ils n'ont imaginé qu'un assez petit nombre de mesures communes réglant leur vie, leur pensée, leur action, leur lutte contre la mort et l'anarchie. Les Juifs ont eu la Loi et la prophétie; les Grecs, l'homme dans la cité; les Romains, l'ordre imposé par l'Empire; le Moyen Âge, la théologie; le siècle de Louis XIV, la raison d'État incarnée par le roi; et nous voyons les Russes bâtir une mesure matérielle et les Allemands une mesure populaire, qui ne sont encore que des raisons d'État, perfectionnées infiniment par la technique et par la propagande. En somme, il n'y a guère que deux types de mesures: le principe spirituel ou le cadre institutionnel. Le grand prestige de l'Église catholique, et son miracle, ce fut d'unir entre ses mains, durant des siècles, l'autorité spirituelle et le pouvoir organisé. Nous ne reverrons pas ce miracle » <sup>75</sup>.

Mais le fédéralisme est aussi le lieu d'expression du civisme, c'est-à-dire de la participation de la *personne* au fonctionnement de la société, que nous allons aborder dans le prochain chapitre

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 118-121.

<sup>75</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Penser avec les mains*, Paris, Albin Michel et Neuchâtel, Baconnière, 1936, pp. 231-232.

## Chapitre 3

### Pour une définition rougemontienne du concept de *citoyenneté*

« *La démocratie est la pire forme de gouvernement totalitaire, à l'exception de tous les autres* »  
Winston Churchill

« *La démocratie, par le moyen de l'instruction publique, limite l'homme au citoyen. Il s'agit donc de dépasser le citoyen, de retrouver l'homme tout entier* »  
Denis de Rougemont<sup>76</sup>

Dans le contexte qui nous intéresse ici, le civisme doit être considéré comme le point de contact entre la *personne* et le citoyen.

Avant de se focaliser sur la figure du citoyen telle qu'elle est conçue par de Rougemont, il est donc utile de rappeler les traits caractéristiques de la *personne*. Le concept de *personne* est commun à toutes les formes de culture européenne, dont il influence directement le fonctionnement. S'il trouve son origine dans un contexte religieux, sa manifestation au sein de la société moderne est dépourvue de toute valeur confessionnelle, mais contribue à enrichir celle-ci en lui apportant une dimension spirituelle<sup>77</sup>. Cette dimension spirituelle, que l'approche organique de Rougemont veut accorder à un registre politique, se résume tout compte fait dans une attention marquée pour la *personne*, mais aussi dans une conception très exigeante et noble de l'existence humaine. Une conception spirituelle de l'Homme et de la société consiste simplement – aux yeux de Rougemont – à souligner l'importance d'une *action* engagée et pleinement assumée. « Mais dès que l'homme secoue ce sortilège, sort de ses ombres, cherche des résistances, veut agir, trouve son objet, – la fatalité disparaît, l'angoisse devient joie de combattre. C'est le moment de la présence de l'homme au monde et à soi-même conjointement. Et c'est ainsi que le concret naît d'une décision de l'homme provocateur de la présence »<sup>78</sup>. Présente à elle-même et au monde, la *personne* est à la fois dans un rapport horizontal avec la société et dans un rapport vertical avec la dimension métaphysique ou absolue, par rapport à laquelle se mesurent toutes ses actions. Voilà la raison pour laquelle, en passant de la *personne* au cadre plus large de la société, toute action politique doit d'abord définir sa propre finalité, c'est-à-dire déclarer sa propre relation avec le contexte de l'absolu. À l'encontre d'une conception de la politique comme l'organisation de la société dans ses aspects uniquement concrets, de Rougemont soutient que celle-ci doit correspondre aux besoins de la *personne*, et ne saurait par conséquent être dépourvue d'une dimension spirituelle. L'une des critiques que de Rougemont adresse à l'idéologie marxiste consiste d'ailleurs à dire que celle-ci reste ancrée à un « idéal d'assurance matérielle »,<sup>79</sup> et ne considère par conséquent le salut de l'individu que comme la résultante éventuelle d'un développement d'abord matériel et économique. La libération individuelle n'est prévue par le marxisme, mais aussi par le capitalisme, que pour « plus tard et par-dessus le marché »,<sup>80</sup> tandis que dans une vision personnaliste l'aspect spirituel doit être inclus dans toute action politique dès le début, ou alors en rester absent à tout jamais. Il serait ainsi impossible d'élaborer une finalité en cours de route, puisque cela reviendrait à confondre deux façons opposées d'évaluer le rôle de la politique.

---

<sup>76</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Les méfaits de l'instruction publique*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>77</sup> « La culture de notre sensibilité nous aiderait à retrouver l'accord avec l'ordre naturel. La culture de notre force de pensée nous rendrait une liberté sans laquelle nos efforts resteront vains pour instaurer cette nouvelle attitude de l'âme. Mais ces méthodes ne prendraient tout leur sens et toute leur efficacité que dans un système religieux. Pour quiconque a une foi et la conscience de cette foi, il n'est d'enseignement véritable que religieux. Mais les questions confessionnelles enrayent et faussent tout. Imaginez une culture spirituelle indépendante de toute destination religieuse particulière. On peut faire des haltères et rester pacifiste », *Ibid.*, p. 66. Nous soulignons.

<sup>78</sup> Denis DE ROUGEMONT, « Définition de la personne », *Esprit*, décembre 1934, p. 370.

<sup>79</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>80</sup> *Ibid.*



En effet, l'origine christique de la *personne* projette celle-ci dans une référence continue avec une dimension absolue, et l'oblige sans cesse à se surpasser, à *tendre* vers cet absolu. L'on ne saurait donc limiter la *personne* à une définition univoque: « [...] la personne en elle-même n'est passible d'aucune description objective »<sup>81</sup>. Par extension, la même ouverture conceptuelle doit être gardée à l'égard de la société, dont on aurait tort d'accepter une description péremptoire. C'est dans cette optique que l'on doit insérer les critiques que le jeune de Rougemont adresse à la démocratie qui, comme il est décrit dans *Les méfaits de l'instruction publique*, commet le tort de confondre *égalité* et *uniformité*: au lieu d'attribuer les mêmes libertés à tous les citoyens, la démocratie se rendrait coupable d'effacer toutes leurs différences, en les forçant à se conformer à un modèle. Autrement dit, le jeune de Rougemont se rallie à cette catégorie de penseurs qui critiquent le modèle démocratique, et lui oppose une conception de la société qui, si elle est indéniablement très exigeante, se veut aussi plus complète, durable et vivante. Contre une conception démocratique basée sur l'égalité entre les individus, de Rougemont propose une conception personnaliste construite sur les notions de diversité et de pluralisme. Si une telle vision politique peut être décriée comme une utopie, l'on pourra se rappeler de la fameuse citation de Churchill, qui veut montrer que la démocratie n'est de loin pas un modèle absolu, ni d'ailleurs clairement distinct de ceux qu'il prétend dépasser. Si la démocratie n'est que la moins pire des formes de régimes totalitaires, de Rougemont vient proposer une conception de la société qui devrait permettre à celle-ci de se rapprocher de ses idéaux. Car, l'histoire le montre dans de trop nombreux exemples, les idéaux démocratiques ne dépassent souvent pas le stade embryonnaire des déclarations d'intention, pour ne pas dire d'une hypocrisie à peine dissimulée.

La relation étroite entre la *personne* et la société, qui n'est en quelque sorte que son prolongement, indique aussi que le passage de la *personne* au *citoyen* se fait de manière parfaitement naturelle. Pour de Rougemont, il ne s'agit en effet nullement de donner une définition de la citoyenneté, puisque celle-ci n'est que la conséquence directe de l'action de la *personne* au sein de la communauté. Contribuer à la réalisation de la *personne* équivaut donc déjà à constituer un corps citoyen, qui par conséquent n'occupe qu'une place infime au sein des écrits rougemontiens.

Au contraire, de Rougemont souligne la différence de valeur entre la figure de la *personne* et celle du citoyen. Plus qu'une conséquence de celle-ci, le citoyen ne représente qu'une facette de la *personne*: la facette que l'éducation publique se limite pourtant à valoriser. Le premier moment de ce qui devrait devenir, pour de Rougemont, une « révolution personnaliste », consiste ainsi à critiquer l'éducation que la société démocratique dispense à ses jeunes membres, qu'elle devrait tenter de transformer en autant de *personnes*, mais desquels elle ne fait que de simples citoyens.

Ce premier moment de la « révolution personnaliste » est exprimé dans le texte *Les méfaits de l'instruction publique*. Dans cet écrit de 1929, le jeune de Rougemont exprime toute son indignation par rapport à l'école qu'il vient de quitter. S'il ne propose pas encore une véritable alternative au système d'éducation publique, il pose néanmoins déjà les fondations de la critique qu'il va développer par la suite. Autrement dit, la première approche rougemontienne de la problématique de l'éducation et du civisme est entièrement négative, et n'a d'autre but que de dénoncer et de dévoiler un système dont la conception est défailante à ses yeux.

Bien que la problématique du fédéralisme ne soit pas directement abordée par *Les méfaits*, la critique que de Rougemont y porte au système de l'éducation publique consiste fondamentalement à établir l'équivalence entre celui-ci et une conception de la société qui découlerait d'une vision stato-nationaliste et démocratique. Sous le couvert de la prétention à l'égalité de tous les citoyens, l'école viserait à forcer tous les élèves à l'intérieur d'un moule, en les préparant ainsi à devenir non pas des *personnes* conscientes de leur particularité et prêtes à poursuivre leur vocation, mais des individus tout juste capables de satisfaire aux besoins matériels de la société. De Rougemont dénonce cette approche comme une inversion aux conséquences catastrophiques, et qui opère sur deux niveaux distincts. Premièrement, la vision de l'Homme qui est implicite au système de l'éducation publique constitue une « inversion méthodique de toutes les lois divines et humaines. C'est-à-dire: une méthode d'abâtardissement du peuple »<sup>82</sup>. Sa vision

---

<sup>81</sup> Denis DE ROUGEMONT, « Définition de la personne », *op. cit.*, p. 377.

<sup>82</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Les méfaits de l'instruction publique*, *op. cit.*, p. 34.

de l'Homme étant fausse, sa finalité l'est aussi, et le résultat de son action ne peut mener qu'à la fabrication d'êtres incomplets. « Par ce qu'elle enseigne à ignorer bien plus que par ce qu'elle enseigne à connaître, [l'école] constitue la plus grande force anti-religieuse de ce temps »<sup>83</sup>. Cette première critique est représentative de l'approche dont Rougemont va se servir dans tous ses écrits ultérieurs: ceux-ci ne se focalisent jamais sur des aspects concrets au point de perdre la vision d'ensemble sur un sujet donné. Au contraire, ils s'attachent toujours aux conceptions fondamentales qui font fonctionner une société, mais dont celle-ci n'est désormais plus entièrement consciente. L'écriture de Rougemont veut nous arracher à une vision par trop restreinte des sujets qu'elle aborde, en nous obligeant à les considérer d'un point de vue absolu: c'est ainsi qu'elle libère l'espace sur lequel pourra se projeter la finalité de l'existence humaine.

Deuxièmement, la structure politique engendrée par l'éducation publique n'est égalitaire et démocratique qu'en apparence. La critique rougemontienne s'apparente ici vaguement à une théorie de la conspiration, en ce qu'elle affirme que le but de l'école n'est point d'éduquer, mais de fournir la matière première dont l'État-nation a besoin pour son fonctionnement. En établissant la primauté de l'État sur la *personne*, l'école s'attire donc les critiques les plus violentes de la part du jeune de Rougemont, surtout dans la mesure où elle veut se substituer à l'Église et à la famille: « [à] peine capable de nous instruire, l'École prétend ouvertement nous éduquer. D'ailleurs elle y est obligée dans la mesure où elle réalise son ambition: soustraire les enfants à l'Église et à la famille. L'Église donnait des valeurs idéalistes, la famille des valeurs réalistes, sans lesquelles le monde s'enfonçait de son propre poids dans l'abrutissement ou se laisse prendre à des théories non point fumeuses comme le veut le cliché, mais schématiques. Or l'École radicale ne peut pas être idéaliste: car elle deviendrait un danger pour le désordre établi »<sup>84</sup>. Le rôle que la société réserve à ses citoyens se limite donc à celui de travailleurs, efficaces mais dociles. L'école ne sert plus à conduire les élèves hors d'une existence étreinte et vers une plus grande intelligence du monde: elle ne vise au contraire qu'à *limiter* leur vraie nature – la *personne* – à sa seule déclinaison citoyenne. Au lieu d'offrir une éducation, l'école prodigue une instruction dont les motivations sont parfaitement économiques et utilitaires: « [l']idéalisme est forcément révolutionnaire dans un monde organisé pour la production. Le culte des valeurs désintéressées ne peut que diminuer le "rendement" quantitatif de ceux qui s'y livrent »<sup>85</sup>. Paradoxalement, c'est ainsi la prétention démocratique à l'égalité qui se trouve inversée aux yeux de Rougemont: l'égalitarisme étatique, véhiculé par l'école, cache une volonté de robotisation des citoyens. À l'opposé, une éducation tenant compte de l'Homme dans sa richesse et sa complexité ne saurait prétendre à l'égalité de tous en toutes choses: « il n'y a pas d'égalité réelle possible tant que la loi est la même pour tous »<sup>86</sup>.

En résumé, *Les méfaits de l'instruction publique* exprime l'indignation rougemontienne face à ce système profondément « anti-religieux » qu'est l'école publique. Si l'on interprète la signification du mot *religion* en le faisant remonter au latin *religere*, « relier », alors l'école ne satisfait pas à la vision rougemontienne de la culture et de la société européennes, basée sur la complexité des liens, sur les oppositions, sur la différence. Elle n'apprend pas, pour le dire autrement, à concevoir la société comme le lieu de tensions créatrices, et exclut d'emblée la dimension spirituelle de toute activité politique. Au lieu d'apprendre aux futurs citoyens à *relier* entre elles toutes les tendances, tous les différents éléments qui composent la société – ce qui correspondrait à exercer concrètement le pluralisme – l'école étatique vise à réduire la diversité afin de mieux pouvoir la contrôler. Pour remédier à ces manquements, de Rougemont propose, dans les prochains textes que nous allons parcourir,<sup>87</sup> une vision plus organique de l'éducation publique.

\*\*\*

La réflexion rougemontienne autour de l'éducation se concrétise surtout dans les activités que le Centre européen de la culture (CEC) mène à partir du début des années soixante. En 1961 le CEC lance une

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>84</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Les méfaits de l'instruction publique*, *op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>87</sup> Il s'agit là surtout des trois bulletins du CEC: *Guide européen de l'enseignement civique*, *La campagne d'éducation civique européenne*, *Civisme et culture*. Ceux-ci ne représentent évidemment qu'un échantillon du travail que le CEC a dédié aux problématiques de l'enseignement et du civisme, mais permettent néanmoins d'en mesurer l'étendue et l'importance.

campagne d'éducation civile, qui comporte quatre volets: « une enquête sur la situation de l'enseignement civique en Europe de l'Ouest, des stages et séminaires de formation des enseignants du primaire et du secondaire, diverses publications régulières, ainsi qu'un Centre de documentation pédagogique européenne »<sup>88</sup>. Cette activité, qui occupe le CEC pendant une quinzaine d'années, est transférée au niveau des institutions européennes en 1975, où elle sera toutefois abandonnée seulement trois ans plus tard.

Le bulletin portant le titre *La campagne d'éducation civique européenne*<sup>89</sup> regroupe les contributions de plusieurs enseignants ayant participé à des stages organisés par le CEC entre 1952 et 1964. L'influence de l'approche rougemontienne est ici évidente, mais ces différents textes permettent aussi de constater comment celle-ci a pu être mise en pratique. Contrairement à l'ouvrage sur les *méfais de l'instruction publique*, qui n'allait pas jusqu'à proposer une alternative valable aux modèles d'éducation existants, les différents documents du CEC représentent un deuxième moment qui s'apparente à une critique constructive, et montrent clairement l'impact que la pensée de Rougemont a exercé sur certains de ses contemporains, en témoignant surtout des efforts faits afin de la traduire en actions concrètes. Lors de ce deuxième moment, les références au fédéralisme sont monnaie courante, et accompagnent une réflexion générale autour du rôle de la démocratie en Europe.

Face au succès de l'intégration européenne, qui dans les années soixante se limite presque exclusivement aux aspects économiques, de Rougemont et ses pairs s'inquiètent de savoir si les jeunes gens éprouvent un véritable sentiment d'appartenance européenne. L'on s'interroge alors sur la forme que devrait prendre un enseignement civique européen, qui ne devrait évidemment pas conduire vers un nouveau type de nationalisme, basé sur un sentiment exclusif d'identification, mais qui devrait néanmoins être présenté de façon vivante et humaine. Or, cette interrogation n'est que le préambule aux efforts que la Communauté européenne va produire, surtout à partir des années septante, afin justement de croître au-delà de sa dimension uniquement économique. Les années soixante profitant encore fortement de l'abondance économique engendrée par l'intégration européenne, les questions liées au sentiment d'appartenance et d'identification n'attirent guère l'attention des dirigeants. Ce n'est donc que plus tard, lorsque l'expansion économique tend à s'essouffler, que celles-ci commencent à être posées de façon claire: c'est là le début d'un processus qui va finalement mener à l'institution, par le Traité de Maastricht, d'une citoyenneté européenne. La Communauté européenne va ainsi se pencher sur la problématique du civisme à la suite d'un manquement qu'elle constate auprès de sa population: elle développe une préoccupation civique *par réaction*. De Rougemont et ses pairs, par contre, abordent cette question tout naturellement, en ce qu'elle dérive directement de leur conception de l'Homme et de la société, qui dépasse amplement les aspects économiques. Encore une fois, l'on retrouve donc aussi la question de la *finalité*, qui se présente en termes opposés chez de Rougemont et dans le cadre de l'intégration européenne: si dans le premier cas elle participe à fonder une société, et doit par conséquent y être inscrite dès sa naissance, dans le contexte de l'intégration européenne elle n'est que vaguement exprimée, tardive, voire absente.

Dans le cadre du travail du CEC, l'on s'accorde avec une définition du civisme que de Rougemont fait dériver de la doctrine de Proudhon: « [l]e civisme, c'est la participation active de l'individu à la vie commune, qu'il s'agisse du cercle familial, professionnel et communal pour commencer, et ensuite des cercles plus vastes de la région et de la nation, et enfin de la grande communauté européenne. Celle-ci existe déjà au niveau de la culture; il faut maintenant la faire exister au niveau des réalités politiques, afin que l'Europe puisse tenir sa juste place dans la communauté globale du genre humain »<sup>90</sup>.

Mais comment faire exister cette communauté européenne au niveau politique? En faisant naître, propose de Rougemont, chez la *personne* un sentiment d'identité à plusieurs niveaux, que seul un enseignement civique *engagé* peut transmettre. « [N]ous devons tout attendre d'une conception qui familiariserait l'esprit avec l'idée d'une citoyenneté "à plusieurs étages": communale, régionale, nationale, européenne et

---

<sup>88</sup> Étienne DESCHAMPS, « Centre européen de la culture », in Pierre GERBET, Gérard BOSSUAT, Thierry GROSBOIS (sous la dir. de), *Dictionnaire historique de l'Europe unie*, Paris, André Versaille éditeur, 2009, pp. 175-177.

<sup>89</sup> *La campagne d'éducation civique européenne*, *Bulletin du Centre européen de la culture*, 10ème année, N°4, septembre 1964.

<sup>90</sup> Denis DE ROUGEMONT, « Éducation, civisme et culture », *Le cheminement des esprits*, *Bulletin du Centre européen de la culture*, *op. cit.*, p. 84.

finalement (sans doute!) universelle »<sup>91</sup>. Afin de réaliser cet objectif ambitieux, c'est donc avant tout la *personne* qu'il faut rechercher. Une *personne* éduquée non pas à s'adapter aux besoins de la société, mais à transformer sa vocation en actes. Dans une perspective personnaliste, le civisme se développe donc *par le bas*, et exclusivement dans le terreau que constitue la *personne*. D'où l'importance de l'éducation, qui doit faire germer les qualités de la *personne* chez l'enfant, qui va à son tour naturellement développer un comportement, une *responsabilité* civique. C'est cela l'idée d'une identité à plusieurs niveaux, qui doit être comprise de façon dynamique: elle naît dans le cadre restreint de la famille, puis s'étend jusqu'à atteindre une dimension toujours grandissante, européenne puis mondiale.

Toujours conformément à l'approche personnaliste, l'un des sujets récurrents au sein des différents documents du CEC est aussi celui de la relation entre technique et culture: face au développement économique et politique de l'Europe d'après-guerre, le personnalisme vise à restaurer l'importance de la culture commune européenne, ce qui se traduit dans le contexte de l'éducation par la défense de matières réputées superflues par certains. « [B]eaucoup peuvent se douter qu'il y ait un rapport bien certain entre la culture d'une part, qu'ils considèrent comme un luxe réservé à une élite disposant de loisirs, et la vie politique, économique et sociale d'autre part, qu'ils considèrent comme le solide et le sérieux de l'existence de tous les citoyens sans exception. Ce doute résulte d'une attitude très répandue dans nos démocraties bourgeoises, attitude qui consiste à séparer radicalement l'Art, domaine des activités libres, gratuites et décoratives – domaine du jeu, et les dures nécessités concrètes qui sont celles de la vie publique et civique – domaine du sérieux »<sup>92</sup>.

Les États européens étant organisés selon des principes économiques, le travail et la rentabilité sont érigés en unités de valeur par rapport auxquelles l'on mesure tout le reste. La société s'oriente selon ces valeurs, et tend ainsi à renier tout ce qui ne leur est pas conforme. L'ennui, d'un point de vue personnaliste, est toutefois que ces valeurs exercent une influence sur la conception de l'Homme, et modifient la définition qu'il donne de lui-même. Logiquement, une société structurée autour de valeurs principalement économiques va engendrer des individus qui se doivent d'être rentables, qui se conçoivent avant tout comme des travailleurs, et qui se désintéressent par conséquent de l'art, de la culture, mais dans certains cas aussi de la politique. Si de Rougemont veut retrouver l'« homme tout entier », c'est parce qu'il voit un danger dans la distinction entre des domaines du savoir qui seraient concrets et sérieux et d'autres domaines du savoir qui seraient superflus, ainsi que dans la tendance de la société moderne à la spécialisation. Il parle à ce propos d'un mouvement de divergence « proprement babélique » qui s'insinuerait dans la culture européenne, autrefois valorisée par son rôle d'« agent de la convergence mondiale »<sup>93</sup>.

« Tout le monde sait ici de quoi je veux parler: nous assistons en fait à une double explosion au sein des institutions d'enseignement supérieur: explosion du savoir, qui se traduit par un accroissement continu à la fois du nombre et de l'exclusivité des spécialisations dans le cadre distendu des facultés; en même temps, explosion des effectifs estudiantins, résultant à la fois de l'accroissement des populations et de la démocratisation des études. Ainsi les dimensions physiques de l'Université tendent à devenir impraticables, cependant que les distances intellectuelles, non seulement entre les facultés mais entre les spécialités qui prolifèrent dans une même faculté, tendent à devenir infranchissables. Dans l'univers du savoir humain, facultés et spécialités sont en train de s'éloigner les unes des autres avec une vitesse croissante, comme autant de galaxies dans le cosmos en expansion vertigineuse que nous décrivent les astronomes contemporains. D'où résultent les deux conséquences qui définissent le phénomène de Babel: la disparition rapide de toute langue commune, remplacée par une multiplicité de langages spéciaux de moins en moins traduisibles; et l'évanouissement progressif de la conscience du but commun, des fins dernières de l'entreprise, qui se perdent dans les nuées de l'inconcevable. Mais dire que tout langage commun se perd, entre les branches sans cesse multipliées du savoir, c'est dire que la commune mesure d'une civilisation est en train de s'évanouir – j'entends par là, sa conception de l'homme universel, cet idéal

---

<sup>91</sup> Henri BRUGMANS, « Conclusions et perspectives », *Guide européen de l'enseignement civique, Bulletin du Centre européen de la culture*, 8ème année, N°4, 1960-1961, p. 81.

<sup>92</sup> Denis DE ROUGEMONT, « Civisme et culture (notamment artistique) », *Civisme et culture, Bulletin du Centre européen de la culture*, XIIe année, N°1, mai 1967, p. 3.

<sup>93</sup> Denis DE ROUGEMONT, « Université et universalité dans l'Europe d'aujourd'hui », *op. cit.*, p. 105.

capable d'inspirer et d'orienter la pensée, le sentiment et l'action non seulement des esprits créateurs, mais aussi des hommes d'outre-mer qui viennent chez nous en pèlerinage aux sources vives de la nouvelle culture mondiale »<sup>94</sup>.

De manière générale, la spécialisation mène à un appauvrissement de l'Homme, qui devient incomplet et qui perd la capacité de comprendre le monde dans sa complexité, dans sa richesse. Sans doute, une société comme celle qui se développe dans l'Europe de l'après-guerre, c'est-à-dire constituée principalement autour de valeurs économiques, est considérée par de Rougemont comme une société spécialisée, sectorielle, pour laquelle toute idéologie est assimilée à un danger. Si certains domaines comme l'art ou la culture sont considérés superflus, d'autres comme celui de la spiritualité sont alors associés aux fanatismes ayant causé tant de guerres sur le continent européen. Le mouvement personnaliste, au contraire, revendique l'importance fondamentale de la spiritualité pour le fonctionnement de la société, qu'il appréhende d'un point de vue que nous avons appelé organique. L'homme entier, libre et responsable, pour lequel aucune sphère de l'existence, aucune manifestation de la diversité ne doit être ignorée ou méprisée, est aussi un citoyen engagé, capable de penser son existence au sein de la société en termes de liens, de causes et de conséquences. La *personne*, éduquée à une pensée organique, se sent également concernée par la dimension spirituelle, qui constitue son intériorité et lui confère une finalité, que par le domaine politique, dans lequel elle exerce sa liberté et sa responsabilité envers l'Autre, ou par le problème de l'écologie, qui est l'indicateur de la qualité de la relation qu'elle entretient avec le monde. Elle maîtrise cette « langue commune » qui seule permet de penser la perspective, la finalité d'une civilisation.

Dans cette optique, il semble pertinent d'affirmer que le caractère organique de la pensée rougemontienne correspond parfaitement à la notion de *transdisciplinarité* telle qu'elle est élaborée par Resweber. Dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit de développer un savoir compris comme une unité à laquelle l'Homme puisse s'identifier. La transdisciplinarité comme l'organicité ont pour but d'unifier le savoir, « afin que l'Homme puisse se l'approprier et le « cultiver ». Le cultiver, c'est-à-dire se l'approprier en culture »<sup>95</sup>. Si l'approche organique du savoir vise à permettre à la *personne* d'interagir avec sa propre complexité et avec celle du monde, la transdisciplinarité « aboutit à ce que l'Homme devienne le sujet du savoir qu'il produit ». Enfin, la transdisciplinarité "permet à l'Homme de reconstruire les savoirs dont il use déjà" »<sup>96</sup>.

Le caractère organique du savoir n'est toutefois pas le seul trait distinctif mis en relief par de Rougemont. Un véritable civisme européen ne peut naître que d'une éducation qui respecterait et perpétuerait la tradition de l'esprit critique, fait typique de la culture européenne. Contrairement à d'autres cultures, qui n'existeraient que par la répétition,<sup>97</sup> la culture européenne est éminemment innovatrice, et doit son succès et sa longévité à un renouvellement continu, par lequel chaque génération s'oppose à celle qui la précède. Mais l'esprit critique est indissociable des notions de liberté et de responsabilité, dont l'absence est à l'origine des deux maladies typiques de la démocratie: l'individualisme anarchique et le collectivisme tyrannique. « Dans le premier cas, l'homme renonce à être responsable, dans le second, il est privé de sa liberté. Ni dans le premier, ni dans le second, il ne saurait être considéré comme un citoyen véritable »<sup>98</sup>. L'élève européen est ainsi éduqué non seulement à mettre en question l'application des règles qu'on lui apprend, mais aussi à critiquer ces règles elles-mêmes: « [l]e rôle de l'éducateur européen est double: d'une part inculquer à l'élève les lois et conventions de la vie sociale et communautaire, d'autre part, préparer l'élève à agir librement, selon son jugement, une fois sorti de l'école. Donc d'une part initier l'enfant aux règles communes, d'autre part le préparer à la libre initiative personnelle »<sup>99</sup>.

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>95</sup> Voir notes 21-23.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> « Alors que l'éducation dans les civilisations sacrées et dans les totalitaires n'est en somme qu'un immense catéchisme, un apprentissage des règles et des réponses, l'éducation européenne comporte aussi un apprentissage de la mise en question non seulement de l'application de ces règles, mais des règles elles-mêmes, c'est-à-dire un entraînement de l'esprit critique », « Éducation, civisme et culture », *Le cheminement des esprits, Bulletin du Centre européen de la culture, op. cit.*, p. 85.

<sup>98</sup> Denis DE ROUGEMONT, « Éducation, civisme et culture », *Le cheminement des esprits, Bulletin du Centre européen de la culture, op. cit.*, p. 85.

<sup>99</sup> Denis DE ROUGEMONT, « Éducation, civisme et culture », *Le cheminement des esprits, Bulletin du Centre européen de la culture, op. cit.*, p. 85.

Contrairement à d'autres cultures, au sein desquelles la distinction entre le domaine du sacré et le domaine du profane ne s'est jamais produite, l'Europe « a osé l'aventure d'un développement autonome de la science et des arts, d'une séparation, voire d'une opposition, entre le sacré et le profane, entre la cohérence globale définie par la théologie et les recherches particulières à l'aventure, adviene que pourra et qu'on trouve ce que l'on trouvera, que cela soit compatible ou non avec l'image du monde communément admise »<sup>100</sup>. Là où cette séparation n'a pas eu lieu, la société se constitue de façon homogène, et *tout* y est sacré: une certaine cohérence est ainsi garantie, mais en même temps c'est l'indépendance des disciplines scientifiques, éthiques ou politiques vis-à-vis du domaine spirituel qui vient à manquer, ainsi que l'exercice d'un esprit critique de la part des individus. Pour les sociétés sacrées, « l'originalité [...] n'est pas vertu, mais atteinte à l'ordre sacré – ou simple erreur d'exécution »<sup>101</sup>. A l'opposé de cela, l'Occident est engagé sur un chemin qui laisse libre cours à l'expression des points de vue les plus différents et qui recherche justement dans leur confrontation une source constante d'innovation et de perfectionnement. En conséquence de ce choix, il est partant essentiel que, précisément en raison de ce contexte à un tel point évolutif et pluriel, la civilisation occidentale ne délaisse les « principes primitifs ou finaux, ou simplement opératifs de sa cohérence culturelle, sans cesse perdue de vue ou remise en question »<sup>102</sup>.

Autrement dit, l'Occident doit constamment rechercher l'équilibre entre la diversité – à laquelle il laisse libre cours et de laquelle il se nourrit – et sa cohérence en tant que civilisation. Ce problème, qui se manifeste particulièrement dans le cadre académique, confronté à une expansion à la fois du nombre d'étudiants et des matières étudiées, demande une gestion de la relation entre les différentes catégories du savoir qui, si elles peuvent se faire l'expression d'un foisonnement culturel profitable à la société, risquent aussi de tomber dans une dynamique entropique, ou « babélique » pour reprendre le terme rougemontien. D'un point de vue épistémologique, c'est donc la bonne *communication* entre les disciplines qui doit être garantie, car celles-ci peuvent participer au projet civilisationnel de toute société uniquement à condition d'être bien agencées. Il s'agit, autrement dit, de limiter autant que possible la ségrégation entre les différentes disciplines – surtout que celles-ci sont de plus en plus nombreuses, et par conséquent aussi les préjugés et les incompréhensions qui en découlent. Il s'agit d'organiser les savoirs selon une logique transdisciplinaire ou organique, qui leur permette de collaborer de manière efficace, et de contribuer ainsi à la finalité de l'entreprise civilisationnelle dont elles se réclament. C'est pour ces raisons que l'Université doit, aux yeux de Rougemont, élaborer une vision claire de l'Homme, sans laquelle il serait impossible de poursuivre une quelconque finalité. « À quelle idée de l'homme, divine ou idéale, correspond aujourd'hui l'entreprise de l'Université occidentale? Quel type d'homme a-t-elle en vue? Il est devenu presque impossible de répondre à de telles questions, et c'est pourquoi sans doute on les pose si rarement. Notre enseignement vise-t-il à former des personnes réelles et complètes, ou seulement de futurs professionnels? Des sages capables de penser, d'agir et de créer en harmonie, ou seulement des producteurs plus efficaces, c'est-à-dire bien spécialisés? Ou enfin tout cela à la fois, sans choix bien motivé sur lequel on s'accorde? »<sup>103</sup>.

\*\*\*

Nous avons, au début du présent travail, considéré que le concept de citoyenneté ne se trouve pas en tant que tel dans les écrits rougemontiens, et doit par conséquent en être déduit. À présent, nous pouvons renouveler le constat selon lequel la définition du *citoyen* dérive de celle de la *personne*: les quelques documents du CEC que nous avons passés en revue exemplifient la transposition de la *personne*, riche de ses implications culturelles et spirituelles, au domaine du civisme européen. Autrement dit, les efforts de Rougemont se concentrent entièrement sur la *personne*, dans la mesure où celle-ci contient la figure du citoyen. Sa liberté aggravée de responsabilité, sa participation à la vie de la communauté, que ce soit au niveau familial, régional, national ou européen, son pluralisme: toutes ces qualités font ainsi que la *personne* ne saurait constituer autre chose qu'un citoyen impliqué et soutenu par un fort sentiment d'appartenance. Le citoyen calqué sur la *personne* ne peut être désinvesti vis-à-vis de la société, ne risque pas de s'isoler dans

---

<sup>100</sup> Denis DE ROUGEMONT, « Université et universalité dans l'Europe d'aujourd'hui », *op. cit.*, p. 109.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> Denis DE ROUGEMONT, « Université et universalité dans l'Europe d'aujourd'hui », *op. cit.*, p. 109.

cet individualisme galopant que de Rougemont décelait déjà dans le capitalisme naissant des années trente: au contraire, le citoyen tel qu'il est conçu par de Rougemont transmet son aspiration, sa tendance irréprouvable à s'identifier à un modèle idéal à toute la société. Celle-ci ne pourrait donc plus succomber aux forces destructrices et à la ségrégation qui ont caractérisé l'Europe des deux guerres mondiales, mais serait – dans la meilleure façon fédéraliste – soutenue par un corps citoyen compact et participatif, doté d'une identité multiple mais harmonieusement structurée.

Une Europe pacifique, une Europe capable de retrouver sa grandeur spirituelle, culturelle et politique, résulte aux yeux de Rougemont et de ses pairs d'un travail fait au niveau le plus bas, mais qui est aussi le plus concret: celui de la *personne*. Si ce travail venait à être mal effectué, cela ne signifierait peut-être pas que la poursuite de la démocratie par les sociétés européennes est vaine, mais que celle-ci risque de conduire à la constitution d'une démocratie faible et superficielle. La démocratie risquerait ainsi de n'être qu'une coquille vide, soutenue par un corps citoyen friable, susceptible de se désintégrer à la première difficulté. Une vraie démocratie comporte des vrais démocrates; une Europe véritablement unie nécessite d'abord l'existence de vrais européens.

Nous voici donc au bout de la première partie de notre travail, dans laquelle nous nous sommes concentrés sur la pensée rougemontienne. Nous avons essayé d'y cerner les traits essentiels de la *personne*, ce concept insaisissable que la seule somme de ses composantes ne permet jamais de définir<sup>104</sup>. Cela nous a conduits à la description d'une forme de civisme complexe, ambitieux et organique, qui se trouve au cœur des écrits rougemontiens et est par conséquent indissociable de leurs implications spirituelles, culturelles et surtout politiques. Dans le prochain chapitre, nous allons esquisser une généalogie du concept de citoyenneté, que nous allons comparer – dans sa déclinaison européenne – au civisme rougemontien.

---

<sup>104</sup> « Qu'on ne s'y trompe pas: le sens technique qui tient lieu d'imagination à l'homme moderne n'est pas créateur d'êtres spirituellement vivants, ni d'aucune grandeur supérieure à la somme de ses éléments », Denis DE ROUGEMONT, *Les méfaits de l'instruction publique*, *op. cit.*, p. 58.

## Chapitre 4

### La généalogie du concept de citoyenneté

Le concept de citoyenneté nous fournit un exemple ultérieur de ce fondement commun de la culture européenne dont il est si fréquemment question chez de Rougemont. En effet, voici un concept éminemment européen, d'abord développé dans la Grèce du Vème siècle av. J.-C., puis repris par l'Empire romain, progressivement exporté par celui-ci à toutes ses colonies et enfin adopté par les États-nations, qui en ont produit la forme moderne. Si le concept de citoyenneté se caractérise par une complexité et une multitude de ramifications qui en rendent impossible une définition univoque, il reste qu'il exerce une influence concrète sur l'identité européenne et même occidentale: l'Occidental se sent inévitablement – du moins dans certaines situations et à certains moments de son existence – citoyen.

Cette complexité quasiment hypertrophique, qui déploie le concept de citoyenneté dans ses acceptions anthropologique, politique, juridique, identitaire, mythologique, nous invite, dans le cadre de notre travail, à ne pas étudier celui-ci dans toute son étendue, mais à nous concentrer sur certains de ses aspects problématiques. En effet, le concept de citoyenneté est habité par une série de contradictions et de paradoxes internes, et ce depuis ses origines grecques jusqu'à sa mise en forme moderne. La citoyenneté européenne n'est donc évidemment pas épargnée par ces paradoxes, qui au contraire assument dans son cas une gravité accrue, puisqu'elle est fondée sur la citoyenneté nationale, elle-même défailante à plusieurs égards. Le fait que la citoyenneté soit souvent utilisée comme un symbole renvoyant tant à une démocratie transparente et dynamique qu'à une activité positive et engagée des individus, ne fait que contribuer à la complexité du problème. En effet, les discours faisant un usage abondant du concept de citoyenneté, souvent sous sa forme adjectivée – on parle alors de « mouvement citoyen », d'« entreprise citoyenne », ou encore d'« éco-citoyenneté » – laissent naître le doute quant à la consistance de celui-ci. La citoyenneté représente-t-elle encore un objet réel, ayant une incidence sur la vie des individus et sur le fonctionnement de la société, ou se réduit-elle à un phénomène incantatoire, symbolique tout au plus, par lequel les institutions étatiques et européennes ornent leur fonctionnement véritable d'une façade censée gagner la confiance des populations?

Nous nous proposons ici de parcourir la généalogie de la citoyenneté afin de confronter celle-ci à ses contradictions internes, et ce dans l'optique de la comparaison que nous allons par la suite effectuer entre la citoyenneté européenne et celle rougemontienne, dont le trait distinctif se trouve dans son caractère organique. Aussi, nous allons considérer le concept de citoyenneté comme un objet en constante évolution, dont surtout la dernière version européenne ne doit pas être comprise de manière statique, mais demande plutôt à être interrogée quant à ses développements à venir. Nous pouvons donc nous accorder à la position de Fred Constant: « [o]n voudrait suggérer, dans les pages qui suivent, que la citoyenneté est moins en train de disparaître que de se transformer et que ce à quoi l'on assiste actuellement est seulement le déclin d'un mode spécifique, historique et national, d'implication dans l'espace public, celui repérable sous la figure conventionnelle du "bon citoyen", tandis qu'émergent de nouvelles modalités d'implication dans l'espace public qui réclament de nouveaux visages de la citoyenneté »<sup>105</sup>.

Comme point de départ, nous allons aussi émettre l'hypothèse selon laquelle entre la citoyenneté rougemontienne et celle européenne les points de contact et les ressemblances seraient pratiquement inexistantes. Nous nous accordons ainsi avec une opinion courante, qui perçoit Denis de Rougemont comme un écrivain, et qui interprète sa pensée comme l'expression littéraire d'une opinion fortement influencée par le personnalisme et le fédéralisme. La compatibilité de cette pensée avec la réalité européenne serait fortement limitée, voire impossible.

---

<sup>105</sup> Fred CONSTANT, *La citoyenneté*, Paris, Montchrestien, 2ème édition, 2000, p. 16. Le caractère évolutif de la citoyenneté européenne est affirmé par l'article 8E du Traité sur l'Union européenne (TUE).



Le but de notre travail sera de montrer que des points de contact existent bel et bien, et que la citoyenneté rougemontienne peut être, sinon directement intégrée dans un registre politique, du moins considérée comme un principe d'ouverture heuristique.

## La citoyenneté antique

Le terme de citoyenneté vient du latin *civitas*. Le citoyen est celui qui adhère aux principes et aux finalités régissant la cité: cette adhésion se traduit en une série d'obligations auxquelles il doit se conformer, mais lui confère en même temps des droits qui lui sont garantis par la cité. Le modèle de cette structure sociale remonte à la *politeia* grecque « qui, en même temps que la citoyenneté, évoque la communauté des citoyens et les règles constitutives de cette communauté »<sup>106</sup>.

Au sein de la civilisation grecque, le concept de citoyenneté naît en même temps que la préoccupation philosophique. C'est en effet à Athènes que se met en place la première forme de démocratie directe, celle qui implique l'existence du « citoyen par excellence » selon Aristote. Dans le citoyen athénien se réalise donc aussi une certaine interprétation de l'Homme, que la philosophie considère avant tout comme étant un animal *politique*. L'existence de l'individu au sein de la *polis*, et le comportement civique qui en découle, reflètent donc un état naturel des choses selon la pensée grecque, qui voit dans la superposition de la nature et de la cité la meilleure forme d'organisation sociale. Car si pour la pensée grecque la nature est le théâtre des inégalités, la cité vient équilibrer celles-ci en soumettant tous les Hommes aux mêmes règles: la politique est ce principe d'organisation par lequel l'Homme harmonise les différences naturelles, et façonne ainsi sa propre existence. « Les sciences postulaient une continuité entre la nature et la société, l'ordre de la cité faisant partie de l'ordre sacré du monde. Ainsi le droit devait équilibrer les rapports humains en combinant les inégalités considérées comme naturelles »<sup>107</sup>. La force politique et symbolique du modèle athénien, véritable moment fondateur duquel se réclame toute la tradition démocratique occidentale, se trouve dans le choix d'organiser le pouvoir selon un mode de fonctionnement harmonieux. Si le concept d'harmonie reflète la vision grecque du monde et de la cité, il se traduit concrètement dans le principe de rotation, par lequel tous les citoyens grecs occupent, à tour de rôle et de manière non-renouvelable, certaines fonctions politiques ou administratives. « Les tâches du gouvernement et de l'administration sont ainsi réparties entre un grand nombre de personnes, le plus souvent désignées par tirage au sort, pour une courte période et moyennant une faible rétribution »<sup>108</sup>. Le modèle de la démocratie directe, qui véhicule les notions de liberté, de l'égalité de tous les citoyens et d'un engagement civique généralisé, trouve sa fondation dans l'exemple athénien.

Ainsi décrite, la démocratie athénienne ne représente toutefois que la définition positive de la citoyenneté. En décrivant l'Homme comme un animal politique, dont la nature même consiste à participer à la vie de la cité, la pensée grecque impose une première ligne de démarcation, externe, que l'on doit associer à un registre anthropologique: les Hommes grecs se distinguent des barbares, qui ne sont pas de véritables Hommes. Par opposition aux tribus nomades ou aux autres civilisations sédentaires, qui n'ont cependant pas développé le modèle de la cité-État, la pensée grecque revendique clairement sa supériorité. Une deuxième ligne de démarcation, interne cette fois, se dessine entre les différents habitants de la cité, dont une partie seulement peut s'arroger le titre de citoyen. Autrement dit, la citoyenneté, qui s'acquiert le plus souvent par naissance, exclut les femmes, les esclaves, les métèques et les étrangers, et ne concerne ainsi qu'un dixième de la population athénienne.

Enfin, la citoyenneté athénienne consiste aussi en une pratique, qui s'ajoute aux aspects statutaires que nous venons de mentionner. Si elle correspond à la véritable nature de l'Homme, inséparable de son activité civique, elle impose en même temps un lot d'obligations, dont la principale consiste dans la participation au fonctionnement de la société, et qui se doivent d'être poursuivies activement. « Les propos que Thucydide met dans la bouche de Périclès refléteraient mieux que tout autre une telle

---

<sup>106</sup> Anicet LE PORS, *La citoyenneté, valeur dépassée?*, Paris, PUF, 2002, p. 3.

<sup>107</sup> Leila MAHOUACHI, *La citoyenneté européenne: un catalyseur du pluralisme des identités en Europe ou comment relancer la participation citoyenne au projet politique européen*, IEUG, Collection Euryopa, Vol. 58-2009, p. 6.

<sup>108</sup> Anicet LE PORS, *La citoyenneté, valeur dépassée?*, *op. cit.*, p. 4.

conception de la citoyenneté: "nous sommes en effet les seuls à penser qu'un homme ne se mêlant pas de politique mérite de passer, non pour un citoyen paisible, mais pour un citoyen inutile. Nous intervenons tous personnellement dans le gouvernement de la cité au moins par notre vote ou même en personne en présentant à propos nos suggestions" »<sup>109</sup>. La citoyenneté agit donc comme un principe discriminatoire, et ce en tout cas à des niveaux anthropologique, sociologique et civique: elle sépare les citoyens de ceux qui ne sauraient l'être en raison de leur non-appartenance à la catégorie des Hommes-grecs; elle sépare les citoyens de ceux qui font partie de la cité, mais dont les qualités ne suffisent pas à ce qu'on leur attribue ce statut; elle distingue entre citoyens actifs et citoyens passifs, c'est-à-dire qui ne remplissent pas pleinement leurs devoirs civiques. Mais ce caractère discriminatoire touche encore à d'autres sphères, culturelles ou identitaires, en ce qu'il impose une structure sociale uniforme et autoritaire, éminemment non-pluraliste. « Les citoyens d'une même cité rendent un culte aux mêmes dieux d'une religion de caractère civil et sont soumis aux mêmes lois »<sup>110</sup>.

La citoyenneté antique représente donc un principe discriminatoire et exclusif, dont la fonction consiste certes à créer une société dans laquelle plusieurs individus se partagent le pouvoir d'une façon plus ou moins égalitaire, mais qui vise surtout à assurer une cohésion sociale en expulsant toute source de divergence, en annulant toute trace de diversité. La citoyenneté antique instaure une structure socio-politique homogène et uniforme, face à laquelle tout individu doit se résoudre à l'assimilation ou à l'exclusion définitive. Probablement ce caractère exclusif se retrouve déjà dans l'étymologie du mot *civis* qui, comme le souligne Émile Benveniste, ne se traduit pas par « citoyen », mais par « concitoyen ». « Nombre d'emplois montrent la valeur de réciprocité inhérente à cette notion et qui seule est à même de rendre compte de la civitas comme notion collective. Il s'agit d'un terme de compagnonnage qui impliquerait la communauté, le copartage de l'habitat et des droits politiques »<sup>111</sup>. Le paradoxe inhérent à la citoyenneté antique s'articule donc, en premier lieu, autour de la relation entre la liberté et l'assujettissement à la règle, entre la participation active au fonctionnement de la cité et l'acceptation sans conditions de ses lois. Ce qui doit nous intéresser ici, c'est que ce caractère paradoxal trouve, malgré tout, une expression « sociale » dans la philosophie platonique, qui problématise le cas de Socrate.

Face au modèle de la démocratie athénienne, Socrate est érigé en symbole de la contestation et de la libre revendication personnelle. Témoin de l'avènement de la démocratie, Socrate fournit le premier exemple de ce que peut être une contestation qui ne se veut pas dirigée contre la société, mais qui au contraire s'inscrit en elle: il ne s'agit donc pas d'une rébellion ou d'une tentative révolutionnaire, mais de ce que la modernité qualifie parfois de « désobéissance civile ». Socrate, défini par Platon comme un citoyen exemplaire, n'existe que par Athènes. Il participe courageusement à ses guerres, perd son fils lors de l'une entre elles. Fils de sage-femme, il voit dans la maïeutique sa plus grande contribution à la cité, dont il aide les habitants à assumer un regard critique vis-à-vis de leurs opinions. Il invite en effet ses compatriotes à distinguer leur savoir propre de ce qu'on leur a appris, et qu'ils avaient dans un premier moment accepté sans réserve. Mais Socrate ne considère pas ses discours comme une activité politique, ni ne s'arroge aucune volonté pédagogique: il ne s'intéresse qu'à la maïeutique et à la philosophie, et aucune entreprise séditieuse ne peut lui être reprochée. « Il est pourtant accusé de corrompre la jeunesse athénienne, de ne pas croire aux divinités agréées par la cité et de vouloir, pis encore, leur en substituer d'autres. Jugé par le tribunal, il est condamné à mort et accepte la condamnation, préférant mourir plutôt que de trahir la cité dont il est le fils et à qui il affirme tout devoir »<sup>112</sup>.

C'est donc dans la figure socratique que se résume la contradiction interne de la démocratie, non seulement athénienne mais aussi moderne. La cité athénienne affronte, lors du moment symbolique de la condamnation de Socrate, le dilemme entre la liberté des individus, qui devrait entraîner leur responsabilité civique ainsi que leur engagement politique, et la nécessité d'une règle susceptible de conférer une cohésion à la société. Socrate vient perturber cet équilibre délicat, surtout en ce qu'il s'attaquerait aux seuls citoyens encore véritablement influençables – les enfants et les adolescents: il est par

---

<sup>109</sup> Marie GAILLE, *Le citoyen*, Paris, GF Flammarion, 1998, p. 13. La citation est tirée de: Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, trad. J. De Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 29.

<sup>110</sup> Anicet LE PORS, *La citoyenneté, valeur dépassée?*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>111</sup> Marie GAILLE, *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>112</sup> Marie GAILLE, *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 16.

conséquent perçu comme une menace et condamné. Mais cette condamnation, qui équivaut à une négation de la diversité et du pluralisme, fait partie de l'héritage légué par la civilisation grecque à l'Occident démocratique. « N'est-ce pas rejeter radicalement l'idée de la compétence politique de tous qui est fondement de la délibération et de la décision politique dans la démocratie athénienne? Dire qu'une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue, refuser l'acquiescement si celui-ci ne s'accompagne pas de la possibilité de poursuivre journalièrement son entreprise critique dans les rues d'Athènes et sur l'agora: n'est-ce pas également suggérer une incomplétude essentielle de l'existence de l'homme dans la cité, censée être le lieu de son achèvement? Socrate, comme citoyen et philosophe, doit tout à Athènes, suggèrent les dialogues platoniciens. Elle l'a élevé et nourri et nulle part ailleurs, il n'aurait pu exercer son regard critique. Socrate-philosophe n'en meurt pas moins au nom de Socrate-citoyen »<sup>113</sup>.

C'est ainsi déjà dans la démocratie athénienne que nous pouvons trouver, si ce n'est en acte du moins en puissance, les problématiques qui caractérisent la citoyenneté nationale et plus encore celle européenne. Pour reprendre une mise en perspective problématique suggérée par Fred Constant, l'on pourrait ainsi dire que le concept de citoyenneté est confronté, dans toutes ses formes et variantes, aux quatre dilemmes suivants: celui des différences culturelles et de l'unité sociale, celui de l'appartenance et surtout de l'opposition entre inclusion et exclusion, celui de l'égalité sociale et enfin celui du souci de légitimité et de stabilité des sociétés modernes. Quant à la démocratie et à la citoyenneté athéniennes, plutôt que de les voir comme l'expression primordiale, pour ne pas dire mythologique de leurs versions modernes, ce qui correspondrait à les soustraire à toute critique, il serait certainement plus profitable de les considérer comme le foyer de toutes les difficultés qui caractérisent la citoyenneté actuelle, nationale et post-nationale. Sans en arriver à idéaliser la citoyenneté en projetant sur elle toute sorte de remèdes politiques, sociaux ou identitaires, ce qui contribue à en faire un concept trop commode et vague, vidé de toute signification véritable, et sans en arriver à l'autre extrême à la décrire comme simple formule rhétorique et incantatoire, il faut en souligner le caractère évolutif tout en relevant sa généalogie incertaine.

La citoyenneté athénienne est en effet indissociable, dans son acception moderne, de ces discours fondateurs que les États-nations ont forgés au XIX<sup>ème</sup> siècle, et qui sont tributaires d'un registre mythologique. Bien que de façon indirecte, le modèle de citoyenneté grec a certainement contribué à renforcer ces discours, et doit par conséquent être soumis aux mêmes critiques que l'on adresse habituellement à la rhétorique nationaliste. Plus encore, la crise à laquelle doit faire face la citoyenneté européenne nous oblige aujourd'hui à nous interroger sur la véritable nature et signification du concept de citoyenneté, qui nécessite d'une définition nouvelle et qui ne tolère plus d'être instrumentalisé, asservi à une cause qui ne serait pas la sienne propre. Pour reprendre les « propos que Thucydide met dans la bouche de Périclès », il faut en effet ajouter que « ce témoignage pas plus que la définition du statut de citoyen dans la démocratie athénienne qui nous est parvenue ne permettent, insiste Moses Finley, de tirer des conclusions sur la réalité de la participation politique dans la cité de Socrate. L'image du citoyen inutile pourrait n'être qu'une ruse rhétorique en temps de guerre. Sans mettre en doute cette réalité, Finley souligne qu'il est extrêmement difficile, sinon impossible, d'estimer le véritable fonctionnement des institutions, de savoir si la participation politique est une valeur réellement partagée et mise en pratique par l'ensemble des citoyens ou leur grande majorité. De même, si la citoyenneté romaine donne le droit d'assister à trois assemblées (sauf, pour les patriciens, à celle du peuple) et de ne pas être condamné arbitrairement, il faut savoir que la participation populaire était très limitée par une multitude de procédures visant à garantir à une élite un étroit contrôle du pouvoir politique. L'attribution de la citoyenneté romaine à des étrangers ou à des esclaves affranchis, dans le cadre de la politique de la conquête impériale, beaucoup plus pratiquée à Rome qu'à Athènes, n'a pas modifié cet état de fait »<sup>114</sup>.

\*\*\*

Si la citoyenneté grecque se distingue par son caractère exclusif, la citoyenneté romaine est caractérisée par sa malléabilité et par sa capacité intégratrice. Cette différence s'explique avant tout par des raisons géographiques, car tandis que le lieu d'exercice de la démocratie grecque est circonscrit à la cité-État, la citoyenneté romaine doit composer avec l'expansion de l'Empire.

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>114</sup> Marie GAILLE, *Le citoyen, op. cit.*, pp. 13-14.

L'expansion romaine, qui commence avec l'établissement de la République au VI<sup>ème</sup> siècle av. J.-C., porte le droit romain à attribuer le statut de citoyen à un nombre toujours croissant d'individus, et atteint – en ce qui concerne la citoyenneté – son point culminant avec l'édit de Caracalla (212 ap. J.-C.), par lequel la citoyenneté romaine est attribuée à tous les habitants de l'Empire. Cette généralisation progressive de la citoyenneté « en édulcore progressivement le contenu et la signification »<sup>115</sup>. Le principe d'égalité, certes fortement exclusif mais aussi consistant et homogène dans le contexte grec, tend ainsi à devenir purement juridique au sein de l'Empire romain, et ne s'oppose nullement à l'établissement d'une société de plus en plus hiérarchisée, qui d'ailleurs devient bientôt oligarchique. Est symbolique pour cette extension à la fois géographique et juridique la notion de « droit de cité », qui consiste en quelque sorte à annuler les limites de la cité afin que la totalité des peuples soumis à l'Empire puisse en faire partie: « [L]e droit de cité désigne la qualité de citoyen ou bourgeois d'une ville et le droit de participer aux privilèges qui sont communs à tous les citoyens de ladite ville. Or, l'exemple choisi pour illustrer ce sens – l'extension de la citoyenneté romaine – montre que ce "droit" est bien plutôt un statut accordé en fonction de certaines fins politiques: "Il n'y eut d'abord que ceux qui étaient réellement habitants de Rome qui jouirent du titre et des privilèges de citoyen romain. Romulus communiqua le droit de cité aux peuples qu'il avait vaincus, qu'il amena à Rome. Ses successeurs firent la même chose, jusqu'à ce que, la ville étant assez peuplée, on permit aux peuples vaincus de rester chacun dans leur ville; et cependant pour les rattacher plus fortement aux Romains, on leur accorda le droit de cité" »<sup>116</sup>.

Non seulement l'édit de Caracalla marque la dissociation entre les notions de nationalité et de citoyenneté, mais il contribue également à définir la citoyenneté plus comme un statut que comme un droit. On s'éloigne ainsi de la conception grecque de la citoyenneté, considérée à Athènes comme un exercice naturel, comme une caractéristique normale de l'Homme, qui adopte un comportement civique au sein de la cité. La généralisation romaine de la citoyenneté transforme celle-ci en statut, conféré par choix de l'empereur mais aussi caractérisé par différents degrés d'intensité: « [L]e pouvoir politique accorde parfois, dans tel ou tel contexte, une partie des droits à certaines catégories de la population. À la citoyenneté pleine et entière s'oppose une citoyenneté incomplète »<sup>117</sup>. Débute ainsi l'ère de la citoyenneté comme objet de revendication et de luttes sociales. La nature statutaire de la citoyenneté, et son attribution progressive, font ainsi que les différentes catégories de la population doivent se battre afin de se voir attribuer les droits liés à la citoyenneté, ou du moins une partie de ceux-ci. Ces luttes sociales caractérisent l'histoire de l'État-nation – avec entre autres les revendications d'ethnies minoritaires, comme les afro-américains et le *Civil Rights Movement*, ou encore celles des femmes de différents pays occidentaux, luttant pour une plus grande parité dans la vie privée, publique et professionnelle – mais sont aussi inscrites dans le contexte de l'intégration européenne, surtout dans la mesure où celle-ci différencie de plus en plus ses habitants de ses membres extra-communautaires<sup>118</sup>. Se pose ainsi le problème de l'opposition entre inclusion et exclusion, qui se concrétise par exemple dans le rôle de ces individus qui, tout en travaillant sur le sol européen, ne disposent pas du statut de citoyen et échappent par conséquent aux droits que cela comporte. Il va sans dire que, pour reprendre la mise en perspective de Constant, ce premier problème mène aussi à celui de l'égalité sociale et – par extension – à celui de la légitimité de l'Union européenne et de sa dimension éthique.

Plus en général, la nature statutaire et incomplète de la citoyenneté peut être considérée comme l'origine du problème de la *distorsion* de la citoyenneté comme valeur. Depuis son origine athénienne, exclusive et unitaire, celle-ci devient fragmentaire dans le cadre de la nation moderne: « de nos jours, la citoyenneté, comme bien d'autres principes, se fragmente, se distord. L'individu n'est plus, s'il l'a jamais été, la propriété de sa nation. Parfois les hasards de la naissance confèrent plusieurs nationalités. Si l'occasion s'en présente, la personne ainsi dotée peut se servir de cette pluralité, par exemple pour échapper à des

<sup>115</sup> Anicet LE PORS, *La citoyenneté, valeur dépassée?*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>116</sup> Marie GAILLE, *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>117</sup> Marie GAILLE, *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>118</sup> À ce propos, Fred Constant pose la question suivante: « peut-on refuser aux étrangers le droit de vote dans les lieux dont ils sont les acteurs tout en réclamant d'eux des comportements citoyens? [...] Que devient alors le sacrosaint principe démocratique aux termes duquel "nul ne doit payer l'impôt à moins de l'avoir consenti directement ou par ses représentants?" ». Fred CONSTANT, *La citoyenneté*, *op. cit.*, p. 109.

obligations civiques telles que le service militaire »<sup>119</sup>. C'est en l'opposant au caractère organique de la citoyenneté rougemontienne que nous allons revenir sur le problème de la fragmentation de la citoyenneté étatique moderne.

Quant à la dissociation des concepts de citoyenneté et de nationalité, il faudra voir comment celle-ci n'est pas en soi problématique pour l'Union européenne, mais représente au contraire l'un des accomplissements que cette dernière est appelée à réaliser, du moins si l'on s'accorde avec la théorie du *patriotisme constitutionnel*, qui en appelle à « *la naissance d'une culture politique partagée à l'échelle européenne* »<sup>120</sup>. En d'autres termes, c'est précisément dans la redéfinition de la relation entre nationalité et citoyenneté que se trouve l'une des grandes questions que l'Union européenne devra sans doute affronter dans sa recherche d'une plus grande légitimité et d'une intégration plus dense.

## La naissance de la citoyenneté moderne

Mais avant de nous pencher sur les défis qui sont liés à la tentative d'établir une citoyenneté européenne, poursuivons notre brève généalogie.

Avec l'effondrement de l'Empire romain, la citoyenneté ne survit que sporadiquement, ainsi que dans les villes médiévales, principalement italiennes et flamandes, qui octroient certaines libertés à une partie de leur population, et cela principalement dans le but de stimuler leur essor commercial. Ce n'est qu'avec les révolutions américaine et française au XVIII<sup>ème</sup> siècle que ressurgit véritablement le concept de citoyenneté. Après s'être développé dans le cadre restreint de la cité-État grecque, celui-ci trouve donc une nouvelle manifestation dans l'État-nation, « domaine plus vaste que l'espace circonscrit par les murs de la cité, mais qui reste néanmoins bien précis »<sup>121</sup>. D'un point de vue historique, l'on peut donc associer le concept de citoyenneté à l'existence d'un espace pouvant être plus ou moins vaste, mais qui doit impérativement être clairement délimité: la citoyenneté n'est efficace que lorsqu'elle exclut clairement l'« autre », en l'opposant à un « nous » supposément homogène. Peu importe que ce critère distinctif soit basé sur un principe géographique – un territoire délimité par des frontières claires – ou idéologique – un espace au sein duquel le peuple partage une même identité: l'essentiel est qu'il ne laisse aucun doute quant à l'unité du peuple qu'il contribue à définir, en lui permettant ainsi de développer un sentiment d'appartenance commune. À l'inverse, un territoire trop étendu, voire vaguement délimité, semble être difficilement compatible avec l'établissement d'une citoyenneté fonctionnelle et efficace. Ainsi il en va de la citoyenneté romaine, diluée et édulcorée par l'édit de Caracalla qui en fait un concept trop vague et empêche ainsi les « provinciaux » de développer un véritable sentiment d'appartenance à l'Empire. La citoyenneté romaine n'étant plus assez consistante, les habitants des provinces ne peuvent s'identifier à leur capitale, et restent indifférents tant à sa politique qu'à ses valeurs. Peut-on établir, dans cette optique, un parallèle entre l'édit de Caracalla et le Traité de Maastricht, qui génère également une citoyenneté quasiment généralisée, mais dont le but de rallier les peuples au « projet de civilisation » européen reste à atteindre?

\*\*\*

Exception faite pour les manifestations sporadiques que nous avons mentionnées, la citoyenneté tend à disparaître pendant le Moyen-âge, où l'on assiste à l'apparition d'une autre figure politique: le sujet. Dans une structure sociale caractérisée par la monarchie, la citoyenneté tend à se réduire à un simple statut juridique, et le rôle du citoyen consiste désormais uniquement à obéir aux lois. Contrairement à l'idéal de la cité grecque, dans laquelle le citoyen participe activement au façonnement et à l'administration de la société, le sujet est désinvesti de toute forme d'activité politique: en échange de sa protection, il se soumet

---

<sup>119</sup> Philippe MOREAU DESFARGES, « Vers une citoyenneté mondiale? », in Philippe TRONQUOY (sous la dir. de), *Les nouvelles dimensions de la citoyenneté*, Cahiers français 316, septembre-octobre 2003, p. 42. S'il est vrai qu'à présent le service militaire ne figure plus forcément dans le catalogue des obligations civiques, il est intéressant de relever avec Moreau Desfarges qu'il constituait le principal trait distinctif de la citoyenneté depuis l'antiquité et jusqu'au XX<sup>ème</sup> siècle.

<sup>120</sup> Justine LACROIX, « Le "patriotisme constitutionnel" selon Habermas », in Bruno CAUTRES (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, Problèmes politiques et sociaux, N°901, juin 2004, p. 102.

<sup>121</sup> Philippe MOREAU DESFARGES, « Vers une citoyenneté mondiale? », *op. cit.*, p. 41.

entièrement à son souverain, et ne jouit pratiquement d'aucun droit <sup>122</sup>. Cette réduction du citoyen au sujet peut être plus ou moins complète. Si Bodin opère encore une distinction entre le sujet et le citoyen, « un sujet auquel le souverain laisse la liberté de gouverner sa famille et ses biens, qui partage avec ses pairs de la même cité une même législation à propos de laquelle il peut être consulté », <sup>123</sup> le « froid réalisme machiavélien » de Hobbes identifie ces deux termes. Le sujet se voit ainsi, par le biais d'un pacte fictif par lequel il aurait transmis tous ses pouvoirs au souverain, dépossédé de toute possibilité de consultation ou de participation politique.

La relation ambiguë, voire mutuellement exclusive, entre le citoyen et le sujet ouvre un débat qui s'étend jusqu'à la modernité. La philosophie politique moderne est en effet fondée sur la théorie du *contrat*, dont la visée consiste à trouver un équilibre entre la liberté du citoyen et la nécessaire soumission du sujet aux lois. Contrairement à la cité grecque, dont le principe de rotation rend pour ainsi dire possible la coexistence du sujet et du citoyen (tout sujet pouvant accéder temporairement aux fonctions administratives), la Nation moderne se développe selon un modèle de démocratie représentative. L'individu n'est plus potentiellement citoyen *et* sujet, mais l'un *ou* l'autre. Il est censé souscrire à un contrat social, par lequel il délègue son autorité et par conséquent aussi son activité politique. C'est ainsi que la Nation veut préserver la liberté de ses citoyens et garantir en même temps une cohésion sociale et politique. Quant à la participation des individus, celle-ci doit se contenter d'une formule plus symbolique que réelle, en se concentrant dans l'acte de la transmission du pouvoir, résumé par la notion de contrat. « L'habitant de la cité peut donc être considéré tantôt comme citoyen, tantôt comme sujet. Tantôt comme l'auteur des lois, tantôt comme celui qui obéit aux lois. Mais dans les deux cas, si la cité est bien gouvernée, il reste libre. Cette ambiguïté traverse toute la philosophie politique classique » <sup>124</sup>.

Rousseau tente de résoudre cette ambiguïté, en identifiant le sujet au citoyen. Celui-ci ne peut rester libre qu'à condition de participer directement à l'exercice du pouvoir, qui ne saurait donc faire l'objet d'une délégation quelconque. « Étant donné que la liberté consiste à n'obéir qu'à soi-même, le sujet ne reste libre dans l'obéissance à l'autorité politique que s'il est lui-même une partie du corps qui exerce cette autorité politique. La volonté générale et la volonté de tous sont une seule et même chose » <sup>125</sup>. Il s'ensuit que la démocratie devrait rester l'exercice direct de la volonté du peuple, réuni en assemblée pour délibérer « dans le silence des passions ». Les conséquences de cette conception de la démocratie se manifestent dans la dépréciation de sa forme représentative, d'abord considérée comme une corruption: « [i] est notable qu'il [le régime représentatif] n'a pas été compris comme une forme de gouvernement par le peuple, lors de son institution progressive à la suite des révolutions anglaise, américaine et française » <sup>126</sup>. Il est vrai que Rousseau fournit lui-même des raisons pour expliquer le passage d'une démocratie ancienne et directe à une démocratie moderne et représentative: les dimensions de l'État rendent impossible la participation immédiate de tous les citoyens, et les conditions climatiques de l'Europe continentale rendent la place publique intenable « *six mois de l'année* »... <sup>127</sup>. En même temps, les réserves exprimées à l'égard du régime représentatif restent valides, notamment si l'on pose la question de la compétence politique des élus.

Il reste que les exigences de la conception proposée par Rousseau risquent de faire de la démocratie un idéal irréalisable, capable tout au plus d'éveiller une nostalgie idéalisatrice de la cité grecque. L'État-nation se constitue par conséquent dans cette zone grise qu'est l'ambiguïté entre l'idéal proposé par Rousseau et la conception pragmatique hobbesienne. La notion même de *contrat social* ne peut être soustraite à cette ambiguïté, puisqu'elle garantit la participation du peuple à l'exercice du pouvoir pour les uns, tandis que pour les autres elle se réduit à un subterfuge visant à conférer une apparence démocratique à un régime qui tend en réalité vers une forme autoritaire. Toutefois, malgré cette ambiguïté, l'État-nation développe dans un premier moment une citoyenneté hautement efficace qui, tout comme la citoyenneté athénienne,

---

<sup>122</sup> Jean TERREL, « Citoyen », in Michel BLAY, (sous la dir. de), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, 2005, p. 135.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> Denis COLLIN, « Qu'est-ce qu'un citoyen? », in Michel BLAY, (sous la dir. de), *Grand dictionnaire de la philosophie*, *op. cit.*, pp. 136-137.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>126</sup> Marie GAILLE, *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>127</sup> *Ibid.*

se base sur un lien unique et exclusif entre le citoyen et la Nation. Dans le contexte national, citoyenneté et nationalité sont partant indissociables, et l'identification des individus à leur patrie et aux valeurs qu'elle véhicule est telle qu'ils sont prêts à leur sacrifier leur vie. Paradoxalement, la plus significative manifestation du comportement citoyen moderne est donc contemporaine à l'essor des nationalismes et aux guerres qui s'ensuivent: dans la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, l'on pouvait encore affirmer que « [m]ourir pour la patrie, telle est l'ultime grandeur du citoyen »<sup>128</sup>.

Comme pour la distinction que Thucydide fait entre citoyens actifs et citoyens passifs,<sup>129</sup> il faut toutefois se demander si la volonté citoyenne à se sacrifier pour la patrie ne relève pas d'une ruse rhétorique plus que d'un sentiment réel. Ce qui paraît certain, c'est que suite aux guerres nationalistes du XX<sup>ème</sup> siècle, ou peut-être justement à cause de celles-ci, la modernité hérite d'une citoyenneté fragmentée, s'exerçant de façon discontinue et parfois même égoïste. La mobilité du citoyen moderne, qui dispose parfois d'une nationalité double, lui permet non seulement d'échapper au service militaire, dans lequel la citoyenneté trouve pourtant l'un de ses piliers<sup>130</sup>. Aussi, « [i]l lui est permis de vivre dans plusieurs pays, sans renoncer à sa citoyenneté d'origine, de considérer que son installation temporaire dans un État étranger lui confère une citoyenneté partielle et temporaire qui l'autorise à participer à la vie locale. Changer de nationalité demeure certes exceptionnel et difficile, mais la mobilité, la priorité donnée au bonheur individuel, la comparaison des modes de vie confèrent au lien national un caractère de plus en plus contractuel »<sup>131</sup>.

Par ailleurs, du fait de l'enrichissement des sociétés et de leur dynamique démocratique, différents types de citoyenneté peuvent naître dans des contextes restreints et pour des raisons « fonctionnelles »: « entre la sphère privée et la sphère publique, les zones intermédiaires se multiplient, développant des citoyennetés automodelées pour la défense d'intérêts désignés comme généraux. [...] Ces citoyennetés, non plus octroyées d'en haut, mais exprimées d'en bas, sont "bricolées", non plus façonnées par un cadre politique établi (État), mais fabriquées à partir de préoccupations spécifiques. [...] Alors que la citoyenneté liée à l'État était donnée par la naissance et était permanente, ces nouvelles citoyennetés se composent et se décomposent autour de groupes plus éphémères: associations, mouvements de toutes sortes, voire même entreprises »<sup>132</sup>. Plutôt que d'exprimer l'engagement du corps citoyen dans toute sorte d'enjeux sociaux, ce caractère fragmentaire pourrait ainsi refléter un certain opportunisme, menant à des manifestations d'une citoyenneté sectorielle et de courte durée. Paradoxalement, il s'agirait alors d'une citoyenneté qui ne peut plus vraiment être qualifiée d'« engagée », puisqu'elle n'exprimerait en réalité que les besoins ou les envies d'une minorité. Se laisse ainsi entrevoir ce paradoxe ultime, véritable contradiction dans les termes, que serait le citoyen-égoïste: comment concilier un sentiment d'appartenance à une communauté et la défense d'intérêts individuels lorsque celle-ci se fait au nom de la citoyenneté? Cette « montée de la "société civile", loin d'être une manifestation de l'esprit "citoyen", pourrait bien n'être que la contrepartie de la désaffection croissante à l'égard du politique »<sup>133</sup>.

L'avènement d'une citoyenneté moderne et fragmentaire peut être expliqué, d'un point de vue sociologique, par le passage d'une organisation sociale dominée par la « volonté naturelle » à un modèle de société animée par une « volonté rationnelle ». Si la première est typique d'une communauté rurale, au sein de laquelle « le contrôle collectif est particulièrement fort, grâce notamment au rôle de la famille et de la religion »<sup>134</sup>, et où l'identification de l'individu à la communauté est totale et naturelle, le deuxième porte l'individu à s'affirmer comme sujet autonome, indépendant de la communauté. Avec le passage d'une communauté rurale à une société industrielle, l'on assisterait donc à la transformation d'un système d'allégeance horizontale à une structure verticale, caractérisée par des échanges qui « s'opèrent sur une base impersonnelle et instrumentale pour l'avantage de chaque individu »<sup>135</sup>. Au sein de cette structuration verticale de la société, le travail est de plus en plus divisé et spécialisé, ce qui contribuerait évidemment à

---

<sup>128</sup> Philippe MOREAU DESFARGES, « Vers une citoyenneté mondiale? », *op. cit.*, p. 41.

<sup>129</sup> Voir notes 109, 114.

<sup>130</sup> « Parmi les obligations généralement imposables aux seuls citoyens, la première est le service militaire », Hans KELSEN, *Théorie générale du droit*, p. 258, in Marie GAILLE, *op. cit.*, p. 11.

<sup>131</sup> Philippe MOREAU DESFARGES, « Vers une citoyenneté mondiale? », *op. cit.*, p. 42.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> Denis COLLIN, « Qu'est-ce qu'un citoyen? », *op. cit.*, p. 138.

<sup>134</sup> Fred CONSTANT, *La citoyenneté*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>135</sup> *Ibid.*

l'éclatement de la société, dépourvue d'une quelconque finalité commune. Fred Constant schématise les conséquences de la division du travail en trois processus fondamentaux: « un éclatement des structures traditionnelles et notamment de la famille comme lieu d'activité économique; un découpage croissant des activités économiques sous la forme de rôles professionnels de plus en plus nombreux et spécialisés, et dont l'accès va dépendre de plus en plus d'une formation spécifique; l'émergence de nouveaux modes d'agencement de ces rôles professionnels, non plus fondés sur le territoire qui perd sa pertinence mais sur des filières exclusivement professionnelles »<sup>136</sup>.

Le passage à une citoyenneté fragmentaire ne signifie pourtant pas la disparition de toute identité territoriale, ethnique ou religieuse: l'ambiguïté de la citoyenneté nationale consiste justement dans la coexistence d'un sentiment d'identification à la patrie et de la compréhension de l'existence humaine comme un enjeu non plus communautaire mais individuel. Le citoyen moderne ne peut pas exister en dehors d'une communauté, nécessaire à la manifestation d'un sentiment d'appartenance et d'une volonté d'engagement. Plus que le fonctionnement de la citoyenneté, c'est donc le type de lien entre l'individu et la communauté qui évolue. Si la société rurale traditionnelle était organisée selon une logique clairement verticale et hiérarchisée, la modernité marque le passage à une structure plus complexe, au sein de laquelle s'entremêlent des formes « traditionnelles » de hiérarchisation et le respect de la démocratie et de l'idéal d'égalité qu'elle véhicule. La diffusion de l'idéal d'égalité ne remplace donc pas les cadres de pensée plus anciens, mais se rajoute à ceux-ci: sont ainsi juxtaposées plusieurs sociétés « que différencient leurs activités professionnelles, l'origine de leurs revenus, plus encore, leurs croyances et le code de leurs valeurs sociales. Tout d'abord, la société aristocratique traditionnelle qui demeure puissante derrière une façade démocratique. Elle s'accommode du suffrage universel en déplaçant son influence dans les coulisses du pouvoir. Ensuite, la société bourgeoise qui accède au pouvoir avec le libéralisme. [...] Enfin, la société populaire, ensemble hétérogène composé du petit peuple, des classes moyennes, des ouvriers et paysans, symbolise pour les classes dirigeantes un triple danger: le nombre, c'est-à-dire une puissance incontrôlable; la violence comme mode privilégié de l'action collective; l'inorganisation qui expose à toutes les manipulations. Face à ces pressions centrifuges, la citoyenneté est alors apparue comme une réponse à la nécessité fonctionnelle de maintenir, dans des bornes socialement acceptables, les conflits ouverts par la permanence des inégalités sociales et les hiérarchies de prestige, dans des sociétés se réclamant pourtant d'idéaux démocratiques »<sup>137</sup>.

L'ambiguïté du concept moderne de citoyenneté ne se trouve que renforcée par ce conflit entre l'idéal démocratique d'égalité, qui met l'accent sur les droits dont jouit tout citoyen, et l'organisation réelle de la société, hiérarchisée et inégale. L'appel de l'État-nation au civisme peut donc être interprété à la fois comme une tentative de faire naître chez tous les citoyens un même sentiment d'appartenance et comme la volonté, camouflée derrière l'image du « bon citoyen », de contrôler les individus. « [D]'une part, le civisme se présente comme une vertu ou un devoir; d'autre part, il est une orthopédie sociale dans la mesure où il pousse à un certain conformisme vis-à-vis d'un modèle politique, historiquement situé et géographiquement déterminé »<sup>138</sup>. Il est donc logique que la citoyenneté, loin d'être un idéal communément accepté, fasse l'objet de critiques virulentes.

Nous avons vu dans le chapitre précédent comment Denis de Rougemont critique un certain type de citoyenneté, qui découle directement de l'idéologie stato-nationaliste: l'école publique, qui avec l'armée et la presse constitue l'un des « hommes de main » au service de l'État-nation, n'aurait pour but que d'encadrer les individus dans une structure uniforme. Cette critique rougemontienne trouve un écho chez Constant, selon lequel « l'école n'est plus un espace de construction de la personnalité au service de l'idéal de la République. Elle apparaît davantage une industrie de sélection et d'orientation parallèle à la distribution des individus en classes et en places sociales, qui ne donne plus à rêver en termes de promotion sociale »<sup>139</sup>. Autrement dit, en élargissant le catalogue des devoirs du citoyen à l'éducation – qui s'ajoute donc au devoir de voter, au devoir militaire, au devoir fiscal ainsi qu'au devoir de solidarité – l'État-nation instaurerait un contrôle encore plus total sur le peuple. C'est dire à quel point la formation

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 76.



des citoyens devient un enjeu politique majeur pour l'État-nation, et le contrôle de l'appareil scolaire acquiert une dimension stratégique. C'est ainsi que l'on peut parler d'une « normalisation des conduites sociales dans un champ de rapport de forces », ou, en reprenant une formule de Proudhon, délimiter « les contours polémiques d'une démo-pédagogie [...] qui assujettit davantage qu'elle est censée libérer »<sup>140</sup>.

Mais sans aller jusqu'à considérer la citoyenneté comme un instrument de soumission dans les mains de l'État-nation, on peut relever que, si pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle les nationalismes européens ont atteint une intensité auparavant inégalée, en entraînant la citoyenneté dans une forme exclusive et forte, les États-nations d'après-guerre doivent sans exception faire face à une désintégration de la citoyenneté. Celle-ci s'articule en premier lieu autour de la dissociation des notions de nationalité et de citoyenneté, qui accompagne la perte d'importance de l'État-nation au sein d'un contexte d'abord progressivement supranational, puis mondialisé. Désormais séparée de sa contrepartie nationaliste, la citoyenneté s'affaiblit et se limite à un comportement uniquement civique, qui consiste à exercer ses droits et à honorer ses obligations, ou se réduit même à une simple civilité, « observation des convenances, des bonnes manières en usage dans un groupe social »<sup>141</sup>. Dans cette dynamique, c'est un sentiment d'appartenance et d'identification qui vient à manquer à la citoyenneté: celle-ci assume une forme partielle ou fragmentaire, comme nous l'avons vu précédemment, et ne fait qu'accentuer la crise de l'État-nation. « La crise de la citoyenneté est d'abord perte de repères: les différentes appartenances (famille, classe, nation) qui permettaient aux individus de s'identifier dans la société ne sont plus aussi déterminantes. Dans le même temps, les organes de représentation (assemblées délibérantes, partis, syndicats, associations) ont beaucoup plus de difficulté à être des relais entre le citoyen et les lieux de pouvoir »<sup>142</sup>. Confronté à la mondialisation ainsi qu'à l'intégration européenne, le modèle républicain montre ses limites et tend à perdre le monopole de la formation et de la « gestion » de son corps citoyen. Si, comme le dit Constant, la raison d'être du modèle républicain consistait jadis à réguler la contradiction entre le plan de l'égalité et les inégalités, la « réalité d'aujourd'hui tend à le faire apparaître comme un ensemble de rouages "tournant à vide", presque en court-circuit de l'univers social et de ses tensions. Plus guère capable de tenir ses promesses, il n'évoque qu'un ensemble de principes incantatoires qui se transcrivent de moins en moins facilement en pratiques. Dans ce diagnostic anodin sinon banalisé se trouvent ainsi mises en cause simultanément les institutions de mise en œuvre du lien social et de la solidarité (crise de l'État-providence), les formes du rapport entre économie et société (crise du travail), les identités individuelles et collectives (crise du sujet) »<sup>143</sup>.

La réorganisation de l'espace politique européen doit par conséquent impérativement s'accompagner d'une redéfinition de la citoyenneté. Autrement dit, l'Union européenne est confrontée à la question de l'identification des citoyens à sa cause, pour ne pas dire à celle de leur identité, qui reste centrale au concept de citoyenneté: celle-ci ne peut devenir effective et efficace qu'à condition de se greffer à l'identité de l'individu. Faut-il, à ce propos, s'inspirer du modèle proposé par Hegel, pour qui l'État « ce n'est pas le pouvoir de faire des lois ou d'administrer; c'est la sphère englobant toutes ces sphères de la vie sociale. L'État est la réalité effective de la liberté des individus »<sup>144</sup>? Doit-on tenter de réduire, faute de pouvoir les annuler, les contradictions et les paradoxes internes de la citoyenneté, en en faisant le lieu d'une double reconnaissance: une reconnaissance négative par les institutions de la liberté et des droits des individus, et une reconnaissance positive par les individus des institutions comme le « domaine des satisfactions individuelles »<sup>145</sup>? Faut-il essayer de restaurer une citoyenneté selon les modèles connus, largement inspirés du cadre national, ou faut-il au contraire proposer une nouvelle interprétation de ce qu'est, ou de ce que devrait être, la citoyenneté à l'époque de l'intégration européenne? Car il est certain que l'Union européenne, en raison de ses fondations juridiques mais aussi idéologiques, qui restent imbriquées avec le cadre national, est doublement concernée par la crise de la citoyenneté: non seulement doit-elle faire face à la fragmentation des citoyennetés nationales, mais en plus de cela elle se propose, suite au Traité de Maastricht, de fonder une citoyenneté de type nouveau.

---

<sup>140</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>141</sup> Anicet LE PORS, *La citoyenneté, valeur dépassée?*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>142</sup> Anicet LE PORS, *La citoyenneté, valeur dépassée?*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>143</sup> Fred CONSTANT, *La citoyenneté*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>144</sup> Denis COLLIN, « Qu'est-ce qu'un citoyen? », *op. cit.*, p. 137.

<sup>145</sup> *Ibid.*

## La citoyenneté européenne

L'idée d'une citoyenneté européenne au sens fort, c'est-à-dire d'une citoyenneté qui soit le foyer d'une participation proprement politique au fonctionnement de l'Union, est inscrite dans l'intégration européenne dès ses origines. Le développement d'abord principalement économique de la Communauté européenne ne doit pas être mépris pour un objet se suffisant à lui-même, puisqu'il ne représente qu'une étape intermédiaire dans le processus qui doit mener à une véritable citoyenneté européenne.

Ce processus débute avec le Traité de Rome, qui se focalise sur les aspects économiques de la construction européenne. En accord avec ses finalités, le Traité de Rome implique une vision de l'Homme centrée sur sa fonction sociale principale: l'Homme est avant tout un travailleur. Il s'ensuit que la première forme de citoyenneté européenne s'articule autour d'un corpus de droits qui concernent le seul aspect économique. « En tant qu'"acteur économique" d'un vaste marché européen, le ressortissant européen ne se voit attribuer que des droits facilitant l'exercice de cette qualité: liberté de circulation reconnue dans un premier temps aux travailleurs salariés et non salariés, aux membres de leurs familles, aux touristes ensuite considérés comme destinataires de services, et enfin aux étudiants (considérés comme de futurs travailleurs), retraités (considérés comme d'anciens travailleurs) »<sup>146</sup>. Cette première catégorie de droits liés à la libre circulation, apparue bien avant le droit de vote généralisé, permet le développement de ce qu'on pourrait appeler une « citoyenneté de la mobilité »<sup>147</sup>. Celle-ci répond évidemment à une volonté pratique, consistant à faciliter la mobilité des travailleurs afin de dynamiser le marché européen, mais en même temps elle est porteuse d'un sens fortement symbolique: la libre circulation et l'abolissement des frontières qui va s'en suivre vise à « accomplir le rapprochement des peuples de l'Union: rapprochement physique d'abord, susceptible de favoriser ensuite un rapprochement affectif puis, à plus long terme, politique – dans le sens où il y aurait reconnaissance mutuelle des différents peuples et formation d'une conscience européenne »<sup>148</sup>.

La vision d'une citoyenneté proprement politique est ainsi déjà sous-entendue par le contexte très pragmatique de la « citoyenneté de la mobilité ». Cela ne fait que souligner le caractère évolutif de la citoyenneté qui, spécialement dans le cadre européen, fait l'objet d'adaptations constantes, d'ajustements répétés aux besoins ponctuels du processus d'intégration. La citoyenneté est un concept malléable, qui n'a cessé de se transformer depuis ses origines grecques.

Si la première forme de citoyenneté européenne est principalement économique, et se concentre sur les droits dérivés de la liberté de circulation, elle ne satisfait toutefois pas aux ambitions politiques du processus d'intégration. Trop incomplète, elle ne suffit pas à « intéresser les ressortissants européens au devenir de leur Communauté. Or, leur soutien lui est indispensable. L'Europe ne peut se construire sans les Européens. Les Européens ne peuvent exister sans l'Europe »<sup>149</sup>. Dès les années septante l'on assiste donc à plusieurs tentatives de décrire l'Europe des citoyens, et plus tard d'esquisser une citoyenneté européenne. En 1974 on charge Léo Tindemans de rédiger un rapport sur l'Union européenne, et l'on met un accent particulier sur les « droits spéciaux »<sup>150</sup> qui pourraient être attribués aux ressortissants des États en qualité de membres de la Communauté. L'idée est donc celle d'accumuler des droits spécifiques afin d'obtenir une plus grande identification des individus à la cause européenne. C'est sans doute dans cette optique que Tindemans rappelle que l'« Europe doit servir les peuples »,<sup>151</sup> même s'il ne va pas jusqu'à mentionner une véritable citoyenneté européenne. La Commission se penche sur le même sujet et propose, sur la demande du Conseil européen, d'autres « droits spéciaux », notamment civiques et politiques, « comme par exemple le droit de vote et d'éligibilité au niveau communal, de même que la libéralisation de l'accès aux fonctions publiques »<sup>152</sup>.

---

<sup>146</sup> Marie-José GAROT, « Une longue marche vers la citoyenneté européenne », in Bruno CAUTRES, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>147</sup> Claire DEMESMAY, « Enjeux et obstacles d'une citoyenneté européenne », in Philippe TRONQUOY, (sous la dir. de), *Les nouvelles dimensions de la citoyenneté*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> Marie-José GAROT, « Une longue marche vers la citoyenneté européenne », *op. cit.*, p. 14.

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.*

La tentative de réveiller une conscience européenne auprès des citoyens se poursuit en 1984, lorsque le Parlement présente un projet de Traité sur l'Union européenne dans lequel l'on se réfère ouvertement à une citoyenneté européenne: « [l]a citoyenneté de l'Union est liée à la qualité de citoyen d'un État membre; elle ne peut être acquise séparément. Les citoyens de l'Union participent à la vie politique de celle-ci dans les formes prévues par le présent Traité, jouissent des droits qui leur sont reconnus par l'ordre juridique de l'Union et se conforment aux normes de celle-ci »<sup>153</sup>. La tendance vers une citoyenneté européenne forte, non plus uniquement économique mais politique est donc définitivement lancée. Toujours en 1984, c'est le comité Adonnino qui est chargé de « préparer et coordonner des actions et d'étudier notamment les mesures destinées à mettre en œuvre l'Europe des citoyens »<sup>154</sup>. Ce comité, que le Conseil nomme « Europe des citoyens », reflète la nécessité pour la Communauté européenne de s'assurer l'adhésion et le soutien des populations. Face à ce qui pourrait être qualifié d'un début de « déficit démocratique », il est indispensable que l'intégration européenne puisse occuper une place au sein de l'identité des individus. Or, cela passe par une citoyenneté forte, entière, qui puisse se référer à tous les aspects de la vie de ceux-ci. Il se révèle donc nécessaire de dépasser la sphère économique qui avait été jusqu'à alors adressée par la Communauté européenne. Le travail du comité Adonnino débouche sur deux rapports, présentés en 1985. Le premier recense les mesures concrètes permettant aux citoyens européens de profiter pleinement des droits de circulation et de séjour prévus par le droit communautaire. Le deuxième « s'efforce de donner à la Communauté une nouvelle dimension dans le domaine politique, éducatif, culturel, social ou dans celui de la protection de la santé »<sup>155</sup>.

Malgré le fait que le rapport du comité Adonnino ne rencontre qu'une résonance limitée auprès des chefs d'État et de gouvernement lors de la négociation de l'Acte unique européen en 1986, il nous permet de constater avec certitude que la première forme de citoyenneté européenne est en train de s'épuiser. Les résistances à la volonté de passer à une citoyenneté constituée autour d'une dimension véritablement politique sont alors définitivement dépassées par le Traité de Maastricht, avec lequel cette volonté rencontre une transposition juridique. La citoyenneté européenne y est envisagée comme « l'instrument de "passage à une Union politique, comportant une politique extérieure et de sécurité commune et une Union économique et monétaire, et qui bouleverse radicalement les données qu'il y avait jusqu'ici: il exige la création d'un espace commun intégré, où le citoyen européen aurait un rôle central et fondamental" »<sup>156</sup>.

Les droits des citoyens prévus par le Traité de Maastricht sont les suivants: le droit de circulation et de séjour sur le territoire des États membres, le droit de vote et l'éligibilité aux élections municipales et européennes dans l'État de résidence des citoyens, la protection consulaire sur le territoire d'un pays tiers si le leur n'y est pas représenté, et enfin les droits de pétition devant le Parlement européen et de saisie d'un médiateur en cas de mauvais fonctionnement des institutions et organes communautaires.

\*\*\*

L'ébauche de citoyenneté européenne qui est élaborée par le Traité de Rome se fait le reflet d'une situation historique bien précise. À la fin de la deuxième guerre mondiale l'Europe doit être reconstruite d'un point de vue matériel mais aussi identitaire, civilisationnel: après le succès des nationalismes européens, leur moment de gloire symbolisé par l'expansion coloniale, les deux guerres mondiales réduisent le continent européen à la périphérie de deux empires – américain et soviétique – concurrents. Comme on peut facilement l'imaginer, le projet d'une unification européenne ne saurait dans ce contexte se limiter à des dimensions strictement économiques. Il est plutôt l'expression d'un idéalisme dont le congrès de La Haye – auquel participe de Rougemont – le discours que Churchill tient à Zurich ou plus en général la réflexion autour du fédéralisme ne sont que des exemples. Il faut croire que l'ambition de ceux qui se sont engagés dans la reconstruction européenne à la moitié du XX<sup>ème</sup> siècle consistait à transformer l'Europe en un espace de paix, épuré des dangers liés au fanatisme nationaliste, et qui aurait retrouvé son rôle de grande civilisation.

---

<sup>153</sup> Marie-José GAROT, « Une longue marche vers la citoyenneté européenne », *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 16.

Il est donc normal que les premiers textes officiels de la Communauté européenne, en plus de décrire le citoyen avant tout comme un travailleur participant à l'établissement d'un marché commun, fassent aussi allusion à « des objectifs plus larges, qui touchaient, à travers la dimension de production, à d'autres aspects du statut de citoyen »<sup>157</sup>. La visée de l'Europe unie s'étend ainsi aux idées de paix et de liberté, de démocratie, de progrès économique et social ainsi qu'au projet d'une « union sans cesse plus étroite entre les peuples »<sup>158</sup>. Autrement dit, l'intégration économique, avec tous les accomplissements qu'elle produit dans le cadre de la reconstruction européenne, n'est jamais considérée comme une fin en soi par les concepteurs de la Communauté, « empreints de l'économisme du temps »,<sup>159</sup> mais constitue un objectif intermédiaire, censé fournir une base concrète à l'union des peuples. L'intégration économique ne fait ainsi que pallier aux manquements du Conseil de l'Europe, sur lequel avait dans un premier moment reposé l'espoir d'une Union européenne<sup>160</sup>. Par conséquent, même les politiques sectorielles mises en place par la Communauté, régies par la « politique des petits pas » de Jean Monnet, doivent être considérées comme « autant de manifestations microscopiques d'ambitions politiques plus vastes »<sup>161</sup> avec la suppression des droits de douane et la liberté de circulation, la création d'une citoyenneté européenne doit être soumise à cette perspective.

La notion de citoyenneté ne peut pas être dissociée de la question identitaire: sa limitation à une sphère économique est donc destinée à s'épuiser, au plus tard lorsqu'elle atteint son but en permettant aux individus de profiter pleinement de leurs droits économiques. En général, la citoyenneté est un concept qui ne peut être limité, mais qui évolue sans cesse, en révélant des frontières toujours nouvelles. « [D]ès lors que l'on prétend soumettre le projet européen aux règles démocratiques, on doit faire en sorte que la citoyenneté européenne possède une véritable dimension politique. Il ne suffit donc plus que cette dernière protège les droits et libertés des individus. Encore doit-elle devenir pour les citoyens un support d'autonomie collective dans les domaines qui concernent l'Europe, de façon complémentaire à la citoyenneté nationale. En d'autres termes, elle doit leur permettre d'esquisser ensemble leur avenir commun et d'exercer leur solidarité »<sup>162</sup>.

L'intégration européenne est, pour le dire autrement, dès ses commencements concernée par la perspective d'une citoyenneté forte, politique et identitaire: elle est donc aussi confrontée à la question de sa finalité, même si les premiers Traités ne font que sporadiquement mention de celle-ci. En tant que projet civilisationnel, la Communauté européenne se voit obligée à avancer vers une intégration toujours plus dense, à rechercher une union politique « vers laquelle, bon gré mal gré, les Européens sont appelés à marcher s'ils veulent encore être des sujets et non un simple objet de la politique et de l'histoire »<sup>163</sup>. Le débat autour de la citoyenneté européenne est donc loin d'être clos, et le Traité de Maastricht n'en constitue que le commencement officiel.

\*\*\*

Le Traité de Maastricht pose les fondations pour une citoyenneté européenne, mais celle-ci ne se concrétise pas pour autant. Tributaire d'une citoyenneté nationale, elle même fragmentaire et chancelante, la citoyenneté européenne ne parvient pas à s'imposer de manière efficace et à atteindre la sphère de l'identité des individus. En premier lieu, elle relève d'une dimension judiciaire plus que d'une dimension politique. « Alors que le terme de citoyenneté, emprunté au droit constitutionnel, est porteur d'une véritable ambition politique et laisse donc supposer la participation des citoyens à un projet politique commun, il en va tout autrement de son contenu dans le Traité de Maastricht, qui correspond davantage

---

<sup>157</sup> Paul MAGNETTE, « La liberté de circulation: l'Européen migrant, le citoyen en filigrane », in Bruno CAUTRES, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne, op. cit.*, p. 19.

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> « Le projet de Communauté économique s'était imposé comme une manière réaliste de contribuer à la formation de cette "Union européenne" que le Conseil de l'Europe n'était pas parvenu à instituer ». *Ibid.*

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> Claire DEMESMAY, « Enjeux et obstacles d'une citoyenneté européenne », *op. cit.*, p. 52.

<sup>163</sup> Paul MAGNETTE, « La liberté de circulation: l'Européen migrant, le citoyen en filigrane », *op. cit.*, p. 19.

aux "droits spéciaux" que Léo Tindemans appelait de ses vœux en 1975 »<sup>164</sup>. Ensuite, le Traité ne décrit aucunement les devoirs qui incombent au citoyen. Paradoxalement, ceux-ci sont considérés comme une composante essentielle de la citoyenneté, complémentaire à celle des droits, mais ne sont que très vaguement mentionnés par le Traité<sup>165</sup>. C'est donc la responsabilité de l'individu qui se trouve affaiblie au niveau européen, et tout comme pour le cadre national, cela signifie que le citoyen tend à s'identifier « de plus en plus à un consommateur de justice plutôt qu'à un citoyen actif »<sup>166</sup>. Plutôt que de fournir un nouveau cadre identitaire, la citoyenneté européenne contribuerait donc à la fragmentation du concept de citoyenneté lui-même, en le traitant comme un objet dont l'on énumère les qualités tout en évitant d'en mentionner les coûts. C'est cette impression qui pousse John H. Weiler à comparer la citoyenneté européenne à un « carnet d'"attractions gratuites" que certaines instances touristiques distribuent aux visiteurs pour leur donner un sentiment de bienvenue, et que l'on accepte en sachant que les tickets sont gratuits parce que les attractions proposées ne sont guère attrayantes »<sup>167</sup>.

Mais la prédominance des aspects juridiques et l'absence de devoirs clairement définis ne sont pas les seules difficultés auxquelles doit faire face la citoyenneté européenne. Si celle-ci est construite sur la base de la citoyenneté nationale – Catherine Wihtol de Wenden parle à ce sujet d'une citoyenneté de superposition ou d'attribution, c'est-à-dire d'« une citoyenneté sans nation, ou qui précéderait la nation »<sup>168</sup> – elle s'en différencie en même temps dans la mesure où elle sépare la notion de citoyenneté de celle de nationalité. Définie par certains comme étant post-nationale, la citoyenneté européenne n'est plus ancrée sur un sentiment d'appartenance ethnique, culturel ou linguistique, mais s'articule théoriquement autour d'un corpus de valeurs juridiques et éthiques auquel tout citoyen européen doit pouvoir s'identifier. Parmi ces valeurs, capables non seulement de fédérer les peuples européens, mais aussi de fournir un nouveau imaginaire à la citoyenneté européenne, « un imaginaire qui doit à la fois se garder de cacher les différences dans une identification réductrice, unifiancée et mensongère et se définir comme uni, avec une étendue considérable de bricolages possibles »<sup>169</sup>, Wihtol de Wenden énumère l'antiracisme, l'écologie, l'État-providence.

De son côté, Jean-Marc Ferry prévoit l'écllosion d'un « patriotisme constitutionnel », qui serait un « attachement politique qui se détermine [...] sur des critères éthiques de reconnaissance réciproque des sujets de droits, individus ou États, ainsi que sur les critères politiques d'une reconnaissance commune de principes fondamentaux tels que ceux de la démocratie et de l'État de droit »<sup>170</sup>. De façon plus abstraite, l'on pourrait mentionner des principes tels que le respect pour l'individu, son besoin de liberté et de justice sociale, que l'Occident considère universels et qu'il défend par conséquent au-delà de ses frontières.

Dans les faits, ce nouveau type d'allégeance souffre toutefois d'une mise en pratique partielle: l'échelon post-national ne réunit pas les conditions nécessaires à son fonctionnement, parmi lesquelles il y aurait en premier lieu un espace de dialogue public permettant aux citoyens de s'exprimer, de confronter leurs points de vue et de délibérer. En l'absence d'un tel « idéal d'un espace public »<sup>171</sup>, c'est aussi la constitution d'un véritable sentiment d'appartenance et d'identité européen qui reste à atteindre. Le passage à une citoyenneté européenne véritablement politique semble ainsi irréalisable, les individus restant uniquement attachés à la sphère nationale, plus intelligible et plus rassurante que le contexte européen. Il paraît par conséquent légitime de se demander si une citoyenneté européenne existe véritablement, mais aussi de

---

<sup>164</sup> Claire DEMESMAY, « Enjeux et obstacles d'une citoyenneté européenne », *op. cit.*, p. 51.

<sup>165</sup> « Si les droits sont précis [...] en revanche les devoirs restent flous. Les attributs traditionnels de la citoyenneté nationale disparaissent ainsi que la citoyenneté européenne, caractérisée par peu de devoirs visibles: pas d'impôts directs, pas ou peu de service militaire européen, peu de "devoirs civiques" au sens classique, peu d'occasions d'affirmer son loyalisme ou ses allégeances, aussi ». Catherine WIHTOL DE WENDEN, *La citoyenneté européenne*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997, p. 30.

<sup>166</sup> Claire DEMESMAY, « Enjeux et obstacles d'une citoyenneté européenne », *op. cit.*, p. 52.

<sup>167</sup> John H. WEILER, « La citoyenneté européenne: un "exercice cynique de relations publiques" ? », in Bruno CAUTRES, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>168</sup> Catherine WIHTOL DE WENDEN, *La citoyenneté européenne*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>170</sup> Jean-Marc FERRY, « L'identité postnationale et la citoyenneté postétatique », in Bruno CAUTRES, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 97.

questionner la nature démocratique de l'Union, dans la mesure où celle-ci ne parvient pas à se constituer un véritable *demos*.

\*\*\*

Les opinions quant à l'état de santé de la citoyenneté européenne diffèrent fortement selon les auteurs que l'on interroge. Certains considèrent que le discours autour du déficit démocratique de l'Union européenne n'est qu'un faux problème. Ce n'est que si on la compare à un « modèle utopique de démocratie », <sup>172</sup> qui n'existe en tant que tel dans aucun État, que la démocratie européenne apparaîtrait déficiente. Il s'ensuit que la citoyenneté européenne pourrait à son tour être évaluée indépendamment de ses contreparties nationales, considérée comme une forme de gouvernance nouvelle et, toute somme faite, assez efficace. D'autres auteurs, bien que moins optimistes en ce qui concerne l'existence d'un déficit démocratique européen, considèrent néanmoins que les discussions portant sur la question européenne constituent, tout en restant liées à un niveau national, le foyer d'un nouveau type de débats politiques. La dialectique entre les identités nationales et le destin européen serait ainsi, plus qu'une opposition forcément conflictuelle, la source d'un véritable débat public européen et pourrait par conséquent contribuer à la vitalité de la démocratie européenne. « Le dialogue entre les cultures politiques nationales peut contribuer à rénover les pratiques démocratiques; la confrontation publique et argumentée entre les intérêts des États peut donner une lisibilité aux enjeux européens » <sup>173</sup>. Assisterait-on donc à la création de cet espace public de communication et de publicité que Ferry évoque à la suite de Jürgen Habermas?

Une deuxième tendance consiste à considérer la citoyenneté européenne comme un objet largement insatisfaisant, et ce dès sa conception par les auteurs du Traité de Maastricht. Pour John H. Weiler, le traitement réservé à la citoyenneté européenne est, « pour parler sans ambages, une réalité embarrassante » <sup>174</sup>. Sans parler des devoirs desquels les citoyens devraient s'acquitter, pratiquement inexistantes, les droits prévus par le Traité seraient limités, peu susceptibles d'être mis en œuvre ou, dans le pire des cas, des reformulations de droits déjà existants <sup>175</sup>.

La citoyenneté européenne se réduirait ainsi à un « exercice cynique de relations publiques », <sup>176</sup> à une tentative plus maladroite que pernicieuse de la part de l'Union européenne de s'assurer le soutien de ses populations. Selon Weiler, celles-ci, censées développer un sentiment d'appartenance à l'Union, pourraient au contraire prétendre à ce que l'Union soit définie comme un bien leur appartenant. Mais le Traité de Maastricht, au lieu de souligner que l'Union appartient aux citoyens, tenterait vainement de susciter le soutien de ceux-ci, en reproduisant ainsi une stratégie identitaire étatique. Une position semblable à celle de Weiler consiste à dire qu'avec le Traité de Maastricht l'on n'a « pas saisi la chance qu'offrait l'unification européenne de rompre avec un mode de constitution des identités et des appartenances qui aboutit simplement à transposer à l'échelle de l'Europe le modèle clos de l'État-nation, et de concevoir la citoyenneté européenne comme une citoyenneté ouverte, réellement dissociée de la nationalité, incluant tous ceux qui résident et travaillent sur un même territoire, dont le sort est solidaire » <sup>177</sup>.

Entre une position pessimiste, qui consisterait à considérer la citoyenneté européenne comme un simple objet incantatoire, pour reprendre un terme de Fred Constant, et une position optimiste selon laquelle la citoyenneté européenne s'exercerait selon une modalité nouvelle mais relativement efficace, il est profitable de se rattacher à la nature évolutive du concept de citoyenneté. Si l'Union européenne s'affirme de plus en plus comme un acteur politique, et prend ainsi une place grandissante dans la vie de ses

---

<sup>172</sup> Andrew MORAVCIK, « Quel "déficit démocratique"? », in Bruno CAUTRES, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>173</sup> Paul MAGNETTE, « Construction européenne et citoyenneté », in Philippe TRONQUOY, (sous la dir. de), *Les nouvelles dimensions de la citoyenneté*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>174</sup> John H. WEILER, « La citoyenneté européenne: un "exercice cynique de relations publiques"? », *op. cit.*, p. 29.

<sup>175</sup> C'est, selon Weiler, le cas du droit d'assistance consulaire qui, « comme le sait tout voyageur expérimenté » n'ajoute rien aux accords de réciprocité déjà en vigueur. « La citoyenneté européenne: un "exercice cynique de relations publiques"? », *Ibid.*, p. 32.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>177</sup> Danièle LOCHAK, « Une nouvelle forme d'exclusion pour les ressortissants des États tiers? », in Bruno CAUTRES, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, *op. cit.*, p. 45.

peuples, « elle reste loin de fournir un mécanisme d'identification au corps civique dans son ensemble »<sup>178</sup>. Si, comme nous l'avons déjà souligné, l'idée d'une citoyenneté politiquement forte était dès l'origine présente dans la vision des « pères fondateurs » de l'Europe, mais a fait l'objet d'une réalisation progressive et d'abord économique, il est indéniable que la méthode des « réalisations concrètes appelant une solidarité de fait a atteint ses limites. [...] En dépit de l'interdépendance objective croissante des pays européens, les affiliations subjectives, symboliques et politiques sont restées, pour l'essentiel, attachées au niveau national »<sup>179</sup>.

Il est donc nécessaire, à présent, de développer une nouvelle conception de ce que devrait être une citoyenneté européenne moderne, capable de composer avec sa nature fragmentaire et progressivement post-nationale. Car si l'on s'accorde avec Magnette, cette nouvelle forme d'entité politique qu'est la citoyenneté européenne s'est désormais éloignée d'une forme traditionnelle et proprement représentative. Si cette transformation constitue simplement un changement de paradigme, et la citoyenneté européenne devrait par conséquent jouir de la même légitimité que toute forme de citoyenneté nationale, elle exige néanmoins de la part des citoyens que ceux-ci apprennent à exercer leur rôle dans le nouveau contexte européen. « Être citoyen actif dans l'Union, ce n'est pas seulement voter aux européennes, mais participer à des réseaux d'associations, exercer des pressions sur les organes multiples, parlementaires, exécutifs, judiciaires ou technocratiques, et cela aux nombreux stades de la prise de décision, de la préparation à la mise en œuvre. C'est une forme moins représentative, plus directe et plus fragmentaire de citoyenneté qui s'ébauche dans l'Union »<sup>180</sup>.

Le concept de citoyenneté demande à être repensé à l'aide d'autres « clefs d'interprétation que celles des schèmes traditionnels de représentations et valeurs politiques »<sup>181</sup>. On peut ainsi suivre Constant lorsqu'il décrit la métamorphose de la citoyenneté en faisant recours au concept d'une « nouvelle géométrie de la coexistence »,<sup>182</sup> qui se composerait d'au moins trois espaces. Il y aurait, d'abord, le niveau stato-national, principal lieu d'exercice la démocratie et du contrôle des peuples souverains sur les choix politiques; ensuite, ce serait au niveau transnational que s'exprime la coexistence des peuples, mais surtout la « protection internationale des droits de l'homme qui offre désormais théoriquement aux citoyens des droits propres transcendant leur appartenance étatique »;<sup>183</sup> enfin, il y aurait l'échelon local, qui « devient un lieu privilégié de réalisation des flux de personnes et de biens. Ce niveau peut offrir des temps forts de participation que ni le national ni le régional trans-étatique ne peuvent susciter »<sup>184</sup>. La citoyenneté moderne se situerait au sein de cette pluralité d'espaces, qu'il s'agirait d'intégrer.

Parallèlement, on peut suivre Lacroix quand, à la suite du concept de « patriotisme constitutionnel » développé par Habermas, elle énonce la possibilité selon laquelle la crise actuelle de la citoyenneté européenne pourrait résulter dans un processus constructif, dans un « profond renouvellement des catégories classiques de la pensée politique, en autorisant une dissociation entre l'ordre juridique de la communauté politique et l'ordre culturel, historique et géographique des identités nationales. Selon cette perspective – qui est celle des partisans d'un "patriotisme constitutionnel" auquel se relie conceptuellement le thème de l'"identité postnationale" – l'identité démocratique de l'Union européenne pourrait se stabiliser sur les principes d'universalité, d'autonomie et de responsabilité qui sous-tendent les conceptions de la démocratie et de l'État de droit »<sup>185</sup>.

\*\*\*

---

<sup>178</sup> Justine LACROIX, « Le "patriotisme constitutionnel" selon Habermas », *op. cit.*, p. 100.

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> Paul MAGNETTE, « Construction européenne et citoyenneté », *op. cit.*, p. 56.

<sup>181</sup> Bruno CAUTRES, « Caractéristiques de l'opinion publique européenne », in Bruno CAUTRES, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>182</sup> Fred CONSTANT, « Une pluralité d'espaces pour une citoyenneté moderne », in Bruno CAUTRES, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> Justine LACROIX, « Le "patriotisme constitutionnel" selon Habermas », *op. cit.*, p. 101.

Voici quelques-unes des réflexions autour du concept de citoyenneté, dont nous avons essayé de cerner l'évolution dans le présent chapitre, et des développements qu'il est appelé à connaître. Si notre mise en perspective de ce concept est évidemment arbitraire et de loin non exhaustive, elle répond à la volonté de résumer certains des aspects problématiques qui caractérisent le concept de citoyenneté depuis ses origines grecques et jusqu'à sa forme moderne et post-nationale. À présent, il s'agit de comparer la citoyenneté européenne à la citoyenneté rougemontienne qui – c'est notre hypothèse – pourrait contribuer à la réflexion visant à redéfinir le concept de citoyenneté lui-même. C'est ce que nous allons faire dans la conclusion.



## Conclusion

Le contexte de départ dans lequel s'insère notre travail ne donne que peu de crédit au projet d'une comparaison entre la citoyenneté rougemontienne et la citoyenneté européenne. Ces deux objets n'auraient aucun point commun, le premier étant l'expression d'un idéal ambitieux, inspiré par une pensée non seulement spécifique, puisque inspirée par le personnalisme et le fédéralisme, mais aussi partiellement dépassée, lointaine des problématiques concrètes qui préoccupent le deuxième. Si la vision de la citoyenneté impliquée par la pensée rougemontienne revêt le rôle d'un absolu qu'il faudrait poursuivre, la citoyenneté européenne est confrontée aux difficultés d'un contexte fortement hétérogène, où les aspirations ambitieuses sont remplacées par le rite journalier des négociations et des compromis, et où l'horizon des valeurs absolues subit la transposition dans un contexte concret et passablement désillusionné. C'est dans un tel contexte que s'est effectuée en grande partie l'intégration européenne qui, faute de pouvoir se constituer autour d'un discours, d'une pensée et d'un corpus de valeurs partagés, s'est concentrée sur des aspects concrets, sur des valeurs économiques réglementées par un discours juridique. D'une façon certainement trop réductrice, on pourrait dire que l'intégration européenne a, jusqu'à un passé très récent, substitué les chiffres aux mots, en espérant ainsi échapper aux problèmes qu'une communication entre des parties trop diverses ne peut que poser.

De ce point de vue, la citoyenneté rougemontienne et celle européenne seraient donc des objets incompatibles, voire même diamétralement opposés: alors que la première est inscrite dans le projet fédéraliste dès le début (en effet elle le précède), la deuxième n'intervient que très tard dans le processus d'intégration européenne, pour lequel le fédéralisme reste d'ailleurs un tabou. Alors que la *personne*, qui est la matrice du citoyen rougemontien, est investie d'un but téléologique, voire eschatologique, le citoyen européen constitue en quelque sorte un palliatif, un remède ponctuel ayant pour but de légitimer une Union européenne chancelante et d'en assurer la survie. La citoyenneté rougemontienne est en premier lieu voulue par la *personne*, et naît ainsi au niveau politique le plus fondamental, tandis que la citoyenneté européenne est le produit artificiel d'un processus ayant lieu au niveau politique le plus élevé, et se manifeste à la limite à l'insu des populations qu'elle concerne pourtant.

Pour preuve de cette incompatibilité, l'on pourra alors évoquer le fait que Denis de Rougemont, pourtant présent lors du Congrès de La Haye en 1948, ait par la suite été exclu du chantier de la construction européenne, et qu'il est le plus souvent associé à l'ouvrage – *L'amour et l'Occident* – qui plus que tout autre paraît se limiter à un discours culturel et littéraire, dépourvu d'implications politiques. D'abord considéré comme un acteur politique, apportant un point de vue culturel au projet d'intégration européenne, de Rougemont est donc par la suite relégué au rôle d'écrivain.

On pourrait évidemment en rester là, étudier l'œuvre de Rougemont d'un point de vue strictement littéraire et n'aborder la problématique de la citoyenneté sous toutes ses formes que dans un contexte juridique, sociologique ou politologique. Mais l'hypothèse du présent travail est qu'il y a entre ces deux objets des points de convergence, que la citoyenneté rougemontienne n'est pas le reflet antithétique de la citoyenneté européenne, mais qu'au contraire elle peut contribuer à donner une nouvelle définition, plus efficace, de celle-ci. Le point de vue rougemontien pourrait ainsi servir à dépasser cette approche concrète et technique par laquelle l'Union européenne essaye de se constituer une citoyenneté fonctionnelle et aux dimensions politiques. Après l'épuisement manifeste de la stratégie qui visait à construire la citoyenneté européenne sur des valeurs économiques, il est nécessaire d'élaborer une approche nouvelle, qui doit aboutir à une nouvelle définition de la citoyenneté moderne et post-nationale. Au début du présent travail nous avons prévu que la citoyenneté européenne, dont le développement dans le temps est effectivement linéaire et intelligible, aurait facilement fait l'objet d'une définition, au contraire de sa contrepartie rougemontienne. Maintenant, nous pouvons renverser cette prévision, en constatant à quel point la notion de citoyenneté européenne reste imprécise et appelle par conséquent à être encadrée par une définition claire. De quelle manière le point de vue rougemontien pourrait-il contribuer à produire une telle définition?

La convergence entre le contexte européen et la vision rougemontienne de la citoyenneté se manifeste – bien que cela puisse sembler paradoxal – dans la notion même de citoyenneté européenne. Comme nous l'avons montré, celle-ci contient en germe l'aspiration à une forme organique, c'est-à-dire à une dimension non seulement économique mais aussi politique et identitaire, capable de mobiliser le sentiment d'appartenance des populations. Si elle se limite dans un premier moment à une dimension économique, elle reste toujours tributaire d'une ambition bien plus vaste et ne pourra que se développer dans le sens d'une plus grande intégration. Le but ultime de l'unification de l'Europe, ou du moins sa réalisation symbolique, consiste dans l'intégration des citoyens européens. La citoyenneté européenne est donc confrontée à cette tâche complexe qui consiste à reproduire la même intensité ayant caractérisé les citoyennetés nationales pendant la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, mais ce sur la base de valeurs nouvelles. Si la citoyenneté nationale se nourrit d'un sentiment exclusif d'appartenance et cultive le mythe d'une homogénéité culturelle, ethnique ou linguistique, la citoyenneté européenne doit parvenir à gagner l'adhésion et la fidélité des individus tout en se distanciant du pathos nationaliste et de l'idéologie qui l'accompagne. Cela passe sans doute par la constitution d'un imaginaire auquel les citoyens puissent adhérer, par lequel ils puissent être motivés à exercer leurs droits et à respecter leurs obligations. La citoyenneté européenne doit parvenir à se rattacher à des référents efficaces et engageants, non pas nationalistes, mais pluralistes; elle doit se montrer capable de s'accommoder à sa nature fragmentaire, de s'accorder aux formes modernes de communication et de délibération publique. Aussi, elle doit réinvestir une sphère d'identification et d'« émotionnalisation ouverte »<sup>186</sup> qui n'est pas sans rappeler le registre érotique évoqué par la fameuse citation de Jacques Delors selon laquelle l'on ne tombe pas amoureux du marché unique, ou le registre identitaire selon lequel personne n'était prêt à « mourir pour le COMECON ou la CEE »<sup>187</sup>. La citoyenneté européenne doit parvenir à mobiliser les individus en s'adressant à la totalité de leur être.

Dans cette optique, la notion de *personne* retrouve tout son sens. Une approche organique comme celle développée par de Rougemont permet de se détacher d'une conception restreinte et partielle du citoyen, appréhendé surtout d'un point de vue juridique: en projetant le citoyen sur le cadre plus large et vivant de la *personne* elle ajoute une dimension identitaire, émotionnelle, spirituelle à la notion de citoyenneté, en la rendant ainsi plus complète. Une approche organique permet d'échapper aux cloisonnements disciplinaires qui empêchent souvent aux discours sur la citoyenneté de recouvrir un spectre suffisamment large de notions: en abordant cette problématique d'un point de vue juridique il paraîtra en effet inopportun de faire référence à des aspects identitaires ou – comme c'est le cas chez de Rougemont – spirituels. De manière semblable, un registre politologique ne semble guère compatible avec des références à la nature érotique de la relation entre les citoyens et la sphère européenne. Non seulement une conception organique de la citoyenneté permet donc de donner une description plus inclusive et complète de celle-ci, mais elle est aussi apte à mieux communiquer à son sujet: le lien entre les peuples et le niveau décisionnel de l'Union européenne pourrait ainsi devenir plus direct et intelligible, ce qui pourrait à son tour contribuer à amoindrir l'écart entre ces deux sphères. Si l'adhésion des citoyens à la cause européenne dépend de l'existence d'un imaginaire européen, si l'Union européenne doit être capable de « faire rêver » ses citoyens afin de gagner leur adhésion, une approche organique semble aller dans ce sens.

Chez de Rougemont, cette capacité à « faire rêver » est comprise dans la notion de finalité. En insistant sur l'importance, pour toute politique, de définir d'abord une finalité, un point de fuite vers lequel convergent tous ses efforts, de Rougemont souligne à quel point une civilisation doit être capable de mobiliser ses membres. Une civilisation dépourvue d'idéaux n'atteint pas la sphère émotionnelle de ses citoyens, qui par conséquent ne sont pas disposés à lui porter des sacrifices: elle est ainsi destinée à s'effondrer en elle-même. L'Union européenne, malgré les valeurs dont elle se réclame et qu'elle prétend défendre, et même si elle fait recours à la notion de citoyenneté, ne parvient pas à mobiliser ses citoyens et doit par conséquent faire face à l'échec de ses ambitions politiques et civilisationnelles. À ce sujet, il ne faudrait d'ailleurs pas sous-estimer le fait, rappelé par Wihtol de Wenden, que la citoyenneté européenne est perçue par les individus comme une notion trop technique, c'est-à-dire ennuyeuse: « [i]l n'est que de consulter l'abondante et ennuyeuse littérature des rapports sur celle-ci pour constater qu'elle est fort peu

---

<sup>186</sup> Claire DEMESMAY, « Enjeux et obstacles d'une citoyenneté européenne », *op. cit.*, p. 54.

<sup>187</sup> Catherine WIHTOL DE WENDEN, *La citoyenneté européenne*, *op. cit.*, p. 16.

festive, peu affective et n'a pas grand-chose à voir avec Marianne ou le 14 Juillet »<sup>188</sup>. Or, une telle communication à propos de la citoyenneté – peut-être justement trop fortement liée à une approche technique ou monodisciplinaire – ne peut que renforcer les soupçons qui veulent la démasquer comme étant une entreprise superficielle, cynique ou hypocrite, et qui l'accusent de n'être que le prolongement d'une approche économique ayant revêtu un masque politique et social. Ceci alors que la citoyenneté européenne, évaluée à sa vraie valeur, deviendrait le symbole de ce que l'Union européenne peut offrir de plus noble, à savoir un projet de civilisation étayé par des valeurs humanistes, dont l'ambition est d'aller au-delà d'une vision uniquement pragmatique et fonctionnelle. Nous voulons suggérer que la *personne* définie par l'approche rougemontienne permet de relier la notion de citoyenneté à son niveau le plus simple, mais aussi le plus vrai et intégral. Si la pensée de Denis de Rougemont ne peut pas être directement appliquée aux problématiques liées à la citoyenneté européenne, elle peut certainement leur servir de principe heuristique, et contribuer ainsi à la réflexion qui doit porter à une nouvelle définition de celle-ci.

\*\*\*

Si une approche organique devrait permettre au débat autour de la citoyenneté européenne de se déployer sur un registre plus vaste, et d'ouvrir ainsi de nouvelles perspectives, cela vaut aussi pour la notion de transdisciplinarité. Comme nous l'avons déjà mentionné, une approche organique ou transdisciplinaire permet d'appréhender la problématique de la citoyenneté européenne de manière plus complète, en s'ouvrant à des perspectives qui restent interdites aux discours monodisciplinaires. Mais l'on pourrait aussi dire qu'elle offre une plus grande précision par rapport à ceux-ci: lorsque confrontées à des problématiques complexes comme celle de la citoyenneté européenne, des approches monodisciplinaires produiraient des opinions incomplètes et partielles, inaptes à proposer des solutions utiles. Face à des problèmes d'une telle envergure, les solutions possibles viendraient alors de l'approche transdisciplinaire telle qu'elle est décrite par Resweber, dans laquelle il ne s'agit plus d'affirmer la supériorité de l'une ou de l'autre discipline, mais dans laquelle on veut permettre à celles-ci de collaborer, de contribuer à la construction d'un savoir unifié qui puisse devenir ce « reflet identitaire » dans lequel l'Homme peut se reconnaître. En reprenant l'exemple paradigmatique de la spiritualité, l'on comprend alors comment l'approche transdisciplinaire et organique permet de rendre compatible celle-ci avec un registre politique. Nous avons essayé, au sein du présent travail, de montrer que la notion de spiritualité doit être séparée de celle de religion chez de Rougemont. Le spirituel ne serait pas à considérer comme une croyance, comme un élément susceptible de créer des identités sectaires au sein de la société, mais simplement comme une composante de la réalité humaine et sociale, toujours présente dans celle-ci sous une forme ou sous une autre. L'Homme ne pourrait se passer d'une dimension spirituelle. Dans un cadre monodisciplinaire, toute référence à la spiritualité serait toutefois méprise pour un principe sectaire et considérée comme incompatible avec le caractère laïc de la société moderne. Dans ce cadre fortement clôturé, tout lien avec une dimension spirituelle serait d'emblée considéré peu légitime et donc rejeté. Mais un contexte comme celui de l'Union européenne, qui veut affirmer sa dimension politique, est justement appelé à dépasser ces obstacles disciplinaires.

Concrètement, l'Union européenne pourrait donc favoriser le travail transdisciplinaire, faire de la pluri- et de la transdisciplinarité le corollaire pédagogique de la notion de diversité. Elle pourrait actualiser cette notion, la mettre en pratique en soutenant une éducation transdisciplinaire ou même en envisageant celle-ci comme l'instrument pédagogique se prêtant mieux que tout autre à l'étude de la question européenne. La transdisciplinarité pourrait servir à traduire la célébration de la diversité en un état de fait. Si l'on adopte un point de vue rougemontien, il est évident que la problématique européenne peut être comprise et travaillée plus efficacement si insérée dans un contexte transdisciplinaire, surtout dans la mesure où celui-ci échappe au risque de la « babélisation » des savoirs, trop spécialisés pour pouvoir engager une communication constructive.

De là vient l'importance que de Rougemont accorde, notamment dans le cadre des travaux du CEC, à la question de l'éducation. C'est par l'éducation que la *personne* est introduite à un comportement civique et qu'elle développe son comportement citoyen. Or, une éducation transdisciplinaire contribuerait sans doute

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

à une compréhension plus vaste du problème de l'intégration européenne de la part des citoyens, habitués à être confrontés à plusieurs disciplines et donc moins enclins à perpétuer les incompréhensions et les malentendus qui séparent celles-ci. Plus en général, une éducation transdisciplinaire ou organique contribuerait à la constitution d'une nouvelle définition de l'Homme, compris non plus comme un simple « travailleur » ou comme un individu exerçant des fonctions civiques, mais inséré dans un contexte plus vaste et exigeant, orienté par la notion de finalité. Autrement dit, une approche transdisciplinaire permettrait de mieux penser non seulement la nouvelle citoyenneté européenne, mais aussi la complexité du monde moderne, caractérisé par l'interconnexion et l'interdépendance des éléments et des problématiques qui le composent. Une complexité qui se reflète dans tous les écrits rougemontiens, préoccupés en égale mesure par des questions culturelles, politiques, écologiques ou spirituelles.

Mais l'approche transdisciplinaire ne concerne pas uniquement la sphère européenne, appelée à offrir un projet de citoyenneté valable à ses populations: ce sont aussi les citoyens eux-mêmes qui sont désormais obligés de s'approprier les outils qui leur permettront d'exercer pleinement leur rôle, de manière libre et responsable. Par ce travail, nous voudrions suggérer que l'approche organique de Denis de Rougemont contribue à cette tâche ambitieuse.

## Bibliographie

- BALMAND, Pascal, « Intellectuel(s) dans l'ordre nouveau (1933-1938): une aristocratie de prophètes », in BONNAUD-LAMOTTE, Danielle, RISPAIL, Jean-Luc, (sous la dir. de), *Intellectuel(s) des années trente, entre le rêve et l'action*, Paris, Éditions du CNRS, 1989.
- BULLETTIN DU CENTRE EUROPEEN DE LA CULTURE, *Guide européen de l'enseignement civique, Texte établi en collaboration avec l'association européenne des enseignants*, 8ème année, N°4, 1960-1961.
- BULLETTIN DU CENTRE EUROPEEN DE LA CULTURE, *La campagne d'éducation civique européenne*, 10ème année, N°4, septembre 1964.
- BULLETTIN DU CENTRE EUROPEEN DE LA CULTURE, *Civisme et culture*, XIIe année, N°1, mai 1967.
- BURGESS, Michael, *Federalism and European Union: the building of Europe, 1950-2000*, London, Routledge, 2000.
- BRUGMANS, Henri, « Conclusions et perspectives », Guide européen de l'enseignement civique, Bulletin du Centre européen de la culture, 8ème année, N°4, 1960-1961.
- CAUTRES, Bruno, « Caractéristiques de l'opinion publique européenne », in CAUTRES, Bruno, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, Problèmes politiques et sociaux, N°901, La documentation française, juin 2004.
- COLLIN, Denis, « Qu'est-ce qu'un citoyen? », in BLAY, Michel, (sous la dir. de), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse – CNRS éditions, 2005.
- CONSTANT, Fred, *La citoyenneté*, Paris, Éditions Montchrestien, 2000.
- CONSTANT, Fred, « Une pluralité d'espaces pour une citoyenneté moderne », in CAUTRES, Bruno, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, Problèmes politiques et sociaux, N°901, La documentation française, juin 2004.
- DEMESMAY, Claire, « Enjeux et obstacles d'une citoyenneté européenne », in TRONQUOY, Philippe, (sous la dir. de), *Les nouvelles dimensions de la citoyenneté*, Cahiers français 316, septembre-octobre 2003.
- DESCHAMPS, Étienne, « Centre européen de la culture », in GERBET, Pierre, BOSSUAT, Gérard, GROSBOIS, Thierry, (sous la dir. de), *Dictionnaire historique de l'Europe unie*, Paris, André Versaille éditeur, 2009.
- DE ROUGEMONT, Denis, « Définition de la personne », *Esprit*, décembre 1934.
- DE ROUGEMONT, Denis, *L'avenir est notre affaire*, Paris, Éditions Stock, 1977.
- DE ROUGEMONT, Denis, *Les méfaits de l'Instruction publique, 1929, aggravés d'une Suite des Méfaits, 1972*, Lausanne, Éditions Eureka, 1972.

- DE ROUGEMONT, Denis, *Lettre ouverts aux Européens*, Paris, Éditions Albin Michel, 1970.
- DE ROUGEMONT, Denis, *Penser avec les mains*, Paris, Éditions Albin Michel, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1936.
- DE ROUGEMONT, Denis, *Politique de la personne*, Paris, Éditions Je sers, 1934.
- DE ROUGEMONT, Denis, « Université et universalité dans l'Europe d'aujourd'hui », *Le cheminement des esprits, Bulletin du Centre européen de la culture*, XIIIe année, N°1-2, Été 1970.
- FERRY, Jean-Marc, « L'identité postnationale et la citoyenneté postétatique », in CAUTRES, Bruno, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, Problèmes politiques et sociaux, N°901, juin 2004.
- GAILLE, Marie, *Le citoyen*, Paris, Éditions GF Flammarion, 1998.
- GAROT, Marie-José, « Une longue marche vers la citoyenneté européenne », in CAUTRES, Bruno, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, Problèmes politiques et sociaux, N°901, La documentation française, juin 2004.
- GAUCHET, Marcel, « Religion, éthique et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 133, 2001/IV.
- GERBET, Pierre, BOSSUAT, Gérard, GROSBOIS, Thierry, (sous la dir. de), *Dictionnaire historique de l'Europe unie*, Paris, André Versaille éditeur, 2009.
- LACROIX, Justine, « Le "patriotisme constitutionnel" selon Habermas », in CAUTRES, Bruno, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, Problèmes politiques et sociaux, N°901, juin 2004.
- LOCHAK, Danièle, « Une nouvelle forme d'exclusion pour les ressortissants des États tiers? », in CAUTRES, Bruno, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, Problèmes politiques et sociaux, N°901, juin 2004.
- LE PORS, Anicet, *La citoyenneté, valeur dépassée?*, Paris, PUF, 2002.
- MAGNETTE, Paul, « Construction européenne et citoyenneté », in TRONQUOY, Philippe, (sous la dir. de), *Les nouvelles dimensions de la citoyenneté*, Cahiers français 316, La documentation française, septembre-octobre 2003.
- MAGNETTE, Paul, « La liberté de circulation: l'Européen migrant, le citoyen en filigrane », in CAUTRES, Bruno, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, Problèmes politiques et sociaux, N°901, La documentation française, juin 2004.
- MAHOUACHI, Leila, *La citoyenneté européenne: un catalyseur du pluralisme des identités en Europe ou comment relancer la participation citoyenne au projet politique européen*, IEUG, Collection Euryopa, Vol. 58-2009.
- MORAVCIK, Andrew, « Quel "déficit démocratique"? », in CAUTRES, Bruno, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, Problèmes politiques et sociaux, N°901, juin 2004.
- MOREAU DESFARGES, Philippe, « Vers une citoyenneté mondiale? », in TRONQUOY, Philippe, (sous la dir. de), *Les nouvelles dimensions de la citoyenneté*, Cahiers français 316, septembre-octobre 2003.
- RESWEBER, Jean-Paul, *Le pari de la transdisciplinarité. Vers l'intégration des savoirs*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2000.

TERREL, Jean, « Citoyen », in Michel BLAY, (sous la dir. de), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, 2005.

WEILER, John H., « La citoyenneté européenne: un "exercice cynique de relations publiques" ? », in CAUTRES, Bruno, (sous la dir. de), *La citoyenneté européenne*, Problèmes politiques et sociaux, N°901, La documentation française, juin 2004.

WIHTOL DE WENDEN, Catherine, *La citoyenneté européenne*, Paris, Presses de Sciences Po, La bibliothèque du citoyen, 1997.