

FONDATION
CHARLES VEILLON
LAUSANNE

Dr Alexandra Laignel-Lavastine

Prix Européen de l'Essai

«Charles Veillon» 2005

Discours de proclamation
Monsieur Pascal Veillon, Président

Allocution
Monsieur Jean-Pierre Hocké

Laudatio en l'honneur de la lauréate
Dr Bronisław Geremek

Conférence de Madame Dr Alexandra Laignel-Lavastine
La dissidence, une pensée humaniste pour l'Europe réunifiée

Photographies – Remise du Prix
Vendredi 10 février 2006
Aula du Palais de Rumine, Lausanne

Éléments biographiques
Présentation de l'ouvrage primé
Bibliographie



© Foto Niklaus Stauss, Zürich

Dr Alexandra Laignel-Lavastine

DISCOURS DE PROCLAMATION

Dans le métro parisien, à côté d'affiches publicitaires, sont parfois placardés des poèmes d'auteurs français, ce qui est très sympathique. Dans nos trains suisses, en tous cas sur la ligne qui longe le lac de Neuchâtel, la mode est de donner aux rames des noms d'écrivains, et de garnir les wagons par des citations de ces auteurs. Récemment, je voyageais entre Lausanne et Yverdon dans le train *Denis de Rougemont*. J'étais assis sous la phrase suivante: *Le but de la société, c'est la personne*.

Difficile de savoir d'où est tirée cette citation. Peut-être de la *Lettre ouverte aux Européens*¹ où j'ai trouvé ces lignes: *La révolution que j'appelle, qui fera seule l'Europe, et qui ne peut être faite que par l'Europe en train de se faire, consiste... à déplacer le centre du système politique non seulement de la nation vers l'Europe, mais encore vers l'humanité dans son ensemble et en même temps vers la personne*².

Rougemont écrivait ceci en 1970. Trente six ans plus tard, l'évolution de l'Europe mondialisée ne répond pas vraiment à l'appel de l'essayiste. La révolution qui doit sortir les Etats-nations de leur carcan peine à se faire. De même que celle qui apprendrait aux gérants de Bruxelles à se tourner vers l'humanité et la personne plutôt que de s'enfermer dans des intérêts trop calculateurs.

N'empêche que l'Europe est *en train de se faire*, à coups de succès et de défaites, d'enthousiasmes et de déceptions. Le professeur Bronisław Geremek, un des artisans de cette Europe est avec nous ce soir, nous nous réjouissons de l'entendre.

Denis de Rougemont parlait et rêvait d'un système politique au service de *l'Europe, de l'humanité dans son ensemble et en même temps de la personne*. C'est une belle vision que votre livre, chère Madame

1 Albin Michel, Paris, 1970. Réédition dans *Œuvres complètes*, tome III, vol. II, Paris, La Différence, 1994, pp. 251-350.

2 *ibid.* page 203

Laignel-Lavastine, contribue à faire valoir, puisqu'il est entièrement traversé par trois *personnes*, trois écrivains dont vous décrivez si bien le parcours, le Polonais Miłosz, le Tchèque Patočka et le Hongrois Bibó. Des personnalités ouvertes à l'humanité autant qu'à l'Europe, malgré les systèmes politiques dont le piège tragique s'est refermé sur eux.

Mais vous ne faites pas que décrire l'époque révolue de trois hommes disparus. Guidée par l'attitude de ces trois auteurs dissidents, vous débusquez les freins à la construction d'une vraie Europe, vous nous apprenez à relire notre actualité, à nous interroger sur nos attitudes.

Entre Lausanne et Yverdon, je lisais la petite phrase: *Le but de la société, c'est la personne*. Je pensais que Rougemont aurait aussi bien pu dire: *Le but de la construction européenne est la personne*. Pouvons-nous penser à la construction européenne sans être tiraillés entre attentes et craintes? Et pourtant, nous gardons espoir.

J'imagine que les rames des chemins de fer fédéraux portent, exclusivement, des noms d'auteurs suisses. Mais, durant mon voyage, ma vision s'élargissait, culbutait le Jura, le Rhin et les Alpes, et je me disais: viendra-t-il le jour où les responsables des trains auront à chercher des noms parmi les lauréats du Prix Européen de l'Essai? A quand donc une rame *Alexandra Laignel-Lavastine*?

Pascal Veillon

MOTIVATION DU JURY

Chaque année, l'attribution du «Prix Européen de l'Essai Charles Veillon» entraîne son jury dans une passionnante chevauchée intellectuelle au travers des mille et une facettes de la vie de nos sociétés européennes, éclairées, souvent révélées, par la vision aiguisée, originale et prospective des auteurs dont les titres ont été retenus.

Il y a toujours un moment particulier où l'animation soudaine des échanges entre membres du jury fait pressentir que l'essai lauréat vient d'émerger. Les assauts répétés d'un ou deux autres titres concurrents ne parviennent plus à détrôner l'ouvrage qui s'est imposé.

Il en fut ainsi de l'essai primé ce soir : *Esprits d'Europe*. Le jury, en effet, a été impressionné par la maîtrise et la conviction avec lesquelles Madame Laignel-Lavastine démontre pourquoi les principaux dissidents de l'Europe centrale et orientale devraient nous être un exemple afin que nous nous réappropriions ce qui, pour eux, constitue l'essence de l'identité européenne, «Une éthique évidente par elle-même» selon Patočka, «tout simplement pour que l'homme soit l'homme» car «c'est la moralité qui définit l'homme et non l'inverse» ajoute-t-il.

Alors que l'Europe actuelle est à la peine par manque de vision et de volonté, Alexandra Laignel-Lavastine convoque un à un Miłosz, Patočka et Bibó pour qu'ils nous transmettent les clés qui leur ont permis de vaincre les totalitarismes de leur époque, clés que nous serions bien inspirés de réapprendre à utiliser, car plusieurs symptômes annoncent à l'horizon le retour de quelques démons qui furent précurseurs des tragédies de notre continent au XX^e siècle.

Rarement un essai autopsiant le passé aura fait éclater avec une telle acuité l'actualité du combat de ses héros.

En effet, *Esprits d'Europe* nous entraîne et nous guide dans cet espace centre-européen du XX^e siècle qui, négligemment et de manière erronée, était désigné par l'*autre* Europe. Miłosz, Patočka et Bibó, les figures emblématiques de la dissidence, retenues par

Alexandra Laignel-Lavastine, nous empoignent pour nous confronter, presque physiquement, aux mécanismes idéologiques et bureaucratiques actionnés par les tyrannies nazies puis communistes. Ces dernières visaient à anesthésier les consciences, étouffer la responsabilité individuelle et anéantir la personnalité de chacun pour la réduire à un numéro interchangeable et anonyme afin d'obtenir «la capitulation devant le mal».

Ces mêmes mécanismes produiront aussi les bourreaux: «des individus normaux transformés en assassins de bureau».

Dans cet univers désespéré, Miłosz, Patočka, Bibó et tous ceux qui se réclament d'eux vont livrer un combat lumineux contre ces deux totalitarismes contemporains, aux méthodes d'asservissement comparables. Ils iront chercher au tréfonds de l'identité européenne les outils philosophiques et les valeurs sur lesquelles ils vont ancrer leur «subversion» qui, au-delà de leur mort, sortira victorieuse en 1989, avec l'éclat que l'on sait.

Pour ces dissidents de la première heure, cette «identité européenne» est inséparable d'une éthique de la responsabilité dont ils font remonter l'origine à Platon.

«Cette notion de la responsabilité morale se trouve au centre de leur action» souligne Madame Laignel-Lavastine. Elle est impulsée par la conscience qui habite chaque être. Tel un radar, elle se doit de détecter toute force à l'œuvre au sein de la société qui attente à la dignité de ses membres. Et l'auteure de citer encore Miłosz: «notre conquête la plus précieuse, à nous, Européens de l'Est, c'est le respect et la reconnaissance de tout ce qui préserve les hommes de la désintégration intérieure et de la soumission à la violence».

Aujourd'hui, n'est-il pas frappant de constater à quel point les redoutables défis auxquels nous sommes confrontés, tant en Europe qu'à travers le monde – globalisation oblige – provoquent et testent l'identité européenne ainsi définie?

Nos sociétés ont à affronter des tensions en progression constante qui les traversent et entraînent des discriminations amèrement res-

senties: paupérisation, chômage, fondamentalismes religieux, immigration, etc. A l'évidence, la *conquête* détaillée par Miłosz est en danger; pour preuve la démagogie et le populisme de tous bords qui divisent au lieu d'unir. L'autre, concitoyen ou étranger, est stigmatisé ou rejeté d'autant plus aisément qu'il n'est plus considéré comme un égal dont la dignité est à respecter au même titre que la sienne propre. Le processus de déresponsabilisation et de dépersonnalisation est en marche et enclenche la violence, comme l'automne dernier dans les banlieues françaises ou ces jours-ci à travers le monde musulman!

En bref, il est urgent d'empoigner ce que Madame Laignel-Lavastine appelle «l'enjeu majeur du XXI^e siècle: la subversion par la morale». L'essayiste nous résume ainsi la conclusion vers laquelle convergent les héros de son essai: «L'idée que la forme la plus radicale de dissidence, dans un monde qui tend à éroder de façon plus ou moins douce ou invisible les fondements même de l'humain et du souci de l'autre, consiste à rétablir la primauté de la conscience individuelle comme norme et critère des institutions.».

Cette primauté attribuée à la conscience individuelle au titre de norme et de critère cardinaux propres à l'esprit européen n'est-elle pas cette boussole que l'Union européenne cherche désespérément depuis quelques années?

Elle permettrait de redonner la préséance aux peuples d'Europe et aux citoyens la place primordiale que leurs assignaient les pères fondateurs en 1950: «Il ne s'agit pas de coaliser des intérêts, mais d'unir les hommes» répétait inlassablement Jean Monnet.

Parions que l'Europe à 25, retrouvée et réunie en 2004, saura relever le «défi du XXI^e siècle» sous l'impulsion de ceux-là même qui sont parvenus, chez eux, à faire triompher l'Esprit d'Europe. Pour notre bonheur, quelques-uns parmi les plus illustres d'entre eux, dont le Président Geremek, siègent aujourd'hui à Bruxelles.

Puisse *Esprits d'Europe* devenir le bréviaire de cette renaissance.

Jean-Pierre Hocké

ESPRITS D'EUROPE D'ALEXANDRA LAIGNEL-LAVASTINE

On disait autrefois «*slavica non leguntur*» pour constater que la production littéraire des pays slaves était ignorée de l'Europe. L'effort de traduction fut néanmoins considérable au cours du siècle qui vient de s'achever aussi bien en littérature qu'en sciences humaines, du moins pour l'anglais, le français et l'allemand. Cet effort européen de traduction embrassait bien davantage le domaine russe que celui des pays d'Europe Centrale. Les grands moments de résistance contre le communisme et le système soviétique ranimaient la sympathie et l'intérêt de l'Occident à l'égard des «frères séparés». 1989, *annus mirabilis*, a brisé les murs et rendu possible l'unification politique et économique de l'Europe, mais un rideau d'ignorance n'a cessé d'y séparer l'Est de l'Ouest. L'élargissement de l'Union Européenne en 2004 a entraîné la prise de conscience des différences plutôt qu'une curiosité réciproque et des retrouvailles heureuses. L'unification se trouve être bien plus difficile dans le domaine culturel comparativement à d'autres domaines car préserver la sacro-sainte diversité implique de briser les barrières de l'ignorance, d'établir un rapprochement d'héritages, d'introduire un véritable dialogue intellectuel. C'est dans ce contexte que le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine, qui cherche à mettre en lumière la richesse et l'actualité du message philosophique de l'Europe Centrale, revêt à mes yeux toute son importance.

Alexandra Laignel-Lavastine a déjà publié, au cours des huit dernières années, trois livres sur l'expérience intellectuelle de cette région. Sa thèse de doctorat sur le philosophe roumain Constantin Noïca et intitulée *Philosophie et nationalisme: le paradoxe Constantin Noïca*¹ est parue en 1998 à Bucarest. Au cours de la même année elle publiait, cette fois-là à Paris, un ouvrage sur Jan Patočka, et quatre ans plus tard une étude sur les itinéraires idéologiques de trois grandes figures de la vie intellectuelle roumaine, Emil Cioran, Mircea Eliade et Eugène Ionesco. Le «Prix Européen de l'Essai Charles Veillon» couronne son livre le plus récent; il est significatif et remarquable de constater la conséquence et l'obstination de son auteure attachée à montrer que

1 *Philosophie et nationalisme: le paradoxe Constantin Noïca (1909-1987)*, Bucarest, Humanitas, traduit en français par Emanoil Marcu, 1998, thèse de doctorat.

l'Europe d'aujourd'hui ne peut plus ignorer la pensée de l'autre Europe. Elle a concentré son attention sur Czesław Miłosz, Jan Patočka et István Bibó – poète polonais, philosophe tchèque et écrivain politique hongrois – tout en analysant l'activité du milieu intellectuel d'opposition dans ces trois pays. Le sous-titre *Autour de Czesław Miłosz, Jan Patočka, István Bibó*, annonce bien qu'il ne s'agit pas de présenter chacun de ces écrivains dans les termes de son écriture propre, mais de plutôt présenter les mouvements d'idées que tous trois expriment ou suscitent.

Alexandra Laignel-Lavastine est philosophe et historienne des idées tant par sa formation académique que par ses recherches ultérieures. De Czesław Miłosz, un des plus grands poètes du XX^e siècle et Prix Nobel en 1980, elle cherche à saisir l'itinéraire idéologique et son idée de l'Europe. Se référant davantage à ses essais – principalement *La Pensée captive*² – qu'à ses œuvres poétiques, elle montre cependant l'unité d'approche dans toute l'œuvre du poète fasciné par l'interrogation du bien et du mal. Miłosz déclarait, dans un entretien publié par le Newsweek en 1983, qu'il y voyait la différence entre l'Est et l'Ouest européen: «Nous, gens de l'Est, accordons foi aux notions primaires de bien et de mal. Ceci recouvre, bien sûr, notre expérience du nazisme et notre expérience du communisme qui ne sauraient être séparées». Cette idée que le nazisme et le communisme sont inséparablement liés dans l'expérience des pays de l'Est me semble capitale et d'une brûlante actualité alors qu'il est aujourd'hui si difficile de réunir les cultures politiques de l'Ouest et de l'Est.

Miłosz connaissait le communisme de près. Après 1945, il voyait dans l'idée socialiste un contrepoint aux drames du XX^e siècle et de sa Guerre de Trente Ans. Mais, malgré les quelques années d'après-guerre passées au service diplomatique de la Pologne communiste, il ne s'est jamais politiquement affilié ni ne s'est idéologiquement laissé séduire: *La Pensée captive* analyse plutôt les effets de la fameuse «morsure hégélienne» sur un de ses proches amis, Tadeusz Kronski, spécialiste de Hegel et professeur à l'École des cadres du parti communiste. Il y avait d'autres grands analystes de l'idéologie commu-

2 *La Pensée captive. Essai sur les logocraties populaires*, trad. du polonais par A. Prudhommeaux, préface de K. Jaspers, Paris, Gallimard, «Les Essais», 1983 (1953 pour la première édition en français).

niste, notamment le grand philosophe polonais Leszek Kolakowski, mais c'est Miłosz qui situe entièrement sa condamnation du système et de l'idéologie communistes dans le cadre dichotomique du bien et du mal, dans la dimension éthique – ce dont le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine témoigne de manière décisive.

L'analyse de la place du nazisme dans l'œuvre de Miłosz semble mener à la conclusion que le regard du poète demeure extérieur aux événements. Notre auteure présente d'abord sa douloureuse conscience de la passivité observée face à l'Holocauste comme révélatrice de l'épuisement des ressources morales de l'Europe. En 1943, le manège qui se déroule tout près du mur du ghetto sur une des places de Varsovie est, sous la plume de Miłosz, l'image même de l'indifférence côtoyant la participation.

Il réclame une place dans la conscience européenne pour ce que les Européens du Centre et de l'Est ont subi au cours du XX^e siècle et y voit un message important autant qu'un devoir: «ceux qui vivent reçoivent mandat de ceux qui se sont tus à jamais.» Cette position rend compte de la nécessité de faire mémoire, mais aussi du courage qu'il faut avoir pour le réclamer.

La poésie métaphysique de Miłosz était directement influencée par sa connaissance des œuvres de Swedenborg et de Blake et, quoique certainement très attaché à ses excursions dans le domaine de la philosophie, qui le fascinait, Miłosz restait poète.

La deuxième personne choisie par Alexandra Laignel-Lavastine était philosophe au sens académique bien que la carrière universitaire – sauf quelques années avant et après la guerre – lui fût refusée. Jan Patočka s'impose à l'attention comme l'un des héros de l'opposition anticommuniste en Tchécoslovaquie. Porte-parole de la Charte 77 jusqu'à sa mort tragique en 1977, il est un acteur emblématique de la dissidence en Europe Centrale, ce qu'Alexandra Laignel-Lavastine décrit bien dans l'ouvrage qu'elle a publié en 1998. Cet élève et ami d'Edmund Husserl, déjà secrétaire du Cercle philosophique de Prague en 1934, est connu pour ses œuvres philosophiques – bien que d'un public restreint – quoique traduites dans les grandes langues européennes vers la fin de sa vie et après sa mort seulement. Paul

Ricoeur et Roman Jakobson ont dit la place éminente que son travail philosophique occupe dans la pensée européenne.

Esprits d'Europe identifie, dans la pensée philosophique de Patočka comme dans ses engagements intellectuels, une même recherche de vie en vérité doublée d'une réflexion critique de la civilisation moderne et de l'aliénation de l'individu face à l'hypertrophie du pouvoir. Patočka s'inscrit dans la recherche d'un humanisme nouveau pour y réaffirmer avec force la place de l'homme. Avec Husserl, il propose à la philosophie d'étudier le sens et l'absence de sens de toute existence humaine pour résister ainsi à «l'impérialisme de la quotidienneté».

Le grand mérite de cet essai est aussi d'indiquer l'importance de la philosophie de Patočka pour la compréhension de la civilisation européenne et de l'esprit de l'Europe. Patočka nous transmet une merveilleuse et saisissante foi en l'Europe en dépit de toutes les critiques qu'on pourrait lui faire; elle est pour lui «ce qu'il y a de plus grand et profond au monde si nous avons la force nécessaire pour la renouveler» écrivait-il à un ami français en 1950. Sa réflexion sur l'Europe poursuit les analyses menées par Husserl après la Première Guerre mondiale tout en s'alimentant de son expérience vécue des régimes totalitaires. Il affirme, dans son séminaire privé de 1973 sur Platon et l'Europe, que la grandeur de l'héritage européen réside dans son «souci de l'âme». Paroles admirables qui me semblent dignes d'être au centre de notre débat actuel sur l'Europe.

Le troisième personnage de ce livre est le moins connu de l'opinion publique européenne: István Bibó. Après des études de droit et de sciences politiques à Szeged et ensuite à Vienne, La Haye et Genève, Bibó entreprend des recherches originales dans le domaine du droit et des relations internationales et mène une analyse critique de la politique de la Hongrie à la veille et au cours de la Deuxième Guerre mondiale. Il vit activement les premières années de l'après-guerre, engagé dans l'administration de son pays et dans la vie universitaire. En 1949, il perd sa chaire et ses postes administratifs et travaille comme bibliothécaire. L'année 1956 est la carte héroïque de Bibó: il devient ministre d'État dans le gouvernement d'Imre Nagy et partage le sort des dirigeants de la révolution hongroise. Condamné à la pri-

son à perpétuité, il est amnistié en 1963 et mène, jusqu'à sa mort en 1979, une existence marginale, refusant toute collaboration avec le régime communiste et exploitant sa liberté d'écrire sur l'histoire de l'Europe, sur les relations internationales, sur la philosophie du politique. L'émigration politique hongroise patronne la publication de quatre volumes de ses œuvres en Suisse; après sa mort, le samizdat hongrois, puis les éditions officielles prennent quelques initiatives de publication. Après 1989, il devient un personnage emblématique de la pensée démocratique hongroise considéré alors comme le plus grand penseur politique de son pays.

Les traductions en anglais et en français ont rendu accessibles les écrits de Bibó au public européen, mais leur influence se limite aux spécialistes. Même les manuels les plus récents d'histoire de l'Europe Centrale ignorent sa contribution à la pensée politique européenne. Pourtant, les recueils réunissant ses principales études – en particulier celui qui a été présenté dans la collection «Domaines danubiens» aux Editions L'Harmattan en 1986 et réédité par Albin Michel en 1993³ – pourraient introduire la pensée d'István Bibó dans le débat politique européen.

Madame Laignel-Lavastine concentre ses analyses autour de deux textes: celui sur «l'hystérie allemande» et celui sur «la question juive» en Hongrie. La première étude date des dernières années de la guerre et devait servir à tracer le cadre des futures négociations de paix en Europe. Autant j'apprécie hautement les considérations de Bibó sur ce que l'on pourrait appeler «le sens de l'histoire allemande», autant dois-je avouer demeurer réticent à voir dans sa thèse d'une «hystérie allemande» enracinée dans l'histoire de ce peuple autre chose qu'une pièce d'archives. Par contre, l'étude sur «la question juive»⁴ rejoint les préoccupations de Miłosz et de Patočka et s'inscrit avec force dans une réflexion sur la responsabilité éthique comme élément nécessaire à la conscience politique européenne.

Bibó a publié cette dernière étude en 1948 alors que la Shoah ne s'était pas encore imposée à la réflexion européenne. «Die

3 István Bibó, *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, trad. du hongrois par György Kassai, Paris, L'Harmattan 1986; deuxième édition, Albin Michel, 1993.

4 In István Bibó, *Misère des petits États de l'Europe de l'Est*, op.cit., p.24 et 251.

Schuldfrage»⁵ de Karl Jaspers de 1946 n'en concernait que la matière la plus évidente - la culpabilité allemande. De tradition familiale protestante, ancien élève au lycée des Piaristes, ayant hérité par son père d'une sensibilité aux problèmes sociaux et par sa mère d'une haute exigence morale, le penseur hongrois pose le problème juif dans le cadre de son interrogation sur la responsabilité et refuse cette sorte de «conspiration du silence [qui] s'était créée autour de la question». Il a le courage d'affirmer que «si nous avons refusé de croire aux camps d'extermination, ce n'était pas parce que nous avions confiance dans la bonté humaine, mais pour ne pas avoir à envisager notre propre responsabilité». Il n'hésite pas à décrire la participation des autorités hongroises à la déportation des Juifs de Hongrie ni à demander leur examen de conscience à l'intelligentsia, aux représentants des Églises chrétiennes et aux fonctionnaires de l'administration hongrois.

Tout un pan de la pensée de Bibó revêt également une actualité particulière. Bibó est, en effet, l'observateur et l'analyste le plus pertinent des réalités nationales de l'Europe Centrale. Tout en étant hostile à toute forme de nationalisme virulent et agressif, il cherche à faire comprendre par son essai *Misère des petits États d'Europe de l'Est* la sensibilité propre des peuples de cette région à leur indépendance, l'histoire les ayant confrontés au problème de leur survie nationale. Une phrase extraite de cet essai, dramatique, et que je répète depuis 16 ans lorsque je dois présenter la spécificité des peuples d'Europe centrale et orientale, dit ceci : «Parler de la «mort de la nation» ou de son «anéantissement» passe pour une phrase creuse aux yeux d'un Occidental, car s'il peut concevoir l'extermination, l'assujettissement ou l'assimilation lente, l'«anéantissement» politique survenant du jour au lendemain n'est pour lui qu'une métaphore grandiloquente, alors que pour les nations d'Europe de l'Est c'est une réalité tangible. Dans ces régions on n'avait pas besoin d'exterminer ou de déporter certaines nations pour que les autres se sentent en danger, il suffisait, pour cela, de mettre en doute leur existence»⁶.

Le mérite du travail d'Alexandra Laignel-Lavastine, outre celui de

5 Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, Zürich, Artemis Verlag, 1946. Trad. française *La Culpabilité allemande*, Paris, Les Editions de Minuit, 1990 (1948).

6 István Bibó, *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, trad. du hongrois par György Kassai, Paris, l'Harmattan 1986 ; deuxième éd. Albin Michel, 1993.

dresser le portrait intellectuel des trois grands penseurs de l'Europe Centrale, dont l'incitation à les lire n'est pas le moindre, est surtout, au premier chef, de témoigner de l'actualité de cette pensée et de son importance pour l'avenir de l'Europe. Tous les trois se déterminent et se définissent face à des systèmes totalitaires – et l'esprit de l'Europe est antitotalitaire par excellence. Tous les trois pratiquent la dissidence face à l'oppression et aux vérités imposées – et l'esprit de l'Europe s'affirme dans la mise en doute de son propre acquis et trouve sa nourriture dans cette expérience de la dissidence. Tous les trois se réfèrent à la condamnation morale des systèmes oppressifs sous lesquels ils ont vécu – et l'esprit de l'Europe y retrouve sa vérité fondamentale qui est la dignité de la personne humaine.

Je voudrais que le Prix donné au livre d'Alexandra Laignel-Lavastine soit aussi un hommage à la pensée rebelle et confiante de «l'autre Europe».

Bronisław Geremek

LA DISSIDENCE, UNE PENSÉE HUMANISTE POUR L'EUROPE REUNIFIÉE

par Alexandra Laignel-Lavastine¹

Dans le prolongement d'*Esprits d'Europe*, la question sur laquelle je voudrais plus spécialement réfléchir avec vous ce soir est celle de savoir dans quelle mesure s'est esquissée, au sein de la dissidente est-européenne, une idée de l'homme – de ce qui constitue son humanité – qui pourrait nous être particulièrement précieuse s'agissant de résister aux tendances qui, dans notre hypermodernité, fragilisent les valeurs humanistes auxquelles nous sommes tous profondément attachés.

Un humanisme dissident ?

En effet, il me paraît d'emblée essentiel de rappeler que ces intellectuels issus de l'autre Europe conservent sur nous une sorte de « privilège » historique : celui d'avoir traversé, dans leur terrifiante succession, les deux grandes catastrophes politiques du XX^e siècle (nazisme et communisme) – une expérience somme toute unique au monde. Le poète polonais Czesław Miłosz (1911-2004), prix Nobel de littérature en 1980, le dit admirablement dans le beau passage qui clôt *Une autre Europe* (1964) : « Nous autres, Européens de l'Est, obligés de choisir, nous avons dû sacrifier certaines valeurs à d'autres, ce qui est l'essence de la tragédie ». Mais il concluait que c'est aussi, parfois, « au prix d'une expérience si aiguë que les vieilles vérités apparaissent dans une lumière nouvelle »².

Quant à nous autres, Européens de l'Ouest, il n'est sans doute pas trop tard pour faire en sorte que l'histoire du courage humain ne soit pas effacée par le temps qui passe. Et de rappeler que du choix dont parle Miłosz est né en Europe centrale un vaste mouvement d'idées qu'on a appelé la dissidence, aujourd'hui indissolublement lié à la culture européenne.

1 Conférence prononcée lors de la remise du « Prix Européen de l'Essai Charles Veillon » 2005, le 10 février 2006 à Lausanne.

2 C. Miłosz, *Une autre Europe*, trad. du polonais par Georges Sédar, Paris, Gallimard, 1980 [1964], p. 302.

Car qui étaient les dissidents ? Des hommes et des femmes très divers qui avaient en commun le besoin de penser librement ; en commun encore, le courage de faire face à l'adversité sans rien céder des principes qui, pour eux, étaient plus essentiels que la vie, quitte à en supporter les conséquences – marginalité, persécutions, emprisonnement. Qu'obtenaient-ils en retour ? Rien, sinon, comme l'écrivait l'essayiste et ex-opposant slovaque Milan Šimečka (1930-1990), «la liberté intérieure et la confirmation de leur qualité d'hommes»³.

A ce propos, il importe aussi d'avoir à l'esprit qu'au cours des deux dernières décennies du communisme, l'enjeu du combat dissident – comment réveiller en chacun le souci de sa responsabilité, c'est-à-dire au fond de son humanité – s'étendait déjà bien au-delà de la seule lutte contre la dictature de l'État-Parti. Dès les années 1970-80, nombre d'opposants nous incitaient ainsi à regarder les systèmes post-totalitaires (ou post-staliniens) de l'Est comme une sorte de *miroir grossissant* des maux qui travaillent la civilisation moderne dans son ensemble et à considérer la dissidence elle-même comme une invitation pressante – peut-être la dernière – à une révision générale de la façon dont cette civilisation se conçoit.

Cela voulait dire que la crise profonde dans laquelle se débat l'homme contemporain prenait certes des formes beaucoup plus brutales à l'Est qu'à l'Ouest, ce que les opposants démocrates étaient bien placés pour savoir. Mais aussi que le diktat omniprésent de la production, de la croissance et de la consommation, la course effrénée vers le toujours plus et le toujours plus vite, que tout cela pouvait difficilement être considéré comme la voie grâce à laquelle l'individu aurait quelque perspective de se retrouver lui-même.

Ces deux précisions faites, je reviens à mon interrogation initiale : dans quelle mesure la « morale politique » prônée par les opposants de Prague, de Budapest ou de Varsovie, loin de s'être simplement élaborée « quelque part là-derrrière » le Rideau de fer (Milan Kundera) il y a plusieurs décennies, se tiendrait plutôt quelque part *là-devant nous*, pour autant que nous ayons encore le souci d'œuvrer pour que

3 M. Šimečka, «La société de la peur» (1990), in *La Nouvelle Alternative*, vol. 20, n° 65, juin 2005, p. 131.

l'homme du XXI^e siècle ne puisse plus «tout faire de l'homme», selon la formule de Witold Gombrowicz qui résumait ainsi la tragédie du siècle écoulé⁴.

De la vie et du sens de la vie: l'énigmatique «Testament» de Jan Patočka

Il y a à cet égard une phrase souvent citée du philosophe tchèque Jan Patočka (1907-1977) – Patočka qui fut littéralement mis à mort par la police politique en mars 1977 alors qu'il venait d'accepter d'être l'un des trois premiers porte-parole de la Charte 77 à Prague; Patočka qui estimait que la philosophie doit toujours se tenir «sur la ligne du front», et en qui l'on peut voir l'un des maîtres à penser de la dissidence en même temps que «l'un des rares véritables Européens de notre temps» (Walter Biemel). En liaison avec l'engagement d'un Sakharov ou d'un Soljenitsyne, qu'il considérait comme deux «héros de notre temps», Jan Patočka répétait donc volontiers qu'«une vie qui n'est pas disposée à se sacrifier elle-même à son sens ne mérite pas d'être vécue».

Cette phrase, de prime abord très radicale et un peu énigmatique, m'a longtemps poursuivie, d'autant que Patočka lui-même, par sa posture socratique, aura été, dans sa vie propre, jusqu'au bout de ce principe. Mais que signifie-t-elle au juste? Peut-on énoncer une chose pareille après une période de nuit, de mort et de destruction sans précédent dans l'histoire de l'humanité?

Précisons tout d'abord que dans l'esprit du philosophe tchèque, la question de savoir si une vie mérite ou non d'être vécue ne pouvait en aucun cas être tranchée pour autrui: il s'agissait là d'une proposition qu'un individu ne peut, bien sûr, formuler que pour lui-même. En second lieu, quand Patočka parle du «sens» («une vie qui se sacrifie à son sens»), il n'entend pas telle ou telle cause particulière (celle d'un groupe, d'une idéologie donnée ou de tel ou tel prophète): il avait en vue un ensemble de valeurs universelles comme l'esprit critique, la

4 W. Gombrowicz, *Journal 1953-1956*, tome I, trad. du polonais par Allan Kosko, Paris, Christian Bourgois, 1981, p. 40.

liberté, la dignité, la vérité ou la justice – bref, des valeurs qui ne sont pas échangeables contre d'autres, des principes dont la légitimité lui paraissait inconditionnelle et valable pour tous.

Affirmer qu'«une vie qui n'est pas disposée à se sacrifier elle-même à son sens ne mérite pas d'être vécue» semble donc surtout suggérer que pour un «sans-pouvoir» (Václav Havel), un individu qui ne dispose de rien sauf de sa propre vie, il arrive que l'acte de renoncer à une part de sa prospérité quotidienne soit le seul moyen de témoigner de l'existence de valeurs qui nous dépassent. Des valeurs sur lesquelles on ne transige pas car elles ne sont justement pas facultatives et que c'est d'elles que dépend la permanence d'une communauté humaine qui ait un sens. Rien, là, d'une quelconque fascination romantique pour le «surhomme» (Nietzsche). Mais malgré tout quelque chose comme «un appel à l'homme héroïque», ce qui constituait d'ailleurs aux yeux de Patočka «le mot humain de la philosophie».

Il y a quand même dans cet «appel», qui était au cœur de la culture dissidente, quelque chose de très troublant. Troublant car cela revient à dire que la vie – son entretien et son amélioration – ne serait pas le Souverain bien. Voilà qui pourrait *a priori* choquer. Il est toutefois frappant de lire sous la plume de Vladimir Jankélévitch une phrase très proche de celle de Patočka. Dans *L'Imprescriptible* (1971) Jankélévitch écrit ainsi que «la vie sans les raisons de vivre ne mérite pas d'être vécue. Car la vie sans les raisons de vivre n'est que ce qu'elle est: une vie de fourmi ou de ruminant»⁵.

Ce qui est ici fort intéressant est surtout la mise en relation directe entre le fait d'accepter de mettre sa vie en péril d'un côté et, de l'autre, la possibilité d'en préserver l'humanité. Comme si la question de notre humanité et de ses «raisons» – de notre trahison ou de notre fidélité à leur endroit – ne pouvait faire sens, *in fine*, que de notre éventuelle disponibilité à mettre notre vie (ou notre confort quotidien) dans la balance. Comme si, à une époque où tous les au-delà nous ont abandonnés, le fait même d'entreprendre d'honorer notre part proprement humaine ne pouvait se *soutenir*, dans l'absolu, que de notre capacité

5 V. Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, Seuil, Points Essais, 1986, p. 59.

à répondre d'un ordre de valeurs universelles qu'on estime supérieur aux impératifs de notre survivance.

C'est cette conviction que Jan Patočka va réitérer dans un texte qu'il est convenu d'appeler son « Testament ». Il le rédigea sur son lit d'hôpital quelques jours avant de mourir, alors qu'il continuait d'être harcelé par la police politique. En ces circonstances dramatiques, le philosophe-dissident trouva encore la force de nous dire ceci :

« Aucune société, aussi équipée technologiquement soit-elle, ne peut fonctionner sans une raison d'être morale [...] La tâche de la moralité n'est pas d'assurer le fonctionnement d'une société, mais l'humanité des humains. Les humains n'inventent pas l'éthique d'une manière arbitraire, pour répondre à leurs besoins, leurs désirs ou leurs inclinations. Au contraire, c'est la moralité qui définit ce que c'est qu'être humain ». Et il terminait sur l'espoir 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 »⁶.

D'où aussi l'idée que notre humanité ne nous serait pas entièrement donnée d'emblée, qu'elle est une tâche, qu'il nous faut la porter et en répondre, et que cette réponse repose toujours sur un engagement radical. Nous sommes ici en présence d'une intuition extraordinairement profonde et capitale quant à la question de savoir ce qu'être Européen veut dire – ou devrait vouloir dire – au sortir du XX^e siècle.

De l'humanité, ou comment résister à la dictature du quotidien

Il me semble en effet que l'humanisme incarné par les dissidents doit surtout s'entendre comme un combat visant la reconquête d'une nouvelle *autonomie intérieure* : reconquête d'une autonomie face à l'État et face à l'impérialisme soviétique certes, mais aussi et peut-être surtout – et c'est ce qui fait son actualité – reconquête d'une autonomie intérieure face à l'impérialisme ou à la dictature dévorante de la quotidienneté.

6 J. Patočka, « Testament », in *Politique aujourd'hui*, n° 3-4, 1977, p. 43-45.

Ceci appelle d'emblée deux remarques. Première remarque: que l'impérieuse nécessité de ce combat-là soit apparue avec davantage d'évidence à l'Est qu'à l'Ouest n'est finalement pas très étonnant car dans un régime d'oppression il s'avère, en général assez vite, que l'homme du quotidien est précisément celui qui sera le plus enclin au conformisme, à la peur, à la servilité, voire à la délation. Seconde remarque: cette position recèle en vérité une critique très sévère, chez beaucoup d'intellectuels de l'Est, de ce que j'appellerais le dévoiement de l'humanisme moderne et ce dans une filiation non pas conservatrice mais qu'il conviendrait plutôt de faire remonter à Tocqueville et, plus près de nous, à Hannah Arendt.

Une critique de l'humanisme moderne

A quoi tient donc, pour les dissidents, l'insoutenable paradoxe de l'humanisme moderne? Ou pour le dire autrement: qu'est-ce qui fait que, pour nombre d'entre eux (Jan Patočka, Karel Kosik, Leszek Kolakowski, György Konrád, etc.), la «civilisation technique» n'aurait pas vraiment tenu ses promesses émancipatrices⁷ – peu importe ici que la promesse en question soit confiée à la main invisible du marché ou à la main, que trop visible, du Parti?

Le paradoxe qu'on a, je crois, mieux compris à l'Est de l'Europe qu'ailleurs, c'est que le principal problème, avec la conception selon laquelle l'homme est le maître et la mesure de toutes choses, tient à ce que cette vision va peu à peu s'incarner en un processus dominé par la volonté expresse de transformer la planète tout entière en quelque chose qui soit intégralement au service de la vie, de son entretien et de son amélioration. Toute l'histoire européenne récente est ainsi pénétrée de la conviction que la nature, mais aussi l'État ou les masses, peuvent être considérés comme des *forces* susceptibles d'être mobilisées en vue du «bien-être de l'humanité sur terre» – l'État totalitaire, qui se légitime lui aussi par là, constituant l'une des expressions les plus catastrophiques de cette folle entreprise.

⁷ Voir J. Patočka, «La civilisation technique est-elle une civilisation du déclin, et pourquoi?», in *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. du tchèque par Erika Abrams, préface de Paul Ricœur, postface de Roman Jakobson, Lagrasse, Verdier, 1981 [1975].

Les dissidents vont ainsi attirer l'attention sur le fait que c'est précisément dans la mesure où la vie va être tenue pour la valeur cardinale et où la passion du bien-être devient la passion dominante, que va s'imposer l'idée mortifère que le critère ultime de l'action et de la raison réside dans l'efficacité et la performance. Au point, dans cette optique, qu'un savoir légitime sera un savoir qui peut se convertir en pouvoir (le pouvoir de fabriquer, d'innover, mais aussi de tirer le rendement maximum de toutes les ressources à notre disposition). D'où, entre autres glissements successifs, la réduction du vrai au rentable, mais aussi de la responsabilité à l'utilité, ou encore de la personne à la fonction qu'elle occupe dans cet immense processus dont on a depuis longtemps perdu la maîtrise, ainsi que Kafka – mais nous sommes en Europe centrale! – l'avait déjà magistralement mis en lumière.

Jan Patočka, lui, analyse cette situation en caractérisant le XX^e siècle comme le lieu où a fini par triompher la *révolution généralisée de la quotidienneté* et de ses normes. Comme si les sociétés occidentales étaient en passe de régresser au stade des cultures qu'il nomme « primitives » au sens où l'individu contemporain en vient à ne plus évoluer que dans deux mondes. Il y a celui où il traîne son quotidien : c'est le domaine du labeur, de la peine, du travail, où domine surtout un rapport utilitaire au monde. Et il y a le domaine où il s'en échappe – où l'on « s'éclate », comme on dit aujourd'hui : c'est le domaine du divertissement, des loisirs, des grands rassemblements fusionnels (les dieux du stade, etc.) où l'on se laisse ravir hors de cette servitude quotidienne. Toutefois, comme le remarque Patočka, toutes ces manifestations relèvent plutôt de l'allègement, de la fuite – de ce qu'il nomme en un mot « l'orgiasme » – beaucoup plus que d'une authentique liberté. Or justement, la culture européenne est à ses yeux la seule qui, depuis les Grecs, a envisagé une troisième possibilité pour la vie humaine : la possibilité d'une émancipation à l'égard du quotidien qui ne tombe pas dans l'oubli de soi, mais qui soit au contraire subordonnée à l'exigence d'une plus haute conscience de soi, à la Responsabilité et à la Raison.

C'est très précisément ce que Patočka nomme « l'héritage spirituel européen », un héritage qui renvoie donc à notre capacité à devenir

une personne, c'est-à-dire à nous montrer capables de penser et d'agir en surmontant *simultanément* le quotidien et ses anti-pôles «orgiaques». Une capacité qui nous confère aussi, du même coup, une dimension historique. Il le dit très explicitement dans ses *Essais hérétiques* (1975): «Le problème de l'individu, le problème de la personne humaine a été, dès le début, le problème du dépassement de la quotidienneté et de l'orgiasme»⁸. Ce dépassement, c'est aussi ce qu'il appelle, après Platon, «le souci de l'âme». Et à ses yeux, l'Europe est née du «souci de l'âme». C'est là son étincelle d'éternité.

Que va-t-il se passer dès lors que le «souci de l'âme» est perdu de vue, que «le règne du jour» l'emporte, que la culture européenne cesse de se comprendre elle-même comme une culture de *l'arrachement* au quotidien? Il en résulte, montre Patočka, le risque d'une déshumanisation radicale dans la mesure où la plupart des activités humaines vont tendre à se mettre à la remorque d'une seule exigence: accroître le bien-être, sinon combiner le bien-être de chacun avec celui de tous.

Il est significatif d'observer à cet égard que nombre d'analyses dissidentes rejoignent celles que Hannah Arendt a développées dans *La Crise de la culture*⁹ ou dans la *Condition de l'homme moderne*¹⁰. En effet, Arendt va souligner, de son côté, à quel point nos facultés proprement humaines, nos facultés les plus hautes – la faculté de penser, de juger et d'agir par soi-même et non plus sous l'emprise d'une idéologie, d'une tradition immuable ou simplement de l'opinion dominante –, à quel point ces facultés se trouvent menacées dans une société où la vie elle-même n'a d'autre but que son propre entretien (vivre, c'est vivre pour consommer), qui n'a d'autre but que la vie (consommer, c'est consommer pour vivre). L'individu enfermé dans ce cercle, montre-t-elle, perd la capacité de se rapporter aux choses pour elles-mêmes et dans leur singularité, de s'y rapporter en dehors de toute visée immédiate, utilitaire ou fonctionnelle¹¹.

8 J. Patočka, *Essais hérétiques*, op. cit., p. 123.

9 H. Arendt, *La crise de la culture* (*Between Past and Future*), trad. de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972. Réédition, 1989.

10 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (*The human condition*), trad. de l'anglais par Georges Fradier, préface de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, Agora, 1983.

11 Sur ce point, voir Robert Legros, *L'Idée d'humanité*, Paris, Grasset, «le collège de philosophie», 1990.

Dans cette optique – Patočka le relève comme Arendt –, ce qui se trouve mis en péril c'est à la fois l'œuvre – l'art, la culture –, mais aussi l'éthique ou l'action politique – ces trois activités spécifiquement humaines qui permettent justement de maintenir au sein de la société un espace soustrait au règne de l'utile et de la consommation, un espace où le sens peut toujours être interrogé et tenu pour problématique – ce qui renvoie à l'essence même de la culture européenne.

Reconquérir son autonomie intérieure: un humanisme substantiel

Face à ce dévoiement de l'idéal humaniste, la grande originalité de la dissidence va consister à engager le combat pour l'homme sur un terrain avant tout moral et existentiel. Après l'échec du réformisme marxiste fondé sur l'espoir qu'il était possible de réformer et d'humaniser le système de l'intérieur (Budapest 56, Prague 68), l'opposition comprend que la seule issue sera de porter la lutte là où le pouvoir était impuissant à répondre: sur le terrain de l'esprit. Avec, à l'horizon, cette conviction qu'une attitude éthique – agir selon sa conscience, dire la vérité à haute voix – peut avoir, à terme, des conséquences d'une portée politique considérable. C'est ce que Havel a appelé «le pouvoir des sans-pouvoir»¹².

Mais pour que ce «pouvoir» soit effectif, il est un autre aspect du combat dissident qui me paraît aussi unique que remarquable dans l'histoire des révoltes modernes. Il s'agit de cette attitude qui consistait à tout autant refuser l'angélisme ou, pour le dire autrement, le simplisme du schéma dominants-dominés. C'est l'idée que si l'on veut vraiment incarner «une pensée non-captive», il convient de se méfier de la posture confortable qui tend à mettre tout le mal du côté du «eux» (du pouvoir), et tout le bien du côté du «nous» (la société). Dans cet esprit, l'écrivain polonais Adam Zagajewski a très bien rendu compte de l'impératif qui incombe à tout Européen digne de ce nom: ne jamais oublier de *penser à l'encontre de soi*. «En moi aussi», explique magnifiquement Zagajewski, «s'affrontent le bien et le mal, la nature et la

12 V. Havel, «Le Pouvoir des sans-pouvoir» (1978), in *Essais politiques*, textes réunis par Roger Errera et Jan Vladislav, trad. du tchèque par Jacques Rupnik et al., Paris, Calmann-Lévy, «Liberté de l'esprit», 1990.

valeur, la concentration et la paresse, le désir et la fidélité, l'intérêt et l'intégrité»¹³.

Mais qu'implique encore cette «révolution existentielle» ?

Elle implique – et c'est fondamental – que l'individu affronte sa *finitude* sans la fuir. Ce qui veut dire à nouveau: combattre l'illusion selon laquelle la quotidienneté n'aurait pas de fin. Par maints aspects, en effet, la vie quotidienne tend à se présenter comme un mouvement sans commencement ni fin, car rien n'y commence qui ne soit un recommencement, et rien ne s'y achève qui ne soit destiné à recommencer puisque rien n'y advient qui ne s'intègre dans une répétition. C'est d'ailleurs pourquoi la liberté, entendue comme pouvoir de créer ou d'initier quelque chose d'inédit ou d'imprévu dans le monde, n'y est pas possible.

Mais pour l'individu, faire ainsi face à la finitude implique avant tout qu'il va lui falloir éduquer sa peur. Or le moins qu'on puisse dire est que cette peur nous regarde aujourd'hui plus que jamais puisqu'elle apparaît, depuis quelques années, comme la tonalité émotionnelle fondamentale de notre époque: peur sociale, identitaire, écologique, planétaire, peur du terrorisme, etc. Sur ce point-là encore, les dissidents ont une longueur d'avance sur nous pour avoir compris dans leur chair combien la peur peut faire de l'homme un être proprement inconsistant.

Dans un très beau texte de son livre *Esprit de Prague*¹⁴ qu'il a intitulé «Les puissants et les faibles», l'écrivain tchèque Ivan Klíma fait remarquer que ceux qui cèdent à l'emprise de la peur en viennent à livrer leur âme et, en ce sens, à n'être finalement plus qu'un corps. Du coup, dit-il, «c'est pour leur corps qu'ils craignent: ils craignent de perdre les avantages qui leur restent encore, leur tranquillité, leurs biens, la facilité, etc.» Par contre, poursuit Klíma, «ceux qui n'ont pas renoncé à leur âme peuvent surmonter la peur: ils savent qu'en définitive la peur vient de l'extérieur, non de l'intérieur. Or, celui qui a permis au souci extérieur d'envahir son âme, celui-là ne pourra plus jamais se

13 A. Zagajewski, «La Grande muraille», in *Solidarité, Solitude*, trad. du polonais par Laurence Dyèvre, Paris, Fayard, 1986, p. 82.

14 I. Klíma, *Esprit de Prague*, trad. de l'anglais par Béatrice Dunner, Paris, Le Rocher, 2002, p. 132 et ss.

débarrasser de sa peur. Mais celui qui a défendu son âme, son intégrité intérieure, celui qui est donc préparé à *tout sacrifier*, sa liberté de mouvement et, dans des cas extrêmes, sa vie même, celui-là a vaincu la peur et se met dès lors hors d'atteinte». Au fond, conclut Ivan Klíma, «ces rebelles isolés rompent le chœur des terrorisés»¹⁵. Même idée, donc, que chez Patočka, à savoir que seule la disposition au sacrifice peut ultimement, et paradoxalement, faire apparaître la valeur irréductible de la vie humaine.

Ce thème de la peur constitue également le motif central d'une magnifique réflexion de Milan Šimečka dans un texte des années 70 précisément intitulé «La société de la peur»¹⁶. Il observe lui aussi qu'en Tchécoslovaquie, «nous avons forgé notre petite société centre-européenne de la peur. Au point que tranquillement et sans bruit, le principe civique selon lequel avoir peur n'est pas une honte a été accepté». Après tout, ce modèle de comportement réussit, il est facile à comprendre et, en plus, il correspond à la nature humaine.

Šimečka médite aussi sur les effets de la peur: d'abord, elle anesthésie la pensée et l'initiative. En fait, quand un homme vit au milieu de la peur et respire son odeur, cela ne change pas seulement l'individu, cela crée un climat qui, pratiquement, change tout le monde. La nation change, dans le sens du laisser-aller et de l'insignifiance. L'opinion publique? Elle abandonne la tradition critique européenne pour se porter vers des mythes irrationnels – on se mettra par exemple à croire en toutes sortes de complots – et les gens vont entretenir la certitude que tout ce qui se passe dans le monde est hors de leur portée. La peur, insiste Šimečka, nous prive ainsi de notre libre-arbitre: elle tend à nous renvoyer à un comportement instinctif et à finalement saper la dignité humaine de tous les membres de la société.

Pourtant, note l'auteur, on peut aussi affronter la société de la peur. Et c'est précisément autour de cet impératif que s'est ralliée la dissidence: «Non pas que ceux qui en font partie ne connaissent pas la peur ou méprisent les joies de la vie, mais simplement parce que cet affrontement leur apparaît comme une alternative plus digne dans

¹⁵ *ibid.*

¹⁶ M. Šimečka, «La société de la peur», *op. cit.*; voir aussi, du même auteur, *Le Rétablissement de l'ordre. Contribution à la typologie du socialisme réel*, trad. du tchèque par Catherine Fournier, Paris, Maspero, 1979.

l'existence humaine». Et d'ajouter: «Il faut peser les valeurs de la vie et savoir au moins leur donner un nom. Même si on sait ce qui va suivre, à savoir que courage et vérité s'opposent à sécurité, à tranquillité, à assurance matérielle et même à la famille et à un avenir normal pour les enfants»¹⁷.

L'intuition qui domine aussi bien chez Klíma que chez Šimečka pourrait se résumer ainsi: la vie met toujours en jeu quelque chose de plus que la préservation, le bien-être ou la procréation des organismes vivants individuels. Il précise que ce «quelque chose» nous incombe à chacun *personnellement* et doit toujours primer sur les exigences de la vie brute.

De la résistance à la dissidence

Ce qui me paraît saisissant dans ces réflexions, c'est qu'on y voit au fond des hommes qui se sont trouvés projetés dans des circonstances telles qu'un choix s'est imposé à eux, bien malgré eux, mais auquel ils ne pouvaient se dérober: *ou bien vivre, ou bien vivre humainement*. On remarque aussi que beaucoup de ces textes ont été écrits dans les années 70, c'est-à-dire, si l'on y songe, à mi-chemin entre la fin de la Deuxième Guerre mondiale et aujourd'hui. Ceci me semble important à relever car il y a là comme une voie souterraine reliant la Résistance à la Dissidence, la première ayant été en partie à l'origine de la naissance de l'Europe comme corps politique, la seconde étant en revanche presque toujours oubliée quand on débat aujourd'hui du fameux socle de valeurs communes sur lequel refonder le sentiment européen.

A ce propos, j'aimerais qu'il me soit à nouveau permis de citer Jankélévitch, philosophe juif et résistant qui, dans un texte des années 50 intitulé «Dans l'honneur et la dignité», s'étonnait de «la disproportion qui monstrueusement grandit entre l'immensité des événements que nous avons vécus et l'insignifiance dérisoire des transformations que ces cataclysmes ont imposé aux mœurs [...] Il est presque sans exemple que tant de souffrances aient si peu modifié le

¹⁷ *ibid.*

destin des hommes, que des convulsions aussi gigantesques aient accouché d'une après-guerre si médiocre». «Non», s'écriait-il, «ce n'est pas à l'échelle»!¹⁸

Or il me semble justement que les dissidents de l'Est – ceux que Patočka appelle d'ailleurs «la communauté des ébranlés» – furent, eux, parmi les rares à se montrer à la hauteur des événements. Eux aussi se sont vus confrontés au même choix que les résistants – le choix entre vivre et vivre humainement –, un choix dont les enjeux, en temps de paix, restent souvent cachés ou dissimulés, mais qui éclaire pleinement la fameuse phrase de Patočka selon laquelle une vie qui n'est pas disposée à se sacrifier elle-même à son sens est finalement une vie rétrécie ou déçue.

L'une des expressions les plus manifestes de cette continuité de la résistance à la dissidence se trouve peut-être dans un texte de Václav Havel, «Anatomie d'une réticence» (1985), qu'il avait adressé au Congrès d'Amsterdam pour la paix. La réticence en question portait sur l'idéologie des mouvements pacifistes occidentaux. Havel leur dit d'abord sa sympathie, mais aussi sa réserve. Une réserve qu'il argumente en tentant d'expliquer que quand on vit dans un pays où le déclin moderne commence avec Munich (les accords de 1938), il existe une sensibilité spéciale à tout ce qui rappelle la capitulation devant le Mal.

Et il ajoute – où l'on retrouve, comme chez Klíma, l'autorité morale de Patočka: «Certains d'entre nous ont peut-être compris ici, à la faveur de ces expériences dramatiques, que l'incapacité à risquer sa vie pour en sauver le sens, *donc pour en sauver la dimension humaine*, mène non seulement à la perte du sens, mais aussi, en fin de compte, à la perte de la vie tout court, et pas d'une seule vie mais de milliers ou de millions de vie»¹⁹. Un peu plus loin, l'ex-dissident devenu président en 1990, s'efforce d'exposer ce qu'il entend par «individu responsable». Et derechef, il répond: il est responsable «parce qu'il se rapporte à quelque chose au-dessus de lui, et parce qu'il se montre capable de sacrifier certaines choses, capable en cas extrême de sacrifier l'ensemble de sa vie privée pour que la vie ait un sens». On voit là encore

18 V. Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, op. cit., p. 99.

19 V. Havel, «Anatomie d'une réticence», in *Essais politiques*, op. cit., p. 208.

pointer cette idée très frappante selon laquelle la part la plus haute de notre humanité ne saurait être défendue ou honorée à moins d'admettre que la vie n'est pas tout, qu'elle n'est pas la valeur suprême.

D'abord, parce que c'est toujours dans un monde où le sens de la vie ne se soutient plus de notre disponibilité à sacrifier la moindre parcelle de notre quotidienneté que la rechute continuelle dans la guerre et la violence devient quasiment assurée, comme une sorte d'échappatoire au non-sens général. Ensuite, parce qu'une société qui repose sur l'idée que rien ne vaut qu'on lui sacrifie sa vie devient paradoxalement une société *nihiliste* où s'impose bientôt l'idée que rien ne vaut rien, que rien n'a de sens, et c'est alors la vie elle-même qui, dévalorisée, se dévalorise. A coup sûr, rien ne saurait prospérer sur ce terrain sinon, éventuellement, l'influence et les assauts d'un islamisme radical et fanatique qui, si on n'y prend garde, pourrait bien finir par ramasser la mise.

L'Europe: du nom au «non»

Dans notre monde purement horizontal où domine, comme jamais, l'esprit technicien et économiste, la disponibilité au sacrifice entendu à la manière dissidente déblaie en quelque sorte le chemin d'une *transcendance*: dans la mesure même où elle n'entre pas dans les calculs de l'univers technologique, cette disponibilité contribue en effet à maintenir la présence continue d'une dimension de notre humanité qu'on appelait autrefois la Vertu.

En faisant valoir que la vie n'est pas tout, le dissident ou le résistant jette ainsi à la face du monde qu'il y a des limites, que tout n'est pas possible. Il montre par là qu'il existe comme une *différence* et une ligne de partage fondamental entre le mode d'être ouvert de l'homme – son aptitude à ne pas se laisser balloter à la surface des événements – et celui, fermé, des choses. En cela, l'humanisme substantiel de la dissidence est venu nous rappeler qu'être Européen, c'est d'abord et avant tout se sentir obligé envers cette *différence* – ce que Jan Patočka appelait justement «le souci de l'âme» –, un souci qui n'est jamais, en fin de compte, qu'un autre NOM pour l'Europe.

Reste qu'en disant NON à l'Europe lors du *referendum* sur la Constitution de mai 2005, les Français ont malheureusement montré qu'ils n'avaient plus grand-chose à faire de cet héritage-là. Et c'est bien dommage. Car s'il y a une chose à retenir de l'aventure à la fois héroïque et humble de la dissidence, c'est que ces hommes ont su renouer, dans leur pensée comme dans leur action, avec la grande tradition humaniste européenne, cette tradition que le professeur Bronisław Geremek personnifie pour nous aujourd'hui.

Aussi oserais-je suggérer que nous nous considérions tous, ce soir, comme des «plombiers polonais».

Alexandra Laignel-Lavastine



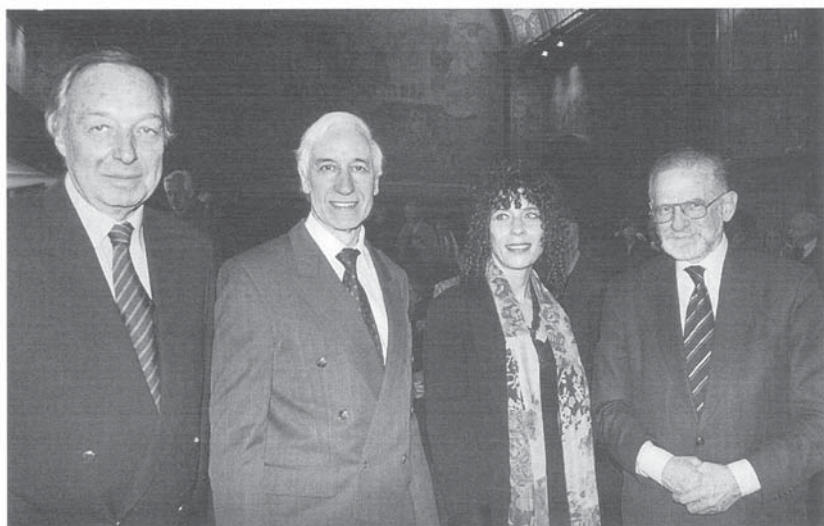
Mme Dr Alexandra Laignel-Lavastine reçoit le Prix Européen de l'Essai Charles Veillon 2005 de la main de M. Pascal Veillon, Président de la Fondation.



Dr Alexandra Laignel-Lavastine.



Mme Dr Alexandra Laignel-Lavastine – M. le Professeur Dr Bronisław Geremek, membre du Parlement européen, Président de la Fondation Jean Monnet pour l'Europe, ancien Ministre des Affaires étrangères de Pologne.



De gauche à droite:

M. Jean-Pierre Hocké, membre du Conseil et Jury de la Fondation, ancien Haut Commissaire des Nations Unies pour les réfugiés – Pascal Veillon – Dr Alexandra Laignel-Lavastine – Dr Bronisław Geremek.

PRIX EUROPÉEN DE L'ESSAI CHARLES VEILLON 2005

L'auteure

Née à Paris en 1966, docteur en philosophie, Alexandra Laignel-Lavastine a fait ses études à la Sorbonne avant de se consacrer à une carrière d'essayiste, de journaliste et d'universitaire.

Aujourd'hui reconnue comme l'une des meilleures spécialistes de l'histoire intellectuelle et politique de l'Europe centrale et orientale, elle commence dès le tournant des années 80 à s'intéresser aux penseurs de l'autre Europe. Convaincue que la « morale politique » prônée par les intellectuels opposants de « l'Est » pourrait avoir quelque chose d'essentiel à nous offrir s'agissant de repenser l'horizon éthique de nos démocraties, elle apprend alors plusieurs langues de la région et s'engage activement dans le soutien apporté aux dissidents. La découverte des écrits de Manès Sperber, Leszek Kolakowski, György Konrád ou Timothy Garton Ash, entre autres, tous lauréats du Prix Européen de l'Essai Charles Veillon, jouera à cet égard un rôle clé dans sa formation.

A 20 ans, elle fait ainsi ses débuts à *La Nouvelle Alternative*, une revue vouée à la défense des droits de l'homme et des libertés démocratiques en Europe de l'Est, que dirige à l'époque l'historien d'origine tchèque Karel Bartosek, exilé à Paris. C'est aussi au cours de cette période qu'elle réalise ses premiers grands reportages en Tchécoslovaquie et en Roumanie, et qu'elle s'implique dans le lancement de *l'Opération Villages Roumains*, une initiative indépendante belge visant à faire adopter, par des communes de l'Ouest, des villages roumains menacés de destruction par Ceaușescu.

Arrive la chute du Mur de Berlin en 1989. Alexandra Laignel-Lavastine se rend à Prague où elle couvre la Révolution de velours pour la télévision, avant de poursuivre sa route vers la Roumanie où le régime communiste s'effondre à son tour. Elle s'installe alors pendant un an à Bucarest où elle travaille comme correspondante pour divers journaux, avant de devenir chargée de mission à la *Fondation Est Libertés*,

une organisation créée en 1992 afin de soutenir le processus de transition démocratique dans l'Europe post-communiste. Elle effectuera, à ce titre, de nombreux séjours dans les Balkans.

Au cours de la seconde moitié des années 90, elle sera un temps directrice de recherches à l'Institut de relations internationales et stratégiques (IRIS), rédactrice en chef de la *Revue internationale et stratégique* du même institut, et chargée de conférences à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Elle se voit par ailleurs invitée dans diverses universités étrangères, dont l'Université de New York (NYU). Depuis la fin des années 90, celle que Jorge Semprun qualifie de « remarquable analyste des traditions culturelles de l'autre Europe » a choisi de recentrer son travail sur son œuvre d'essayiste, tout en collaborant régulièrement au supplément littéraire du quotidien *Le Monde* et à l'émission « Nouvelle Europe » sur RFI.

De ce parcours, plusieurs livres sont nés qui ont tous en commun d'instruire une question politique au travers de biographies intellectuelles. Deux d'entre eux explorent ce qu'on pourrait appeler « la part obscure » ou les zones d'ombre de l'histoire intellectuelle est-européenne. Tel est le cas de son ouvrage sur le philosophe roumain Constantin Noïca (1909-1987), *Nationalisme et Philosophie* (1998), mais aussi de celui sur *Cioran, Eliade et Ionesco: L'Oubli du fascisme* (2002). Dans les deux cas, l'auteur a montré l'extrême ambivalence des relations que de nombreux penseurs issus de ces nations incertaines n'ont cessé d'entretenir, au XX^e siècle, avec l'idéal émancipateur de la modernité. Le but : éclairer les ressorts qui, à l'Est du Vieux Continent, ont longtemps découragé l'élaboration d'une réflexion critique sur le monde moderne capable de maintenir, *avec les Lumières*, l'idéal d'une vie pour la liberté, dans le risque démocratiquement assumé d'une perpétuelle remise en question du sens donné ; mais aussi, et dans le même temps, de sauvegarder, *contre le modernisme*, l'égard dû aux cultures minoritaires, autrement dit le maintien d'une part d'indisponible, non susceptible d'être intégralement transformée en fonds idéologique au service de l'unité étatico-nationale. Du fascisme de l'entre-deux-guerres au national-communisme, le propos était donc d'interroger, à partir du cas roumain, la façon dont les représentations de la question nationale et l'intériorisation des dilemmes

qui lui sont associés (hantise de l'arriération, syndrome de la peur pour la survie de la communauté nationale) ont pu interagir pour déboucher sur la légitimation d'idéologies totalitaires entrant simultanément en conflit avec la cause de l'universel et avec la cause de la pluralité.

En contrepoint, Alexandra Laignel-Lavastine s'est également attachée à faire ressortir la part lumineuse de l'héritage que nous ont légué un certain nombre de penseurs universalistes et humanistes de l'autre Europe. Et de soutenir, à rebours de bien des idées reçues, que s'il a existé une Europe de la pensée, une obstination héroïque à poser la question de son sens, de sa «finalité spirituelle» (Husserl), mais aussi des valeurs qui la fondent, c'est bien là, à Prague, Budapest ou Varsovie, en ces lieux singulièrement malmenés par l'Histoire, que l'effort d'élucidation quant à savoir ce qu'être Européen veut dire a paradoxalement été mené le plus loin, et avec la plus profonde exigence, tout au long du siècle écoulé. Parmi ces «héros de notre temps», exemplaires dans leur combat contre le nazisme et ses collaborateurs locaux comme dans leur résistance intellectuelle et morale au communisme, se détache la figure socratique du philosophe et dissident tchèque Jan Patočka (1907-1977), auquel elle consacre un premier ouvrage, *Jan Patočka: l'esprit de la dissidence* (1998). On aurait cependant tort de reléguer cette pensée dissidente dans l'ère du révolu ou de la réduire au seul combat contre l'oppression communiste. Par leur réflexion sur le Mal en politique, mais aussi par le regard impitoyablement lucide que portent ces penseurs sur les dérives totalitaires qui menacent les sociétés démocratiques contemporaines, asservies à la dictature de la quotidienneté, le message de ces grandes consciences européennes pourrait bien se révéler plus actuel que jamais. C'est dans le prolongement de cette thèse qu'il convient de situer *Esprits d'Europe*.

L'ouvrage: *Esprits d'Europe*

Pourquoi donc réalisons-nous l'Europe? Il importerait de se souvenir que cet ensemble politique a d'abord été pensé pour ne plus revivre les catastrophes du XX^e siècle, toutes surgies à l'est du continent.

Comment faire en sorte que l'homme ne puisse plus tout faire de l'homme? A cette question, de nombreux intellectuels d'Europe centrale et orientale ont consacré leur œuvre, leur engagement, leur vie même. Aussi est-il plus que temps de redécouvrir cette extraordinaire communauté d'esprits dominée par trois figures aussi exemplaires qu'emblématiques: Czesław Miłosz (1911-2004), poète et essayiste polonais, prix Nobel de littérature; Jan Patočka (1907-1977), philosophe tchèque, grand inspirateur de la dissidence et premier porte-parole, avec Václav Havel, de la Charte 77 pour les droits et libertés civiques, mort après de longs interrogatoires de la police; et István Bibó (1911-1979), penseur politique et héros de la révolution de 1956, qui a inspiré l'intelligentsia hongroise déçue par le marxisme.

C'est autour des idées, de l'influence et du rayonnement de ces trois «héros de notre temps» qu'Alexandra Laignel-Lavastine a construit son essai. L'auteur montre que la tentative de ces penseurs en vue de repenser en profondeur les fondements éthiques de la civilisation européenne n'est pas derrière nous, mais devant nous. Entre philosophie, histoire des idées et biographies intellectuelles, cet essai nous immerge dans la vie et la pensée de ces hommes hors du commun, en même temps que dans l'époque tragique qui les a façonnées. Nous percevons aussi affinités et influences réciproques, d'Arthur Koestler à Hannah Arendt, de Max Weber à Hermann Broch, de Husserl et Musil à Milan Kundera.

Aujourd'hui, l'actualité des opposants de Varsovie, de Prague et de Budapest se voit encore renforcée par le fait que nombre, à l'Est, se précipitent dans l'empire de la marchandisation au moment même où, à l'Ouest, la démocratie entre dans une crise profonde. C'est dire que l'Est, par la voix critique et souvent prophétique de ses penseurs, aurait aujourd'hui beaucoup à offrir à l'Ouest pour que la réunification ne se fasse pas par le désenchantement de la démocratie et le rejet des droits de l'homme. Bref, pour que l'Europe ne tourne pas à l'anti-utopie.

Nous voulons ajouter à cette description du livre de Mme Laignel-Lavastine par son éditeur, un des nombreux éléments qui a été apprécié de notre jury quant à la forme adoptée et au contenu: à l'heure où

le repli individualiste se manifeste en laissant s'instaurer, ce que d'aucuns font passer pour une «Nécessité historique», voire un «inéluctable», ce qui devient rien de moins que la loi du plus fort (hier comme aujourd'hui), ce livre témoigne de la force incomparable de la *personne*, seule à même de défendre la liberté de l'individu et, partant, de laisser ouvert et inconnu son avenir.

A travers l'entrelacs des voix dissidentes portées au haut rang de témoins, il nous est communiqué l'énergie de croire en cette entité unique que l'on voudrait nous faire admettre de multiples façons comme remplaçable. C'est, en effet, autant les particularités de chacun des acteurs et penseurs et leurs engagements, que leurs cheminement intellectuels faits de doutes douloureux et de constats, qui nous font apparaître, lumineuse, toute la dimension de la *personne*. Nous citerons ce petit passage du livre qui rapporte un propos de Kazimierz Brandys (Pologne): «A partir du moment où je cesse d'être à moi-même ma propre nécessité, je réduis d'autant la réalité en m'en retirant, en retirant ma volonté. Je commence dès lors à me soumettre à une abstraction impersonnelle qui est indirectement mon œuvre propre.» C'est dire l'ancrage de l'exigence éthique.

BIBLIOGRAPHIE

Français

Nationalisme et Philosophie: le paradoxe Constantin Noïca (thèse de doctorat, Université de Paris-IV Sorbonne), 1996.

Jan Patočka. L'Esprit de la dissidence, Paris, Editions Michalon, collection «Le Bien commun», 1998, 123 pages.

Cioran, Eliade, Ionesco: L'Oubli du fascisme, Paris, Presses universitaires de France (PUF), collection «Perspectives critiques», 2002, 550 pages.

Esprits d'Europe. Autour de Czesław Miłosz, Jan Patočka, István Bibó, Calmann-Lévy, 2005, 353 pages.

Roumain

Filozofie si nationalism: paradoxul Noica, Bucarest, Editura Humanitas, 1998, trad. du français par Emanoil Marcu, 390 pages.

Cioran, Eliade, Ionesco: Uitarea fascismului, Editura Est, 2004, trad. du français par Irina Mavrodin, 655 pages.

Traductions (du roumain)

En cours: Traduction et édition critique du *Livre Noir (Cartea Neagra): Faits et documents sur la souffrance des Juifs de Roumanie (1940-1944)* de Matatias Carp (trois volumes), pour les éditions Calmann-Lévy, avec le soutien de la Fondation pour la mémoire de la Shoah.

De la limite, de Gabriel Liiceanu, Paris, Ed. Michalon, 1997.

Itinéraires d'une vie: E. M. Cioran, de Gabriel Liiceanu, Paris, Ed. Michalon, 1995, 142 pages. [A. Laignel-Lavastine pour l'iconographie, les recherches d'archives et la traduction].

Études et articles

Alexandra Laignel-Lavastine est par ailleurs l'auteur de plus d'une quarantaine d'études consacrées à l'ex-Europe de l'Est, publiées dans des revues ou des ouvrages collectifs, dont :

- «De Musil à Miłosz: les leçons du XX^e siècle ou l'héritage oublié de la pensée centre-européenne», dans Nicolas Weill (sous la direction de), *Existe-t-il une Europe philosophique?*, Presses universitaires de Rennes, octobre 2005, p. 75-86.
- «La dissidence peut-elle encore nous aider à penser l'Europe? », dans Patrick Savidan (sous la direction de), *La République ou l'Europe?*, Paris, Grasset, 2004, p. 251-281.
- «Fascisme et communisme en Roumanie: enjeux et usages d'une comparaison», dans Henry Rousso (sous la direction de), *Stalinisme et nazisme: Histoire et Mémoires comparées*, Editions Complexe, Bruxelles, 1999, p. 201-245.
- «Le XX^e siècle roumain ou la modernité problématique», dans Chantal Delsol et Michel Maslowski (sous la direction de), *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*, Paris, PUF, 1998, p. 563-587. [Prix de l'Académie des sciences morales et politiques].
- «L'Autre Europe et "nous", des années 80 aux années 90», *Le Débat*, n° 107, novembre-décembre 1999, p. 118-136.
- «Les avatars du postcommunisme» (dossier), *Les Temps modernes*, mars-avril-mai 2001, p. 158-212 (avec M. D. Gheorghiu et L. Kandel).

*Cette plaquette a été achevée d'imprimer
en octobre 2006
sur les presses de l'Atelier Grand SA,
imprimeurs-éditeurs
au Mont-sur-Lausanne (Suisse)*