

Chapitre XVI

« La cité européenne », ou l'Europe idéale

« Quand on me demande à brûle-pourpoint : “Qu'est-ce que l'Europe? Pouvez-vous me répondre en une phrase?”, je dis : “L'Europe, c'est quelque chose qu'il faut unir.” [...] Car ce qu'on nomme l'idée européenne est en fait un programme, une action créatrice¹. »

Le programme d'union européenne défini dans les quelques lignes citées ci-dessus, Denis de Rougemont considérait qu'il était non seulement souhaitable mais possible de le réaliser, à condition qu'il soit fondé sur la conscience d'une communauté de culture surplombant les cultures nationales. La raison d'être du CEC fut précisément d'éveiller les Européens à la conscience de cette unité. L'activité du Centre, fondée sur l'information des masses et la coopération des élites, s'est nourrie d'une réflexion de l'écrivain suisse sur l'origine et le destin de l'Europe, développée dans des dizaines d'articles et de conférences, ainsi que dans de nombreux livres. Notre objectif ici est de proposer un essai de synthèse de cette réflexion – inévitablement réducteur, mais permettant néanmoins de dégager quelques lignes de forces –, à partir d'un vaste corpus de textes s'étendant sur une vingtaine d'années, de 1950 à 1970. Quelle image de la culture européenne Rougemont dessina-t-il à cette époque? Quelles furent les sources de sa réflexion? Comment celle-ci fut-elle accueillie par ses pairs? Quelles brèves observations, fondées sur des travaux récents, peut-on aujourd'hui formuler à l'égard d'une pensée datée de plus d'un demi-siècle?

Essai de synthèse

Denis de Rougemont inscrit la construction européenne dans la perspective d'une histoire longue de « l'idée européenne ». De son point de vue, les facteurs culturels et intellectuels de l'union remontent très loin dans le temps, et sont tout aussi importants que les motifs économiques ou politiques immédiats. Dans l'introduction à *Vingt-huit siècles d'Europe*, il déclarait ainsi que l'Europe unie « n'est pas un expédient moderne, économique

1. DdR, *Lettre ouverte aux Européens*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 25.

ou politique, mais un idéal qu'approuvent depuis mille ans tous les meilleurs esprits, ceux qui ont vu loin² ». C'est donc à une histoire de la « conscience » européenne auquel il se livre dans ses écrits des années 1950 et 1960. Ce type d'approche, mettant l'accent sur le rôle des idées, des idéaux et des symboles culturels dans la construction de l'Europe, était alors en vogue, nourrissant les travaux d'historiens professionnels, à l'instar de Federico Chabod, Heinz Gollwitzer, ou Carlo Curcio³, avant de connaître un reflux dans les années 1970, puis un regain d'intérêt récent de la part de sociologues et de philosophes comme par exemple Edgar Morin, Rémi Brague ou Jean-Marc Ferry, tandis que certains historiens contemporains se sont montrés plus réticents ou divisés face à une telle approche⁴, nous y reviendrons.

Mettre l'accent sur le rôle primordial de la culture, sur l'édification d'une conscience européenne : tel est en tout cas l'objectif que Rougemont se fixa dans ses écrits européens d'après-guerre. Aux Rencontres de Genève en 1946, au congrès de Montreux en 1947, l'écrivain posa quelques principes de base du fédéralisme personnaliste, antithèse du nationalisme adaptée selon lui à la configuration culturelle du continent. Il lui fallut ensuite préciser sa pensée, l'« européeniser » davantage si l'on peut dire, en l'illustrant par de nombreux exemples, en remontant aux origines, tout en sachant que son regard était constamment tourné vers l'avenir. Sa démarche consista donc, si l'on tente de la cerner provisoirement, à définir sa conception de l'héritage culturel de l'Europe, et de traduire cette conception en termes de structures politiques : en somme, *articuler l'héritage et le projet*, avec le souci de toujours mettre en avant une certaine idée de l'homme. Avant de décrire plus en détail les éléments de ce dossier, il convient de souligner la difficulté d'identifier les sources précises que Rougemont exploita pour affiner sa conception de l'Europe et de sa culture. L'écrivain procédait à de multiples emprunts, sans que ceux-ci fussent explicitement formulés, les essais nombreux qu'il publia à cette époque réduisant par définition l'apparat critique au strict minimum. Si l'on tente néanmoins de dégager le corpus d'écrits ayant orienté la pensée de l'écrivain, il nous semble possible de le subdiviser sommairement en trois groupes :

- les œuvres ayant trait à l'analyse de la culture dans ses expressions les plus immédiatement visibles (arts, lettres, formes civilisationnelles) : à cet égard furent sollicités les historiens de l'art, les critiques littéraires, les poètes, les philosophes de l'histoire tels qu'Ernst Robert Curtius⁵,

2. DdR, *Vingt-huit siècles d'Europe*, Paris, Payot, 1961, p. 8.

3. SWEDBERG R., « The Idea of "Europe" and the Origin of the European Union: A Sociological Approach », *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 23, Heft 5, octobre 1994, p. 378-387.

4. KAEUBLE H., PASSERINI L., « European Public Sphere and European Identity in 20th Century History », *Revue d'histoire de l'intégration européenne*, Baden-Baden, volume 8, n° 2, 2002, p. 6-7.

5. CURTIUS E. R., *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin* [1948], Paris, Presses universitaires de France, 1956.

- Wladimir Weidlé⁶, Thomas Stearns Eliot⁷, Arnold Toynbee⁸ entre autres, lesquels considèrent l'Europe comme un cadre plus adéquat à leur objet d'étude que les États-nations modernes ;
- le fondement « spirituel » de cette culture, Rougemont le définit à travers les textes fondateurs du christianisme comme ceux des premiers conciles, les écrits des réformateurs, des théologiens et des philosophes (Luther, Calvin, Althusius, Kierkegaard, Karl Barth et Karl Jaspers). Dans le domaine de l'analyse comparée – « Europe-Monde », « Orient-Occident » –, l'écrivain fait également appel à l'histoire des religions (Mircea Eliade⁹) et aux travaux de spécialistes du Moyen-Orient et de l'Extrême-Orient (Henry Corbin¹⁰ pour le soufisme, Alexandra David-Neel¹¹, Raja Rao¹², D. T. Suzuki¹³ pour le bouddhisme et l'hindouisme). Selon Denis de Rougemont, la connaissance des différentes traditions religieuses est capitale, car ce sont elles qui, à l'origine et en dernier lieu, déterminent l'appréhension du réel et les voies divergentes empruntées par telle ou telle culture ;
 - quant aux prolongements de la réflexion sur le plan social et politique, il faut noter, outre l'influence des grands réformateurs, les références que constituent Proudhon, Bakounine, mais aussi Tocqueville, et toute la doctrine du groupe *L'Ordre nouveau*. Ces auteurs forment une lignée, une « famille d'esprit » que Rougemont qualifie de « fédéraliste personnaliste », dans sa volonté de défendre la souveraineté du peuple face à celle de l'État, l'autonomie locale face à la centralisation, la pouvoir créateur de la personne face au déterminisme de l'Histoire... Althusius répond à Jean Bodin, Kierkegaard à Hegel, Proudhon et Tocqueville à Marx, etc.¹⁴. L'usage sélectif de ces sources inspire un projet où se mêlent socialisme libertaire et libéralisme politique.

Naissance de l'Europe

Démontrer l'unité culturelle de l'Europe, pour légitimer l'union, telle est la tâche à laquelle Rougemont allait constamment s'employer. Mais à quoi bon essayer de définir une unité de culture européenne, si l'on était incapable d'établir la date de naissance de l'Europe ? L'écrivain Emmanuel Berl estima ainsi que « l'Europe ne se localise guère mieux dans le temps que dans l'espace. On ne sait pas quand son histoire commence. [...] On a

6. WEIDLÉ W., *Les Abeilles d'Aristée, essai sur le destin actuel des lettres et des arts*, Paris, Gallimard, 1954.

7. ELIOT T. S., *Notes towards the Definition of Culture*, Londres, Faber and Faber, 1948.

8. TOYNBEE A., *A Study of History*, Londres, Oxford University Press, 1939-1961, 12 volumes.

9. ELIADE M., *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949.

10. CORBIN H., *Ceuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi*, Paris, Mouton, 1952.

11. DAVID-NEEL A., *Le Bouddhisme du Bouddha*, Paris, Plon, 1960.

12. RAO R., *Le Serpent et la corde*, Paris, Calmann-Lévy, 1959.

13. SUZUKI D. T., *Mysticism Christian and Buddhist*, New York, Harper and Brothers, 1957.

14. DdR (†), *Inédits, op. cit.*, p. 188.

voulu que l'empire romain fût une première ébauche de l'Europe. Mais il excluait Francfort, Copenhague, Amsterdam. Spengler tient que l'Europe débute avec le Saint Empire romain germanique, mais celui-ci excluait toute l'Espagne, tous les Balkans, toute l'Europe de l'Est¹⁵ ». Face à ces arguments qualifiés de « sophismes », Rougemont invitait les écrivains à s'affranchir des normes académiques que s'imposaient les professeurs et les pédagogues « obsédés par l'idée de circonscrire exactement l'objet de leur enseignement », à réformer leurs « catégories pour les faire correspondre au réel, car il s'agit maintenant de sauver ce réel, et non pas d'ergoter sur sa définition ». Il retournait ainsi l'argument pour en démontrer la faiblesse à ses yeux :

« L'Europe ne serait-elle donc pas née du tout, parce qu'on ne s'accorde pas sur sa date de naissance? Mais le même raisonnement conduirait à douter de l'existence de la Suisse, par exemple. Les historiens font remonter sa naissance au Pacte du Grütli, conclu par trois cantons en 1291. Cette alliance *excluait* à peu près les neuf dixièmes de la Suisse actuelle. Tout comme la France d'avant Philippe Auguste *excluait* la Bretagne, l'Alsace, le Languedoc, la Provence, la Bourgogne et la Champagne. C'était tout de même la Suisse, c'était la France. [...] En privant le concept Europe de son passé, on ne tend à rien de moins qu'à miner son avenir, et l'on déprime l'élan vers l'union nécessaire, au lieu de bien montrer ses fondements légitimes dans l'ancienneté de sa conscience commune¹⁶. »

Rougemont allait ainsi consacrer une partie de son énergie à répondre aux différentes objections qui pouvaient être faites à l'idée d'une culture européenne englobant celle de ses nations. Face aux défenseurs des « cultures nationales », selon lesquels les différences étaient trop importantes entre Italiens, Espagnols, Allemands, Français, etc., pour espérer les unir un jour, il opposait des arguments contraires qu'il puisait dans sa connaissance de la littérature européenne, et des arts en général, dévoilant les mythes qui imprégnaient les œuvres à travers les générations, reconstituant les voies de la création qui « traversent avec une glorieuse indifférence une bonne douzaine de nos frontières actuelles », reliant « des cités, des foyers, des maîtres, *et non pas des nations* au sens moderne¹⁷ ». En musique, par exemple, le parcours de Roland de Lassus incarnait cette « interrégionalité » si l'on peut dire, sensible jusque dans les différentes déclinaisons de son patronyme : Delattre à Mons, di Lasso à Rome, de Lassus à Paris, puis en Bavière¹⁸. De même en littérature, où la diversité des langues pesait peu face à la permanence des influences, des formes, des thèmes et des écoles :

15. BERL E., « Hors du réel », *La Table ronde*, Paris, n° 109, janvier 1957, p. 164.

16. DdR, « De l'unité de culture à l'union politique », *La Table ronde*, Paris, n° 113, mai 1957, p. 11-12.

17. DdR, *Lettre ouverte aux Européens*, op. cit., p. 63.

18. DdR, « Civisme et culture (notamment artistique) », *Bulletin du CEC*, Genève, n° 1, mai 1967, p. 9. Denis de Rougemont a ici pour guides Curtius, Eliot, Weidlé entre autres.

« Quelles que soient les différences entre les romantiques allemands, français, anglais, écrivait Denis de Rougemont, ils se ressemblent davantage entre eux que chacun d'eux aux auteurs classiques ou aux auteurs surréalistes de sa propre langue¹⁹. »

Il y a de multiples façons de définir la culture, le sujet est inépuisable. On peut, comme ici, la considérer du point de vue de ses manifestations concrètes, ses productions artistiques et littéraires, la face émergée de l'iceberg pour ainsi dire ; mais on peut aussi l'envisager plus globalement, avec le regard de l'anthropologue, comme quelque chose qui détermine la vie quotidienne, les façons de penser et d'agir, et qui dessine une communauté de valeurs, profondément ancrées en chaque Européen. Rappelons que dans le *Rapport culturel* du congrès de La Haye, on retrouvait déjà cette définition large de la culture, le contraire d'un « ornement », d'un « luxe », d'une affaire qui ne concernerait que les esprits cultivés et excluait « l'homme de la rue ». « La culture, écrivait alors Rougemont, naît d'une prise de conscience de la vie, d'un besoin perpétuel d'approfondir la signification de l'existence, et d'augmenter le pouvoir de l'homme sur les choses²⁰. » Ces deux définitions ne s'opposent pas : l'œuvre d'art sublime ou illustre la culture au sens large, elle en est l'expression visible, en même temps qu'elle cristallise les éléments d'une situation historique donnée, toujours inédite. Si Rougemont faisait appel à l'un et l'autre de ces angles d'analyse, il allait néanmoins souvent mettre en avant les similitudes d'ordre « anthropologique ». L'unité culturelle de l'Europe, il la décelait en effet tout d'abord dans un certain nombre de choix, d'« options de base » qui allaient déterminer « l'évolution des arts, des sciences, des régimes politiques et des jugements moraux, mais encore toute l'économie, toute la vie matérielle des peuples²¹ ». Parmi ces options figure en premier lieu la personne humaine. Au cœur de la pensée de Denis de Rougemont depuis les années 1930, cette notion fut sans cesse discutée par l'écrivain dans son œuvre. Si l'on tente de caractériser la nouveauté de son approche dans les années 1950, nous dirions qu'il inscrit pour la première fois la personne dans une philosophie globale de l'histoire, en essayant de montrer, d'une part, dans quel contexte spécifique elle est née (« étymologie de la personne », pour faire écho à une formule de *L'Amour et l'Occident*²²) ; d'autre part, comment elle fut selon lui le principal moteur de « l'aventure » européenne et occidentale.

19. DdR, *Lettre ouverte aux Européens*, op. cit., p. 70.

20. DdR, *L'Europe en jeu*, op. cit., p. 149.

21. DdR, *Lettre ouverte aux Européens*, op. cit., p. 32.

22. À travers l'analyse de *Tristan et Iseut*, c'est une « étymologie des passions » que Rougemont propose au lecteur dans son maître-livre : DdR, *L'Amour et l'Occident*, op. cit., p. 5.

Une valeur absolue : la personne humaine

Selon Alexandre Marc, « la ligne de départ ne saurait être que théologique : il me paraît impossible d'essayer de connaître Denis de Rougemont sans se placer d'emblée dans la perspective de la transcendance²³ ». Cette sensibilité religieuse ne réduisait cependant pas la démarche de l'écrivain à un acte de foi. Car la personne était profondément inscrite dans l'histoire, affirmait Rougemont : contrairement à la naissance de l'Europe, il était possible de la dater précisément, quand les grands conciles – notamment ceux de Nicée et de Chalcédoine – fixèrent les principaux dogmes chrétiens. C'est en effet à cette époque qu'apparut l'idée de personne, au moment où les Pères de l'Église se posèrent le problème de la formulation des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, lesquels avaient pour objet de clarifier les points suivants : Si Jésus est le « Fils de Dieu », que peut-on en conclure quant à sa nature ? Est-il différent ou identique à son Père ? Faut-il instaurer une hiérarchie dans l'ordre divin, comme le suggère la simple logique ? De même, le Saint-Esprit est-il identique au Père et au Fils ? Dans ces conditions, comment modifier le monothéisme que les chrétiens ont hérité de la tradition juive sans tomber dans un « trithéisme indifférencié » ? À l'époque des conciles, toutes ces questions se posaient de façon pressante, dans un contexte de fortes tensions attisées par les partisans des différentes écoles christologiques. Rougemont résuma ainsi le problème, et la solution qu'adoptèrent les conciles :

« 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 seule ousie en trois hypostases, les conciles choisirent le mot de Personne, donnant un contenu chrétien à un mot latin interprété selon la pensée grecque²⁴. »

Pour les Pères de l'Église, Dieu est donc à la fois un et triple – ou encore « Un et Divers » –, le terme de « personne » suppléant à cette dogmatique nouvelle. Cette antinomie est fondamentale selon Rougemont : elle consacre un certain type de relations – la mise en tension de contraires, ou de réalités différentes mais « également valables » –, dont la Grèce antique avait selon lui fourni une première application politique à travers la notion de citoyenneté, réconciliant l'individu et la Cité. La reconnaissance par les chrétiens de l'Incarnation, c'est-à-dire de « la personne à la fois une et double de Jésus-Christ » au sein de la Trinité procède de la même disposition d'esprit, du même tempérament dialectique. Voici ce que dit encore le Credo, cité

23. MARC A., « Un homme à-venir », *Cadmos*, Genève, n° 33, printemps 1986, p. 27.

24. DdR, *Lettre ouverte aux Européens*, op. cit., p. 36-37.

par Rougemont : « Nous enseignons un seul et même seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme... fils unique en deux natures, sans confusion ni séparation. L'union n'a pas supprimé la différence des natures, mais plutôt elle a sauvegardé les propriétés de chaque nature, qui se rencontrent dans une seule personne²⁵... » Selon l'écrivain, les Pères de l'Église ont posé là, après les philosophes grecs, une manière de penser, un « mouvement de l'esprit » qui vise à « assumer les incompatibles²⁶ », tension dont on peut trouver des échos dans les couples d'éléments antagonistes que forment par exemple la liberté et l'autorité, l'ordre et le mouvement, la révolution et la stabilité, l'individu et la société, etc. D'une manière semblable, les « vestiges » de la doctrine trinitaire sont présents dans les « formes » mêmes de la pensée philosophique européenne, comme l'a souligné le théologien réformé Karl Barth, lequel fut pour Rougemont un guide précieux dans les méandres de cette patristique :

« Qu'il suffise, note Barth, de mentionner ici la triade de Schelling : Sujet, Objet, Sujet-Objet, et celle de Hegel : l'en-soi de l'esprit subjectif (thèse), le pour-soi de l'esprit objectif (antithèse), et l'en-soi et pour-soi (*An und für sich*) de l'esprit absolu (synthèse). On peut affirmer sans nulle crainte que ces produits extrêmes de la philosophie idéaliste seraient demeurés impensables sur tout autre arrière-plan que celui de la dogmatique chrétienne, car ils ne représentent en réalité que des variantes de l'argument trinitaire d'Augustin²⁷. »

De même que l'étymologie de la personne révèle ses composantes grecque et romaine, c'est au sein de cette double culture gréco-romaine, précisait Rougemont, que le christianisme aurait fructifié pour en opérer à sa manière la symbiose. Les Grecs inventèrent les notions d'atome, d'individu, « qui ne tient à rien qu'à lui-même, au seul fait qu'il existe, distinct ». Or, si l'individualisme rendit à l'homme le « sens de sa dignité », il stimula également son « orgueil » et son « égoïsme », qui allaient faire s'écrouler le trop fragile équilibre établi entre l'individu et la *Polis*. Les cités plongèrent alors dans l'anarchie, elles « s'atomisèrent », et cette « dissociation », c'est l'Empire romain qui allait ensuite la compenser, en renforçant « les cadres du droit et des institutions dûment hiérarchisées ». Mais le prix de la stabilité était cher à payer : dans des cadres devenus trop rigides, où dominaient le « puritanisme social » et « la morale du service à l'État », l'homme perdait sa dignité, il n'était plus qu'une *persona* réduite à jouer son rôle, une âme appauvrie et « sclérosée ». C'est alors qu'intervint l'apport chrétien :

« La conversion – révolution individuelle – libère tout homme des liens sacrés de la caste ou du clan ; en même temps, elle le met au service du prochain.

25. DdR, *L'Un et le Divers*, Neuchâtel, La Baconnière, 1970, p. 25.

26. DdR, *L'Aventure occidentale de l'homme*, op. cit., p. 165.

27. Karl BARTH, *Dogmatique*, tome I, Genève, Labor et Fides, 1953, (*Vestigium Trinitatis*).

Entrant dans une *communauté* chrétienne, il y trouve la dignité morale qui était celle de l'individu selon les Grecs, et l'honneur de servir, qui était celui du citoyen romain. Il devient donc un paradoxe vivant : à la fois libre et responsable, vraiment distinct et vraiment relié, et singularisé par la même vocation qui lui fait découvrir dans tout homme son prochain. Ce paradoxe vécu en vertu de la foi reproduit, dans le plan de l'existence concrète, la forme même des grandes définitions antithétiques de Nicée. C'est ainsi que la *personne* du chrétien imite au plan humain la Personne du Christ²⁸. »

Si l'on en croit Denis de Rougemont, le christianisme aurait donc tenté, par l'intermédiaire de la personne, de résoudre la contradiction entre l'individualisme grec et le pur loyalisme de la *persona* romaine. Cette idée de la personne constitue selon l'écrivain une source essentielle « du respect humain, de toute la morale occidentale, et de toutes les institutions civiques et sociales si caractéristiques de l'Europe, chargées d'assurer à la fois les libertés de l'individu *et* ses devoirs communautaires²⁹ ». Elle reconstruit une communauté qui ne tient compte ni de la race, ni de la classe : tous ses membres sont égaux devant Dieu, comme l'écrivit saint Paul, pour lequel il n'y avait plus « ni Juif ni Grec ». Néanmoins, Rougemont ajoute que la personne peut se livrer, sur le plan religieux, aux mêmes excès « maladifs » que les modèles dont elle procède : à l'individu grec tout entier centré sur lui-même correspond la « fuite vers le salut individuel », et à la *persona* romaine toute entière dévouée à l'État correspond « l'abandon au sacré collectif³⁰ ».

Remarquons que cette lecture du monde gréco-romain est fort semblable de celle que Rougemont proposa quand il décrivit les dérives de l'individualisme anarchique et du collectivisme totalitaire dans sa conférence de Genève en 1946. Or, si l'on retrouve le même schéma d'analyse appliqué à des époques séparées de plus de quinze siècles, c'est que la personne

28. DdR, *L'Aventure occidentale de l'homme, op. cit.*, p. 63-64. On trouvait déjà une première ébauche de cette interprétation dans les conférences que Denis de Rougemont avait données en Suisse avant la guerre : DdR, *Mission ou démission de la Suisse*, Neuchâtel, La Baconnière, 1940, p. 15-25. L'écrivain s'adressa dans des termes similaires au psychanalyste Charles Baudouin, lequel s'intéressait alors au destin du mouvement personnaliste, dont Rougemont était l'une des figures emblématiques : « Je crois que l'individu est la conquête de la Grèce. C'est l'homme qui s'arrache au sacré sombre, à la terreur de la tribu, par un acte de raison *antisocial*. Je le considère comme une étape nécessaire avant l'apparition de la personne. Mais si l'on s'arrête à cette étape, on n'obtient que l'anarchie, le *vide social*. Alors deux possibilités se présentent : récréer un sacré artificiel (communautés *racistes* ou étatiques-totalitaires). Ou bien accepter la vocation toujours instante, qui *distingue* l'homme et du même coup le *relié* à son prochain, fondant l'Église... C'est dans une telle communauté que la personne existe vraiment. » Cité dans BAUDOUIN Ch., *Découverte de la personne, op. cit.*, p. 76. Remarquons que Denis de Rougemont accorde ici à l'individu une intention (« acte de raison *antisocial* ») dont l'existence demeure problématique, comme tendent à le montrer les recherches de l'anthropologue René Girard à propos des mythes grecs notamment. Chez Girard, en effet, l'individu n'apparaît pas comme le produit d'une révolte consciente, d'une émancipation vis-à-vis de la communauté. Il devient « un » car il est tout simplement expulsé, « bouc-émissarisé », son sacrifice rétablissant la paix au sein d'une communauté proche de l'éclatement en raison des rivalités qui l'animent. Voir en particulier : GIRARD R., *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

29. DdR, *Quatre essais européens, Bulletin du CEC*, Genève, VI^e année n° 6, décembre 1958, p. 15.

30. DdR, *L'Aventure occidentale de l'homme, op. cit.*, p. 64.

constitue son « axe » d'interprétation de la trajectoire européenne : elle fixe un but à atteindre – la communauté des hommes libres et responsables –, plus ou moins consciemment recherché par les sociétés successives, mais contrarié en permanence par les aléas de l'histoire. L'évolution du continent serait ainsi riche de ces « phases » – dont on peut voir une illustration dans les schémas ci-après, extraits de *L'Aventure occidentale de l'homme* publiée en 1957 – où tour à tour dominant l'individualisme et le social, sans jamais vraiment réussir à créer un équilibre durable. C'est ce qui expliquerait ce côté « aventureux » qui n'appartient qu'à l'Europe, engagée dès sa naissance dans la « quête » inlassable de quelque chose qui lui est à la fois familier et inaccessible. La personne (de même que la société personnaliste) ne s'est jamais pleinement réalisée, mais pourtant elle agit, elle est un point de repère, autrement dit une valeur.

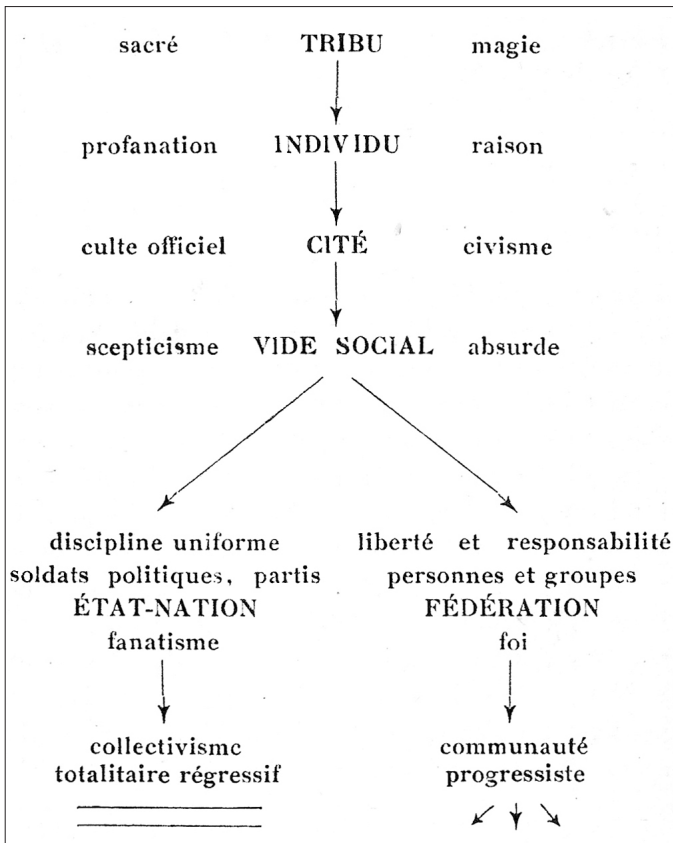


TABLEAU 1 – Tableaux synoptiques de l'évolution occidentale : « Dialectique de l'Occident I : les catégories de base ». (Source : DENIS DE ROUGEMONT, *L'Aventure occidentale de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1957, p. 78-81.)

I.	Primitifs magie grégarisme	Cités grecques individus contrats	Période hellénistique individualisme vide social	Rome État, citoyen	Christianisme Église, personne
II.	Moyen Age	Renaissance	Dix-Huitième siècle	Révolution Napoléon Nation	Démocratie Totalitarisme Fédéralisme

TABLEAU 2 – Tableaux synoptiques de l'évolution occidentale : « Dialectique de l'Occident II : les phases et leur retour ». (Source : Denis DE ROUGEMONT, *L'Aventure occidentale de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1957, p. 78-81.)

ÉPOQUE	LIEUX	RELIGION	TYPE D'HOMME	ORGANISATION POLITIQUE
Jusqu'à 1400 avant J. C.	Crète	Grande Déesse	Individu	Cités
dès 1000 avant J. C.	Grèce	Dieux masculins et féminins	Fidèle	Théocratie sacerdotale
dès 1200 avant J. C.	Palestine	Dieu jaloux	Citoyen	Empire centralisé
dès 500 avant J. C.	Rome	Dieux étiatisés	Personne	Assemblées Église
1 ^{er} – VI ^e siècles	Asi.-Mineure Byzance, Méditerranée	Formation des dogmes chrétiens, héréses, gnoses	Prêtre, chevalier, Prud'homme	Féodalité, Commune Empire, Église
Moyen Age	Nord - Centre - Ouest Méditerranée occidentale	Scolastique, Mystique sacralisation de la société	Individu avenurier	État
Renaissance	Axes Venise-Bruges Bohême - Paris - l'ouga!	Néo-platonisme Réforme	« Honnête homme » ou individu réencadré	Monarchie centralisatrice
XVII ^e siècle	Espagne, France, Autriche, Angleterre, Hollande	Dogme unifié Morale rationnelle	Cosmopolite, ou individu détaché	Absolutisme (cath.) Parlementarisme (prot.)
XVIII ^e siècle	France, Angleterre, Prusse, Autriche	Rationalisme Occultisme	Jacobin, citoyen-roi	Étatisme
Révolution française	France	Raison et nation	Bourgeois, Proletaire	Nations et partis
XIX ^e siècle	Toute l'Europe	Romantisme	Militant, Électeur	Collectivisme totalitaire ou fédéralisme
XX ^e siècle	Europe, URSS, USA	Scientisme		

TABLEAU 3 – Tableaux synoptiques de l'évolution occidentale : « Dialectique de l'Occident III ». (Source : Denis DE ROUGEMONT, *L'Aventure occidentale de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1957, p. 78-81.)

L'Incarnation : corps et matière, temps et histoire

Revenons un instant sur le dogme de l'Incarnation, car l'écrivain suisse l'envisageait sous un autre angle, non moins important à ses yeux quant aux conséquences qu'il entraîna sur l'évolution européenne et occidentale. Un homme, Jésus de Nazareth, a vécu à une époque et à un endroit du globe déterminés ; cet homme, pour les chrétiens, c'est Dieu. Voilà en substance ce que disent les conciles. Alors que la plupart des religions et cultures s'étaient interrogées sur le rapport entre l'humain et le divin, mais en séparant nettement l'un et l'autre, en affirmant qu'ils appartenaient à deux sphères distinctes, cette affirmation de l'existence terrestre de Dieu eut deux résultats historiques fondamentaux selon Denis de Rougemont :

- 1 – la reconnaissance du monde sensible, du corps et de la matière ;
- 2 – l'acceptation du temps et de l'histoire.

En proclamant que Jésus-Christ était « à la fois vrai Dieu et vrai homme », les Pères de l'Église avaient établi d'une part que « le corps, et la matière qui le constitue, étaient des réalités reconnues par Dieu lui-même ». La « Parole » s'est faite « Chair », au lieu de demeurer simple concept ; dès lors, le corps, le monde réel ne sont plus une « illusion », un « voile de Maya » comme l'enseigne notamment le bouddhisme, religion de l'excar-nation³¹. Cette option est fondamentale pour l'écrivain suisse, dans le sens où elle rendit possible l'essor des sciences du vivant et de la matière :

« Dieu a choisi de se manifester non point par des visions, des songes, des effets de magie, des apparitions mystiques ou illuminations intérieures, des “avatars” ou métamorphoses successives, mais au contraire dans un corps d'homme et dans la matière même dont nous sommes faits. Tel est le dogme du Dieu-homme. Il implique immédiatement que le corps et la matière existent réellement. [...] Si l'on croit avec les Hindous que le corps et la matière sont illusoire, il n'est pas très intéressant d'étudier leur nature et leurs lois. Cela devient au contraire très important si le corps et la matière sont bien réels. L'option prise à Nicée [...] entraî-nait donc des conséquences immenses, qui devaient se nommer, dans les siècles à venir, sciences physiques et naturelles, puis techniques³². »

Étudier le corps humain et la matière, rendus à leur dignité par le dogme chrétien lui-même, tel était l'un des fondements des disciplines scientifiques, qui selon Rougemont allaient plus tard favoriser l'essor de la civilisation européenne, à travers la technique et la machine. L'écrivain insistait souvent sur cet aspect « matérialiste » du dogme, paradoxal en apparence, et souligné avant lui par des scientifiques et philosophes comme Kepler, Descartes, Nietzsche ou Einstein, lesquels reconnaissaient que l'essor de l'Europe, lié au développement des sciences et des techniques, était incompréhensible en

31. DdR, *op. cit.*, p. 27-28.

32. DdR, *Lettre ouverte aux Européens, op. cit.*, p. 34-35.

dehors de tout contexte chrétien³³. Le christianisme n'était donc pas seulement préoccupé par le salut de l'âme, à l'inverse des religions orientales, des hérésies et des gnosés, qui s'y opposèrent au nom du spiritualisme³⁴.

La technique n'était pas selon Rougemont l'unique découverte redevable au dogme de l'Incarnation. Celui-ci avait opéré une autre révolution, car les notions de temps et d'histoire étaient également inconcevables si l'on ne tenait pas compte de l'existence terrestre du Christ. Dans son ouvrage sur *Le Mythe de l'Éternel retour*, Mircea Eliade, analysant de nombreux mythes antiques ou orientaux, nota que la plupart des civilisations s'étaient faites du temps une conception cyclique³⁵. Dans la civilisation hindoue, par exemple, la durée du monde se calcule en jours de Brahma : celui-ci vit des centaines de milliards d'années, puis meurt, provoquant le retour de l'univers au chaos, jusqu'à ce qu'un autre Brahma inaugure un nouveau cycle. L'imprévu est ici exclu par la répétition infinie d'un même processus. Cette conception cyclique du temps se retrouve également chez les philosophes, chez Platon, chez les stoïciens et plus généralement dans toute la culture gréco-romaine pré-chrétienne. S'appuyant sur la lecture du livre d'Eliade, Rougemont soulignait qu'à l'inverse, le christianisme a choisi « d'affronter le temps ». À partir du moment où Dieu s'est incarné pour prendre une forme humaine, l'histoire désormais ne pouvait plus aller que « dans un seul sens ». D'ailleurs, les évêques rassemblés à Nicée avaient décidé de dater précisément la mort du Christ, « sous Ponce Pilate », soulignant ainsi « l'unicité du fait ». L'événement sortait ainsi du mythe pour rentrer dans l'histoire :

« Il s'agit bel et bien d'un événement historique et non pas d'un événement mythique, comme le sont toujours les apparitions des dieux dans la théogonie hindoue, les "avatars". Tous les écrits des Apôtres insistent d'ailleurs sur le fait que le Christ s'est incarné "une fois pour toutes", dans l'histoire. [...] C'est à partir de cet événement historique que l'Europe comptera les années de sa nouvelle ère³⁶. »

Naissance de la personne, reconnaissance et exploration de la matière, acceptation du temps et de l'histoire : l'écrivain suisse voyait là les traits spécifiques d'une anthropologie européenne profondément travaillée par le christianisme. Il était selon lui essentiel de reconnaître la réalité de cet héritage culturel, et d'admettre que ces « options fondamentales » vivaient

33. Rougemont s'appuyait ici notamment sur la lecture de l'essai consacré à *Nietzsche* par Karl Jaspers, lequel écrit que « si les Grecs, qui fondèrent la science, ont pourtant ignoré la science universelle proprement dite, c'est que les mobiles spirituels et les impulsions morales nécessaires leur ont manqué. Au contraire, le chrétien a été capable de faire avancer cette science, grâce à son christianisme et ensuite contre son christianisme – du moins contre chacune des formes objectives que celui-ci a pu revêtir... » : JASPERS K., *Nietzsche et le christianisme*, Paris, Les éditions de Minuit, 1949.

34. DdR, *Lettre ouverte aux Européens*, op. cit., p. 35-36. – *L'Aventure occidentale de l'homme*, op. cit., p. 161-182.

35. ELIADE M., *Le Mythe de l'éternel retour*, op. cit., chapitre 1 : « Archétypes et répétitions ».

36. DdR, « Définitions, valeurs, énergie, recherches : quatre essais européens », op. cit., p. 15-16. – *L'Aventure occidentale de l'homme*, op. cit., p. 122-142.

encore de différentes manières, y compris sous des formes sécularisées, laïcisées. « Nous nous nourrissons avec les miettes du christianisme sans le savoir », remarquait un commentateur de la *Lettre ouverte aux Européens*³⁷.

Dialectique des sources : l'Europe comme « énergie »

Tout en définissant les éléments d'un socle commun, Rougemont s'attachait à montrer que la culture européenne était travaillée par des forces multiples. Il est remarquable à cet égard que l'écrivain ait souvent hésité à utiliser le terme d'harmonie pour désigner l'Europe. Il préférerait la concevoir comme la « patrie de la discorde créatrice ». Si harmonie il y a, il faut l'entendre au sens de ce fragment du philosophe grec Héraclite : « Ce qui s'oppose coopère, et de la lutte des contraires procède la plus belle harmonie. » En conclusion d'un hommage à Goethe, Rougemont évoqua également une « harmonie fédérale », comme celle qui naît de « l'opposition des tons³⁸ » dans le champ pictural. Contestant l'idée d'une « convergence miraculeuse d'Athènes, de Rome et de Jérusalem », telle qu'elle se dégageait à ses yeux de la définition de Paul Valéry, il insistait davantage sur le fait que les trois sources « nous ont légué autant ou plus d'éléments de tension que d'éléments de synthèse. [...] Nulle harmonie préétablie entre le prophétisme juif et la mesure grecque, le sens critique d'un Socrate et la raison d'État romaine, les religions syncrétistes et la foi, l'Église et l'Empire, Dieu et César³⁹ ». À ce tryptique de base, Rougemont ajoutait volontiers les influences celtes, germaniques ou arabes, selon lui capitales pour la littérature européenne. C'est par elles qu'il disait avoir découvert l'Europe, à elles surtout qu'il devait la rédaction de *L'Amour et l'Occident*, où il analysait l'amour-passion, cette forme d'amour « inconnue ou condamnée dans toutes les autres grandes cultures de l'humanité, à la seule exception de quelques œuvres japonaises, comme le *Roman de Genji*, qui a joué au Moyen Âge un rôle un peu analogue à celui du *Roman de Tristan* pour l'Europe⁴⁰ ». Puis il fallait également compter avec les apports plus récents, slave, africain et négro-américain, selon une agglomération qui s'était déroulée le plus souvent de manière anarchique. Ces forces constituaient autant de voix distinctes, indépendantes, qui alimentaient un perpétuel débat, une « interminable polémique ». L'écrivain ne niait pas que des « combinaisons » se fussent opérées, mais elles n'étaient pas « stables », encore moins définitives. Cette concentration de sources multiples dans un espace restreint a fait de l'Europe un complexe de tensions, facteur

37. Cité d'après la traduction d'un article de l'écrivain grec Angelos Terzakis, paru dans *Tò Vima* le 30 octobre 1970. BPUN, « *Lettre ouverte aux Européens* ».

38. DdR, *Les Personnes du drame*, Paris, Gallimard, 1947, p. 49.

39. DdR, *Lettre ouverte aux Européens*, op. cit., p. 39-40.

40. Cité dans BROWNING A. (éd.), *L'Europe et les intellectuels*, op. cit., p. 240.

de créativité et de recherche permanente. Elle a formé les hommes et les femmes d'Europe, construisant une multitude de *singularités*. Certes, elle les empêche dans des contradictions, des cas de conscience à n'en plus finir, mais elle les pousse aussi vers l'avant, vers un plus haut degré de conscience. Alors que la définition valéryenne présentait le risque de figer l'Europe dans son essence, Rougemont non seulement élargit les sources de la culture européenne, mais il en souligna l'instabilité constitutive à ses yeux, ainsi que le dynamisme : il la rendit « active » en quelque sorte, c'est-à-dire conforme à sa fonction, ou à ce qu'elle devrait être. Car la culture n'est pas une belle chose à contempler – un « agrément » –, ni un héritage à préserver – « un capital bien placé⁴¹ » : elle est une création continue. On touche ici un aspect essentiel de la pensée de Rougemont sur l'Europe : faire l'inventaire du contenu européen lui semblait sans doute nécessaire jusqu'à un certain point. Il nous semble néanmoins que ce n'est pas le contenu en tant que tel qui l'intéressait en dernier ressort, mais la *tension*, la *relation* entre ses différents éléments constitutifs. Dans sa tentative de définir l'Europe et sa culture, Rougemont dessinait davantage une forme, un mouvement.

De ces contradictions incessantes, de l'idée de quête perpétuelle, Denis de Rougemont dégagait notamment deux phénomènes. D'une part, l'Europe avait concentré une « énergie » particulière, que l'écrivain résumait ainsi en plagiant la formule d'Einstein :

« L'Europe est une énergie, que nous désignerons par E, et qui est égale au produit de sa *masse* (étendue, matières premières, population, etc.) soit *m*, par une *culture* dont les effets induits se multiplient en progression géométrique et que nous symboliserons par c^2 . Nous retrouvons ici une équation célèbre : $E = m c^2$, que nous prendrons la liberté de lire comme suit : *Europe = cap de l'Asie multiplié par culture intensive*⁴². »

Cette énergie, d'autre part, s'était déployée « pour le meilleur et pour le pire » : l'Europe avait découvert la Terre entière, mais aussi l'expansionnisme colonisateur (passage de la *quête* à la *conquête*). Elle avait produit la technique, mais aussi l'aliénation de l'homme par la machine, et la bombe atomique. Elle avait inventé les droits de l'homme, mais aussi été le théâtre des deux guerres les plus meurtrières de l'histoire de l'humanité...



Quelle conséquence Denis de Rougemont tirait-il de cet essai d'archéologie de la conscience et de la culture européennes ?

« Si l'on me demande maintenant comment on peut traduire en termes de structures politiques cette unité de culture non unitaire et si hautement diversifiée, je répondrai que la solution se trouve dans les termes mêmes

41. DdR, *Penser avec les mains*, op. cit., p. 147.

42. DdR, *Lettre ouverte aux Européens*, op. cit., p. 58.

du problème ainsi formulé : car l'unité différenciée se traduit tout naturellement par l'union dans la diversité, et cette forme d'union porte un nom bien connu dans l'histoire des régimes politiques, c'est de toute évidence : *fédéralisme*⁴³. »

Essayons ici de condenser les trois premiers temps de cette analyse de l'Europe tels que nous les voyons se dégager de la multiplicité des textes et des approches :

- *La personne est le référentiel absolu, la valeur par excellence*. Elle contient l'idée de la coexistence des contraires, inscrite dans la définition qu'en donnèrent les dogmes conciliaires. Cette coexistence, cette bipolarité, qui s'est imposée comme un « archétype mental de l'Occident », Rougemont la traduit dans son langage personnaliste par le double principe liberté-responsabilité, dérivé essentiellement de l'individualité grecque et de la citoyenneté romaine réinvesties par les notions chrétiennes de vocation et de prochain.
- *L'Europe est une unité de culture*, fondée sur un certain nombre d'options fondamentales (dont la personne), déterminant le rapport des hommes à la matière, au temps, à la vie sociale et politique. Ces options définissent une communauté européenne d'âge pluri-millénaire (« *Vingt-huit siècles d'Europe* »), qui transcende les communautés nationales séculaires, et *qui légitime l'union de l'Europe*.
- *L'Europe est une culture complexe*, résultat d'une histoire mouvementée dont les options fondamentales ont été profondément et constamment travaillées par une multiplicité de sources, d'influences. La dynamique européenne et occidentale trouve son essor au « carrefour hasardeux » de ces influences. Par ailleurs, les manifestations concrètes, visibles de cette culture (littérature, arts) ont émergé à partir de foyers locaux, jamais dans le cadre des États-nations modernes, dont elles négligent les frontières. Or cette culture complexe, pluraliste, cette « unité non unitaire », *ne légitime qu'une certaine forme d'union*, et pas une autre : *l'union dans la diversité*, laquelle ne peut être réalisée que par un seul type de régime, le fédéralisme – transposition dans l'ordre politique des tensions constitutives de la personne et condition de son épanouissement.

Discussions autour de *L'Aventure occidentale de l'homme* (1957)

Comment l'œuvre de Denis de Rougemont fut-elle reçue par ses pairs dans les années 1950? Un bon exemple nous est offert à travers la lecture du compte rendu des XII^e Rencontres internationales de Genève, car les thèses de *L'Aventure occidentale de l'homme* y furent soumises à la discussion par

43. DdR, *L'Un et le Divers*, op. cit., p. 49.

la voix d'un tiers. Le socialiste André Philip donna en effet à cette occasion une conférence sur le thème de « l'Europe créatrice », dont la plupart des arguments étaient explicitement tirés de l'ouvrage de Rougemont. Barthien comme ce dernier, André Philip pensait lui aussi que la culture européenne tenait son principal fondement du christianisme. Partant d'une comparaison entre le Bouddha et le Christ reprise de *L'Aventure occidentale de l'homme* – le Bouddha quitte son palais et le monde, s'isole dans la méditation et la contemplation de l'Absolu; tandis que le Dieu chrétien entre dans l'immanence, dans l'histoire, il prend le corps d'un homme et accepte la souffrance, puis la mort – André Philip souligna le fait selon lui capital de l'Incarnation, qui aurait orienté toute la culture européenne « vers la nature », vers un monde que l'homme est appelé non seulement à connaître, mais aussi à « transformer par son travail », par la technique. Comme Denis de Rougemont, André Philip déclarait que « c'est l'Europe qui a découvert le monde, et non l'inverse ». Comme lui, il affirmait que c'était sur le Vieux Continent que s'imposa l'idée d'un temps historique linéaire (d'où dérive la notion de progrès), contrairement au temps cyclique des cultures anciennes « comportant un éternel retour ». L'homme pouvait désormais « élaborer un projet, en prévoir la réalisation dans le temps, affronter le réel, et, grâce à cette lutte, diversifier ses initiatives, subir des échecs, recommencer ». Cette « attention portée vers le monde », cette façon de s'éprouver par des réalisations sans cesse remises en question, cet état de crise jamais résolue, voilà ce qui définissait le mieux l'Europe :

« L'Europe cherche la vérité [...] avec passion, sachant qu'elle ne la trouvera jamais totalement, mais qu'elle devra se contenter de vérités partielles et provisoires. [...] Nous sommes poussés par un absolu que nous cherchons à incarner, sachant que cette incarnation même limite et menace notre idéal, et que chaque réalisation sera toujours insuffisante. Notre culture est ainsi caractérisée par l'affirmation conjointe de positions extrêmes, contradictoires : le Christ est à la fois Dieu et homme; la personne, à la fois individu libre et membre d'une communauté. [...] La culture européenne se caractérise ainsi par une tension permanente, avec d'innombrables conflits internes créateurs, une vraie dialectique, *qui ne cherche pas de synthèse*, mais établit entre les éléments contradictoires les procédures nécessaires de confrontation, les équilibres et les compromis nécessaires, toujours provisoires, toujours instables, toujours à refaire et à reconstruire⁴⁴. »

On croirait lire Denis de Rougemont. Le choix des exemples, la rhétorique même présentent des similitudes extrêmement frappantes. Notons que la « vraie dialectique » dont se réclame André Philip, « *qui ne cherche pas de synthèse* », est en réalité une réponse à la dialectique hégélienne reprise par les marxistes. Elle fait écho à un débat récurrent, opposant personnalistes

44. PHILIP A. et al., *L'Europe et le monde d'aujourd'hui*, Neuchâtel, La Baconnière, 1958, p. 13-16.

et communistes depuis les années 1930. Voici ce que Denis de Rougemont affirmait avant la guerre, alors qu'il cherchait à créer un *front commun* de la jeunesse révolutionnaire :

« Entre le communisme et la révolution personnaliste, l'opposition doctrinale peut se définir simplement. Les uns croient, avec Marx, à la réalité d'une dialectique ternaire; ils placent leur espoir dans l'avènement de synthèses successives, acheminant l'espèce vers un équilibre final, triste réplique du *millénium* chrétien. Les autres, avec Proudhon, refusent toute synthèse, toute solution mécanique du conflit nécessaire et vital. Il n'y a pas de "troisième terme" – ou c'est la mort. Mais la co-efficience de deux termes *vrais*, et assumés comme tels, c'est la personne. L'opposition de Proudhon et de Marx, sur le terrain économique, traduit exactement l'opposition de Kierkegaard et de Hegel dans le domaine religieux. Elle traduira demain l'opposition des nations collectivistes et des patries personnalistes⁴⁵. »

Si l'on suit ce raisonnement, la dialectique hégélienne n'était pour ainsi dire qu'une version dégradée du dogme trinitaire, quelles que fussent les similitudes de forme soulignées par Barth. Pour Rougemont, et pour Philip après lui, il fallait combattre l'aspiration à la synthèse, au collectif, au nom d'une « dialogique » en perpétuelle élaboration. Le *nous* n'existe pas vraiment selon eux, mais seulement la rencontre entre un *je* et un *tu*, formant deux personnes, deux prochains.

Il ne nous appartient pas ici de discuter l'interprétation donnée par les personnalistes de l'œuvre de Hegel et de Marx. Soulignons simplement qu'elle définit une ligne de fracture profonde, qui structura les oppositions avant comme après la guerre. On en trouve quelques traces dans les critiques formulées à propos des passages précités de la conférence d'André Philip. Les premières réserves émises par certains participants aux Rencontres de Genève portèrent sur le titre même de la conférence. En qualifiant l'Europe de « créatrice », comme si les deux termes étant liés essentiellement, Philip aurait implicitement nié que cette qualité s'appliquait à d'autres cultures. Telle fut l'une des objections d'un intervenant, qui se refusait à tenir « le mot "créateur" pour le mot qui définit l'Europe. [...] L'Inde, aussi bien que la Chine, a incarné des valeurs dans ses livres, dans son architecture, dans sa vie, dans sa morale. Si vous niez qu'en dehors de l'Europe il y ait ce que vous appelez incarnation des valeurs, vous niez tout à fait l'existence des autres civilisations. Que sont-elles, ces civilisations, sinon des valeurs "incarnées" ? » Un autre participant déclara également que le « détachement du monde » attribué par Philip à certaines cultures extra-européennes n'était qu'une vue de l'esprit, y compris sur le plan religieux, où l'opposition entre le Christ et le Bouddha n'avait pas lieu d'être.

45. DdR, « À prendre ou à tuer (Cahier de revendications) », *La Nouvelle Revue française*, Paris, n° 231, décembre 1932, p. 842.

André Philip se défendit de porter tout jugement de valeur et de déprécier ce qui n'était pas « européen ». Il fallait néanmoins, pour ne pas « tout perdre dans une grisaille uniforme », essayer de définir chaque culture « telle qu'elle est », dans un effort de « confrontation ». À cet égard, nul ne pouvait nier, selon lui, que « dans l'histoire, au cours des derniers siècles, c'est l'Europe qui a été à l'origine des sciences, des techniques, de l'organisation, de la découverte du monde, d'une notion nouvelle du temps », et que ces faits signifiaient à l'évidence une appréhension tout à fait singulière du réel. On lui répondit que la conception du karma était « des plus réalistes », alors que « la culture européenne, aux yeux de certains Orientaux, ne semble pas être sortie encore de l'idéalisme platonicien ». La conversation échoua sur un constat de désaccord : « Je crois qu'il y a entre nous, finit par admettre Philip, une conception différente de la notion même du réel et de la notion de réalité et de réalisme⁴⁶. »

Un autre groupe d'objections porta sur les notions de « synthèse » et de « dépassement », stigmatisées par le conférencier au profit de « l'équilibre des contraires ». Cette position suscita une discussion terminologique sans fin sur les notions de synthèse et de dialectique. On fit remarquer que « Marx a profité de la dialectique idéaliste de Hegel pour créer cette dialectique matérialiste que vous condamnez. Pas de dialectique, pas d'évolution ! Admettez-vous le mot d'« évolution » ? Si vous l'admettez, il faut admettre aussi thèse, antithèse, et synthèse. Je cesserais, je l'avoue, de rien comprendre à la culture européenne si le mot de « synthèse » était rejeté par cette culture ». Un autre intervenant affirma pour sa part qu'André Philip détestait le mot de « synthèse » parce qu'il l'identifiait à « totalitaire », ce qui était « un abus de langage ». Un troisième se déclara « ému » par la « violence » des propos de Philip, considérant que « le marxisme échappe, en partie du moins, à ces reproches, car s'il est une synthèse, il doit être une synthèse toujours recommencée, et je crois qu'il ne tombe sous vos critiques que dans ses pires formes : les formes dogmatiques⁴⁷ ». Dénoncer les « formes dogmatiques » du marxisme, et à travers elles le communisme réel : tel était bien, au fond, le sens du discours d'André Philip lorsqu'il blâmait la « synthèse » :

« J'avoue que tout le système de la dialectique, autant que j'ai pu le comprendre, me répugne physiquement [...]. La religion de l'histoire que j'ai trouvée en Russie, M. Khrouchtchev, par exemple, me disant : « L'histoire est une grande dame qui châtie impitoyablement ceux qui ne suivent pas ses lois », me rend terriblement méfiant de la synthèse, non pas provisoire, mais de cette synthèse définitive que certains hommes semblent avoir dans l'esprit. Je me méfie énormément des hommes, quels qu'ils soient, qui prétendent avoir dans leur poche la science de l'histoire, la connaissance

46. PHILIP A. *et al.*, *L'Europe et le monde aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 156-160.

47. *Ibid.*, p. 172 et 190.

du futur, et qui, par là même, évitent d'étudier le présent et évitent surtout de prendre les risques de l'invention immédiate. Alors, j'emploie d'autres termes ; peut-être me dira-t-on que c'est là une synthèse provisoire. Ce que je rejette, c'est la synthèse définitive, la science de l'absolu. Le jour où l'on croit posséder la vérité plénière, ce jour-là, véritablement, tout est perdu⁴⁸. »

Comme on peut le constater, les clivages idéologiques contemporains de la guerre froide déteignent irrésistiblement sur les débats, y compris lorsque l'on se place au niveau, en principe neutre politiquement, d'une analyse globale remontant aux sources pluri-séculaires de la culture européenne. Pour un intellectuel communiste ou compagnon de route, le schéma proposé par Rougemont et Philip n'était en somme que le reflet d'une « pensée de droite » : « La vérité est une, l'erreur multiple, déclarait Simone de Beauvoir, citant ailleurs Rougemont. Ce n'est pas par hasard si la droite professe le pluralisme⁴⁹. »

« Unité et diversité » : le point de vue de quelques historiens

Doit-on chercher chez les historiens professionnels une analyse dépassionnée et débarrassée des pesanteurs de l'idéologie ? Laissons ici la parole à Jean-Baptiste Duroselle : « Il me paraît qu'un historien, si "Européen" soit-il, doit, lorsqu'il fait de l'Histoire, penser, parler, écrire en historien et non en Européen. » Ainsi s'exprime Duroselle au seuil de son ouvrage sur *L'Idée d'Europe dans l'histoire*, paru en 1965 et accompagné d'une élogieuse préface de Jean Monnet. Duroselle avait lu les *Vingt-huit siècles d'Europe* de Rougemont, et s'il témoignait « une vive admiration pour l'auteur, pour sa finesse, pour l'ampleur de son information », il n'en contestait pas moins nettement l'idée selon laquelle l'Europe serait « beaucoup plus ancienne que ses nations. [...] Cela me paraît très discutable et peu conforme à la réalité historique⁵⁰ ». À l'occasion d'un colloque sur les débuts de la construction européenne, organisé au milieu des années 1980, Jean-Baptiste Duroselle révisa cependant complètement sa position, avouant finalement que « vingt ans de réflexions et de lectures supplémentaires me rapprochent au contraire du grand écrivain neuchâtelois ». L'Europe était, bel et bien, « plus ancienne que ses nations », admettait Duroselle, à condition, précisait-il, de remplacer « Europe » par « Europe occidentale⁵¹ ».

48. *Ibid.*, p. 173.

49. BEAUVOIR S. de, « La pensée de droite aujourd'hui », *Les Temps modernes*, Paris, n° 112-113, avril-mai 1955, p. 1539.

50. DUROSELLE J.-B., *L'Idée d'Europe dans l'histoire*, Paris, Denoël, 1965, p. 17-20.

51. DUROSELLE J.-B., « 1948 : les débuts de la construction européenne », R. POIDEVIN (dir.), *Histoire des débuts de la construction européenne (mars 1948-mai 1950)*, Bruxelles, Bruylant, 1986, p. 11.

Ce revirement, corroboré par une autre lettre adressée à Rougemont⁵², est intéressant à noter, non pas en tant qu'il semble conforter les thèses de l'écrivain, mais par ce qu'il dit de Jean-Baptiste Duroselle lui-même et de la relation singulière qu'entretiennent certains historiens de la construction européenne avec leur objet de recherche. Notons que peu de temps après qu'il eut fait cette confession, Duroselle présentait, à la Villa Moynier, siège du CEC à Genève, son manuel d'histoire européenne, « écrit par des hommes qui souhaitent voir s'accélérer l'union des Européens », une histoire qui « cherche la vérité » et « provoque la réflexion », en évitant « la perspective nationale⁵³ ». Cet exemple donne à réfléchir sur la tendance à entremêler la démarche scientifique et l'engagement militant, ainsi que sur les tensions qui en découlent. Elle a donné lieu à de vifs débats au sein de la communauté historique, comme l'a montré l'usage de l'expression « l'unité dans la diversité », devenue la devise de l'Union européenne tout en jouant le rôle d'une « *voie de sortie*⁵⁴ » pour des historiens soucieux, comme par exemple Jean-Pierre Rioux, de dépasser une « histoire téléologique en forme de supplément d'âme à la construction bruxelloise⁵⁵ ». Aux tenants de l'« unité européenne », comme Duroselle, Rioux opposait, à la suite d'Edgar Morin, « la diversité et le conflit », tout comme son collègue Nicolas Roussellier mit en avant la « dialectique de l'un et du multiple, du général et du particulier⁵⁶ ». Le pluralisme, tant honni par Simone de Beauvoir comme incarnation de la pensée bourgeoise, faisait ici son retour en force ! D'une certaine manière, le cadre d'analyse élaboré par Denis de Rougemont dans les années 1950, et remis au goût du jour par Edgar Morin dans *Penser l'Europe*, n'avait pas été dépassé. À cet égard, les précautions formulées par l'historien Robert Frank ne sont pas inutiles :

« La problématique de la “dialogique européenne” est intellectuellement très stimulante. Mais n'est-elle pas un lieu commun, sans cesse répété pour nous faire plaisir à nous Européens, en flattant l'élan créateur d'une Europe supérieure, grâce à sa richesse dialectique ? Il faut veiller à ce que son usage ne soit pas à son tour un outil de glorification de notre culture sur un mode téléologique. [...] Ne risque-t-on pas de passer de la légende rose de l'unité européenne au mythe rouge et noir de l'unité-diversité du “génie européen” »

52. Lettre de Jean-Baptiste Duroselle à Denis de Rougemont, 18 juin 1985. Reproduite dans *Cadmos*, Genève, n° 35, automne 1986, p. 3.

53. DUROSSELLE J.-B., « Un manuel d'histoire européenne », *Cadmos*, Genève, n° 35, automne 1986, p. 73-74.

54. LE BOULAY M., « “L'unité dans la diversité”. L'Europe comme nouvelle figure des tensions de la communauté historique autour de sa fonction politique », M. AFFINITO, G. MIGANI et C. WENKEL (dir.), *Les deux Europes*, Bruxelles, Peter Lang, 2009, p. 181-194.

55. RIOUX J.-P., « Pour une histoire de l'Europe sans adjectif », *Vingtième Siècle*, Paris, n° 50, 1996, p. 107.

56. ROUSSELLIER N., « Pour une écriture européenne de l'histoire de l'Europe », *Vingtième Siècle*, Paris, n° 38, avril-juin 1993, p. 89.

capable d'accoucher d'une Union européenne alliant harmonieusement les contraires dans la plus parfaite des subsidiarités⁵⁷ ? »

Pour sortir de l'impasse, Robert Frank en appelait aux spécialistes d'histoire sociale, et notamment aux travaux d'Hartmut Kaelble⁵⁸, permettant à son avis de repérer, sur des bases plus solides, « des convergences typiquement européennes construites dans un temps plus ou moins long : structure de la famille, âge du mariage, utilisation de l'espace urbain, culture ouvrière, État-Providence, etc.⁵⁹ » Précisons toutefois que les résultats en la matière peuvent sensiblement différer, comme le prouvent par exemple les recherches d'Emmanuel Todd, en particulier celles concernant les structures familiales, qui conduisent leur auteur à souligner au contraire la spécificité et la stabilité du fait national en Europe⁶⁰.

Ne pas « glorifier notre culture », ne pas flatter « l'élan créateur d'une Europe supérieure » : à travers l'appel à l'humilité dont témoigne le passage précité de Robert Frank, on sent bien, en réalité, que l'enjeu du débat ne se limite pas à l'intelligibilité du passé ni à la validité scientifique de l'approche historique. Il concerne tout autant le rapport à l'autre, à ce qui n'est pas « européen », ou considéré comme tel. Voyons comment Denis de Rougemont a, pour sa part, envisagé cette question de l'altérité au début des années 1960, dans le contexte autrement passionné de la décolonisation.

57. FRANK R., « Une histoire problématique, une histoire du temps présent », *Vingtième Siècle*, Paris, n° 71, juillet-septembre 2001, p. 82.

58. Voir notamment : KAEUBLE H., *Les Chemins de la démocratie européenne*, Paris, Belin, 2005.

59. FRANK R., *op. cit.*, p. 83.

60. TODD E., *L'Invention de l'Europe*, Paris, Le Seuil, 1990, et plus récemment : *L'Origine des systèmes familiaux. Tome 1 : L'Eurasie*, Paris, Gallimard, 2011.