HAL
open science

Provenance, émergence et invention du concept d'Europe : la généalogie historique au fondement de l'analyse du discours européen

Jacques Guilhaumou

▶ **To cite this version:**

Jacques Guilhaumou. Provenance, émergence et invention du concept d'Europe : la généalogie historique au fondement de l'analyse du discours européen. Auboussier, Julien ; Ramoneda, Toni. L'Europe en contre-discours, Presses universitaires de Franche-Comté, pp.17-36, 2015, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 978-2-84867-533-6. halshs-01247536

HAL Id: halshs-01247536

https://shs.hal.science/halshs-01247536v1

Submitted on 23 Aug 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Provenance, émergence et invention du concept d'Europe. La généalogie historique au fondement de l'analyse du discours européen[1]

Jacques Guilhaumou, UMR Triangle, CNRS/ENS Lyon, « Provenance, émergence et invention du concept d'Europe. La généalogie historique au fondement de l'analyse du discours européen », Actes du colloque *L'Europe en contre-discours*, sous la dir. de Julien Auboussier et Toni Ramoneda, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015, p. 17-36.

1. Introduction : de Kant à Foucault

Notre présente interrogation d'analyste du discours et d'historien des concepts ne relève pas principalement de l'histoire du mot *Europe* et de sa famille morphologique. Ce travail lexicologique, sur la base d'un corpus d'ouvrages, de dictionnaires et autres supports textuels, est présenté dans les pages de cet ouvrage par Giancarlo Luxardo, Arnaud Richard et Agnès Steuckardt. Notre approche relève de manière différente d'un questionnement épistémologique et discursif, ou plus précisément d'une interrogation, à partir de Michel Foucault, sur la généalogie de l'idée d'Europe.

Les analystes du discours posent généralement leur filiation avec Michel Foucault sur la base de *L'archéologie du savoir* (Foucault 1969) où ils y trouvent non seulement une approche spécifique du discours, mais surtout le concept de formation discursive. Ils soulignent moins souvent que l'épistémologie foucaldienne relative au discours situe son horizon historique dans le temps des Lumières, propice à la formulation d'une généalogie historique de Kant à Marx. Ainsi, des Temps modernes, seul le temps des Lumières persiste, selon lui, comme moment archéologique. L'humanisme s'est perdu dans la croyance au langage comme lieu de vérité

[1] Je remercie Julien Auboussier et Toni Ramoneda de m'avoir orienté vers une réflexion sur l'horizon phénoménologique de l'Europe par leurs travaux et le dialogue instauré entre nous.

(« l'homme a existé là où le discours s'est tu », Foucault 1994 : I, 501). Le temps des systèmes a sombré dans la passion du tout (« Le *je* a explosé, c'est la découverte du *il y a* », Foucault 1994 : I, 515).

Certes, Foucault, à l'occasion de sa première intervention dans les *Cahiers du cinéma* en 1974, engage, si l'on peut dire, l'approche archéologique dans le combat politique. Dénonçant la « fausse archéologie de l'histoire » véhiculée par la droite gaulliste, il plaide pour une « archéologie véridique » basée sur la mémoire populaire des luttes et ses archives propres[2]. A ce titre, il s'intéresse à l'analyse de discours en termes de stratégie discursive, ce qui va devenir très usuel chez les analystes de discours. Il fait plus largement référence à la pragmatique linguistique, à travers des auteurs comme Austin, Searle et Strawson (Foucault : II, 631, 1994), tout en soulignant son nécessaire complément, l'étude des pratiques discursives. L'approche généalogique du langage prend ainsi consistance, à condition d'en cerner les bases dans la linguistique même.

Cependant, la publication en 1971 du texte de Foucault sur « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (Foucault 1994 : I, 136-156) définit les principes de provenance et d'émergence en matière de généalogie historique, sur une base kantienne et sa reformulation nietzschéenne. Archéologie du discours et généalogie de l'histoire se situent désormais dans l'horizon historique d'une histoire universelle de l'Europe, avec une part dominante réservée à l'invention.

Lorsque la philosophe Monique Castillo s'interroge sur le moment où l'Europe se dit, prend conscience d'elle-même, elle remonte aussi à Kant et aux Lumières, dans la mesure où ce philosophe allemand semble être le premier à avoir pensé une Europe universaliste et cosmopolitique de manière systématique. De fait, dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* de 1784 (Kant 1985 : II, 185-206), Kant s'interroge sur un des buts essentiels de la nature humaine : « atteindre une société civile administrant universellement le droit » (Kant, 1985 : II, 193) et la manière d'y arriver, soit établir « une constitution civile parfaite liée au problème de l'établissement d'une relation extérieure légale entre les Etats » (Kant : 1985, II, 196). Pour leur part, les historiens et les sociologues plus sensibles à une histoire effective de l'idée d'Europe remontent à la Renaissance, à l'exemple d'Edgar Morin et John Hale. Nous y arriverons de suite.

---

[2] Voir l'analyse qu'Antoine de Baecque fait de cette intervention dans les *Cahiers du Cinéma*, *Cahier de l'Herne sur Foucault* (Artière *et al*. 2011, 282-289).

Mais que fait ici Michel Foucault entre les philosophes et les historiens ? C'est là où il convient d'introduire ce qui va être le fil directeur de cette contribution, la notion de généalogie historique.

Un des premiers textes de Foucault, longtemps et volontairement mis à part de ses publications (il ne sera publié qu'en 1984), précise, dès 1967, la genèse de sa conception de l'histoire généalogique (Foucault 1994 : IV, 752-762). Dans cette réflexion inaugurale, Foucault met l'accent sur la discontinuité des conceptions de l'espace depuis le Moyen-Âge, par opposition avec la conception continuiste du temps propre au moment de la formation de l'histoire comme discipline universitaire au XIXe siècle. Les Temps modernes héritent ainsi du Moyen-Âge une vision de l'espace comme « ensemble hiérarchisé de lieux, tant sacrés que profanes ». Mais l'ouverture du monde européen à des espaces plus vastes permet à *l'étendue* de se substituer à *la localisation*, avec la place croissante du savoir et de son aptitude à permettre l'extension des connaissances humaines. Le propre de l'étendue correspond au fait que les formes de socialisation manifestent une rationalité propre au sein même d'un continuum entre une activité sociale pratique et un savoir concerté. Foucault continue sa réflexion sur la pertinence d'une généalogie historique, par sa lecture sans cesse réitérative des *Opuscules sur l'histoire* de Kant. Et, de manière hautement significative, il présente sa lecture de ses textes à deux reprises au cours de sa dernière année de publication, sous le même titre *Qu'est-ce que les lumières ?* mais à partir de commentaires de textes différents des opuscules (Foucault, 1994 : IV, 562-577, 679-688). Comme s'il lui fallait revenir à l'histoire réelle lue par le philosophe pour en finir hâtivement - il se sait malade - avec sa conception de la généalogie historique, centrale dans son œuvre. Au centre de cette double réflexion, on trouve une interrogation récurrente sur « la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes » construite dans une approche expérimentale basée sur des enquêtes historiques. Dans une telle approche « du présent comme événement philosophique », la généalogie de la modernité s'appuie sur une « ontologie du présent », qu'il qualifie d'« ontologie historique de nous-mêmes » (Foucault 1994 : IV, 574). Sans écrire le nom d'Europe, il en définit ainsi les conditions actuelles de possibilité.

De son côté, Hans-Georg Gadamer, le penseur allemand de l'école critique, précise, dans son petit livre sur *L'Héritage de l'Europe* (Gadamer 1996) ce qu'il en est d'une telle rupture épistémologique avec l'avènement du savoir. Certes, il doit un tel intérêt à sa lecture du dernier ouvrage de Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* où il trouve une réflexion sur « la crise de l'humanité

européenne » permettant de concrétiser « la capacité de l'homme à pourvoir d'un sens rationnel son existence individuelle et collective » (Husserl 1976 : 18). Cependant, de son point de vue herméneutique, l'Europe est perçue ici sous la figure de la science, tout en conférant au langage une place centrale dans un tel univers de connaissance en extension depuis la Renaissance. A la différence de Foucault, Gadamer est plus proche des historiens en insistant sur l'importance du moment humaniste dans l'invention de l'humanité européenne moderne.

Mais essayons de mieux comprendre le point de vue généalogique de Foucault. Par le recours à une généalogie historique, ce philosophe entend mettre l'accent sur deux dispositifs archéologiques. D'une part, ce qui relève de la *provenance* au titre du repérage des marques singulières qui s'entrecroisent et font réseau. C'est là où le Moi s'invente une identité, une cohérence. D'autre part, ce qui relève de l'émergence, c'est-à-dire de la loi singulière de l'apparition, donc de l'*émergence* en tant que point de surgissement. Nous nous retrouvons ici du côté du regard, de l'œil qui jauge un certain état des forces, une entrée en scène des forces, un lieu d'affrontement dans des interstices de la relation dominant/dominés. La résultante de ces deux principes ontologiques relève alors de l'*invention*. L'invention est quelque chose qui possède un petit commencement en relation avec d'obscures relations de pouvoir. Il s'agit alors de s'intéresser de manière méticuleuse à la fabrication de toutes sortes de manière d'être soi, ce que Foucault appelle « l'ontologie historique de nous-mêmes ». Sur une telle base épistémologique, qu'en est-il plus précisément de l'histoire effective de l'idée d'Europe au cours des Temps modernes ?

2. De l'émergence d'une conscience de l'espace européen pendant la Renaissance à la crise de la conscience européenne à la fin des temps modernes

Selon l'historiographie, la crise de la conscience européenne, qui permet de concrétiser l'idée d'Europe, apparaît au cours des Temps modernes. En ce qui concerne le début des Temps modernes, John Hale a donné, dans son maître livre (1993), l'essentiel des analyses historiques en la matière. Il précise d'emblée que « c'est au cours de la période couverte par ce livre que le mot Europe est entré dans le langage courant et que le continent lui-même a été doté d'un cadre de références solidement appuyé sur des cartes, d'un ensemble d'images affirmant son identité visuelle et d'une idéologie conquérante, capable de surmonter ses contradictions internes » (Hale 1993 : 2).

Le sociologue de la période contemporaine, à l'exemple d'Edgar Morin (Morin 1987), ne considère pas une telle historicité de l'idée d'Europe. Il s'en tient à l'éveil de la conscience européenne dans les années 1960-1980, certes sur un fond culturel plus ancien qui a permis d'hériter d'« une dialogique permanente » entre les cultures européennes et autour de l'universalisation des valeurs de liberté, de justice et de raison.

2.2. La formation d'un nouveau regard sur l'Europe à la Renaissance[3]

A la fin du XVe siècle, l'Europe existe mais il lui manque un nom. Le mot est connu depuis l'Antiquité, puisque Hérodote, au Ve siècle av. J.C., et Varron, au Ier siècle av. J. C., cherchent à éclairer son étymologie. Toutefois il a quasiment disparu depuis le Xe et le XIe siècle, et ne revient que rarement. En revanche, à la Renaissance le mot « Europe » entre dans le langage courant. Le mythe d'Europe inspire abondamment les peintres et les poètes, comme Véronèse, Dürer ou le Titien. La Renaissance hérite donc d'*une identité médiévale de l'Europe surtout d'ordre affectif, notamment religieux.*

Tout commence, à vrai dire, par le glissement de « chrétienté » à « Europe ». Ainsi en est-il du discours prononcé en 1559 par le savant et penseur politique Louis le Roy dans la part la plus performative de son discours ; « Si vous ne voulez pas m'écouter, entendez la voix de notre mère Europe... Prêtez l'oreille à la voix sacrée de l'Europe »[4]. Certes l'ambiguïté persiste comme le montre, en 1578, Abraham Ortélius dans son *Encyclopédie géographique* qui renvoie à « Européens » pour définir « Chrétiens ». Il écrit « pour chrétiens, voir européens ». L'Europe est alors définie dans un cadre toujours médiéval, mais ce cadre culturel est désormais renvoyé à une unité territoriale, et non plus à une abstraite *Respublica Christiana* extensible à l'ensemble de la sphère terrestre.

A côté du mythe, la Renaissance apporte surtout un cadre de références solidement appuyé sur des cartes, un ensemble d'images affirmant son identité donc. Jusqu'ici, il n'y avait ni cartes précises ni descriptions concrètes (journaux de voyage, itinéraires). Or, *cette perception de l'Europe change rapidement : elle se donne une provenance par des marques spatiales.*

---

[3] Je remercie tout particulièrement l'historienne moderniste Isabelle Luciani de son aide en matière de compréhension de la formation historique du nom d'Europe au début des Temps modernes.

[4] Cité page 9 de l'ouvrage de John Hale (1993).

L'essor de la cartographie permet en effet une meilleure connaissance du monde, par le pouvoir de persuasion que la carte possède et par la capacité propre à inventer un nouveau regard. Cet essor de la cartographie s'accompagne d'une série de mutations dans la représentation du monde.

Tout d'abord, la cartographie bascule d'une fonction théologique à une fonction géographique. Les cartes médiévales fournissaient bien des informations géographiques, mais ces informations sont très secondaires par rapport à l'intention symbolique. On sait que le monde « médiéval » se représente la terre comme un continent unique, qui soude en arc de cercle l'Europe, l'Asie et l'Afrique autour d'une Méditerranée centrale. Certes, depuis le XIIIe siècle, le portulan permet un excellent dessin des côtes. Mais il est aussi caractérisé par le vide relatif de l'intérieur des terres, comme l'absence de coordonnées géographiques.

En second lieu, le progrès géographique qui s'accélère fin XVe et surtout au XVIe siècle permet un changement radical dans la représentation du monde. *On passe d'un monde clos à un monde inachevé*, en expansion constante au gré des découvertes, et à un monde pluriel. Ce changement de perception bouleverse la conception de la cartographie : elle ne met plus en scène un monde déjà connu par la bible ; on considère au contraire qu'elle offre un état des lieux toujours provisoire des explorations en cours. La carte est donc dotée d'une nouvelle fonction d'enregistrement : celle des nouvelles découvertes – du coup on doit noter au passage la limite de fiabilité des cartes, qui présentent souvent un décalage entre une découverte et sa diffusion

Enfin, dans la mesure où les cartes enregistrent les nouvelles découvertes, elles sont désormais pour les souverains européens des *objets politiques.* Les cartographes et la cartographie jouent un nouveau rôle : il s'agit de soutenir les prétentions territoriales des souverains à l'exemple de la conférence de Badajoz, réunie en 1524 pour régler la question des Moluques. L'Espagne et le Portugal s'y font représenter par leurs meilleurs cosmographes. Le Traité de Tordesillas avait négligé de trancher la question de la valeur du degré de longitude, or une différence de deux degrés, en plus ou en moins, fait basculer l'archipel d'une zone à une autre. Aussi, lors de discussions passionnées et interminables, les experts espagnols et portugais ont les bonnes cartes en lieu sûr, et n'ont produit que des documents truqués !

En regard de telles évolutions mentales et spatiales, il n'en reste pas moins que l'Europe moderne est marquée par le morcellement politique et des guerres permanentes. Calvin parle d'*Europae concussio*. L'essor de la cartographie rend compte alors de l'ouverture de l'espace européen, de son

émergence de plus en en plus précise. Mais c'est sous l'égide des souverains et des élites cultivées que l'Europe s'invente, donc, selon des rapports de force bien précis. Une tension est perceptible entre la dimension *supranationale* de la représentation et les écussons qui bordent la carte. L'unité continentale figurée par les cartes transcende les divisions politiques *Enfin, la confrontation accrue avec le reste du monde permet à l'Europe de prendre conscience d'elle-même en tant qu'unité,* à cause du danger turc tout d'abord, mais surtout grâce à la découverte du Nouveau Monde. Les migrations de population et la multiplication des échanges commerciaux y font aussi beaucoup.

Si l'historien de l'Europe pense donc l'unité de l'Europe très tôt, du fait de la prise en compte de sa construction spatiale et de sa dimension religieuse, le sociologue, plus soucieux de constituer un idéal-type de l'Europe, ne voit dans la période antérieure à la seconde moitié du XXe siècle que conflits et déchirures dans l'histoire de l'Europe, et nous renvoie à sa fondation actuelle dans un contexte global[5].

Nous empruntons une autre voie, tout en considérant l'apport de l'historien et du sociologue, celle d'une idée d'Europe inscrite dans une généalogie historique où se construit une ontologie historique de nous-mêmes. C'est là où la rencontre avec Kant et d'autres penseurs allemands, au terme de la constitution de l'Europe des Lumières, occupe une place centrale, par le fait de l'adéquation, au sein de ses réflexions sur l'histoire, entre les principes de base de l'universalisme et les principes de la généalogie historique tels que Foucault les définit.

2.3. L'« Europe actuelle » des philosophes allemands : principes ontologiques et fonction cognitive des langues européennes.

Dans son ouvrage, co-écrit avec Françoise Mélonio, Antoine de Baecque, divise le savoir des Lumières en trois composantes : le savoir anthropologique, l'expérimentation scientifique et la faculté de juger (De Baecque *et al*, 1998 : 16). C'est le troisième aspect, central chez Kant, qui intéresse Foucault. Il commence par insister, à propos des Lumières, sur la question de l'usage privé de la raison dans des attitudes historiques qui définissent des facultés de penser, de sentir, et d'agir. Mais il en vient très vite à *la question du présent comme événement* au titre d'« une ontologie du présent » équivalent à « une ontologie historique de nous-mêmes »

[5] Le point de vue de l'historien des temps contemporains est bien sûr différent, dans la mesure où il prend en compte les nombreuses initiatives, depuis le Congrès de Vienne, allant dans le sens de la construction d'une entité européenne

(Foucault 1994 : IV, 687), en référence à Nietzsche et à la tradition hégélienne étendue, via Marx, jusqu'à Max Weber et l'école de Francfort.

Ce qui est alors central pour notre propos, c'est que Foucault trouve chez Kant les principes mêmes de la généalogie historique, et qui plus est formulés sur un registre universaliste, propre à circonscrire une ontologie historique du sujet européen. Il convient donc de remonter en quelque sorte de Nietzsche à Foucault pour étendre la compréhension de ce qu'il en est du fondement ontologique de l'historicité de l'Europe. Nous revenons donc une nouvelle fois sur ces principes, mais dans un sens plus extensif.

On trouve bien en premier lieu chez Kant *le principe de la provenance*, selon un rapport au passé qui n'est pas de l'ordre de la répétition des valeurs héritées, mais de la dispersion qui lui est propre, ce qui suppose une anthropologie, c'est-à-dire le repérage de la provenance du caractère spécifique des individus. Nous allons y revenir à propos de Wilhem von Humboldt. Ce principe est divisible dans les propositions suivantes : l'individu dispose de dispositions naturelles à se développer en conformité à un but ; en matière de présence au monde, il existe un individu historique réfléchissant, apte à saisir le dessein de la nature comme moyen de transition vers l'avenir, donc à situer sa finalité

Ensuite Kant formule le *principe de l'émergence* sous la forme de la loi singulière de l'apparition. Il considère en effet l'homme comme n'étant rien en voulant constituer le tout, ce qui suppose la maîtrise de la nature, et de lui-même, en vue de réaliser la finalité humaine. Ce principe est divisible selon deux modalités : l'homme tire de lui-même sa raison et sa liberté de vouloir ; ce qui est propre à une société, c'est l'antagonisme de l'insociable sociabilité par le fait du jeu des passions illusoires qui ne sont pas des actes de volonté, en conséquence la réalisation d'une société civile se fait sur la base du droit universel. L'idée d'Europe est alors pensée comme une idée régulatrice de la pratique politique : il s'agit de changer la manière de penser des Européens à l'aide d'une dynamique de construction d'une société morale.

En dernier lieu, Kant en vient au propre du *principe de l'invention*. Il s'agit de légiférer sur les passions et instincts, au sein même de la faculté de désirer propre à la raison pratique. Et c'est là que doit se former une force unifiée, la « Société des Nations » (Kant n'utilise pas le nom d'Europe) - différente des Etats - mue par les actions/réactions mutuelles. Ce qui revient à énoncer les devoirs suivants de l'homme : en premier lieu, il convient de considérer les inventions multiples qui traversent l'histoire comme un effet des instincts, de leurs compromis et non du fait des instincts eux-mêmes ; en second lieu, il s'agit de trouver les concepts exacts d'une constitution

possible ; en troisième lieu, il importe de produire une constitution politique parfaite en fonction du but à atteindre. Ici nous entrons dans l'espace anthropologique de la description de la tendance à la liberté comme passion en lien avec les divers caractères des peuples détaillés dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* que Foucault a réédité en 1964 avec une courte préface. Il y précise ce qu'il perçoit comme l'essentiel de l'ouvrage : l'anthropologie est une doctrine de la connaissance de l'homme et du monde qui permet non seulement de comprendre ce qu'est le citoyen du monde, mais de le faire entrer dans le jeu. Il est donc question ici du je(u) européen.

Qu'en est-il alors de cette configuration de principes à la base de l'idée d'Europe dans la perspective de la construction du rapport entre l'homme et le monde, le langage ?

C'est là où l'apport de Wilhelm von Humboldt est perçu comme central par Michel Foucault (Foucault 1994 : III, 541), d'autant plus qu'il considère ce penseur allemand comme l'inventeur du concept de volonté créatrice, avant même Nietzsche (Foucault 1994 : II, 221). A vrai dire, comme le montre Jürgen Trabant, Humboldt propose « une sémiotique européenne de la langue » qui prend en compte l'invention des langues particulières sur une base naturelle, ce qui lui permet d'insister sur leur profondeur sémantique dans leur diversité même (Trabant 1992, 1999). Dans une lettre à Schiller, Humboldt précise que le langage est « le moyen par lequel l'homme constitue à la fois lui-même et le monde, ou plutôt devient conscient de lui-même du fait qu'il secrète à partir de lui un monde » (Trabant 1999 : 34). La part de l'individualité dans le langage apparaît alors fondamentale. Humboldt ajoute, dans *Le Dix-huitième siècle* qu'il considère que ce siècle est le plus apte à étudier et à juger le caractère qui lui est propre, ce qui permet d'y expliciter les questions au fondement même de l'Europe en devenir : Où en sommes-nous dans le progrès de l'humanité ? Qu'est-ce que l'humanité est devenue au terme d'une évolution historique riche en circonstances, surtout dans la période immédiatement contemporaine ? Quel est actuellement *son caractère propre* ? Et il en conclut qu'« aucune région ne peut offrir de matière plus riche à cette réflexion que l'Europe actuelle » (Humboldt, 1995 : 73).

La conscience européenne trouve donc sa formulation dans l'individualité et le caractère du « Je propre », en tant que « quelque chose

existe » et « quelqu'un parle »[6], double versant de l'ontologie sociale. L'abord de l'Europe et de ses langues est ici d'un ordre anthropologique pris sous l'angle de l'historicité et de l'individualité du sujet européen. « L'esprit de l'observateur » permet alors de réunir les divers caractères européens dans une totalité marquée par la diversité et les richesses des nations et de leur langue. Il s'agit bien ici de juger du caractère des peuples de l'Europe selon le caractère propre de l'esprit européen, la liberté en extension. Selon Humboldt, à considérer le langage comme un simple outil de communication, on ne peut comprendre ce qu'il en est de l'essence du langage en Europe. Ce qui importe, avant tout d'un point de vue sémiotique, c'est la fonction cognitive du langage, sa capacité à constituer des représentations, d'une langue européenne à l'autre, sur la base de diverses visions du monde. Nul besoin donc de constituer de manière artificielle une langue européenne globalisante. Il convient plutôt de rendre visible la généalogie de la sémiotique européenne de la langue, et d'en cerner, en fin de parcours, l'état de science des signes à l'horizon de l'Europe des peuples et des savoirs.

3. Les fondements sémiotique et épistémologique du concept d'Europe

Il importe désormais de situer la perspective généalogique sur le concept d'Europe en regard de la fonction cognitive du langage, si l'on veut en circonscrire le positionnement en analyse de discours. Il s'agit alors de considérer la formation d'une pensée sémiotique du discours européen, en allant au-delà de la centralité de la position kantienne sur l'idée d'Europe. Ainsi s'ouvre une perspective spécifique sur les bases sémiotique et épistémologique du discours européen.

3. 1. La sémiotique européenne du langage : quelques étapes.

La sémiotique européenne prend forme, à partir de Dante, avec la prise en considération des langues particulières par les penseurs normatifs de la langue. Ici « la découverte de la langue particulière signifie la reconnaissance de la profondeur sémantique de la diversité des langues humaines et, corrélativement, de la fonction cognitive de la langue, et de la constitution de la pensée dans le langage » (Trabant, 1999 : 6). En introduisant, face au latin, la question de langue naturelle, maternelle, dans

[6] J'utilise souvent cette formule pour désigner les principes de l'ontologie sociale qui président à la formation de tout processus discursif, ici la dynamique discursive propre à l'espace européen.

son ouvrage De *vulgari eloquentia* (1307), Dante situe au premier plan l'expérience commune de la langue particulière par le fait des différenciations diaphasique et stylistique. Il met à l'ordre du jour ce qu'on appelle désormais « la question de la langue » (« la questione della lingua »). Il propose alors une sémiotique basée, de manière certes classique, sur la théorie aristotélicienne du signe. A travers les définitions qu'il donne du nom, du verbe et de l'énoncé, Aristote, dans les *Catégories*, se centre sur la signification de ces éléments, et de leur rapport à la parole dans son ensemble. Il s'intéresse ainsi à l'expressivité de l'assertion, lieu de réalisation du vrai et du faux.

Avec le temps de l'humanisme, la différenciation diachronique du langage, au nom des changements qui affectent l'usage du latin, devient une préoccupation centrale. Le savant humaniste prend alors appui sur le fait de la constitution du langage par l'homme, et donc la possibilité d'aller au-delà de la représentation des choses dans le langage. Le fait de langage est désormais invention dans une perspective platonicienne. D'un côté se trouvent les signes naturels, ce que je dis, de l'autre, les signes artificiels, ce que je fabrique. C'est dans ce contexte sémiotique renouvelé que se situe la prise en compte des langues naturelles vulgaires, avec les ouvrages *Deffense et Illustration de la Langue francoyse* (Du Bellay, 1549) et *Dialogo delle lingue* (Speroni, 1542), qui définissent le cadre linguistique individué les langues nationales de l'Europe. La grammaire générale va y occuper sa place avec la distinction entre la grammaire « immanente », naturelle, liées aux usages de la vie courante et la grammaire « normative », élaborée par les remarqueurs de la langue, à l'exemple de la *Grammaire de Port-Royal* (1660).

L'expérience de la différence des langues nationales d'Europe met en évidence le trop-plein de significations confuses. La quête d'une langue universelle en tant que langue parfaite devient une préoccupation centrale des philosophes du langage. Les concepteurs de langues philosophiques du XVIIe au XXe siècle, de l'évêque Wilkins et du chancelier Bacon au XVIIe siècle jusqu'à Couturat au début du XXe siècle, sont préoccupés par la formation d'une « langue internationale » ; ils veulent forger une langue universelle comprenant la totalité du savoir. Certes cette quête d'une langue universelle est le produit d'une lecture du monde subjective et subjectivante, donc elle tend à légitimer un ordre social avec la montée en puissance des Etats européens (Sorlin 2012). Cependant, le dialogue avec les langues des Nouveaux continents permet d'envisager la formation d'une base sémiotique des langues européennes qui n'a pas pour seul référent ces

langues, mais prend en compte l'ensemble des acteurs linguistiques dans le monde grâce à l'extension des échanges communicatifs.

C'est là où Wilhem von Humboldt nous aide de nouveau à approfondir notre connaissance de la sémiotique européenne. Ce penseur allemand insiste sur la fonction cognitive du langage, c'est-à-dire sur la capacité de chaque langue à constituer des représentations, donc à véhiculer une vision du monde. Avec d'autres penseurs allemands, il préfigure le retour d'Aristote au XIXe siècle (Thouard 2004). Le langage étant appréhendé principalement comme l'instrument qui nous permet d'échanger nos idées, donc en tant que médiateur linguistique, il s'amorce un retour aux catégories du langage, dans un sens aristotélicien. Ce qui introduit une certaine distance avec un Kant clivant perception et expérience du point de vue des signes liés au jugement déterminant. L'intérêt des penseurs allemands post-kantiens se tourne ainsi vers la genèse historique des catégories, avec, au centre de la réflexion philosophique, l'historicisation des langues particulières, à l'exemple de Humboldt. Ce renforcement de la perspective généalogique permet également une certaine prise de distance avec l'approche analytique du lien entre logique et grammaire générale, dominante au cours des siècles précédents. La conception sémiotique du mot comme seul signe d'une chose existante est considérée comme fausse au regard de l'expérience de la vie du langage. Il en ressort que la sémiotique européenne rompt avec la vision « classique » du signe représentatif des choses, en mettant l'accent sur la vie et l'individu dans le langage.

Par ailleurs, au tournant du XVIIIe et XIXe siècle, la temporalisation de l'expérience humaine du monde acquière une spécification historique propre, une qualité historique mise en évidence par l'historien Reinhardt Koselleck. Le temps devient une notion réflexive dans le processus même de formation de la société moderne (Koselleck, 1990). Il en est même la condition majeure d'effectuation, puisqu'il déspatialise le champ de l'expérience en y introduisant un horizon d'attente. De fait, Reinhart Koselleck hérite de la phénoménologie le fait de considérer le passé, non pas comme une présence révolue, mais comme quelque chose que l'on dévoile en tant que répétition anticipatrice, répétition des conditions de possibilité qu'il recèle. De ce point de vue, l'événement du passé prend alors sens à la lumière de l'interrogation sur son futur et des possibles qu'il porte en lui, des éventualités à venir qu'il nous ménage : il s'annonce dans son horizon d'intelligibilité, ce que l'historien allemand traduit donc par l'expression d'horizon d'attente. Koselleck rejoint alors Humboldt en considérant qu'abstraire le caractère de l'époque actuelle sur une base empirique, c'est en caractériser l'individualité du point de vue de l'idéal de

la perfection humaine, une totalité prise dans la diversité de ses manifestations empiriques. L'individuation des langues particulières est désormais inhérente à l'événement linguistique qui situe le sujet parlant européen dans l'horizon d'un discours d'émancipation.

Nous entrons alors dans une approche sémiologique, au sens saussurien, de l'idée (d'Europe). La catégorie absolue de l'idée est révoquée au profit de l'idée comme signe, c'est-à-dire l'équivalence signification = signe. La sémiologie y est définie comme « sciences des signes » et renvoie à « ce qui se produit lorsque l'homme essaie de signifier sa pensée au moyen d'une convention nécessaire » (Saussure 2002 : 43, 70, 228), elle ne concerne donc pas uniquement la science du langage, mais elle dispose, avec l'objet langue, d'un rapport au temps qui renvoie à la particularité de l'événement linguistique, son immanence donc par le seul fait de la différence des signes et des significations et de leurs combinaisons. Les caractéristiques de la vie du langage relèvent d'« un système sémiologique et de ses conditions de vie » (Saussure 2002 : 62).

A résumer ainsi, à grands traits, la généalogie historique de la sémiotique européenne, on peut lui donner comme point d'aboutissement le plus élaboré, les philosophies du langage de Saussure et Wittgenstein en les inscrivant à l'horizon de la sémiologie. Ces deux penseurs considèrent la langue du point de vue de son usage, ils la définissent comme sociale. Pour le premier c'est l'opposition des valeurs issue d'une présentation seulement négative des signes, donc de leur simple combinaison entre une forme et un objet perçu dans sa signification qui constitue le système sémiologique de la langue, pour le second ce sont les jeux de langage. Un tel horizon sémiotique situe la compréhension et l'apprentissage des langues européennes dans l'espace des propositions rendues significatives par le recours à l'usage. Ainsi le langage en tant que forme de vie est appréhendable dans une praxis. C'est dire que l'activité humaine est régulée par le je(u) de langage : en considérant que ce sont les usages qui donnent signe à la vie, « je dis » est correct et non pas « Que désignè-je par là ? » (Wittgenstein, 1970 : 11-12).

Le fait que nous ayons positionné l'horizon épistémologique du discours sur l'Europe au sein d'une généalogie de la sémiotique européenne peut être corroboré par la manière dont le penseur et dirigeant italien Antonio Gramsci envisageait l'approche de la culture européenne. A défaut d'avoir eu le temps, avant de mourir, de rédiger son *Cahier de prison sur la culture européenne*, à sa sortie de prison, il nous a laissé un très court cahier centré sur un projet d'ouvrage « Langue nationale et grammaire » (Gramsci 1991 : V, 363-374) dont il donne les prolégomènes en partant d'une proposition

illogique de Croce pour aboutir à la question de la langue, reconstituant ainsi à grands traits la généalogie de la sémiotique européenne, en remontant d'une réflexion wittgensteinienne à la référence à Dante. Posons-nous alors la question de savoir en quoi cet horizon épistémologique est-il novateur, en quoi permet-il de penser le discours sur l'Europe.

3.2. Un nouvel horizon épistémologique de l'espace européen ?

Dans la lignée de Kant à Foucault, Nietzsche occupe une place tout à fait singulière. C'est une lecture majeure de Foucault. Rappelons que ce philosophe contemporain définit, pour la première fois, ce qu'il entend par généalogie, dans son texte sur Nietzsche de 1971. A vrai dire, Nietzsche opère, après l'universalisme européen de Kant, un important tournant en matière d'idée européenne. Il modifie la perspective de la tradition des Lumières, Kant inclus, sur l'idée d'Europe. Il n'en conserve que le principe de la création, de l'invention en tant qu'action, expression active d'un mode d'existence, ici de l'Europe.

Certes Nietzsche définit le nihilisme comme « la fatalité de l'Europe » dans la *Généalogie de la morale*, mais le texte de référence en la matière se trouve plutôt dans les paragraphes 241 et 242 de *Par-delà le bien et le mal* (Nietzsche, 1987). Ces textes commencent par les mots « Nous autres, "bon européens" ». Nietzsche imagine alors une discussion entre deux vieux « patriotes » à propos de ce qu'il en est d'un véritable homme d'Etat. Il en ressort une différence marquée entre un homme « fort » et un homme « grand » sur la base du principe suivant « seule une grande pensée confère de la grandeur à un acte et à une cause » (Nietzsche 1987 : 160). Ce qui s'avère être une première manière de se démarquer des Etats et de leurs dirigeants. Nietzsche précise ensuite que le trait distinctif de l'Européen relève certes des mots de « civilisation », « humanisation » et « progrès ». Mais il ne croît plus en un Européen seulement mu par un jugement critique situé dans une perspective universelle à la manière de Kant. Tout est désormais affaire d'action et de pensée. Il parle alors de création de l'Européen par le fait d'un « processus physiologique » qui amplifie le phénomène de rapprochement des Européens à distance d'un « milieu défini », à condition d'en assumer le résultat paradoxal.

Certes un tel « mouvement démocratique » suscite un « processus d'européanisation », mais la démocratisation de l'Europe recèle aussi la possibilité de l'invention d'une nouvelle forme de tyrannie au titre de la multiplicité des pratiques, sous couvert de l'art de la dissimulation. Nietzsche parle ainsi de l'esprit européen comme d'une mentalité redoutable, dans la mesure où elle est prête à tous les renversements de

valeurs. Quelle garantie faut-il alors se donner en ce qui concerne la création de la figure de l'Européen dans l'ordre de l'invention ?

Il faut ici en revenir aux bases de la pensée de Nietzsche, telles qu'elles ont été en particulier exposées par Gilles Deleuze (Deleuze 1965). Le premier point, qui ne vous étonnera pas dans mon propos, est la prééminence de la généalogie. Une généalogie qui se situe ici dans le cadre du renversement des valeurs. Nous ne sommes plus dans l'espace de la réaction face à l'ancien régime, par l'apport du jugement critique de type analytique, mais dans l'espace de l'action où les valeurs, leurs rapports entre elles, sont avant tout des manières d'être et de penser et d'agir. L'horizon épistémologique de la généalogie est l'empirisme sous sa forme pluraliste, source de création. C'est dans cette perspective généalogique que se situe la création de la figure de l'Européen. La question de la force y est centrale avec son ambiguïté constitutive, une volonté passive ou active, qui peut engendrer tout autant la démocratie que la tyrannie.

Parcourons alors le trajet de Nietzsche à Husserl en matière de projet philosophique associé à l'idée d'Europe. Dans un tout autre contexte, en plein nazisme qui le condamne au silence de son cabinet, Edmund Husserl écrit, au cours des années 1934-1937, un texte déjà évoqué sur *La crise des sciences européennes* (Husserl 1976) qui ne sera pas publié de son vivant. Penchons-nous sur la partie la plus connue de cet ouvrage, d'abord présenté sous forme de conférence, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (Husserl 2012). Husserl s'efforce ici de diagnostiquer, sur un mode nietzschéen (Vioulac 2005), la crise de l'éthique européenne, en traitant du « thème de l'Europe spirituelle ». De cette Europe, il retient « l'unité d'une vie, d'une action, d'une création spirituelles, avec tous les buts, intérêts, soucis et peines, avec les configurations finalisées, avec les instituts, les organisations » (Husserl 2012 : 80-81).

Alors la crise du sens en Europe est signifiée par l'expression de « crise de l'humanité européenne ». Et l'essentiel est ici de préciser que la notion d'Europe se situe au-delà de tout cadre spatial. C'est une Europe « transcendantale » par le fait de l'extension de l'européanisation. Son advenir n'est pas une nécessité inscrite *a priori* dans l'histoire, le progrès. Son sens s'inscrit dans une historicité parce qu'il fait l'histoire. Ainsi Husserl écrit à propos du monde européen :

> « Le monde environnant est un concept qui n'a sa place que dans la sphère spirituelle, à l'exclusion de toute autre. Que nous vivions dans notre monde environnant respectif, dont la valeur réside dans tous nos soucis et peines, cela se déroule purement dans la spiritualité. Notre monde environnant est une configuration

> spirituelle, en nous et dans notre vie historique. Il n'y a donc ici aucune raison pour que celui qui prend pour thème l'esprit comme esprit, exige de ce monde une explication autre que purement spirituelle. Et il en va ainsi en général : c'est un contresens que de vouloir appréhender la nature comme étant en soi étrangère à l'esprit, et ensuite, d'asseoir la science de l'esprit sur la science de la nature en prétendant ainsi la rendre exacte. » (Husserl 2012 : 79)

Figure spirituelle, l'esprit de l'Europe n'est pas pour autant perçue comme européanocentriste :

> « Nous posons la question de savoir comment se caractérise la figure spirituelle de l'Europe. L'Europe n'est pas comprise de manière géographique, cartographique, comme si donc le cercle des hommes vivant ici ensemble sur un territoire devait être circonscrit comme humanité européenne. Au sens spirituel, les dominions anglais, les États-Unis, etc., font partie, à l'évidence, de l'Europe. Il s'agit là de l'unité d'une vie, d'une action, d'une création spirituelles, avec tous les buts, intérêts, soucis et peines, avec les configurations finalisées, avec les instituts, les organisations. Les hommes particuliers agissent en leur sein dans des sociétés multiples de degrés différents, familles, lignées, nations, toutes liées intimement et spirituellement, comme je le disais, dans l'unité d'une figure spirituelle. » (Husserl 2012 : 81)

Husserl développe bien une histoire de l'Europe, d'une part comme histoire où se côtoient le subjectif et l'objectif, d'autre part comme histoire réelle de la refondation d'un sujet au sein de la civilisation européenne. Il propose ainsi tout un travail généalogique de l'idée d'Europe sous l'expression de « retour réflexif sur soi-même » avec une forte dimension éthique[7]. Considérant « ce n'est que lorsque l'esprit cessant de se tourner naïvement vers le dehors, revient en lui-même et demeure en lui-même et purement en lui-même, qu'il peut se suffire à lui-même » (Husserl 2012 : 112) , Husserl situe sa généalogie dans l'ordre de l'intentionnalité de l'esprit, c'est-à-dire au sein d'une conscience réflexive, à la fois en prise sur quelque chose - ontologiquement « quelque chose existe » - et apte à l'activité discursive - l'agentivité de « quelqu'un qui parle ». Il ne s'agit pas ici de conscience de soi, mais de croyances appréhendées dans leur signification interne en esprit, tout en étant au plus près de leur signification contextuelle, de leur externalité, bref dans leur dimension intentionnelle (Aucouturier 2012).

---

[7] Husserl n'utilise pas le terme de généalogie, du moins dans ce texte et cette traduction. Michel Foucault, à propos de l'ensemble de l'ouvrage de ce philosophe allemand qu'il connaît très bien, lui attribue, semble-t-il, en inscrivant son usage dans la lignée de Nietzsche (1994 : I, 613).

Peut-on alors circonscrire une épistémologie de l'Europe qui mette l'accent sur sa dimension langagière et intentionnelle, au-delà de l'empirisme dont on sait qu'il repose sur l'expérience de manière complexe ? Nous pouvons trouver ici une extension épistémologique de cette réflexion généalogique sur l'idée d'Europe dans la conception que Wittgenstein confère à la manière dont la conscience confère une signification aux choses et aux événements de manière intentionnelle.

Revenons une nouvelle fois aux *Fiches* de Wittgenstein. Plusieurs préceptes y sont énoncés, tous situant, nous semble-t-il, la conscience de soi dans l'univers des jeux de langage, au sens où « l'origine du jeu de langage n'est pas dans la réflexion. La réflexion est une partie du jeu de langage » (Wittgenstein 1970 : 104). Le propre du jeu de langage, c'est d'associer le langage à l'acte de faire empiriquement quelque chose : la monstration réflexive fait partie de l'invention langagière. Que dire alors sur la conscience - ajoutons européenne - et sa dynamique langagière ?

Soit le propre de la conscience : « "j'ai conscience ; c'est un énoncé à propos duquel il n'est pas possible de douter". Pourquoi ne serait-ce pas la même chose que de dire : "J'ai conscience, ce n'est pas une proposition" » (Wittgenstein 1970 : 107) et de sa signification : « Notre investigation ne vise pas à trouver la signification propre, la signification exacte des mots ; mais nous donnons souvent aux mots, dans le cours de nos investigations, une signification exacte » (Wittgenstein 1970 : 122).

Un tel accent sur le processus langagier peut renvoyer à une approche herméneutique du langage européen, sous les auspices de Wittgenstein et de Saussure. Ici le local est déterminé par le global - où l'on retrouve le concept de globalisation à propos de l'Europe - par le fait de la co-présence de traits de sens, de leurs rapports, dans l'esprit d'un locuteur-interprète européen - où l'on retrouve la réflexivité de l'esprit européen.

Le signe linguistique y est d'ordre transversal du fait de son caractère biface (signifiant/signifié), de sa dimension synchronique par le constat de l'existence d'un système de signes indépendant dans l'esprit des sujets parlants européens, et enfin de sa différentialité par le fait de la valeur du signe dans ses différences et leurs interprétations, selon le fameux principe saussurien de l'essence double du langage[8]. A ce titre, l'objet proprement linguistique, présentement le discours européen, n'est observable que d'un point de vue intentionnel, c'est-à-dire de la part d'un sujet parlant, européen,

[8] Voir les *Ecrits de linguistique générale* (2002) de Ferdinand de Saussure chez Gallimard, et l'analyse de Simon Bouquet (2012).

apte à interpréter, d'une séquence de langage à l'autre, la réalité à l'horizon d'une sémiotique européenne avec ses attentes propres.

Le principe épistémologique de l'analyse du discours européen pourrait ainsi relever d'une perspective néo-wittgenstienne et néo-sausurienne au sein d'une démarche empirique, c'est-à-dire au plus près des expériences langagières. Pour ce faire il convient que cette analyse de discours soit liée à l'histoire réelle de la conscience européenne, esquissée dans la généalogie historique que nous avons présentée. Il convient aussi de ne pas réduire analytiquement l'étude linguistique du discours européen à des catégorisations, par exemple du type discours constituant/discours constitué, mais d'y associer une enquête généalogique propre à énoncer les conditions de production et de transformation de ce qui s'est fait et veut se faire dans l'ordre de la nécessité et du perfectionnement des institutions politiques, présentement européennes, à travers leurs discours.

Ainsi, par leur capacité à expérimenter le principe de l'entente dialogique, au fondement de la construction européenne, les sciences du langage entrent de plein pied dans le champ de l'altérité concourant à la rencontre de soi, donc construisant l'Europe, à condition de laisser de côté le mythe de la langue unitaire, dont nous savons désormais qu'il ne s'agit, sous couvert de « science exacte », que d'une entreprise foncièrement idéologique (Sorlin 2012).

Conclusion : Des espaces autres

Dans un texte déjà évoqué sur « des espaces autres » (Foucault 1994 : 752-762), Michel Foucault considère que « l'inquiétude d'aujourd'hui » porte non plus sur notre inscription dans une temporalité historique, désormais ancrée dans nos manières d'être au sein d'une société perçue comme naturelle, mais sur les modes de présence de « l'espace du dehors » en nous-mêmes, espace tissé par le réel de relations instables, donc hétérogène mais qui me revient dans mon regard comme un espace virtuel ouvert aux possibles. Il en ressort que l'analyse du discours ne cesse de déplacer les principes mêmes qui constituent « l'ontologie historique de nous-mêmes » selon sa formule réitérative, ce qui nous oblige à tendre vers la compréhension des formes les plus radicales de la matérialité discursive, d'autant plus que le sens résiste, nous échappe en permanence. Une telle inquiétude n'est désormais plus de l'ordre des espaces nationaux, elle a saisi l'espace européen et le regard que portent ses dirigeants sur les citoyens européens. Il en ressort ce qu'on appelle aujourd'hui la politique de l'incertitude, à vrai dire le plus souvent formulée dans les termes de la sociologie de l'organisation. La notion d'incertitude y permet

d'appréhender la structure des relations de pouvoir dans un système d'acteurs : elle renvoie à la fois aux ressources détenues par un acteur et qui sont déterminantes pour les autres dans la réalisation de leurs objectifs, mais aussi au comportement que va adopter cet acteur eu égard à la mobilisation de ces ressources (Borraz & Guiraudon 2008 : 2010).

Cependant, de façon générale, la politique de l'incertitude se concrétise par une insistance permanente sur une Europe instable, hétérogène. L'analyse de discours constate l'ampleur grandissante de la réflexion philosophique et sociologique en la matière, mais demeure plus centrée sur la question du sujet incertain de l'histoire. Elle ne cesse d'interroger le statut du sujet de l'énoncé, dans sa relation à des objets discursifs « stables » mais qui côtoient un réel « instable » en lien avec les effets discursifs. Ainsi la pratique de lecture du discours européen, dont nous avons circonscrit les bases épistémologiques, se veut d'ordre archéologique. Elle consiste à rendre compte de l'hétérogène dans l'apparente homogénéité des arguments discursifs, de la part du non-dit dans ce qui est dit en prenant acte que tout sujet est interpellé sur la base de quelque chose qui existe et en tant que sujet parlant.

Nous avons également souligné le rôle prépondérant de la réflexion de Michel Foucault en la matière. A la différence d'autres penseurs de sa génération tels que Lacan et Althusser qui construisent, d'un énoncé à l'autre, une scénographie discursive dans le souci de permettre à leurs lecteurs d'appréhender l'unité de leurs concepts, tout en laissant ouverte l'identification des énonciateurs et de leur discours, Foucault rend plus difficile une telle caractérisation analytique d'une pensée en mouvement. En effet, il déploie le savoir selon une double réflexivité, certes la sienne en tant qu'auteur, mais aussi la réflexivité du lecteur au nom d'une généalogie historique propre à comprendre ce qu'il en est de la gradation de l'homme à l'individu, puis au sujet dans leur historicité même (Angermuller 2013). L'incertitude sur le sujet-citoyen, en l'occurrence européen, est ici tout aussi présente, mais dans les termes d'une inquiétude plus ontologique qu'organisationnelle.

Cependant, il convient aussi de le dire, les critiques n'ont pas manqué à l'égard de Foucault en ce domaine. La plus frontale est sans doute celle de Arjun Appadurai lorsqu'il précise, dans un entretien (Appadurai 2007), qu'il reproche à Foucault de ne pas assez prendre en compte le lien entre liberté et incertitude qui ouvre de nouvelles possibilités. Ce penseur indien voit dans l'approche de Foucault une insistance trop grande sur le poids des instruments de gouvernement, et une attention pas assez soutenue aux ambiguïtés de ces instruments tout-puissants qui provoquent autant

d'incertitude que de violence. C'est à ce titre qu'il préconise, à la différence de la pensée anti-impérialiste, de développer les relations entre les mondes postcoloniaux et l'Europe, appréhendée alors comme une archive de l'humanité, donc comme une réalité incontournable, mais dont la périphérie constitue la ressource ontologique, universelle à distance du centre européen des Etats-nations, et sur la base de la reconnaissance de l'autre. Il propose alors d'aller encore plus loin que Foucault dans la compréhension de l'apport d'une exigence universaliste kantien outrepassant, en termes d'éthique, le projet universaliste impérial. Le mot d'ordre se radicalise, il ne s'agit plus seulement de fonder « une ontologie historique de nous-mêmes », mais bien au-delà de « redécouvrir le Siècle des Lumières par nous-mêmes ».