I. Table des matières

I. Table des matières 1
II. Introduction : « la crise européenne » 2
III. Czeslaw Milosz 4
A. Biographie 4
B. Rompre avec l'Empire 6
C. Rapport au marxisme 10
D. L'originalité politique de Czeslaw Milosz 13
IV. L'Europe médiane 14
A. Une originalité « sans prix » 14
B. L'opposition au monde russe 17
C. L'identification à l'Occident 22
D. Des incompréhensions dangereuses 27
V. La crise de la modernité européenne : cible des critiques 31
A. Introduction : le portrait de la bête 31
B. Milosz : la modernité comme *Weltaanschung* scientifique 33
i) La méthode scientifique moderne 34
ii) La « neutralité » de la conception scientifique du monde 36
iii) L'homme « faute de mieux » face au Progrès collectif 38
iv) L'indifférence morale : un défi européen 42
C. Critiques de la modernité européenne 44
i) Introduction. La critique romantique : un précurseur radical 44
ii) Hannah Arendt : les origines du totalitarisme et la condition de l'homme moderne 47
iii) Jan Patocka et Vaclav Havel : le soin de l'âme et la vie dans la vérité 52
iv) Leszek Kolakowski : l'interminable procès de la modernité 58
VI. Conclusion et réflexion personnelle 64
VII. Bibliographie 71

II. Introduction : « la crise européenne »

Affirmer que l'Union Européenne est « en crise » relève aujourd'hui du lieu commun, presque de l'euphémisme. Le pluriel semblerait même plus adapté, au regard du nombre des « dossiers » qui s'accumulent sur les bureaux des responsables européens ; au sommet de la pile, le Brexit, cache péniblement les titres des classeurs suivants : crise migratoire, crise écologique et sociale, crise de la dette, crise identitaire, crise de confiance envers les institutions, résurgence des populismes d'extrême-droite et de droite extrême à travers tout le continent, etc. A toutes ces crises s'ajoute une méfiance entre les membres de l'Union, exacerbée notamment par l'impératif national de compétitivité. Qui ne perçoit pas, en effet, à travers l'emploi d'un vocabulaire aussi dégradant que celui de « Club Méd' », l'hostilité d'une Europe du Nord, autoproclamée « sérieuse et responsable », envers ce ramassis de paresseux que seraient les pays d'Europe du Sud ? De la même manière, on pourrait évoquer l'opposition et la tension entre une Europe « centrale » et une Europe « périphérique » et « en retard », cette dernière comprenant notamment une Europe qui, elle, n'a de « centrale » que le nom. Ces exemples pourraient être multipliés presque jusqu'à l'infini, selon le degré de précision du microscope politique utilisé pour scruter les innombrables nœuds de tension qui crispent aujourd'hui le grand corps européen. Mais ces crises sont-elles exclusivement celles de l'Union Européenne, ou bien faut-il voir en elles en partie l'expression contemporaine de tendances plus profondes au sein de l'histoire européenne, dont les folies de la première moitié du XXème siècle auraient constitué la plus récente (et la plus spectaculaire) manifestation ? En ce sens, la « crise de l'Union Européenne » évoquée plus haut ne serait que la dernière manifestation d'une autre crise, européenne elle aussi, mais bien plus ancienne que l'Union elle-même.

Dans sa définition médicale et populaire, une crise est par essence un moment paroxystique. Dans une approche politique, la crise d'un système politique peut tout aussi bien désigner un moment paroxystique (une révolution) qu'un processus relativement lent (une crise de confiance dans les institutions), le second jouant bien souvent un rôle de catalyseur dans le déclenchement du premier. La dynamique entre ces deux états de crise est au cœur de la réflexion des auteurs présentés ici, au premier rang desquels figure le polonais Czeslaw Milosz. A l'exception d'Hannah Arendt, ces penseurs ont tous en commun leur provenance de l'autre côté de l'ancien rideau de fer, de cette Europe « médiane » dont il sera question plus loin. L'objet ainsi que la motivation de leur préoccupation sont simples : ayant vécu successivement les totalitarismes nazi et soviétique, ils ne pouvaient faire autrement que de réfléchir sur les origines profondes de ceux-ci. En appréhendant le phénomène totalitaire non pas comme le

simple produit d'un ensemble de facteurs conjoncturels (crise économique de 1929, faiblesse des démocraties, nationalismes ardents, etc.) mais avant tout comme l'expression paroxystique d'une crise plus profonde – celle de la modernité européenne –, ces intellectuels ont non seulement attiré l'attention sur les tendances historiques ayant permis l'émergence du totalitarisme, mais ils ont aussi dénoncé la persistance de ces tendances au sein même de nos sociétés modernes. La contribution de Hannah Arendt à cette réflexion devient alors plus compréhensible, la philosophe allemande ayant en effet consacré une large partie de sa vie intellectuelle à l'analyse du totalitarisme nazi et à la condition humaine dans la société moderne.

La première partie de ce travail sera dédiée à Czeslaw Milosz, en particulier à la compréhension de ce qui fait « l'originalité politique » de celui-ci, à savoir sa rupture avec le régime stalinien. Cette présentation de l'écrivain polonais permettra d'introduire une réflexion plus générale sur l'originalité propre à l'Europe médiane, ces pays situés « entre l'Allemagne et la Russie ». Enfin, la réflexion critique sur la modernité européenne et ses conséquences à travers l'histoire européenne sera analysée à travers les œuvres de certains auteurs spécifiques : Czeslaw Milosz, Hannah Arendt, Jan Patocka, Vaclav Havel et Leszek Kolakowski.

Cette réflexion est « inconfortable » pour le lecteur occidental à deux égards. D'abord, elle l'oblige à questionner des certitudes intellectuelles solidement établies : celle, par exemple, qui voudrait voir conclure dès 1991 ce « court » XXème siècle[1] que nous semblons vouloir fuir plutôt qu'en accepter l'héritage. Les tendances historiques ne connaissent pas les frontières des siècles, et c'est en martelant ce truisme que ces intellectuels font naître en nous l'inconfort, car il nous faut à présent remettre en question ce réflexe de pensée qui consiste à ne considérer le XXème siècle que comme une « parenthèse fermée ». Inconfortable aussi, car leur réflexion ne se contente pas de lier notre siècle au précédent mais, à travers lui, à toute l'histoire occidentale moderne, dont les accomplissements ne peuvent occulter la barbarie. Accepter cet héritage induit une lourde responsabilité. Non seulement au regard du devoir de mémoire, mais surtout au vu des implications de leurs découvertes dont, en particulier, le fait que tout « système » tire sa survie du conformisme individuel. C'est le corollaire de cette lourde responsabilité : la nécessité de « vivre dans la vérité ». La dernière partie de ce travail peut donc se concevoir, dans le sillage de la pensée dissidente, comme une réflexion de « morale politique »[2].

---

[1] HOBSBAWN Eric. *L'âge des extrêmes. Histoire du court XXème siècle.* Editions Complexes, 1994.
[2] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Discours de réception du prix européen de l'essai « Charles Veillon ».* Fondation Charles Veillon, 2005, disponible sur https://fondation-veillon.ch/index.php?tag/2005-alexandra-laignel-lavastine, p. 20.

III. Czeslaw Milosz

> « Si le sort veut que je reste païen jusqu'à la fin de ma vie, cela ne me dispense pas chercher à comprendre de mon mieux la Nouvelle Foi que professent aujourd'hui tant de gens désespérés, amers, et qui, nulle part ailleurs, ne trouvent d'espérance. Cependant, comprendre, ici, ne signifie pas tout pardonner. Mes paroles sont aussi une protestation. Je conteste à la doctrine le droit de justifier les crimes commis en son nom. Je conteste à l'homme contemporain, qui oublie combien il est misérable en comparaison de ce que l'homme *peut* être, le droit de juger selon sa propre mesure le passé et l'avenir ».
>
> Czeslaw Milosz, *La pensée captive*

A. Biographie

Issu d'une vieille famille de la petite-noblesse lituanienne désargentée, Czeslaw Milosz est né le 30 juin 1911 à Szetejnie, dans une Lituanie alors partie intégrante de l'Empire russe. Bien que né au début du XX^{ème} siècle, sa petite-enfance au cœur de la campagne lituanienne le préservera quelques années de ce siècle dont il endurera par la suite les épreuves et les horreurs tout au long de sa vie (« *par une partie de ma personnalité, de mes traditions, j'appartiens au XVIIIème siècle, XVIIème siècle, pas nécessairement au XXème…* »[3]). La nostalgie de cette campagne lituanienne vue à travers le filtre magique du regard enfantin est particulièrement représentée dans l'œuvre du poète, qui lui consacre d'ailleurs un de ses plus célèbres ouvrages : *Sur les bords de l'Issa*, à la fois autobiographie fictive et exaltation presque mystique de la région. Mais cette période hors de l'époque ne dure qu'un temps, et Milosz est vite rattrapé par son siècle. Avec le reste de la famille, il suit son père, un ingénieur, dans ses voyages qui l'amèneront jusque Krasnoïarsk, au fin fond de la Sibérie, construire des routes et des ponts pour le compte du gouvernement russe. C'est à ce titre qu'il sera ensuite réquisitionné par l'armée impériale en 1914, puis par les conseils ouvriers à partir de 1917. Après un bref retour de deux ans (1918-1920) dans une Lituanie décrite comme un « paradis terrestre »[4], la guerre entre la Pologne et sa voisine soviétique (1919-1921) jette de nouveau son père sur les routes, du côté de la première cette fois. « *Une telle instabilité,* écrit Milosz, *avec le sentiment subconscient que tout n'est que provisoire, me semble un des éléments qui ont contribué aux*

[3] « Czeslaw Milosz - Entretien : Pierre-André Boutang et Jean-Maurice de Montremy », 1988, disponible sur https://vimeo.com/99872994, (2 :30).
[4] MILOSZ Czeslaw. Trad. par SEDIR Georges. *Une autre Europe*, Gallimard, 1964, p. 50.

jugements de mon âge mûr ; il a pu être cause de mon dédain des Etats et des régimes politiques. L'Histoire devient fluide, elle est une suite d'errances »[5].

Le poids de l'Histoire sur la vie de Milosz, qui se manifeste dès son enfance, se confirmera par la suite. La fin de sa formation intellectuelle en droit à Wilno (Vilnius, que les Juifs nomment « la Jérusalem du Nord »[6]), coïncide avec l'arrivée au pouvoir du fascisme en Allemagne et le début des revendications inépuisables d'Hitler. Les Alliés ayant choisi et le déshonneur et la guerre, selon la formule de Churchill, l'invasion de la Pologne le 1er septembre 1939 devient inéluctable et la vie de Milosz se voit à nouveau happée par la mécanique historique. Le dépeçage de la Pologne par l'accord Molotov-Ribbentrop place alors la Lituanie dans une situation d'équilibre – trop précaire – entre les deux géants, qui s'achève en juin 1940 : au moment où les troupes allemandes investissent Paris, les soviétiques annexent les pays baltes. Milosz rejoint alors Varsovie dont il partagera le destin durant quatre ans, organisant une résistance culturelle désespérée à la folie nihiliste et anti-intellectuelle nazie, faisant sienne la phrase de Luther qui, interrogé sur qu'il ferait s'il était persuadé que le monde finirait le lendemain, répondait : « *Je planterais des pommiers* »[7]. A Varsovie il publie deux de ses poèmes les plus célèbres : « *Campo dei Fiori* » (1943) et « *Pauvre chrétien regarde le ghetto* » (1944), deux mises en garde envers cette indifférence aux crimes les plus atroces qu'il observe autour de lui, notamment lors de l'extermination du ghetto juif, indifférence qu'il dénonce elle-même comme criminelle.

La fin de la guerre ne signifie pas la libération pour la Pologne, mais le début d'une nouvelle occupation. Le décalage qui se crée à ce moment entre les parties orientale et occidentale de l'Europe n'est en réalité que la répétition d'une tragi-comédie intra-européenne à base de destins contraires : la fin de la première guerre mondiale n'amène que le constat d'une tragédie partagée à l'Ouest, mais à l'Est, elle signifie la fin des empires et l'indépendance retrouvée ; de même, la fin de la seconde guerre mondiale voit la libération des pays occidentaux mais signe le début d'une nouvelle occupation pour leurs homologues orientaux. Cette nouvelle occupation sera l'occasion d'un dilemme intérieur, commun à tous les intellectuels du désormais « bloc de l'Est », sur l'attitude à adopter face au nouvel occupant. Les termes de ce dilemme (développés plus loin), sont éclairés dans l'essai « La pensée captive », qui fit connaître Milosz au grand public. Après cinq ans (1945 – 1950) passés dans les services diplomatiques de la République

[5] MILOSZ Czeslaw. *Une autre Europe*, *op. cit.*, p. 44.
[6] *Ibid.*, p. 93.
[7] *Ibid.*, p. 238.

Populaire de Pologne, Milosz rompt avec le régime et demande l'asile politique en France, où il vivra pendant 10 ans (1950 – 1960).

Après avoir franchi le rideau de fer, c'est l'Atlantique qu'il lui faudra traverser. Milosz fera en effet partie, comme il le dit lui-même, de cette vague de migration, « *appelée émigration des talents et provoquée par la pingrerie européenne* »[8]. L'attitude négligente de la France envers le monde académique le pousse rapidement dans les bras de l'Amérique, en Californie, où l'université de Berkeley le nomme titulaire de la chaire de langues et littératures slaves en 1961. Il ne reviendra en Pologne qu'après l'effondrement du système communiste, en 1989 ; et, sans avoir cessé d'écrire, s'éteindra à Varsovie le 14 août 2004.

B. Rompre avec l'Empire

Rompre avec l'Empire signifie avoir collaboré avec lui en premier lieu. « *Pourquoi, étant éloigné de l'orthodoxie politique, ai-je consenti à faire partie de l'appareil d'administration et de propagande ?* »[9], s'interroge Milosz en introduction de son essai « La pensée captive ». De par sa fonction diplomatique il lui aurait été en effet aisé de fuir rapidement l'URSS. Mais il se refusait à l'exil, à abandonner sa langue, son pays – le seul où il pouvait être lu – ; ainsi que ceux qui, comme lui, luttaient à coups de concessions et de ruses pour sauvegarder au moins quelques valeurs malgré le régime stalinien… Bien sûr, il y avait toutes ces raisons personnelles. Et bien d'autres encore, telle que sa « *révolte profonde contre le capitalisme* »[10]. Mais Milosz, intellectuel de l'Est par essence, interroge aussi les passions, les tentations et les espoirs de ses homologues et de lui-même lorsqu'ils furent confrontés à la Nouvelle Foi, c'est-à-dire à l'emprise idéologique totalitaire du stalinisme. L'analyse de ces motivations profondes ayant poussé de nombreux intellectuels de cette région à adhérer à cette Nouvelle Foi stalinienne constitue l'objet central de l'analyse de Milosz dans son essai. Résumer ces différentes attitudes générales vis-à-vis de la Nouvelle Foi permet de mieux comprendre pourquoi un grand nombre d'intellectuels (y compris Milosz) n'ont pas immédiatement rompu

---

[8] MILOSZ Czeslaw. Trad. par BOUVARD Marie. *Visions de la baie de San Francisco*, Fayard, 1986, p. 43.
[9] MILOSZ Czeslaw. Trad. par PRUDHOMMEAUX André. *La pensée captive*, Gallimard, 1953, p. 16.
[10] Milosz précise: « *Il s'agissait donc, je le reconnais aujourd'hui, d'une sujétion très pénible, mais il faut considérer que je l'ai acceptée par opposition à la Pologne capitaliste d'avant-guerre, où la société présentait des clivages sociaux considérables, où la presque totalité de la population n'avait pas la moindre chance de promotion sociale, où l'industrialisation était impossible. (…) Pourtant, je tiens à dire que si je considère le système communiste comme invivable, je n'accepte pas pour autant l'autre avec joie. J'en ris, je me soumets aux nécessités de la vie, mais cela ne veut pas dire que je ne rêve pas, que je n'ai pas la vision d'une société autre et meilleure.* » CZARNECKA Ewa, FIUT Aleksander. Trad. par BEAUVOIS Daniel. *Milosz par Milosz, entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*. Fayard, 1986, p. 108.

avec le régime, et pourquoi certains sont restés croyants envers et contre tout, c'est-à-dire en dépit de leur connaissance des dérives totalitaires de celui-ci.

Chez certains, la Nouvelle Foi vient combler un vide. Milosz explique ce vide comme celui provoqué par la disparition d'une religion prégnante, centre de la société toute entière, et qui n'a été que très piètrement remplacée dans ce rôle par la philosophie et par les arts, lesquels se sont de plus en plus coupés du peuple. Ce même besoin de faire partie d'une collectivité de pensée a sans doute, par ailleurs, jeté bien des hommes et des femmes dans les bras des fascismes italien et allemand. Mais, à la différence de ces derniers, la Nouvelle Foi offrait aux intellectuels de quoi se nourrir. Son bagage philosophique, sociologique, historique, etc. était plus qu'impressionnant et son auto-revendication scientifique attirante. Surtout, elle faisait renaître cette collectivité de pensée qui s'était évanouie depuis la mort de Dieu : « *Le concierge et le garçon d'ascenseur employés par une maison d'édition lisent les mêmes classiques marxistes que le directeur ou les auteurs qui apportent leurs manuscrits. A partir de là, un ouvrier et un historien peuvent s'entendre* »[11]. Le matérialisme dialectique se substitue à la religion au sein de la société ; la philosophie et les intellectuels retrouvent leur influence sur celle-ci.

D'autres intellectuels seront convaincus par la Nouvelle Foi à la seule idée de pouvoir vaincre « *l'absurdité de l'existence physiologique* »[12]. Il s'agit là d'une révolte métaphysique, celle qui cherche à imposer un *sens* à cette existence qui en semble dépourvue, à tous ces actes posés et répétés au quotidien, offerts en sacrifice à la futilité de ce temps historique auquel ils doivent pourtant tout : « *leurs occupations, leurs vêtements, leurs gestes, leurs expressions, leurs croyances et leurs idées* »[13]… « *Si seulement ils étaient des âmes, comme l'Eglise l'enseignait, ou des monades de Leibniz ! Mais ces croyances ont péri* »[14]. Cette révolte contre le temps historique passe par la naissance de cet homme nouveau, « *qui pense à l'échelle du globe et qui crée sa propre formation historique au lieu d'en être l'esclave* »[15], ce qui constitue la promesse ultime de la Nouvelle Foi[16].

Celle-ci en convaincra d'autres encore par le *poids* de sa dialectique, dans les deux sens du terme. « Poids » comme masse de savoirs, de raisonnements, de réflexions et de formules

[11] MILOSZ Czeslaw. *La pensée captive, op. cit.*, p. 29.
[12] *Ibid*., p. 31.
[13] *Ibid*.
[14] *Ibid*.
[15] *Ibid*.
[16] *Ibid*.

accumulées au fil des ans par les maîtres et leurs commentateurs : les propagandistes sont assis comme des nains sur des épaules de géants. Face à eux, l'individu est un nain au sol qui n'a que le droit de se taire. Devant cette démonstration de puissance intellectuelle, il peut aller jusqu'à se résoudre, à suivre aveuglément les chefs : « *Im vidnieïe* », « ils voient plus clair que nous »[17]... « Poids » comme chape de plomb, celle que le Centre a abattu sur la région, celle qui empêche de pouvoir dire, écrire ou encore peindre tout ce qui s'écarte du seul courant intellectuel ayant de la valeur, le matérialisme dialectique, car son approche est scientifique, elle cerne au plus près la *réalité.* Tout autre courant, toute autre pensée ne peut qu'être dans l'*erreur*. L'intellectuel, cerné au plus près par le conformisme doctrinal, en arrive peu à peu à se convaincre du bien-fondé et de la pertinence de cette étreinte.

La dernière de ces raisons tire son poids de la longueur de l'énumération :

> « *Mystère des manœuvres politiques, décidées là-haut, dans le Centre éloigné ; atmosphère solennelle où l'on baisse la voix pour parler des hommes vraiment influents ; espaces démesurés de l'Eurasie où des nations entières pourraient se dissoudre sans laisser une trace ; armées comptant leurs effectifs par millions ; efficacité de la terreur ; précision des disputes (ceux qui gouvernent en fait sont des philosophes, évidemment pas au sens traditionnel, mais au sens de la dialectique) ; certitude que le monde entier sera conquis ; multitude d'adeptes sur tous les continents ; ingéniosité des mensonges, toujours issus des semences du vrai ; mépris des adversaires philosophiquement incultes et de leur inaptitude bourgeoise – donc déterminée par leur origine – à penser (les classes condamnées par les lois de l'histoire périssent parce qu'elles souffrent d'une insuffisance de la raison) ; déplacement continu et systématique des limites de l'Empire vers l'ouest ; crédits sans précédent consacrés à la recherche scientifique ; travail préparant un règne qui s'étendra sur tous les peuples de la terre. Est-ce peu ? C'est assez pour fasciner l'intellectuel. Ainsi s'enracine en lui le fatalisme historique. 'Je mise sur ce cheval, confesse-t-il cyniquement dans ses instants de sincérité ; c'est un bon cheval. Il me mènera loin'* »[18].

Le *vide*, l'*absurde*, la *nécessité* et le *succès* ouvrent donc des perspectives nouvelles sur les dilemmes intérieurs agitant nombre d'intellectuels de l'Est. Beaucoup ont choisi de rester ; pourquoi Milosz a-t-il, lui, fait le choix de partir ? La raison de son départ est principalement politique, c'est un rejet du carcan idéologique qui, pour les écrivains et les artistes, finit par prendre la forme d'une imposition du réalisme socialiste comme seul courant artistique et

[17] WAT Alexandre. Trad. par CONIO Gérard et LAJARRIGE Jean. *Mon siècle. Confession d'un intellectuel européen*. Fallois/l'Age d'Homme, 1989, p. 234 (en russe dans le texte).
[18] MILOSZ Czeslaw. *La pensée captive*, *op. cit.*, p. 38-39.

littéraire toléré. Cette contrainte ne fut toutefois qu'une étape dans un processus bien plus long, celui du « glissement vers le totalitarisme »[19], que Milosz rejeta en bloc lors de sa rupture.

Ainsi, dans un premier temps, « *il était trop tôt encore pour imposer le réalisme socialiste aux écrivains. De même, à cette époque, on promettait aux paysans qu'il n'y aurait pas de kolkhozes en Pologne »*[20]. C'est seulement par la suite que la méthode du Diamat, c'est-à-dire le matérialisme dialectique, conçu non selon Marx et Engels, mais selon Lénine et Staline[21], se mit en devoir d'exiger l'adhésion des esprits après avoir obtenu l'obéissance des corps. Cette Méthode visait en effet à obtenir, progressivement, une conversion totale à la doctrine, stade auquel l'individu était ensuite contraint d'en faire l'éloge car étant désormais *nécessairement* converti (« *dans la terminologie officielle, cela s'appelle passer du réalisme critique au réalisme socialiste* »[22]). Une telle méthode s'inscrit dans ce que Alexander Wat, écrivain polonais ami de Milosz, décrit dans sa *Confession d'un intellectuel européen* comme le « *travail constructeur de Staline, tout ce travail génial, cette réalisation d'une gigantesque république platonicienne, d'un monde entièrement clos, d'un Etat qui avait sa paideia à lui, une véritable perekovka, une refonte des âmes* »[23]. Dans cette entreprise de refonte des âmes, le resserrement constant, étouffant, de la Méthode se doubla alors d'une nouveau stade de conversion : le réalisme socialiste. « *C'était exiger du même coup une adhésion cent pour cent à l'orthodoxie philosophique. Je m'aperçus avec étonnement que je n'étais pas capable de la donner (…) En dernier ressort, une résistance affective en moi me la fit rejeter sans appel* »[24].

Le caractère insupportable de la contrainte idéologique n'explique bien sûr pas à lui seul la rupture de Milosz avec le régime stalinien. De nombreux autres facteurs, y compris des expériences vécues, ont sans doute été tout aussi déterminants dans sa décision définitive. Milosz évoque ainsi à plusieurs reprises une soirée de 1949 à Varsovie où, frayant parmi la haute société en tant que diplomate, il pris soudain conscience, en observant les arrestations bottées et casquées au dehors, de ce dont il était complice[25].

C'est donc d'un ensemble de raisons, à la fois personnelles et politiques, que découla la décision de Milosz de rompre avec l'Empire. Toutefois, rompre avec l'Empire ne signifiait pas pour autant renier intégralement les idées marxistes, socle idéologique de la gigantesque entreprise

[19] RUPNIK Jacques. *L'autre Europe. Crise et fin du communisme.* Odile Jacob, 1993, p. 123.
[20] MILOSZ Czeslaw. *La pensée captive*, *op. cit.*, p. 142.
[21] *Ibid.*, p. 18.
[22] MILOSZ Czeslaw. *La pensée captive*, *op. cit.*, p. 39.
[23] WAT Alexandre, *op. cit.*, p. 236.
[24] MILOSZ Czeslaw. *La pensée captive*, *op. cit.*, p. 18.
[25] CZARNECKA Ewa, FIUT Aleksander, *op. cit.*, p. 110.

stalinienne. Il apparaît donc nécessaire de clarifier le rapport que Milosz entretenait avec le marxisme afin de percevoir ce qui fait la nuance et l'originalité de sa position. De même, rompre avec l'Empire n'équivalait pas à une adhésion au « camp » de l'Occident, dont Milosz dénonce avec tout autant de vigueur les errances et les renoncements. Le rapport qu'entretient Milosz avec le marxisme constituera une première approche de son identité politique. L'analyse de l'Europe centrale et orientale sous l'optique de l'Europe médiane constituera ensuite une introduction aux réflexions consacrées à la crise de la modernité occidentale de Milosz lui-même et de certains de ses homologues issus de cette région (Vaclav Havel, Jan Patocka et Leszek Kolakowski), auxquelles s'ajoutera la réflexion d'Hannah Arendt qui s'articule avec ce propos.

C. Rapport au marxisme

Se décrivant comme poussé presque malgré lui à assumer certains rôles, Milosz récuse toutes les étiquettes auxquelles on prétend le réduire. Il ne se considère ni poète patriote ou barde national[26], ni même simplement militant[27]. S'il fut résistant, c'est parce que tout le monde l'était en Pologne selon lui[28]. Cela constitue, dit-il, « *mon problème permanent : ne pas être pris pour autre que je ne suis* »[29].

Celui qui se décrit volontiers comme un « poète contemplatif »[30] ne peut pourtant museler totalement l'animal politique qui est en lui : ses essais, articles, et poèmes politiques en tout genre peuvent largement en témoigner. Mais cet animal politique refuse lui aussi l'étiquette, la labellisation politique qui ne refléterait pas ce qu'il est *réellement :* marxiste sceptique, libertaire raisonnable (pédagogique ?), anticapitaliste désespéré,… ? Rien de tout cela ne permet de le placer dans une case unique, un corps de pensée rigide et structuré qui lui correspondrait complètement.

C'est la raison pour laquelle il nous a paru nécessaire d'analyser sa relation au marxisme qui fut, jusqu'à récemment et même, dans une certaine mesure, encore aujourd'hui, la référence intellectuelle majeure des courants politiques de gauche. Le marxisme, néanmoins critiqué par Milosz, aussi bien du point de vue de ses réalisations concrètes que de sa conception de l'homme et de l'Histoire, possède une puissance d'attraction que Milosz ne sous-estime pas et

[26] *Ibid.*, p. 325.
[27] MILOSZ Czeslaw. *Visions de la baie de San Francisco*, *op. cit.*, p. 188.
[28] CZARNECKA Ewa, FIUT Aleksander, *op. cit.*, p. 98.
[29] *Ibid.*, p. 324.
[30] *Ibid.*, p. 326.

dont on réalise aujourd'hui mal l'ampleur. Cette attraction découle de l'étincelle d'espoir qui nait de l'idée de pouvoir renverser le constat de la déraison du monde ; un espoir qui consisterait, enfin, à confier à l'humanité consciente de son historicité les rênes de son propre destin. Par ailleurs, le spectacle d'une société occidentale qui semble voguer à la dérive après avoir perdu le contrôle de la machine qu'elle a fabriqué de toutes pièces ne fait que renforcer la puissance de cette attraction.

Le grand mérite du marxisme est d'avoir permis à l'humanité de prendre conscience de son historicité. Or, c'est dans cette historicité que réside son espoir[31]. A l'approche thomiste de l'Histoire, relativement vague et indifférente, le marxisme oppose le renforcement de la prise de conscience de la dimension historique de la société humaine : « *Notre espoir est que nous pourrons venir à bout de ce bacille et le dépasser par la métaphysique, pour retrouver la dimension ontologique* »[32]. C'est un défi lancé au monde, au nom de ce qui devrait exister[33]. Toute analyse du marxisme qui ne prend pas en compte cet aspect métaphysique s'interdit de le comprendre totalement. « *C'est la signification de l'Histoire que le marxisme a opposée à la Nature. Le marxisme s'accorde avec la fureur néo-manichéenne de l'homme moderne. S'il en était autrement, il n'aurait pas cette force quasi-magique d'attraction des esprits les plus actifs, il ne serait pas le centre d'intérêt des philosophes* »[34].

Enfin être, ne plus avoir à subir, ainsi que donner du sens à l'Histoire – et le sens de l'Histoire en général – sont des thèmes qui occupent une place importante dans la pensée de l'écrivain polonais. Il confesse ainsi une « *grande fascination pour la philosophie de l'Histoire* »[35], pour ces « *furies volcaniques de l'Histoire* [qui] *se démènent sous la fine pellicule* [du quotidien] *sur laquelle nous marchons* »[36]. Parmi les facettes d'attirance de la Nouvelle Foi examinées ci-dessus, c'est sans doute celle qui l'a le plus fasciné, celle qui a porté le camp du « pour » le plus loin. Pourtant, le marxisme ne le satisfait pas. Pas du tout. « *Je considère le marxisme comme une philosophie fausse et nocive* »[37], affirme-t-il lors d'un entretien. Deux arguments étayent principalement sa critique du marxisme.

Tout d'abord, il lui reproche sa vision de l'homme, née de sa fascination scientifique pour le Logos, au détriment de l'Eros. Milosz s'appuie ici notamment sur le travail de son collègue, le

---

[31] CZARNECKA Ewa, FIUT Aleksander, *op. cit.*, p. 191.
[32] *Ibid.*
[33] MILOSZ Czeslaw. *Visions de la baie de San Francisco*, *op. cit.*, p. 187.
[34] *Ibid.*, p. 189.
[35] CZARNECKA Ewa, FIUT Aleksander, *op. cit.*, p. 164.
[36] MILOSZ Czeslaw. *Visions de la baie de San Francisco*, *op. cit.*, p. 50.
[37] CZARNECKA Ewa, FIUT Aleksander, *op. cit.*, p. 161.

philosophe et sociologue Herbert Marcuse. Celui-ci annonce que « *l'homme est raisonnable ; ce n'est que son produit collectif, par lequel il s'est laissé absorber, qui est déraisonnable* »[38]. Déraisonnable, en effet, car se fondant « *sur l'esprit scientifique indifférent au bien et au mal : sur le logos séparé de l'éros* »[39]. Or l'intime conviction de Milosz, influencé en cela par Brzozowski, est que « *la clé de la condition humaine, ce sont les épousailles de Logos et d'Eros* »[40]. Il conteste dès lors la doctrine marxiste dans sa volonté de créer un homme nouveau à la manière d'un « *sculpteur qui tire une image de la pierre en rejetant tout ce qui est superflu* »[41]. Par extension, c'est l'horizon utopique du matérialisme dialectique lui-même qui est visé, Milosz dénonçant avec une certaine ironie l'idée que son aboutissement devait « inéluctablement » aboutir à la félicité de l'humanité avec le triomphe du « bien ». « *Le bien, c'est-à-dire l'abolition de la propriété privée, ce qui, évidemment, devait suffire pour que, de la chrysalide marquée de dualisme, s'échappe un papillon, l'homme angélique, consacré aux tâches sublimes de la création* »[42].

La mise en cause de la conception marxiste de l'histoire constitue le second pan de la critique de Milosz. Il rejoint donc aussi Marcuse dans sa contestation de la doctrine lorsque celle-ci affirme la « nécessité implacable » (dans le sens de l'inéluctabilité) d'une révolution qui serait, en quelque sorte, contenue par avance à l'intérieur des rapports de production, dont la classe ouvrière serait la figure de proue et dont la réalisation accomplirait mécaniquement le bonheur de l'humanité. « *Tout ce qu'on peut constater, c'est que la raison ne supporte pas d'être constamment violée par la déraison et que la déraison collective dérive des rapports de production existants* »[43]. Il ne peut, en effet, être totalement exclu que ces rapports de production parviennent, non seulement à se reproduire, mais aussi à assurer un certain bien-être général[44], ou en tout cas la paix sociale nécessaire à la reproduction de ces rapports. La raison, à chaque instant violée par le constat de l'ordre du monde, peut très bien ne pas parvenir à trouver le levier qui mettrait cet ordre à bas. La *nécessité* de la révolution n'est donc qu'une hypothèse, qui va s'affaiblissant en l'absence des conditions objectives pouvant lui donner poids et forme. « *Si on lui reprochait qu'une telle hypothèse est suspendue dans le vide,*

[38] MILOSZ Czeslaw. *Visions de la baie de San Francisco*, *op. cit.*, p. 193.
[39] *Ibid.*, p. 194.
[40] *Ibid.*, p. 199.
[41] MILOSZ Czeslaw. *La pensée captive*, *op. cit.*, p. 309.
[42] MILOSZ Czeslaw. *Visions de la baie de San Francisco*, *op. cit.*, p. 61.
[43] *Ibid.*, p. 195.
[44] *Ibid.*

Marcuse répondrait certainement qu'il en est de même de notre incapacité à nous arrêter à des semi-vérités relatives dans notre recherche de la vérité absolue »[45].

Cette double critique de la pensée marxiste en elle-même s'accompagne d'une triple critique, ou plutôt d'un triple constat, des résultats concrets du marxisme. « *First of all, the number of people killed and tortured to death in its name surpasses many times the total number of victims of Hitler's National Socialism. Second, a doctrine promising "the withering of the state" has led to the emergence of an all-powerful state and its omnipotent police. Third, instead of the end of the oppression of man by man and of alienation, a realm of nearly absolute alienation came into being, where the individual does not belong to himself, both literally and figuratively* »[46].

Sa rupture avec le régime stalinien ainsi que sa position nuancée vis-à-vis du marxisme permettent de parler d'une véritable « originalité politique » de Czeslaw Milosz. Cette originalité constituera une introduction à l'originalité de l'Europe médiane, dont l'incompréhension génère des incompréhensions mettant en péril le projet européen lui-même.

D. L'originalité politique de Czeslaw Milosz

Lorsque Pablo Neruda le qualifia « d'homme qui a fui » (*The man who ran* away) après sa rupture avec le régime stalinien, la réaction de Czeslaw Milosz fut un mélange de douleur et d'indifférence. Douleur car le poète chilien visait juste : abandonner les siens et sa terre – si essentielle pour le poète polonais – fut la conclusion déchirante d'un long cheminement intérieur qui prit des années à se résoudre. Indifférence aussi, tout simplement parce que Neruda ne savait pas. Il n'avait aucun moyen de savoir – ou ne voulait pas savoir – et parlait donc par ignorance, tout comme ces hordes d'intellectuels parisiens qui battaient le pavé en révérant Staline comme un nouveau Messie. Lorsque Milosz arriva à Paris et tenta d'expliquer le fonctionnement réel du stalinisme, on lui répondit par des rires moqueurs et des portes fermées. Des grands intellectuels français, il n'y aura guère qu'Albert Camus pour lui tendre la main.

Ce sentiment fut commun à nombre d'intellectuels de cette Europe que le basculement du rideau de fer entérina définitivement comme « de l'Est ». Ce fut aussi la naissance de leur singularité politique. Convertis de force à la Nouvelle Foi stalinienne, ils n'en étaient pas pour autant convaincus par la dépravation qui semblait caractériser la voie prise par l'Occident. Nombre d'entre eux qui, comme le dit Milosz, ne rêvaient que d'un « *système où l'économie serait*

[45] MILOSZ Czeslaw. *Visions de la baie de San Francisco, op. cit.,* p. 195.
[46] KOSTRZEWA Robert. *Between East and West. Writings from Kultura,* Hill and Wang, 1990, p. 103.

socialiste, mais qui libérerait l'homme de l'étreinte reptilienne de la Méthode »[47] se retrouvaient à présent employés de la gigantesque administration stalinienne, contraints d'y reproduire la moindre virgule doctrinale, en cherchant du regard un espoir à l'Ouest, lequel n'en offrait pas beaucoup.

Aux intellectuels qui, en Europe médiane, se refusaient à se convertir à la Nouvelle Foi stalinienne et refusaient tout autant d'encenser le Moloch[48] occidental, une telle situation offrait un point de vue exceptionnel, panoramique, sur toute l'Europe, en leur permettant de se placer « au-dessus de la mêlée » ; et ce, grâce à leur intime connaissance de ce qui reposait sous les monceaux de propagande soviétique. Toutefois, avant d'aborder l'œuvre de certains de ces intellectuels, il apparaît nécessaire de présenter leur origine commune, cette Europe médiane dont l'originalité permet de rendre plus compréhensibles les motivations et les enjeux de la réflexion de cette « pensée dissidente » d'Europe centrale.

IV. L'Europe médiane

> « A travers les désastres et les catastrophes, l'humanité recherche l'élixir de jeunesse, celui de la voie philosophique, celui d'une ardeur qui soutient la foi en l'utilité générale de notre effort individuel même si celui-ci, en apparence, ne change rien aux mécanismes du monde. Il n'est pas exclu que nous, hommes d'Europe orientale, soyons à l'avant-garde sur cette voie. Obligés de choisir, nous avons dû sacrifier certaines valeurs à d'autres, ce qui est l'essence de la tragédie. Mais c'est seulement au prix d'une expérience si aigüe que les vieilles vérités apparaissent dans une lumière nouvelle ».
>
> Czeslaw Milosz, *Une Autre Europe*

A. Une originalité « sans prix »

La prise en compte de l'expérience unique que constitue, sur le territoire de l'Europe médiane, la succession du nazisme puis du communisme au cours de la plus grande partie du XXème siècle a mené ces dernières années à une évolution de la compréhension académique occidentale de ces pays se situant « entre l'Allemagne et la Russie ». La distinction traditionnelle entre Europe centrale, baltique, orientale ou encore balkanique ne permettait en effet pas de rendre compte du caractère unificateur de ces expériences sur l'identité collective des populations de l'Est dans leur ensemble. Caractérisée avant tout par ces « *grandes situations communes* »[49]

---

[47] MILOSZ Czeslaw. *La pensée captive, op. cit.*, p. 66.

[48] Image tirée du poème « *Howl* » d'Allen Ginsberg, cité par Milosz en introduction de l'essai « Le portrait de la bête » dans le recueil « Visions de San Francisco ».

[49] « *… ces grandes situations communes qui rassemblent des peuples et les regroupent toujours différemment, dans des frontières imaginaires et toujours changeantes, à l'intérieur desquelles subsistent la même mémoire, la même expérience, la même communauté de tradition* ». KUNDERA Milan. *Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale*. Gallimard, *Le débat (coll.)*, n°27, 1983/5, p.8.

(Kundera), c'est cette Europe médiane – plus souple et moins politiquement connotée que la *Mitteleuropa* germanique –, qui effectue un retour timide dans la recherche académique contemporaine. En témoigne par exemple la constitution, en 2013, en France, d'un groupe de recherche pluridisciplinaire « Connaissance de l'Europe médiane », dont l'axe de recherche fait converger les grandes distinctions traditionnelles précitées au profit d'une perspective plus globale de l'« Autre Europe ». Le directeur de ce groupe de recherche, Antoine Marès, explique les raisons de ce choix :

> « *L'Europe médiane, c'est un concept beaucoup plus large que celui d'Europe centrale, et qui est né de la difficulté qu'il y avait de cerner géographiquement les termes qui existaient : l'Europe du centre-Est, l'Europe balkanique, l'Europe centrale, l'Europe danubienne, etc. Donc l'Europe médiane c'est un concept très vaste qui nous fait partir de la Baltique au nord à la mer Noire et à l'Adriatique au sud, et de l'Allemagne à la Russie. C'est cette zone qui se trouve entre l'Allemagne et la Russie qu'il s'agissait de couvrir et qui est une sorte d'angle mort de la vision française. Donc l'intérêt c'était de s'attacher à une zone qui est très peu connue et qui est pourtant essentielle dans l'histoire de l'Europe (…) Mais il reste encore très largement des ignorances, notamment sur le passé de ces pays qu'on a tendance à sous-estimer systématiquement, à cantonner cette zone dans une sorte de périphérie alors qu'elle est beaucoup plus centrale qu'on ne l'imagine dans l'histoire de l'Europe* »[50].

Cette opposition entre les notions « d'entre-deux » et de « centralité » doit néanmoins être nuancée, du moins au regard de Kundera et de ses homologues intellectuels centre-européens dont fait partie Milosz. Car si l'Europe Médiane n'est certainement pas pour eux le cœur politique du vieux continent, elle n'en est pour autant pas moins un « *centre culturel mythique de toute l'Europe, occupé par les petites nations et balloté au gré des intérêts géopolitiques des grandes puissances* »[51], cette centralité s'expliquant par son attachement à une culture et à des valeurs européennes (ou occidentales, car les deux termes tendent à se confondre dans leur discours) que l'Ouest, à leurs yeux, semble avoir délaissées. C'est en vertu de la lutte livrée pour maintenir en vie une culture occidentale menacée d'extinction par l'occupation nazie puis soviétique que découle cet attachement. Selon Kundera « *l'identité d'un peuple ou d'une civilisation se reflète et se résume dans l'ensemble des créations spirituelles qu'on appelle d'habitude 'culture'. Si cette identité est mortellement menacée, la vie culturelle s'intensifie,*

---

[50] MARES Antoine. *L'Europe centrale, le sismographe de l'histoire européenne*, 2018, disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=MAxqmf8B86w&list=LLlOxtfS7CecbvBGDe9zEALw&index=5&t=0s (à partir de 0 :55).

[51] ZELENKA Miloš, Trad. par THIROUIN Marie-Odile. L'Europe centrale dans le contexte de la géographie littéraire et symbolique, *Recherches & Travaux* [En ligne], 80 | 2012, mis en ligne le 15 novembre 2013, p. 129, disponible sur https://journals.openedition.org/recherchestravaux/523.

s'exacerbe, et la culture devient la valeur vivante autour de laquelle tout le peuple se regroupe (…) *C'est pourquoi l'Europe que j'appelle centrale ressent le changement de son destin après 1945 non seulement comme une catastrophe politique mais comme la mise en question de sa civilisation. Le sens profond de leur résistance, c'est la défense de leur identité ; ou, autrement dit : c'est la défense de leur occidentalité* »[52], ce que confirme Jacques Rupnik « *l'identification à l'Europe était particulièrement forte là où elle était le plus menacée, là où la défense d'une culture représentait l'ultime rempart face à l'emprise d'un système totalitaire* »[53].

Cette expérience régionale unique du nazisme et du communisme vécus dans leur « terrifiante succession »[54], le philosophe tchèque et ancien déporté Karel Kosik la qualifie – en pesant soigneusement ses mots – de « trésor sans prix »[55]. Mais un tel trésor peut rapidement se transformer en amas de bouts de métal ternis s'il n'est pas apprécié à sa juste mesure. Or, force est de constater que la critique commune aux intellectuels ayant vécu de l'autre côté du rideau de fer concernant l'évolution de nos sociétés modernes n'a eu qu'un impact très relatif – voire inexistant – en Europe occidentale, dont la vaine mise en garde que Vaclav Havel prononça en 1999 face à des sénateurs français à moitié endormis[56] constitue sans doute la plus triste illustration. Cette mise en garde est pourtant douloureusement contemporaine car, en identifiant au sein de la modernité les tendances ayant engendré les régimes totalitaires, ces intellectuels dénoncent également la « mise sous le tapis » de ces critiques au sein des démocraties occidentales contemporaines. En refermant, après 1989, la « parenthèse totalitaire », les sociétés occidentales ont ainsi cédé à une tentation : celle de considérer l'émergence de tels régimes comme résultats de conditions historiques conjoncturelles et non comme des manifestations concrètes d'extrêmes déviances au sein du processus historique et culturel généralement qualifié de « modernité », toujours à pied d'œuvre aujourd'hui.

C'est donc à la fois cette revendication d'appartenance occidentale et cette critique commune aux intellectuels de la région qu'il nous faut interroger afin d'obtenir ce qui, dans la profonde « originalité » de l'Europe médiane, constitue pour l'Europe contemporaine un enjeu évident car, comme le rappelle Jacques Rupnik, « *Il est vrai que l'Est a économiquement besoin de l'Ouest. Mais il est également vrai que, culturellement, l'Ouest a besoin de l'Est. Précisément parce que c'est à l'Est que l'âme de l'Europe, l'idée de l'Europe en tant que culture, a été*

[52] KUNDERA Milan, *op. cit.*, pp. 2-5.
[53] RUPNIK Jacques. *L'autre Europe. Crise et fin du communisme*, *op. cit.*, p. 12.
[54] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo.* Calmann-Lévy, 2005, p. 20.
[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*, p. 141.

préservée »[57]. Cette revendication d'occidentalité ou d'européanité s'articule autour de deux dimensions : l'opposition à l'Orient – en particulier au monde russe, perçu comme étranger – et une identification culturelle et morale avec l'Occident. Ces deux dimensions seront analysées dans les points suivants, la crise de la modernité européenne étant abordée dans une seconde partie.

B. L'opposition au monde russe

En définissant l'Europe médiane comme une « *zone de palimpsestes dont certaines conséquences ont été de longue durée* »[58], le GDR « Europe médiane » s'inscrit dans une approche intellectuelle où l'histoire apparaît comme un fil rouge permettant de mieux cerner ce qui fait la particularité de cette région. Une telle approche, axée sur l'évolution historique et les représentations collectives, apparaît similaire à celle de Milosz, dont l'extrait suivant pourrait tout aussi bien servir de définition à cette idée de palimpseste.

> *« Le XXème siècle, pris de panique devant les sottises des nationalistes et des racistes, s'efforce de combler les abîmes du temps avec des statistiques de production et quelques noms de systèmes politico-économiques ; il renonce à étudier davantage la trame mystérieuse du devenir où aucun fil ne devrait être omis, s'agît-il des conceptions de sectes russes oubliées. Le passé ne s'efface qu'en apparence : en fait, il se transforme imperceptiblement. Par exemple, un phénomène aussi lointain que le caractère de la Rome antique continue à exister, car c'est là, et nulle part ailleurs, que le catholicisme a pris forme. Pour prendre un autre exemple, la conquête des terres au sud de la Loire par les Français, au Moyen Age, a laissé dans le subconscient collectif des habitants des traces qui ont réapparu dans les tendances protestantes, puis révolutionnaires et laïques dans ces provinces »*[59].

En Europe médiane, l'appartenance majoritaire à la chrétienté occidentale ainsi que le lointain héritage gréco-latin[60] représentent les deux pôles primitifs d'identification à l'Occident. La séparation des églises d'Occident et d'Orient au XIème siècle, combinée aux vagues d'invasions tartares et ottomanes (entre autres) dans les régions orientales orthodoxes de l'Europe, eut bientôt pour conséquence, dans les représentations collectives centre-européennes, de faire coïncider la chrétienté avec la seule Europe catholique, amenant ainsi les

---

[57] RUPNIK Jacques. *L'autre Europe. Crise et fin du communisme, op. cit.*, p. 13.
[58] Groupement de recherche n°3607 « Connaissance de l'Europe médiane », *Objectifs du GDR*, disponible sur https://cem.hypotheses.org/qui-sommes-nous/le-projet-initial-du-cem-2013
[59] MILOSZ Czeslaw. *Une autre Europe*, *op. cit.*, p. 148.
[60] Héritage d'ailleurs commun avec la Russie, jusqu'à une certaine époque… « *Les lointaines racines antiques unissent la Russie avec nous. Durant tout le XIXème, la Russie, d'ailleurs, se rapprochait de l'Europe. La fascination était réciproque. Rilke proclama la Russie sa patrie spirituelle et personne n'échappa à la force du grand roman russe, qui reste inséparable de la culture européenne commune. Oui, tout cela est vrai et les fiançailles culturelles des deux Europes resteront un grand souvenir* ». KUNDERA Milan, *op. cit.*, p. 4.

peuples d'Europe médiane – en particulier ceux situés aux frontières orientales de l'Europe – à se considérer comme les défenseurs avancés de la chrétienté occidentale contre les « barbares ». Ceux-ci n'ont pas d'identité fixe et leur nom varie selon les époques mais, ce qu'eurent en commun pour les peuples d'Europe médiane les hordes mongoles, les janissaires ottomans, les régiments moscovites et, plus tard, russes puis soviétiques, c'est leur provenance commune d'une région gigantesque aux contours brumeux: l'Asie. C'est avant tout de ce gigantisme asiatique et de sa démographie inépuisable, sans cesse déversée vers l'ouest, que naît la crainte envers l'Est et ses innombrables « Scythes » qu'invoqua Alexander Blok[61].

Ce sentiment sera confirmé et renforcé par l'histoire. Ainsi, ce n'est qu'en coalisant les forces chrétiennes d'Europe centrale (principalement) que la résistance à l'avancée mongole puis ottomane fut possible, les dénouements des deux sièges de Vienne (1529, 1683) étant à cet égard exemplaires. L'amère constatation de l'absence de puissance stabilisatrice en Europe médiane, capable de s'opposer avec succès aux visées russes (à l'est) et allemandes (à l'ouest) s'accompagne, pour de nombreux intellectuels de cette région, d'une certaine nostalgie vis-à-vis de ces puissances « médianes » protectrices. Les nombreuses évocations par Milosz de l'ancienne *Res Publica* polono-lituanienne ou encore la célèbre phrase de Franz Patisek Palacky disant de l'Autriche que si elle n'existait pas, « il faudrait l'inventer »[62] illustrent cet état d'esprit.

Les invasions mongole, ottomane, moscovite, russe, soviétique, etc., apparaissent alors comme une continuité historique de cette menace orientale facilitée par le morcellement régional, qui se concrétisera dans le partage puis l'absorption de la Pologne par la Russie (1772 et 1813), la répression des aspirations nationales de peuples centre-européens (1831 et 1863 en Pologne, 1848 en Hongrie) et, finalement, l'occupation militaire totale de la région après-guerre et la multiplication des répressions des tentatives d'autonomie vis-à-vis du Centre (1948, 1956, 1968,…). Cette persistance historique de la menace venant de l'est tend à expliquer en partie cette affirmation d'appartenance de l'Europe médiane au monde occidental, considéré comme un allié lointain et naturel contre la barbarie venue de l'est.

---

[61] « *Vous êtes des millions. Et nous sommes innombrables comme les nues ténébreuses.*
Essayez seulement de lutter avec nous !
Oui, nous sommes des Scythes, des Asiatiques
Aux yeux de biais et insatiables ! », « La bibliothèque russe et slave », disponible sur http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Blok%20-%20Les%20Scythes.htm

[62] RUPNIK Jacques. *L'autre Europe. Crise et fin du communisme, op. cit.*, p. 53.

Le terme « barbarie » permet d'aborder une autre partie de cette distanciation vis-à-vis du monde russe et doit être ici pris dans son acception grecque originelle, c'est-à-dire comme englobant « *ceux qui représentent un autre univers* »[63]. L'opposition au monde russe ne s'explique en effet pas uniquement par des raisons historiques et géopolitiques mais aussi par la perception d'une civilisation sensiblement différente, dont les mœurs et les valeurs apparaissent profondément étrangers aux habitants d'Europe médiane. « *De tous les partages que l'on peut faire entre les gens, un des plus importants est celui qui s'établit entre ceux qui connaissent la Russie et ceux qui ne la connaissent pas, car ils n'ont pas la même attitude, secrète, mal définissable, devant la vie* »[64]. Il serait néanmoins abusif d'assimiler la diversité des postures centre et est-européennes vis-à-vis de la Russie à une russophobie qui semble, somme toute, principalement polonaise ; mais il serait tout aussi abusif de ne pas prendre en compte, au-delà des postures géopolitiques particulières à l'égard du « Grand frère russe », le caractère profondément étranger de l'âme russe pour les centre-européens qui, traditionnellement, tournent leurs regards vers Paris et Berlin plutôt que vers Moscou ou Saint-Pétersbourg. L'anecdote rapportée par Kundera dans son texte « Un Occident kidnappé » peut servir de premier éclairage à cette perception :

> *« Kasimierz Brandys raconte cette belle histoire : un écrivain polonais rencontra Anna Akhmatova, la grande poétesse russe. Le Polonais se plaignait de sa situation : toutes ses œuvres étaient interdites. Elle l'interrompit : 'Avez-vous été emprisonné ?' Le Polonais répondit que non. 'Etes-vous au moins chassé de l'Union des écrivains ? - Non. - Alors, de quoi vous plaignez-vous ?' Akhmatova était sincèrement intriguée. Et Brandys commente : 'Telles sont les consolations russes. Rien ne leur paraît assez horrible en comparaison du destin de la Russie. Mais ces consolations n'ont aucun sens. Le destin russe ne fait pas partie de notre conscience ; il nous est étranger ; nous n'en sommes pas responsables. Il pèse sur nous, mais il n'est pas notre héritage. Tel était aussi mon rapport à la littérature russe. Elle m'a effrayé. Jusqu'aujourd'hui je suis horrifié par certaines nouvelles de Gogol et par tout ce qu'écrit Saltykov-Chtchedrine. Je préférerais ne pas connaître leur monde, ne pas savoir qu'il existe' ».*
>
> Et Kundera de commenter : « *Les mots sur Gogol n'expriment pas, bien entendu, un refus de l'art de Gogol, mais l'horreur du monde que cet art évoque : ce monde nous envoûte et nous attire quand il est loin, et il révèle toute sa terrible étrangeté dès qu'il nous encercle de près : il possède une autre dimension (plus grande) du malheur, une autre image de l'espace (espace si immense que des nations entières s'y perdent), un autre rythme du temps (lent et patient), une autre façon de rire, de vivre, de mourir*[65].

[63] KUNDERA Milan, *op. cit.*, p. 5.
[64] MILOSZ Czeslaw. *Une autre Europe*, *op. cit.*, p. 47.
[65] KUNDERA Milan, *op. cit.*, p. 5.

La démarche de Kundera est similaire à celle de Milosz qui, lorsqu'il décrit l'« Autre Europe » dans son ouvrage éponyme, la présente comme une partie de « l'Europe familière »[66] en opposition à une Russie vue comme un « non-Occident »[67]. Le caractère impitoyable de l'histoire russe explique en partie le décalage de mentalité perçu et pointé du doigt par de nombreux intellectuels d'Europe médiane comme différenciant ces deux régions. La condition des paysans russes (longtemps « *achetés et vendus à la pièce comme des bestiaux* »[68]), les bagnes sibériens, l'absence d'Etat de droit, même faible, etc., ont participé au fil des années à la création d'une représentation collective de la Russie comme arriérée, sauvage, et dont les habitants, confrontés pendant des siècles à la menace bien réelle du knout, avaient développé une vision tragique et fataliste de l'existence. Cette représentation stéréotypée de « l'âme russe » ne se limitait pas à l'Europe médiane mais s'est également étendue à l'ouest du continent européen, la russophobie exposée dans les « Lettres de Russie » du marquis de Custine étant, à cet égard, tout à fait exemplaire[69]. Mais les Russes, même aux yeux du marquis de Custine, ont beau être fatalistes, il n'en sont pas pour autant résignés. Au contraire, ce peuple entretient des espérances et des ambitions illimitées qui ne trouvent d'équivalent que dans la profondeur de leur misère quotidienne, ce qui lui fait dire que « *si les Russes ne savent pas être humains, ils savent quelquefois s'élever au-dessus de l'humanité* »[70]. Milosz évoque également le caractère russe comme « *un calme de plomb, une certaine patience, un esprit inébranlable et porté aux idées extrêmes – ce que ne peuvent comprendre les partisans du compromis intellectuel* »[71].

Cette dimension de « l'âme russe » sera révélée hors de ses frontières par sa littérature, en particulier à travers le roman russe du XIXème siècle. Certains personnages de cette littérature, comme Aliocha de Dostoïevski, symbolisent ce qui peut s'analyser comme un refus absolu du compromis dans la quête de l'idéal : « *ou le bien tout entier ou rien* »[72]. « *La conscience politique* [des Russes] *en fait s'organise autour d'une sorte de rêverie politique qu'on oppose aux banalités des occidentaux, à leur terre-à-terre, à leur rationalité ennuyeuse. Les Russes vantent la spiritualité du peuple russe et sa capacité à se projeter dans l'avenir* »[73]. Comme

---

[66] Traduction du titre originel : « *Rodzinna Europa* ».
[67] NOWICKI Joanna. L'européanité revendiquée ou l'identité de l'Europe médiane, *Hermès, La Revue* [en ligne], n°23-24, 1999/1, p. 253, disponible sur https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-1999-1-page-251.htm.
[68] MILOSZ Czeslaw. *Une autre Europe*, *op. cit.*, p. 19.
[69] Voir ses « Lettres de Russie ». Le marquis Astolphe de Custine fit un voyage en 1839 dans l'Empire de Nicolas Ier afin de trouver des arguments contre la démocratie et en revint résolument démocrate.
[70] MILOSZ Czeslaw. *Une autre Europe*, *op. cit.*, p. 152.
[71] *Ibid.*, p. 135.
[72] *Ibid.*, p. 146.
[73] « Image et puissance de l'État, de la Russie ancienne à la Russie de Poutine », débat organisé dans le cadre de l'édition 2018 du festival « Les rendez-vous de l'histoire », disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=3invPpk-52A (55 :13), intervention de Tamara KONDRATIEVA.

nous le verrons ci-dessous, ce trait occupe une place centrale dans la dernière caractéristique opposant l'Europe médiane au monde russe qu'est le messianisme de celui-ci et le rôle joué par l'Etat au sein de ce messianisme.

En Europe médiane et, plus particulièrement, dans les pays qui, comme la Pologne, ont longtemps été confrontés aux visées expansionnistes de la Russie, une dimension supplémentaire coexiste au sein de cette vision stéréotypée : la crainte du messianisme russe. Celui-ci représente une constante au sein de l'histoire russe, et on pourrait argumenter (comme le fait Milosz[74]) que le messianisme de la classe rédemptrice après 1917 s'inscrit dans la droite ligne du messianisme de la nation rédemptrice, né de l'idée de la Russie impériale comme « troisième Rome » ; ces deux formes s'unifiant, selon Milosz, sous la plume du poète russe Maïakovski, lequel représentait à ses yeux « *leur révolution et peut-être même toute leur civilisation, éternellement double, si puissante, humaine et affamée de justice dans sa littérature, et si misérable et cruelle dans les affaires terrestres – comme si toutes leurs forces se déchargeaient en des actions extraordinaires et qu'il n'en restât rien pour les simples désirs d'harmonie et de bonheur, flétris comme faiblesse et trahison, et comme s'il fallait dire d'eux, en inversant le proverbe : 'qui peut le plus ne peut pas le moins'* »[75]. Il ne s'agit pourtant pas ici de retracer l'évolution des formes et des discours qu'a connu le messianisme russe mais, plus modestement, d'en extraire une constante qui représente un troisième et dernier facteur d'opposition entre l'Europe médiane et le monde russe : le rôle central joué par l'Etat.

« *L'argument développé par les intellectuels 'centre-européens' est à peu près le suivant. A l'inverse du schéma occidental (valable aussi pour l'Europe centrale) de séparation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, origine même du pluralisme, la tradition russe se caractérise par le césaro-papisme, la fusion du spirituel et du temporel, de l'idéologie et du politique* »[76]. Il est évident que le messianisme révolutionnaire et celui des tsars divergent totalement quant à leur nature, ne serait-ce que par leurs rapports respectifs avec la religion – fondement pour l'un et repoussoir pour l'autre – mais ils possèdent pourtant deux caractéristiques communes. D'une part, leur but est similaire car, dans les deux cas, il s'agit d'atteindre, grâce à l'Etat, une rédemption de l'homme par l'homme : l'homme nouveau du communisme par l'instauration d'une société sans classes et le « Christ-homme » de Dostoïevski par la rédemption de l'humanité au moyen de la propagation d'une morale

[74] KOSTRZEWA Robert, *op. cit.*, p. 102.
[75] MILOSZ Czeslaw. *Une autre Europe*, *op. cit.*, p. 125.
[76] RUPNIK Jacques. *L'autre Europe. Crise et fin du communisme, op. cit.*, p. 24.

chrétienne universelle[77]. Est aussi présente, d'autre part, l'idée fixe selon laquelle seul un centralisme extrême permettra d'aboutir à cette rédemption de l'homme, ce que Milosz décrit comme le « *culte russe d'une énergie qui ne brise les obstacles qu'à partir d'un trône suprême, avec un total mépris du développement spontané* »[78].

En comparaison des régimes qui furent le lot des populations d'Europe médiane pendant des siècles et jusqu'à l'occupation soviétique d'après-guerre, de telles caractéristiques permettent de mieux comprendre le caractère profondément étranger ressenti par ces populations face au monde russe. Quelle que soit la liste des maux dont étaient affligés l'Empire des Habsbourgs ou encore la République des Deux Nations lituano-polonaise, force est de constater qu'on ne peut y inclure ni le messianisme eschatologique ni le centralisme absolu caractérisant l'Empire russe puis l'Union soviétique.

Cet ensemble épars de raisons historiques, culturelles et politiques aident à cerner les raisons profondes qui font de l'opposition au monde russe une caractéristique commune aux pays d'Europe médiane. Cette opposition au monde russe ne permet pourtant pas d'expliquer (ou alors de manière très partielle) l'identification de cette région à l'Occident, qui fera l'objet du prochain point.

C. L'identification à l'Occident

En présentant l'Autre Europe comme opposée à une Russie perçue comme un anti-Occident, ce n'est pas simplement une distanciation vis-à-vis de la Russie que des écrivains comme Kundera ou Milosz cherchent à accomplir, c'est aussi – et surtout – une manière de mettre en avant l'occidentalité ou l'européanité de ces régions, deux termes que Kundera déclare par ailleurs synonymes[79]. Ce faisant, c'est une certaine approche dans la présentation de l'identité de l'Autre Europe qu'ils adoptent car, comme l'indique Jacques Rupnik, « *lorsqu'on cherche à définir l'identité de l'Europe centrale, lorsqu'on essaye d'évaluer ses relations avec l'Occident et la Russie, on aboutit à des conclusions différentes selon le critère que l'on adopte. Si, comme Cioran ou Kundera, on définit l'Europe par sa culture et ses valeurs (…) alors on*

[77] Pour Dostoïevski, le fondement de cette résurrection se trouve dans le paysan russe et le peuple russe qu'il idéalise, ce qui fait dire à Milosz qu'il « *ne sut pas résister à la tentation du messianisme nationaliste* ». MILOSZ Czeslaw. Trad. par BOBOWICZ Zofia. *La Terre d'Ulro*, Albin Michel, 1996, p. 66.

[78] MILOSZ Czeslaw. *Une autre Europe*, *op. cit.*, p. 147.

[79] « *En effet, qu'est-ce que l'Europe pour un Hongrois, un Tchèque, un Polonais ? Dès le commencement, ces nations appartenaient à la partie de l'Europe enracinée dans la chrétienté romaine. Elles participaient à toutes les phases de son histoire. Le mot « Europe » ne représente pas pour elles un phénomène géographique, mais une notion spirituelle qui est synonyme du mot « Occident ». Au moment où la Hongrie n'est plus Europe, c'est-à-dire Occident, elle est éjectée au-delà de son propre destin, au-delà de sa propre histoire ; elle perd l'essence même de son identité* ». KUNDERA Milan, *op. cit.*, p. 1.

peut effectivement considérer l'autre Europe comme un « Occident kidnappé » (…) D'un autre côté, l'examen de la filiation des Etats absolutistes grâce au prisme de l'histoire économique et sociale pourrait nous conduire à inclure les territoires compris entre l'Allemagne et la Russie dans un modèle est-européen, « arriéré » et étatiste, distinct du modèle occidental de la société civile. Enfin, du point de vue des traditions politiques, le « libéralisme manqué » ou semi-autoritarisme de l'Europe centrale occupe une place intermédiaire entre la Russie et l'Occident, entre le despotisme et la démocratie »[80].

Il est évident que l'identité de l'Europe médiane est une question trop complexe pour être résolue par une pirouette qui consisterait – comme le font Kundera et Milosz dans une certaine mesure – à la résumer à une « *culture ou un destin* »[81]. Pour autant, la revendication collective d'une identité culturelle « occidentale » dans cette partie de l'Europe, relayée par ses écrivains, ne peut être complètement ignorée et peut contribuer à éclairer la question plus générale de l'identité régionale. La grande difficulté consiste alors à savoir à quoi correspond cette occidentalité, « kidnappée » par l'histoire commune et les occupations successives. Quel est, en effet, l'objet de cette « soif d'occidentalité » qu'expriment Milosz ainsi qu'un si grand nombre d'écrivains d'Europe médiane ?

Que désigne cette « occidentalité » revendiquée à l'Est ? Essentiellement, la culture occidentale. Mais de quelle culture occidentale parle-t-on exactement ? Une liste exhaustive des divers « traits de civilisation » occidentale ressentis comme siens en Europe médiane serait interminable (et sa seule estimation mentale permet déjà en partie de comprendre cette revendication d'occidentalité), mais plusieurs de ces traits majeurs méritent d'être remarqués.

La religion chrétienne apparaît immédiatement comme un de ces traits majeurs. La question de l'identification historique à la chrétienté comme « religion d'Occident » faisant des peuples d'Europe médiane confrontés aux invasions orientales les « défenseurs avancés » de la chrétienté a été abordée plus haut. Cette dimension se révèle à l'analyse profondément ancrée dans les traditions et coutumes nationales, ainsi « *les Polonais, les Croates, les Hongrois et les Serbes se proclament tous défenseurs de la chrétienté ; les références mythiques nationales ont des origines communes, souvent bibliques ou antiques ; les grammaires du national empruntent*

[80] RUPNIK Jacques. *L'autre Europe. Crise et fin du communisme, op. cit.*, pp. 39-40.
[81] KUNDERA Milan, *op. cit.*, p. 8.

à un lexique européen plus général comme le montre l'histoire des hymnes ou des drapeaux de la région, etc. »[82].

Cette identification religieuse à l'Occident va ensuite se doubler d'un nouveau type de rapport avec l'Ouest, la Pologne constituant à cet égard un exemple représentatif de la région. Comme le note Jerzy Jedlicki, la deuxième moitié du XVIIIème siècle vit l'émergence des « *promoteurs des Lumières en Pologne* [qui] *pourfendirent avec vigueur cette mythologie sarmate qui entretenait l'illusion que la Pologne était indispensable à l'Europe* [comme rempart de la chrétienté]. *Dans leurs écrits, ils présentaient de plus en plus souvent l'Occident comme un modèle pour la Respublica arriérée (…) »*[83].

La culture humaniste éclairée[84] apparait donc comme un deuxième facteur historique d'identification occidentale, assortie d'un certain complexe vis-à-vis de l'Occident dans les mentalités collectives. Ce complexe se retrouve en Europe médiane, sous des formes diverses[85], de la République Tchèque à la Hongrie, en passant par la Pologne. L'intelligentzia d'Europe médiane, en particulier, est confrontée à un « *décalage entre son identification avec la culture et la civilisation occidentales et leur introduction problématique dans une structure sociale et économique arriérée »*[86]. Si ce phénomène ne semble pas propre à l'Europe médiane mais se retrouve au contraire à l'échelle globale[87], il semble particulièrement présent dans la littérature centre et est-européenne.

Ce complexe n'est toutefois pas uniquement un complexe d'infériorité. S'y superpose en effet une sorte de supériorité « morale », née de l'expérience historique, seule apte à faire comprendre qu'aucun monde n'est naturel, et qu'il n'est rien, « *ni institution, ni mœurs, ni habitudes qui puissent échapper au changement* »[88]. C'est la raison pour laquelle, selon Milosz, « *l'homme de l'Est ne peut pas prendre les Occidentaux, et en particulier les Américains, au sérieux, justement parce que la plupart n'ont pas passé par les expériences décisives – celles qui nous instruisent sur la relativité de nos jugements et de nos habitudes ; leur manque d'imagination, surtout, est vraiment effarant. Parce qu'ils sont nés et ont été élevés dans un*

[82] GRADVOHL Paul, MARES Antoine. Enjeux historiques de l'approche de l'Europe médiane, *Monde(s)*, n°14, 2018/2, p. 12.
[83] DELSOL Chantal (dir.), MASLOWKI Michel. *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*. PUF éditions, 2002, p. 612.
[84] RUPNIK Jacques. *L'autre Europe. Crise et fin du communisme, op. cit.*, p. 24.
[85] NOWICKI Joanna. L'européanité revendiquée ou l'identité de l'Europe médiane, *op. cit.*, pp. 252-253.
[86] RUPNIK Jacques. *L'autre Europe. Crise et fin du communisme, op. cit.*, p. 26.
[87] LATOUCHE Serge. *L'occidentalisation du monde : essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. La Découverte, 1992.
[88] MILOSZ, Czeslaw. *La pensée captive*, *op. cit.*, p. 54.

certain ordre social et dans un certain système de valeurs, ils estiment qu'un autre ordre est « contre nature » et qu'il ne pourra se maintenir. Mais eux aussi peuvent connaître un jour le feu, la faim et l'épée. Il est difficile de croire que, lorsqu'une partie du globe traverse de terribles cataclysmes, l'autre pourra continuer à vivre selon le style du XIXème siècle, et qu'en dépit du principe des vases communicants, l'Occidental ne prendra contact avec les douleurs de ses lointains semblables que par le cinéma et les journaux (…) En cela, les Européens de l'Est sont sans doute plus avancés dans la compréhension des faits contemporains que les habitants d'autres pays à qui certaines expériences font défaut »[89].

Mais la culture humaniste et libérale n'est pas l'unique source culturelle occidentale à laquelle s'identifient les peuples d'Europe médiane. Il existe en effet une autre source, bien plus profonde, que constitue un fonds culturel historique, un patrimoine qui, un temps, a participé à l'unification de l'Europe ou, en tout cas, au rapprochement entre l'Europe « cadette »[90] et sa grande sœur occidentale. Cette dimension de l'identité européenne est particulièrement exploitée par Milosz dans « Une autre Europe », dont le but avoué est clair : comme il l'explique lors d'un entretien, il s'agissait de « *communiquer à mes lecteurs occidentaux des données, des explications sur ce que signifie être originaire de cette autre Europe, de cette Europe de second ordre, sur les complications historiques qu'ont subies ses ressortissants »*[91]. Mais ce texte, qui prend l'allure d'un récit autobiographique constitué pour partie de voyages de jeunesse de l'écrivain à travers l'Europe (Italie, Suisse, France, etc.) est aussi un moyen de souligner les attributs *familiers* de l'Europe occidentale aux yeux d'un jeune Polonais et, ainsi, d'amener le lecteur occidental à percevoir l'Europe non comme une entité politique, avec ses fractures, ses centres et ses périphéries, mais plutôt comme une référence spirituelle et culturelle commune (dans une tradition littéraire typiquement centre-européenne) ; en somme, une *Europe familière*, traduction du titre originel « *Rodzinna Europa* », auquel l'éditeur français a – de façon révélatrice – préféré celui d'« Une Autre Europe »[92]. Parmi les nombreux épisodes relatés par Milosz pouvant être interprétés comme symbolisant ce caractère « familier » de l'Europe, un nous semble particulièrement intéressant, en ce qu'il permet non seulement

[89] MILOSZ Czeslaw. *La pensée captive*, *op. cit.*, pp. 54-55.
[90] NOWICKI Joanna. L'identité de l'Europe cadette, dans : Chantal Delsol (éd.), *L'identité de l'Europe,* Presses Universitaires de France, « Intervention philosophique », 2010, pp. 27-43.
[91] CZARNECKA Ewa, FIUT Aleksander, *op. cit.*, p. 202.
[92] NOWICKI Joanna. L'Europe comme référence pour la grande Europe, *Communication et organisation* [En ligne], 17 | 2000, mis en ligne le 27 mars 2012, §4. Disponible sur https://journals.openedition.org/communicationorganisation/2346.

d'aborder cette question du lien culturel entre les deux Europes, mais également d'illustrer le complexe d'infériorité centre-européen mentionné plus haut.

Publié en 1980, le poème « En passant rue Descartes » raconte l'arrivée du jeune Milosz dans le Paris du début des années 30, qu'il considère alors comme la capitale du monde : « *En passant par la rue Descartes // Je descendais vers la Seine, jeune barbare en voyage, // Intimidé d'être dans la capitale du monde. // Nous étions nombreux, venus de Jassy et de Szeged, de Vilna et de Bucarest, de Saïgon et de Marrakech, // Un peu honteux de nos mœurs domestiques dont il ne fallait parler ici à personne // […] // Je quittais les districts brumeux // Pour entrer dans l'universel, admiratif, désirant […]* »[93]. Forcément plus marqué à Paris, le complexe d'infériorité dont naît ce sentiment d'être un barbare sera ressenti et consigné à diverses reprises par Milosz au cours de ses voyages de jeunesse en Europe occidentale. Mais ce poème est aussi une célébration de la Ville-Lumière qui, aux yeux des centre-européens, a une valeur symbolique plus concrète que pour les ressortissants de bien d'autres régions du monde. Ainsi, l'érosion du caractère mythique de Paris coïncide, selon Milosz, avec la fracture de l'Europe : « *Pour moi, Paris resta la capitale du monde tant que les livres qu'on y éditait et que les idées dont la France était porteuse purent pénétrer l'Europe entière jusqu'à l'Oural. La fin de Paris dans ce rôle est liée à la coupure de l'Europe en deux. Le sort de cette capitale était lié à notre Europe centrale, Paris était comme complété par Prague, par Varsovie, par Budapest et même Belgrade. La situation qui existe aujourd'hui est malsaine, non seulement pour nos pays, mais pour Paris. Cette rupture coïncide, dans le temps, avec l'éviction de la langue française de l'arène internationale.* »[94].

En définitive, l'identification occidentale (synonyme d' « européenne ») en Europe médiane s'est construite au fil des siècles sur base d'une certaine histoire commune, qui s'est concrétisée par le partage d'une religion, d'un certain nombre d'idées politiques et, plus largement, d'un patrimoine culturel « européen » pouvant être ressenti comme « familier », à l'est comme à l'ouest. Comme Kundera dans son « Occident kidnappé », la tâche à laquelle s'attelle Milosz dans « Une Autre Europe » consiste donc à « *convaincre certains intellectuels occidentaux de l'existence à l'intérieur des blocs politiques opposés d'une identité culturelle commune aux pays séparés, réalité volontairement négligée, voire oubliée pendant la guerre froide* »[95].

---

[93] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo*, *op. cit.*, p. 54.
[94] CZARNECKA Ewa, FIUT Aleksander, *op. cit.*, p. 105.
[95] NOWICKI Joanna. L'Europe comme référence pour la grande Europe, *op. cit.*, §3.

Toutefois, il ne s'agit pas simplement de rappeler aux lecteurs occidentaux l'existence de cette Autre Europe dont ils ont si longtemps été isolés – que ce soit par les circonstances historiques ou par leur propre nombrilisme – encore faut-il les convaincre de prêter une oreille attentive aux discours et aux revendications des populations de cette Autre Europe, y compris lorsque les thèmes abordés (la défense de l'identité, de la nation et des appartenances en général) peuvent leur sembler appartenir à un passé révolu, voire dangereux. En l'absence d'une telle attitude, c'est la compréhension mutuelle qui risque de s'effondrer et, avec elle, le projet européen tout entier.

D. Des incompréhensions dangereuses

A l'heure où une révolution conservatrice et son « retour des nations » (Krzysztof Pomian)[96] balaye l'est du continent européen, amenant dans son sillage l'établissement de démocraties plus ou moins ouvertement illibérales[97] sur le territoire de l'Europe médiane (Hongrie, Pologne,…), peut-être serait-il temps, à Bruxelles comme dans le reste des capitales occidentales, de s'interroger sur les causes profondes de l'émergence et du soutien populaire à de tels régimes, particulièrement intense sur les ruines de l'ancien empire soviétique. Il semble nécessaire de percer le nuage nauséabond, xénophobe et autoritaire, qui flotte actuellement sur la région pour aller jusqu'au cœur de cet ensemble de malentendus et d'incommunications qui empêche, depuis trente ans, la compréhension réciproque nécessaire à la construction en commun d'un avenir désirable en Europe. Dans son article « L'Europe : une incommunicabilité d'expériences », Joanna Nowicki illustre plusieurs de ces « débats-pièges », parmi lesquels nous retiendrons celui sur l'identité, qui s'articule avec notre propos.

A l'ouest, explique-t-elle, les questions identitaires sont devenues suspectes, elles portent la responsabilité des guerres, des massacres et des récentes folies des hommes en général. Par conséquent, le patriotisme d'une communauté européenne en construction ne pouvait être que « constitutionnel », c'est-à-dire un patriotisme basé sur « *une nouvelle identité, une identité citoyenne susceptible de provoquer moins de controverses.* (…) *Ce patriotisme*

[96] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. L'Autre Europe et nous. Des années quatre-vingt aux années post-communistes. *Le Débat*, 1999/5 (n° 107), p. 128.
[97] TOTH Csaba. Full text of Viktor Orbán's speech at Băile Tuşnad (Tusnádfürdő) of 26 July 2014. *The Budapest Beacon*, 2014, disponible sur https://budapestbeacon.com/full-text-of-viktor-orbans-speech-at-baile-tusnad-tusnadfurdo-of-26-july-2014/.

nouveau valorisait le lien citoyen et la loi, mettant en veilleuse l'attachement traditionnel au sol, à la tradition, à la langue, à la religion, à la communauté nationale »[98].

Comme nous avons pu le constater plus haut, le destin de concepts tels que « l'identité nationale » ou « l'identité culturelle » fut tout autre dans la partie de l'Europe soumise à l'occupation soviétique, où les « liens chauds » d'appartenance à une nation et à une culture furent sources de résilience face à l'entreprise totalitaire du régime. Ainsi, aux yeux des nouveaux arrivants dans la cité européenne, il n'est pas difficile de croire que « *la citoyenneté seule, accompagnée d'un patriotisme rationalisé sans liens chauds – fondés sur une tradition vivante, sur l'appartenance à une communauté de valeurs intériorisées, consciente de mœurs et de mode de vie partagés, avec une langue, une religion, des coutumes, des lieux et des symboles auxquels on tient comme siens, car familiers – ne pouvait pas être convaincante* »[99].

L'incompréhension entre est et ouest Européens découle – en partie – de cette différente perception de l'identité. Pour un Européen de l'Est, membre d'une « petite nation », l'identité nationale et la langue sont des choses fragiles, constamment menacées de disparition, ce qu'expriment bien, par exemple, les paroles de l'hymne polonais[100]. Ainsi ce qui, à l'ouest, représente une tentative pleine d'espoir d'union pacifique des nations européennes par le biais d'un « patriotisme rationnalisé » peut apparaître, à l'est, comme une nouvelle attaque contre une culture et une identité nationale précieusement conservées dans l'adversité.

Les questions identitaires ne sont qu'un exemple de ces « débats-pièges »[101] où s'engluent les Européens de l'ouest dans leurs rapports avec leurs homologues de l'est car ils n'attribuent pas le même sens et la même valeur aux mêmes mots. Cependant, une fois que ce constat de la multiplication des incompréhensions est fait dans le sens ouest-est, il est alors plus aisé de comprendre sa réversibilité.

En effet, les Européens de l'Est se sont retrouvés confrontés, après la réunification de l'Europe, au produit de près d'un demi-siècle de transformations sociales, politiques et économiques

---

[98] NOWICKI Joanna. L'Europe : une incommunicabilité d'expériences. *Hermès, La Revue*, n°77, 2017/1, §7, disponible sur https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2017-1-page-27.htm.

[99] *Ibid.*, §8.

[100] « *Mais qu'est-ce que la petite nation ? Je vous propose ma définition : la petite nation est celle dont l'existence peut être à n'importe quel moment mise en question, qui peut disparaître, et qui le sait. Un Français, un Russe, un Anglais n'ont pas l'habitude de se poser des questions sur la survie de leur nation. Leurs hymnes ne parlent que de grandeur et d'éternité. Or, l'hymne polonais commence par le vers : 'La Pologne n'a pas encore péri'* ». KUNDERA Milan, *op. cit.*, p. 9.

[101] Joanna Nowicki en analyse quatre, tout en mentionnant que la liste n'est pas exhaustive : l'identité, la langue, la réconciliation et le pardon, ainsi que le rapport à la Russie.

majeures. L'Europe occidentale qu'ils (re)découvrent à la fin de la guerre froide n'a plus rien à voir avec celle dont ils avaient été séparés depuis la seconde guerre mondiale, et les nouvelles certitudes intellectuelles en Occident, « *nées sur le terreau du refus de toute guerre à venir, de la société de marché, des déceptions idéologiques, et du cosmopolitisme issu de la mondialisation* »[102], leur apparaissent profondément étrangères et, potentiellement, une nouvelle fois menaçantes. L'attitude hautaine des occidentaux et des institutions européennes, en indiquant la voie à suivre pour rattraper ce qu'ils considèrent comme un « retard », contribue encore à aggraver cette situation d'incompréhension et de rancœurs. Chantal Delsol va jusqu'à voir dans cette confrontation avec ce qu'elle qualifie de « mentalité post-moderne », la raison des populismes : « *Je crois que ce choc de la rencontre avec une mentalité post-moderne rendue obligatoire (en tout cas donnée comme condition du retour dans la maison commune), a été la raison des dits populismes. En raison de toutes ces décennies volées par le communisme, eux et nous ne sommes pas contemporains. Les Occidentaux regardent à l'Est et disent : 'ces gens sont des attardés' ; les sociétés d'Europe centrale regardent à l'Ouest et disent : 'ces gens sont des suicidaires'* »[103].

Même si la corrélation est loin d'être parfaite, il est intéressant de constater une relative similitude entre les thèmes abordés par la pensée dissidente centre-européenne et ceux sur lesquels surfent et prospèrent aujourd'hui les populismes européens de tous bords, particulièrement sur le territoire de l'Europe médiane. On y retrouve pêle-mêle les inquiétudes identitaires, la critique de la mondialisation et de ses conséquences sur les modes de vie, la dénonciation d'un pouvoir « hors-sol » exercé par une lointaine élite technocratique à la tête d'une bureaucratie impersonnelle, etc. Un tel constat ne doit évidemment pas mener à la conclusion que les populistes actuels comme Orban seraient les descendants des « présidents-philosophes » d'autrefois, mais bien que le succès de ce genre de mouvements populistes s'explique en partie par le fait qu'ils s'approprient des inquiétudes populaires réelles portant sur des thèmes « chauds » tels que l'identité, la nation, la résistance culturelle (aujourd'hui face aux processus de mondialisation), etc., que de nombreux responsables progressistes ont aujourd'hui tendance à considérer comme de dangereux écueils au large desquels il est (en général) avisé de louvoyer. La pensée dissidente de l'ex-bloc de l'Est a l'avantage de ne pas s'embarrasser de telles considérations et, surtout, d'avoir été contrainte de réfléchir à ces thèmes

[102] DELSOL Chantal. *Pourquoi les peuples d'Europe centrale refusent nos leçons de morale ?* In Institut Thomas More [en ligne], 22 février 2018, §3. Disponible sur http://institut-thomas-more.org/2018/02/22/pourquoi-les-peuples-deurope-centrale-refusent-nos-lecons-de-morale/.
[103] *Ibid.*, §6.

depuis des décennies, ainsi que de s'inscrire dans une longue tradition intellectuelle portant sur ces thèmes. « *A travers ses principaux porte-paroles, elle apparaît en effet comme l'héritière d'une certaine critique romantique de la modernité industrielle (dans ses variantes non nationalistes et non religieuses), en même temps que l'héritière de l'universalisme des Lumières (variantes non progressistes) »*[104].

Selon Alexandra Laignel-Lavastine (auteur de l'excellent essai « *Esprits d'Europe : Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka, István Bibó* », abondamment cité ici), cette critique dissidente correspond à un besoin urgent dans nos sociétés occidentales et comporte trois avantages : elle exprime une critique interne de la modernité européenne, réinterroge le niveau individuel, à la fois humain et citoyen, et réexprime l'idée que la démocratie repose avant tout sur un engagement radical. Voici comment elle détaille le premier de ces avantages : « *Elle permet, d'une part, de se placer sur le terrain d'une critique interne de la modernité européenne. Car c'est à partir de sa fidélité à l'héritage européen, et non pas de son rejet, que l'opposition est-européenne des années 1970-1980 entreprend de s'interroger sur les crises actuelles de la démocratie. Quand les dissidents stigmatisent les potentialités destructrices d'une rationalité de plus en plus anonyme et impersonnelle ; lorsqu'ils opposent les scrupules à l'Etat ; lorsqu'ils s'inquiètent de la progressive absorption de la 'légitimité' (de la conscience personnelle, critère et mesure des institutions) dans la 'légalité' (la logique administrative et bureaucratique), c'est autour de la question de savoir comment renouer avec les fondements humanistes et rationnels de la civilisation européenne, contre leurs corruptions contemporaines, que s'organise leur réflexion. Cette analyse possède de surcroit le mérite d'être transposable d'Est en Ouest puisque, pour les dissidents, ces tendances travaillent l'ensemble des sociétés modernes, le communisme ne représentant que le récif le plus avancé de cette évolution »*[105].

Bien que les trois thèmes cités ci-dessus soient représentés dans l'œuvre et la pensée de Czeslaw Milosz, la crise de la modernité européenne constitue un des points centraux de sa réflexion politique. Sa critique fera l'objet du prochain point et sera divisée en deux parties. Dans un premier temps, la présentation de la réflexion de Milosz sur la crise de la modernité européenne permettra d'aborder celle-ci comme le triomphe d'un *Weltaanschung* scientifique. Dans un deuxième temps seront conviées les réflexions d'un certain nombre d'intellectuels centre-

[104] LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra. L'Autre Europe et nous. Des années quatre-vingt aux années post-communistes, *op. cit.*, p. 125.
[105] *Ibid.*

européens (Havel, Patocka, Kolakoswski), ainsi que celles Hannah Arendt, afin de saisir l'essence de cette critique de la modernité européenne.

V. La crise de la modernité européenne : cible des critiques

> « Quel sphinx de ciment et d'aluminium a défoncé leurs crânes et dévoré leurs cervelles et leur imagination ? »
>
> Allen Ginsberg, *Howl*

A. Introduction : le portrait de la bête

L'image du Moloch, dans le poème incantatoire d'Allen Ginsberg cité par Milosz en introduction de l'essai « Le portrait de la bête » pour décrire la société moderne, est d'une violence extrême. Elle évoque des sacrifices d'enfants, jetés dans la gueule béante et embrasée d'une divinité obscène dont les peuples antiques croyaient ainsi pouvoir apaiser la fureur. Ginsberg utilise cette métaphore, inspirée par une scène du film Metropolis de Fritz Lang, pour témoigner de la violence inouïe qu'il observe chaque jour au sein dans la société industrielle occidentale, dévoreuse de la vie des travailleurs dédiés à son entretien. Moloch, « *dont la pensée est mécanique pure* », « *dont l'amour est pétrole et pierres sans fin », « dont l'âme est électricité et banques »,* est un système tyrannique et impitoyable que Ginsberg nomme capitalisme[106].

Milosz, lui, conçoit la civilisation moderne comme une « seconde nature » qui, en comparaison avec la nature originelle, serait « *pareillement étrangère, hostile envers moi comme envers l'être particulier, tangible, elle demeure impénétrable, car dépourvue de sens, se gouvernant d'après ses propres lois qui ne sont pas les miennes* »[107]. Cette seconde nature ne peut se comprendre par la voie de la facilité, c'est-à-dire en attribuant la parenté de son fonctionnement inhumain au résultat d'un complot ou d'une machination quelconque. L'individu esseulé a trop souvent recours à de tels discours pour occulter une réalité simple : l'absurdité[108] de ce système qui nous submerge est un produit collectif, quotidiennement renouvelé par nos faits et gestes les plus ordinaires. « *Ce n'est pas lui le responsable, mais cet autre en lui qui existe comme*

---

[106] « *Moloch clearly signals the modern, Western paradigm of profit-making. Indeed, as its blood runs dollars, its soul is made of banks: Moloch personifies the economic model of modern Faustian culture. As Moloch embodies modern capitalism, Ginsberg satirises the excesses of rationalism upon which Western culture is founded.* » HARMA Tanguy. A Spenglerian Re-reading of Allen Ginsberg's 'Howl' (1956). In: *Third International BAKEA Symposium (Western Cultural and Literary Studies)* [en ligne]. University of Gaziantep, Turkey 9-11 October 2013, p. 5. Disponible sur https://research.gold.ac.uk/17827/.

[107] MILOSZ, Czeslaw. *Visions de la baie de San Francisco*, *op. cit.*, p. 74.

[108] « *Le monde nous heurte de plein fouet comme la déraison incarnée, comme la création d'un gigantesque cerveau dément* ». *Ibid*, p. 187.

numéro ; et, saisi par les autres, saisissant les autres, ensemble, le plus humainement du monde, en cédant à ses besoins et à ses désirs, il crée quelque chose qui est inhumain et au-dessus de l'homme, qui se retourne contre ses besoins et ses désirs, en échappant à son contrôle »[109] … « *Si ce n'est pas les hommes qui ont érigé cela, qui est-ce ? C'est eux, oui et non – eux, privés d'eux-mêmes, saisis par la sécrétion pétrifiée de leurs propres réalisations* »[110].

Le choix spécifique de l'image de Moloch par le poète polonais afin de décrire la société moderne n'est guère surprenant. Comme expliqué dans les points suivants, la réflexion des intellectuels européens portant sur la modernité européenne est indissociable des archétypes monstrueux considérés comme produits par celle-ci : impérialisme, colonialisme, nazisme, communisme, capitalisme, etc. En ce sens, les contradictions internes à la modernité européenne ainsi que ses errements peuvent se concevoir *a posteriori* comme le fil conducteur de la tragique histoire européenne, et leur exportation mondiale comme le facteur explicatif déterminant de la crise, notamment écologique, à laquelle se trouve aujourd'hui confrontée la société humaine dans sa globalité. La simplicité de l'énoncé n'a pas empêché de nombreux intellectuels de tous horizons de travailler à cette hypothèse, donnant lieu à d'innombrables critiques et théories au cours de ces dernières décennies, lesquelles n'ont fait que s'empiler sur celles des siècles précédents sans pour autant parvenir à la moindre conclusion définitive. En effet, critiquée de toutes parts, déclarée pour morte avec le passage à la postmodernité[111], revenue en force sous forme liquide[112], accélérée[113] ou encore démultipliée[114], la modernité se réintroduit sans cesse au cœur des débats, non seulement en Occident mais à travers le monde entier[115].

Pourtant, le pouvoir qu'on confère à ce concept sur la conduite du monde n'a d'égal que son manque de clarté. Par ailleurs, les diverses connotations (positives et négatives) qui y sont attachées compliquent encore le travail d'analyse. Enfin, la liste interminable des déclinaisons théoriques du concept – qui ne fait que se renouveler les années passant – découpe

[109] *Ibid.*, p. 74.
[110] *Ibid.*, p. 83.
[111] LYOTARD Jean-François. *La condition post-moderne. Rapport sur le savoir.* Editions de Minuit, 1979.
[112] BAUMAN Zygmunt. *Liquid Modernity.* Polity Press, 2000.
[113] ROSA Hartmut. *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive*. La Découverte, 2012.
[114] EISENSTADT Shmuel. Multiple Modernities. *Daedalus* [en ligne], vol. 129, no. 1, 2000, pp. 1–29, disponible sur www.jstor.org/stable/20027613.
[115] Voir par exemple Hui Wang, Rebecca E. Karl. Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity. *Social Text* [en ligne], no. 55, 1998, pp. 9–44, disponible sur www.jstor.org/stable/466684 et BERECZKI Raul Ludovic, "The crisis of modernity of the arab-islamic world", *International Journal of Juridical Sciences* [en ligne], n°3, 2015 pp. 1-9, disponible sur https://www.slideshare.net/RaulBereczki/the-crisis-of-modernity-of-the-arabislamic-world.

progressivement l'idée même de modernité en une mosaïque d'interprétations dont la conclusion sous forme de synthèse apparaît de plus en plus illusoire, voire utopique. Cette synthèse ne sera donc pas l'ambition de cette partie qui, plus modestement, se chargera de présenter, dans un premier temps, les aspects saillants de la réflexion de Milosz sur la modernité européenne. Dans un second temps, il s'agira de rassembler différentes analyses de la modernité européenne issues de la plume d'auteurs centre et est-européens. L'unique exception à cette règle étant la philosophe Hannah Arendt, dont la réflexion conjointe sur le totalitarisme nazi et la société moderne s'articule avec l'orientation de ce travail.

B. Milosz : la modernité comme *Weltaanschung* scientifique

La réflexion sur l'origine de la crise traversée par l'Europe au cours du XXème siècle occupe une place centrale dans l'œuvre politique de Milosz. L'éruption haineuse du nazisme, le contrôle sociétal absolu du stalinisme et le triomphe aliénant du capitalisme ont marqué ce siècle au fer rouge dans l'histoire européenne comme nul autre auparavant. Refusant de s'en tenir à des explications strictement conjoncturelles, Milosz tente de remonter à leur source commune et, pour ce faire, investigue l'histoire intellectuelle occidentale de ces trois derniers siècles. Selon l'écrivain, c'est dans une certaine vision rationaliste de l'homme et du monde, enfantée par la modernité, que se trouve cette origine commune. Les Lumières, dont le noble projet initial d'émancipation de la société vis-à-vis des dogmes religieux n'est pas contesté par Milosz, s'est selon lui rapidement mué en une *Weltaanschung* scientifique[116] totalisante. C'est cette mutation qui se trouve au centre de ses réflexions : « *En revanche, ce qui m'intéresse, c'est le point de vue scientifique qui impose une vision du monde en tant que « processus » ou « évolution » et l'influence de ce point de vue sur les esprits, au moment où se brise le reste des liens traditionnels, et où chaque habitant de la planète reçoit des manuels qui propagent ces idées »*[117]. Il apparaît donc nécessaire d'analyser en quoi consiste cette *Weltaanschung* et en quoi celle-ci peut effectivement servir de dénominateur commun aux différents maux du XXème siècle européen.

Il est primordial d'écarter, d'emblée, l'idée que la critique de Milosz envers la modernité se résumerait à une simple critique conservatrice, nostalgique d'un monde prémoderne où l'emprise religieuse assurait à la fois la cohésion sociétale et la spiritualité individuelle[118]. Il ne

[116] « *This civilization is the product of the scientific Weltanschuung* ». STALA Krzysztof. Czeslaw Milosz and his ambiguous Modernity. *Slavica Lundensia* [en ligne], n°25, 2010, p. 86, disponible sur https://journals.lub.lu.se/sl/article/download/10000/8435/.
[117] MILOSZ Czeslaw. Trad. par BOUVARD Marie. *L'immoralité de l'art*, Fayard, 1988, p. 181.
[118] STALA Krzysztof. *Czeslaw Milosz and his ambiguous Modernity*, *op. cit.*, p. 78.

faudrait pas non plus voir dans sa critique un rejet en bloc de la science au profit d'une conception « mystique » de l'homme ; au contraire, Milosz se prononce résolument « *pour la science et la technologie, contre les rêves d'innocence primitive* »[119]. C'est bien contre une certaine orientation de la pensée moderne, trahissant par ailleurs les idéaux originaux des Lumières, que le poète polonais s'insurge[120] et contre laquelle il appelle à une « nouvelle science », qui ne se couperait ni de l'homme ni de sa spiritualité[121]. Cette orientation provient selon lui d'une mauvaise résolution de l'antinomie moderne entre émancipation et aliénation[122] : la science moderne, formidable facteur d'émancipation à ses débuts, va se révéler par la suite un tout aussi formidable facteur d'aliénation. C'est sur la base de ce constat que Milosz investigue l'histoire intellectuelle occidentale afin de trouver des penseurs qui *« au prix de la folie, ont cherché à sortir de cette situation, c'est-à-dire qui ont rêvé d'une voie complètement nouvelle* »[123]. Plusieurs noms s'imposent comme références principales de Milosz sur cette question, parmi lesquels le poète anglais William Blake ainsi que Goethe. Il ne s'agit en aucun cas d'analyser dans le détail l'œuvre de ces penseurs (ce qui excéderait de très loin la portée de ce travail) mais de tenter de cerner, à la suite de Milosz, les contours d'une intuition commune sur l'orientation néfaste prise par la science moderne, dont les atrocités du XXème siècle seraient la conséquence lointaine.

i) La méthode scientifique moderne

« La Terre d'Ulro », titre d'un ouvrage de Milosz, est une image empruntée à William Blake. Par celle-ci, le poète anglais entendait désigner le royaume où l'hégémonie de la raison aurait atteint son paroxysme. Celle-ci est symbolisée par Urizen, c'est-à-dire, selon Milosz, l'idole de la réduction qui ramène tout aux relations quantitatives[124]. Dans un tel monde, l'être humain n'est plus qu'un numéro biologique dans une multitude anonyme et le potentiel de vérité de ses aspirations artistiques ou spirituelles est nié car seule compte la preuve scientifique, unique source de vérité. « *L'homme qui porte l'empreinte de l'image du monde construite par cette science est un homme mutilé, malheureux, régi par son 'Spectre', c'est-à-dire son vouloir*

[119] MILOSZ Czeslaw. *Visions de la baie de San Francisco, op. cit.,* p. 222.
[120] STALA Krzysztof. *Czeslaw Milosz and his ambiguous Modernity, op. cit.,* p. 78.
[121] KEMPTHORNE Loveday Jane Anastasia. *Relations between modern mathematics and poetry: Czeslaw Milosz; Zbigniew Herbert; Ion Barbu/Dan Barbilian.* Thèse de doctorat en philosophie. Victoria University of Wellington, 2015, p. 102.
[122] BILOS, Piotr. Czesław Miłosz a-t-il été moderne ? (ou comment l'a-t-il été ?), in *Miłosz dialogue des cultures, Danièle Chauvin (dir.),* Paris, PUPS, 2012, disponible sur https://www.academia.edu/7287076/Czeslaw_Milosz_et_la_modernit%C3%A9, p. 4.
[123] CZARNECKA Ewa, FIUT, Aleksander, *op. cit.,* p. 257.
[124] MILOSZ Czeslaw. *La Terre d'Ulro, op. cit.,* p. 194.

égoïste »[125]. Cette sombre image est reprise par Milosz à la fois comme un constat, celui du triomphe de la rationalité scientifique élevée au rang d'organisatrice incontestable de la société occidentale. Mais c'est aussi, et surtout, un avertissement adressé à cette même civilisation occidentale, que l'obédience à l'égard de cette vision scientifique de l'homme et du monde conduit, encore aujourd'hui, à s'enfoncer de plus en plus avant au cœur de la Terre d'Ulro.

Cette inquiétude « *de voir le monde s'enfoncer toujours plus dans le chaos analytique jusqu'au point où il risquerait de se transformer en un lieu poétiquement inutile, un désert pour les sentiments de l'homme* »[126] était également partagée par Goethe, dont la renommée littéraire fait souvent oublier qu'il dédia une partie significative de sa vie à des activités scientifiques. Sa controverse avec Newton (« Guerre de Trente Ans »[127]) est représentative de son inquiétude vis-à-vis du « chaos analytique » auquel menait, selon lui, la volonté abstractionniste et réductionniste de la science moderne, dont Goethe nie les prétentions d'explications totalisantes. En effet, « *the obsession with measurement and theoretical calculation with respect to one factor could lead to occulting or ignoring the other factors and components of the total phenomenon* »[128]. A contre-courant de cette tendance, Goethe développa une méthode scientifique holiste où l'imagination (globalement considérée comme une « *deceptive faculty* » par les scientifiques de l'époque[129]) occupait une place importante : « (…) *to interrelate phenomena once they have been meticulously produced, described, and organized* »[130]. En s'appuyant sur des faits observés et expérimentés, elle devait permettre de penser les interactions entre le phénomène analysé et son environnement, y compris l'observateur lui-même[131] : « *This is ecology understood as a way of knowing* »[132].

---

[125] MILOSZ Czeslaw. *L'immoralité de l'art*, *op. cit.*, p. 91.
[126] MILOSZ Czeslaw. *La Terre d'Ulro*, *op. cit.*, p. 111.
[127] *Ibid.*, p. 109.
[128] SEPPER Dennis. Goethe, Newton, and the Imagination of Modern Science, *Revue internationale de philosophie* [en ligne], n°249, 2009/3, disponible sur https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2009-3-page-261.htm, p. 263.
[129] *Ibid.*, p. 272
[130] *Ibid.*
[131] Ce point est particulièrement important en ce que les découvertes ultérieures de la science donneront partiellement raison à Goethe face à Newton dans leur débat sur la nature de la lumière, en démontrant la véracité de l'hypothèse formulée par le premier, selon lequel l'œil humain jouait un rôle dans la manière dont la lumière était perçue et que le phénomène lumineux ne pouvait donc se réduire à une simple description mathématique du comportement des raies lumineuses, comme l'affirmait Newton. Les découvertes faites au XXème siècle en physique quantique concernant l'impact de l'observateur sur le phénomène observé ressortent de la même idée. Pour plus de détails sur cette question voir *De l'expérience considérée comme médiatrice entre l'objet et le sujet* (1792).
[132] HOLDREGE Craig. *Goethe and the evolution of science*, Nature Institute, 2014, disponible sur http://natureinstitute.org/pub/ic/ic31/goethe.pdf, p. 20.

Ces failles de la méthode scientifique moderne exposées par Goethe selon Milosz sont donc de deux ordres : d'une part, son exclusion de « *tout intérêt créatif à l'égard de ce que sont ceci ou cela, de ce qu'ils signifient* »[133] et, d'autre part, sa démarche abstractionniste et réductionniste qui rend impossible l'appréhension du phénomène dans sa globalité.

La méthode scientifique développée par Goethe n'est en rien anodine pour le sujet qui nous préoccupe car elle s'oppose frontalement à la dichotomie esprit/matière exacerbée par la science moderne, sans pour autant chercher à réduire l'une à l'autre comme cette dernière, mais plutôt en tentant de les unifier au sein d'une méthode indubitablement scientifique car se situant en permanence dans le champ de l'expérience[134]. Comme l'affirme l'historien et philosophe des sciences Robert Richards « *Goethe's understanding of scientific procedure marked him not simply a good scientist for the time, but a good scientist for all time* »[135].

Bien que le véritable apport de Goethe au développement des techniques et théories scientifiques modernes ait tout au plus été moindre, son combat a permis d'en exposer certaines failles ou, comme le dit élégamment Erich Heller (cité par Milosz) : « *Dans l'histoire de la science, de Newton à Einstein, Goethe le scientifique joue le rôle de Cendrillon qui fait ressortir la félicité et la magnificence de ses riches parents, mais révèle en même temps l'hubris inhérente à leur conduite* »[136]. C'est bien cet *hubris* scientifique, cet orgueil « *qui, selon les Grecs, précédait toujours la chute du héros* »[137], qui constitue le cœur de la critique miloszienne vis-à-vis de la science moderne. En effet, cette prétention des sciences naturelles à expliquer totalement n'importe quel phénomène grâce à l'objectivité de sa méthode scientifique va rapidement infuser dans les sciences humaines et donner naissance à une vision scientifique de l'homme et de la société, conduisant de nombreux esprits à vouloir s'en remettre totalement à la science et à ses méthodes dans la conduite des affaires humaines : en d'autres termes, c'est l'émergence de la *Weltaanschuung* scientifique dans le domaine politique.

ii) La « neutralité » de la conception scientifique du monde

Aux XVIII-XIXème siècles, avec le triomphe de la science moderne et celui de l'industrie, l'Occident a vu se réaliser devant ses yeux le début de la vision prométhéenne de Descartes, selon lequel l'acquisition scientifique de connaissances devait permettre, à terme, de

[133] MILOSZ Czeslaw. *La Terre d'Ulro*, *op. cit.*, p. 110.
[134] HOLDREGE Craig, *op. cit.*, pp. 19-20.
[135] *Ibid.*, p. 21.
[136] MILOSZ Czeslaw. *La Terre d'Ulro*, *op. cit.*, p. 111.
[137] MILOSZ Czeslaw. Trad. par BOUVARD Marie. *De la Baltique au Pacifique*, Fayard, 1990, p. 129.

« *nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature* ». Une telle ambition était rendue possible par la démarche objectivante de la science moderne, ainsi que par le caractère universel de ses réponses.

Cette idée selon laquelle tout phénomène (considéré comme « objet ») observable et susceptible d'être soumis à des protocoles d'expérimentation pouvait faire l'objet d'une étude scientifique – et donc de résultats scientifiques – s'est rapidement propagée dans les sciences humaines : « *Il en résulte que toutes les disciplines (et, comme nous le verrons, c'est le cas des sciences « humaines ») forment le projet de devenir « exactes », « objectives », ce qui signifie qu'elles se veulent, selon la formule de Max Weber, « libres de toute considération de valeur ». Elles aspirent à l'objectivité, parce que celle-ci se donne comme la seule voie permettant d'atteindre la maîtrise, cette maîtrise que la physique a réalisée, au moins partiellement, dans son domaine. Et la maîtrise que toutes ces sciences s'efforcent d'obtenir est le contrôle de l'histoire; c'est ainsi que nous devenons de plus en plus capables, du moins le croyons-nous, de soumettre à l'analyse les conjonctures économiques, sociales, stratégiques, d'en prévoir les conséquences, de découvrir les conditions nécessaires de la réussite, en un mot, de diriger le cours des événements*. »[138]. Paradoxalement, une science qui abjure toute référence à la métaphysique et à son cortège d'irrationnalités se retrouve à la tête de « *la plus grande opération métaphysique des temps modernes (…) donner un sens à l'histoire* »[139].

Cette divergence entre science et valeurs, Jacques Monod, prix Nobel de médecine en 1965, la constate également, en tirant toutefois des conclusions radicalement différentes de celles de Milosz. Dans son essai « Le Hasard et la Nécessité », il pointe du doigt un « déchirement » tel que n'en a jamais connu aucune société avant la nôtre : la divergence entre la source des valeurs et celle des connaissances. Monod conclut son essai sur la nécessité de l'abandon total de cette « ancienne Alliance » pour enfin confier les rênes de la société à la science et à son éthique de la connaissance « *en faisant d'elle, par libre choix, la valeur suprême, mesure et garant de toutes les autres valeurs* »[140]. D'une manière similaire, le précurseur de Monod que fut

[138] FONTAINE Philippe. Qu'est-ce que la science ? De la philosophie à la science : les origines de la rationalité moderne, *Recherche en soins infirmiers* [en ligne], n°92, 2008/1, disponible sur https://www.cairn.info/revue-recherche-en-soins-infirmiers-2008-1-page-6.htm, § 34.
[139] MILOSZ Czeslaw. *Visions de la baie de San Francisco*, *op. cit.*, p. 187.
[140] MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Editions du Seuil, 1970, pp. 224-225.

Marcellin Berthelot réclamait déjà pour la science, en 1901, « *la direction matérielle, la direction intellectuelle et la direction morale des sociétés* »[141].

Pourtant le problème est toujours le même : la science n'est pas totalement neutre. Elle possède une philosophie intrinsèque, ne serait-ce que cette « éthique de la connaissance » que Monod revendique. En conséquence, confier les rênes de la société à la science et à son éthique, comme réclamé par Monod et Berthelot, revient à en accepter l'axiologie[142] ainsi que sa vision particulière de l'humain et du monde. Plusieurs éléments permettent de caractériser celle-ci : « *La rationalisation, l'homogénéisation et l'objectivation à l'oeuvre dans la manière moderne d'agencer le monde, confortent l'hypothèse selon laquelle la Weltanschauung pourrait être définie comme une tentative de totalisation du réel* »[143]. Cette « tentative de totalisation du réel » n'est qu'une autre façon de désigner la volonté, née avec la science moderne, d'abolir toute tentative d'explication autre que rationaliste dans la compréhension du monde. Or cette vision du monde, pour obtenir un effet performatif au sein de la société, doit véhiculer par le biais d'un discours sa conception du monde et les fins auxquelles elle prétend parvenir. Ce discours peut s'analyser, selon Milosz, comme un renversement de l'eschatologie chrétienne en eschatologie laïque : le discours de la Rédemption est remplacé par celui du Progrès.

iii) L'homme « faute de mieux » face au Progrès collectif

Le Progrès, quelle que soit la forme politique qu'il revêt, est axé et tire ses forces à partir d'une double maîtrise de la nature et de la société : d'une part la maîtrise technique et scientifique des lois naturelles, de l'autre la maîtrise scientifique des lois sociales et historiques. « La conception scientifique du monde » marche sur ses deux jambes vers l'accomplissement du bonheur de l'humanité. Devant un tel enjeu, la morale se déchire sur le sort à réserver à l'individu, et deux conceptions s'affrontent alors, ce que décrit Ivanov dans le roman le Zéro et l'Infini d'Arthur Koestler. La première, dit-il « *déclare l'individu sacré, et affirme que les règles de l'arithmétique ne doivent pas s'appliquer aux unités humaines – qui, dans notre équation, représentent soit zéro, soit l'infini. L'autre conception part du principe fondamental qu'une fin collective justifie tous les moyens, et non seulement permet mais exige que l'individu soit en*

[141] AUDIER Serge. *L'âge productiviste. Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques.* Editions la Découverte, 2019, p. 130.
[142] « *Science des valeurs philosophiques, esthétiques ou morales visant à expliquer et à classer les valeurs* », disponible sur http://www.cnrtl.fr/definition/axiologie.
[143] BOUBLIL Elodie. La notion de Weltanschauung : généalogie d'un concept et d'un processus. *Phaenex* [en ligne], vol. 4, n°1, 2009, disponible sur https://phaenex.uwindsor.ca/index.php/phaenex/article/view/605, p. 26.

toute façon subordonné et sacrifié à la communauté – laquelle peut disposer de lui soit comme d'un cobaye qui sert à une expérience, soit comme de l'agneau que l'on offre en sacrifice »[144].

Le choix opté par une société apparaît manifeste dès lors qu'apparaissent une bureaucratie ou une expertocratie, règle à laquelle n'échappent pas les sociétés occidentales modernes où *« cette nouvelle classe de spécialistes, qui regarde la légitimité démocratique fondée sur la souveraineté du peuple comme un déplorable archaïsme, pour ne rien dire des identités culturelles, rejetées dans le domaine de l'irrationnel et du viscéral, ne se réfère certes plus aux lois immanentes de l'Histoire mais, désormais, à celles du Marché, de l'économie et de l'idéologie de la modernisation. Il n'est donc plus question de répondre de quoi que ce soit puisque ces experts, évoluant dans un jargon inaccessible et un monde clos coupé du sens commun, se présentent de toute façon comme les gestionnaires incontournables d'évolutions elles-mêmes censées s'imposer comme inéluctables, et partant indiscutables* »[145]. Cette « raison raisonnante »[146] n'est autre que celle d'Urizen, l'esprit organisateur du royaume d'Ulro que le poète polonais proteste avec une constante véhémence car, dans un tel royaume, « *l'homme n'est plus qu'une unité interchangeable, y compris à ses propres yeux, dans sa conscience même ce qui est autrement plus grave* »[147].

Les lois d'Urizen sont transposées dans la réalité quotidienne par cette bureaucratie/expertocratie à la poursuite du Progrès collectif, et leur logique rationnelle et technique mise en place au niveau collectif s'impose alors à l'individu à travers l'existence d'une omniprésente *nécessité*. « *L'être humain en tant qu'objet de l'économie se conduit de telle ou telle façon non parce que des généralisations philosophiques se forment dans son esprit, mais parce qu'il doit satisfaire ses besoins, et il ne peut les satisfaire qu'en se soumettant à des lois qui sont indépendantes de sa volonté* »[148].

Soumis à l'empire de ces lois, l'individu moderne ne peut pourtant s'empêcher de mesurer le caractère déraisonnable de l'ordre établi à l'aune de sa propre conscience, de ses propres valeurs morales, qui ne sont pas celles qu'il constate à l'œuvre au sein de la société. La société moderne lui apparaît donc, pour reprendre l'image de la rationalité capitaliste de Weber, comme une « cage d'acier », dont les barreaux sont de nécessité (historique, économique,…) et qui tend à

[144] KOESTLER Arthur. *Le zéro et l'infini*. Calmann-Lévy, 1945, pp. 148-149.
[145] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo, op. cit.*, p. 109.
[146] *Ibid.*, p. 44.
[147] MILOSZ Czeslaw. *La Terre d'Ulro, op. cit.*, p. 137.
[148] MILOSZ Czeslaw. *Visions de la baie de San Francisco, op. cit.*, p. 116.

délaisser, dans l'organisation sociale, l'individu, sa conscience personnelle et ses valeurs, au profit d'une rationalité technique impersonnelle vue comme le meilleur moyen d'atteindre un but collectif aussi abstrait qu'ultime. Dans un tel système, l'individu ne pèse pas bien lourd, ce que lui-même conçoit en réalisant qu'il n'est qu'un rouage dans une grande machine impersonnelle dont les buts et la logique suprêmes – et leurs conséquences – échappent totalement à son emprise.

En dénonçant la tendance des sociétés modernes à adopter comme mode de gouvernance cette rationalité supra-personnelle et impersonnelle (car scientifique), Milosz s'inscrit dans une longue tradition de la littérature centre-européenne tardive qui « *de Hermann Broch à Robert Musil, en passant par Franz Kafka ou Joseph Roth, a su anticiper avec une fascinante lucidité les conséquences désastreuses, pour le monde moderne, de la croyance selon laquelle l'universalisme et la raison ne pourraient se réaliser qu'à travers une impersonnalité croissante* »[149]. Cette croyance est pourtant profondément enracinée dans l'histoire intellectuelle européenne. Chestov, un des autres maîtres à penser de Milosz, exposera les racines de ces croyances au grand jour en fustigeant « *l'idée grecque* » selon laquelle « *l'existence individuelle est mauvaise et tout ce qui est général est bon* »[150] et où « *le singulier est sacrifié à l'universel* »[151]. Dans cette perspective, les deux totalitarismes du XXème siècle ne peuvent se concevoir comme les simples produits conjoncturels d'une époque tourmentée. Au contraire, ils apparaissent comme les « *versions les plus dévastatrices et les plus extrêmes de tendances nihilistes néanmoins toujours à l'œuvre, bien que de façon souterraine, à l'intérieur même de la modernité* »[152]. Grâce à la critique de l' « idée grecque » de Chestov, il est même possible de faire remonter l'origine de cette tradition intellectuelle européenne – consistant à considérer l'humain comme une abstraction au service d'une autre abstraction – bien au-delà du siècle des Lumières, jusqu'aux racines intellectuelles occidentales de la pensée grecque.

Cette tendance à l'abstraction de l'être humain atteindra son point culminant au sein des totalitarismes du XXème siècle, dont l'homme « pur » est entièrement guidé par « *une raison supra-personnelle se réalisant indépendamment des volontés individuelles et de leurs*

[149] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo, op. cit.*, p. 65.
[150] CZARNECKA Ewa, FIUT Aleksander, *op. cit.*, p. 232.
[151] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo, op. cit.*, pp. 69-71.
[152] *Ibid.*, p. 42.

distinctions morales – et dont la source est l'avenir »[153]. C'est cet homme pur que décrit avec virulence Ivanov à Roubachov dans le Zéro et l'Infini de Koestler : « *Voici où je veux en venir, dit-il ; il n'est pas permis de considérer le monde comme une espèce de bordel à émotions métaphysiques. Cela est, pour nous autres, le premier commandement. Sympathie, conscience, dégoût, désespoir, repentir et expiation, tout cela n'est pas pour nous que répugnante débauche (…) Quand la maudite voix intérieure te parle, bouche-toi les oreilles de tes deux mains… (…) Se vendre à sa conscience, c'est abandonner l'humanité* »[154].

C'est pourtant vers la conscience individuelle que Milosz nous invite à nous recentrer, en ce qu'elle est « *la seule instance où le rationnel peut trouver à se ré-enraciner dans le raisonnable* »[155]. Seule la conscience individuelle peut en effet concevoir, grâce à sa connaissance de l'histoire et à ses fondations morales intimes, des limites que ne peut concevoir un système social soumis à l'hégémonie d'une raison débridée. Celle-ci, autrefois invoquée pour combattre les croyances métaphysiques et les superstitions religieuses, s'est muée dans les sociétés modernes en une rationalité technicienne totalisante, visant à produire et à légitimer la maîtrise de l'homme sur la nature et sur l'homme, ainsi que les bienfaits qu'une telle maîtrise est supposée engendrer. Ce n'est donc pas contre la raison en tant que telle que le poète polonais s'insurge, mais contre une raison « *non éclairée, insuffisamment raisonnable et qui se coupe de ceux de nos dons – grâce ou attachement aux valeurs, quel que soit le nom qu'on leur donne – dont elle devrait être inséparable* »[156].

C'est en définitive contre cette pureté abstraite de l'homme, guidé en toutes choses par cette rationalité impersonnelle, cette nécessité omniprésente à laquelle tout membre du collectif doit se soumettre, que Milosz met en garde la civilisation occidentale moderne. L'idée que tout ce qui est subjectif, personnel et spirituel chez l'individu doit être résolument écarté dans l'organisation sociale au profit d'une rationalité technique généralisante afin de faire naître un « être nouveau » lui apparaît comme une folie coupable de vouloir remplacer l'humanité par l'Humanité[157]. Il dénonce ainsi ceux qui « *proclament : le peuple, mais murmurent : de la bouillie »*[158]. C'est pourquoi, lorsque son collègue Herbert Marcuse compara les américains

[153] *Ibid.*, p. 96.
[154] KOESTLER Arthur, *op. cit.*, p. 145.
[155] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo, op. cit.*, p. 73.
[156] MILOSZ Czeslaw. *Visions de la baie de San Francisco, op. cit.*, p. 186.
[157] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo, op. cit.*, p. 90.
[158] *Ibid.*, p. 93.

consuméristes à des « bêtes », Milosz lui répondit que lui préférait se situer du côté des hommes, « *faute de mieux* »[159].

La tentation occidentale, après 1991, de considérer comme close la « parenthèse totalitaire »[160] lui empêche de penser ce qui, à l'intérieur même du processus de modernité toujours en cours, a pu engendrer la réalité totalitaire, dans laquelle l'individu n'est rien, et ne doit rien être, au regard des méthodes mises en place pour atteindre les abstractions érigées en buts suprêmes de la société : la Nature pour le nazisme et l'Histoire pour le communisme. « *La plus grande faute que l'Europe occidentale pourrait commettre*, déclare à ce propos Vaclav Havel, *serait de ne pas les* [les systèmes totalitaires] *comprendre tels qu'ils sont en dernière analyse, c'est-à-dire comme un miroir grossissant de la civilisation moderne en son entier et une invitation pressante – peut-être la dernière – à une révision générale de la façon dont cette civilisation se conçoit* »[161].

iv) L'indifférence morale : un défi européen

Le respect de la dignité humaine et la « *lutte pour maintenir consciemment la distance avec l'asservissement au quotidien* »[162] (Vaclav Belohradsky), c'est à ces fragments de la vision humaniste européenne que Milosz fait ici appel. Car il ne connait que trop bien les conséquences de la disparition progressive de ces valeurs dans les sociétés est-européennes soumises aux jougs totalitaires. La principale de ces conséquences étant l'apparition d'une indifférence morale criminelle devant les atrocités commises, criminelle car indifférente et, par conséquent, complice. C'est cette indifférence que Milosz illustre dans son poème *Campo dei Fiori,* décrivant à Varsovie, en 1941, une foule s'amusant joyeusement à quelques mètres du ghetto juif en flamme, en cours de liquidation par la Wehrmacht. Devant la douloureuse question de l'antisémitisme polonais de l'époque comme explication à un tel comportement il rétorque « *Ces balançoires remplies de rires qui montaient et descendaient dans la fumée du ghetto en flammes, tout près, n'étaient absolument pas une manifestation d'antisémitisme, c'était une manifestation d'indifférence envers la vie du prochain, une indifférence qui empêchait même*

[159] *Ibid.*, p. 105.
[160] *Ibid.*, p. 42.
[161] *Ibid.*, p. 26.
[162] *Ibid.*, p. 32.

d'incliner la tête devant le malheur, de rentrer chez soi et de consacrer ne fût-ce qu'une heure de silence à ceux qui mouraient et qu'on ne pouvait pas aider »[163].

La question de l'indifférence morale en Europe ne semble pas non plus s'être laissée enfermer par la fermeture de la « parenthèse totalitaire ». Depuis sa création, la communauté sans cesse élargie a en effet régulièrement déçu en présence d'atrocités qu'elle n'a que trop connu et qu'elle a pourtant observé les bras croisés[164]. L'absence manifeste d'une vigoureuse réaction européenne vis-à-vis de la crise syrienne et l'indifférence générale au sort de ses émigrés peut être considéré comme le pendant contemporain de l'absence de réaction européenne face à « *l'horreur de l'épuration ethnique dans les Balkans* »[165] que dénonça Milosz au cours des années 90. Lorsque Milosz évoque l'Europe confrontée aux crimes ethniques des Balkans comme « *ce promeneur du dimanche qui faisait du manège près du mur du ghetto alors que, de l'autre côté, des gens mouraient dans les flammes »*[166], ce portrait nous semble particulièrement interpellant à la lumière de l'absence de réaction européenne face – notamment – au désastre de la crise migratoire actuelle.

Il apparaît donc urgent d'entreprendre, en Europe, une réflexion sur ces questions, qui serait à la fois fondement et catalyseur d'une nouvelle renaissance européenne. A cet égard, la profonde et douloureuse originalité historique des pays d'Europe centrale semble clairement indiquée comme zone de recherche et d'inspiration primordiale. De leurs expériences historiques collectives (succession du nazisme et du communisme) est née une réflexion politique et une critique commune dont la pertinence est aujourd'hui plus que jamais d'actualité, non seulement pour permettre une meilleure compréhension intra-européenne comme démontré plus haut, mais aussi afin de penser les racines de la crise européenne (ou occidentale), qui fleurit aujourd'hui en crise existentielle mondiale. En complétant la réflexion de Czeslaw Milosz sur la crise de la modernité européenne avec celles de plusieurs de ses homologues centre-européens (ainsi que d'Hannah Arendt), il nous paraît possible de dresser alors – à grands traits – le portrait de cette crise de la modernité européenne qui nous retient, malgré toutes nos dénégations, à l'intérieur de la parenthèse toujours ouverte du XXème siècle.

---

[163] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo, op. cit.*, p. 88.
[164] *Ibid.*, p. 90.
[165] *Ibid.*, p. 89.
[166] *Ibid.*, p. 90 (citant Marek Edelman).

C. Critiques de la modernité européenne

i) Introduction. La critique romantique : un précurseur radical[167]

En s'attaquant, à l'Ouest comme à l'Est, aux dérives et aux errements des sociétés « modernes » dans la seconde moitié du XXème siècle, les intellectuels critiques de la modernité européenne dont il sera question plus loin s'inscrivent dans une tradition intellectuelle sur le temps long. Parmi leurs prédécesseurs, le romantisme, « *dont l'influence culturelle dépasse de très loin celle d'un simple courant littéraire et dont la sensibilité au monde s'oppose par beaucoup d'aspects au schéma progressiste »*[168] apparaît comme un précurseur incontournable en ce qu'il est un des seuls véritables courants intellectuels de ces derniers siècles (si pas le seul) à s'être opposé « *presque terme à terme* » et à avoir construit « *une critique globale du monde moderne, c'est-à-dire des formes sociales qui se mettent en place avec la généralisation en Europe du capitalisme industriel* »[169].

Mais la critique romantique possède elle aussi ses précurseurs. Rousseau, par exemple, dont la défense de la simplicité et de la modestie de l'homme face à la nature est inspirée par l'« Histoire naturelle » de Pline publiée au début du premier millénaire, dans laquelle Robert Lenoble voit « *une manière de penser qui inspirera les mouvements de critique du progrès, l'idée selon laquelle l'homme doit rester modeste devant la nature, ne pas chercher à en tirer tous les bénéfices possibles, restreindre ses besoins à l'essentiel »*[170]. La critique rousseauiste va en effet à l'encontre du triomphalisme ambiant de l'époque, qui voit dans le progrès des sciences et des arts[171] la source d'une amélioration de la condition humaine, y compris du point de vue moral. Ainsi Condorcet, dans le dernier chapitre de son « Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain » prévoit « *la destruction de l'inégalité entre les nations, les progrès de l'égalité dans un même peuple, enfin, le perfectionnement réel de l'homme »*[172].

La thèse - opposée mais relativement modérée[173] - exposée par Rousseau dans son *Discours sur la science et les arts*, trace les contours d'une opposition fondamentale entre les partisans et les

---

[167] Cette introduction est en grande partie inspirée par le chapitre « Les méfaits du progrès », dans l'ouvrage de BOY Daniel. *Le progrès en procès*, Presses de la Renaissance, 1999, pp. 43-76.
[168] BOY Daniel, *Le progrès en procès, op. cit.*, p. 45.
[169] *Ibid.*, pp. 52-54.
[170] *Ibid.*, p. 44.
[171] Dans le langage de l'époque, les arts désignent les industries.
[172] *Ibid.*, p. 16.
[173] « *La science est très bonne en soi, cela est évident ; et il faudrait avoir renoncé au bon sens pour dire le contraire (…) Je disais que c'est parce que la science toute belle, toute sublime qu'elle est n'est point faite pour*

adversaires de la croyance dans l'amélioration – voire dans la rédemption – de l'homme par les sciences. De son côté, l'immense succès de librairie que fut « La Nouvelle Héloïse » (1761) constitue, par sa glorification des petites communautés rurales, de leur éthique d'authenticité et d'autosuffisance, non seulement une lointaine référence pour certaines de nos préoccupations contemporaines, mais aussi une préfiguration de la critique romantique de la modernité dont il convient à présent de distinguer les grands traits caractéristiques. A cet égard, nous nous référerons à la classification de M. Löwy et R. Sayre exposée dans « *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité »*[174], et reprise par Daniel Boy dans son ouvrage « *Le Progrès en procès* ». Selon Löwy et Sayre, le rapport du romantisme à la modernité est celui d'une protestation, au sein de laquelle il est possible d'isoler cinq aspects.

La première protestation essentielle du romantisme dénonce le désenchantement du monde. Cette protestation porte sur un double registre. Tout d'abord, elle exprime une nostalgie, non pas forcément de la religion mais plutôt du sentiment religieux. En ne considérant la religion que comme une aliénation dont il fallait impérativement libérer l'homme, la science moderne et ses promoteurs n'ont pas, dans le même temps, comblé le besoin humain de sens et d'explications ultimes et – sauf exceptions notables comme la religion positiviste d'Auguste Comte – n'ont jamais cherché à le faire, d'où le manque dénoncé par les penseurs romantiques. Ensuite, le romantisme s'oppose au rapport à la nature qui est celui de la pensée moderne. Un rapport d'extériorité où la nature, transparente et malléable, est vue comme un objet dont il ne s'agit que d'extraire les connaissances objectives et les produits matériels nécessaires au progrès humain. Le romantisme s'y oppose en tombant d'admiration devant le spectacle de la nature, qui n'est un spectacle que dans la mesure où l'homme est appelé à y jouer un rôle, qu'il ne peut donc se contenter d'observer du haut des travées, c'est-à-dire de ne la considérer que comme « *son champ d'expériences et de travail* »[175].

La seconde protestation romantique porte sur la « quantification » de la société, où la comptabilité marchande du capitalisme industriel envahit toute la sphère sociale. « *Le romantisme ne refuse pas le capitalisme pour son injustice ou pour son immoralité, mais parce que son fonctionnement repose sur des lois de comptabilité impitoyables qu'il rejette, parce*

l'homme, qu'il a l'esprit trop borné pour y faire de grands progrès et trop de passions dans le cœur pour n'en pas faire un mauvais usage », *Ibid.*, p. 48.

[174] LÖWY Michael, SAYRE Robert. *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, 1992.

[175] BOY, Daniel, *Le progrès en procès*, *op. cit.*, p. 56.

qu'il refuse un monde où tout se compte, où toute valeur a sa contrepartie dans une unité marchande »[176].

La mécanisation du monde constitue la troisième inquiétude romantique, dont le mouvement luddite, secouant l'Angleterre dans les années 1811-1812, constituera sans doute la plus spectaculaire expression. Cette critique sera illustrée sous de multiples formes dans les siècles suivants, de la mécanisation de l'homme par Chaplin à la mécanisation de la société par Fritz Lang ou Terry Gilliam. La mécanisation du monde participant à son désenchantement, le lien entre les deux protestations est assez clair : dans les deux cas, il s'agit de promouvoir, comme le dit Gusdorf[177] : « *le retour d'une conscience mécanique à une conscience organique du monde* ».

La quatrième protestation concerne la raison, attaquée conjointement de deux côtés. D'une part, la critique de « la raison raisonnante » dénonce la manière dont la connaissance est envisagée dans la conception moderne du savoir, c'est-à-dire comme une vaste entreprise encyclopédique qui s'opère par une mise à distance de l'objet considéré afin de l'étudier au mieux. Conception à laquelle le romantisme oppose l'idée du savoir comme fin en soi, qui ne se rapproche jamais, de près ou de loin, de la « pure pensée » scientifique. En ce sens, et pour citer une nouvelle fois Gusdorf, « *le savoir est une passion comme l'amour ; il poursuit le rêve d'une possession inaccessible dans l'accomplissement d'une communion entre la vie de l'être individuel et la vie universelle »*[178]. Cette critique progresse ensuite en une critique de la « raison raisonnable », « *mère d'une société où toute spontanéité, tout sentiment semble étouffé par les pesanteurs des conventions. Car le romantisme est non seulement une critique épistémologique des règles de la société scientifique et technique, mais aussi et surtout une école du sentiment, de la spontanéité, de la poésie de la vie. C'est bien cet aspect du romantisme, d'ailleurs, qui nous est le plus familier »*[179].

Le dernier aspect de la critique romantique relevé par Löwy et Sayre correspond à la nostalgie, déjà évoquée par Rousseau dans « La nouvelle Héloïse », de ces communautés rurales unies par des liens sociaux organiques, idéalisées sans aucun doute, mais dont le sociologue allemand

[176] *Ibid.*, p. 57.
[177] BOY Daniel. *Le progrès en procès, op. cit.*, p. 61.
[178] *Ibid.*
[179] *Ibid.*, p. 62.

Ferdinand Tönnies retrace néanmoins l'évolution historique vers « *l'état de 'société', où les relations entre les êtres humains sont laissées au hasard des relations fonctionnelles »*[180].

La protestation romantique, par son opposition radicale et systématique à la modernité, apparaît comme un précurseur incontournable de toute critique plus contemporaine de la logique et des ruses de celle-ci[181]. Par ailleurs, son caractère spécifiquement européen amène à voir dans le romantisme un socle commun sur lequel il semble pertinent d'exposer plusieurs protestations plus récentes à l'égard de la modernité européenne. Plus récentes, mais aussi plus féroces, et plus désespérées, car les dynamiques dénoncées par les romantiques (désenchantement, quantification, mécanisation, etc.) n'ont fait qu'accélérer depuis le XVIIIème siècle, générant dans leur sillage une succession d'enfants terribles dont l'homme moderne cherche encore à retracer la filiation exacte. Il ne s'agit pas, dans les prochains points, d'analyser ces nouvelles critiques au prisme de la protestation romantique, ce qui en restreindrait fortement la portée. Le but de cette introduction est plutôt de faire prendre conscience de l'unité fondamentale de ces critiques à travers les siècles, car c'est en définitive toujours le traitement réservé à la personne, à l'individu, qui en constitue la base commune. C'est tout l'enjeu du XXIème siècle qui se trouve résumé ici, c'est-à-dire que l'homme ne puisse plus « *'tout faire de l'homme', selon la formule de Witold Gombrowicz qui résumait ainsi la tragédie du siècle écoulé* »[182].

ii) Hannah Arendt : les origines du totalitarisme et la condition de l'homme moderne

Les réflexions sur la crise de la modernité européenne, à l'ouest comme à l'est du vieux continent, sont indissociables de celles consacrées aux totalitarismes. « *It was a horrifying view that called for intellectual mobilization, a return to the source, revisiting some of the most fundamental questions about human nature, history and morality, to dissect the extreme ideologies that ushered in the totalitarian area* »[183]. La systématisation des crimes commis ainsi que le caractère inédit de ces régimes, alliant la technique à la terreur et à l'idéologie, ne pouvaient en effet mener qu'à la conclusion qu'il s'agissait là d'« histoires modernes ». Zygmunt Bauman, par exemple, voit dans l'Holocauste un problème « *inconceivable outside of*

[180] *Ibid.*
[181] WANEGFFELEN Thierry. *Le roseau pensant. Ruse de la modernité occidentale*, Payot, 2011.
[182] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Discours de réception du prix européen de l'essai « Charles Veillon »*, *op. cit.*, p. 21.
[183] MILOSZ Czeslaw. *Legends of modernity*, Farrar, Straus and Giroux, 2005, p. 1 (introduction).

the culture and technology of the modern »[184]. C'est la raison pour laquelle, à partir des expériences menées par Milgram ou encore Zimbardo, il conclut à la nécessité de repenser la culture moderne dans son intégralité, car : « *the most chilling fact to contemplate about the Holocaust was not that it could have happened to me, but that I could have done it* »[185]. Cette réflexion rejoint celle de Hannah Arendt (« Les origines du totalitarisme », 1951 et « Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal », 1963) qui, en analysant la « banalité du mal » dans les sociétés totalitaires à partir du cas Eichmann, dresse un portrait controversé de « l'homme totalitaire ». Au vu de ces controverses, cette idée de « banalité du mal » mérite quelques explications, mais il importe tout d'abord de rappeler la conception arendtienne du régime totalitaire.

Selon Arendt, tout régime totalitaire repose sur la double base de la terreur et de l'idéologie. La première ne peut être réduite à une violence simplement brute et aveugle, c'est-à-dire à une violence qui ne reposerait sur rien. Le socle de la terreur totalitaire est l'existence d'une croyance fondamentale, à l'intérieur des instances du régime, en un principe transcendant (l'Histoire pour le communisme, la Nature pour le nazisme) dont les dirigeants auraient compris le sens et dont ils ne feraient que hâter la course vers le stade suprême d'évolution de la société[186]. C'est pourquoi Arendt analyse cette terreur comme « *réalisation d'une loi du mouvement, dont la fin ultime n'est pas le bien-être des hommes, ni l'intérêt d'un seul homme, mais la fabrication du genre humain, élimine tout individu au profit de l'espèce, sacrifie les "parties" au profit du "tout"* (…) *la terreur totale, l'essence du régime totalitaire, n'existe ni pour les hommes, ni contre eux. Elle est censée fournir aux forces de la nature ou de l'histoire un incomparable moyen d'accélérer leur mouvement* »[187].

La réflexion d'Arendt sur la terreur totalitaire l'amène à forger deux concepts caractérisant « l'homme totalitaire » dont le second, en particulier, est essentiel pour comprendre le lien entre modernité et totalitarisme qui sera exposé plus loin : l'isolement et la désolation. « *L'isolement est une forme d'impuissance politique, l'effet des mesures interdisant aux hommes de mettre en commun leurs pensées et leurs actions. La notion de « désolation », de son côté, exprime l'effort de la philosophe pour caractériser l'effet de la dénaturation totalitaire de l'homme ; elle correspond à la perte du « monde », concept-cadre seul capable de conférer à la condition*

---

[184] BEILHARZ Peter. Bauman and Heller: Two Views of Modernity and Culture, *Comparative Literature: East & West* [en ligne], vol. 1, n°1, 2017, p. 53, disponible sur ttps://doi.org/10.1080/25723618.2017.1339505.
[185] *Ibid.*
[186] ZARKA Yves Charles. Hannah Arendt et l'origine du mal, *Cités* [en ligne], n°67, 2016/3, disponible sur https://www.cairn.info/revue-cites-2016-3-page-3.htm#re21no21, §5.
[187] *Ibid*.

humaine ses particularités non-animales. Les individus « désolés » ne sont pas seulement isolés et par là rendus politiquement impuissants : ils font l'expérience de la non-appartenance au monde, ils sont déracinés et privés de la possibilité d'être eux-mêmes et de faire communauté avec les autres »[188].

La terreur totalitaire est, de plus, étroitement liée à l'idéologie. La fonction de celle-ci est d'assurer la stabilité du régime en intégrant les individus dans un système de pensée qui les rend incapables de penser par eux-mêmes. Son but est atteint « *lorsque les gens ont perdu tout contact avec leurs semblables aussi bien qu'avec la réalité qui les entoure ; car, en même temps que ces contacts, les hommes perdent à la fois la faculté d'expérimenter et celle de penser* »[189]. Cette « absence de pensée » concerne aussi bien le bourreau que la victime et caractérise cette condition de « désolation » évoquée ci-dessus, que Arendt décrit comme une *« absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme* »[190].

Les controverses qui ont accueilli l'analyse de Hannah Arendt sont nées de la « déresponsabilisation » d'Eichmann que semblait impliquer l'idée de « banalité de mal » aux yeux de beaucoup. La thèse du « banal fonctionnaire des transports » n'a d'ailleurs pas résisté à une investigation biographique plus poussée, laquelle a notamment révélé son antisémitisme. Pour autant, l'idée de banalité du mal n'est pas à écarter complètement, à partir du moment où l'on comprend que, comme le dit très justement Sophie Cloutier : « *le concept controversé de « banalité du mal » cherche à décrire un nouveau type de mal moderne qui, dépourvu du caractère de la tentation ou de la perversion ainsi que des racines intentionnelles des motifs, a été accompli dans l'absence de réflexion et de pensée critique* »[191].

Bien au-delà du seul cas Eichmann, la réflexion que propose Arendt porte en effet sur le lien entre l'évolution des sociétés techniques modernes et les conséquences qui rejaillissent sur la responsabilité d'individus confrontés et intégrés à ces nouveaux modes d'organisation[192].

---

[188] MENISSIER Thierry. L'animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt. *Communication au Colloque du Collège International de Philosophie*, 2007, disponible sur https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00380490, p. 7.
[189] ZARKA Yves Charles, *op. cit.*, §6.
[190] *Ibid.*
[191] CLOUTIER Sophie. En marge du monde. Simone Weil et Hannah Arendt. *Tumultes* [en ligne], n°46, 2016, disponible sur https://www.academia.edu/26543880/En_marge_du_monde._Simone_Weil_et_Hannah_Arendt, p. 6.
[192] Le premier mari d'Arendt, Günther Anders, développera d'une manière particulièrement incisive cette question dans son étude portant sur « L'obsolescence de l'homme ». Voir ANDERS Günther. Trad. par DAVID Christophe. *L'obsolescence de l'homme : Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle (tome I et II)*. Editions Fario, 2011.

« *Comment tenir l'individu pour responsable de ses actes dès lors que ceux-ci s'intègrent dans une longue chaîne de processus techniques, en amont et en aval de son action, lesquels aboutissent à des conséquences dont il n'a pas connaissance et sur lesquelles il n'a pas de prise ?* (…) *La technique moderne entraîne une progressive mais inéluctable déresponsabilisation des hommes dans la mesure où ceux-ci deviennent peu à peu les simples agents d'un processus global qui les dépasse* »[193].

Le lien qu'effectue Arendt entre sa réflexion sur le totalitarisme et la modernité commence à s'esquisser ici. Mais la responsabilité individuelle ne peut être l'horizon de cette réflexion convergente, il reste à comprendre quel est le fond du totalitarisme, c'est-à-dire la tendance historique lourde qui en favorise l'émergence. Selon Arendt, le point de jonction entre modernité et totalitarisme est à trouver dans l'expérience de la désolation, mentionnée plus haut: « *La désolation, fonds commun de la terreur, essence du régime totalitaire, et, pour l'idéologie et le système logique, préparation des exécutants et des victimes, est étroitement liée au déracinement et à la superfluité qui ont constitué la malédiction des masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle et qui sont devenus critiques avec la montée de l'impérialisme à la fin du siècle dernier et la débâcle des institutions politiques et des traditions sociales de notre époque* »[194]. Cette dernière citation permet de comprendre le cheminement de la réflexion d'Arendt qui, après avoir analysé le totalitarisme nazi, va ensuite entreprendre une réflexion sur la société moderne dans son ensemble.

L'aboutissement de cette réflexion sera son ouvrage « La condition de l'homme moderne » (1958) qui est, notamment, une analyse de la *vita activa* qu'Arendt considère comme caractéristique de l'ère moderne (par opposition à la *vita contemplativa* qu'elle analysera en détail dans son essai « La vie de l'esprit », 1978). Céline Bagault résume ainsi la thèse de « La condition de l'homme moderne » : « *Qu'est-ce qui caractérise la modernité ? C'est le fait d'avoir mis les hommes au travail, au détriment de toute autre forme d'activité* »[195]. Dans son ouvrage, Arendt opère en effet une distinction entre trois types d'activités humaines : le travail, l'œuvre et l'action (en particulier politique), qui se rattachent à trois « états » de l'homme : l'*animal laborans*, l'*homo faber* et le *dzôon politikon* (animal politique). « *Le travail, destiné à assurer la simple conservation biologique de la vie, n'est pas spécifique aux hommes mais est*

[193] POIZAT Jean-Claude. Assumer l'humanité, Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité de Gérôme Truc. *Le Philosophoire* [en ligne], n°31, 2009/1, disponible sur https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2009-1-page-177.htm, §4.
[194] ZARKA Yves Charles, *op. cit.*, §7 (Citant Arendt).
[195] CANONNE Justine, BAGAULT Céline. Hannah Arendt. Penser la modernité. *Sciences humaines*, n°239, 2012, p. 54.

commun à tout le règne animal. L'oeuvre en revanche, parce qu'elle fournit un 'monde artificiel d'objets' est une activité proprement humaine. Poètes, bâtisseurs ou artisans produisent des oeuvres qui scellent leur appartenance au monde. Ils s'extraient alors de leur condition d'animal laborans et deviennent homo faber. L'action politique, ultime degré de la vita activa, est la 'seule activité qui mette directement en rapport les hommes' »[196].

S'opposant notamment à Karl Marx, auquel elle reproche d'avoir exalté le travail comme une activité essentiellement émancipatrice et humaine[197], Arendt considère ce dernier comme la plus basse des activités humaines, c'est-à-dire celle qui le rapproche le plus de l'animal, lequel n'a d'autre souci que sa survie quotidienne. La graduelle suprématie qu'acquiert le travail – et le loisir, qui en est le corollaire et dans lequel Arendt ne voit ni œuvre ni action, tout au plus un divertissement[198] – au détriment des deux autres activités humaines est, pour Arendt, un signe décisif de l'installation de la logique moderne au sein d'une société. L'époque moderne peut alors se concevoir comme initiatrice d'une déshumanisation, ou d'une « animalisation de la condition humaine »[199], qui constitue - toutes proportions gardées - un interpellant parallèle avec la double dynamique d'animalisation de la condition humaine développée sous le totalitarisme nazi : la première, dans les camps de concentration, visant à transformer l'homme en animal humain[200] ; la seconde, dans la propagande nazie, visant la régénération de l'homme en surhomme à travers le culte de la Nature, c'est-à-dire visant à « *régénérer l'humain en le reconduisant à la vitalité originaire de l'animal* »[201].

La publication de « La condition de l'homme moderne », seulement quelques années après « Les origines du totalitarisme » n'est donc guère surprenante, le premier s'inscrivant dans le prolongement de la réflexion du second. Dans la pensée d'Arendt, la condition qui est celle de l'homme depuis l'émergence du capitalisme industriel a constitué un terrain favorable à l'émergence du phénomène totalitaire. D'autre part, son insistance sur la conception moderne du travail et sur la primauté qui lui est reconnue (ainsi qu'au loisir) dans les sociétés modernes au détriment des autres activités humaines que sont l'œuvre et l'action étaye sa crainte de voir

---

[196] *Ibid.*
[197] MENISSIER Thierry, *op. cit.*, p. 13.
[198] « (...) *elle voit dans les loisirs un simple divertissement, qui n'est ni de l'action, ni de l'oeuvre. C'est du travail, avec l'effort en moins »*. CANONNE Justine et BAGAULT Céline, *op. cit.*, p. 57.
[199] MENISSIER Thierry, *op. cit.*, p. 13.
[200] « *En réalité, l'expérience des camps de concentration montre bien que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain et que la « nature » de l'homme n'est « humaine » que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non naturel par excellence, à savoir un homme* », MENISSIER Thierry, *op. cit.*, p. 5.
[201] *Ibid.*

nos sociétés prendre, non pas forcément le chemin totalitaire, mais un autre type de chemin qu'elle décrit avec effroi comme une « société de travailleurs sans travail », c'est-à-dire « *une société dans laquelle le temps de travail serait réduit, et laisserait la place à des loisirs qui participeraient également d'une existence assez rudimentaire sans réflexivité, et sans richesse* »[202].

iii) Jan Patocka et Vaclav Havel : le soin de l'âme et la vie dans la vérité

Comment construire « l'Europe après l'Europe », selon le titre d'un ouvrage de Jan Patocka[203] ? A cette question, le philosophe tchèque apporte une réponse, sans doute la plus exigeante qui soit au sein de la vaste pensée dissidente centre et est-européenne. Selon lui, la modernité est « l'oubli de l'âme » auquel a succombé l'Europe, laquelle doit donc impérativement renouer avec ce qui fait son principe spirituel fondateur que Patocka identifie comme étant « le soin de l'âme ». « *L'Europe en tant qu'Europe est née du thème du soin de l'âme. Elle a péri pour l'avoir laissé de nouveau se voiler dans l'oubli* »[204]. Il s'oppose ainsi à Husserl, dont il fut un des disciples, pour lequel l'idéal, le sens de l'Europe, était celui « *d'une raison libre et autonome* »[205]. Mais qu'entend Patocka au juste par cette idée de souci de l'âme ? Et en quoi cette notion – qui pourrait prêter à sourire dans nos sociétés occidentales sécularisées – se révèle-t-elle essentielle pour comprendre le message moral fondamental de la dissidence ?

Le souci de l'âme est d'abord un concept que Patocka identifie comme le principe spirituel fondateur de l'Europe (ainsi que le début de l'Histoire[206]), et dont il voit la genèse dans la pratique de la *métanoïa*[207] socratique. « *L'héritage de la philosophie classique grecque, c'est le souci de l'âme. Le souci de l'âme signifie : la vérité n'est pas donnée une fois pour toutes,*

---

[202] CANONNE Justine, BAGAULT Céline, *op. cit.*, p. 57.
[203] En réalité, il s'agit d'une compilation de séminaires privés organisés dans son appartement durant l'été 1973.
[204] PATOCKA Jan. Trad. par ABRAMS Erika. *Platon et l'Europe*. Lagrasse, Verdier, 1983, p. 79.
[205] COCHEREAU Mathieu. L'Europe a-t-elle encore un sens ? De Husserl à Patocka. *Cahiers philosophiques* [en ligne], n°137, 2014/2, disponible sur https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2014-2-page-50.htm, p. 51.
[206] « *(…) tout simplement parce que pour Patočka l'écriture ne reflète, à l'époque qu'il désigne encore comme préhistorique, que le fait de vouloir faire perdurer l'organisation de ces grands empires, de ces grandes maisonnées qui ne voient pas dans le phénomène de l'écriture une fin qui permettra aux générations futures de les comprendre, mais un moyen pour faciliter l'organisation administrative et bureaucratique.* » ARENS, Nicolas. *De l'émergence de l'Europe comme question. Consistance, déclin et dépassement* [en ligne]. Mémoire de master europhilosophie. Université Charles de Prague, 2009. Disponible sur https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/29722/DPTX_2008_2_11240_0_291772_0_75599.pdf?sequence=1&isAllowed=y, p. 39.
[207] Une belle définition de ce concept (qui n'est pas nécessairement religieux) est donnée par le Père Philippe Dautais « *Métanoïa signifie au-delà de nous, au-delà de l'intellect, de notre raison rationnelle et se rapporte à un mouvement de conversion ou de retournement par lequel l'homme s'ouvre à plus grand que lui-même en lui-même* », disponible sur https://fr.wikipedia.org/wiki/M%C3%A9tano%C3%AFa.

elle n'est pas non plus l'affaire simplement de la contemplation et de l'appropriation par la pensée, mais bien la praxis de la vie intellectuelle, qui la vie durant se sonde, se contrôle et s'unifie elle-même »[208]. Plus précisément, le souci de l'âme est une triple préoccupation constante et inquiète de ce qu'il y a de plus précieux en l'homme : « *le souci de la compréhension du monde en tant que monde dans l'universalité de la vérité – la science ; le souci de la vie commune en tant que commune dans l'universalité de la justice – la politique ; et le souci de la compréhension de l'âme en tant qu'âme dans l'universalité du bien : l'éthique* »[209]. En tant que tel, le souci de l'âme est, selon Patocka, la réponse à la plus grande menace à laquelle nos sociétés modernes sont aujourd'hui confrontées, cette « tyrannie du quotidien » dans laquelle s'enferme l'homme moderne, fasciné par son « petit rythme vital » et par la reproduction de celui-ci ; cette tyrannie du quotidien constituant non seulement la fosse commune des valeurs supérieures à la seule existence, mais aussi et surtout le terreau sur lequel les systèmes totalitaires de tous genres peuvent le plus facilement émerger, croître, et soumettre à leur emprise une population devenue indifférente. « *Si notre continent n'est plus menacé par rien, il se pourrait que ce rien, justement, nous guette tous désormais* »[210].

La quotidienneté dénoncée comme menace suprême par Patocka ainsi que le souci de l'âme qui en constitue la solution peuvent se comprendre à travers la théorie des trois mouvements vitaux développée par le philosophe tchèque, à savoir les mouvement d'enracinement, de travail et de percée/vérité. « *Le premier mouvement, celui de l'enracinement, correspond en un mot à la maisonnée, au chez-soi, à la domesticité. (…) Le contact avec les siens et la sécurité qu'il procure y occupent une place centrale : ce mouvement renvoie en effet à une vie vécue sur le mode de la dépendance, de la protection, de l'insertion dans une communauté. (…) Cette réciprocité chaleureuse nous est à tous nécessaire afin que nous puissions nous acheminer vers l'autonomie. Le deuxième mouvement, d'autoprojection ou d'abdication de soi, coïncide essentiellement avec le travail. Il s'articule cette fois autour de l'enchaînement de la vie à elle-même : ce qu'il vise, ce sont les moyens d'assurer l'entretien de la vie, sa reproduction et son amélioration. (…) L'existence devient ainsi un moyen en vue d'elle-même alors que la fin proprement dite – la vie pour la liberté – sombre dans une inattention continuelle. A la limite,*

[208] FONTAINE Philippe. « L'Europe et la culture. Quelques textes choisis de Jan Patocka », Table ronde proposée le 24 janvier 2008 par le projet Europe, Éducation, École, p. 3, disponible sur http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/projet-eee.eu08patocka.php.
[209] MATTEI Jean-François. *Le procès de l'Europe : Grandeur et misère de la culture européenne*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, p. 87.
[210] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo, op. cit.*, p. 136.

la question même de la fin, la question de la mort, donc aussi du sens de la vie, est de celles qui, dans cette optique, ne se posent pas. L'univers qui s'offre ici au regard est celui de l'existence satisfaite des ornières sécurisantes de l'emploi, des intérêts et de l'utile »[211].

Le lien entre ces deux premiers mouvements constitue l'idée de la quotidienneté. Selon Patocka, une vie qui se limiterait à ces deux mouvements *« ne saurait être qualifiée de véritablement humaine puisqu'elle ne s'est toujours pas conquise contre son enfermement dans le cercle répétitif de la vie quotidienne* »[212]. Cependant une telle vie est un choix (« *nous sommes l'autorité de notre propre déchéance* »[213]), dont il est possible de s'extraire grâce au troisième mouvement, celui de la « percée ».

Ce dernier mouvement peut s'assimiler à une posture d'intégrité, qui suppose un « *revirement fondamental* »[214] de l'individu par rapport aux deux mouvements précédents. Ce revirement est double : d'une part, il s'agit de s'attaquer à la « vie dans le mensonge » de l'individu lui-même, c'est-à-dire au conformisme né de son souci exclusif de reproduction d'une quotidienneté repliée sur elle-même ; il s'agit, ensuite, par cet acte, de rompre les règles du jeu imposées par le système et, ainsi, de détruire « le monde de l'apparence » qui constitue le socle de celui-ci. En l'absence de ce dernier mouvement de percée, ou du souci de l'âme, l'homme se détache de la chose politique pour se plonger dans la fascination de son petit rythme vital. Motivé avant tout par le souci de ne pas faire de vagues pour ne pas mettre en péril celui-ci, il adopte alors une attitude conformiste qui constitue, pour Havel, rien de moins qu'un « *auto-totalitarisme de la société* »[215].

Le célèbre exemple du marchand de légumes utilisé par Patocka permet d'illustrer ce mouvement de percée ainsi que ce qui le distingue des deux précédents. En accrochant une pancarte de soutien au régime à l'intérieur de sa vitrine, celui-ci ne pose pas tant un geste idéologique qu'un geste de protection de sa vie quotidienne. En gros, il ne veut pas d'ennuis. Cependant, en accrochant cette pancarte, ce marchand devient à la fois victime et pilier du système, dont il renforce la légitimité aussi bien envers lui-même qu'envers les autres membres de la société. A contrario, en refusant d'accrocher cette pancarte, il détruit le monde de l'apparence sur lequel repose le système en remettant en cause le souci de sa propre

[211] *Ibid.*, pp. 164-165.
[212] *Ibid.*, p. 168.
[213] *Ibid.*
[214] *Ibid.*, p. 170.
[215] *Ibid.*, p. 166.

quotidienneté qui en constitue le garant. « *Il reçoit, du même coup, la révélation de sa responsabilité* »[216].

Le vague et lointain « principe spirituel européen » prend une substance plus concrète dès lors qu'il se matérialise d'un seul coup en une réflexion douloureuse sur la responsabilité individuelle face aux crimes commis par le « système »[217]. Vaclav Havel ne dit pas autre chose, dans un discours prononcé en 1990 : « *Nous qui nous sommes tous habitués au système, nous qui l'avons accepté comme un fait intangible, donc entretenu par nos soins. Nous tous – naturellement chacun dans une mesure différente – […] nous sommes tous en même temps ses cofondateurs »*[218]. Cette réflexion englobe le système soviétique dans son ensemble mais concerne particulièrement la période tardive du régime, celle du « totalitarisme aux dents ébréchées » (Adam Michnik), où « *la ligne de conflit ne passe plus seulement entre le peuple-victime et l'Etat oppresseur et bourreau. Ce clivage, répéteront inlassablement les dissidents, traverse de facto chaque personne. Rejeter la bassesse de l'ordre imposé, en ce sens, de vaincre en soi la tentation antitotalitaire, celle qui consiste à mettre tout le mal d'un seul côté. Se vouloir européen, c'est aussi apprendre à penser contre soi et non pas seulement contre les autorités »*[219].

Un des grands mérites de Vaclav Havel, disciple de Patocka, est justement d'avoir théorisé ce « totalitarisme aux dents ébréchées » dont parle Michnik. A une époque où, à l'ouest, le concept de totalitarisme est peu à peu mis de côté dans la science politique, Havel le réinvente sous la forme de « post-totalitarisme », où la terreur de masse est remplacée par la répression sélective, et où la peur et le mensonge, élaborés en modes de gouvernement, visent à tuer dans l'œuf tout espoir de changement[220]. Au sein de cette nouvelle forme de « contrat social », la promesse d'une sécurité de l'emploi et d'un accès graduel à la société de consommation représente la contrepartie du régime, qui n'espère plus à ce moment susciter l'adhésion collective à son idéologie et se contente d'enregistrer les comportements conformes à son orthodoxie. En ce

---

[216] *Ibid.*, p. 171.
[217] « *Ce que nous entendons par système n'est donc pas (seulement) un ordre que certains imposeraient aux autres, mais c'est aussi quelque chose qui traverse toute la société et que la société entière contribue à créer* ». RUPNIK Jacques. Eloge de Vaclav Havel. *Commentaire* [en ligne], n°129, 2010/1, p. 210, disponible sur https://www.cairn.info/revue-commentaire-2010-1-page-207.htm.
[218] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. L'Autre Europe et nous. Des années quatre-vingt aux années post-communistes, *op. cit.*, p. 134.
[219] *Ibid.*, p. 133.
[220] RUPNIK Jacques. Eloge de Vaclav Havel, *op. cit.*, p. 209.

sens, le post-totalitarisme est, selon Havel, « *la rencontre historique de la dictature et de la société de consommation* »[221].

Que faire, alors, en tant que « sans pouvoir » (Havel) face à un pouvoir omnipotent qui se sert du mensonge et de l'idéologie[222] comme d'une arme et dont notre conformisme individuel assure la stabilité ? La position de la dissidence à ce sujet est unanime et très claire : la première étape de résistance pour l'individu est de « vivre dans la vérité », attitude dont les vies de Jan Patocka et de Vaclav Havel – mais aussi de nombreux autres dissidents – fournissent de vibrants exemples. Ainsi Patocka, dont la persécution par les polices totalitaires nazi puis soviétique ne cessa pour ainsi dire jamais, au point d'avoir, selon Paul Ricoeur, été « *littéralement mis à mort* » par la seconde[223], n'abandonna jamais le combat en faveur d'un régime démocratique et des droits de l'homme et refusa toute sa vie l'exil qui lui était offert par les autorités. Vivre dans la vérité est donc un acte proprement héroïque, car ce qui est mis dans la balance est rien de moins que la vie elle-même, dont est ainsi contestée l'élévation au rang de valeur suprême. Selon Patocka, il est nécessaire que les gens « *se rendent à nouveau compte qu'il existe des choses pour lesquelles il vaut la peine de souffrir et que, sans ces choses, l'art, la littérature ou la culture ne sont que des métiers auxquels on s'adonne pour gagner son pain quotidien* »[224].

Le but de cette contestation éthique est la constitution de la culture civique que Patocka nomme « la solidarité des ébranlés », c'est-à-dire « *la réalisation que le 'souci de l'âme' de chaque individu devient inséparable du 'souci de l'âme' de la Cité* »[225], indispensable dans l'émergence d'une société civile active et mobilisée. Autrement dit, dans une société où tout changement politique venant « d'en haut » était inconcevable, la stratégie des dissidents fut une stratégie éthique à visage découvert[226] visant à revendiquer des droits[227], et dont le but était la conquête

---

[221] *Ibid.*

[222] « *L'idéologie est, dans les mots de Havel, 'un moyen apparent de relation au monde qui fournit à l'individu, à la fois victime et pilier du système, l'illusion qu'il est en harmonie avec l'ordre du monde'. (…) En fait, selon la logique de Havel, l'idéologie agit comme une excuse qui permet aux individus de légitimer les fondements de leur conformisme, de leur obéissance et de leur inaction face à un système répressif* ». POITRAS, Sebastien. *1989 et les intellectuels de gauche en Europe centrale. Le cas de VacIav Havel, Adam Michnik et Gyorgy Konrad* [en ligne]. Mémoire de master : sociologie. Université de Montréal, 2005. Disponible sur https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/17547, p. 74.

[223] RICOEUR Paul. Jan Patocka, le philosophe-résistant. *Le Monde*, 19 mars 1977, p. 5, disponible sur https://editions-verdier.fr/wp-content/uploads/2014/10/Patocka_hommage-de-Ricoeur.pdf

[224] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Discours de réception du prix européen de l'essai « Charles Veillon », op. cit.*, p. 23.

[225] RUPNIK Jacques. Eloge de Vaclav Havel, *op. cit.*, p. 210.

[226] C'est-à-dire en signant les samizdats.

[227] La signature des accords d'Helsinki 1975 par le pouvoir soviétique sera d'un soutien précieux aux dissidents, en leur permettant de s'appuyer sur ces textes pour revendiquer des droits que le régime soviétique avait officiellement concédés.

d'un « espace public libre » ; stratégie qui, en plus de constituer un des facteurs d'effondrement du système, favorisa « *l'émergence d'une culture civique sans laquelle 'l'invention démocratique' d'après-1989 serait vouée à l'échec* »[228]. C'est donc toute la question du rôle de la morale ; de l'éthique, et de la responsabilité personnelle dans l'émergence et la pérennité des tragédies modernes que la pensée dissidente, Havel et Patocka en tête[229], nous invite à reconsidérer. « *L'origine de cette situation, disait Havel, qui fait penser à Sisyphe, voire à Don Quichotte, est essentiellement morale, même existentielle ; elle est due à un sentiment profond de responsabilité personnelle pour le monde »*[230].

Mais les ramifications de cette question du souci de l'âme s'étendent bien au-delà d'une réflexion sur la vie et la responsabilité politique individuelle dans la pérennité des systèmes totalitaires. C'est en effet le projet grec originaire dans sa globalité, ainsi que son devenir, qui doivent être réinterrogés pour comprendre les racines ayant rendu possible l'émergence de tels mondes. « *Reste cependant à savoir si, en cherchant les racines du déséquilibre présent, il ne faut pas remonter aux débuts mêmes de l'Europe et, à travers ces débuts, au rapport entre l'homme et sa place dans le monde* »[231].

Selon l'analyse qu'en fait Patocka, les Grecs, en rejetant le mythe et la tradition comme sources absolues du savoir et de l'organisation sociale et en leur substituant respectivement la quête philosophique (à la fois universelle et intime) et la perpétuelle remise en question démocratique, ont « ouvert l'Histoire » sur un projet équivoque, *un seul pilier*[232] qui présente deux aspects : le « soin de l'âme » et le « soin de la domination au monde ». La tension entre ces deux aspects de la spiritualité européenne, grandissante tout au long de l'histoire romaine puis de la chrétienté médiévale, atteindra son point de rupture au XVIème siècle avec la découverte du Nouveau Monde et la ruée vers ses richesses, rupture qui trouvera une consécration intellectuelle définitive au XVIIème siècle, en particulier avec Bacon et Descartes.

> « *Avant qu'un siècle ne soit écoulé, Bacon formulera une idée entièrement nouvelle du savoir et de la connaissance, profondément différente de celle dominée par le souci, par le soin de l'âme : savoir, c'est pouvoir, seul le savoir efficace est un savoir réel, ce qui*

[228] RUPNIK Jacques. Eloge de Vaclav Havel, *op. cit.*, p. 210.
[229] « *La tâche de la moralité n'est pas d'assurer le fonctionnement d'une société mais l'humanité des humains* ». LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Discours de réception du prix européen de l'essai « Charles Veillon », op. cit.*, p. 20.
[230] RUPNIK Jacques. Eloge de Vaclav Havel, *op. cit.*, p. 210.
[231] FONTAINE Philippe. « L'Europe et la culture. Quelques textes choisis de Jan Patocka », *op. cit.*, p. 5.
[232] « *Dans ma conception, telle que je suis tenté de la définir ici, l'Europe repose sur un seul pilier, et c'est parce que l'Europe est entrevision, une vie fondée sur le regard dans ce qui est.* », PATOCKA Jan. *Platon et l'Europe*, *op. cit.*, p. 100.

> *auparavant ne valait que pour la praxis et la production, vaut désormais pour le savoir en général ; le savoir doit nous ramener au paradis, au paradis des découvertes et des possibilités de transformer et de régenter le monde selon nos besoins, sans que ces besoins soient aucunement définis et circonscrits ; et bientôt Descartes dira que le savoir doit nous rendre maîtres et possesseurs de la nature* (…) *Le particularisme de cette conception va bien plus loin que les tendances médiévales qui lui servent de point de départ. L'organisation de la vie économique selon le modèle capitaliste moderne qui s'effectue à la même époque, relève elle aussi du même style principiel. A compter de cette époque, il n'y a plus pour l'Europe occidentale en expansion de lien universel, d'idée universelle capable de s'incarner dans une institution et une autorité unificatrices, concrètes et efficaces : la primauté de l'avoir sur l'être exclut l'unité et l'universalité, et les tentatives pour y suppléer par le pouvoir demeurent vaines.* »[233].

La crise de la modernité européenne trouverait donc son origine, selon Patocka, dans la rupture qui s'opère entre souci de l'âme et le souci de la domination du monde, la suprématie de ce dernier devenant définitive à partir de l'émergence d'une société technique au XVIIème siècle.

iv) Leszek Kolakowski : l'interminable procès de la modernité

Historien de renommée internationale, rendu célèbre notamment grâce à sa monumentale histoire du marxisme en trois volumes[234], Leszek Kolakowski fut une des principales figures de l'informelle « école de Varsovie » - réunissant entre autres Bronislaw Baczko, Krzysztof Pomian ou encore Andrzej Walicki -, créée en 1956 dans le sillage de la déstalinisation et de la répression sanglante du soulèvement ouvrier de Poznan. L'Ecole de Varsovie fut une composante du vaste mouvement intellectuel révisionniste qui, à travers l'Europe soviétique, profita de la déstalinisation lancée par Khrouchtchev en 1956 pour entreprendre une relecture de Marx – en particulier du jeune Marx –, afin d'exposer au grand jour les contradictions flagrantes entre les revendications théoriques du régime soviétique et son « socialisme réel », et de l'amener ainsi, en quelque sorte, à tenir ses promesses[235]. Mais cette période de relative libéralisation des sociétés communistes – dont on peut situer le début avec l'ouverture de la déstalinisation par Khrouchtchev en 1956 et la fin avec la « normalisation » consécutive à la répression du Printemps de Prague en 1968 - fut aussi l'occasion pour les marxistes critiques de repartir de l'œuvre du jeune Marx pour repenser le marxisme lui-même, ce qui donna naissance à l'idée de « Renaissance marxiste » ou de « marxisme humaniste », à laquelle contribuera Kolakowski[236].

---

[233] FONTAINE Philippe. « L'Europe et la culture. Quelques textes choisis de Jan Patocka », *op. cit.*, p. 4.
[234] KOLAKOWSKI Leszek. *Main currents of Marxism*, Oxford University Press, 1978.
[235] BEILHARZ Peter. Bauman and Heller: Two Views of Modernity and Culture, *op. cit.*, p. 53.
[236] KOLAKOWSKI Leszek. *Towards a marxist humanism, essays on the left today*, Grove Press, 1968.

Parmi les nombreux sujets de réflexion de l'historien polonais, la critique de la modernité occupe une place de choix, en particulier dans le recueil d'essais « *Modernity on endless trial* » qui nous occupera ici. Il y décrit cette critique comme un « *self-defense organ of our civilization, but so far it has failed to prevent modernity from advancing at an unprecedented speed* »[237]. C'est en effet cette vitesse sans précédent, plus que le contenu des changements eux-mêmes, qui caractérise peut-être le mieux l'avancée moderne, ce qu'il nomme « le tempo morbide du progrès »[238]. Définir l'identité contemporaine de la modernité (« post »-modernité, « néo »-modernité, etc.) n'est pas la priorité de Kolakowski, qui préfère comprendre le malaise associé à son avancée – malaise qu'il assimile au « désenchantement » wébérien. Selon lui, la dissolution du sacré qui constitue l'essence du désenchantement provient d'un ensemble de puissantes tendances dont l'existence au sein de nos sociétés constitue une menace potentiellement mortelle pour celles-ci. « *I have in mind phenomena which might loosely be described as the love of the amorphous, the desire for homogeneity, the illusion that there are no limits to the perfectibility of which human society is capable, immanentist eschatologies, and the instrumental attitude towards life* »[239].

Bien que ce désenchantement puisse apparaître comme (et soit dans une certaine mesure) la conséquence du progrès des sciences et des techniques modernes, Kolakowski refuse d'y voir une véritable causalité, encore moins une causalité exclusive, et insiste sur le fait que ces deux phénomènes doivent être avant tout considérés comme les produits d'un processus multiséculaire de modernisation[240]. Celui-ci trouve son origine la plus lointaine vers le XIème siècle, lorsque commence à apparaître (notamment avec Thomas d'Aquin) une séparation de plus en plus nette entre savoir et raison, ainsi qu'entre le domaine temporel et spirituel. Aux XIVème siècle, les précurseurs de Descartes que sont les nominalistes opposeront le royaume de la foi (par définition irrationnel) au royaume de la raison (gouverné par les lois logiques et empiriques), rendant ainsi implicite l'idée que ni la foi, ni même l'existence de Dieu ne sont nécessaires à la compréhension du monde physique[241]. Descartes rendra ensuite cette idée explicite en démontrant que l'univers entier obéit à un ensemble de lois mécaniques. Tout comme l'âme pour le corps, Dieu n'est alors plus pour l'univers qu'un principe transcendant

[237] KOLAKOWSKI Leszek. *Modernity on endless trial*, The University of Chicago Press, 1990, p. 11.
[238] "*I was told that near a Nazi extermination camp, where the soil was superbly fertilized with the ashes of uncountable cremated bodies of the victims, the cabbage grew so rapidly that it had no time to form a head and produced instead a stem with separate leaves; apparently it was not edible. This might serve as a parable for thinking about the morbid tempo of progress". Ibid.*, p. 12.
[239] *Ibid.*, p. 69.
[240] *Ibid.*, p. 95.
[241] *Ibid.*, p. 96.

extérieur, dont l'existence n'est pas (encore) contestée mais qui n'est, de toute évidence, pas nécessaire pour comprendre les arcanes de « l'homme-machine » et de l'univers mécanique. Enfin, le désenchantement du monde trouvera sa plus formidable expression en Nietzsche, dont la célèbre formule « Dieu est mort » ne signifie rien de moins que : « *the world generates no meaning and no distinction between good and evil ; reality is pointless, and there is no other hidden reality behind it; the world as we see it is the Ultimum; it does not try to convey a message to us; it does not refer to anything else; it is self-exhausting and deaf-mute* »[242].

En mentionnant Descartes, Kolakowski (à l'instar de Milosz) n'incrimine pas l'érosion de la croyance à la science en elle-même mais au scientisme rationaliste ou rationalisme. « *In contrast to science itself, rationalism is a philosophical doctrine or an ideology which includes a normative definition of knowledge; what may be properly called knowledge is what can be efficiently employed in predicting and controlling natural phenomena* »[243]. Ce faisant, cette doctrine offrait une fondation philosophique solide au *libido dominandi*, c'est-à-dire au désir profondément humaine de domination de la nature qui, combinée au constat de l'efficacité des théories et techniques scientifiques, « *naturally made the entire religious legacy of mankind dubious and eventually pointless* »[244]. Ainsi, le triomphe du rationalisme ne peut se comprendre comme une « victoire » acquise de dure lutte contre la religion et ses dogmes, mais plutôt comme le résultat d'un choix culturel. « *The conflict is cultural, and it is about our hierarchy of preferences: our 'libido dominandi' against our need to find meaning in the universe and in our lives. Both desires, 'libido dominandi' and the search for meaning, are rooted inalienably in the very act of being human, but they limit each other instead of coexisting peacefully* »[245].

Réaliser que le rationalisme moderne prend appui sur des passions humaines inaliénables permet de ne pas commettre l'erreur qui consisterait à se définir à partir de l'un des deux pôles d'une opposition stérile entre « modernisme » et « antimodernisme ». D'abord parce qu'il est de toute évidence illusoire de vouloir s'opposer au développement des sciences, mais surtout parce que le « modernisme » aussi bien que l'« antimodernisme » peuvent prendre des formes barbares et inhumaines, les exemples à cet égard ne manquant pas[246]. De plus, la question même de ce qui peut être considéré comme « moderniste » ou « antimoderniste » pose question. La Réforme, par exemple, dont la volonté de retour à une « pureté religieuse » apparaît

[242] *Ibid.*, pp. 8-9.
[243] *Ibid.*, p. 97.
[244] *Ibid.*
[245] *Ibid.*, p. 99.
[246] Kolakowski illustre ici l'antimodernisme barbare avec la révolution iranienne de 1979 et le modernisme barbare par l'invasion soviétique de l'Afghanistan en 1979. *Ibid.*, p. 12.

certainement comme antimoderniste, a néanmoins accéléré le développement de la modernité en autonomisant la raison individuelle par rapport à l'emprise de l'Eglise et de la tradition[247]. De même, l'exaltation des liens chauds par les romantiques contribua à l'émergence du phénomène éminemment moderne qu'est l'Etat-nation[248]. Un autre exemple de cette ambiguïté est le marxisme dont l'utopie, pourtant baignée d'enthousiasme à l'égard des sciences et du progrès technologique, envisage comme horizon social ultime la communauté archaïque des petits producteurs associés[249]. Autrement dit, son ambiguïté réside dans l'idée que seul le communisme industriel pourra nous ramener à l'âge d'or du communisme primitif.

Selon Kolakowski, le triomphe du rationalisme dans nos sociétés modernes a pour effet de saper ce qui constitue la double fonction du sacré : permettre au profane de comprendre l'existence de limites à sa propre perfectibilité et tracer une frontière claire entre le bien et le mal. La caractéristique principale de la modernité qui se détache alors (et qui fonde la plus grande crainte de Kolakowski) est la disparition des « tabous » - qu'il décrit comme des « *barriers erected by instinct and not by conscious planning* »[250] - sous l'influence de ce rationalisme. Les tabous ne pouvant être, par définition, que irrationnels, l'influence grandissante de la logique rationaliste (c'est-à-dire la recherche constante d'efficacité) dans les sociétés modernes ne peut conduire qu'à leur élimination progressive, y compris pour les plus sacrés d'entre eux comme le respect de la vie humaine. Cette logique rationaliste culmine dans les régimes totalitaires, où les intérêts et les besoins de l'Etat – présentés comme « rationnels » dans le cadre du projet de transformation de la société qu'il s'est auto-assigné – possèdent une prévalence absolue sur la vie individuelle, laquelle n'étant envisagée que comme une « particule élémentaire dans le processus productif »[251]. « *The point is that in the normal sense of "rationality" there are no more rational grounds for respecting human life and human personal rights than there are, say, for forbidding the consumption of shrimp among Jews, of meat on Friday among Christians, and of wine among Muslims. They are all "irrational" taboos. And a totalitarian system which treats people as exchangeable parts in the state machinery, to be used, discarded, or destroyed according to the state's needs, is in a sense a triumph of rationality. Still, it is compelled, in order to survive, reluctantly to restore some of those irrational values and thus to deny its rationality, thereby proving that perfect rationality is a self-defeating goal* »[252].

[247] *Ibid.*, p. 10
[248] *Ibid.*
[249] *Ibid.*
[250] *Ibid.*, p. 13.
[251] *Ibid.*, p. 53.
[252] *Ibid.*, p. 13.

La question qui se pose alors naturellement est la suivante : sur quelle base est-il possible de faire reposer cette distinction entre bien et mal dans nos sociétés modernes, et de conserver ainsi le sens du tabou ? Kolakowski rejette comme naïf l'optimisme des Lumières, lequel pourrait se résumer à la croyance que les « *natural instincts of solidarity and friendship would return after faulty political institutions and religious superstition had been abolished, and humanity would be blessed with lasting harmony and conflict-free order* »[253]. De même, la logique empirique ne semble pas pertinente pour supporter cette distinction, qu'il s'agisse d'empirisme biologique ou historique : « *In the first case, this contention means that we do not simply follow our natural inclinations but that we are justified by following them; in the second case, it means that everything that has proven to be historically successful is automatically morally justified* »[254]. Dans ce dernier cas (empirisme historique), la conception des règles morales comme purs produits historiques peut mener à la conclusion que la morale est secondaire, ou en tout cas négligeable, au regard de ce qui est considéré comme utile à l'accomplissement des lois historiques dont l'aboutissement ultime générera une société où ces questions n'auront plus de raisons d'être[255]. L'attractivité d'une tendance politique porteuse d'une revendication de ce genre ne se mesure alors plus à l'aune de ses valeurs (en particulier morales) mais à celle du succès annoncé. C'est ce que Kolakowski nomme « l'opportunisme moral », dont il accable particulièrement les marxistes : « *Since it is impossible to discover what is unconditionally obligatory in what is historically conditional, any attempt to ascertain the good and the right in philosophical speculation on history is not only a logical failure but morally hypocritical as well : these are attempts to legitimize moral opportunism* »[256].

A partir du moment où est admis l'idée que les règles morales ne sont plus supportées que de manière bancale par la religion et qu'il est impossible – voire même dangereux – de chercher à les déduire de l'expérience (personnelle ou historique), faut-il alors renoncer à tout espoir d'un fondement moral absolu ? La réponse à cette question se trouve, selon Kolakowski, dans l'œuvre de Kant, dont l'aspect central est sa réflexion sur la nature de l'être humain. Dans la philosophie kantienne, « être humain » ne se réduit pas à un concept zoologique, car « être humain » ne peut se définir que par deux caractéristiques : l'exercice de la raison, qui permet

[253] *Ibid.*, p. 46.
[254] *Ibid.*, p. 47.
[255] « *Such an endeavor became the laughing stock of the orthodox, who believed that the socialist idea did not need an ethical foundation – either because it represented (in the opinion of many German Marxists) only a value-free analysis of historic development, or (as Lenin and Trotsky maintained later) because no ethic exists or ever could exist apart from the techniques of class struggle* ». *Ibid.*, p. 52.
[256] *Ibid.*, p. 48.

de percevoir (et de transformer) le monde autour de soi, et l'existence d'impératifs moraux à l'intérieur de soi, lesquels ne peuvent être déduits de manière empirique[257]. C'est le sens de la formule inscrite sur sa tombe, à Königsberg : « *Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi* ». En bref, l'être humain est un être doué de raison et capable d'émettre des jugements moraux. De ce constat découle naturellement la conclusion suivante : « *He believed, therefore, that all norms, as far as they are moral, must be applied unconditionally to each individual and that there are claims which every human being may make, since all people should be considered as ends in themselves, not as means for other people* »[258].

C'est là le point crucial de la théorie de Kant, critiqué à de nombreuses reprises et que Kolakowski défend ici. En effet, il implique une référence à un être humain « abstrait », auquel les partisans de l'historicisme opposent l'idée que seul existe l'être humain « concret ». Pour illustrer cette dernière thèse, Kolakowski prend l'exemple de la formule de Joseph de Maistre, qui déclarait : « *Il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan; mais quant à l'homme je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe c'est bien à mon insu* »[259]. Autrement dit, l'être humain dont parle ici de Maistre n'est concret que parce qu'il est déterminé, et il est déterminé non pas sur base de sa nature humaine, mais sur base d'une catégorie plus spécifique : dans ce cas précis, sa nationalité. Le recours à la rhétorique de « l'homme concret » a donc toujours pour conséquence – quelle que soit l'intention ou l'idéologie en présence – l'affaiblissement du principe même « d'humanité », sans lequel l'idée de droits humains inaliénables et des tabous qu'ils constituent ne peut tout simplement pas exister. Ce n'est que grâce à cette idée d'« homme abstrait » – et donc à l'idée « d'humanité » qui en est la corollaire – qu'il sera possible de s'opposer au rationalisme moderne et à ses attaques incessantes vis-à-vis de la notion même d'humanité et des tabous au sein des sociétés modernes.

[257] *Ibid.*, p. 45.
[258] *Ibid.*, p. 49.
[259] DE MAISTRE Joseph, disponible sur https://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-8894.php.

VI. Conclusion et réflexion personnelle

- « Que devons-nous donc faire ?
- Repenser les choses depuis le début. »

Czeslaw Milosz

Aujourd'hui omniprésente, aussi bien dans les esprits que dans les discours officiels, la notion de « crise » nécessite d'être repensée en profondeur. L'approche réductionniste qui est celle de la pensée scientifique nous incite en effet trop souvent à ne considérer chaque crise que comme un phénomène devant être étudié isolément, et dont il serait possible de procéder au séquençage tout comme on procède au séquençage d'un gêne ou d'un brin d'ADN, c'est-à-dire d'en déterminer l'identité et les origines à partir d'un ensemble de facteurs clairement circonscrits et dont la causalité serait immédiate. Une telle méthode scientifique ne peut être l'alpha et l'oméga de l'analyse politique des sociétés humaines, en particulier lorsqu'il s'agit de l'analyse des crises de celles-ci. Il ne s'agit pas de simplement constater que la forêt a brûlé pour comprendre la présence d'un tronc carbonisé, encore faut-il comprendre pourquoi la forêt a brûlé et, surtout, si des braises survivent sous la cendre. C'est toute la raison d'être de cette critique de la modernité européenne examinée ci-dessus. En appréhendant les pires dérives de nos sociétés modernes à travers ce prisme, les auteurs conviés ci-dessus nous pressent d'abandonner la simple analyse conjoncturelle pour confronter l'existence d'une tendance lourde au sein de l'histoire européenne, en l'absence de laquelle la compréhension de phénomènes éminemment modernes tel que le totalitarisme demeure tristement incomplète. Selon ces auteurs, le phénomène totalitaire n'est en effet que le symptôme d'une crise plus profonde, l'explosion paroxystique d'un mal latent non-identifié et, par conséquent, non combattu. Or une maladie contre laquelle on ne lutte pas est bien souvent une maladie dont on meurt, et il n'y a guère qu'en interprétant correctement ses symptômes qu'il sera possible de prescrire le traitement adéquat.

Comme le souligne Czeslaw Milosz, c'est en Europe « et nulle part ailleurs »[260], qu'il faut chercher l'origine de ce mal et, plus précisément, dans les contradictions internes au rationalisme européen. Ce dernier, comme nous l'avons vu avec Leszek Kolakowski, peut se concevoir comme une perpétuelle quête d'efficacité au service du *libido dominandi*, ce désir de domination de la nature qui semble caractériser partiellement la nature humaine. Un tel désir ne peut être simplement considéré comme grossier et balayé d'un revers de la main, car

[260] LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo, op. cit.*, p. 41.

l'histoire de l'humanité est indissociable de sa lutte contre la nature, c'est-à-dire de sa lutte pour sa survie. Bernard Feltz cite l'anecdote suivante, qui permet d'illustrer ce propos : « *Mettez-vous dans la peau d'un cartésien. Ça veut dire quoi, 'respecter la nature' ? Ça n'a aucun sens. J'ai été impliqué dans divers conseils d'éthique, des choses comme ça, je me souviens d'une décharge agressive du président de l'Ordre des Médecins en Belgique qui disait : 'On parle de respecter la nature. Mais moi j'ai passé ma vie à lutter contre la nature. La maladie c'est la nature, la mort c'est la nature !'* »[261].

Toutefois, il semble bel et bien y avoir eu rupture au sein de ce rapport de domination de la nature dans l'histoire européenne. Bien que la lutte de survie contre la nature persiste encore aujourd'hui au niveau individuel – et persistera tant que les oracles du transhumanisme ne seront pas parvenus à leurs fins –, le rapport de la société avec la nature, pour sa part, semble avoir subi une modification substantielle entre le XVIIème et le XIXème siècle environ. A partir de cette époque, un nouveau type de rapport émerge entre le collectif humain et la nature, que Descartes gravera dans le marbre en nommant celui-ci « maître et possesseur » de celle-ci. Le rapport qui s'établit alors entre la société et la nature est un rapport purement fonctionnel : la nature est considérée comme un objet dont la maîtrise par la raison permet le développement du progrès humain, envisagé comme un progrès à la fois matériel et moral. Cette dernière affirmation englobe en réalité les quatre nouveaux types de rapports qui s'établissent au sein de la société moderne et qui semblent caractériser le projet moderne dans son ensemble : au nouveau rapport à la nature s'ajoutent un nouveau rapport au vrai, au temps et à l'humain. Ces quatre nouveaux types de rapports au sein de la société moderne sont indissociables les uns des autres, et la dynamique qui s'établit entre eux permet d'appréhender ce qui caractérise le projet moderne.

Tout d'abord la raison, employée comme une arme, permet à la société de se libérer de l'emprise théologique d'une religion dont les « vérités » apparaissent, au fur et à mesure des découvertes scientifiques, de plus en plus irrationnelles et indéfendables pour l'esprit « éclairé »[262]. Comme

[261] FELTZ Bernard. « Crise écologique et crise de la modernité », Conférence donnée au CEFRES Prague, 31 août 2017, disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=vy9jzo2GoJg&t=2881s (7 :00).
[262] Kolakowski indique que l'Eglise, en défendant la rationalité scholastique plus longtemps que cela n'était culturellement possible et en s'inscrivant dans une logique de compétition vis-à-vis de la science et de la technologie (par exemple, en enseignant que les prières étaient « efficaces »), s'est non seulement elle-même décrédibilisée, mais doit aussi pour cette raison être considérée comme une des responsables du triomphe sans partage du rationalisme moderne. KOLAKOWSKI Leszek, *op. cit.*, p. 98.

le dit Daniel Boy : « *L'Eglise ne fournit pas aux catholiques les moyens idéologiques de répondre efficacement aux défis du modernisme triomphant* »[263].

Ensuite, en posant la raison comme fondement absolu de la compréhension du monde, l'homme moderne envahit les plates-bandes du religieux et lève peu à peu le voile sur le « mystère de la Création », jusqu'alors chasse gardée de l'Eglise. Ce faisant, il expose au grand jour l'existence d'un univers mécanique, dont la maîtrise intellectuelle des lois permet la prévision des phénomènes naturels de manière infaillible. Une telle découverte entraîne un véritable séisme dans la conception de l'Histoire au sein de la pensée intellectuelle occidentale, dont la conséquence sera le renversement complet de la primauté accordée jusque-là aux « Anciens » sur les « Modernes ». Ainsi Descartes affirme : « *C'est nous […] qui devons être appelés Anciens. Le monde est plus vieux maintenant qu'autrefois et nous avons une plus grande expérience des choses* »[264].

De ce renversement naît une nouvelle conception de l'Histoire, une histoire linéaire[265] dont le sens et le moteur sont à trouver dans le progrès humain, ce qui constitue toute la thèse de Condorcet dans son « *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* ». Pour faire bref, l'Histoire a un sens, et ce sens découle de la nécessaire accumulation des connaissances (en particulier scientifiques) et de l'impossible déclin du savoir qui en est la conséquence. De ce constat naît un véritable triomphalisme, qu'exprime par exemple Emil du Boy Raymond au XIXème siècle, lorsqu'il s'exclame : « *Qu'est-ce qui peut porter atteinte à la culture moderne ? Où est la foudre qui anéantit la tour de Babel ? On est pris de vertige quand on songe où l'évolution actuelle conduira l'humanité dans cent, mille, dix mille, cent mille ans et au-delà encore. Qu'est-ce qui peut lui rester inaccessible ?* »[266]. Cette évolution historique, vue comme « naturelle », permet à Leibniz de fonder « rationnellement » l'idée d'un progrès humain infini[267]. Deux éléments caractérisent donc le rapport moderne au temps : le mépris du passé (en particulier du Moyen-Âge, décrit comme un âge « obscur » dont il s'agit de se distancer) et l'orientation de la flèche du temps vers l'avenir (par contraste avec la Renaissance, qui voyait dans le passé, en particulier dans l'époque antique, un modèle et une source

[263] BOY Daniel. *Le progrès en procès, op. cit*., p. 26.
[264] RIST Gilbert. *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, 3e éd., Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2007, p. 71.
[265] Par opposition à la conception grecque d'une histoire « cyclique », ainsi qu'à la conception augustinienne de l'Histoire comme « cycle unique », laquelle ouvre néanmoins la voie à la conception linéaire de l'histoire.
[266] LEPENIES Wolf. *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen ? Les intellectuels et la politique de l'esprit dans l'histoire européenne : Chaire européenne du Collège de France, 1991-1992*, Seuil, 2007, p. 294.
[267] RIST Gilbert, *op. cit.*, p. 75.

d'inspiration). Cette idée d'un progrès « naturel » de la société humaine, où le futur est vu comme un « toujours mieux », constitue l'essence du grand récit moderne.

La philosophie de l'histoire développée par la pensée moderne est donc une philosophie évolutionniste, reposant sur le postulat que toutes les sociétés humaines suivent le même chemin et évoluent de la même manière, selon les mêmes lois historiques « naturelles », bien qu'à un rythme différent. Dans cette perspective d'évolutionnisme social, la société occidentale jouit d'une indiscutable « avance » sur les autres sociétés, « *comme en témoignent l'abondance de sa production, le rôle prépondérant qu'y jouent la raison et l'ampleur de ses découvertes scientifiques et techniques* »[268]. Cette conception de l'histoire fournira notamment sa justification intellectuelle aux entreprises coloniales du XIXème siècle, motivées publiquement (et parfois de façon sincère) en partie par la volonté d'aider les sociétés non-occidentales « en retard » à se développer, c'est-à-dire en réalité à s'engager dans la voie occidentale du développement, considérée comme seule valable et universellement reproductible. Cette conception perdure encore de nos jours, notamment à travers les programmes « d'aide au développement » des pays « développés » vers les pays « sous-développés », privant ainsi ces derniers de la possibilité d'un développement original.

En Europe occidentale, l'efficacité indiscutable de la méthode scientifique dans le domaine des sciences naturelles va graduellement inciter les tenants des disciplines non-scientifiques à revendiquer une positivité similaire, dont la sociologie d'Auguste Comte fournira l'exemple le plus éclatant. En liant cette nouvelle positivité des sciences humaines et sociales au dévoilement du sens de l'histoire mentionné ci-dessus, la pensée intellectuelle occidentale aboutit au sommet de l'intuition moderne : l'idée qu'il est possible d'aboutir, en quelque sorte, à la « maîtrise de la maîtrise ». En effet, s'il est à la fois possible, grâce à la raison, de découvrir le sens de l'Histoire et le fonctionnement des lois sociales, alors il doit être possible de modeler la société de telle sorte que celle-ci puisse accomplir ce sens de l'Histoire, accomplissement invariablement envisagé comme menant au bonheur de l'Humanité. Le marxisme constituera évidemment un exemple-type de cette pensée évolutionniste, sans pour autant être seul à blâmer, tous les « idéologismes » modernes ayant cette caractéristique en commun[269].

Enfin, comme nous l'avons vu plus haut (en particulier chez Czeslaw Milosz) c'est toujours la personne humaine individuelle qui fait les frais de tels idéologismes. Reléguée au second plan,

[268] RIST Gilbert, *op. cit.*, p. 79.
[269] Nous pensons notamment, parmi les plus récents, au mondialisme d'un auteur comme Alain Minc, dont l'ouvrage « La mondialisation heureuse » (1999) s'inscrit complètement dans ce paradigme.

elle n'est plus considérée que comme un moyen à mobiliser afin d'atteindre le but suprême fixé à la société par ses idéologues, au lieu d'être une fin en soi. L'individu est indifféremment une « force productive » ou un « rouage » dans la grande machinerie moderne, dont le conformisme aux règles de fonctionnement de celle-ci est nécessaire à sa pérennité et à son avancée vers le stade suprême de son développement.

Vu sous cet angle, le fonctionnement de nos sociétés occidentales contemporaines ne diffère guère des idéologismes du siècle précédent. En effet, aboutissement de l'utopie mondialiste, la société civile universelle pacifiée par le « doux commerce » de Montesquieu et toute entière intégrée dans une économie de marché globale aux normes techniques « objectives », n'est envisageable que grâce au conformisme individuel à l'impératif de consommation. « *Singulier modèle, en vérité, que celui qui enjoint à ses bénéficiaires de ne point rompre avec l'avidité, sous peine de catastrophe industrielle. La pauvreté du message est un aveu…* »[270]. De même que l'utopie marxiste ne voyait dans l'individu qu'une « force productive » dont la mobilisation à grande échelle devait servir à forcer la porte de « l'âge d'or », de même l'utopie mondialiste contemporaine ne voit dans l'individu qu'un « consommateur » dont le conformisme aux impératifs publicitaires doit servir à transformer le monde en « grand marché pacifié ». Et c'est sans doute cette ressemblance, en fin de compte, qui semble le mieux capturer l'essence de cette insaisissable crise de la modernité européenne : la réification de la personne humaine, et son exploitation en vue de la réalisation d'un but collectif, vendu à la fois comme suprême et suprêmement désirable.

Mais poser le diagnostic n'est pas suffisant, encore faut-il pouvoir prescrire un traitement. La « vie dans la vérité » des dissidents centre et est-européens apparaît comme une première étape indispensable à toute contestation. Mais vivre dans la vérité ne peut se réduire à la seule dénonciation du « système », de ses crimes et de ses folies, ni ne peut se limiter à une pure déconstruction de ses mécanismes de reproduction et de domination. Il faut aller plus loin et, à cet égard, aussi bien la gauche de gouvernement « *qui courut à l'argent comme on va au bordel* »[271] que la gauche critique et déconstructiviste de la seconde moitié du XXème siècle à nos jours sont également coupables. Il est nécessaire d'être capable de résister, mais il est tout aussi nécessaire d'être capable de proposer. Vaclav Havel nous offre un début de piste pour articuler ces deux dimensions :

---

[270] GUILLEBAUD Jean-Claude. *La trahison des Lumières. Enquête sur le désarroi contemporain.* Editions du Seuil, 1995, p. 190.
[271] GUILLEBAUD Jean-Claude, *op. cit.*, p. 54 (citant Jacques Julliard).

> *« Il me semble que tous - que nous vivions à l'Ouest ou à l'Est - nous avons une tâche fondamentale à remplir, une tâche dont tout le reste découlerait. Cette tâche consiste à faire front à l'automatisme irrationnel du pouvoir anonyme, impersonnel et inhumain des idéologies, des systèmes, des appareils, des bureaucraties, des langues artificielles et des slogans politiques, à résister à chaque pas et partout, avec vigilance, prudence et attention, mais aussi avec un engagement total ; à nous défendre des pressions complexes et aliénantes qu'exerce ce pouvoir, qu'elles prennent la forme de la consommation, de la publicité, de la répression, de la technique ou d'un langage vidé de son sens (langage qui va de pair avec le fanatisme et nourrit la pensée totalitaire) ; à faire confiance à la voix de notre conscience plutôt qu'à toutes les spéculations abstraites et à ne pas inventer de toutes pièces une autre responsabilité en dehors de celle à laquelle cette voix nous appelle ; à ne pas avoir honte d'être capable d'amour, d'amitié, de solidarité, de compassion et de tolérance, mais au contraire à rappeler de leur exil dans le domaine privé ces dimensions fondamentales de notre humanité et à les accueillir comme les seuls vrais points de départ d'une communauté humaine qui aurait un sens* »[272].

L'attitude décrite par Havel, qui peut paraître presque aisée à adopter au sein d'une démocratie libérale (par contraste avec la difficulté à faire de même au sein d'une dictature totalitaire), représente pourtant une tâche immense, car c'est à toutes les tentations pernicieuses du monde moderne qu'il nous enjoint de résister. Pernicieuses car se présentant comme autant de libertés, au premier rang desquelles se trouvent la liberté de consommer et la liberté de ne pas s'engager politiquement (car des experts règlent votre sort). Or ces libertés sont des fausses libertés, ou plutôt, pour reprendre la distinction d'Isaiah Berlin, elles sont des « libertés négatives », c'est-à-dire des libertés faites d'absence de contraintes, plutôt que des libertés « positives », qui consisteraient à « *être son propre maître, pouvant intervenir sur le cours des choses* »[273]. La promotion d'une telle conception négative de la liberté engendre une profonde déresponsabilisation. Libéré du souci du monde, l'individu moderne est poussé à se consacrer entièrement à la reproduction de son petit rythme vital, c'est-à-dire à une quotidienneté et à une consommation nombrilistes dépourvues de sens profond. En n'existant qu'à l'intérieur du circuit fermé décrit par Patocka, navette incessante entre enracinement et travail, travail et enracinement, l'individu moderne laisse le champ libre aux expériences sociales des apprentis-sorciers que sont les idéologues et alimente l'avidité inextinguible des sans-scrupules.

« Repenser les choses depuis le début » ne signifie donc pas faire table rase, mais bien repartir de l'humain. Une fois encore, faire le constat d'une société déshumanisante ne suffit pas, il faut sans cesse rappeler « les dimensions fondamentales de notre humanité », sans lesquelles tout

[272] NOWICKI Joanna. L'Europe : une incommunicabilité d'expériences, *op. cit.*, pp. 32-33.
[273] GUILLEBAUD Jean-Claude, *op. cit.*, p. 203.

projet politique est voué à l'aveuglement et à l'auto-destruction. Pourtant, ce qui peut sembler à la fois si banal et si difficilement atteignable n'est peut-être pas si loin de nous…

> « *Un jour, il y a très longtemps, en marchant dans la rue d'un village polonais, la vue de canards s'ébattant dans une misérable flaque d'eau me plongea dans un abîme de réflexion. Cela m'avait intrigué, car juste à côté, dans les aulnes, coulait une jolie petite rivière. Pourquoi ne vont-ils pas à la rivière ? demandais-je à un vieux paysan assis sur son banc. Il me répondit : 'Bah, s'ils le savaient !'* »[274].

[274] MILOSZ Czeslaw. *Visions de la baie de San Francisco, op. cit.*, p. 192.

VII. Bibliographie

Ouvrages

ANDERS Günther. Trad. par DAVID Christophe. *L'obsolescence de l'homme : Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle (tome I et II)*. Editions Fario, 2011.

AUDIER Serge. *L'âge productiviste. Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques.* Editions la Découverte, 2019.

BAUMAN Zygmunt. *Liquid Modernity.* Polity Press, 2000.

BOY Daniel. *Le progrès en procès*, Presses de la Renaissance, 1999.

CZARNECKA Ewa, FIUT Aleksander. Trad. par BEAUVOIS Daniel. *Milosz par Milosz, entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*. Fayard, 1986.

DELSOL Chantal (dir.), MASLOWKI Michel. *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*. PUF éditions, 2002.

GUILLEBAUD Jean-Claude. *La trahison des Lumières. Enquête sur le désarroi contemporain.* Editions du Seuil, 1995.

HOBSBAWN Eric. *L'âge des extrêmes. Histoire du court XXème siècle.* Editions Complexes, 1994.

KOESTLER Arthur. *Le zéro et l'infini*. Calmann-Lévy, 1945.

KOLAKOWSKI Leszek. *Towards a marxist humanism, essays on the left today*, Grove Press, 1968.

KOLAKOWSKI Leszek. *Main currents of Marxism*, Oxford University Press, 1978.

KOLAKOWSKI Leszek. *Modernity on endless trial*, The University of Chicago Press, 1990.

KOSTRZEWA Robert. *Between East and West. Writings from Kultura*, Hill and Wang, 1990.

LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo.* Calmann-Lévy, 2005.

LATOUCHE Serge. *L'occidentalisation du monde : essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. La Découverte, 1992.

LEPENIES Wolf. *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen ? Les intellectuels et la politique de l'esprit dans l'histoire européenne : Chaire européenne du Collège de France, 1991-1992*, Seuil, 2007.

LÖWY Michael, SAYRE Robert. *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, 1992.

LYOTARD Jean-François. *La condition post-moderne. Rapport sur le savoir.* Editions de Minuit, 1979.

MATTEI Jean-François. *Le procès de l'Europe : Grandeur et misère de la culture européenne*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2011.

MILOSZ Czeslaw. *Legends of modernity*, Farrar, Straus and Giroux, 2005.

MILOSZ Czeslaw. Trad. par SEDIR Georges. *Une autre Europe*, Gallimard, 1964.

MILOSZ Czeslaw. Trad. par BOUVARD Marie. *Visions de la baie de San Francisco*, Fayard, 1986.

MILOSZ Czeslaw. Trad. par PRUDHOMMEAUX André. *La pensée captive*, Gallimard, 1953.

MILOSZ Czeslaw. Trad. par BOUVARD Marie. *L'immoralité de l'art*, Fayard, 1988.

MILOSZ Czeslaw. Trad. par BOBOWICZ Zofia. *La Terre d'Ulro*, Albin Michel, 1996.

MILOSZ Czeslaw. Trad. par BOUVARD Marie. *De la Baltique au Pacifique*, Fayard, 1990.

MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Editions du Seuil, 1970.

PATOCKA Jan. Trad. par ABRAMS Erika. *Platon et l'Europe*. Lagrasse, Verdier, 1983.

RIST Gilbert. *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, 3e éd., Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2007.

ROSA Hartmut. *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive*. La Découverte, 2012.

RUPNIK Jacques. *L'autre Europe. Crise et fin du communisme.* Odile Jacob, 1993.

WANEGFFELEN Thierry. *Le roseau pensant. Ruse de la modernité occidentale,* Payot, 2011.

WAT Alexandre. Trad. par CONIO Gérard et LAJARRIGE Jean. *Mon siècle. Confession d'un intellectuel européen*. Fallois/l'Age d'Homme, 1989.

Articles

CANONNE Justine, BAGAULT Céline. Hannah Arendt. Penser la modernité. *Sciences humaines*, n°239, 2012.

GRADVOHL Paul, MARES Antoine. Enjeux historiques de l'approche de l'Europe médiane, *Monde(s)*, n°14, 2018/2.

KUNDERA Milan. *Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale*. Gallimard, *Le débat (coll.)*, n°27, 1983/5.

LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. L'Autre Europe et nous. Des années quatre-vingt aux années post-communistes. *Le Débat*, n°107, 1999/5.

Articles électroniques

BERECZKI Raul Ludovic, “The crisis of modernity of the arab-islamic world”, *International Journal of Juridical Sciences* [en ligne], n°3, 2015, disponible sur https://www.slideshare.net/RaulBereczki/the-crisis-of-modernity-of-the-arabislamic-world.

BEILHARZ Peter. Bauman and Heller: Two Views of Modernity and Culture, *Comparative Literature: East & West* [en ligne], vol. 1, n°1, 2017, disponible sur ttps://doi.org/10.1080/25723618.2017.1339505.

BOUBLIL Elodie. La notion de Weltanschauung : généalogie d’un concept et d’un processus. *Phaenex* [en ligne], vol. 4, n°1, 2009, disponible sur https://phaenex.uwindsor.ca/index.php/phaenex/article/view/605.

BILOS, Piotr. Czesław Miłosz a-t-il été moderne ? (ou comment l’a-t-il été ?), in *Miłosz dialogue des cultures, Danièle Chauvin (dir.),* Paris, PUPS, 2012, disponible sur https://www.academia.edu/7287076/Czeslaw_Milosz_et_la_modernit%C3%A9.

CLOUTIER Sophie. En marge du monde. Simone Weil et Hannah Arendt. *Tumultes* [en ligne], n°46, 2016, disponible sur https://www.academia.edu/26543880/En_marge_du_monde._Simone_Weil_et_Hannah_Arendt.

COCHEREAU Mathieu. L’Europe a-t-elle encore un sens ? De Husserl à Patocka. *Cahiers philosophiques* [en ligne], n°137, 2014/2, disponible sur https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2014-2-page-50.htm.

EISENSTADT Shmuel. Multiple Modernities. *Daedalus* [en ligne], vol. 129, no. 1, 2000, pp. 1–29, disponible sur www.jstor.org/stable/20027613.

FONTAINE Philippe. Qu'est-ce que la science ? De la philosophie à la science : les origines de la rationalité moderne, *Recherche en soins infirmiers* [en ligne], n°92, 2008/1, disponible sur https://www.cairn.info/revue-recherche-en-soins-infirmiers-2008-1-page-6.htm.

HARMA Tanguy. A Spenglerian Re-reading of Allen Ginsberg’s ‘Howl’ (1956). In: *Third International BAKEA Symposium (Western Cultural and Literary Studies)* [en ligne]. University of Gaziantep, 2013, disponible sur https://research.gold.ac.uk/17827/.

HUI WANG, Rebecca E. Karl. Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity. *Social Text* [en ligne], no. 55, 1998, disponible sur www.jstor.org/stable/466684.

MENISSIER Thierry. L’animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt. *Communication au Colloque du Collège International de Philosophie*, 2007, disponible sur https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00380490.

NOWICKI Joanna. L'européanité revendiquée ou l'identité de l'Europe médiane, *Hermès, La Revue* [en ligne], n°23-24, 1999/1 (n° 23-24), disponible sur https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-1999-1-page-251.htm.

NOWICKI Joanna. L’Europe comme référence pour la grande Europe, *Communication et organisation* [En ligne], 17 | 2000, mis en ligne le 27 mars 2012, disponible sur https://journals.openedition.org/communicationorganisation/2346.

NOWICKI Joanna. L'Europe : une incommunicabilité d'expériences. *Hermès, La Revue*, n°77, 2017/1, disponible sur https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2017-1-page-27.htm.

POIZAT Jean-Claude. Assumer l'humanité, Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité de Gérôme Truc. *Le Philosophoire* [en ligne], n°31, 2009/1, disponible sur https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2009-1-page-177.htm.

RUPNIK Jacques. Eloge de Vaclav Havel. *Commentaire* [en ligne], n°129, 2010/1, disponible sur https://www.cairn.info/revue-commentaire-2010-1-page-207.htm.

SEPPER Dennis. Goethe, Newton, and the Imagination of Modern Science, *Revue internationale de philosophie* [en ligne], n°249, 2009/3, disponible sur https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2009-3-page-261.htm.

STALA Krzysztof. Czeslaw Milosz and his ambiguous Modernity. *Slavica Lundensia* [en ligne], n°25, 2010, disponible sur https://journals.lub.lu.se/sl/article/download/10000/8435/.

ZARKA Yves Charles. Hannah Arendt et l'origine du mal, *Cités* [en ligne], n°67, 2016/3, disponible sur https://www.cairn.info/revue-cites-2016-3-page-3.htm#re21no21.

ZELENKA Miloš, Trad. par THIROUIN Marie-Odile. L'Europe centrale dans le contexte de la géographie littéraire et symbolique, *Recherches & Travaux* [En ligne], 80 | 2012, mis en ligne le 15 novembre 2013, disponible sur https://journals.openedition.org/recherchestravaux/523.

Contribution à un ouvrage collectif

NOWICKI Joanna. L'identité de l'Europe cadette, dans : Chantal Delsol (éd.), *L'identité de l'Europe,* Presses Universitaires de France, « Intervention philosophique », 2010.

Articles de presse

RICOEUR Paul. Jan Patocka, le philosophe-résistant. *Le Monde*, 19 mars 1977, disponible sur https://editions-verdier.fr/wp-content/uploads/2014/10/Patocka_hommage-de-Ricoeur.pdf

TOTH Csaba. Full text of Viktor Orbán's speech at Băile Tuşnad (Tusnádfürdő) of 26 July 2014. *The Budapest Beacon*, 2014, disponible sur https://budapestbeacon.com/full-text-of-viktor-orbans-speech-at-baile-tusnad-tusnadfurdo-of-26-july-2014/.

Thèses et Mémoires

ARENS, Nicolas. *De l'émergence de l'Europe comme question. Consistance, déclin et dépassement* [en ligne]. Mémoire de master europhilosophie. Université Charles de Prague, 2009. Disponible sur https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/29722/DPTX_2008_2_11240_0_291772_0_75599.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

KEMPTHORNE Loveday Jane Anastasia. *Relations between modern mathematics and poetry: Czeslaw Milosz; Zbigniew Herbert; Ion Barbu/Dan Barbilian.* Thèse de doctorat en philosophie. Victoria University of Wellington, 2015.

POITRAS, Sebastien. *1989 et les intellectuels de gauche en Europe centrale. Le cas de VacIav Havel, Adam Michnik et Gyorgy Konrad* [en ligne]. Mémoire de master : sociologie. Université de Montréal, 2005. Disponible sur https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/17547.

Sites Web

DELSOL Chantal. *Pourquoi les peuples d'Europe centrale refusent nos leçons de morale ?* In Institut Thomas More [en ligne], 22 février 2018, disponible sur http://institut-thomas-more.org/2018/02/22/pourquoi-les-peuples-deurope-centrale-refusent-nos-lecons-de-morale/.

FONTAINE Philippe. « L'Europe et la culture. Quelques textes choisis de Jan Patocka », Table ronde proposée le 24 janvier 2008 par le projet Europe, Éducation, École, p. 3, disponible sur http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/projet-eee.eu08patocka.php.

HOLDREGE Craig. *Goethe and the evolution of science*, Nature Institute, 2014, disponible sur http://natureinstitute.org/pub/ic/ic31/goethe.pdf.

LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra. *Discours de réception du prix européen de l'essai « Charles Veillon »*. Fondation Charles Veillon, 2005, disponible sur https://fondation-veillon.ch/index.php?tag/2005-alexandra-laignel-lavastine.

Groupement de recherche n°3607 « Connaissance de l'Europe médiane », *Objectifs du GDR*, disponible sur https://cem.hypotheses.org/qui-sommes-nous/le-projet-initial-du-cem-2013.

Autres

« La bibliothèque russe et slave », disponible sur http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Blok%20-%20Les%20Scythes.htm.

Axiologie, disponible sur http://www.cnrtl.fr/definition/axiologie.

Métanoïa, disponible sur https://fr.wikipedia.org/wiki/M%C3%A9tano%C3%AFa.

« Citation de Joseph de Maistre », disponible sur https://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-8894.php.

Vidéos

MARES Antoine. *L'Europe centrale, le sismographe de l'histoire européenne*, 2018, disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=MAxqmf8B86w&list=LLlOxtfS7CecbvBGDe9zEALw&index=5&t=0s.

« Image et puissance de l'État, de la Russie ancienne à la Russie de Poutine », débat organisé dans le cadre de l'édition 2018 du festival « Les rendez-vous de l'histoire », disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=3invPpk-52A.

FELTZ Bernard. « Crise écologique et crise de la modernité », Conférence donnée au CEFRES Prague, 31 août 2017, disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=vy9jzo2GoJg&t=2881s.

« Czeslaw Milosz - Entretien : Pierre-André Boutang et Jean-Maurice de Montremy », 1988, disponible sur https://vimeo.com/99872994.