

« L'esprit général » et la constitution de la *res publica* européenne

Gérard MAIRET

La liberté même a paru insupportable à des peuples qui n'étaient pas accoutumés à en jouir. C'est ainsi qu'un air pur est quelquefois nuisible à ceux qui ont vécu dans des pays marécageux.

De l'esprit des lois XIX, 2.

Les quelques remarques qui suivent doivent être regardées comme une libre contribution à la compréhension philosophique des termes en lesquels se pose aujourd'hui la question cruciale de la constitution politique de l'Europe. Aussi, en plaçant ces réflexions sous le signe de Montesquieu on vise moins à élucider la pensée de cet auteur, considérée pour elle-même, qu'à tirer parti de sa multiple profondeur – fût-ce en prenant le risque de l'arbitraire – au sujet d'un débat qui, à bien des égards, est le nôtre (ou devrait l'être) ici et maintenant, en cette Europe de fin de siècle. Quant à savoir si la question de l'union politique de l'Europe est bien celle qui se pose aux Européens, on ne peut en décider avant d'en avoir débattu, ce qui est l'objet même des présentes considérations. En d'autres mots, on estimera ici, à titre d'hypothèse de départ, que la question du *politique européen* possède un sens en elle-même, ce que devrait confirmer l'analyse qui, en contribuant à son élucidation, la fait ainsi surgir dans le champ des questions philosophiques légitimes de notre temps.

Dès lors, il serait loisible de s'étonner qu'il soit fait appel, ici, au célèbre thème développé par Montesquieu au livre XIX de *L'Esprit des lois*, celui de « l'esprit général », dans la mesure où il s'agit de comprendre l'état

actuel, sinon futur, des choses politiques en Europe, en s'appuyant pour ce faire sur un thème issu d'une sociologie politique datée. Le monde européen de Montesquieu n'est pas le nôtre et les catégories servant à la compréhension de celui-là ne sauraient être réemployées, sans autre forme de procès, pour connaître celui-ci. L'esprit général, dit Montesquieu, on le sait bien, est ce qui résulte d'un ensemble de données considéré comme un tout : « le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières » (*EL*, XIX, 4). Au sein de cette totalité, qui est l'unité même d'une « nation », chacun de ces éléments pèse plus qu'un autre ou que tout autre, en sorte que le « résultat » est précisément la forme et la spécificité de cette nation, ainsi différenciée de cette autre. Au fond, l'esprit général signale une différence et, par cela même, le particularisme. Mais l'esprit général ne renvoie pas à l'on ne sait quelle psychologie des nations, définissant une essence propre à des peuples dotés de caractère ; les peuples de France, d'Angleterre, de Chine, de Coromandel ou d'ailleurs ne sont pas des êtres pour ainsi dire tout entiers sortis de terre. Et les caractères propres qui sont néanmoins les leurs sont, justement, non des états psychologiques collectifs, mais des formes résultant du climat, des lois, des mœurs, des manières, et de la mémoire. En cette affaire, qui est une affaire de forme et non point d'essence, une affaire d'*esprit*, la « nécessité » (chap. XX), et surtout le climat sont essentiels. Celui-ci joue un rôle qu'on pourrait dire déterminant s'il importait absolument de fixer une détermination majeure : « L'empire du climat est le premier de tous les empires » (chap. XIV). Quand donc Montesquieu parle de la « vanité » et de « l'orgueil » des nations, il ne s'agit pas de psychologie, mais de politique, c'est-à-dire de la forme en laquelle la politique et, particulièrement, les lois civiles et politiques existent. Vices et vertus des unes et des autres, ne renvoient pas à la moralité des nations, mais à la structure formelle de leur politique propre, de leur esprit politique spécifique. Vanité et orgueil sont les ressorts des gouvernements, non les traits de la moralité. La première porte au travail, la seconde à la paresse, dit Montesquieu : catégories qui renvoient ensemble aux mœurs et manières économiques et sociales, toutes choses commandées par la terre et le climat. On voit que la notion d'*esprit général* vise à saisir la structure complexe de la sociabilité humaine fondamentale, non à définir l'état d'âme collectif d'une « nation ». Ce qui est en question ici, dans ces pages capitales de *L'Esprit des lois*, c'est donc ce qui rend possible l'existence collective d'un ensemble humain quelconque, qu'on l'appelle *peuple* ou *nation*. C'est ce qui fait qu'une multitude humaine est assemblée selon des lois, des mœurs, des usages et des coutumes, un passé

et peut-être un avenir, sachant que rien dans tout cela n'est donné d'avance et moins encore à jamais défini et fixe. Montesquieu cherche à établir comment une multitude humaine est un peuple ou une nation, autrement dit il cherche à comprendre quelle est la forme en laquelle et par laquelle cette multitude quelconque tient ensemble au moment où l'on observe qu'elle forme un tout organisé selon des lois, des règles, des usages, etc. À cette forme, il donne le nom d'*esprit général*. C'est en tout cas selon cette compréhension de la démarche de l'auteur de *L'Esprit des lois* que l'esprit général nous importe dès lors qu'il s'agit de saisir selon quelle forme la *res publica* est pensable. Qu'est-ce en effet que cette « nation » dont parle Montesquieu, sinon toute *res publica* en général, autrement dit ce qu'on appelait à l'instant la multitude organisée. Si l'objet pensé par Montesquieu, en particulier au cours du livre XIX, est bien la forme fondamentale de la sociabilité ou, si l'on préfère, la condition *a priori* d'un ensemble humain quelconque organisé, alors *l'esprit général* renvoie à la condition formelle *a priori* de toute *res publica*. J'entends par là que la sociabilité originariaire d'une multitude quelconque est l'énigme de la *res publica* en général. Et c'est une telle énigme que Montesquieu s'emploie sinon à résoudre, en tout cas à appréhender, grâce à *l'esprit général*. Ce qui pour nous, ici et maintenant en Europe, est décisif ainsi qu'on le verra.

Quoi qu'il en soit, considérons pour l'instant que la question de la condition formelle de la *res publica* est celle-là même de la possibilité de sa constitution *a priori*. L'esprit général renvoie de la sorte au problème radical de la politique : qu'est-ce qui fonde une constitution, c'est-à-dire ce par quoi une *res publica* quelconque se constitue ? Autrement dit encore, *l'esprit général* renvoie à l'origine de la sociabilité / civilité ; non à son commencement historique, mais à son fondement : à ce qui constitue la constitution même. Il n'y a pas de questionnement politique plus radical et premier touchant la chose politique que celui touchant sa condition de possibilité *a priori*. Il suit de là que cette remontée à la question première de la politique à partir de l'esprit général, permet d'appréhender la *fin* de toute multitude politiquement organisée (de toute *res publica*) parce que *l'esprit général* appréhende l'origine elle-même. Et cette fin est le *juste politique* ou mieux, mais c'est la même chose vue d'un autre regard, la *liberté*. La question politique (question de la constitution de la *res publica*) est celle des conditions formelles de la liberté. À quelles conditions une multitude organisée politiquement existe-t-elle comme peuple ou nation libre ? Voilà la question de Montesquieu, et la nôtre aussi bien. On voit que l'enquête sur l'esprit général est une enquête sur les conditions de la

liberté. C'est d'ailleurs pourquoi le livre XIX se termine par de longues et profondes considérations sur l'Angleterre des trois pouvoirs, prolongeant ainsi les leçons du livre XI sur la liberté politique; c'est pourquoi aussi le livre sur l'esprit général commence véritablement par le chapitre III : *De la tyrannie*. Avant de définir (chap. IV) l'esprit général, Montesquieu en effet s'emploie à cadrer le référent de sa démonstration : il s'agit de préserver les nations de la tyrannie, qu'elle soit «réelle», dit-il, ou «d'opinion». La théorie de l'esprit général est d'emblée orientée vers une théorie de la liberté politique dont Montesquieu s'emploie au long du livre XIX à déterminer les conditions. Se plaçant donc au commencement formel de la *res publica*, Montesquieu, par sa théorie de l'esprit général, s'intéresse plus particulièrement à la tyrannie d'opinion. Il entend par là la tyrannie «qui se fait sentir lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent la manière de penser d'une nation» (chap. III). Il en est ainsi parce que la liberté étant la fin de la *res publica*, la constitution de celle-ci, à la fois ontologique et juridique, si elle suppose des lois, c'est précisément dans la mesure où ces dernières ne se retournent pas contre elle : il y a des lois tyranniques; ce sont celles qui «choquent» l'esprit général d'une nation.

Penser l'esprit général, c'est donc penser la liberté civile et politique d'une *res publica*. C'est appréhender les fondements de sa constitution. La leçon doit être entendue, à condition d'en définir aujourd'hui le contexte dans le cadre d'une réflexion portant sur les principes à l'œuvre (ou qui devraient l'être) dans la constitution de l'Europe comme *res publica*. C'est, en effet, en examinant le contexte de l'émergence du politique européen – *res publica* européenne – et non plus seulement (comme Montesquieu) la politique d'une «nation», non un seul peuple mais plusieurs, que le recours à la notion de l'esprit général apparaîtra justifié théoriquement. Une justification, faut-il le préciser, qui ne saurait être menée ici exhaustivement dans le cadre nécessairement limité de ces quelques remarques.

Trois données essentielles paraissent devoir être prises en compte dans la perspective d'une compréhension philosophique de la *res publica* européenne, c'est-à-dire de la constitution du politique européen comme *res publica* européenne. En ce sens, la question consiste à déterminer l'esprit général d'une *res publica* européenne, autrement dit à appréhender les figures et les contextes de sa constitution libre originaire. Maximes de gouvernement, religion, expériences du passé, mœurs et manières, lois et coutumes, toutes choses constitutives de l'esprit général et qu'il y a à mettre en perspective ou plutôt à penser de façon nouvelle dans la

perspective d'une union politique de l'Europe ayant pour origine et fin la liberté. Pour ce faire, on retiendra ici trois axes ou contextes fondamentaux : métaphysique, historique et catégoriel.

Le premier axe – métaphysique – renvoie au mode de production et de fondation théoriques de l'*être commun*. Qu'est-ce qui est commun parmi les humains d'une multitude assemblée et organisée, en un temps et en un lieu déterminés? Cette interrogation fonde la question politique comme question philosophique et, plus généralement, comme question métaphysique. Le second axe – historique – est celui de l'Europe ici et maintenant, c'est-à-dire non plus le particularisme historique d'une nation comme cadre de la *res publica*, mais de plusieurs ; en sorte que le contexte historique du politique européen consiste à opérer le passage du politique au cosmopolitique. Un tel passage qui appréhende la *res publica* européenne comme *idée* forme l'horizon historique de l'action et de la moralité. En d'autres termes, une politique cosmopolitique n'a de signification et de pertinence qu'en référence au monde européen historique dans lequel nous vivons ici et maintenant. Or, ce monde européen ne forme justement plus un « monde » après la triple épreuve de ce demi siècle écoulé : la réalité de l'État nazi, le processus de décolonisation et la fin de l'empire soviétique. Enfin, le troisième contexte de la question – contexte catégoriel – renvoie quant à lui au système des catégories éthiques (i. e. morales, juridiques et politiques) liées à la citoyenneté d'une *res publica* cosmopolitique, un système ordonné à et par la catégorie centrale du *transnational* comme forme d'un nouveau principe démocratique. Soulignons à nouveau, si besoin est, qu'il n'entre pas dans le cadre des réflexions présentes d'élucider l'ensemble de ces questions, mais seulement de suggérer les termes en lesquels elles se posent.

a) Au fondement de la politique, qu'il s'agisse de la *polis*, de la *civitas* chrétienne, de l'État moderne ou de toute autre forme historique, il y a l'existence de ce qui est commun parmi les humains en tel temps et en tel lieu. En sorte que la politique renvoie, c'est son essence même, à cette condition nécessaire et *a priori*, proprement transcendante, qu'il doit y avoir au sein d'un ensemble humain quelconque, quelque chose qui précisément tient, ou plutôt, contient les humains ensemble. La politique, en ce sens, est à la fois liaison et déliaison d'une multitude quelconque ; elle est ce qui lie et délie, à la fois ce qui inclut et exclut. C'est dire que ramener la question politique au seul « vivre ensemble », c'est exprimer moins cette condition principielle de la politique – l'être commun – que renvoyer à sa manifestation phénoménale historique. La république, disait Bodin à la toute première ligne de son ouvrage, *Les Six Livres de la répu* -

blique, est le droit gouvernement, par puissance souveraine, de *ce qui est commun*. La république moderne, qui est l'État historique, cristallise cet être commun. C'est dire que la condition du commun est qu'il n'existe qu'au sein d'une multitude particulière jamais définitivement constituée : l'exclusion de l'être commun est la condition de la formation de l'être commun lui-même, autrement dit de la *res publica*. Pour que des humains vivent politiquement ensemble sur un territoire quelconque et selon des lois déterminées, il leur est formellement nécessaire d'avoir quelque chose en commun (qu'ils refuseront à d'autres), mais aussi et surtout d'*être communs* à quelque chose. «Être commun à» c'est, pour les individus d'une multitude – par exemple les Grecs (anciens ou modernes), les Inuits ou les Chinois, etc. – participer de gré ou de force à l'être commun d'un peuple britannique, grec, etc. La précision «de gré ou de force» n'est pas de pure forme et vise à souligner que l'être commun d'un peuple quelconque dans ses manifestations matérielles ou symboliques, ne renvoie à aucune nécessité naturelle ou divine, n'exprime aucune essence définie et connue. Les peuples (dans le sens le plus immédiat de multitudes civiles déterminées) ne sortent pas tout faits de terre, pas plus que, par exemple, les langues qu'ils parlent. De même, c'est trivial de le rappeler, les territoires qu'ils occupent, délimités par les frontières, ne relèvent pas d'un ordre donné naturel au terme duquel la partition de l'étendue physique serait définie une fois pour toutes. C'est ainsi que, pour tout individu d'une multitude, l'existence politique libre consiste, ensemble avec tout autre, à être commun à tous, tout en restant soi-même. Dans les républiques modernes, les États historiques, être citoyen consiste pour lui à avoir en commun avec les autres cet être commun. Être citoyen c'est prendre part au commun de la cité. Et cela vaut aussi bien pour l'État que pour la *polis* ou la *civitas*. Mais ce qui différencie un citoyen antique d'un citoyen de nos démocraties modernes est que la définition de l'être commun et de la participation de chacun et de tous à celui-ci varie considérablement dans ses fondements et dans ses manifestations.

Les modernes ont défini l'être commun selon une ontologie constituée politiquement autour de la catégorie de souveraineté¹. Celle-ci exprime l'être commun *moderne* en définissant l'unité d'une communauté à partir

1. On ne saurait comprendre, et moins encore *penser* la souveraineté en la réduisant à l'une de ses manifestations extérieures : la décision. C'est là un point de vue superficiel, sinon anecdotique, qui confond souverain et souveraineté. La souveraineté n'est pas la capacité de décider : elle est la *forme de la politique historique*.

de la négation de la pluralité. La souveraineté structure l'être commun comme ordination du multiple à l'un, comme réduction de la multitude au prince, à sa volonté. Il va sans dire que la multitude est toujours composée du bon grain et de l'ivraie, selon la parabole, en sorte que le commun ne passe pas par l'universalité des individus d'une multitude quelconque ; autrement dit, l'être commun se constitue comme lien au prix de l'exclusion, dans la plupart des cas violente, de certains. C'est par une telle exclusion, voire l'élimination pure et simple, qu'un «peuple» surgit de la multitude. Quoi qu'il en soit, la politique serait privée de sens et, par suite, serait inintelligible si elle n'était l'effort commun d'un ensemble humain pour vivre selon une norme acceptée, commune, du juste. Qu'une telle norme soit établie pour un temps seulement, et seulement pour une faible majorité (quand ce n'est pas une minorité tyrannique), n'affecte en rien le principe selon lequel en dehors d'une telle norme, il n'y a plus de politique, à proprement parler ; il y a disparition alors de l'être commun d'un peuple en général. En sorte que l'État apparaît être, c'est en tout cas ainsi qu'il entend se justifier lui-même aux yeux de ses administrés, la forme en laquelle s'opère, dans une communauté moderne historique quelconque, la *relation de tous au juste politique accepté*².

En ce sens, la question de la possibilité du cosmopolitique (*res publica* européenne), non comme utopie abstraite et volontaire, mais comme *idée* – idée vraie pensée – se ramène à la question de savoir si une politique de l'être commun comme être multiple est possible – pensable, sachant que le *juste politique* est le tissu de toute *res publica* en général.

b) Quitte-t-on, avec l'historique, le terrain de la métaphysique ? Il s'en faut de beaucoup : ce qu'on appelle «histoire» est de la métaphysique devenue événement. Aujourd'hui, la question de la possibilité du cosmopolitique ne se pose raisonnablement comme question philosophique que dans le monde européen. Cela ne signifie pas qu'ailleurs une telle question ne puisse être posée ; cela signifie qu'elle ne se pose qu'ici, en Europe. En d'autres termes, la question cosmopolitique n'est pas posée en Europe dans la forme académique ou scolaire ; elle ne relève pas de la *réflexion*. Les Européens n'ont pas le choix de se poser ou de ne pas se poser une telle question : car c'est plutôt cette question qui se pose irrésistiblement à eux. On peut donc bien se poser, ici ou ailleurs, la question du cosmopolitisme, c'est en Europe qu'une telle question se pose légitimement à l'entendement philosophique car, on le verra, elle est requise par la struc-

2. On me permettra de renvoyer sur ces questions à mon ouvrage *Le Principe de souveraineté*, Gallimard Folio-Essais, 1997.

ture du monde historique européen. C'est par l'Europe que le cosmopolitisme existe actuellement comme problème philosophico-politique. Ainsi, il est question ici, en Europe, de l'actualité du cosmopolitisme entendu non comme expression du sentiment, mais comme l'élément de la *res publica*.

L'objection que l'on peut faire face à une telle affirmation – *le politique européen est le champ du cosmopolitique* – est qu'il est permis de douter que la question du «politique européen» se pose en vérité. Il n'y a rien à répondre à cette objection et chacun se détermine, en effet, selon ses propres perception et compréhension du monde. N'est-ce pas là, cependant, l'objection que la réflexion adresse à la pensée ? Il reste qu'il s'agit là de l'objection la plus sérieuse et je ne cacherai pas qu'il est difficile d'y répondre. Le monde tel qu'il est – et plutôt le monde européen – peut susciter telle ou telle réflexion ou pas de réflexion du tout. Or, il s'agit moins ici, pour paraphraser Eric Weil, d'avoir des pensées, c'est-à-dire des opinions, à propos ou au sujet du monde que de penser le monde tel qu'il est, c'est-à-dire selon ses structures (ses structures politiques). Il se peut, du reste, que les sentiments que j'ai (ou n'ai pas) sur le monde coïncident avec la connaissance de ces mêmes structures ; il est possible que mes réflexions au sujet du monde m'amènent à la même connaissance que la pensée du monde. Il est donc avéré que je peux ne pas penser que l'Europe de notre temps requiert un concept de l'être commun et de la *res publica*, quoique la nécessité d'un tel concept soit elle-même manifeste dans les choses. En ce sens, il est indifférent à la question qui se pose (ici le cosmopolitisme comme horizon théorique du politique européen) que j'accepte ou non de poser cette question. Cette remarque ne vise donc pas à se donner comme une réponse à l'objection, mais seulement à affirmer qu'il ne dépend pas de la volonté subjective des Européens (volonté fondée sur l'opinion ou la philosophie) de penser la *res publica* ou de ne pas la penser. Au fond, l'affirmation qui est faite ici revient à dire que, d'une certaine façon, la politique se pense et s'effectue elle-même, et qu'il ne subsiste qu'un rapport de forces au sein duquel les sentiments comme les concepts, les pensées comme la pensée existent. Aussi l'objection que l'on croit faire en niant (ou simplement en mettant en doute) la pertinence de l'actualité politique et morale du cosmopolitisme en Europe tombe-t-elle d'elle-même : elle est en quelque sorte partie intégrante de l'affirmation quoiqu'elle s'y oppose. Elle dit «une telle question ne se pose pas», parce qu'elle la refuse, mais ce refus est lui-même un élément, une composante de la question et de son contexte. Si le projet d'une *res publica* européenne a un sens, ce sens procède aussi de l'effort de la pensée pour surmonter les

forces qui s'opposent à son avènement. Pas plus en effet que l'affirmation de la nécessité de repenser (penser à *nouveau*) l'être commun des hommes, particulièrement en Europe, n'est une affirmation académique, la négation de cette nécessité n'est elle-même simplement verbale. Il s'agit de politique, autrement dit de *rapport de forces*.

Le contexte historique de la question du politique européen en tant que *cosmopolitique* européen est celui d'un rapport de forces. Il s'agit du rapport, en fait en tension, entre le modèle unitaire de l'État moderne – le principe de souveraineté – et la forme restant à définir de la pluralité comme fondement de l'être commun. Il ne s'agit donc pas d'opposer, pour le dire ainsi, les sceptiques aux enthousiastes, en prenant parti en faveur de ceux-ci contre ceux-là. Ces deux partis existent bien, mais la question du cosmopolitique européen vaut à la fois et identiquement pour l'un comme pour l'autre.

Cet exemple montre que le cosmopolitique ne concerne pas uniquement et essentiellement l'opinion que nous en avons, en nous déterminant pour ou contre. Les uns comme les autres sont distribués de façon non univoque au sein du rapport de forces tel que celui-ci structure les *matérialités historiques* de l'Europe de notre temps. Celles-ci sont repérables selon trois ordres, strictement non réductibles les uns aux autres quant à leur poids historique et moral respectif. Mais ils conditionnent l'espace historique de ce demi-siècle pour le clore : la tentative inédite de réalisation historique de l'empire racial par l'État nazi, sa mise en œuvre comme projet *politique*; la décomposition des empires coloniaux et l'accès corrélatif au formalisme de la souveraineté pour les anciens peuples colonisés avec cet autre corrélat : le retour à soi, sur soi, des métropoles coloniales dès lors ramenées à leur territorialité propre. Enfin, l'effondrement de l'empire soviétique avec, comme effet induit, la fin de « l'équilibre » est-ouest auquel se substitue une quasi continuité européenne au sein de laquelle se déploie une discontinuité riche/pauvre. La fin de ces trois empires nés de l'Europe, et dont les principes respectifs sont irréductibles, contraint celle-ci à se redéfinir. Ces trois ordres de matérialités historiques ont ensemble en commun d'avoir fait surgir un *nouvel objet* : l'Europe ou, mieux, le politique européen, dont l'identification est en cours, ce qui n'est pas dire en voie d'achèvement. Depuis le tout début des années cinquante, l'Europe – à l'ouest – se construit ou, pour le dire plus justement, cette Europe-là *ne se construit que par défaut de constitution*. On y développe la citoyenneté civile, non la citoyenneté politique; en vérité, on y construit un consommateur plutôt qu'un citoyen. Et il semble que ce puisse être une hypothèse bien fondée que de dire que cette construction

par défaut de constitution est, aujourd'hui, mise en pleine lumière. L'événement décisif³ (car ouvrant définitivement le champ du *passé* – la seconde guerre mondiale et son après-guerre – comme champ de notre *présent*) est la chute du Mur conduisant à l'unification allemande.

Mais surtout, l'unification de l'Allemagne ramène irrésistiblement la pensée au réexamen de quelques certitudes éthiques édifiées en Europe et sur lesquelles l'Europe s'est édifiée, en particulier la «nature humaine» et ses *droits* («droits de l'homme»), comme fondement de l'être commun. Mais en cette fin d'époque, l'Europe, au lendemain immédiat de ses empires, et par cette cause même, est confrontée de façon absolue et nouvelle à la question du commun, de ce qui le fonde et le rend possible; car ce siècle a décimé, dans les camps d'extermination nazis, la «nature humaine» comme référence acceptée de l'être commun moderne. Si, cependant, il est courant d'observer que cette référence existe encore de façon incantatoire, dans les mots, elle ne fonde plus, pour autant, la réalité historique des choses; elle ne subsiste alors, ici et maintenant, que comme rhétorique désuète d'un démocratisme sans avenir, réflexe attaché à un automatisme verbal et doctrinal, quoique vide de substance et d'avenir, aveugle à la réalité d'un monde historique européen dont la *réalisation* du projet politique nazi d'extermination a disqualifié, à lui seul, le fondement sans retour possible. L'Europe de notre temps est à la recherche de soi, c'est-à-dire de ce qui peut fonder son futur. C'est au sein de ce non-avenir – simple répétition inerte de l'*habitus* – qu'il y a lieu de parler de construction politique de l'Europe par défaut de constitution.

Au chapitre du contexte «historique», il convient de faire encore une remarque : le temps que nous vivons n'est pas, pour autant, celui du «déclin» de l'Europe comme on l'entend dire parfois avec affectation ou complaisance, si l'on entend par là que, pour cause de «globalisation» américaine, comme on entend dire, l'Europe se retire du monde – devant l'Amérique. En réalité – et ceci ne signifie nullement la négation de la «crise», pour faire droit à ce vocable ambigu – seule l'Europe est encore aujourd'hui l'enjeu d'un *monde*; je veux dire que l'Europe, de Dublin à Saint-Pétersbourg, reste capable de constituer un monde, sinon d'*être* le monde comme elle l'a été il y a peu. Et cela se voit, précisément, dans l'idée régulatrice d'une constitution cosmopolitique de la moralité au sein

3. Par «décisif», je ne veux *pas* dire que cet événement est en lui-même plus déterminant qu'un autre (nazisme), j'entends seulement qu'il a, pour ainsi dire, permis la décision en fournissant l'occasion : il place les Européens face à eux-mêmes, après presque cinquante années de paix et de liberté quelque peu artificieuses (paix armée de la guerre froide).

d'une *res publica européenne*. Il n'existe pas, ailleurs au monde, un tel *monde* possible.

c) Le propre de la modernité politique – qui est la *politique historique* – est d'avoir constitué des ensembles humains cohérents selon le particularisme du droit. C'est le travail de la souveraineté qui est, rappelons-le, au-delà de ses manifestations juridiques extérieures et superficielles, la *forme* de l'individuation des peuples et nations dans l'État historique. La tendance de la modernité politique a consisté en l'avènement généralisé de l'individuation des peuples historiques, avec leur droit propre, leur morale particulière et la notion qui leur est propre d'un juste politique; en un mot, la modernité a produit un esprit général propre à tel ou tel peuple particulier. Ce processus s'est développé en Europe, ce qui ne signifie en rien qu'il soit accompli et moins encore définitif. Il reste que la *tendance* a été la division de l'humanité européenne en entités singulières, en autant d'individus collectifs que l'on compte d'États. Un tel processus qui est bien celui, irréversible, des nations historiques (irréversible, mais jamais achevé ou fini), ne s'est produit que dans la guerre et par elle. La guerre amène les peuples à se considérer comme tels – singuliers et historiques – et les nations à se représenter leur particularisme. En Europe, la paix n'est pas productrice d'identité, je veux dire d'identité collective. L'être commun d'un peuple s'effectue dans le drame historique des guerres civiles ou étrangères.

Ici, la catégorie éminente est évidemment la souveraineté. C'est elle qui est en cause. Celle-ci, forme de l'être commun moderne, a été productrice d'historique, si l'on entend par là le processus constitutif de ces individus historiques que sont les États, les peuples et les nations. États, peuples et nations sont, jusqu'à nouvel ordre, les sujets de l'ordre, les acteurs de la moralité et les dépositaires du juste politique. Or, la constitution de tels individus est le résultat de la force, qu'il s'agisse, on vient de le dire, de la guerre étrangère ou civile. En ce sens, la paix n'apparaît à l'horizon européen que comme la période de consolidation des fondations guerrières jusqu'à ce que la nécessité d'autres fondations se présente comme motif d'une nouvelle guerre. De ce point de vue, il n'est pas arbitraire d'affirmer que le monde historique de l'Europe actuelle est celui d'une nouvelle fondation. En sorte que, selon cette hypothèse, il n'est pas exclu que le recours à la force ne s'impose quelque jour comme moyen de cette fondation. Mais il y a cependant quelques puissantes raisons de penser que, dans la sphère de l'Europe occidentale et centrale, peut-être, cette hypothèse – l'hypothèse de la force – puisse être écartée. Pour autant, il n'est pas encore question de... «paix éternelle»! Si l'hypothèse de la force peut rai-

sonnablement être écartée, il s'agit uniquement ici de la tradition moderne de la guerre : celle qui oppose deux souverainetés. Autrement dit, si une nouvelle fondation de la *res publica* est à l'œuvre dans le présent, parce que le présent la requiert, cela ne signifie pas que toute forme de violence en soit exclue. En revanche, une guerre traditionnelle des États historiques est exclue dans la moitié occidentale de l'Europe : l'empire napoléonien ou l'empire nazi ne sont plus à l'ordre du jour de l'histoire européenne, et l'on ne voit pas à l'horizon d'une ou deux générations qu'un empire russe puisse renaître des cendres soviétiques. En d'autres termes, la menace d'empire est écartée *pour un temps* de l'espace européen : les souverainetés particulières sont tendanciellement stables et les nations constituées territorialement.

Cela signifie que, pour la première fois de l'histoire moderne, les États ne sont pas en état de guerre, déclarée ou non, et cela ne signifie *pas* le moins du monde que, au sein des États constitués règne la paix civile. Des États constitués tels que Irlande, Belgique, France, Italie, Espagne, Grande-Bretagne, par exemple, pour des raisons différentes, sont soumis à des tensions extrêmement violentes, parfois, visant toujours à rompre ou refaire l'unité. Mais on n'imagine pas qu'un conflit armé comparable à ceux auxquels ils étaient accoutumés dans un passé récent puisse les opposer entre eux dans un avenir proche prévisible. En ce sens, l'espace européen des nations est pacifié tendanciellement à l'ouest, quand bien même ces nations ne seraient pas homogènes et ce, pour la raison suffisante qu'il n'existe pas de nation homogène du tout dans le monde tel qu'il est. La fiction hégélo-kojévienne d'un «État homogène» et unifié reste donc une fiction à l'intérieur et le restera; elle était, il y a peu, une fiction à l'extérieur : cette fiction, aujourd'hui, n'en est plus une. En ce sens, le principe de souveraineté, parce qu'il est le principe de cette histoire (la politique *historique*) a fait son temps, non parce qu'il disparaît dans la dissolution des États et des peuples! mais parce que, étant constitués comme individualités collectives historiques, ceux-ci – *dans les rapports externes qu'ils entretiennent les uns avec les autres* – n'ont plus à mener le combat de leur souveraineté. Nul ne dispute à l'Allemagne son territoire et l'Allemagne unifiée territorialement ne dispute plus à la France l'Alsace et la Lorraine! Cette situation probablement inédite dans l'histoire européenne récente ouvre le champ politique de la *res publica*, non comme programme mais comme *idée*. Et cette idée est cosmopolitique. C'est en ce sens que l'ère de souveraineté touche à son terme, non, redisons-le, parce que les États seraient dissous⁴, mais parce que la souveraineté, on vient de le voir, n'est plus productrice de l'historique, c'est-à-dire de l'action fondatrice. Si

donc la souveraineté touche à sa fin, *en tant que forme* du commun, ce n'est pas qu'elle disparaît du champ empirique de l'histoire donnée, c'est au contraire parce qu'elle est achevée dans son concept. C'est la raison pour laquelle les peuples et les nations étant constitués relativement les uns aux autres, la question du cosmopolitique européen se pose. C'est pourquoi la catégorie du *transnational* est ici pertinente en ce qu'elle est ordonnatrice d'un principe démocratique non rapporté aux particularismes des États historiques.

Considérons brièvement, afin d'illustrer ce point, la question cruciale du *citoyen*, non plus comme acteur de la citoyenneté civile, mais civique, c'est-à-dire *politique*. Soit les États historiques A, B, C. Les individus a_1 , a_2 , a_3 , etc. sont, les uns par rapport aux autres, dans une relation *civique*, qui est la relation de citoyenneté. Celle-ci est le tissu de leur être commun. Ce qui les lie ensemble (de gré ou de force) n'est pas la relation personnelle qu'ils entretiennent car, justement, ils peuvent n'avoir aucune espèce de relation. Le lien qui les unit, formel et abstrait, est celui qui les rapporte en commun à l'ensemble historique A. Il en est de même pour ce qui concerne les individus b_1 , b_2 , b_3 dont l'être commun est B, etc. Le lien de citoyenneté consiste formellement à rapporter l'être propre de chacun (a_1 , b_1 , c_1) à l'être commun respectif de tous A, B, C. Telle est, au demeurant, la signification de la catégorie démocratique de *volonté générale*. Elle signifie que les individus singuliers sont, dans la république, placés dans une même relation qui les lie, non pas aux autres, mais à l'universel, c'est-à-dire au même. Et l'on sait que la loi énonce la nature de cet universel (et de cette appartenance), ce qui consiste à déterminer pour tout individu quelconque relevant de l'être commun la norme du *juste politique*.

Considérons maintenant le lien qui lie, par exemple, les individus a_1 , b_3 , c_2 . Ce lien est un non-lien : ni personnel ni formel. Et si un tel lien existe, il ne peut être que personnel. Entre eux, les individus a_1 , b_3 , c_2 , par exemple, sont des étrangers. Il n'y a aucun lien civique constitué entre un Allemand, un Italien, un Grec, etc. Pourtant, Allemagne, Italie, Grèce sont membres de l'Union. Ce qui veut dire que l'Union n'est pas un espace civique, pour la raison qu'elle est exclusivement un espace de mar-

4. C'est ici le lieu de rappeler que, contrairement à la *doxa* journalistique et politicienne, le fait de contribuer, conformément à un traité international auquel on souscrit (Maastricht par exemple ou tout autre traité), à une organisation de coopération commune (l'Union européenne), signifie de la part des États contributeurs, non qu'ils abandonnent ou renoncent à leur souveraineté en tout ou en partie, mais *au contraire* qu'ils l'affirment en totalité. Aucun des Quinze n'a perdu une once de souveraineté formelle, car c'est en application de sa souveraineté propre et personnelle qu'un État accepte (ou refuse), moyennant des conditions librement négociées, de renoncer à telle ou telle de ses prérogatives; c'est cela qu'on appelle souveraineté : l'autonomie de la volonté d'un être collectif.

ché et que les individus qui y vivent, qu'ils soient allemands, italiens, grecs, etc., ne sont, les uns vis-à-vis des autres, que des étrangers. C'est un espace civil, non pas civique. A vrai dire, alors qu'ils ont été pendant des siècles non simplement des étrangers, mais des adversaires – soldats ennemis – ils restent bien étrangers, mais ont cessé désormais d'être soldats⁵. Cette fin de l'état de guerre (qui est la fin de la souveraineté dans le sens qu'on a dit) libère et ouvre le champ politique de la *res publica* comme champ cosmopolitique : c'est l'avènement du transnational comme relève du national. L'œuvre de la souveraineté, c'est-à-dire le résultat de la politique historique, a été la constitution de l'individu libre au sein de la particularité du national; et c'est seulement quand le national (le particularisme historique) est constitué que le transnational peut se déployer comme forme de la *res publica*. C'est l'esprit général qui crée ainsi le transnational, esprit général des nations – esprit de ce qui traverse les nations et leur est commun, non plus esprit de ce qui constitue une nation par opposition à une autre.

Il ressort de ces remarques que la citoyenneté européenne (non les mots, mais la chose) est l'axe majeur de la pensée politique de l'Europe de notre temps. Il s'agit de parvenir à donner corps à cette *idée* – qui est justement une *idée*, et point du tout seulement un «idéal» auquel il serait toujours possible d'en opposer un autre – selon laquelle la fin de l'union politique (*res publica* européenne) revient à constituer un territoire transnational du juste politique où s'opère la substitution universelle du citoyen à l'étranger.

Les quelques considérations qui précèdent n'avaient pas pour objet de résoudre l'énigme de l'union politique européenne, mais seulement de montrer comment le détour par la notion d'esprit général permettait d'éclairer quelques aspects de la question, qui est celle de la *res publica* européenne. Par «esprit général», à la suite de Montesquieu, on a défini la condition formelle de possibilité de la sociabilité, ce à partir de quoi la république est possible *a priori*. Cette façon de voir semble apparemment passer outre la définition qu'en donne Montesquieu lui-même, qui pense explicitement l'esprit général comme «résultat». Toutefois, on a volontai-

5. On mesure ainsi la redoutable supercherie rhétorique que constitue l'art. 8 du traité de Maastricht, disposant que tout individu est «citoyen européen» s'il est citoyen d'un État membre. Il s'agit précisément d'une supercherie dangereuse car on n'avait, avant ce traité, jamais vu que les citoyens d'une *res publica* fussent néanmoins des... étrangers. Or, il est bien clair que, mettant les pieds au-delà des Pyrénées, de la Manche ou du Rhin, je demeure, aujourd'hui comme jadis étranger en Espagne, en Grande-Bretagne et en Allemagne.

rement considéré ici que ce résultat est justement une forme originaire à partir de quoi l'être commun est concevable : c'était opposer, sans le dire, Montesquieu à Rousseau. Là où Rousseau pense la constitution à partir de son origine, Montesquieu pense la constitution à partir de sa condition. Le premier recourt à la parabole de l'état de nature, un néant de société où les individus de la multitude vivent solitaires et sûrement désolés ; le second réfléchit ce qui rend possible une constitution, et, en particulier, car c'est le sens essentiel de tout l'ouvrage, il réfléchit la condition d'une constitution politique libre. Dans les deux cas il s'agit de l'origine, c'est-à-dire de la *forme*, non d'un commencement. Et, à chacune de ces deux formes, correspond un opérateur théorique capable de donner corps à la *res publica*, qu'il y a lieu en tout état de cause de fonder. Il s'agit toujours en effet de constituer une multitude organisée, d'établir du commun parmi les humains d'un temps et d'un lieu déterminés. Chez Rousseau l'opérateur de la fondation est la *volonté générale* ; chez Montesquieu c'est l'*esprit général* qui structure la république ou, si l'on préfère, la « nation ». Ces deux généralités s'opposent. Ce sont là les deux principes de sociabilité fondamentaux et l'on ne voit pas qu'il puisse y en avoir un troisième. En effet, ou bien le commun est fondé par la volonté, c'est-à-dire par le souverain originaire, le peuple, ou bien cette même volonté est elle-même fondée, elle est résultat. De telle sorte que la multitude n'est jamais en situation d'état de nature sans lois, pour la raison que la loi est toujours déjà donnée dans le monde historique. Quand la loi s'énonce, sa visée est la loi même qu'elle transforme ; quand la volonté s'énonce elle rencontre une volonté contraire. Là où la « volonté générale » suppose la fiction de la création pure de l'ordre juridique achevé et parfait, « l'esprit général » considère l'ordre juridique comme donné contingent et relatif – historique.

C'est dans le contexte de la contingence du donné historique, que la constitution politique de l'Europe est pensable. Si, comme on l'a vu, le politique européen est un espace cosmopolitique, celui-ci ne saurait prendre la forme d'une république par le vecteur de la volonté : car l'Europe avec ce siècle vient de faire l'expérience de la volonté. Sortie de la volonté (les empires) elle ne saurait raisonnablement et consciemment y retourner pour fonder la république. Selon les mots mêmes de Rousseau, la volonté crée le « droit politique »⁶, dans la théorie comme dans la pratique, ce même droit que l'auteur du *Contrat social* reproche à

6. Est-il besoin de rappeler ici que le sous-titre du *Contrat social* est « Principes du droit politique » ?

Montesquieu de n'avoir pas fondé, lui qui s'occupe dans *L'Esprit des lois*, selon Rousseau, des «gouvernements établis». Si, comme on le pense ici, le *droit politique*, à proprement parler, est le système cohérent des concepts généraux de l'État historique, système organisé autour du principe de souveraineté, alors il s'agit du droit politique de la volonté. Par suite, il faut considérer que le temps de la volonté s'achève avec la souveraineté même, dans le sens où le droit politique cède alors la place à un *droit cosmopolitique*, qu'il y a lieu de définir. Une tâche qu'il reste donc à accomplir. Mais on voit déjà que la catégorie du *droit cosmopolitique*, ordonnateur de la *res publica* européenne – cette république des nations constituées – n'est pas la volonté générale, mais l'*esprit général*.

Gérard Mairet
Université de Paris 8