



**HAL**  
open science

# La pensée en exil : François Fejtö, Emil Cioran, Czeslaw Milosz, et Sándor Márai

Adam Balazs

## ► To cite this version:

Adam Balazs. La pensée en exil : François Fejtö, Emil Cioran, Czeslaw Milosz, et Sándor Márai. Science politique. Université Sorbonne Paris Cité, 2016. Français. NNT : 2016USPCC240 . tel-01804851

**HAL Id: tel-01804851**

**<https://theses.hal.science/tel-01804851>**

Submitted on 1 Jun 2018

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

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

Thèse de doctorat

de l'Université Sorbonne Paris Cité

Préparée à l'Université Paris Diderot

**Ecole doctorale** ECONOMIES, ESPACES, SOCIÉTÉS, CIVILISATIONS : PENSÉE POLITIQUE,

CRITIQUE ET PRATIQUES SOCIALES - 382

Laboratoire du Changement Social et Politique

# La Pensée en exil

*Emil Cioran, François Fejtö, Sándor Márai, Czeslaw Milosz*

Par Adam Balazs

Thèse de doctorat de Philosophie politique

Dirigée par Anne Kupiec

Présentée et soutenue publiquement à Paris 7, le 17 novembre 2017

Président du jury :

Professeur Patrick Cingolani, directeur de recherche, LCSP, Université Paris 7 Denis Diderot

Rapporteurs :

Professeur Stéphane Dufoix, enseignant-chercheur, Sophiapol, Université Paris Ouest La Défense

Professeur Patrice Vermeren, enseignant titulaire, Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis

Examineur : Professeur Paul Gradwohl, maître de conférences, Cercle, Université de Lorraine

Directeur de thèse :

Professeure Anne Kupiec, directrice de recherche, LCSP, Université Paris 7 Denis Diderot



**Titre :** La Pensée en exil : Emil Cioran, François Fejtő, Sándor Márai, Czeslaw Milosz

**Résumé :** L'exil, au XX<sup>e</sup> siècle, devient une véritable condition humaine. Il ne s'agit plus d'une peine réservée à certaines personnalités comme par le passé. Pourtant, l'état de l'art sur le sujet a tendance à omettre cette nouveauté et à confondre exil et émigration, cette dernière étant non pas condition, mais trajet, parcours, cheminement que l'on peut suivre sur une carte. La géographie demeure ainsi la métaphore d'une condition dont l'essence échappe en conséquence à l'analyse. C'est à travers les expériences respectives de quatre hommes de lettres d'Europe de l'Est que nous cherchons à contribuer à la recherche contemporaine sur l'exil. Exil et émigration vont souvent de pair. Les deux concepts étant distincts, ils forment un couple conceptuel. Il s'agit, à l'aide de ce couple conceptuel exil-émigration, de travailler les articulations entre géographie et condition et de dégager la pertinence contemporaine des expériences du XX<sup>e</sup> siècle : en quoi les expériences spécifiques à l'Europe de l'Est, dont la nostalgie de l'Europe centrale qui caractérise nos quatre hommes de lettres, permettent-elles de mieux comprendre nos questionnements actuels les plus urgents ?

**Mots clefs :** Cioran, Fejtő, Márai, Milosz, exil, émigration, condition, Europe de l'Est, Europe centrale, nostalgie

**Title :** The Exiled Mind : Emil Cioran, François Fejtő, Sándor Márai, Czeslaw Milosz

**Abstract :** Exile, in the twentieth century, becomes a genuine human condition. It is not a punishment reserved to well-known individuals. Nonetheless, bibliography tends to omit this novelty and confounds exile with emigration. Emigration is not a condition, but a route, a journey, a movement one can follow on the map. Thus geography remains the main metaphor of a condition, and the very essence of exile continues to be evasive within research on the topic. It is by thinking through the respective experiences of four East European intellectuals that I propose to contribute to current research. Exile and emigration often go together. The two concepts being distinct, they form a couple of concepts. My aim is to use this couple, exile-emigration, to analyse connections between geography and condition and to shed light on the contemporary relevance of past experiences: these experiences, peculiar to Eastern Europe, nostalgic about Central Europe – nostalgia that the four intellectuals actually share – allow us to specify in a more accurate way our more than contemporary questionings.

**Keywords :** Cioran, Fejtő, Márai, Milosz, exile, emigration, condition, Eastern Europe, Central Europe, nostalgia

## **REMERCIEMENTS**

Au début de ce travail, j'ai bénéficié des regards encourageants d'Alexandre Duclos et de Sophie Poirot-Delpech. Sans eux, je n'aurais fort probablement pas commencé un doctorat sur la pensée en exil. Avec Csilla Deák ainsi qu'Elina Salminen, ils ont été là à un tournant important de mon parcours.

Je n'oublie rien du concours de l'Université de Montréal dans la réorientation qui était requise pour entreprendre ce travail doctoral.

Je tiens à remercier ensuite Boris Lozneau qui a su et bien voulu m'apporter son précieux secours dans les moments difficiles de mon cheminement. Merci, par la même occasion, à toute l'équipe des Malassis.

Un grand merci à Pierre Lauret, pour sa lecture, ses conseils en philosophie et sa compagnie sans autorité sur laquelle j'ai pu compter si souvent.

Merci à Fruzsí et Zsófi Balázs, ainsi qu'à toute l'équipe d'Adyliget pour y avoir cru.

Je remercie Ágnes Szabó de ses conseils mathématiques et de son aide précieuse en informatique.

Je remercie Magdalena Bernaciak et Oana Lup de leur aide inestimable en termes de langues.

Sanja Badanjak m'a ouvert les yeux sur le double sens de la maxime de François Fejtő que j'ai mis en exergue de mon présent travail : créer entre soi-même « *et les faits la distance indispensable à la compréhension* » n'est pas seulement difficile lorsqu'on écrit sur son pays ou, plus largement, sur la région dont on vient ; l'exil, également, peut signifier une intimité dont il est parfois difficile de se distancier.

Merci à l'équipe de Central European University, où j'ai pu compléter mes recherches à plusieurs reprises. Merci au réseau des anciens de CEU : Stoycho P. Stoychev, Esen Alieva, Angelina Penkova, Armen Grigorian et tant d'autres, qui me rappellent toujours avec humour d'où je viens.

Merci à l'Institut Français et au Goethe Institut de Budapest.

Je ne saurais mettre un point final à cette page sans remercier ma directrice de thèse, Madame Anne Kupiec. Je lui suis plus que reconnaissant pour sa confiance, son attention et, peut-être surtout, pour sa patience.

<b>Prélude : Le temps de l'année zéro</b> .....	8
<b>INTRODUCTION</b> .....	14
<b>PARTIE I : Exil et émigration, un contexte singulier à configurer</b> .....	36
<b>Introduction : Points méthodologiques</b> .....	37
<b>Chapitre 1 : L'aporie du « monde en général »</b> .....	45
Note d'orientation.....	45
<b>I, 1, A : Le temps d'une esquisse</b> .....	46
<b>I, 1, B : Arrière-plan et contexte</b> .....	51
<b>I, 1, C : Points d'ambiguïté et mise en intrigue</b> .....	57
<b>Chapitre 2 : <i>Le Monde d'hier</i> de Stefan Zweig sous la loupe de l'historiographie</b> .....	61
Note d'orientation : la pertinence d'un récit .....	61
<b>I, 2, A : <i>Le Monde d'hier</i> de Stefan Zweig</b> .....	63
<b>I, 2, B : L'hier en tant qu'intrigue</b> .....	70
<b>I, 2, C : La mise en intrigue au croisement du narratif et du théorique</b> .....	74
<b>Chapitre 3 : Elaboration de l'intrigue historique de l'exil : exil, émigration et histoire</b> ..	85
<b>I, 3, A : Exilés de l'histoire et histoire en exil</b> .....	86
<b>I, 3, B : Le retrait d'un monde entre mémoire et oubli</b> .....	88
<b>I, 3, C : Les limites de la narration</b> .....	89
<b>Chapitre 4 : Intrigue conceptuelle et trame chronologique</b> .....	90
<b>I, 4, A : Les trois problèmes de l'éparpillement</b> .....	92
<b>I, 4, B : Perturbations de la chronologie</b> .....	96
<b>I, 4, C : Inscription de l'intrigue dans la chronologie</b> .....	98
<b>PARTIE II : Héritages et testaments</b> .....	106
<b>Chapitre 1 : Le problème de l'héritage historique</b> .....	110
<b>II, 1, A : L'héritage, sens littéral et sens figuré</b> .....	111
<b>II, 1, B : <i>Le Passager du siècle</i> : premiers repérages</b> .....	116
<b>II, 1, C : L'ancrage historique de la notion d'héritage</b> .....	121
<b>Chapitre 2 : Réflexions sur l'histoire : la pensée inquiète</b> .....	126
Note d'orientation : <i>Le Passager du siècle</i> et ses trois plans .....	126
<b>II, 2, A : Analyses historiennes et ouvertures philosophiques</b> .....	129
<b>II, 2, B : Les manifestations de l'inquiétude chez Fejtő</b> .....	132

II, 2, C : Inquiétude et héritage .....	142
Mise au point : les courts-circuits autobiographiques et le paradigme exil-émigration .....	146
<b>Chapitre 3 : Les lieux exiliques de l'hier</b> .....	149
Note d'orientation : la notion de césure .....	149
II, 3, A : Fejtő ou l'héritage devenu bilingue .....	152
II, 3, B : Cioran : le récit de l'hier entre répétition et réputation .....	172
II, 3, C : Milosz et Wilno en émigration .....	194
II, 3, D : Márai, une chaise vide à Kassa.....	222
Mise au point : héritages et testaments, les lieux de l'hier de la pensée en exil.....	245
 <b>Interlude : La nostalgie – un Ulysse centre-européen ?</b> .....	252
 <b>PARTIE III : Les vestibules de l'émigration</b> .....	273
 <b>Introduction : La figure du seuil</b> .....	274
 <b>Chapitre 1 : Un monde de frontières</b> .....	283
III, 1, A : Frontières et limites : enjeux linguistiques .....	285
III, 1, B : Les frontières et l'exercice des aller-retour .....	294
III, 1, C : Un monde européen de frontières .....	303
 <b>Chapitre 2 : Des vestibules à contresens</b> .....	312
III, 2, A : Le langage symbolique de la géographie .....	314
III, 2, B : Les limites et leurs seuils ou le contresens des vestibules .....	316
III, 2, C : Vestibules et chronologie .....	324
 <b>Chapitre 3 : La dissidence entre exil et émigration</b> .....	327
III, 3, A : Emigration et dissidence, une pertinente confusion .....	330
III, 3, B : La dissidence, phénomène inédit .....	335
III, 3, C : La singularité de l'hier dissident .....	353
 <b>PARTIE IV : Les seuils posthumes de l'exil</b> .....	384
 <b>Introduction : La notion de posthume</b> .....	385
 <b>Chapitre 1 : Les expériences de l'arrivée et les circuits de l'émigration</b> .....	392
IV, 1, A : Les expériences de l'arrivée .....	393
IV, 1, B : Les circuits de l'émigration .....	409
 <b>Chapitre 2 : L'altérité de l'hier et ses non-lieux dans le monde</b> .....	435
IV, 2, A : La pensée en exil face aux altérités du monde occidental.....	437

<b>IV, 2, B : L'hier, une identité européenne en exil .....</b>	<b>461</b>
<b>IV, 2, C : Non-lieux : l'exil en tant que déterritorialisation .....</b>	<b>481</b>
<b>Chapitre 3 : Non-lieux de l'exil et seuils posthumes .....</b>	<b>518</b>
<b>IV, 3, A : L'hier dans le monde : une affaire de noblesse ?.....</b>	<b>521</b>
<b>IV, 3, B : L'hier entre mémoire, débat et oubli .....</b>	<b>543</b>
<b>IV, 3, C : Le cloisonnement de l'errance .....</b>	<b>581</b>
<b>CONCLUSION : Les testaments de l'exil.....</b>	<b>620</b>
<b>Postlude : Pour une Europe tardive .....</b>	<b>631</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>635</b>

*« Homme d'Europe orientale lui-même, connaissant cette partie du monde comme on connaît sa patrie, mêlé à ses espérances et à ses déceptions, ayant pris part plus d'une fois à ses élans et à ses égarements, dans le vrai et dans l'erreur, – l'auteur a dû s'efforcer d'oublier ce qu'il croyait savoir, de se détacher de ce qui le peinait, de créer entre lui et les faits la distance indispensable à la compréhension<sup>1</sup> ».*

François Fejtö

*« A ce détour je tenterai d'inviter le lecteur que l'actualité préoccupe, pour que, sur fond de distance, il revienne à son présent armé des mots du passé<sup>2</sup> ».*

Nicole Loraux

---

<sup>1</sup> Fejtö, F. : *Histoire des démocraties populaires, 1. L'ère de Staline*, Ed. Seuil, coll. Points-Histoire, 1992 [1952], p. 13.

<sup>2</sup> Loraux, N. : *Né de la terre : mythe et politique à Athènes*, Ed. Seuil, coll. La Librairie du XXe siècle, 2009, p. 28.



## **Prélude**

### **Le temps de l'année zéro**

*« C'est exactement ainsi que devait se reposer un écrivain romain du temps de Marc-Aurèle, ou plutôt de Caracalla, dans les eaux vaporeuses des thermes, avec en lui cette conscience que, tandis qu'il se baigne et bouquine, une culture autour de lui cesse d'exister<sup>1</sup> ».*

Sándor Márai

De nos jours à Rome, les ruines des bains de Caracalla, du nom de l'empereur du tournant du III<sup>e</sup> siècle de notre ère, constituent les vestiges d'une entreprise colossale datant d'une époque révolue. Dans une note de son *Journal*, rédigée fin 1945, Sándor Márai, baigneur budapestois assidu, décrit son passage par les thermes Császár à Buda. La Seconde Guerre mondiale est finie, la capitale hongroise tâtonne au milieu de ses décombres. Márai constate que l'assaut soviétique de la ville au tournant de l'année, soldé par la victoire sur les troupes hongroises et allemandes, a laissé intact le bâtiment des thermes. Ce qui retient l'attention de l'écrivain, c'est que non seulement le bâtiment est intact, mais qu'en plus *« les cérémonies sont les mêmes qu'avant<sup>2</sup> »* : les installations fonctionnent, le personnel travaille comme si de rien n'était. Lui-même se comporte comme si, à l'instar des thermes, le monde était, en ce brumeux lendemain de l'incendie d'une guerre à la barbarie sans précédent, intact : *« Je m'immerge dans la chaleur soufreuse, je fume, je me trempe et je lis<sup>3</sup> »*. Puis, associant les thermes à l'époque de l'empereur Caracalla, Márai dit se sentir *« vieux d'un millénaire et de quelques siècles<sup>4</sup> »*. Enfin, l'écrivain admet, suivant le passage mis en exergue de ce prélude, que cette époque romaine de Caracalla devait être, comme les temps présents, en elle-même une sorte de vestige vivant, dans l'illusion d'un bâtiment qui tiendrait encore debout.

---

<sup>1</sup> Márai, S. : *Napló 1945-1957 [Journal publié 1945-1957]*, Ed. Helikon, 1999 [1958], p. 24. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

Ce qui est remarquable dans la note de Márai, c'est la multiplication des temps hétérogènes. Est donné un présent, la fin de l'année 1945. Un « *avant* » se configure à partir de ce moment présent. La comparaison des deux suscite l'interrogation : depuis quand cet auparavant a-t-il cédé la place au jour d'hui ? Ce dernier ne puise son sens que dans la comparaison à ce qui est révolu. Une autre comparaison s'immisce cependant dans la question : le caractère intact du petit monde des bains projette, par effet de contraste, l'état de la réalité qui l'entoure, et qui est délabrement, amorphe amas, monde réel qui n'est que décombres à perte de vue. Le temps des bains, de ses gestes, se distingue du temps du grand dehors en état d'anomie. Márai se livre en conséquence à une pensée du dedans. C'est dans l'intériorité du leurre d'une culture subsistante qu'il suggère, tout au plus, la réalité extérieure. Immergé dans les « *eaux vaporeuses des thermes* », garantie d'intériorité, l'écrivain esquisse une autre comparaison, celle de l'empereur romain. Une perspective millénaire jaillit du bassin, le temps long de l'histoire, de la culture et de l'héritage.

C'est dans son bain que l'homme de lettres s'adonne à sa culture, cigarette à la bouche, journal quelque peu trempé en main. Le temps de l'héritage se déploie dans un écho du temps du déclin de l'empire romain aux temps présents. C'est la dichotomie entre dehors et dedans qui suscite la comparaison entre Caracalla et la situation actuelle d'un écrivain. Où Márai est-il encore écrivain, sinon dans le décor qui reproduit le temps révolu ? Où Caracalla était-il encore empereur, sinon entre les murs d'un édifice qui, en son temps, était le plus somptueux parmi les thermes romains ? L'inquiétude que pourraient susciter de telles interrogations s'estompe dans la vapeur, élément dans lequel l'homme de lettres peut se permettre de tisser des continuités historiques millénaires à sa guise.

Au temps de la continuité vient s'articuler celui de la rupture. Dehors, l'Europe s'est effondrée, à l'époque romaine comme aujourd'hui. Une autre temporalité problématique émerge ici : l'effondrement est-il en train de se produire dehors, « *tandis* » que l'écrivain y réfléchit ? Le temps des édifices ne s'est-il pas d'ores et déjà arrêté auparavant ? Les thermes ne seraient dès lors qu'une mise en scène dramatique à deux vitesses, avec un événement en cours à l'extérieur et un temps de la culture arrêté à l'intérieur. Une culture ne cesse pas « *d'exister* » sous forme d'un événement, du jour au lendemain, mais plutôt au cours d'un processus. Dans ce cas, les thermes ne constitueraient pas un épisode, une scène quotidienne, mais plutôt la métaphore d'un temps suspendu envers et contre le processus en cours dans le monde réel. Les thermes

correspondraient alors au temps passif, lié à une intériorité, celle de la réflexion, face au temps du constat, dehors, des décombres. La question persiste : la culture ne peut cesser d'exister le temps d'une baignade, mais elle n'a pas non plus été clairement abolie jusqu'à présent ; peut-être est-elle à l'agonie, subissant quelque chose comme un lent retrait du monde. Depuis quand est-elle à l'agonie et quand va-t-elle gagner délivrance de cette dernière ? L'écrivain hongrois n'est pas en mesure d'y répondre avec fermeté. Tout au plus se pose-t-il ces questions liées à une hétérogénéité des temps, dans le cadre d'une institution qui semble motiver ces considérations sur les cours multiples de l'histoire. Les réponses se trouvant à l'extérieur de l'édifice, la baigneur ne sortira pas pour constater que, au croisement de toutes ses interrogations, ne se trouve rien d'autre qu'un présent synonyme de décombres muets. Il vaut mieux, se dit le baigneur, s'immerger avec des idées et sa culture plutôt que d'aller vérifier les idées dans le monde réel pour se rendre compte que la culture sous-jacente aux idées en question a cessé d'être pour ces dernières un support fiable. On fera comme si le support était encore stable, avec tout de même un zeste d'autodérision concernant le décor illusoire des thermes soi-disant intacts.

Ce qui s'immerge dans la « *chaleur soufreuse* », c'est une époque qui vit sa propre postérité. Quand bien même Márai s'en rendrait compte, en se livrant à des considérations historiques comparatives, les « *eaux vaporeuses* » bercent sa réflexion dans l'illusion d'un temps intact. Quelque chose est révolu, certes, l'écrivain l'a enfin compris au terme de l'année 1945. Néanmoins, il semble vouloir consentir tout autant au décor, intact en apparence, des thermes, représentatifs d'une culture. Deux idées sont ainsi sur le point d'entrer en contradiction dans la pensée de Márai et sa multiplication des temps : un aveu et un désir. L'aveu, ce serait le fait de souscrire ouvertement à une rupture historique. Le désir consiste à persévérer dans la croyance à une continuité malgré tout, en faisant comme si de rien n'était. Márai ne tranche pas entre ces deux idées pourtant contradictoires. C'est en ce sens que la scène est posthume : au temps révolu n'a pas succédé un lendemain, seule une semi-illusion persiste entre l'hier et le jour d'hui. Cette époque vivrait-elle sa propre postérité en raison d'une nostalgie ? Si c'en est une, elle est indéfinie : si l'on ne sait pas quand, dans quelle marge de temps, le passé s'est arrêté, ni même s'il s'est bien arrêté, la nostalgie à l'œuvre dans cette situation posthume manque, à proprement parler, d'objet.

Posthume, cette époque vit en même temps l'année zéro de son histoire qu'est 1945. Non

seulement l'Allemagne, mais l'ensemble du continent européen se tait, à la suite d'une longue et bruyante fuite en avant et la détonation sans précédent où cette fuite aura mené, à savoir le second conflit mondial que l'Europe a fait éclater. L'année zéro, c'est un peu partout en Europe. Quelque part en Europe, un écrivain hongrois semble réfléchir à ce que « zéro » peut bien signifier. La péremption du calendrier de la veille, certes. Mais quel nouveau calendrier va compter désormais le temps si l'Europe arrive à passer l'an zéro ? Ce dernier ne figure pas dans le calendrier, il est métaphore du seuil d'un nouveau début. Un nouveau début, après tout ce qui s'est passé, après deux guerres mondiales, deux incendies planétaires dont l'Europe fut l'épicentre.

Dirigeons notre attention sur le cas de Márai en particulier. Il est un temps à venir dont l'écrivain, qui a connu un certain succès littéraire dans l'Entre-deux-guerres, n'a pas encore conscience au moment de la rédaction de la note analysée ci-dessus. C'est le temps de l'émigration et de l'exil qui l'attend, le guette en cette année zéro. Márai quitte la Hongrie en 1948 pour ne plus jamais y retourner, jusqu'à la mort qu'il se donne lui-même près d'un demi-siècle plus tard, en février 1989, au bord de l'océan Pacifique, en Californie. En connaissant ce destin non encore entamé en 1945, cette année se présente à nous comme un véritable pivot biographique.

Le destin évoqué ne serait-il pas déjà, d'une certaine façon, impliqué dans la scène des thermes ? Exil et émigration : il apparaît, pour l'instant sous forme d'une intuition dont la pertinence reste à démontrer, que ces deux notions permettent en fait d'articuler, de manière assez concise, les temps divers que nous avons repérés dans la note de journal de Márai. Cette culture qui « *cesse d'exister* », est-elle sur le point de disparaître, ou bien s'agit-il déjà d'un passé révolu au moment de la prise de conscience ? Elle est en quelque sorte entre les deux, révolue et agonisante à la fois, tel un émigrant qui hésiterait longtemps avant de quitter son pays, mais vivrait avec l'idée de partir depuis un certain temps déjà avant de franchir la frontière, parti spirituellement avant le départ effectif. Le lent retrait de la culture ressemble à l'hésitation de l'émigrant : la culture aurait déjà cessé d'exister lorsqu'il devient clair qu'elle n'est plus. Quel est dès lors ce temps suspendu de l'intériorité des thermes ? L'homme de lettres, dans les « *eaux vaporeuses* », se détourne de la réalité contemporaine du dehors et tisse, avec sa culture et sa mémoire, des continuités historiques millénaires. Est-il à proprement parler présent ? Ses pensées ne renvoient au délabrement contemporain que par allusion et contraste. Il se rend compte de « l'émigration » de

son monde non pas en constatant le délabrement du présent, mais en lui tournant le dos, faisant fi de l'anomie qui règne et lâchant la main de son univers familier qui « part ». Cette intériorité et cette passivité hors du temps présent constituent une condition que nous qualifierions d'exilique. N'est-ce pas un exil que d'être présent mais en même temps sans rapport aucun au monde contemporain ? D'un côté, une émigration, celle de la culture, du monde dans lequel l'homme de lettres était chez lui. De l'autre, un décor, un bâtiment miraculé des bombardements et, à l'intérieur, des usages et des gestes qui miment le monde révolu. Hors de chez soi dans la réalité contemporaine, l'écrivain effectue les gestes d'hier à vide. Il sait qu'ils sont vides, il fait comme si. Ce vide, dans un temps suspendu, finit par faire douter jusqu'à la réalité des « *thermes* ». Gestes, usages, mais aussi idées de culture, de mémoire, de tradition et de continuités historiques n'y semblent pas plus tangibles que la vapeur et la « *chaleur soufreuse* ». C'est un non-lieu qui s'esquisse ici. La scène des thermes, suivant la façon dont les notions d'exil et d'émigration nous permettent de la saisir, semble en conséquence jaillir de ce que nous allons appeler à partir de maintenant une pensée en exil.

## **INTRODUCTION**

Il est tout à fait indiqué de se rendre aux thermes tôt le matin, afin d'y puiser et laisser se rencontrer des idées que l'on approfondira ensuite, au travail. Dans le cas présent qui est le nôtre, il s'agit, en cette introduction, de reprendre les éléments distingués dans le prélude et de constituer une hypothèse à partir de nos impressions et intuitions.

### *L'idée d'un couple conceptuel exil-émigration*

Deux notions, conjointes, issues de la biographie d'un écrivain, nous ont indiqué un nom à mettre sur la condition de l'homme de lettres avant même que ce dernier ne fasse l'expérience de l'émigration et de l'exil. Le fait que Márai ait en l'occurrence séjourné en Europe occidentale dans l'Entre-deux-guerres ne constitue pas, en lui-même, une explication suffisante au caractère exilique de sa situation en l'an zéro qu'est l'immédiat après-guerre. Il ne s'agit pas simplement d'une filiation biographique suivant laquelle des expériences passées viendraient, comme par retardement, justifier pourquoi certaines notions sont à l'œuvre dans des situations nouvelles. Exil et émigration opèrent un croisement entre biographie et histoire européenne d'une manière qui rend interprétable la condition d'un écrivain qui, bien qu'il ait connu la vie à l'étranger par le passé, ne sait pas encore qu'il s'y retrouvera de nouveau. Au dit croisement, ce n'est pas un phénomène réductible à la biographie que nous avons observé, mais une condition de l'homme.

Cette condition, suivant le jeu de temporalités observé, est à la fois rapport sensible de l'individu à son époque et isolement vis-à-vis de cette dernière. Le rapport est sensible dans la mesure où l'écrivain est intimement lié à l'idée qu'il se fait de son monde, sa culture, son chez-soi. Intime est la façon dont Márai exprime le départ complexe de son univers, son retrait du monde contemporain. Cette intimité ne dévoile cependant qu'un aspect de la condition qui nous intéresse. L'autre aspect, complémentaire, c'est l'isolement : le monde culturel familier s'est retiré de l'environnement de l'homme de lettres, ce dernier tourne par conséquent le dos à la réalité dans laquelle il ne se reconnaît plus. Le point significatif dans cette condition à double aspect est qu'elle ne s'impose pas dans la vie d'un écrivain qui aurait quitté son pays natal – c'est la culture qui s'en est retirée. A la question « que s'est-il passé ? » vient se joindre une autre : « qu'est-ce qui est devenu passé ? »



La condition en question, c'est l'exil. C'est une condition qui ne requiert pas un départ effectif, au sens d'une émigration de l'individu. Ce dernier ne se sera pas déplacé. L'émigration n'est présente qu'en un sens métaphorique : un « monde » a pris congé. La métaphore de l'émigration s'avère cependant indispensable pour saisir la condition exilique qui nous intéresse ici. En effet, sans un certain déplacement, quand bien même il ne serait qu'imagé, nous ne pourrions guère comprendre la scène des thermes. Mieux : elle ne constituerait même pas une scène à proprement parler si nous n'avions pas investi, pour la comprendre, le registre de la géographie afin d'articuler dûment les temporalités hétérogènes à l'œuvre.

Qu'entendons-nous par registre géographique ? La culture qui « *cesse d'exister* » ne fait sens que dans la mesure où nous la situons entre une immobilité (elle n'est plus) et un déplacement (elle se retire, elle était sur le départ, tel un émigrant, elle est partie). La condition qu'est l'exil se retrouve donc en intime corrélation avec la notion d'émigration. L'idée qui émerge est la suivante : le sur-place appelle le registre du déplacement pour être compréhensible. Il faut que quelqu'un, ou, en l'occurrence, quelque chose « sorte » de la pièce pour que cette dernière devienne scène, et où personnages et objets se disposent. Sans déplacement, rien n'est encore disposé, même si tout est « là ». Penser l'exil, c'est ainsi d'emblée y joindre la notion d'émigration. L'idée se précise : l'exil se décline en fait en un couple conceptuel exil-émigration. L'émigration connaît des lieux et assure ainsi des points sur la carte entre lesquels le déplacement est possible. L'exil, en revanche, s'apparente à un non-lieu mais qui toutefois requiert le registre de l'émigration pour être dicible.

C'est ce couple conceptuel qui est à même de rendre compte de la condition exilique qui nous intéresse. Notre idée n'est pas encore une hypothèse. Pour formuler cette dernière, il nous faut entrer dans le détail de l'histoire pour préciser le jeu de notions que nous avons configuré, passer de la conception générale au phénomène particulier. Ainsi, nous allons clarifier les deux parties du couple conceptuel afin d'en asseoir les sens divergents. Pour qu'il y ait couple, il faut d'abord mettre en évidence, à travers l'état de l'art sur l'exil et l'émigration, qu'il s'agit bien de deux notions distinctes.

### *Les hommes de lettres de la pensée en exil*

Dans le présent travail de démonstration, nos « objets » et « personnages » sont des choses de l'esprit : des idées, des raisonnements et des jugements que la condition de l'exil suscite dans la pensée. La « scène », c'est l'esprit d'hommes de lettres dont le parcours – géographique et intellectuel – se confronte à l'exil. La pensée en exil, c'est ainsi l'expérience proprement intellectuelle d'une condition qu'il nous faut encore préciser. Qu'est-ce qui lui assigne une singularité dans l'histoire et qui sont les hommes de lettres dont la pensée reflète cette singularité ?

Prenons d'abord la seconde question. Nommer les hommes de lettres dont la pensée nous intéresse nous permettra de situer historiquement la condition particulière qui est la leur. Né en 1900 dans l'Empire austro-hongrois, Sándor Márai est un écrivain hongrois qui a pratiquement traversé tout le XX<sup>e</sup> siècle. Erigé en véritable symbole de l'émigration hongroise à l'époque du communisme, Márai laisse derrière lui une œuvre que l'émigration aura tout autant mise à l'épreuve que l'homme lui-même. S'il est pertinent d'interroger cette épreuve en termes d'exil *et* d'émigration, c'est précisément parce qu'il y a confusion dans le « symbole » : la postérité voit-elle en l'écrivain une figure symbolique de la vie en dehors de la Hongrie ou conçoit-elle la figure comme propre à la condition de l'exil ? Les deux ne s'excluent point, mais ce n'est certainement pas d'une synthèse réfléchie de l'expérience qu'est l'émigration et de la condition qu'est l'exil que résulte le symbole. S'il n'était représentatif que de l'émigration, la scène des thermes, datant d'avant le départ, n'entrerait dans aucune affinité avec le registre géographique. S'il incarnait seulement une condition qui n'implique pas le déplacement, la scène n'en serait pas une – du moins perdrait-elle la pertinence que lui assigne le fait d'avoir été publiée dans un recueil en émigration, justement, sous forme de message lointain, à la suite de dix années passées à l'étranger ; un message d'outre-Atlantique, où Márai réside en 1958, date de publication.

Quand bien même la condition exilique qui nous intéresse serait tout à fait propre au XX<sup>e</sup> siècle, pourrions-nous nous contenter d'un seul passager du siècle pour asseoir le bien-fondé de notre idée de couple conceptuel exil-émigration ? Rien n'est moins sûr. Une seule pensée en exil limiterait la pertinence de notre couple à une œuvre dont elle ne se veut pas exclusivement fondatrice ni caractéristique. La pensée en exil devrait pouvoir appeler un procédé de démonstration comparatif. C'est entre plusieurs expériences d'hommes de lettres différents que cet intitulé sera à même de traduire le phénomène qui lui correspond. A défaut de comparaison

au premier plan de la démonstration, le phénomène de la pensée en exil se réduirait à une biographie.

Quels critères devons-nous prendre en compte pour que le procédé comparatif fonctionne ? D'abord, le critère de la langue. Márai a persévéré dans sa langue maternelle en émigration, il a continué d'écrire exclusivement en hongrois. François Fejtő, son contemporain et compatriote, a en revanche choisi le français pour faire œuvre en émigration. Le changement d'idiome implique très certainement d'autres symptômes exiliques que le choix de garder sa langue d'origine. Márai est avant tout romancier, Fejtő est historien, d'où un deuxième critère pertinent : la pluridisciplinarité. Si la pensée en exil ne se traduisait qu'en prose uniquement, et en journal intime de qualité littéraire, elle serait captive d'un genre. Il est requis en conséquence d'en chercher les manifestations ailleurs – dans les livres d'histoire, chez Fejtő. Cela ne fait toujours que deux, et les deux sont hongrois.

Etant donné que l'exil est une condition qui n'implique pas de déplacement, l'expression poétique et non prosaïque devrait présenter un intérêt non-négligeable. Czeslaw Milosz est contemporain de Márai et Fejtő. Bien qu'il soit connu autant pour ses œuvres en prose que pour sa poésie, ses moyens d'expression et ce qu'il cherche à exprimer relèvent de la poésie, d'où l'intérêt de l'inclure au premier plan de notre démonstration. Milosz, mis à part quelques textes, est resté fidèle à la langue polonaise, un poète ne pouvant changer de langue selon ses dires. Le spectre s'élargit géographiquement et suivant la combinaison de nos critères.

Lauréat du prix Nobel en 1980, Milosz a vu son œuvre prendre une dimension politique considérable : c'est la langue poétique d'un dissident qui obtient récompense, à l'insu de la langue expropriée par les communistes en Pologne. Emigrer des démocraties populaires que sont la Hongrie et la Pologne à l'époque de la Guerre froide implique par définition une dimension politique. Celle-ci joue ainsi un rôle dans la manière dont se construit la pensée en exil. Nous parlons donc : d'un romancier hongrois qui garde sa langue et représente des valeurs chrétiennes et bourgeoises ; d'un historien, hongrois de même, mais qui change de langue et défend des convictions politiques fortement ancrées du côté de la social-démocratie ; d'un poète polonais, résistant sous l'occupation nazie, et qui devient à nouveau résistant de par sa langue lyrique et fourchue.

Un quatrième critère se présente : les conditions de l'accueil à l'étranger suivant la nationalité de l'émigrant. Il n'est pas anodin de prendre en considération la façon dont se tissent les rapports en exil, et il est certain qu'une influence préétablie de l'émigration, comme celle des Polonais et de leurs diasporas dans le monde<sup>1</sup> ne structure pas l'émigration et l'exil de la même façon que lorsque, comme dans le cas des Hongrois, les vagues d'émigration se sont opérées de manière plus individuelle<sup>2</sup>, donnant moins d'assises aux groupes à l'étranger.

Quatre critères, trois hommes de lettres contemporains et qui viennent d'une même région. Vu la région, notre tableau est loin d'être complet. Il ne s'agit certes pas de représenter chaque nation d'Europe de l'Est au premier plan pour rendre compte de la pensée en exil est-européenne au XX<sup>e</sup> siècle. Cela risquerait de réduire les œuvres comparées à de simples échantillons et, par ailleurs, étant donné la complexité linguistique, culturelle, religieuse et autre de ladite région, il y aurait toujours des différences à expliquer au second plan de nos analyses. Considérons toutefois cette complexité à partir d'une question à première vue simple et qui va nous permettre de parfaire le premier plan de notre travail : la Pologne et la Hongrie ne se trouvent-elles pas en Europe centrale plutôt qu'en Europe de l'Est ? Les contours exacts posent problème. Où finit l'Europe centrale, où commence l'Europe de l'Est, à quel moment sommes nous déjà en Asie ? Ces questions de frontières culturelles ont été abordées, entre autres, par des intellectuels d'Europe de l'Est en émigration, justement, à la recherche d'une Europe centrale qui semble avoir fait époque au XX<sup>e</sup> siècle. Le fait est que ce sont notamment nos hommes de lettres qui se revendiquaient de l'Europe centrale, et refusaient jusqu'à l'idée de voir leurs pays respectifs identifiés comme des pays d'Europe de l'Est. Fejtő et Milosz en particulier ont contribué au renouveau d'une idée de l'Europe centrale, la *Mitteleuropa* ou, pour reprendre l'expression de Milosz, « l'Europe médiane<sup>3</sup> ». Fejtő, dans son *Requiem pour un empire défunt : histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*<sup>4</sup>, avait contribué à repolitiser une aire historique et culturelle que la division de l'Europe en Est et Ouest avait pour ainsi dire rayée de la carte. La culture bourgeoise que

---

<sup>1</sup> Raina, P. : *Political Opposition in Poland [Opposition Politique en Pologne]*, Ed. Poets & Painters Press, 1978, pp. 478-479.

<sup>2</sup> Dufoix, S. : *Politiques de l'exil: Hongrois, Polonais et Tchécoslovaques en France après 1945*, Ed. PUF, coll. Sociologie d'Aujourd'hui, 2002, pp. 16-17.

<sup>3</sup> Milosz, Cz: *Une autre Europe*, trad. Georges Sédar, Ed. Gallimard, 1964 [1958].

<sup>4</sup> Fejtő, F: *Requiem pour un empire défunt : histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, Ed. Seuil, coll. Points, 1993 [1988].

Márai considère emporter dans ses valises et qui a cessé d'exister en Hongrie<sup>5</sup> constitue également une base de cette aire « *médiane* ». Cela dit, nous nous en tiendrons à la réalité géopolitique du bloc de l'Est, tel que ce dernier émerge après la Seconde Guerre mondiale. Le fait est que l'Europe centrale n'est pas tant le lieu de la pensée en exil que son *objet*. Fejtő, Márai et Milosz en parlent, pensent leur culture et leur origine à partir de cette Europe centrale et s'orientent dans le monde en tant que « citoyens » d'un univers qui est démantelé après la Grande Guerre. En clair, lorsque nous parlerons d'Europe centrale, ce sera toujours pour nommer cet objet spécifique de la pensée en exil, et non la réalité politique de la région au XX<sup>e</sup> siècle. La réalité politique, c'est bien l'Europe de l'Est.

Cela ne résout pas la partialité que représente encore le choix de trois hommes de lettres originaires de deux pays seulement. Tentons de penser ce critère de la diversité représentative des origines est-européennes en corrélation avec les autres critères. Qui est-ce qui manque ? Du point de vue de la langue, quelqu'un qui change d'idiome comme Fejtő. Du point de vue politique, quelqu'un qui ne serait pas particulièrement engagé. Du point de vue de l'accueil, un émigré qui se retrouverait en des cercles préétablis comme Milosz, mais qui contrebalancerait cet « accueil » par un esprit solitaire, semblable à Márai. Fejtő, bien qu'étant hongrois, va tisser d'innombrables liens en émigration ; c'est le contraire qu'il nous faut, quelqu'un qui jouirait des cercles de l'émigration là où il émigre mais n'emploierait pas son temps à connaître du monde. Quelqu'un de plutôt fermé, et qui viendrait d'un pays qui soit délibérément à l'Est, *a priori* sans attache particulière à la défunte Europe *centrale*. Et qui serait philosophe, complétant le tableau pluridisciplinaire de la prose, de l'histoire et de la poésie. Se présente la personne d'Emil Cioran, dont la Transylvanie est le lieu d'enfance, le français l'idiome d'emprunt, qui tourne le dos à la politique en quittant la Roumanie et qui rejoint, à Paris, le « *balcon de l'exil roumain*<sup>6</sup> » où il publie des réflexions apparentées à la philosophie sous forme aphoristique.

Aux cinq critères considérés jusqu'à présent vient s'ajouter un sixième. Il montre comment notre premier plan est maintenant complet, vu la façon dont les quatre hommes de lettres de la pensée

---

<sup>5</sup> Les *Confessions d'un bourgeois*, publié en 1935 anticipe en quelque sorte le départ « du » bourgeois, de la bourgeoisie incarné pour ainsi dire en une seule personne, celle de l'auteur, en 1948. Le thème de la disparition d'une culture hantera le *Journal*, donc les pensées de Márai jusqu'à sa mort. Márai, S: *Confessions d'un bourgeois*, trad. Georges Kassai et Zéno Bianu, Paris, Albin Michel, 1993 [1935].

<sup>6</sup> Stolojan, S. : *Au balcon de l'exil roumain à Paris : avec Cioran, Eugène Ionesco, Mircea Eliade, Vintila Horia*, Ed. L'Harmattan, coll. Aujourd'hui l'Europe, 1999.

en exil se complètent sous divers angles, avec les contrepoints requis à chaque comparaison. Cet ultime critère, c'est la question corrélatrice du parcours et du retour. Fejtő émigre à Paris, de même que Cioran ; Milosz demande d'abord l'asile politique en France, mais quitte l'Europe pour la Californie ; Márai, après la Suisse et l'Italie, va s'installer à New York, revient en Europe de l'Ouest puis repart pour les Etats-Unis, en Californie également, mais sans en revenir, contrairement à Milosz, d'où l'importance de la question du retour. Márai et Cioran, une fois en émigration, ne rentreront plus jamais dans leurs pays natals respectifs ; Milosz et Fejtő entrent dans une logique de l'aller-retour, une fois que la situation politique de leurs pays le permet. Leurs émigrations respectives s'ouvrent sur le pays natal. Márai se suicide, certes, avant la chute des régimes communistes, Cioran demeure en revanche en France jusqu'à son décès, en 1995. La conscience d'un exil définitif, sans retour, donne naissance à des pensées et des styles fort différents de la conscience d'un exil passager, et la posture d'un exilé rentré chez lui, avec un regard rétrospectif sur son exil, donne lieu à des perspectives autrement réfléchies que ce que la réflexion d'un esprit définitivement parti peut dessiner. Dans une logique de l'aller-retour, la dimension géographique, l'émigration, garde une importance. Cette dimension a en revanche tendance à se perdre dans la conscience du non-retour. Chez Márai, c'est en effet tout le registre de l'émigration qui se pulvérise dans une posture d'exil total. Nous voyons, grâce à ce sixième critère, comment les quatre hommes de lettres se répondent les uns aux autres suivant les données divergentes des parcours. Il en ira de même dans les dossiers consécutifs que nous allons aborder de manière comparative dans ce travail.

### ***Exil et émigration au XX<sup>e</sup> siècle : des phénomènes sans précédent ?***

Ce que nous ne voyons pas encore avec précision, c'est la distinction entre exil et émigration. Il a été notamment question de « *l'exil roumain à Paris* », alors qu'il s'agit là non pas d'une condition, mais bien des cercles de l'émigration. Le fait est que les deux notions sont souvent confondues. Ce qui explique en partie cette confusion, c'est que le XX<sup>e</sup> siècle a chargé les deux notions de sens nouveaux, en raison d'expériences sans précédent. Le monde dans lequel l'Europe centrale devient l'Europe de l'Est redistribue le sens de l'émigration comme expérience et de l'exil comme condition à une échelle qui n'était pas celle des époques précédentes. L'exil de l'Europe centrale

en tant que réalité politique et culturelle serait dès lors un cas contemporain d'autres épreuves. Discutons ce point pour saisir la singularité du XX<sup>e</sup> siècle sous le prisme des concepts que nous examinons.

Si l'Europe centrale n'est qu'un cas parmi d'autres, alors il peut être intéressant d'emprunter un point de vue autre qu'europpéen pour situer notre problématique. Edward W. Said écrit, dans *Des intellectuels et du pouvoir*, la chose suivante : « *Punition raffinée, et parfois exclusive, d'individus hors du commun [...], l'exil s'est transformé au XX<sup>e</sup> siècle en une cruelle épreuve pour des communautés et des peuples entiers, résultat souvent involontaire de situations telles que la guerre, la famine et l'épidémie*<sup>7</sup> ». Le changement d'échelle est clair : peine exquise du temps d'Ovide qui fut « *expulsé de Rome vers une lointaine cité de la mer Noire*<sup>8</sup> », l'exil devient, au XX<sup>e</sup> siècle, le sort de populations entières, à l'instar des Arméniens à la suite de « *l'entreprise de génocide lancée contre eux par les Turcs*<sup>9</sup> », arrachées à leurs terres, pour être même « *à nouveau délogées lors des bouleversements révolutionnaires de l'après-Deuxième Guerre mondiale* » et qui fut, pour « *beaucoup de ces vieilles communautés* » implantées, après l'exil, dans des villes comme Beyrouth, Alep ou Jérusalem, un destin « *particulièrement cruel* », un « *ré-exil*<sup>10</sup> ».

Le problème n'est pas que Said nous entraîne loin de l'Europe de l'Est. Un aperçu global devrait même nous aider à situer notre propos, ne serait-ce que sur la carte du monde. Ce qui est problématique, c'est qu'il cherche à pointer un phénomène inédit en confondant exil et émigration. Il parle tout au long de son raisonnement d'exil, alors qu'il s'agit du déplacement massif de populations d'un lieu vers d'autres. Le « *ré-exil* » qu'il décrit est pourtant bien un délogement, selon le terme que lui-même emploie. Déplacement géographique et condition exilique seraient ainsi synonymes. C'est manquer de précision : il est tout à fait concevable qu'un déplacement cruel et massif suscite une condition d'exil, mais cela ne justifie pas le fait de parler d'exil là où le phénomène décrit est migratoire – sans parler du fait que ce concept surchargé de l'exil provoque chez Said un court-circuit avec la notion autrement chargée de génocide.

---

<sup>7</sup> Said, E. W. : *Des intellectuels et du pouvoir*, trad. Paul Chemla revue par Dominique Eddé, Ed. Seuil, 1996 [1994], p. 63.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

Du point de vue quantitatif, il n'est pas dit que, remis dans leurs contextes respectifs, certains déplacements forcés de populations n'aient pas été aussi cruels que ce qui a lieu au XX<sup>e</sup> siècle. L'histoire afro-américaine n'a-t-elle pas pour origine l'esclavage qui fut déportation de peuples entiers ? « *Le drame le plus terrible des mille dernières années de l'histoire humaine est la transportation de dix millions d'être humains de la beauté noire de leur continent maternel dans l'Eldorado fraîchement découvert de l'Ouest*<sup>11</sup> », écrit par exemple le sociologue et historien W. E. B. Du Bois. Il s'agit bien d'un déplacement massif, et coordonné de surcroît, non pas dû à une guerre ou à une famine, mais à une politique.

Ce qui est également problématique, c'est que le changement d'échelle qui survient au XX<sup>e</sup> siècle en termes d'émigration n'est pas que quantitatif. L'Irlande n'a-t-elle pas connu, au XIX<sup>e</sup> siècle, un exode massif, un processus cruel de réimplantation et d'intégration très longue en Amérique<sup>12</sup> ? Si les cercles de l'émigration polonaise sont bien établis en Occident au XX<sup>e</sup> siècle, n'est-ce pas en raison d'une fuite massive à partir de la révolte infortunée de 1830 contre l'opresseur russe ? Au XX<sup>e</sup> siècle, le changement réside tout autant dans la « qualité » des moyens de délogement, voire de déportation, mis en œuvre par des régimes qui utilisent les outils de plus en plus perfectionnés de la mobilité à grande échelle *contre* des groupes de plus en plus considérables d'individus. En clair, non seulement le déplacement massif n'est pas le propre du XX<sup>e</sup> siècle, mais, qui plus est, un concept trop fort de l'exil risque de confondre les processus migratoires avec la singularité qualitative de la condition exilique de l'époque nouvelle considérée comme sans précédent par Said. Elle est sans précédent – mais ce n'est pas l'exemple d'Ovide qui offre le bon contraste pour mettre en lumière ce fait. Ce qui apparaît est que les fluctuations historiques du sens des mots exil et émigration font que le contexte de la pensée en exil ne nous est pas donné d'avance, ni à l'échelle globale, ni à l'échelle européenne. Ce contexte, il va falloir le configurer avec toutes les précautions qui s'imposent.

La distinction entre exil et émigration passe par une prise en compte des véritables ruptures et continuités entre le XX<sup>e</sup> siècle et les époques antérieures. En ce qui concerne la pensée en exil est-européenne, le raisonnement de Said apporte néanmoins un indice important : la pensée en

---

<sup>11</sup> Cité par Ignatiev, N. : *How the Irish Became White [Comment les Irlandais sont devenus blancs]*, Ed. Routledge, 2009 [1995], p. 213. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>12</sup> Cf. Ignatiev, N. : *How the Irish Became White [Comment les Irlandais sont devenus blancs]*, *op. cit.* Cf. également, au sujet de la réimplantation longue et douloureuse de communautés entières Du Bois, W. E. B. : *The Souls of Black Folks [L'Âme du peuple noir]*, Ed. Barnes & Noble Classics, 2003 [1903], pp. 7-15.



exil est intellectuelle et individuelle. Elle rappelle plus le cas d'Ovide que celui des masses déplacées ou qui fuient – non seulement ailleurs dans le monde, mais également par le passé, d'Europe centrale. Emmanuelle Loyer rappelle, dans *Paris à New York*, qu'environ « un million de personnes étaient [...] arrivées chaque année aux Etats-Unis, entre 1880 et 1914 », « notamment du Sud et de l'Est<sup>13</sup> » de l'Europe. Cela signifie que l'Europe que regrettent les hommes de lettres de la pensée en exil quelques décennies plus tard, fut aussi en partie un monde que l'on fuyait massivement. Il nous faudra voir le détail de ce que signifie l'Europe centrale, mais il ne s'agit certainement pas d'un paradis terrestre que l'on n'aurait eu à fuir qu'une fois détruit et remplacé par l'Europe de l'Est. La pensée en exil, intellectuelle et individuelle, se différencie donc du courant principal des grands mouvements migratoires. Non seulement ses représentants n'avaient pas, à l'exception de Cioran, le désir de partir, mais qui plus est, ils entretiennent avec la culture du monde défunt de la *Mitteleuropa* une relation intime, placée sous le signe de la noblesse, contrairement à des masses entières qui pourtant quittent la région au même moment que nos hommes de lettres. Prétendraient-ils être des « Ovide », des personnalités « hors du commun » ? C'est au terme d'un long travail de configuration contextuelle et d'interrogations sur ce qu'est la pensée en exil dans le monde, en émigration, que nous trouverons les réponses précises à ces interrogations. Pour l'instant, notons que si la pensée en exil se revendique d'un monde qui n'existe plus au même titre qu'elle tourne le dos au monde qui l'a remplacé, alors il se peut que la condition exilique soit de manière plus précise une posture intellectuelle. Disons que la posture est ici une façon intellectuelle de s'y prendre avec la condition.

### ***Exil et émigration : état de l'art (suite)***

Revenons-en maintenant à l'idée de notre couple conceptuel. Exil et émigration se situent, conjointement, au cœur de notre démonstration. Les deux notions sont loin d'être synonymes. Ce sont bien deux notions distinctes, mais la distinction varie considérablement en intensité selon les disciplines et les auteurs. « Vous avez passé la plus grande partie de votre vie dans l'émigration, ou plutôt en exil – ces mots n'ont pas la même signification : leurs connotations philosophiques

---

<sup>13</sup> Loyer, E. : *Paris à New York : intellectuels et artistes français en exil, 1940-1947*, Ed. Hachette Littératures, coll. Pluriel, 2005, p. 10.

*et émotionnelles sont différentes*<sup>14</sup> » – dit la journaliste Ewa Czarnecka à Czeslaw Milosz. Ici, c'est une nuance qui distingue émigration et exil, un jeu de connotations. Milosz, d'ailleurs, ne revient pas, dans cet entretien, sur cette nuance et continue de parler de son *émigration*. Il s'agit cependant de beaucoup plus que d'une affaire de nuances.

Il y a pluridisciplinarité du côté de la pensée en exil. L'état de l'art n'est pas moins pluridisciplinaire en ce qui concerne les deux notions de notre couple. Notre idée, à partir du prélude, était la dichotomie entre lieux de l'émigration et non-lieu de l'exil, entre expérience et condition, et entre immobilité et déplacement – le registre géographique de l'émigration permettant à la condition exilique de trouver ses mots. L'émigration est dès lors, en partie, dans ce qu'elle cherche à exprimer l'exil, un registre métaphorique. D'où nous vient cette idée ? Du fait que, dans l'état de l'art, la métaphore est souvent utilisée sans être considérée en tant que telle, l'émigration étant dissipée dans l'exil, d'où un déséquilibre, comme chez Said. Après le domaine de l'histoire et de la politique, faire brièvement le point sur d'autres domaines nous permet maintenant de définir la pluridisciplinarité à l'œuvre et, du même coup, de prendre nos distances vis-à-vis d'ouvrages qui n'apparaîtront tout au plus qu'en littérature secondaire.

Du côté de la psychologie et de la psychanalyse, l'exil se présente comme concept consacré. L'approche clinique de l'exil dans ces domaines constitue en fait un concept trop fort dans lequel l'émigration se dissout. Lya Tourn, par exemple, dans *Chemin de l'exil*, articule l'héritage freudien au cas d'exilés sud-américains mais parle systématiquement d'exil pour dire le déplacement *et* les symptômes cliniques de la condition qui en résulte après l'arrivée en terre d'accueil<sup>15</sup>. Il y aurait exil dès le départ de la terre natale, le départ serait exil. La confusion est double : d'une part elle entremêle exil et émigration, d'autre part l'approche psychanalytique, dans l'importance qu'elle donne par définition à ses patients, fait de chacun de ces derniers un « Ovide ». En d'autres termes, dans cette approche, l'exilé moderne anonyme prend l'importance de l'exilé classique qui, d'Ovide à Victor Hugo, fut un individu « *hors du commun* ». Le problème est que cette importance accordée au patient confond une condition avec un statut. L'exilé classique a toujours été « *expulsé* » de chez lui par décret du pouvoir qui l'avait déclaré *persona non grata* dans la cité. Le statut impliquait un déplacement forcé, mais secondé par le pouvoir

<sup>14</sup> Czarnecka, E. et Fiut, A. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*, trad. Daniel Beauvois, Ed. Fayard, 1986 [1985], p. 34.

<sup>15</sup> Tourn, L. : *Chemin de l'exil : vers une identité ouverte*, Ed. Campagne Première, 2009.

hostile, d'où le caractère « raffiné » de l'exil classique : on était déposé au bord de la mer Noire ou sur les îles de Guernesey, Jersey ou d'Elbe par les « soins » du régime exilant, plutôt que d'être condamné à mort. Pour les Grecs, l'exil était « pire que la mort ». Pour comprendre cette comparaison, il faut garder à l'esprit que l'exil était un statut alternatif à la peine capitale, et le déplacement son véhicule. Au XX<sup>e</sup> siècle, l'exil garde une dimension politique mais devient un effet d'autre chose. Non plus décrété, l'exil est la conséquence de l'émigration, de la fuite, du déplacement massif, du rescapé de la déportation : c'est une condition qui résulte d'un contexte politique et les choses autres que nous venons d'énumérer impliquent encore du déplacement. On peut très bien rester sur place et aboutir à une condition exilique en raison du changement du contexte : le déplacement devient alors métaphore de ce changement, à l'instar de la culture qui « cesse d'exister ». Quand bien même elle chercherait à dresser le tableau clinique de patients à qui elle accorde une importance exclusive dans chaque cas, l'approche psychanalytique se sert d'un concept fort de l'exil qui interprète des symptômes subjectifs suivant le degré de leur proximité vis-à-vis d'un concept objectif. Cela évince la dimension historique de l'exil au point de négliger le sens du mot. Or l'exil n'est condition moderne que dans la mesure où le jeu de contrastes, de continuités et de ruptures *historiques* le met en évidence comme tel.

Puisant dans ce registre psychologique, certaines approches sociopolitiques sont également victimes de confusions précipitées entre exil et émigration. Dans *L'Exil intérieur*, le psychanalyste Roland Jaccard propose de considérer l'atomisation de la société contemporaine en tant qu'exil. Ce dernier serait intérieur en ce sens que l'individu moderne (occidental, probablement) aurait effectué « un retrait de la réalité chaude, vibrante, humaine, directe ». Ce serait un « repli sur soi », une « fuite dans l'imaginaire<sup>16</sup> ». Publié en 1975, *L'Exil intérieur* omet, via un court-circuit freudien, de proposer un sens à la notion de l'exil qui soit à la hauteur de la singularité du symptôme moderne repéré. C'est en raison de cette omission que l'ensemble du texte est traversé par le registre de la géographie sans que la fonction de ce registre ait été clarifiée. L'idée demeure flottante, elle reste à l'état de l'inspiration. Ce que nous pouvons en retenir, c'est d'une part un certain abus du terme exil dans l'état de l'art. D'autre part, le fait que l'exil doit être soigneusement défini pour correspondre à une condition. Il ne suffit pas de dire que cette dernière est singulière ; il faut aussi appuyer la singularité du mot que nous mettons

---

<sup>16</sup> Jaccard, R. : *L'Exil intérieur : schizoïdie et civilisation*, Ed. PUF, coll. Quadrige, 2010 [1975], p. 14.

dessus.

Du côté de l'émigration, plus généralement du déplacement en tant que complément – non incontournable – d'une condition spécifique, certaines contributions socioculturelles à l'état de l'art témoignent de confusions similaires. Dans *Eloge de la fuite*, Henri Laborit considère cette dernière comme seul moyen de « *demeurer normal par rapport à soi-même*<sup>17</sup> » face à l'« *échelle hiérarchique de dominance*<sup>18</sup> » que constitue l'environnement social et culturel pour l'individu. La fuite, dans la terminologie du biologiste, est-elle concrètement déplacement géographique précipité ou métaphore ? L'avant-propos suggère que l'emploi du terme est métaphorique. Laborit prend l'exemple du voilier pour lequel, dans une tempête, la meilleure façon d'éviter le sinistre est de fuir en « *épaulant la lame sur l'arrière avec un minimum de toile* ». Tout de suite après, l'auteur s'adresse au lecteur : « *Vous connaissez sans doute un voilier nommé "Désir"*<sup>19</sup> ». Nous serions donc dans la métaphore du déplacement précipité pour exprimer des fuites qui ne relèvent pas de la géographie, mais de l'imaginaire, « *un monde qui n'est pas de ce monde*<sup>20</sup> ». Le monde réel, avec sa géographie, servirait ainsi d'appui lexical pour cerner comment le système nerveux, que l'auteur place au centre de sa réflexion, se sauve dans l'imaginaire et cherche refuge dans des contextes comme l'amour, la liberté, le travail ou la vie quotidienne. Toutefois, Laborit témoigne, à l'instar de la psychanalyse, d'une confiance totale dans les fondements scientifiques de son objet. Le « *fonctionnement nerveux central* », prétend-il, est « *à la base de tous nos jugements, de toutes nos actions* ». Ne pas considérer la connaissance de ce fonctionnement comme « *acquis fondamental* » revient à noyer le raisonnement sur les apprentissages socioculturels et les échappées de l'imaginaire dans le « *verbalisme affectif*<sup>21</sup> ». Le registre de la géographie, rapide point d'appui initial, se fond en conséquence dans un concept de la fuite d'où le déplacement, réel et métaphorique, disparaît. Parler de fuite (droguée, psychotique, suicidaire etc.) sans égards au fait que la notion puise dans le registre de la géographie, n'est-ce pas déjà parler d'autre chose, en appliquant un terme à un ensemble de phénomènes qui perdent leur correspondance avec le terme, et forment dès lors un objet autre ? Une fuite, ou une fugue, n'est-ce pas d'abord une histoire pour devenir ensuite, éventuellement, une expérience ou une

---

<sup>17</sup> Laborit, H. : *Eloge de la fuite*, Ed. Gallimard, coll. Folio-Essais, 1985 [1976], p. 17.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 13.

condition qui, quand bien même elle ne serait plus narrative, résulte d'une trame narrative ? C'est en oubliant cette distinction entre le narratif et le conceptuel, voire l'ineffable d'une condition en elle-même, que l'état de l'art en vient à produire des concepts trop forts là où des étapes seraient importantes à signaler.

Revenons à notre distinction et faisons le point. L'émigration est une notion géographique. Elle implique un déplacement dans l'espace, et au moins deux « terres », à savoir une terre natale et une terre dite d'accueil. On peut suivre le parcours d'un émigré sur la carte. En revanche, l'exil n'implique pas, au premier plan, des lieux ou du passage. L'exil est à proprement parler un non-lieu, mais dont la description et l'analyse s'appuient malgré tout sur du géographique. C'est le point où les deux notions sont complémentaires. Distinction et complémentarité façonnent notre couple conceptuel. Il s'agira de toujours garder à l'esprit cette distinction, pivot de notre réflexion. Nous partons des expériences de l'émigration, suivons et analysons des parcours impliquant des lieux et donc du narratif, pour passer du registre de l'émigration à celui de l'exil. Le passage est à chaque fois délicat, car il ne s'agit ni de changer simplement les connotations, ni de dissoudre l'émigration dans un concept fort de l'exil, mais bien de raffermir à chaque occasion une distinction qui se veut à la fois nette et subtile.

Un terme unique pourrait-il remplacer notre couple conceptuel ? Etant donné les complexes perturbations des deux concepts au XX<sup>e</sup> siècle et la considérable pluralité des sens d'un point de vue pluridisciplinaire, nous pourrions être tentés de former un néologisme. Nous ne serions pas les premiers : Alexis Nuselovici, professeur de littérature générale et comparée, travaille par exemple avec la notion d'« *exilance* » pour exprimer une condition exilique. Qu'est-ce que l'exilance ? C'est, suivant Nuselovici, le « *noyau existentiel commun à toutes les expériences de migrants, quelles que soient les époques, les cultures et les circonstances qui les accueillent ou les suscitent*<sup>22</sup> ». Le concept s'oppose ainsi à la singularité propre au XX<sup>e</sup> siècle que nous cherchons à saisir en termes d'exil et d'émigration. L'exilance « *se décline en condition et conscience, les deux pouvant ne pas coïncider : se sentir en exil sans l'être concrètement ; l'être concrètement sans se sentir en exil*<sup>23</sup> ». Ce point est déjà plus en affinité avec notre idée : non

---

<sup>22</sup> Nuselovici, A. : *Exilance : condition et conscience*, Séminaire « L'expérience de l'exil », Collège d'Etudes mondiales, Fondation Maison des sciences de l'homme, septembre 2013, FMSH-WP-2013-44. 2013. Lien : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00861246/document> (consulté le 15/05/2016).

<sup>23</sup> *Ibid.*

seulement l'exil est nommé comme condition, mais, qui plus est, il est distingué du déplacement. L'émigration joue ainsi un rôle facultatif pour l'exil, ce dernier pouvant émerger comme conscience sans déplacement. Toutefois, la distinction qu'opère l'exilience en termes de condition et de conscience s'écarte du sens de la nôtre entre exil et émigration. Alexis Nouss<sup>24</sup> distingue le déplacement et la condition en affirmant qu'un « *immigré, émigré, réfugié, déplacé, etc. quel que soit l'épithète dont est gratifié l'homme en mouvement, celui-ci est d'abord [...] un exilé qui doit être en mesure de bénéficier d'un droit d'exil*<sup>25</sup> ». Il considère donc l'exil comme un statut, ou plutôt pense la différence entre exil et émigration pour faire correspondre la condition exilique à un statut juridico-politique. Il s'agit, en d'autres termes, de distinguer pour ne pas se perdre dans le champ lexical politiquement connoté de la migration. Disons que, d'une certaine façon, notre travail précède le geste normatif de l'exilience. Cette dernière est un néologisme qui cherche à embrasser une condition humaine atemporelle, et l'idée est louable, puisqu'il s'agit de trouver des mots qui s'adressent à tout le monde. Nous pensons qu'il est tout aussi pertinent de chercher, à une époque particulière, avec laquelle la nôtre assume une continuité, dans un contexte particulier qui ne nous est pas étranger, les éléments distinctifs de l'exil pour voir la façon dont ces éléments se configurent aujourd'hui. Ce dernier point, cependant, ne pourra s'inscrire que dans une ouverture, au terme de notre travail. C'est une fois munis des « *mots du passé* », que nous pourrons revenir, sur « *fond de distance* », à ce qui nous préoccupe dans l'actualité<sup>26</sup>. Les questions propres à notre monde contemporain ne sont jamais loin. Cela dit, l'étude préalable de la condition qu'est l'exil et de la posture intellectuelle qui en est issue doit se garder d'être perméable à des sujets qui n'occupent pas la pensée en exil. Ce sont les héritiers de cette dernière qui auront le loisir de puiser dans la pensée en exil suivant la façon dont les questions les plus contemporaines se posent à nous, nous autres héritiers.

Investir le couple conceptuel exil-émigration dans l'examen de la pensée en exil revient, entre opposition des lieux et du non-lieu, du parcours et de la condition, à interroger sans cesse le couple à l'œuvre en visant, suivant les dossiers consécutifs que nous allons annoncer, un certain équilibre entre la dimension narrative de l'émigration et la réflexion beaucoup plus abstraite sur l'exil. Nous avons saisi notre idée à partir d'un croisement de la biographie (de Márai) et du

<sup>24</sup> Nuselovici a modifié son nom entre la publication précédente et celle que nous citons maintenant.

<sup>25</sup> Nouss, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, Ed. Maison des sciences de l'homme, coll. Interventions, 2015.

<sup>26</sup> Loraux, N. : *Né de la terre : mythe et politique à Athènes*, op. cit., p. 28.

contexte historique. Le croisement est devenu plus complexe : histoire de l'époque et histoire personnelle constituent un pôle narratif qui s'oppose à l'abstraction qu'implique la condition, tout en étant incontournablelement complémentaire dans la façon dont nous sommes à même de cerner cette condition singulière. Cela revient à procéder de la façon suivante : considérer, à chaque fois, la dimension historique et biographique qu'implique le cheminement des hommes de lettres que sont Márai, Fejtő, Milosz et Cioran pour déduire les éléments constitutifs de la pensée en exil. L'affaire n'est pas toujours linéaire : raconter d'abord pour réfléchir ensuite est une démarche conséquente, mais notre couple conceptuel ne se réduit pas à une articulation chronologique de l'exil à l'émigration. Certes, la manière de procéder d'Emmanuelle Loyer dans *Paris à New York* demeure exemplaire : configurer d'abord un contexte historique au cours d'un cheminement narratif mettant en lumière ses spécificités, chiffres à l'appui, pour se poser ensuite des questions relatives aux concepts en jeu. L'ancrage d'un concept peut cependant précéder l'assise narrative qu'il requiert. C'est ce que fait Simone Weil dans *L'Enracinement* : elle procède d'abord à une réflexion sur une série de concepts identifiés comme « *besoins de l'âme*<sup>27</sup> » avant d'examiner les différents types historiques, politiques et sociales de déracinement qui font des besoins énumérés des manques dont la satisfaction serait nécessaire mais qui se trouve entravée<sup>28</sup>. *L'Enracinement* n'est pas pour autant un système avec une « grammaire » au début et des exercices ensuite. Besoins de l'âme et formes de déracinement entrent dans une complémentarité non chronologique mais qui implique de l'histoire, et l'ouvrage débouche sur la notion d'enracinement<sup>29</sup> : malgré le début conceptuel, une trame narrative déracinement-enracinement s'installe. En ce qui nous concerne, il ne s'agit pas non plus de construire un système, mais de creuser le potentiel interprétatif d'un couple conceptuel où opposition, complémentarité et chronologie entrent à chaque fois dans une constellation différente. La synthèse de ces constellations successives constituera notre thèse.

---

<sup>27</sup> Weil, S. : *L'Enracinement : prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Ed. Gallimard, coll. Folio-Essais, 1990 [1949], pp. 7-57.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 59-233.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 235-380.

### *Hommes de lettres : émigration, politique et écriture de soi*

Revenons-en brièvement, à la lumière de l'état de l'art et de notre couple conceptuel, au choix des quatre hommes de lettres et à la manière dont nous allons aborder leur œuvre. Trois précisions s'imposent. 1. Les hommes de lettres de la pensée en exil ne sont pas de simples émigrés. 2. Ils ne deviennent des intellectuels qu'en un certain sens, lié à l'émigration. 3. Malgré la pluridisciplinarité, c'est un type particulier de textes que nous allons privilégier au premier plan : l'écriture de soi.

1. On peut étudier l'émigration sans aborder le thème de l'exil. En revanche, il est pratiquement impossible d'aborder l'exil sans mobiliser le registre géographique propre à l'émigration. Il est des émigrés est-européens au XX<sup>e</sup> siècle, hommes de lettres, scientifiques ou artistes, dont le cheminement ne semble pas rencontrer l'exil. Arthur Koestler, héros de toutes les causes possibles et imaginables du XX<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>, semble n'avoir jamais pris « le temps » de ruminer une éventuelle condition d'exil. Robert Capa fut, de manière similaire, toujours trop concentré sur l'objectif de son appareil-photo pour réfléchir à sa condition<sup>31</sup>. Peut-être aurait-il mieux fait de regarder, de temps à autre, où il mettait les pieds (il est mort en sautant sur une mine en Indochine). Le poète György Faludy, interné pourtant dans le Goulag hongrois quatre années durant, raconte sa vie sous le signe incessant de l'aventure, les multiples méandres de sa narration évitant ainsi l'écueil de l'exil<sup>32</sup>. Il ne s'est probablement jamais accordé un de ces moments réflexifs particuliers d'où émerge la condition exilique. Sans aucun doute réfléchit-il sans cesse au monde et à sa propre histoire, mais sans jamais perdre cependant le cap de l'aventure. Ce sont là des aventuriers avec des œuvres témoignant de vies formidables. Ils sont séduisants<sup>33</sup>, mais ne peuvent contribuer qu'à

<sup>30</sup> Cf. Koestler, A. : *Œuvres autobiographiques*, trad. Phil Casoar, Ed. Robert Laffont, coll. Bouquins, 1994. Cf. également, sur la gamme d'engagements politiques du personnage Márton, L. : *Koestler, a lázadó* [Koestler, le révolté], Ed. Pallas, 2006. Dans un contexte plus occidental, André Schiffrin, éditeur franco-américain engagé, qui promet pourtant, dans son autobiographie, de fournir des explications à une condition « schizofrène » en exil, ne semble tout simplement pas avoir le temps, entre deux épisodes de son engagement politique, de traiter la question de l'exil. Schiffrin, A. : *Allers-retours*, trad. Fanchita Gonzales Battle, Ed. Liana Levi, 2007, p. 82.

<sup>31</sup> Cf. Capa, R. : *Juste un peu flou*, trad. Catherine Chaine, Ed. Delpire, coll. Dixit, 2003 [1947].

<sup>32</sup> Cf. Faludy, Gy. : *Les Beaux jours de l'Enfer*, trad. Ladislav Gara, Ed. J. Didier, 1965.

<sup>33</sup> Une partie de la littérature sur ces personnages cède justement à la séduction épique, sans contribuer, ce faisant, à une distinction entre exil et émigration. On retiendra Marton, K. : *Kilenc magyar aki világgá ment és megváltoztatta a világot* [Neuf Hongrois qui sont partis dans le monde et l'ont changé], Ed. Corvina, 2008., et Sárközy, M. : *Micsoda életek ! – Emigránsok Angliában* [Quelles vies ! – Emigrés en Angleterre], Ed. Noran, 2008. Ces ouvrages privilégient une approche biographique qui a pour conséquence de réduire la problématique de l'émigration à un enchaînement d'anecdotes qui ne disent rien sur, par exemple, pourquoi on décide de changer le monde lorsqu'on est forcé de quitter son pays .



l'élaboration du concept d'émigration au cours de notre raisonnement, en tant que personnages illustres de la vie au grand air. Un Faludy ou un Kœstler aurait peut-être mérité de figurer au premier plan, lorsque nous cherchions qui manque, qui peut constituer le contrepoint encore requis ? Tel n'est pas le cas : nos critères ne placent pas l'émigration d'un côté et l'exil de l'autre, ils se comprennent au croisement des deux concepts, d'où notre choix d'inclure Cioran plutôt qu'un grand « risque-tout » de l'époque.

2. Clarifions maintenant un point qui se dégage de l'hétérogénéité professionnelle et des vocations impliquée dans ce qui précède. Pourquoi parlons-nous d'hommes de lettres plutôt que d'intellectuels et, pour dresser le pont avec la poésie, d'artistes ? Le fait est que la notion d'intellectuel sera introduite en cours de route. La dimension politique qu'implique le choix de vivre en dehors des démocraties populaires fait, y compris du poète et de l'artiste, un intellectuel dans la mesure où son émigration constitue, même délié de tout engagement, un acte de dissidence vis-à-vis du régime communiste qui s'installe à l'Est. Nous parlerons donc d'hommes de lettres pour employer le terme le plus large qui corresponde à l'exil intellectuel, en ce sens que c'est dans des œuvres écrites que nous examinons les manifestations de la pensée en exil. Phénomène intellectuel, la pensée en exil n'est pas, d'emblée, limitée à des intellectuels au sens de personnages engagés dans la vie publique. Les hommes de lettres de la pensée en exil deviennent des intellectuels en émigration, quand bien même ils ne l'auraient pas été auparavant.

3. La pluridisciplinarité comme critère mérite de son côté une précision au regard de notre approche. Les hommes de lettres que nous étudions sont écrivains, historiens, poètes et philosophes. Nous n'allons pas pour autant nous investir dans une étude comparée des différents genres. Cela devrait constituer un travail ultérieur. Au préalable, afin de montrer le bien-fondé de notre couple conceptuel, il faut nous concentrer sur des textes ayant un dénominateur commun. ce dénominateur, ce sera l'écriture de soi. Márai, Fejtő, Milosz et Cioran ont tous les quatre, indépendamment des différences de genre entre leurs œuvres respectives, investi un travail considérable dans la rédaction d'un journal (Márai), d'autobiographies (Fejtő et Milosz) et de cahiers pour soi-même (Cioran). C'est à partir de ces textes que l'intérêt de la pluridisciplinarité sera mis en lumière. Certes, journal, autobiographie et cahier relèvent de genres différents, mais il est préférable de ne pas entrer ici dans le long débat sur l'écriture de soi. Les différences s'établiront au cours de notre raisonnement, selon les problématiques que nous allons aborder, et

non pas selon une théorie de l'écriture de soi, ce qui requerrait un nouvel état de l'art et, probablement, un autre travail.

### *Dossiers à écarter*

En parlant de ce qui constitue d'autres travaux, il nous faut encore, avant de commencer, écarter deux grands ensembles de références qui feraient basculer notre propos. Le premier ensemble est géographique, le deuxième essentiellement thématique.

L'ensemble géographique qu'il nous faut écarter de notre sujet, c'est la Russie, plus largement l'ex-URSS. Si, d'un côté, il est difficile d'établir avec précision où *finis* l'Europe de l'Est, de l'autre, il est clair que l'URSS forme, au XX<sup>e</sup> siècle, un ensemble politique distinct de ses satellites occidentaux. Cependant, l'expérience russe de l'émigration nous servira de contrepoint dans notre raisonnement. Nous verrons en effet en quoi la manière qu'un lettré russe peut adopter pour s'orienter dans le monde diffère de la pensée en exil dont le passé se situe au centre de l'Europe et le présent, à l'Est.

L'autre ensemble qu'il est préférable de mettre de côté, c'est l'Holocauste. C'est précisément une certaine idée, semblable à la nôtre, d'un non-lieu, d'une expression impossible (le problème de la langue et du langage<sup>34</sup>) qui se manifeste dans l'exil intellectuel et humain provoqué par l'expérience des camps. Parmi les rescapés de l'Holocauste originaires d'Europe de l'Est, un nombre considérable d'intellectuels choisissent d'émigrer en Europe de l'Ouest et en Amérique, comme par exemple Elie Wiesel ou encore Piotr Rawicz. La complexité des raisons du choix d'émigrer, la façon de vivre l'exil et d'y déployer la pensée fait qu'il est indiqué, afin de ne pas perturber notre enquête dès l'hypothèse initiale, de ne se référer aux œuvres de ces auteurs qu'au second plan de notre propos.

---

<sup>34</sup> Imre Kertész parle notamment d'une « *langue en exil* », et c'est de la langue de l'Holocauste qu'il est question, de l'impossibilité d'exprimer l'expérience des camps. La langue en mesure de le faire est ainsi exilée. Cf. Kertész, I: *A száműzött nyelv [La Langue exilée]*, Ed. Magvető, 2001, mais aussi, traduit en français, le roman *Le Refus*, trad. Natalia Zaremba-Huzsvai, Ed. Actes Sud, 2001 [1988].

### *L'hypothèse et le plan de la démonstration*

La pensée en exil est une posture intellectuelle originale, liée aux profonds bouleversements du XX<sup>e</sup> siècle qui redéfinissent l'exil en tant que condition humaine. Cette posture se définit dans un contexte non sans rapport à d'autres qui lui sont contemporains, mais tout de même particulier : celui de l'Europe de l'Est, réalité géopolitique qui s'installe sur les décombres de la défunte Europe centrale et de sa culture. La posture que nous étudions a des représentants. C'est la comparaison des œuvres de Márai, Fejtő, Milosz et Cioran qui va nous permettre de saisir les symptômes et les mobiles de la pensée en exil. Celle-ci est intrinsèquement corrélée à l'expérience de l'émigration, ce qui est singulier dans la mesure où la condition exilique n'est pas incontournable fonction d'un déplacement. Les critères selon lesquels nous avons choisi les quatre hommes de lettres impliquent l'émigration. Celle-ci, avant d'être registre métaphorique de la condition exilique, est vécu et expérience biographiques chez ces hommes de lettres. C'est leur cheminement dans le monde qui nous offre le lexique avec lequel nous serons à même d'analyser la posture intellectuelle qui est la leur. Ce cheminement, nous l'examinerons à travers des écrits relevant de l'écriture de soi, ou des dits qui s'y apparentent. Au cœur de ce projet, un couple conceptuel, véritable moteur de nos réflexions, sans que ces dernières en viennent à former un système, ce qui serait contraire à l'étude d'un phénomène original, issu d'une condition singulière, dans un contexte particulier. Le couple conceptuel exil-émigration est tout autant hypothèse que la pensée en exil, objet philosophique au croisement des disciplines que sont l'histoire, la géopolitique et la sociologie. Le couple en question prend en charge l'originalité de la pensée en exil. Contrairement aux sens divergents que l'état de l'art propose pour les deux concepts de ce couple, nous émettons l'hypothèse que c'est conjointement qu'exil et émigration permettent de saisir l'objet qu'est la pensée en exil. Conjointement, c'est-à-dire dans leur distinction, leur partielle opposition et, en fin de compte, dans une complémentarité dont la complexité ainsi que le bien-fondé va émerger en même temps que nous étudierons les problématiques consécutives qui se formulent au sujet de la pensée en exil.

Dans la première partie de notre démonstration, nous allons nous appliquer à la configuration du contexte historique de la pensée en exil. L'enjeu sera double : délimiter d'une part le champ historique où ont lieu les expériences exiliques des quatre hommes de lettres et charger notre couple conceptuel exil-émigration de l'intrigue qui nous permettra par la suite d'opérer avec

efficacité pour saisir la spécificité de cette pensée. Cette première partie prend en charge la dimension historique et méthodologique qu'implique notre sujet.

Dans la partie II, nous explorerons le passé singulier des quatre hommes de lettres en tant qu'héritage. Cet héritage, c'est le monde d'Europe centrale qui cède, au XX<sup>e</sup> siècle, sa place culturelle et géopolitique à l'Europe de l'Est. L'héritage d'un monde révolu, ainsi que les terres natales de Fejtő, Cioran, Milosz et Márai feront l'objet d'une analyse en termes d'exil et d'émigration – le monde, révolu, de la veille étant en quelque sorte un monde exilé.

Dans la partie III, nous suivrons les trajets de l'émigration des quatre hommes de lettres pour comprendre les enjeux de leurs départs respectifs. Que signifie, politiquement et culturellement, le fait de quitter ce qui devient au fur et à mesure l'Europe de l'Est ? Notre couple conceptuel exil-émigration mettra en évidence qu'il ne s'agit pas de simples « trajets » d'un pays à l'autre, suivant la dichotomie entre terre natale et terre d'accueil, grille simpliste d'interprétation qui réduit en fait la logique des parcours.

Enfin, dans la partie IV, nous nous occuperons de l'émigration non plus en tant que déplacement, mais en tant que situation, le fait de résider à l'étranger. Ces résidences, bien que lieux réels, sont aussi, et surtout, les non-lieux de l'exil, où une pensée troublée par les frontières qu'elle a dû franchir et les limites qu'elle a pu fréquenter, ne cessera en réalité d'être interpellée par le monde révolu de la veille.

## **Partie I**

### **Exil et émigration, un contexte singulier à configurer**

# Introduction : points méthodologiques

---

« *Impasse du trop méditatif. Impasse du trop narratif*<sup>1</sup> ».

Patrice Loraux

L'enjeu de cette première partie, c'est la délimitation historique de notre champ d'étude. Cependant, plus qu'une simple délimitation situant les faits et événements qui nous intéressent, il s'agit plutôt de configurer le contexte historique de l'exil est-européen au XX<sup>e</sup> siècle. Cela implique au préalable la mise en intrigue d'une certaine période de l'histoire. Sans mise en intrigue, c'est l'intelligibilité du contexte historique qui nous ferait défaut. La mise en intrigue de notre couple conceptuel exil-émigration et la configuration du contexte historique qui lui est propre constituent la matière de cette partie, la délimitation de notre champ d'étude impliquant un procédé de configuration.

La notion d'exil de pair avec celle d'émigration ne configurent-elles pas d'elles-mêmes le contexte historique qui nous occupe ? Pas tout à fait. En fait, notre idée est que ce couple conceptuel n'est pas d'emblée une intrigue historique, il en devient une dans la mesure où nous lui adressons des questions adéquates. Quelles sont ces questions ? Ces questions, il nous faut les découvrir, avant de les mobiliser sous forme d'intrigue vis-à-vis des textes de Márai, Cioran, Milosz et Fejtő.

Au premier abord, il peut sembler élémentaire de poser, dans un premier temps, afin de délimiter notre champ d'étude, des questions relativement simples concernant le contexte historique de la pensée en exil : *Qui ? Quand ? Où ? Pourquoi ? Comment ?* Toutefois, l'affaire est moins simple

---

<sup>1</sup> Loraux, P.: *Du bon usage de l'impasse dans la pensée*, point 21, communication au Lycée Henri-IV, 15 mars 2001, lien: [http://www.tanisweb.com/henri4/index.php?option=com\\_content&view=article&id=158%3Aconference-n8&catid=86%3Aconferences-de-philosophie&Itemid=115](http://www.tanisweb.com/henri4/index.php?option=com_content&view=article&id=158%3Aconference-n8&catid=86%3Aconferences-de-philosophie&Itemid=115) (consulté le 25/05/2016).

qu'il n'y paraît. Il ne s'agit point de tracer les grandes lignes qui délimiteraient notre contexte, mais de procéder à l'acte configurant qu'exige ce contexte.

### ***Le contexte historique et le couple conceptuel exil-émigration***

Configurer un contexte ne revient pas à proposer un résumé des événements historiques datant de l'époque. Cette « époque », dans lequel s'insèrent l'émigration et l'exil est-européens au XX<sup>e</sup> siècle, et en particulier le destin de la génération de Márai, Fejtő, Cioran et Milosz, pose d'emblée un problème de délimitation : nous suffit-il simplement de prendre le XX<sup>e</sup> siècle dans ses grandes lignes ? Márai, l'aînée des quatre hommes de lettres, voit le jour en 1900, ce qui semble nous inviter à partir de cette date. Fejtő, cependant, ainsi que Milosz, assistent encore à l'orée du XXI<sup>e</sup> siècle. Est-il en conséquence requis de prolonger un tant soit peu notre chronologie ? Suivant ces questions, le contexte ne serait autre chose que la chronologie des événements.

Ne serait-il pas indiqué plutôt de considérer que notre contexte historique se limite à l'ensemble des circonstances qui explique le phénomène de l'émigration et de l'exil ? C'est la définition du contexte que donne par exemple le *Robert* pour ce qui relève de l'histoire : « *Ensemble des circonstances dans lesquelles s'insère un fait*<sup>2</sup> ». Cette conception paraît déjà plus structurée, mais soulève en fait plus de problèmes qu'elle n'en résout. C'est plus structuré dans la mesure où la notion de contexte est définie et ne se confond pas avec la simple chronologie des événements. Toutefois, cette définition, à savoir le contexte en tant qu'ensemble des circonstances qui expliquent un fait, nous est insuffisante. Elle est insuffisante en raison de la nature spécifique de l'objet que nous cherchons à mettre en contexte, notre couple conceptuel exil-émigration.

Rappelons l'idée de ce couple conceptuel : tandis que l'émigration peut être datée et implique des lieux, l'exil quant à lui relève du non-lieu. Du point de vue historique qui est celui de cette partie, cela pose un problème de taille : l'émigration, avec ses départs, parcours et arrivées participerait-elle de l'histoire événementielle alors que les non-lieux de l'exil, ne se prêtant point à la

---

<sup>2</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.): *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 530.

narration, seraient assignés pour ainsi dire hors de toute histoire<sup>3</sup> ? Il faut s'entendre sur ce qu'un non-lieu peut signifier au regard de l'histoire, car le terme peut s'avérer dangereux : si, d'un côté, dire que toute réalité passée est un « non-lieu » car disparu dans le temps est une plate banalité, de l'autre le sens juridique du non-lieu risque de laisser libre cours aux fantaisies ennemies de l'histoire, à savoir la négation des faits du passé. En effet, affirmer en termes historiques que tel phénomène relève du non-lieu ne revient-il pas à nier ce phénomène en « *se fondant sur une justification de droit ou sur une insuffisance de preuves*<sup>4</sup> », pour citer le *Robert* sur ce qu'est un non-lieu ? Le risque n'est pas absent. En conséquence, il nous faut préciser la question historique relative au non-lieu. Cette précision anticipe largement ce qui reste à découvrir au terme de ce chapitre, mais elle s'impose toutefois en raison du risque mentionné. Notre question est : y aurait-il quelque chose comme de l'histoire non seulement révolue, mais exilée ? Un monde rayé de la carte n'entre-t-il pas dans une forme d'exil et si oui, laquelle ? Les témoins de cette histoire exilée seraient dès lors des exilés de l'histoire. Voici ce que nous proposons d'explorer et de montrer dans cette partie I.

Considérer que le contexte historique que nous cherchons se limite à l'ensemble des circonstances expliquant un fait, ce serait limiter notre entreprise de délimitation à une moitié seulement de notre couple conceptuel, à savoir l'émigration : cette dernière connaîtrait des circonstances historiques formant contexte, mais l'exil serait hors-contexte en tant que non-lieu. Pour la structure d'ensemble de notre démonstration, cela signifierait une coupure insensée : régler dans un premier temps l'arrière-plan historique de l'affaire pour passer ensuite à la démonstration, mettre d'abord en contexte l'émigration et réfléchir à l'exil dans un deuxième temps. Mais notre couple conceptuel ne se forme pas en deux étapes, d'abord le premier concept, puis le second, il est à l'œuvre dès l'abord en tant que couple. Comment concevoir alors un contexte proprement historique à ce couple ? En l'occurrence, il s'agit de se munir d'une définition plus complexe de ce qu'est un contexte, bien au-delà du sens proposé par le dictionnaire.

---

<sup>3</sup> Du point de vue contextuel, c'est en effet en tant que non-lieu plutôt que condition que nous approchons la notion d'exil : nous prenons appui sur l'opposition partielle lieu-non-lieu afin de mettre en branle notre intrigue. L'exil en tant que condition émergera une fois le contexte configurée.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1741.



### *Motivation méthodologique de la partie*

Si nous prenons le parti de faire figurer ici le cheminement vers notre intrigue et notre contexte, c'est pour un double motif méthodologique. Le premier concerne la structure d'ensemble de notre travail : la configuration du contexte historique est déjà elle-même démonstrative. Qu'est-ce à dire ? En termes simples, il ne s'agit pas ici de préparer le terrain de notre démonstration, mais de mettre immédiatement notre couple conceptuel exil-émigration à l'œuvre. Nous exigeons un contexte historique en lui-même démonstratif, et non pas simplement descriptif. C'est cette mise à l'œuvre imminente qui justifie le procédé entamé : il ne s'agit pas de dessiner un cadre historique neutre, un soi-disant arrière-plan, mais d'*obtenir* un contexte parlant. Notre contexte n'est pas donné, il n'est pas déjà disponible ailleurs, dans les manuels d'histoire dont nous nous contenterions de tirer un résumé pour esquisser l'arrière-plan de notre propos.

Le deuxième motif méthodologique est le suivant : il est tout de même question d'histoire. Il est question de faits et d'événements passés dont le traitement relève d'une discipline à part entière. Notre perspective à nous n'est pas historique, elle est philosophique. Cependant, cette perspective implique une dimension historique considérable. Il sera pratiquement sans cesse question d'histoire au cours de notre démonstration. Ainsi, le deuxième point méthodologique qui justifie cette partie, c'est notre motivation d'asseoir la crédibilité de nos analyses historiques. Ces analyses se veulent averties des débats épistémologiques concernant le traitement approprié du temps passé.

Nous ne saurions passer sous silence ce que Paul Ricœur, dans *Temps et Récit I* qualifie « d'une *méfiance sans défaillance à l'égard de la philosophie de l'histoire* » dont témoigne entre autres la tradition de « *l'historiographie de langue française*<sup>5</sup> ». Dans sa perspective singulière qui consiste à rendre compte et à proposer un dépassement des points conflictuels entre différentes traditions et écoles qui prennent autant de positions sur l'importance de la dimension narrative dans la discipline de l'histoire, Ricœur procède d'emblée à un démantèlement de cette « *méfiance sans défaillance* » qui selon lui confond par trop facilement plusieurs acceptions du sens de la « *philosophie de l'histoire* ». Dans notre perspective à nous, en revanche, il s'agit de compter avec cette « *méfiance* » et montrer, notamment *via* un appui sur les travaux de Ricœur, que nous

---

<sup>5</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique*, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 1991 [1983], p. 171.

sommes loin d'être étrangers au débat épistémologique concernant l'objectivité de l'histoire, débat qui implique justement un pôle de « *méfiance* » à l'égard de la philosophie qui se saisit de l'histoire en tant qu'objet de réflexion. En somme, notre deuxième motif méthodologique est d'asseoir le bien-fondé de nos raisonnements sur l'histoire et c'est en conséquence que nous souhaitons que le lecteur assiste à notre élaboration de l'intrigue puis la configuration du contexte avant d'y voir évoluer, *via* leurs propres textes, les quatre hommes de lettres dont nous nous occupons.

### ***Retournons aux bains***

Afin d'acquérir une définition adéquate de ce qu'est un contexte, nous proposons, si le lecteur veut bien nous excuser l'expression, de replonger la tête dans le bain romain. Dans la scène des thermes du *Journal* de Márai, nous avons affaire au type de contexte historique que nous recherchons. Ce qui est tout aussi remarquable dans ce passage que la qualité des installations thermales, c'est la combinaison des temps historiques. Nous voyons d'abord un présent, le Budapest de la fin de l'année 1945. Ensuite, le constat de l'état intact des thermes conjugue deux temps : la période d'avant-guerre qu'évoque cet état des lieux et la guerre qui les a miraculeusement épargnés. Nous avons déjà trois temps : 1945, 1939-1945 et l'avant 1939. Cet avant 1939 n'est que suggéré par le présent, puisque Márai ne formule à son sujet qu'un peu distinct « *avant* ». Ce dernier se trouve alors lyriquement prolongé dans la longue durée « *d'un millénaire et de quelques siècles* » par association des bains à l'époque romaine. Enfin, Márai superpose les différents temps et cette superposition immerge en fait la réalité présente des bains dans les vapeurs illusoire du *monde d'hier*, qui en retour ne s'avère pas plus présente que l'époque de Caracalla.

Que nous apprend cette combinaison des temps ? Elle nous indique la façon dont il sied de configurer le contexte de notre couple conceptuel. Bien plus qu'une chronologie supposément effective, c'est en effet une hétérogénéité de temps et de durées qu'il nous faut conjuguer afin d'obtenir le contexte souhaité. Qu'est-ce à dire ? Nous avons souligné l'expression : le *monde d'hier*. Il aurait fallu le mettre entre guillemets, puisqu'il s'agit d'une référence. Cette référence,

c'est *Le Monde d'hier*, récit autobiographique de Stefan Zweig<sup>6</sup> qui raconte la fin d'un monde, celui de l'Empire austro-hongrois. S'il est vrai que ses mémoires suivent *grosso modo* la chronologie des événements des années 1880 jusqu'à l'éclatement de la Seconde Guerre mondiale, il est à noter que l'histoire s'y trouve en fait mise en intrigue suivant la notion d'hier, ce qui permet à Zweig de combiner, alterner, superposer et confronter des temps et durées multiples. Le contexte historique du *Monde d'hier* n'est pas une simple séquence chronologique allant de 1881 (naissance de l'auteur) à 1939. Cette séquence est mise en intrigue par le titre de l'ouvrage, qui nomme un « hier ». Ce « hier » est une intrigue, une question adressée au temps et qui distribue à sa façon l'intelligibilité des faits et événements dont une simple chronologie ne saurait rendre compte en elle-même. Le titre du récit est donc une mise en intrigue, et le cours de l'histoire, en lui-même muet, se configure ainsi en un contexte digne de ce nom. Voici donc ce que nous entendons par contexte : non pas un arrière-plan, mais une conjugaison des différents temps et durées suivant une intrigue qui interroge le passé. Nous allons ériger notre couple conceptuel en intrigue afin de narrer l'histoire suivant la manière dont elle est perçue par Márai, Cioran, Milosz et Fejtő.

Notre idée est que le couple exil-émigration n'est pas en lui-même une intrigue : il nous faut constituer cette dernière. Cela dit, notre intrigue est plus qu'apparentée au « monde d'hier » de Zweig : la génération des quatre hommes de lettres est celle qui prend le relais de celle de Zweig et qui, contrairement à ce dernier qui disparaît tragiquement en plein cours du second conflit mondial, assiste à l'avènement du « monde du lendemain », autrement dit la création et l'établissement durable du bloc de l'Est après la guerre. Hier, aujourd'hui et demain ne s'articulent pas de la même manière chez nos hommes de lettres et chez Zweig. Il nous faut donc rendre intelligible leurs mondes d'hier.

---

<sup>6</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, trad. Serge Niémetz, Le Livre de Poche, 2013 [1944].

***Méthodologie et configuration du contexte : l'objectif d'une bonne combinaison entre théorie et singularité***

Il ne s'agit pas de consacrer toute une partie exclusivement aux abstractions théoriques du débat mentionné. La raison en est similaire à notre refus de proposer un arrière-plan historique au seuil de notre démonstration : de même qu'une esquisse pseudo-contextuelle, un pendant théorique non organiquement articulé à notre démonstration ne saurait précéder cette dernière avec pertinence. Autrement dit, de même qu'il n'est pas question de résumer en incipit les grandes lignes de l'histoire, il n'est pas indiqué non plus d'en faire autant avec les grandes lignes théoriques du débat épistémologique *sur* l'histoire.

Ce dont nous avons besoin, c'est d'une bonne combinaison, tel que le suggère Patrice Loraux dans l'exergue de cette introduction. C'est en effet une bonne combinaison qui permet d'éviter les deux impasses indiquées par Loraux. Pierre Chaunu, au nom de l'« *historiographie de langue française*<sup>7</sup> », rejette en bloc l'épistémologie en tant que « *tentation*<sup>8</sup> » pour les historiens qu'il qualifie de « *robustes artisans d'une connaissance en construction*<sup>9</sup> ». Par cette déclaration, Chaunu a beau congédier « *l'épistémologie*<sup>10</sup> », Ricœur insère méticuleusement ce parti pris dans le débat sur l'histoire, or ce débat est en somme bel et bien épistémologique. Nous en faisons mention pour indiquer au lecteur ce que *nous ne ferons pas* : réfléchir abstraitement sur l'histoire et l'épistémologie, car c'est là à notre sens l'impasse du « *trop méditatif*<sup>11</sup> » indiquée par Loraux.

En quoi consiste pour nous ici la bonne combinaison ? D'une certaine manière, nous y étions déjà, en commentant plus haut le passage du *Journal* de Márai sur les thermes budapestois. D'une part, nos interrogations initiales faisaient appel à des problèmes épistémologiques concernant l'histoire, puisque les notions de contexte puis d'intrigue et de mise en intrigue constituent des outils de connaissance de l'histoire. D'autre part cependant, en évoquant les « *eaux vaporeuses des thermes*<sup>12</sup> » de même qu'étonnés par le titre du roman de Zweig qui condense tout un monde en un « *hier*<sup>13</sup> » pour l'instant mystérieux, nous avons déjà fréquenté, ne

<sup>7</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, 1. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 171.

<sup>8</sup> Chaunu, P. : *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, Ed. Armand Colin, 1978, p. 10.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Loraux, P.: *Du bon usage de l'impasse dans la pensée, op. cit.*

<sup>12</sup> Márai, S. : *Napló 1945-1957 [Journal 1945-1957], op. cit.*, p. 24.

<sup>13</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen, op.cit.*

serait-ce que par de prudents aperçus, les réalités passées qui doivent entrer dans la configuration de notre contexte : un monde centre-européen et sa culture disparue ou en voie de disparition. En commentant les différents temps et durées de ce monde, nous étions dans la combinaison, car nos commentaires articulaient de fait un souci de méthodologie à un objet particulier, du moins à ses contours, ceux d'une Europe centrale en retrait, au profit d'une Europe de l'Est.

Ce qu'il nous fallait indiquer ici, c'était qu'en raison de la structure d'ensemble de notre travail, cette première partie est ici requise, puisque la double motivation méthodologique est indispensable à satisfaire. Cette introduction, annonçant de façon détaillée le cheminement qui suit, avait pour ambition de rassurer le lecteur concernant le style qui y sera adopté.

Il nous faut maintenant ériger notre couple conceptuel en intrigue historique et configurer ainsi le contexte dont nous avons besoin. Pour ce faire, nous allons, dans un premier temps, établir les distinctions terminologiques requises afin de comprendre ce qu'est un contexte historique et introduire la notion de mise en intrigue. Ce faisant, nous expliquerons pourquoi nous ne proposons pas, en tête de cette partie, un contexte historique « général », mais ce cheminement singulier. Dans un deuxième temps, nous prendrons appui sur le récit historique que constitue *Le Monde d'hier*, le roman de Stefan Zweig, afin de déceler les problématiques faisant appel à l'historiographie. Dans un troisième temps, dûment munis du côté du *Monde d'hier* comme de celui de l'historiographie, nous chargerons notre couple conceptuel des questions nécessaires pour l'ériger en intrigue en vue de traiter les problématiques inhérentes au contexte de la pensée en exil. Dans un quatrième temps, nous articulerons notre intrigue conceptuelle à la chronologie des événements : si l'intrigue exil-émigration est conceptuelle, elle doit toutefois rester conciliable avec un certain fil chronologique de l'histoire, un fil sous-jacent à l'enchaînement des parties de notre démonstration.

# Chapitre 1

## L'aporie du « monde en général »

---

### **Note d'orientation**

Pour commencer, établissons les distinctions requises afin de procéder à la configuration progressive de notre contexte. Outre ce dernier terme, ce sont les notions d'arrière-plan et d'intrigue qu'il s'agit de bien définir dans ce qui suit. Les distinctions à opérer sont loin d'être abstraites. En effet, étant question d'emblée d'histoire, les trois notions en jeu s'articulent dès l'abord à des faits et événements concrets. Bien définir ces termes revient à éviter un certain nombre d'impasses, que nous nommons tentations. Cela introduit ensuite l'historiographie dans notre propos, autrement dit fait appel aux références sur lesquelles s'appuient nos motivations méthodologiques. Enfin, cette première approche a l'avantage de laisser intervenir, obliquement, les circonstances historiques qui nous préoccupent et que nous devons dûment configurer suivant une intrigue.

## I, 1, A : Le temps d'une esquisse

Qu'il nous soit permis, afin d'offrir une illustration des difficultés méthodologiques que nous confronterons par la suite, une esquisse historique en grandes lignes. Nous soulignons cette esquisse et lui assignons des bornes restreintes par rapport au reste du texte pour mettre en évidence qu'il ne s'agit là que d'une illustration en marge de ce que nous disons.

### 1. L'esquisse

*La pensée en exil semble se produire dans une Europe en plein bouleversement. De l'état du monde européen tel qu'il se présente à nous à l'orée du XX<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'avènement de la guerre froide et de la division géopolitique qu'elle engendre au cœur même du Vieux Continent, c'est en réalité une plutôt longue et complexe suite d'événements qui bouleversent l'Europe et avec elle les différents sens du terme européen. Qui plus est, l'histoire ne s'arrête évidemment pas avec la création du bloc de l'Est suite à la Seconde Guerre mondiale : le contexte historique de l'exil est-européen continue d'évoluer jusqu'à la chute du mur de Berlin, voire au-delà.*

*C'est tout un siècle d'histoire européenne qui semble se constituer en contexte de la pensée en exil. Par ailleurs, en prenant en compte les antécédents culturels de l'Europe de l'Est et de ses exilés, il nous serait difficile de ne pas faire mention des décennies qui précèdent l'an 1900. Qui plus est, nous ne saurions faire l'économie de quelques considérations historiques sur l'Amérique dans la mesure où cette dernière devient la terre d'accueil de nombreux exilés d'Europe. Non seulement le contexte de l'exil semble exiger que nous remontions avant 1900, mais en plus ce siècle ainsi prolongé vers le passé apparaît de surcroît non seulement européen, mais plus généralement parlant occidental, voire global, d'où une altération certaine de ce qu'européen veut ou peut encore vouloir dire. Une perspective*

*européocentrique n'est certainement pas en mesure de rendre compte de cette altérité.*

Cette esquisse présente un double désavantage. D'une part, elle est trop vague. D'autre part cependant, elle est compréhensible, ce qui donne l'impression qu'il pourrait s'agir là d'une hypothèse (que l'on peut démontrer) : elle articule des époques et des lieux suivant un concept, à savoir l'exil, et dans la perspective d'une idée, à savoir un certain devenir européen dans le monde. Nous reviendrons brièvement plus bas sur le problème de la compréhensibilité. Ici, c'est afin d'éviter trois tentations que nous avons fait figurer l'esquisse : la tentation des manuels d'histoire, la tentation d'une approche thématique globale non-européocentrique, et enfin celle du savant témoin.

## *2. Tentations globalisantes et thématiques*

### **I. La tentation des manuels d'histoire**

Il s'agit de ne pas nous perdre dans des chronologies trop complexes ou dans des considérations géographiques par trop vastes – nous avons mentionné l'Amérique – et par-là trop vagues. Pourtant, un ouvrage comme par exemple le tome 1 de la série dirigée par Serge Berstein et Pierre Milza sur l'*Histoire du XX<sup>e</sup> siècle* et qui porte le sous-titre « 1900-1945, La fin du "monde européen"<sup>14</sup> » semble tout à fait adapté aux grandes lignes esquissées plus haut. En effet, ce sous-titre précise que le propos de l'ouvrage concerne la période que nous avons mentionnée : il parcourt l'histoire du début du XX<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'aube de la guerre froide. Par ailleurs, il installe au premier plan le « monde européen », qui plus est entre guillemets, et annonce dès la couverture la fin de ce monde. En d'autres termes, ce manuel réfléchit dans sa visée à notre idée d'un bouleversement du monde européen. Si notre dessein est de montrer qu'au cours de la période qui nous occupe, le contexte historique est un monde européen en plein bouleversement,

---

<sup>14</sup> Berstein, S. et Milza, P. (dir.) : *Histoire du XX<sup>e</sup> siècle, Tome 1, 1900-1945 : La fin du « monde européen », op. cit.*



pourquoi ne pas nous lancer dans cette démonstration avec de tels manuels de référence à l'appui ?

En fait, il s'agit de ne pas nous contenter d'un résumé tiré de manuels d'histoire sur le XX<sup>e</sup> siècle européen, occidental ou global. A vrai dire, ce n'est même pas un résumé que l'on proposerait à partir de ce type de manuels, mais des extraits en rapport avec notre sujet. Or tant que nous n'avons pas érigé notre couple conceptuel en intrigue, ces extraits, sortes de fragments d'histoire européenne, flotteraient ici dans un vide de façon similaire à notre esquisse. Ce n'est qu'une fois l'intrigue obtenue que nous pourrions nous servir, en littérature secondaire, des manuels d'histoire<sup>15</sup>. Une autre raison mérite mention, bien que nous n'y apporterons les arguments requis que plus bas, en corrélation d'ailleurs avec le problème de la compréhensibilité posée au sujet de l'esquisse. Cette raison, c'est le fait que tout récit historique implique et véhicule certaines conceptions suivant certains choix de la part de l'historien. Disons que cette « *fin du "monde européen"* » de Berstein et Milza ne coïncide pas nécessairement avec la façon spécifique dont nous devons envisager ces termes de fin, de monde et d'europpéen.

## II. La tentation d'une approche thématique globale

C'est peut-être du côté des concepts qu'il nous faut nous tourner. Ces concepts sont l'émigration et l'exil. Pour nous situer au point de vue historique, nous serions alors tentés de prendre appui sur des textes narrants l'histoire de l'exil ou de l'émigration au XX<sup>e</sup> siècle. Les essais d'Edward W. Said sur l'exil<sup>16</sup> seraient ainsi les bienvenus ici : non seulement l'époque est celle qui nous intéresse, mais qui plus est, Said, Américain d'origine palestinienne, embrasse le sujet de l'exil d'un point de vue mondial où l'Europe est représentée comme un continent – et une altérité – parmi d'autres. N'y a-t-il pas là une connivence qui justifie un appui initial sur cet auteur ?

Deux raisons justifient que cela n'est pas indiqué. La première raison est que le concept d'exil chez Said, comme nous l'avons vu, confond exil et émigration : Said prend le parti de consacrer

---

<sup>15</sup> Ce que nous avons d'ailleurs fait plus haut en introduction avec ce manuel pour consolider notre mention du traité de Saint-Germain-en-Laye. Nous étions précisément préoccupés par l'intrigue de *l'hier*, et ce n'est qu'en appui que nous avons eu recours au manuel.

<sup>16</sup> Par exemple Said, W. E. : *Réflexions sur l'exil et autres essais*, trad. Charlotte Woillez, Ed. Actes Sud, 2008 [2000].

l'exil et de reléguer la notion d'émigration au second plan, incluant en fait les processus migratoires sous l'égide de ce qu'est l'exil selon lui au XX<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>. Nous, en revanche, nous cherchons un contexte pour notre couple conceptuel. Autrement dit, Said n'est pas d'emblée un allié, mais plutôt un discutant vers qui nous devons nous tourner au moment propice, d'où la deuxième raison pour laquelle nous écartons ici la tentation d'une approche thématique mais globalisante<sup>18</sup> : expliquer dès l'abord des destins exiliques est-européens par des expériences non-européennes au nom d'un rejet de l'eurocentrisme, ce serait risquer le court-circuit au détriment du monde que nous cherchons à configurer. En fait, c'est dans la mesure où notre intrigue fondée sur le couple conceptuel exil-émigration sera justement formulée que les commentateurs et témoins non-européens s'inviteront au fur et à mesure dans notre démonstration. Pour l'instant, et pour le formuler simplement, confronter « *les eaux vaporeuses des thermes* » budapestois avec l'analyse de Said d'un personnage est-africain d'origine indienne égaré en Afrique du romancier V. S. Naipaul<sup>19</sup> en tant « *qu'intellectuel moderne en exil*<sup>20</sup> » relèverait pour l'instant du grand écart. En voulant adopter une approche trop globale, on partirait de trop loin pour n'arriver probablement nulle part<sup>21</sup>.

### III. La tentation du savant témoin

Nous pourrions être tentés de nous fier pour commencer à un historien est-européen. Nous en connaissons un : François Fejtö. A la suite de ses travaux sur les démocraties populaires, il a publié un livre d'entretiens sur le XX<sup>e</sup> siècle en collaboration avec l'historien et diplomate italien Maurizio Serra, intitulé *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*<sup>22</sup>. Dans cette série d'entretiens réalisés entre 1997 et 1999, Fejtö et Serra proposent une longue discussion

<sup>17</sup> Said, W. E. : *Des intellectuels et du pouvoir*, op. cit., pp. 63-64.

<sup>18</sup> Le terme « globalisant » peut prêter à confusion. Insistons en conséquence : nous l'employons sans aucune référence à la mondialisation, mais bien en rapport avec l'impossibilité historiographique de dresser un arrière-plan complet de ce qu'est le monde à un moment donnée de l'histoire. Cf. à ce sujet la note 103, p. 75.

<sup>19</sup> Naipaul, V. S. : *A la courbe du fleuve*, trad. Gérard Clarence, Ed. Albin Michel, 2001 [1979].

<sup>20</sup> Said, W. E. : *Des intellectuels et du pouvoir*, op.cit., p. 65.

<sup>21</sup> Certes, nous avons fait mention, dans notre introduction générale, de l'histoire afro-américaine. La mention était requise pour signaler une carence de l'état de l'art et pour clarifier le sens des notions d'exil et d'émigration en vue de les placer sur une seule et même trame conceptuelle. Cela ne signifie pas que ce type de mentions peuvent ici entrer dans la configuration de notre contexte : il s'agit maintenant de travailler avec nos deux concepts qui forment déjà couple.

<sup>22</sup> Fejtö, F., Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, Ed. Hachette, coll. Littératures, 1999.

chronologique sur le XX<sup>e</sup> siècle en partant de l'« *héritage*<sup>23</sup> » tel qu'il se présente à l'aube du siècle pour débattre de l'histoire jusqu'aux lendemains de la chute du mur de Berlin<sup>24</sup>. Fejtő n'est-il pas le savant témoin à qui nous pourrions laisser le soin d'introduire le contexte historique de l'exil ? Dans *Le Passager du siècle*, en réponse aux questions de Serra, Fejtő combine avec habileté ses analyses sur l'histoire avec les événements et les anecdotes de sa vie. Nous avons donc un destin est-européen, l'un de ceux que de surcroît nous examinons, où exil et émigration s'articulent, et une série de réflexions historiennes sur le XX<sup>e</sup> siècle. N'est-ce pas le vif de notre sujet présent ?

Le problème est que *Le Passager du siècle* est pour ainsi dire un peu trop dans le « vif du sujet ». Bien que les analyses de Fejtő fassent preuve d'un considérable souci d'objectivité, l'historien n'en demeure pas moins un personnage omniprésent de l'ouvrage : il est le « *passager du siècle* », il en est le témoin. Qui plus est, les anecdotes personnelles et les analyses ne sont pas toujours séparées, autrement dit nous voyons dans ce livre comment Fejtő participe à l'histoire. C'est une présence particulière, qu'il nous faudra examiner le moment venu, dans notre partie II. La notion problématique de *témoin*, en revanche, sera analysée dès cette partie I.

De surcroît, la perspective des analyses est celle d'un homme qui, au moment de ces entretiens, vit entre Paris et Budapest où il a désormais le loisir de se rendre librement. Cette perspective n'aborde pas notre couple conceptuel exil-émigration, mais un autre concept, à savoir l'aller-retour dans un monde redevenu libre. Nous n'y sommes pas au cœur de notre couple conceptuel, nous sommes, pour ainsi dire, après la pluie. En somme, la tentation du témoin savant combine deux éléments problématiques des deux autres tentations : une approche trop générale mais qui implique l'historien et une perspective trop lointaine – certes temporelle, et non pas géographique comme chez Said. Ce que ce livre a à nous dire est précieux, mais il faudra le faire parler suivant des questions adéquates – l'inquiétude, ainsi que cette présence singulière de l'auteur est-européen en exil dans ses ouvrages (cf. p. 126.).

Qui plus est, l'idée de ce chapitre est de prendre les précautions méthodologiques pour faire parler ensuite les textes des quatre intellectuels à partir du deuxième chapitre. Le fait que Fejtő fut en l'occurrence historien ne doit pas nous faire manquer à nos précautions méthodologiques.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 27-43.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 335-364.

## I, 1, B : Arrière-plan et contexte

Comment nous y prendre alors avec notre contexte à configurer, maintenant que nous avons écarté ces trois tentations ? Ce que nous avons écarté, ce sont en fait des récits, des structures narratives dont nous avons estimé qu'elles n'étaient pas satisfaisantes en tant qu'appuis initiaux pour notre configuration. A bien y réfléchir, les manuels d'histoire de même que l'approche thématique mais trop globalisante nous tentaient en tant qu'arrière-plans mais qui manquaient en réalité la configuration de notre contexte. Quant au *Passager du siècle*, il s'est avéré trop impliqué dans ce contexte pour en rendre compte, du moins dans cette partie I, puisque Fejtő est un protagoniste du recueil d'entretiens. Examinons en conséquence ces deux notions : l'arrière-plan et le contexte.

### 1. L'impossible arrière-plan

Il sied de distinguer arrière-plan et contexte historique. L'arrière-plan n'est pas le contexte. Quel qu'il soit, un arrière-plan historique est d'une certaine façon à la fois trop complexe et trop vague pour figurer en introduction d'un contexte particulier. Nous considérons ici comme arrière-plan l'ensemble des faits et événements qui dessinent la figure du monde à une époque donnée. En d'autres termes, c'est son temps présent, son présent vécu, or ce présent ne peut être rendu dans sa totalité. En fait, il n'est pas l'objet d'une connaissance historique. Ainsi que le rappelle Paul Ricœur, commentant au point de vue historiographique la philosophie de l'histoire d'Henri-Irénée Marrou, « *le vécu passé nous serait-il accessible, il ne serait pas objet de connaissance : car, quand il était présent, ce passé était comme notre présent, confus, multiforme, inintelligible*<sup>25</sup> ». Ces trois adjectifs offrent une formulation plus distincte de ce que nous avons caractérisé d'à la fois trop vague et trop complexe. En analysant les diverses théories sur la connaissance historique en tant que relation de l'historien au passé, Ricœur apporte de surcroît une précision sur cette complexité et ce vague, à savoir qu'ils ne nous échappent pas en raison d'une défaillance ou d'un manque d'outils de notre part, mais simplement parce qu'ils ne

---

<sup>25</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, 1. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, pp. 177-178.

concernent pas le discours historique.

Ricœur répond ainsi à notre problème de l'arrière-plan : ce dernier, temps présent d'un passé donné, échappe dans son *ensemble* à la connaissance historique, ce qui revient à dire qu'il ne peut constituer la matière d'un texte proprement historique. Cela signifie pour nous qu'il serait vain de tenter une représentation de l'arrière-plan historique en accord avec les préceptes de l'objectivité historique. De ce point de vue, notre esquisse initiale n'était en effet qu'une esquisse, en guise d'illustration des difficultés que nous analysons présentement. Cela appuie également l'idée que même un manuel d'histoire scolaire aux allures pourtant innocentes ne rend pas compte d'une totalité passée. Qui plus est, même si ce sont souvent les questions de Serra relatives à la biographie de Fejtő qui expliquent ce fait, le XX<sup>e</sup> siècle du *Passager du siècle*, c'est bien le siècle de ce fameux « *passager* », et non pas le XX<sup>e</sup> siècle tout court, malgré l'objectivité de Fejtő.

Bien entendu, nous n'excluons pas d'autres définitions du terme que nous critiquons. Il est certain que les arts visuels ont une autre idée de ce qu'est l'arrière-plan. Ce qui nous importait ici en particulier, c'est qu'il est contre-indiqué, au point de vue proprement historiographique adopté par Ricœur, de vouloir dresser en arrière-plan une fresque trop vaste de la situation historique qui nous intéresse. Ce n'est pas, du moins certainement pas en histoire, en tâtonnant d'un soi-disant général (« le XX<sup>e</sup> siècle ») vers le particulier que nous serons en mesure de cerner ce dernier. Quand bien même il ferait partie de notre dessein de réfléchir à ce que l'adjectif *européen* veut ou peut encore dire au XX<sup>e</sup> siècle et à l'idée selon laquelle l'*européen* devient une altérité parmi d'autres dans un monde qui lui n'est plus européen, ce n'est pas en essayant de considérer d'abord le « monde en général » que nous y parviendrons<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Notons cependant qu'il existe un champ d'étude historiographique qui s'appelle la « *World History* », traduit en français par « *histoire-monde* » ou encore « *histoire connectée* ». Ce deuxième choix de traduction, dont l'historien Patrick Boucheron affirme qu'il « *constitue l'une des expressions les plus aisément assimilables par l'historiographie française* », est révélateur : la « *World History serait donc, affirme Boucheron, l'histoire dont le monde a besoin aujourd'hui – un monde plus ouvert et plus tolérant que les historiens doivent contribuer à rendre plus habitable* ». De fait, cette « *histoire-monde* » s'érige contre la globalisation ou mondialisation, et insiste en conséquence sur son ambition « *globale non globalisante* », sous le signe donc de la connexion et des échanges culturels « *à parts égales* ». La présentation de Boucheron donne l'impression que ce champ d'étude compte beaucoup « *d'ennemis* » : la mondialisation dont la science de l'histoire porterait les symptômes, l'historiographie française réticente à cette « *World History* » venue des Etats-Unis, les replis identitaires dont certains historiens seraient complices en cherchant à « *rassurer ceux qui les lisent et les écoutent sur la solidité et la pérennité de leurs traditions* », et puis l'eurocentrisme qui « *prétend toujours [...] subsumer* » les différents points de vue, ce qui est d'ailleurs le propre de « *l'histoire universelle* » par trop couramment associée à Hegel. D'un côté, Boucheron appuie notre idée d'un impossible arrière-plan, puisque la « *World History* » n'est pas globale au sens où elle prétendrait à dire le monde

## 2. Le contexte

Contrairement à l'arrière-plan général, le contexte historique se prête quant à lui aux exigences de la science de l'histoire. Un contexte peut être établi avec objectivité dans la mesure où il n'en appelle pas aux choses en elles-mêmes (Ricœur évoque à ce sujet le « *noumène kantien*<sup>27</sup> », c'est-à-dire l'inconnaissable chose en soi), mais mobilise faits et événements dans ce qu'ils ont de relatif.

### I. La notion de contexte

Le sens littéral du terme l'indique fort bien : un contexte, d'après le *Robert*, c'est premièrement l'ensemble « *du texte qui entoure un mot, une phrase, un passage et qui sélectionne son sens, sa valeur*<sup>28</sup> ». Deuxièmement, un contexte est l'ensemble « *des circonstances dans lesquelles s'insère un fait*<sup>29</sup> ». Si le deuxième sens défini par le *Robert* est plutôt propre à l'histoire, le premier, qui concerne littéralement tout ce qui est textuel n'en est pas moins pertinent pour notre propos. En effet, l'entourage textuel ne signifie pas seulement une proximité matérielle, mais une interaction avec le mot, la phrase ou le passage en question : dans la mesure où l'entourage textuel attribue un sens à ces derniers, il signifie un système de relations entre entités textuelles. En retour, c'est bien un mot, une phrase ou un passage qui mobilise son entourage textuel pour y trouver un sens. Autrement dit, un contexte n'existe pas en lui-même, il est à établir en tant que

---

dans sa totalité, mais au sens où elle cherche à établir des échanges et générer des rencontres entre cultures. D'un autre côté, non seulement notre emploi du terme « *globalisant* » ne renvoie pas à la mondialisation mais bien à l'impossible arrière-plan général, mais qui plus est nous sommes moins à la recherche d'ennemis qu'à celle d'une méthode rigoureuse de décentrer notre regard afin de cerner une certaine altérité européenne dans le monde. Boucheron prétend que le « *décentrement du regard* » est un thème «  *finalement assez banal du point de vue de la méthode historique* ». Nous pensons au contraire que cela n'est banal que dans la mesure où nous ne recommençons pas régulièrement à décentrer et re-décentrer notre regard. Ce à quoi nous nous appliquons d'ailleurs dans cette thèse de façon à ce que la critique de ce qu'Immanuel Wallerstein nomme l'« *universalisme européen* » et les propos d'Edward W. Said s'intègrent dans un cheminement réfléchi plutôt que d'en constituer un détonateur initial. Boucheron, P. : « *L'entretien du monde* » in Boucheron, P., Delalande, N. (dir.) : *Pour une histoire-monde*, Ed. La Vie des idées/PUF, 2013, pp. 10-15. Bertrand, R. : *L'histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Ed. du Seuil, 2011. Wallerstein, I. : *European Universalism : the Rhetoric of Power* [« *L'Universalisme européen : la rhétorique du pouvoir* »], Ed. The New Press, 2006. Sur l'association « *hégélienne* » de « *l'histoire universelle* », cf. Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 171.

<sup>27</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 177.

<sup>28</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.) : *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 530.

<sup>29</sup> *Ibid.*

système de relations. Ces relations ne s'établissent qu'à partir d'une interrogation sur le sens d'un mot, d'une phrase ou d'un passage. Il faut donc s'interroger sur un élément en particulier pour établir son contexte.

## II. Le contexte historique

En termes historiques, cette intelligibilité du contexte peut être traduite en trois points. Ces trois points nous permettront par la suite de distinguer les étapes méthodologiques de la configuration de notre contexte.

Premièrement, un phénomène historique est en lui-même obscur. A vrai dire, les débats de l'historiographie ne commencent même pas par interroger les façons de s'y prendre avec cette obscurité, mais la notion même de phénomène, qui varie selon la durée prise en compte, au point parfois de donner congé à la notion même d'événement. Nous ne pouvons que signaler ici ce débat. En ce qui nous concerne, occupés que nous sommes par l'histoire européenne au XX<sup>e</sup> siècle, notre conception du phénomène historique relève évidemment de l'histoire événementielle et nous souscrivons avec Paul Ricœur à l'intelligibilité narrative du passé<sup>30</sup>. L'obscurité qui nous arrête est ainsi celle des événements et lorsque nous disons *phénomène*, nous pensons systématiquement à de l'événementiel et de ce qui en résulte<sup>31</sup>. Prenons par exemple l'affirmation suivante : *François Fejtő émigre en 1938*<sup>32</sup>. Ceci est un événement. Toutefois, bien que compréhensible, il n'explique pas en lui-même ce qui s'est passé exactement.

En conséquence, et c'est notre deuxième point, un fait ou un événement ne trouve son sens que

---

<sup>30</sup> Ricœur prend position à ce propos en exposant sa conviction suivant laquelle « *si l'histoire rompait tout lien avec la compétence de base que nous avons à suivre une histoire et avec les opérations cognitives de la compréhension narrative [...], elle perdrait son caractère distinctif dans le concert des sciences sociales : elle cesserait d'être historique* ». Ce faisant, il s'écarte (et nous de même) des « *spéculations* » scientifiques sur l'histoire qui refusent catégoriquement toute dimension narrative au nom de l'objectivité. Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique*, op. cit., pp. 165, 171.

<sup>31</sup> De même que plus haut il n'était pas question de s'interroger sur *qu'est-ce qu'un monde ?*, il ne s'agit pas ici de se demander *qu'est-ce qu'un événement ?* dans une abstraction qui précipiterait notre cheminement dans un abîme sans pertinence. Indiquons cependant que Ricœur démantèle la question de l'événement à partir de « *l'évidence trompeuse de la plupart des notions de sens commun* » suivant « *deux séries d'assertions non critiquées : ontologiques et épistémologiques, les secondes se fondant sur les premières* », cf. Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique*, op. cit., pp. 173-174.

<sup>32</sup> Cf. Fejtő, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, Ed. Calmann-Lévy, coll. Histoire, 1986, pp. 118-122.

dans un système de relations avec d'autres faits et événements. L'émigration de Fejtő, pour reprendre cet exemple, ne devient effectivement intelligible que si l'on en interroge au moins, entre autres, certains motifs (*risque de persécution du jeune journaliste par les autorités hongroises*<sup>33</sup>), certains acteurs (*Fejtő et sa femme*<sup>34</sup>) et certaines conséquences (*établissement des Fejtő à Paris*<sup>35</sup>). L'événement devient progressivement intelligible, puisqu'il entre en relation avec d'autres faits et événements. Ce faisant, il se dote des circonstances dans lesquelles il s'insère. Un contexte s'est ainsi configuré.

Troisièmement, ce système de relations se configure suivant la façon dont nous interrogeons l'objet. C'est déjà une question de choix de la part de l'historien que de privilégier certaines questions. Nous avons dit qu'un contexte s'était configuré. En réalité, nous avons choisi d'en configurer un afin d'expliquer l'événement. Comme nous l'avons vu, il est impossible de prétendre tout dire sur une réalité passée, et cela vaut en fait pour un événement au même titre que pour le « monde en général ». Interroger un événement ou un phénomène historique lié à l'histoire événementielle, c'est juger d'un certain ordre de priorités, de la pertinence des questions et des durées à prendre en compte. Restons avec Fejtő : nous pouvons redistribuer les priorités propres à l'événement sans altérer en apparence les questions, en interrogeant comme il suit les motifs (*l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne nazie*<sup>36</sup>), les acteurs (*les pays d'une Europe centrale démantelée et en proie à l'expansion nazie*<sup>37</sup>) et les conséquences (*retrait symbolique à long terme de l'Europe centrale dans la mémoire*<sup>38</sup>). Ce n'est plus tout à fait la même histoire et nous pourrions reprendre en fait l'exercice indéfiniment en variant les dimensions. L'idée à retenir est que les façons d'interroger un événement en lui-même quasi-muet peut donner lieu à une multitude de récits divergents, voire opposés. Ce que nous avons désigné comme le système de relations entre faits et événements ressemble en réalité à une nébuleuse de manières causales et chronologiques de lier et de faire interagir faits et événements. En d'autres termes, la configuration du contexte historique dépend bien de l'optique choisie et de la façon dont nous chargeons nos questions : concentrées à court terme, privilégiant la dimension individuelle, ou

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>34</sup> Földes, A. : *Átétem egy évszázadot : Utolsó beszélgetések Fejtő Ferencsel* [J'ai traversé un siècle : derniers entretiens avec François Fejtő], Ed. Scolar, 2013, pp. 82-84. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Fejtő, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, op. cit., p. 116.

<sup>37</sup> Fejtő, F., Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 134.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 14, 207.



orientées à long terme, considérant des dimensions géopolitiques, voire éventuellement chargées d'une portée symbolique, le choix dépend de l'objet spécifique de notre recherche qui implique une interprétation de l'événement en question. C'est à partir de cette configuration non-exhaustive d'un contexte particulier que l'événement peut être raconté.

En clair, la configuration d'un contexte se fait donc en trois étapes : la formulation de questions spécifiques que nous adressons au phénomène historique en lui-même obscur, l'établissement de relations entre phénomènes hétérogènes en suivant l'exigence d'intelligibilité investie dans l'objet, et enfin la configuration narrative du contexte ainsi obtenu, autrement dit son récit.

## I, 1, C : Points d'ambiguïté et mise en intrigue

### 1. Points d'ambiguïté

Ce qui vient d'être exposé recèle deux points majeurs d'ambiguïté. Ils sont corrélatifs. Le premier point, c'est qu'il apparaît que la mise en contexte d'un événement implique une prise en compte des conséquences de l'événement. Autrement dit, la configuration d'un contexte historique ne se limite pas *stricto sensu* chronologiquement à l'ensemble des circonstances dans lequel l'événement interrogé se produit, comme s'il était en train de se produire. Précisément parce qu'il s'agit du temps passé et non pas du présent en cours, l'historien qui configure un contexte historique opère en connaissance des conséquences de l'événement et ces dernières participent à l'opération de configuration<sup>39</sup>.

Le deuxième point d'ambiguïté est fourni par les notions de récit et de configuration *narrative* : nous constatons que l'intelligibilité d'un événement est indiscernable des dispositions que l'on prend pour le raconter. En conséquence, l'objectivité du discours historique se retrouve dans une double distinction : d'un côté, le discours historique se distingue du discours des sciences exactes, de l'autre il doit se distinguer de la fiction narrative. La configuration du temps humain passé n'est ni pure explication scientifique, ni récit de fiction. D'un côté, elle ne peut s'identifier pleinement aux préceptes épistémologiques des sciences exactes puisqu'une pleine conformation à ces préceptes reviendrait à considérer que l'on peut arrêter le temps humain dans une forme d'immanence. De l'autre, la configuration du temps passé ne peut perdre de vue le fait que son objet relève du réel, contrairement à la fiction. L'histoire cependant se définit-elle seulement en se distinguant d'autre chose, ne déploie-t-elle pas une originalité propre en tant que science ?

---

<sup>39</sup> Cela ne contredit-il pas ce que nous avons dit au sujet du « savant témoin » qu'est Fejtő dans *Le Passager du siècle*, à savoir que l'un des problèmes de ce « savant témoin » est précisément qu'il connaît les conséquences à fort long terme ? A vrai dire non : s'il est vrai que le livre en question est effectivement en mesure de prendre en considération l'ensemble du XX<sup>e</sup> siècle, il n'en demeure pas moins vrai que sans son « *Passager* », qui en l'occurrence a pratiquement l'âge du siècle, le récit de ce « *Siècle* » ne pourrait s'articuler tel qu'il le fait, puisque le narrateur est en même temps protagoniste. En d'autres termes, bien que Fejtő dispose de la perspective dont nous parlons présentement, le thème du *témoin* justifie que nous ayons écarté la tentation de prendre un appui initial sur ses dires.

## 2. L'intrigue

Le fait est que si. C'est ici, au croisement de ces deux ensembles problématiques qu'intervient la notion de *mise en intrigue*. Nous configurons un contexte historique en en connaissant les conséquences mais notre connaissance ne peut prétendre à l'objectivité des sciences exactes ni s'en écarter librement vers la fiction. Insatisfait de ce ni-ni, et refusant à la fois une solution hybride (l'histoire serait « *mi-scientifique, mi-littéraire*<sup>40</sup> ») et l'idée selon laquelle l'histoire consiste en un « *juste milieu*<sup>41</sup> », Ricœur propose dans *Temps et Récit* une thèse qui « *repose sur l'assertion d'un lien indirect de dérivation par lequel le savoir historique procède de la compréhension narrative sans rien perdre de son ambition scientifique*<sup>42</sup> ». En d'autres termes, Ricœur avance une *solution* au sens quasi chimique du terme et qui consiste à combiner « *ambition scientifique* » et « *compréhension narrative* » à un degré d'originalité propre à l'histoire. L'originalité recherchée est que la science historique n'a pas à se définir uniquement *par rapport* à la science et la fiction, mais elle réalise en elle-même un geste authentique de connaissance propre à son objet : le temps humain passé<sup>43</sup>.

Le fil conducteur de Ricœur dans cette recherche, c'est la notion de mise en intrigue. L'idée, c'est que le temps humain passé peut être compris et expliqué selon des configurations qui lui sont propres. Ces configurations requièrent des intrigues adéquates. Pour reprendre l'exemple *Fejtő émigre en 1938*, nous voyons bien que la configuration du contexte de cet événement dépend de l'intrigue que nous lui choisissons : cela peut être le destin personnel d'un homme qui quitte sa patrie, change de langue et devient historien, comme cela peut tout aussi bien être le destin d'un monde, l'Europe centrale, qui disparaît de la carte, trouve symboliquement<sup>44</sup> refuge dans une

<sup>40</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 165.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Nous précisons ici temps humain *passé* pour dissiper un éventuel malentendu. Il est des champs d'étude qui usent de la notion de « temps humain » dans d'autres perspectives, notamment la fiction. Nous pensons tout particulièrement aux *Etudes sur le temps humain* de Georges Poulet, consacrées précisément à la littérature, et ce n'est pas présentement notre sujet. Cela le deviendra dans la mesure où nous commenterons ailleurs certains textes de fiction, et non historiques ou autobiographiques. Poulet, G. : *Etudes sur le temps humain*, Ed. Plon, 1950-1968.

<sup>44</sup> Ricœur rappelle qu'il y a un « *parallélisme entre métaphore et récit* », ce qui est un rappel de ses analyses de la poétique du langage dans *La Métaphore vive*. Pour nous, c'est l'occasion de clarifier notre emploi du terme *symbolique*. Procédons par analogie. Ricœur dit au sujet de la métaphore qu'en tant que « *suspension de la fonction référentielle directe et descriptive [elle] n'est que l'envers, ou la condition négative, d'une fonction référentielle plus dissimulée du discours* ». La métaphore est au discours chez Ricœur ce que le symbolique est à notre couple conceptuel exil-émigration en termes historiques, à savoir un écart par rapport aux faits qui libère une réalité historique relevant du non-lieu, de l'histoire exilée, point qui sera clarifié dans la première des trois questions

mémoire exilée mais vivante et connaît ainsi un devenir singulier. C'est à nous de trouver l'intrigue spécifique qui rend intelligible le devenir singulier de la pensée en exil est-européenne au XX<sup>e</sup> siècle et qui combine avec objectivité les motifs, les protagonistes et les conséquences dont nous sommes avertis, ou plutôt tributaires<sup>45</sup>.

Faisons le point afin d'annoncer la suite du chapitre. A la suite d'une esquisse initiale des grandes lignes qui nous préoccupent, nous nous sommes rapidement aperçus qu'une telle esquisse ne pouvait mener à la configuration de notre contexte. Avertis des débats historiographiques dont Paul Ricœur opère une pertinente synthèse dans *Temps et Récit*, nous avons établi une opposition entre contexte et arrière-plan, en appuyant l'idée selon laquelle ce dernier ne pouvait être configuré suivant les règles de la science de l'histoire. Ensuite, nous avons déchiffré en trois points les caractéristiques d'un contexte historique : la relation entre phénomènes historiques qui n'ont pas de sens en eux-mêmes, le besoin de configurer ces relations, la nécessité d'interrogations spécifiques pour subvenir à ce besoin. Ici est intervenue la notion de mise en intrigue. A défaut d'une mise en intrigue de l'exil et de l'émigration suivant des questions claires, notre couple ne constitue pas à proprement parler, par lui-même, une intrigue historique véritable. En somme, proposer un contexte historique avant même d'en venir à l'intrigue de l'exil et de l'émigration n'aurait pas eu de pertinence, ni, par ailleurs, de valeur au point de vue de l'histoire. Toutefois, bien qu'ayant désormais une idée théorique de ce qu'est une intrigue, celle que nous recherchons est encore creuse.

Quelles sont en fait nos interrogations spécifiques vis-à-vis de l'exil et de l'émigration ? Si nous avons estimé pertinent de nous concentrer jusqu'à présent sur des considérations plutôt théoriques concernant l'histoire, même si nos exemples ont eu l'avantage de familiariser peu à peu le lecteur avec le contexte à configurer, c'était pour bien mettre en relief la nécessité d'élaborer avec soin ces interrogations spécifiques. Dans *Temps et Récit*, à la suite de la

---

formulées vis-à-vis de notre couple conceptuel dans la troisième partie de ce chapitre, C, 1. Ricœur, P. : *Temps et Récit, 1. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 11. *La Métaphore vive*, Ed. du Seuil, coll. Points Essais, 1997 [1975].

<sup>45</sup> Ricœur propose à ce sujet l'exemple et le vocabulaire suivants : « *Que "Jean sans Terre soit passé par là" n'est un fait historique qu'en vertu du faisceau d'intentions, de motifs et de valeurs qui l'incorpore à un ensemble intelligible* ». En réalité, nous ne disions pas autre chose en affirmant, concernant notre exemple *Fejtő émigre en 1938*, qu'il fallait au moins, entre autres, connaître certains motifs, acteurs et conséquences. Les composantes varient selon ce que contient (un acteur, une date, un lieu etc.) le fait ou l'événement que l'on cherche à rendre intelligible. Ricœur, P. : *Temps et Récit, 1. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 175.

nomination de la mise en intrigue au rang de fil conducteur de la recherche, Ricœur « *demande au lecteur une longue patience*<sup>46</sup> ». Nous formulons une demande similaire, mais seulement une patience courte : plutôt que d'enchaîner avec des analyses théoriques sur l'histoire, nous proposons de faire intervenir un récit historique. Cette intervention aura l'avantage de clarifier la notion de mise en intrigue et d'introduire les interrogations spécifiques que nous formulerons à la suite.

---

<sup>46</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 168.

## Chapitre 2

# Le Monde d'hier de Stefan Zweig sous la loupe de l'historiographie

---

### Note d'orientation : la pertinence d'un récit

Nous ne savons pas encore ce qu'intrigue et mise en intrigue veulent dire concrètement. Certes, avec un exemple (*Fejtő émigre en 1938*) et certains éléments du débat historiographique, nous avons obtenu une idée de ce qu'est une intrigue. Toutefois, malgré le caractère concret de notre exemple, nous n'en sommes qu'à un aperçu théorique de la question. Afin de clarifier davantage ce point méthodologique crucial, il nous semble pertinent, dans ce qui suit, de laisser la parole à un certain récit de l'histoire européenne. Faire intervenir un récit en particulier nous permet d'éviter deux impasses majeures : une approche trop théorique d'un côté, et trop narrative de l'autre.

Le récit que nous allons faire intervenir sans tarder est une autobiographie bien connue du public occidental : *Le Monde d'hier* de Stefan Zweig<sup>47</sup>. Il concerne en l'occurrence les précédents historiques et culturels de l'Europe de l'Est et de l'exil est-européen. Pourquoi donc un récit autobiographique plutôt qu'un ouvrage historique que nous nous chargerions de discuter ? La raison en est que la définition de notre mise en intrigue a tout à gagner en substance à l'intervention d'une œuvre avant tout autobiographique, puisque la notion d'intrigue, comme nous l'avons vu, doit savoir combiner « *ambition scientifique*<sup>48</sup> » et « *compréhension narrative*<sup>49</sup> ». L'intervention d'un roman historique nous permettra d'opérer une synthèse adéquate de la notion de mise en intrigue propre à l'histoire, puis à notre contexte à nous, en évitant une approche trop

---

<sup>47</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, trad. Serge Niémetz, Le Livre de Poche, 2013 [1944].

<sup>48</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 166.

<sup>49</sup> *Ibid.*

théorique d'un côté, ou trop narrative de l'autre.

Détaillons en quoi un récit autobiographique aide cette synthèse. Peut-on en fait demander des comptes historiographiques à un écrivain rédigeant un tel récit, c'est-à-dire ses mémoires personnelles ? Auteur de nombreuses biographies, Zweig s'érige lui-même en protagoniste dans *Le Monde d'hier*, et raconte ses expériences personnelles. Pourquoi soumettre alors son œuvre à un jugement historiographique ? La raison a trait à nos motivations méthodologiques énoncées plus haut et elle est double. D'une part, nous cherchons ici à montrer que nous sommes à même de commenter un document historique qui, quand bien il constituerait une œuvre littéraire, n'en demeure pas moins un document qui relève de l'histoire. Ce n'est pas de Zweig que nous exigeons des qualités historiographiques, mais de nos propres analyses. Les textes de Márai, Cioran, Fejtő et Milosz auront sans cesse trait à l'histoire. Nous faisons intervenir ici, corrélativement avec *Le Monde d'hier*, les points historiographiques requis pour saisir plus loin un contexte historique tel que vécu et expérimenté par la pensée en exil<sup>50</sup>.

D'autre part, le choix d'une œuvre autobiographique, littéraire sans être fictive, sert en réalité de contrepoint au fait que c'est un couple *conceptuel*, exil et émigration, que nous érigeons en intrigue historique. Avec Ricœur, nous avons écarté plus haut les approches spéculatives de la science de l'histoire qui cherchent à éradiquer la dimension narrative de l'historiographie. Or avec un couple *conceptuel* comme candidat à l'intrigue, ne risquons-nous pas, sans précautions suffisantes, de ne mobiliser l'histoire qu'en vue de « *spéculations*<sup>51</sup> » conceptuelles ? Cela constitue un risque à l'horizon, d'où l'idée d'articuler dans ce qui suit un récit autobiographique à nos acquis historiographiques, afin de bien accrocher la dimension narrative de notre propos.

---

<sup>50</sup> Ici, une fois encore, il nous faut rendre des comptes au « savant témoin » qu'est Fejtő : pourquoi ne nous attaquons-nous pas directement à l'une de ses autobiographies, dans le vif du sujet ? Pour la simple et à notre sens bonne raison que les écrits de Fejtő devront être analysés de manière comparative aux œuvres de Márai, Cioran et Milosz et que pour procéder à ces analyses comparatives, le commentaire historiographique de la *veille* de la pensée en exil est tout à fait pertinent, ce que nous avons d'ailleurs détaillé dans les pages précédentes.

<sup>51</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, 1. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 171.

## I, 2, A : *Le Monde d'hier* de Stefan Zweig

Cédons donc la parole au récit. Pour ce faire, considérons la question des antécédents historiques et culturels de l'Europe de l'Est en faisant intervenir un témoin : Stefan Zweig. Pour narrer un monde jadis fleurissant, l'Empire des Habsbourg et qui, déjà agonisant au terme de la Grande Guerre, aura commis un véritable « suicide<sup>52</sup> » en s'engageant dans le second conflit mondial, Zweig a rédigé ses mémoires, signant un récit autobiographique auquel il a donné un titre parlant : *Le Monde d'hier*. Nous allons d'abord justifier le recours à Stefan Zweig, déduire ensuite nos problématiques à partir du titre de son ouvrage.

### 1. Pourquoi Zweig ? Exposé comparatif

Pour nous qui cherchons à établir le contexte historique d'un phénomène philosophique – et sociologique – particulier, *Le Monde d'hier* offre en fait l'occasion d'articuler les enjeux méthodologiques qu'implique la délimitation du contexte historique de la pensée en exil. Cependant, il nous faut d'abord justifier le choix de Stefan Zweig. Premièrement, n'était-il pas viennois et autrichien ce qui, s'il n'avait mis fin à ses jours en 1942, ne l'aurait pas relégué du côté du bloc de l'Est après 1945 ? Cela semble être le cas, mais son *Monde d'hier* était centré sur Vienne, capitale de l'Empire des Habsbourg où verront le jour Márai, Fejtő et Cioran. Par ailleurs, le *Monde d'hier* de Zweig ne se limitait pas à cet Empire, il s'agissait en fait de façon plus générale d'un monde européen dont Vienne représentait l'un des centres majeurs. Milosz, bien que né dans une Lituanie sous emprise russe, a lui aussi vu le jour dans ce monde européen où plusieurs empires coexistaient.

Deuxièmement, Zweig, né en 1881, ne faisait-il pas partie d'une génération antérieure à celle des quatre hommes de lettres dont nous nous occupons ? Certainement, mais en cela il leur fut pour ainsi dire à la fois un précurseur et un contemporain : l'écart générationnel allant de dix-neuf ans avec Márai à vingt-huit avec Fejtő et trente avec Cioran et Milosz est un écart commensurable.

---

<sup>52</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., p. 8.



Si l'expérience du *Monde d'hier* est d'évidence plus longue et plus ancrée chez Zweig, elle se transmet encore à la génération des quatre autres qui naîtront dans ce même monde et assisteront à sa disparition progressive comme leur aîné autrichien. Il est vrai cependant que Zweig expérimente la Première Guerre mondiale à un âge adulte (il a 23 ans en 1914), ce qui n'est pas le cas de ses cadets qui, nés entre 1900 et 1911, atteignent l'âge adulte dans l'Entre-deux-guerres, ce qui détermine sans aucun doute un autre rapport à la Grande Guerre. Zweig représente en d'autres termes une continuité culturelle dont il entendra sonner le glas, sans assister, il est vrai, au « monde du lendemain » que sera plus tard le bloc de l'Est. Là se repère l'écart générationnel : Zweig ne survit pas au second conflit mondial, ce qui marque une différence non-négligeable certes, mais qui toutefois n'affaiblit pas le double intérêt du précurseur et du contemporain qu'il est de la pensée en exil.

Troisièmement, Zweig est aussi précurseur-contemporain des quatre hommes de lettres en termes d'émigration et d'exil. Zweig est à peine précurseur des quatre est-européens au regard de l'émigration : il fuit l'Autriche en 1934, quelques années seulement avant le départ de Cioran pour la France (1937) et l'*Anschluss* de 1938, moment du départ de Fejtő pour la même destination. Quant à l'exil, Zweig ne témoigne-t-il pas d'une expérience radicalement nouvelle, quelque chose de jamais vu auparavant lorsqu'il écrit la chose suivante : « *Je n'ai plus ma place nulle part, étranger partout, hôte en mettant les choses au mieux ; même la vraie patrie que mon cœur s'est choisie, l'Europe, est perdue pour moi*<sup>53</sup> » ? Le précurseur ne verra pas ce à quoi ses héritiers devront faire face. Héritiers qu'ils sont du *Monde d'hier*, il le seront aussi d'une expérience nouvelle de l'exil que vit Zweig.

## 2. *Le Monde d'hier : un intitulé complexe*

Il s'agit de bien saisir maintenant les problématiques inhérentes à la configuration de notre contexte historique. Examinons pour ce faire le titre complet du roman de Stefan Zweig : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*<sup>54</sup>. Prêtons l'oreille aux quatre termes articulés dans le

<sup>53</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., p. 8.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 3. Notons que le sous-titre ne figure pas en allemand sous la mention du titre original dans notre édition (Zweig, S. : *Le Monde d'hier*, op. cit., p. 4.). Pour le sous-titre original, cf. Zweig, S. : *Die Welt von Gestern : Erinnerungen eines Europäers*, Ed. Bermann-Fischer Verl., 1944. Le sous-titre n'est pas de Zweig, il s'agit d'un ajout

titre : « *Le Monde* », « *hier* », « *souvenirs* » et « *un Européen* ». Trois accouplements différents de ces quatre termes nous donnent les trois problématiques.

### I. « *Le Monde* » et « *un Européen* »

Pour commencer, prenons « *Le Monde* » et cet « *Européen* ». Sachons accorder de l'importance aux articles : en français comme en allemand, le « *Monde* », c'est bien « *Le Monde* » (« *Die Welt*<sup>55</sup> »), l'article est défini. Quant à l'« *Européen* », c'est bien « *un Européen* », l'article est ici indéfini (« *eines Europäers*<sup>56</sup> » au génitif dans le sous-titre, ce qui nous donne *ein Europäer* au nominatif). Les deux articles posent problème. Du côté du « *Monde* », sa qualification immédiate (c'est celui « *d'hier* » en particulier) justifie certes l'emploi de l'article défini, comme par exemple dans « *Les Confessions d'un bourgeois*<sup>57</sup> », où il s'agit évidemment des confessions particulières d'un individu. L'article défini n'en garde pas moins, dans un cas comme dans l'autre, le soupçon d'une prétention à une totalité : ce n'est pas seulement un monde révolu parmi d'autres, c'est bien « *Le Monde* ». L'expression n'écarte pas ouvertement le sens d'*un monde parmi d'autres*, elle sous-entend cependant l'idée selon laquelle ce « *Monde* » inclurait de manière holistique une réalité exhaustive. Retenons l'ambiguïté qu'implique le titre de Zweig : s'agit-il d'un monde en particulier ou bien serait-il question *du* monde dans une acception prétendument générale ?

C'est ici que, de son côté, notre « *Européen* » vient aiguïser la problématique avec son article indéfini signé par la postérité de Zweig. Que faut-il entendre par *un* Européen ? S'agit-il d'un Européen parmi tant d'autres, ou serait-il question d'autre chose dans cette dénomination ? Cette dernière est à la fois simple et ambiguë. En effet, l'article indéfini (« *un* ») indique *a priori* du

---

de l'éditeur allemand de 1944. Il traduit en quelque sorte le fait qu'il s'agit d'une édition posthume, « *un Européen* » n'étant pas une revendication de Zweig lui-même, mais un hommage de la postérité. Ainsi, en analysant les notions du titre complet, nous travaillons dans une mise en abyme des mobiles de Zweig et de l'hommage de sa postérité. L'analyse s'inscrit en fait dans la continuité générationnelle qui nous intéresse, puisque la pensée en exil fait partie de l'immédiate postérité de Zweig. Notons par ailleurs que l'édition anglaise ne comporte pas de sous-titre. Suivant le catalogue de la *British Library*, d'autres éditions l'ont en revanche remplacé par *An Autobiography*, c'est-à-dire « *Une autobiographie* ». Travaillant en anglais, il nous faudrait avoir directement recours à la seconde édition allemande pour procéder aux accouplements de notre introduction, tandis qu'en français, la traduction de Serge Niémetz s'avère une médiation plus sûre. Cf. Zweig, S. : *The World of Yesterday*, trad. anglaise d'Anthea Bell, Ed. Pushkin Press, 2009 [1944].

<sup>55</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., p. 4.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Márai, S. : *Les Confessions d'un bourgeois*, trad. Georges Kassai et Zéno Bianu, Ed. Albin Michel, 1993 [1934].

singulier : il est question d'un Européen seulement, et non pas de l'homme européen dans quelque acception générale. Toutefois, l'article indéfini peut précisément mettre en relief et accentuer le mot qu'il prend soin de précéder. Repensons à ce que dit Márai aux bains : « *Une culture autour de lui cesse d'exister*<sup>58</sup> ». Le baigneur ne considère pas une culture parmi d'autres, il souligne plutôt que c'est de *littéralement toute une culture* qu'il est question. Notre « *Européen* », en se nommant ainsi, veut signaler autre chose, plus que le simple fait d'être un individu européen parmi d'autres, comme si notre « *Européen* » avait à prouver son appartenance européenne, appartenance que vient donc confirmer sa postérité.

Le monde d'hier<sup>59</sup>, c'est d'une part l'Empire des Habsbourg qui connaît un terme avec la fin de la Première Guerre mondiale et c'est, d'autre part, le monde entier envisagé mais aussi expérimenté à partir de l'Europe centrale. Le centre de Zweig, c'est en l'occurrence Vienne. Des centres européens, toutefois, il y en a plusieurs en cette orée du XX<sup>e</sup> siècle. Londres et Paris ne sont-ils pas des centres eux aussi, de « mondes » en ce début de siècle ? En effet, dans *Le Monde d'hier*, Zweig raconte ses voyages formateurs de jeunesse en dehors de l'Europe centrale, en Europe occidentale (Paris<sup>60</sup>) mais aussi au-delà du continent européen (l'Inde et les Etats-Unis<sup>61</sup>), incluant ainsi l'Ouest du continent et tout un monde extra-européen dans son monde d'hier. En d'autres termes, le monde de Zweig n'est pas une affaire de frontières ni de continents séparés, mais de centres, dont Vienne au premier plan du récit.

## II. L'« *hier* » et les « *souvenirs* »

Maintenant, considérons les deux autres termes du titre de Zweig : l'« *hier* » et les « *souvenirs* ». Ces deux termes forment un couple comme par naturellement, puisque le premier est l'objet du second. En allemand, « *Gestern* » est bien l'objet des « *Erinnerungen* ». Ce qui met en branle ces souvenirs, ou plutôt ce qui motive leur rédaction, c'est le fait de nommer tout un monde le *monde d'hier*. Si ce hier n'était point nommé, les souvenirs de Zweig ne composeraient pas une étoffe

<sup>58</sup> Márai, S. : *Napló 1945-1957* [Journal 1945-1957], *op. cit.*, p. 24.

<sup>59</sup> Nous réservons à partir d'ici les italiques et les guillemets pour appuyer et clarifier les éléments de notre raisonnement, sauf lorsqu'il s'agit d'une référence directe au titre en tant que tel du livre. Les quatre notions du titre du récit nous semblent suffisamment référencés.

<sup>60</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, *op. cit.*, pp. 154-192.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 214-229.

narrative. Autrement dit, ce hier et son appel qu'énonce le titre de l'ouvrage est à proprement parler l'acte configurant du récit. *Hier* est l'intrigue de ce dernier. Nous voici plongés en plein débat historiographique : dans quelle mesure une mise en intrigue est-elle requise pour rendre compte du passé ?

*Hier* se présente en tant qu'intrigue. Etant donné l'aporie d'une approche parfaitement globale du monde et de ce qu'est l'Europe en ce monde pré-guerre, il est bien requis de faire appel à une mise en intrigue des événements dont un compte rendu soi-disant général n'aurait pas eu de pertinence. En d'autres termes, c'est bien au croisement de nos motifs méthodologiques et de la familiarisation du lecteur avec les éléments de notre contexte à configurer que nous commentons l'œuvre de Zweig. En clair, tout en introduisant ces éléments du *Monde d'hier*, c'est au défi méthodologique de l'affaire que nous répondrons par ce commentaire.

Considérer l'*hier* de Zweig en tant qu'intrigue répond à la problématique soulevée au croisement du théorique et du narratif. En effet, Zweig présente le double avantage de témoigner du monde dont la continuité est assurée par la pensée en exil et de mettre en branle les éléments historiographiques nécessaires à l'élaboration du contexte historique de cette pensée. Entre *hier* et ses réminiscences (les souvenirs), c'est un non-lieu historique qui signale sa présence malgré son éradication que signifie officiellement le traité de Saint-Germain-en-Laye signé le 10 septembre 1919<sup>62</sup>. Certes, ce traité et les traités qui s'y trouvent liés démantèlent l'empire centre-européen des Habsbourg<sup>63</sup>. Cependant, et nous en avons entre-aperçu un cliché avec ce que Márai voit aux bains fin 1945, un « monde » ne disparaît pas du jour au lendemain. Il se retire, il laisse derrière lui des témoins, des traces et peut-être bien même une atmosphère, celle qui trahit le baigneur budapestois après le deuxième incendie mondial provoqué en Europe. Ces témoins, dont Zweig et Márai, ces traces et cette ambiance, comme les thermes *Császár* de Buda au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, mobilisent en fait des notions qui sont sujets de débat au sein de l'historiographie : l'intrigue, le témoignage, la trace, la mémoire.

Preuve de plus qu'une approche globale du monde du début du XX<sup>e</sup> siècle est impossible : comment peut-on y situer un monde qui n'existe plus, mais qui survit toutefois dans la mémoire ?

---

<sup>62</sup> Cf. Berstein, S. et Milza, P. (dir.) : *Histoire du XX<sup>e</sup> siècle, Tome 1, 1900-1945 : La fin du « monde européen »*, Ed. Hatier, coll. Initial, pp. 104-105.

<sup>63</sup> *Ibid.*

*Le Monde d'hier* de Zweig introduit une mémoire exilée, la mémoire qui devient celle de la pensée en exil : mémoire d'un monde rayé de la carte mais qui ne se retire toutefois qu'à tâtons au point de caresser encore l'imagination d'un baigneur budapestois en 1945, voici le lot mémorial de la pensée en exil, voici le fardeau qu'elle portera dans le monde qui lui devient étranger, le fardeau qui ne cessera de définir malgré tout sa manière de s'orienter dans le monde. Notre contexte est ainsi difficile à configurer dans la mesure où il implique du non-lieu. Il s'agit donc de saisir, *via* l'intrigue de *l'hier*, l'appartenance de ce non-lieu à l'histoire, d'offrir une définition satisfaisante de la notion de non-lieu dans une perspective historique. Au point de vue historique, c'est en somme *l'hier* de Zweig qui met en intrigue la mémoire d'un monde en retrait et qui se retrouve par la suite en exil. La façon dont Zweig combine, avec l'intrigue de *l'hier*, les différents temps (passés, présents et posthumes) nous indique, débats historiographiques à l'appui, une façon pour nous de configurer notre contexte autour de *l'hier*.

### III. L'« *hier* » et l'« *Européen* »

Accouplons maintenant l'Européen et *l'hier*. Pris ensemble, ces deux termes éclairent ensemble ce que la pensée en exil devient dans le monde, dans une continuité que Zweig, mettant fin à ses jours en 1942, aura refusée. *L'hier*, c'est ce que l'Europe avec ses mondes n'est plus. Ce n'est, chez Márai, Cioran, Fejtő et Milosz, que mémoire. Des mémoires de type fort différent : c'est en tant qu'historien que Fejtő rédigea un *Requiem*<sup>64</sup> particulièrement documenté en honneur à ce monde qui n'est plus. Milosz retracera les contours d'une *Mittleuropa*<sup>65</sup> sans égards aux empires (au pluriel) qui pourtant structuraient bel et bien le monde de la veille. Cioran s'adonnera souvent à l'éloge d'une enfance sauvage vécue dans les confins de l'Empire des Habsbourg<sup>66</sup>. Quant à Márai, il notera dans son *Journal*, en 1950, avant même de quitter l'Europe pour les Etats-Unis, la chose suivante : « *Si je quitte ce continent, l'Europe me manquera beaucoup. Mais l'Europe me manquait déjà ici, en Europe*<sup>67</sup> » Ce sont là un *hier* (le verbe *manquer* est bien au passé) et une absence qui hantent le propos du *Journal*. *Requiem pour un empire défunt* mobilisant la

<sup>64</sup> Fejtő, F. : *Requiem pour un empire défunt : histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, Ed. Edima/ Lieu Commun – Seuil, coll. Points Histoire, 1993 [1988].

<sup>65</sup> Milosz, Cz. : *Une autre Europe*, trad. Georges Sédur, Ed. Gallimard, coll. Du monde entier 1980 [1964].

<sup>66</sup> Cf. en particulier Cioran, E. : *Entretiens*, Ed. Gallimard, coll. Arcades, 1995.

<sup>67</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1950-1951 [Journal complet 1950-1951]*, Ed. Helikon, 2009, p. 160. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

mémoire au sens historiographique (Fejtő), *hier* fragmenté jadis en empires distincts mais qui cherche à se consolider en une mémoire collective à l'insu de l'arbitraire du bloc de l'Est sous le signe d'une *Mitteleuropa* élargie jusqu'en Lituanie (Milosz), *hier* idyllique et sauvage formant un cercle parfait dont Cioran prétend avoir été arraché dans son enfance, et enfin un *hier* qui, chez Márai, est douteusement présent et absent à la fois, puisque dans la courte note de l'écrivain hongrois le verbe *manquer* conjugué au passé donne l'impression de l'évanouissement d'un monde au cours même des deux phrases de la note. Il nous semble assez clair qu'une intrigue spécifique est requise pour comprendre ces *hiers*. Pour mettre de l'ordre dans les temporalités à l'œuvre et qui semblent se multiplier au fur et à mesure que nous avançons, une intrigue spécifique est bel et bien requise.

## I, 2, B : L'hier en tant qu'intrigue

D'une certaine façon, les considérations ci-dessus comportent déjà en germe certains points qui érigent l'*hier* en véritable intrigue du contexte historique de la pensée en exil, mais évitons d'anticiper. Notons aussi au passage que les justifications apportées par étapes comparatives ont eu l'avantage de laisser *entrevoir* le contexte historique de la pensée en exil, ne serait-ce qu'en nommant des événements et en signalant des dates. Ce n'est pas celle que nous cherchons, mais la comparaison de deux générations successives n'est pas une mauvaise intrigue. En tout cas et en un certain sens, nous ne sommes déjà plus tout à fait étrangers au contexte historique de la pensée en exil. Et nous tenons le mot-clef de notre intrigue : l'hier.

### 1. Considérations chronologiques : l'hier et son lendemain

L'hier exige encore un approfondissement pour s'ériger en intrigue. Considérons en premier lieu des questions simples ayant trait à la chronologie : qui dit hier suggère un aujourd'hui, voire projette un lendemain. L'hier, *Gestern* en allemand, se présente à la fois plus brut et plus dramatique que l'expression « d'antan », ou l'adverbe « jadis » par exemple, et qui correspondraient respectivement, en allemand, à *vormalig*<sup>68</sup> et *einst*<sup>69</sup>. L'allemand connaît aussi *ehemalig*<sup>70</sup>, « ancien », devenu quelque peu idiomatique à force de désigner l'ex-RDA. On pourrait également concevoir un monde « d'autrefois », dont l'allemand *früher*<sup>71</sup> n'est pas tout à fait l'équivalent malgré ce que propose le dictionnaire, puisqu'il signifie « plus tôt ». L'hier ne s'encombre pas des connotations nostalgiques, voire folkloriques des autres termes, il est en ce sens plus neutre, brut. Toutefois, il s'avère précisément plus dramatique que les autres dans ce qu'il puise du quotidien : il implique un temps irrévocablement révolu et pourtant très proche.

<sup>68</sup> Charbier, M. (dir.) : *Wörterbuch Französisch-Deutsch, Deutsch-Französisch* [Dictionnaire français-allemand, allemand-français], Ed. Larousse, coll. Dictionnaire MaxiPoche Plus, 2007, p. 25.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 134, 313.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 45.

En quoi cela est-il dramatique ? C'est dramatique dans la mesure où il n'est pas question, justement, chez Zweig, de la succession des jours du quotidien, mais bien d'une durée historique considérable. Du moment qu'il nomme tout un monde européen le monde d'hier, bien que prenant le temps de chapitres consistants pour le décrire, l'auteur précipite le cours de l'histoire. En effet, c'est tout un monde, « *presque millénaire*<sup>72</sup> » de surcroît, qui est devenu l'hier du jour d'aujourd'hui. Il y est réduit, en dépit de sa durée. Hier n'a pas, avec Zweig, la même saveur que les *Souvenirs des jours heureux* de Julien Green, par exemple<sup>73</sup>. Chez ce dernier, non seulement l'adjectif « *heureux* » inscrit le propos dans une perspective nostalgique moins dramatique que l'idée d'un monde révolu dans son ensemble mais, qui plus est, les « *jours* » au pluriel n'arrêtent pas le passé pour précipiter le présent, puisque ces « *jours* » ne se démarquent pas de la succession des jours du quotidien, alors que l'hier de Zweig, si. Qui plus est, il n'y a pas d'article défini ou indéfini à « *Souvenirs* ». *Souvenirs des jours heureux* veloute le temps passé, alors qu'hier le fige plutôt brutalement.

Chez Zweig, le jour présent ne deviendra pas, comme au quotidien, la veille d'un lendemain et ainsi de suite. C'est bien « *aujourd'hui* » que Zweig rédige ses mémoires d'hier en nommant sa génération « *nous, les hommes d'aujourd'hui*<sup>74</sup> » et c'est là que le roman acquiert la plénitude de son sens dramatique : Zweig ne précise-t-il pas fort justement, dès sa préface au sujet de sa génération arrachée au monde d'hier que, désormais, « *toujours et partout, la main du destin se saisissait de nous pour nous entraîner dans son jeu insatiable*<sup>75</sup> » ? Nommer l'hier, c'est ainsi reconnaître qu'aujourd'hui s'est déchaîné. En d'autres termes, cet aujourd'hui n'est pas sur un pied d'égalité avec l'hier : aujourd'hui demeure pour ainsi dire le lendemain non souhaité de la veille. Zweig souligne ouvertement cette idée lorsqu'il anticipe, au premier chapitre faisant l'éloge du « *monde de la sécurité*<sup>76</sup> », que « *maintenant que le grand orage l'a depuis longtemps fracassé, nous savons de science certaine que ce monde de la sécurité n'était qu'un château de nuées*<sup>77</sup> ». A peine a-t-il entamé son récit du monde d'hier que Zweig exprime déjà la douleur de son point final. Autrement dit, tandis que tout un monde se réduit à la veille d'un jour néfaste, ce jour précisément ne promet pas de lendemain : sa seule raison d'être est de boucler un monde

<sup>72</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., p. 336.

<sup>73</sup> Green, J. : *Souvenirs des jours heureux*, Ed. Flammarion, 2007 [1942].

<sup>74</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., p. 18.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 15-45.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 20.



« *fracassé* ». Aucun lendemain n'est envisagé. Et nous savons que Zweig n'avait décidé de survivre au « *point final*<sup>78</sup> » de ce lendemain que pour mettre fin à ses jours, en exil.

## 2. *Aujourd'hui en tant qu'agonie*

Le jour d'hui se présente sous le signe de l'agonie. Aujourd'hui, c'est le retrait non pas immédiat, mais progressif du monde d'hier. Zweig précise la chose suivante : ce n'est « *absolument pas sans dessein que j'arrête à une date précise ce regard rétrospectif sur ma vie*<sup>79</sup> » et nomme « *cette journée de septembre 1939*<sup>80</sup> », donc le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale, qui « *met un point final à l'époque qui a formé et instruit les sexagénaires dont je suis*<sup>81</sup> ». Est-ce le monde d'hier qui s'achèverait en ce jour précis ? Pas tout à fait : c'est plutôt le monde de la génération de Zweig, qui a « *tout vécu sans retour*<sup>82</sup> », pour laquelle « *rien ne subsistait d'autrefois, rien ne revenait*<sup>83</sup> ». En d'autres termes, c'est plutôt l'histoire d'une génération, celle qui s'est trouvée contrainte de nommer le monde d'hier en tant que tel pour en subir aujourd'hui le déclin qui s'achève en ce « *point final*<sup>84</sup> ».

Aujourd'hui, c'est donc le retrait agonisant du monde d'hier. Cela signifie que le « *grand orage*<sup>85</sup> » évoqué plus haut ne correspond pas à un événement précis. L'expression « *depuis longtemps*<sup>86</sup> » suggère en effet, de manière conjointe à l'idée d'un monde révolu, que cette révolution s'est inscrite elle aussi dans une durée. En clair, entre l'hier et le « *point final* » se trouve le jour d'hui qui, bien qu'ayant pour seul rôle d'achever l'hier, prend un certain temps difficilement palpable à évincer pour de bon le monde d'hier. A la suite de l'hier, le jour d'hui témoigne de ce lent retrait d'un monde, à l'instar de cette culture en train de cesser « d'exister » en 1945 chez Márai.

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>86</sup> *Ibid.*

### 3. Hier en tant que période

L'hier associe un monde à une période. Il identifie en fait un monde à une époque. Epoque ou période ? A vrai dire, on peut lire une articulation des deux dans le récit de Zweig. Il y eut une longue période, celle de la « *monarchie autrichienne, presque millénaire*<sup>87</sup> » où tout « *semblait fondé sur la durée*<sup>88</sup> ». Avant les bouleversements, on y vivait « *une seule et même vie du commencement à la fin, sans élévations, sans chutes, sans ébranlements et sans périls, une vie qui ne connaissait que de légères tensions, des transitions insensibles*<sup>89</sup> ». Ensuite est advenue une époque, celle de la génération de Zweig qui a « *tout vécu sans retour*<sup>90</sup> », pour laquelle « *rien ne subsistait d'autrefois, rien ne revenait*<sup>91</sup> ».

Ce qui est digne d'attention, c'est qu'on peut tout aussi bien inverser l'emploi des termes époque et période. En effet, l'époque pourrait ne pas recouvrir la durée millénaire mentionnée ci-dessus, mais désigner le « *monde de la sécurité*<sup>92</sup> », autrement dit l'apogée de l'empire au XIX<sup>e</sup> siècle. La période serait alors celle, transitoire et dévastatrice qui trouve son « *point final*<sup>93</sup> » en ce jour de septembre 1939 où Zweig arrête son récit. Ce qui permet cette liberté d'interprétation, c'est que Zweig ne date pas l'origine de l'hier. Tantôt il se livre à l'éloge d'un monde qui lui est celui de ses « *parents*<sup>94</sup> » et qui se limite ainsi à un demi-siècle, tantôt il mentionne les origines « *millénaires*<sup>95</sup> » de ce monde. Le jour d'hui, quant à lui, fait aussi que le « *monde régressait brutalement d'un millénaire dans le domaine de la moralité*<sup>96</sup> ». Le millénaire d'hier s'en trouve alors comme évincé. Retrait progressif et rupture brutale s'articulent ainsi dans la notion. L'hier, outil de périodisation de l'histoire, brasse le temps perdu.

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 15-45.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 8, 28, 336.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 11.

## I, 2, C : La mise en intrigue au croisement du narratif et du théorique

### 1. Du côté de Zweig

Nous pouvons mettre désormais en évidence que l'hier de Zweig est ce qu'on peut appeler une intrigue. En faisant une courte synthèse de nos observations, nous constatons que la notion d'hier, bien qu'inspirée de la chronologie du quotidien, ne se contente pas chez Zweig de traduire le déroulement chronologique des événements. En effet, nous avons vu que l'hier condense une durée longue<sup>97</sup> en une sorte de veille, en en soulignant le caractère révolu. Ensuite, il s'est avéré que le fait de nommer toute une époque « l'hier » précipitait en fait la cadence du lendemain, ce qui ne correspond pas à la succession des jours. Cette précipitation du temps ne saurait être narrée sans l'intrigue du temps révolu. Puis il est apparu que le jour d'hui, donc le lendemain de la veille, ne peut devenir un « hier » à son tour, sa fonction étant contenue dans le fait d'être un lendemain ultime, sans promesse d'une aube nouvelle ; ce n'est donc pas tout à fait un « aujourd'hui », mais entièrement une sorte d'épilogue du monde d'hier, suivant l'intrigue contenue dans le titre. Bien que précipité, ce néfaste lendemain s'est révélé être aussi le temps de l'agonie : tout rapide soit-il, ce lendemain implique tout de même une durée, celle du retrait, progressif, d'un monde séculaire. Ce retrait ne prend son temps propre dans le récit qu'en fonction de la richesse du thème central du hier qui met ainsi le retrait lui-même en intrigue. Enfin, on ne sait avec exactitude quelle durée (séculaire, voire millénaire ?) est mise en retrait.

Ces différentes acceptions, superpositions, alternations et confrontations temporelles ne sont possibles que dans la mesure où le temps lui-même est mis en intrigue dès le titre. Certes, le récit suit dans l'ensemble une progression chronologique, mais ne s'y épuise pas comme dans le cas d'un quelconque roman-fleuve. Le temps du *Monde d'hier* se complexifie grâce à une mise en intrigue du temps selon la notion d'hier.

---

<sup>97</sup> Nous disons durée longue afin d'éviter la confusion avec le concept historiographique de « *longue durée* » dont il sera brièvement question plus bas.

## 2. Du côté de l'historiographie

Zweig et son *Monde* à l'appui, nous pouvons maintenant parfaire notre définition de la notion de mise en intrigue, puis formuler les questions adéquates qui élaborent notre intrigue de l'exil et de l'émigration.

### I. Des temporalités plurielles

Bien qu'il s'agisse d'une autobiographie et non pas d'une étude historique, la combinaison des temporalités chez Zweig n'est pas sans rappeler certains propos de Ricœur sur l'historiographie française qui, selon l'auteur de *Temps et Récit*, ne peut se passer en vérité d'intrigues narratives. Au sujet de Fernand Braudel et de sa *Méditerranée...*<sup>98</sup>, Ricœur écrit : « *S'il est vrai que l'intrigue est toujours à quelque degré une synthèse de l'hétérogène, l'intrigue virtuelle du livre de Braudel, en conjuguant des temporalités hétérogènes, des chronologies contradictoires, nous apprend à conjuguer des structures, des cycles et des événements*<sup>99</sup> ». Ce n'est pas le sort particulier de l'historiographie basée sur la « *longue durée*<sup>100</sup> », mais l'emploi des termes qui retient notre attention : Zweig, dès le titre de son ouvrage, ne se lance-t-il pas précisément dans une conjugaison des « *temporalités hétérogènes* » et des « *chronologies contradictoires* » ?

L'hier et son lendemain n'ont pas, chez Zweig, la même durée, d'où des « *temporalités hétérogènes* ». La durée du monde d'hier telle que perçue par ses contemporains entre en contradiction avec sa fin proche dont le narrateur est averti et avec quoi il n'hésite pas à perturber, dès le début du livre, la durée imaginée par ceux de la veille. Autrement dit, nous avons bien affaire à des « *chronologies contradictoires* », sans parler du fait que l'intrigue du hier fait à la fois revivre et disparaître des « *millénaires*<sup>101</sup> ». La mise en intrigue de Zweig est donc plus qu'en affinité avec ce dont parle Ricœur au sujet de l'histoire.

<sup>98</sup> Braudel, F. : *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Ed. Armand Colin, 1987 [1949].

<sup>99</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 382.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 185-190.

<sup>101</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., pp. 8, 28, 336.

## II. Périodisation personnelle

Au point de vue de l'historiographie, la périodisation à laquelle se livre Zweig n'est toutefois pas sans soulever certaines questions. Rappelons néanmoins que ce n'est pas de Zweig que nous attendons ici de prendre position concernant ces questions : c'est à nous de les avoir à l'esprit lorsque nous interrogeons des œuvres ayant trait à l'histoire.

La périodisation est un thème cher à l'historiographie, or nous avons noté que les notions d'époque et de période pouvaient s'inverser chez Zweig selon l'interprétation du lecteur, suivant l'accent qu'il place sur le séculaire, le millénaire et le temps précipité du jour d'hui. Il n'est pas superflu en conséquence de faire le point ici sur la notion de période et de durée. Il est requis de disposer d'un lexique pour saisir comment Zweig, puis la pensée en exil est-européenne se revendiquent d'une Europe défunte.

Dans son ouvrage ultime, l'historien Jacques Le Goff pose la question suivante : *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*<sup>102</sup> Bien que spécialiste d'une tout autre époque et préoccupé par certains symptômes de la mondialisation<sup>103</sup>, Le Goff propose dans cet essai un lexique qui peut s'investir dans toute époque, ou plutôt tout passé. Il note en effet que « *si l'humanité n'est pas jusqu'à présent capable de prévoir avec exactitude le futur, il lui importe de maîtriser son long passé*<sup>104</sup> ». Là où ces propos retiennent notre attention, c'est dans l'idée de « *maîtriser* » le passé et sa longueur. N'avons-nous pas vu avec Zweig comment l'hier avait tendance à se perdre en un « *millénaire*<sup>105</sup> » ? Plus tôt, n'avions-nous point remarqué que l'« *avant*<sup>106</sup> » nommé par Márai aux bains n'était pas moins délimité ? C'est afin de bien saisir ces acceptions du temps passé que nous nous tournons brièvement vers Le Goff, en trois points.

Premièrement, Le Goff note que pour organiser le passé, « *on a recouru à divers termes : on a parlé d'"âges", d'"époques", de "cycles". Mais le mieux adapté me semble celui de*

<sup>102</sup> Le Goff, J. : *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Ed. du Seuil, coll. La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle, 2014.

<sup>103</sup> Nous renvoyons à ce sujet à la note 18, p. 48, et espérons dissiper par-là définitivement les éventuelles confusions de notre usage des termes avec le thème de la mondialisation.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>105</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., pp. 8, 28, 336.

<sup>106</sup> Márai, S. : *Napló 1945-1957 [Journal 1945-1957]*, op. cit., p. 24.

"périodes"<sup>107</sup> » et l'historien indique que « *périodisation*<sup>108</sup> » est une forme dérivée apparue au XX<sup>e</sup> siècle. La *périodisation du Monde d'hier* apparaît ainsi comme une tentative de maîtrise du temps révolu, puisque l'hier organise le temps. Les durées plurielles et les périodes du roman s'articulent ici dans ce que Le Goff nomme « *périodisation* ».

Deuxièmement, Le Goff met l'accent sur le fait que si le « *découpage du temps en périodes est nécessaire à l'histoire, [...] ce découpage n'est pas un simple fait chronologique, il exprime aussi l'idée de passage, de tournant, voire de désaveu vis-à-vis de la société et des valeurs de la période précédente*<sup>109</sup> ». Ici, nous sommes, du côté de Zweig, dans ce qu'il ne se limite pas, en effet, à une simple chronologie, mais cherche bien à marquer un tournant. En revanche, il n'a certainement pas souhaité le « *passage* », qui s'est avéré désastreux. Par ailleurs, son « *désaveu* » ne s'exprime pas « *vis-à-vis de la société et des valeurs de la période précédente* », mais envers ce qui a remplacé ces dernières.

Troisièmement, Le Goff fait remarquer que si « *la périodisation offre une aide à la maîtrise du temps ou plutôt à son usage, elle fait parfois surgir des problèmes d'appréciation du passé. Périodiser l'histoire est un acte complexe, chargé à la fois de subjectivité et d'effort pour produire un résultat acceptable par le plus grand nombre*<sup>110</sup> ». D'abord, il est certain que l'intrigue de l'hier contribue, sinon à maîtriser, mais au moins à s'accrocher à un rempart. Ensuite, il sied de remarquer que ce geste de maîtrise se fait en un temps qui est devenu immaîtrisable, justement. La question qui se pose donc est comment procède-t-on en exil à une « *maîtrise du temps* ». Est-ce que le présent devenu immaîtrisable en exil n'est pas ce qui risque de faire « *surgir des problèmes d'appréciation du passé* » ? En fait, Le Goff pense essentiellement à des périodes qui veulent se démarquer des époques précédentes. En émigration et *a fortiori* en exil, c'est du monde contemporain que l'on se démarque et les « *problèmes d'appréciation du passé* » risquent de prendre une tournure inattendue : la posture de Zweig puis des hommes de lettres d'Europe de l'Est en exil consiste à se revendiquer d'un monde qui vient de disparaître. En somme, Le Goff contribue à l'élaboration de notre intrigue en nous aidant à mettre en lumière différentes postures vis-à-vis des périodes de l'histoire nous verrons comment, à l'instar de

<sup>107</sup> Le Goff, J. : *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, op. cit., p. 11.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 15.

Zweig, la pensée en exil procédera à des périodisations spécifiques (cf. p. 111.).

### 3. *La mémoire, le témoin, l'oubli*

Le thème de la périodisation nous permet maintenant de compléter les thèmes des temporalités plurielles et de la périodisation par un troisième : la qualité du témoin, pour le plus grand bonheur du « savant témoin » que l'on sait.

Considérer la périodisation en tant que « *maîtrise du temps* » sujette toutefois à des « *problèmes d'appréciation du passé* » nous a incité à penser un type particulier de posture pour les périodisations effectuées en exil et en émigration. L'idée, c'est que l'émigration comme l'exil incitent à tisser des types singuliers de récits du passé. Pouvons-nous, l'historiographie à l'appui, nous faire une idée de ces types ?

Notre couple conceptuel exil-émigration accorde un sens particulier à la notion de témoignage. Dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur conçoit le témoignage historique dans la perspective de son « *archivage*<sup>111</sup> », autrement dit de « *la mémoire archivée*<sup>112</sup> ». Rappelons que la motivation de Ricœur dans cet ouvrage tardif n'est pas seulement une synthèse de ses travaux historiographiques, mais plus particulièrement le problème suivant : « *L'inquiétant spectacle que donne le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire – et d'oubli*<sup>113</sup> ». Autrement dit, l'enjeu, c'est « *une politique de la juste mémoire*<sup>114</sup> » et c'est dans ce dessein que s'inscrit la réflexion sur le traitement des témoignages, traitement qui relève d'une juste « *inscription*<sup>115</sup> » de ces derniers sous forme de « *mémoire archivée* ».

L'intérêt pour nous, c'est le travail de distinction et de problématisation historiographique auquel se livre Ricœur au sujet de la notion de témoignage. Ses distinctions et problématisations nous aident en effet à inscrire, à notre tour, cette notion dans la logique de notre couple conceptuel

---

<sup>111</sup> Ricœur, P. : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ed. Seuil, coll. L'Ordre philosophique, 2000, p. 201.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 181-130.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. I.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 201.

exil-émigration.

Ricœur repère d'abord trois sens distincts du terme. Il affirme en effet que « *le témoignage a plusieurs usages : l'archivage en vue de la consultation par des historiens n'est que l'un d'entre eux, au-delà de la pratique du témoignage dans la vie quotidienne et parallèlement à son usage judiciaire sanctionné par la sentence d'un tribunal*<sup>116</sup> ». Il y a donc le simple témoin oculaire du quotidien, il y a celui dont les choses vues se constituent en preuve judiciaire et il y a le témoin historique dont le récit doit pouvoir se constituer en instrument de travail pour l'historien. Ricœur poursuit en disant qu'à « *l'intérieur même de la sphère historique, le témoignage n'achève pas sa course avec la constitution des archives, il resurgit en fin de parcours épistémologique au niveau de la représentation du passé par récit, artifices rhétoriques, mise en images*<sup>117</sup> ». Cela signifie simplement que le témoignage n'est pas archivé pour être réduit au silence, il regagne sa voix sous différentes tonalités selon les récits où il s'insère. Enfin, Ricœur note que « *sous certaines formes contemporaines de déposition suscitées par les atrocités de masse du XX<sup>e</sup> siècle, [le témoignage] résiste non seulement à l'explication et à la représentation, mais même à la mise en réserve archivale, au point de se tenir délibérément en marge de l'historiographie et de jeter un doute sur son intention véridique*<sup>118</sup> ». Ricœur fait ici allusion aux pratiques du négationnisme, et y répond en mettant en évidence les perturbations de notre sens même du réel à nous autres héritiers du XX<sup>e</sup> siècle et de ses atrocités, perturbations nourries par la manipulation des faits et événements passés.

Qu'est-ce que cela nous apporte en termes d'émigration et d'exil ? Premièrement, la question se pose pour tout émigré s'il est un simple témoin oculaire du quotidien ou s'il dispose malgré lui d'une voix plus élevée, historique. Comme le souligne Zweig, non seulement « *chacun a été témoin de ces prodigieuses transformations, [mais] chacun a été forcé d'être témoin*<sup>119</sup> ». Ces « *prodigieuses transformations* » concernent la disparition du monde d'hier. Mais l'émigration n'est-elle pas également une grande « *transformation* » où l'on est forcé d'être témoin ? Dans *Temps et Récit*, Ricœur nous apporte la précision requise, en parlant du thème de la

---

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> *Ibid.*, pp. 201-202.

<sup>119</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., p. 12.



« *réminiscence du passé*<sup>120</sup> » : « *Les récits constituent seulement la classe des "témoins volontaires" dont il faut limiter l'empire sur l'histoire à l'aide de [...] "témoins malgré eux"*<sup>121</sup> ». Le témoin d'un monde qui disparaît, le témoin d'une émigration et le témoin d'une expérience sans précédent de l'exil semblent appartenir à la catégorie des « *témoins malgré eux* ».

Toutefois, pour un homme de lettres, dans ce que son travail est écriture et parole, cette question est évidemment source d'inquiétude : son vécu est-il pertinent pour constituer, par exemple sous forme de mémoires, un témoignage ? Emigrer, est-ce un motif pour lui d'écriture ? N'a-t-il pas une œuvre en chantier qu'il continuera en émigration et dont les volets à venir porteront au pire des symptômes<sup>122</sup> de l'émigration, voire de l'exil ? Dans la préface du *Monde d'hier*, Zweig prend une curieuse précaution à insister sur le fait suivant : « *Je n'ai jamais attribué tant d'importance à ma personne que j'eusse éprouvé la tentation de raconter à d'autres les petites histoires de ma vie*<sup>123</sup> ». Il se présente donc en tant que simple témoin du quotidien. Il ajoute de manière conséquente qu'il « *a fallu beaucoup d'événements, infiniment plus de catastrophes et d'épreuves qu'il n'en échoit d'ordinaire à une seule génération, avant que je trouve le courage de commencer un livre qui eût mon propre moi pour personnage principal ou, plus exactement, pour centre*<sup>124</sup> ». Là, le simple témoin du quotidien de la veille devient l'auteur d'un témoignage historique. C'est en émigration qu'il devient le centre d'un livre, lui qui aura écrit tant de biographies sur d'autres. L'émigration serait dès lors, en tant que déplacement, un événement suscitant l'élévation de l'écrivain au rôle de témoin historique, au sens où il ne pourrait plus se « contenter » d'une œuvre entamée, mais sentirait une certaine responsabilité de redéfinir son œuvre suivant les chemins de l'émigration.

Deuxièmement, en ce qui concerne l'émigration et l'exil, le propos de Ricœur soulève la question de la voix : l'exil pourrait signifier ici qu'un émigré qui, en tant que tel, est un témoin historique particulier, se retrouve assigné au silence. L'exil serait, à l'image d'une « *archivation* » sans

---

<sup>120</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 178.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>122</sup> La notion de témoignage est en affinité avec celle de symptôme, ce que mentionne Ricœur au sujet de la volonté de Braudel d'écarter la dimension événementielle de l'histoire : l'événement demeure une composante des récits placés sous l'égide de la « *longue durée* », mais il y revêt le caractère « *de symptôme ou de témoignage* ». En termes d'émigration et d'exil, il faut croire que l'on n'ait le choix qu'entre ces deux types de relégation au second plan de l'histoire. Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 383.

<sup>123</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen, op. cit.*, p. 7.

<sup>124</sup> *Ibid.*

reprise du témoignage dans des récits, une perte de la voix, alors qu'une situation non pas d'exil mais d'émigration trouverait ses moyens d'expression puisqu'il y a des choses à raconter, du déplacement et des événements. L'émigration relèverait du textuel, l'exil plutôt de la page blanche. Mais Zweig n'écrivit-il pas ses mémoires en exil, dans ce « *Je ne sais où aller*<sup>125</sup> » d'une Europe qui n'existe plus<sup>126</sup> et qui semble ainsi tenir de l'exil plutôt que des chemins de l'émigration ?

Troisièmement, même s'il ne s'agit pas pour nous de traiter des « *atrocités de masse du XX<sup>e</sup> siècle*<sup>127</sup> », ce que nous avons précisé dans l'introduction générale de notre travail, l'exil pourrait constituer malgré cela une sorte de perturbation du réel. Le témoignage d'un exilé comme Zweig entre de fait en affinité avec l'usage du terme relatif au droit que mentionne Ricœur. Nous disons que l'exil est un non-lieu, terme qui reste à définir dans le chapitre suivant. Le *non-lieu*, cependant, dispose bel et bien d'un usage juridique : il signifie qu'un tribunal rejette une accusation et disqualifie les témoignages qui l'appuyaient. Etre exilé voudrait alors dire que le tribunal de l'histoire rejette en quelque sorte le témoignage d'un individu. Il efface ainsi sa mémoire. Nous reprendrons cette idée dans le chapitre suivant, au moment de l'élaboration de notre intrigue et où le non-lieu de l'exil trouve une définition propre à l'histoire.

En somme, que nous faut-il retenir des réflexions de Ricœur concernant le témoignage ? Le premier point à retenir, c'est que de même que Zweig, Márai, Cioran, Fejtő et Milosz sont des témoins un peu particuliers : ils savent écrire. Suivant Ricœur, il nous faudra inscrire leurs témoignages dans des récits appropriés, ce que nous ferons suivant notre couple conceptuel. Ce point est important, puisqu'il s'agit de faire passer une mémoire particulière, celle d'hommes de lettres ayant précisément le sens « *des artifices rhétoriques [et de la] mise en images*<sup>128</sup> ». Le deuxième point, en conséquence, c'est qu'il nous faut prêter attention aux façons dont les quatre individus s'érigent en témoins de l'histoire, le demeurent, se taisent ou bien ne prennent pas même la parole en tant que témoins. Comme la voix, le silence peut témoigner à sa façon et

---

<sup>125</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., p. 8.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>127</sup> Ricœur, P. : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 201.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 201. Henri-Irénée Marrou écrit que le témoignage d'autrui ne constitue pas « *une science à proprement parler, mais seulement une connaissance de foi* ». Cela nous invite non pas à écarter les témoignages, mais plutôt à redoubler notre vigilance à l'égard de textes qui non seulement sont des témoignages, mais qui plus est présentent des caractères littéraires et rhétoriques. Marrou, H.-I. : *De la connaissance historique*, Ed. du Seuil, 1954, p. 137.

façonner la mémoire comme l'oubli. Il n'est pas exclu que l'émigration et l'exil éclairent d'une façon singulière le souci de Ricœur concernant « *le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs*<sup>129</sup> » (cf. p. 564.). Enfin, le troisième point, c'est que nous pouvons enfin distinguer *qui est qui* : d'un côté, nous avons les historiens, artisans de l'historiographie française à qui nous avons fait appel afin d'élaborer notre contexte ; de l'autre, nous avons des témoins un peu particuliers, dont les documents sont empreints de qualités littéraires, ce qui exige de notre part un examen averti des règles historiographiques. Quand bien même les mémoires de Zweig, Márai, Milosz ou Fejtő traiteraient de l'histoire, ce n'est pas (qu')en historiens qu'ils le font. Nous avons montré que *Le Monde d'hier* répond à certaines exigences de l'historiographie, mais ce n'est pas une raison de relâcher notre attention, y compris dans le cas de Fejtő, puisque l'exil et l'émigration, comme nous venons de le montrer avec les thèmes de la périodisation et du témoignage, engagent un jeu singulier de parole et de silence. D'un côté les historiens, de l'autre les témoins. Au centre, notre couple conceptuel qui doit rendre compte des ressorts de la pensée en exil.

---

<sup>129</sup> Ricœur, P. : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. I.

## Mise au point : la mise en intrigue

Revenons-en à notre intrigue. Qu'est-ce qu'en somme qu'une mise en intrigue ? Sans prétendre à une synthèse exhaustive de la réflexion menée dans *Temps et Récit*, disons que la mise en intrigue est une « *opération configurante*<sup>130</sup> » réalisant une « *synthèse de l'hétérogène*<sup>131</sup> » suivant des « *facteurs qui échappent à une simple reconstruction du calcul des agents de l'action*<sup>132</sup> ».

Qu'est-ce à dire ? D'abord, la mise en intrigue est une « *opération configurante* » au sens où elle a pour dessein de configurer faits et événements afin de les rendre intelligibles, ce que nous avons dit au sujet du contexte historique. Quasi muets en eux-mêmes, faits et événements requièrent une opération pour se voir configurés. Ensuite, la mise en intrigue réalise une « *synthèse de l'hétérogène* » en ce sens que les divers faits et événements pris en considération n'entreraient pas dans un jeu d'interactions sans le point d'interrogation qu'est l'intrigue. Hétérogènes, ils n'entrent en correspondance qu'en répondant aux questions dont l'intrigue est chargée. Ainsi participent-ils à une synthèse. Enfin, la mise en intrigue fait valoir des « *facteurs qui échappent au simple calcul des agents de l'action* ». Nous avons abordé ce point plus haut en avançant que la configuration d'un contexte dépasse chronologiquement l'ensemble des circonstances qui donnent lieu à l'événement, puisque le contexte se configure en connaissance de choses que les protagonistes ignorent encore. La formule de Ricœur va cependant plus loin : elle traduit l'idée selon laquelle non seulement les conséquences, mais aussi les causes échappent aux acteurs mêlés à un événement, ou plus largement à un phénomène historique relevant de l'histoire événementielle.

Dans *Le Monde d'hier*, ces trois points se traduisent de la façon suivante : Zweig opère une configuration par le titre même de son ouvrage, en nommant l'hier. Il réalise une « *synthèse de l'hétérogène* » en faisant entrer en correspondance des faits multiples, des lieux parfois éloignés, des temporalités divergentes et des personnes qui ne se connaissent pas, et cela sous l'égide de ce

<sup>130</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 399.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 403.

qu'il nomme un « monde ». Il prend en compte, avec son intrigue du hier, des facteurs que les contemporains de la veille ne voient pas agir au détriment du monde dans lequel ils vivent. En somme, bien que récit autobiographique, *Le Monde d'hier* répond aux trois paramètres que nous avons retenus de la notion de mise en intrigue telle qu'élaborée par Ricœur.

Toutefois, précisément en tant qu'autobiographie et œuvre d'exil, l'intrigue du *Monde d'hier* implique une composante particulière et c'est pour la mettre en lumière que nous nous sommes tournés vers Le Goff : l'auteur lui-même qui, historien ou non, périodise en fonction du monde qu'il a perdu. Nous avons retrouvé Ricœur pour montrer que cette composante spécifique de l'intrigue historique de la pensée en exil, c'est la posture problématique des auteurs en tant que témoins plus ou moins enclins à parler de leurs pertes.

Au terme de ce second chapitre, nous prenons donc possession de l'outil méthodologique grâce auquel nous allons configurer le contexte de l'exil est-européen au XX<sup>e</sup> siècle. Qui plus est, le commentaire du *Monde d'hier* de Stefan Zweig a d'ores et déjà entamé cette configuration, et nous n'avons jamais perdu de vue l'ambition de familiariser le lecteur avec le paysage centre-européen. Il ne peut être exprimé dans sa totalité, mais il a tout de même été entrevu – obliquement, voire davantage, grâce aux bribes de récit de Zweig, Márai et concernant Fejtő.

## Chapitre 3

# Elaboration de l'intrigue historique de l'exil : exil, émigration et histoire

---

Il nous faut maintenant élaborer l'intrigue de l'exil est-européen au XX<sup>e</sup> siècle. Quelles sont les questions spécifiques que nous adressons à cet exil au point de vue historique ? Dans l'introduction générale, nous avons défini le couple conceptuel central de notre démonstration en distinguant exil et émigration. Rappelons l'idée : tandis que l'émigration se laisse repérer dans l'espace comme dans le temps, l'exil échappe à ces axes en tant que condition et non-lieu. Le problème est que si l'exil est un non-lieu, alors il n'a pas d'histoire, et ne se prête aucunement à un récit historique.

Cela semblait signifier à première vue qu'il pourrait être requis de suspendre notre concept d'exil le temps de configurer le contexte de l'émigration, et donner ainsi provisoirement congé à notre couple conceptuel en tant que tel. Cependant, les considérations historiographiques et l'intrigue de l'hier analysée chez Zweig nous permettent désormais de formuler trois questions à l'égard de notre couple conceptuel exil-émigration. Ensemble, elles érigent ce dernier en intrigue historique. La première question interroge en priorité le concept d'exil, la seconde en articule ensuite le sens à celui de l'émigration, puis de pair elles mènent vers le point méthodologique de la troisième question qui complète et assoit ce que nous cherchions : une intrigue pour notre couple conceptuel.

Nous présentons les trois questions en trois brefs volets, trois fiches en quelque sorte pour nous rappeler régulièrement, au cours de notre démonstration, la centralité de ces questions.

### I, 3, A : Exilés de l'histoire et histoire en exil

Le non-lieu semble bel et bien signifier quelque chose au cœur même de l'histoire : le monde d'hier n'est-il pas un non-lieu, puisqu'il n'existe plus ?

Ne soyons pas ici parcimonieux d'un rappel : il ne s'agit pas de se demander *Où va le temps qui passe ?*<sup>133</sup> La raison en est qu'un rapprochement inconsidéré entre le temps passé et l'exil en tant que non-lieu nous entraînerait vers des interrogations risquées (et inutiles) sur la réalité même du passé. En effet, considérer tout temps écoulé comme non-lieu reviendrait à faire un amalgame dangereux entre le passé et la fiction. Par ailleurs, nous avons vu depuis comment Ricœur, contre ce genre d'amalgame, procède avec précaution vis-à-vis de l'affinité entre récit historique et récit de fiction en termes de compréhension narrative, et congédie également les manipulations des faits passés qui nient l'existence même de ces derniers. Nous n'avons certainement pas fait tout ce chemin jusqu'ici pour dire que le passé, c'est du non-lieu en un douteux sens juridique du terme.

La question que nous posons de façon plus succincte est la suivante : un phénomène relevant de l'histoire événementielle, un monde peut-il être en quelque sorte exilé, à l'instar d'un individu ? Cette question est en réalité beaucoup moins vague qu'il n'y paraît. Dans l'avant-propos de *Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, Fejtő formule la phrase suivante : « *Puissance disparue, pensez-y : à l'exception de la Pologne, trois fois partagée, on n'a jamais rayé de la carte de l'Europe un Etat, surtout lorsqu'il s'agit d'un Etat considéré, quelques années auparavant, comme une grande puissance politique et militaire*<sup>134</sup> ».

L'expression qui retient notre attention, c'est « *rayé de la carte* ». Dans cette formule, aucun signe d'agonie, de désagrégation, ou de retrait : Fejtő nomme une disparition pure et simple, pour ainsi dire d'un trait, non sans allusion aux traités qui ont démantelé l'empire des Habsbourg. Nous

---

<sup>133</sup> Nous reviendrons sur cet ouvrage de Fejtő suivant d'autres interrogations que celle qui nous occupe présentement (cf. p. 250.). Fejtő, F. : *Où va le temps qui passe ? : entretiens avec Jacqueline Cherruault-Serper*, Ed. Balland, 1991.

<sup>134</sup> Fejtő, F. : *Requiem pour un empire défunt : histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, op. cit., p. 15.

comprenons mieux ce qu'implique l'article indéfini dans « *un Européen* ». Cela semble vouloir dire : « je suis un Européen qui vient de nulle part, je ne viens pas d'un lieu qui existe encore sur le Vieux Continent ; mon Europe est aujourd'hui un non-lieu. Le tribunal de l'histoire en a décidé ainsi. Je témoignerai malgré cet arrêté ». Bien que le sous-titre ne soit pas de Zweig, son sens est revendiqué par la pensée en exil. En d'autres termes, le monde d'hier est un monde exilé et ces Européens qui en gardent la mémoire se présentent dès lors comme des exilés de l'histoire. Leurs rapports à cette dernière en témoignera.



### I, 3, B : Le retrait d'un monde entre mémoire et oubli

En articulant cette idée d'histoire exilée et d'exilés de l'histoire au concept d'émigration, nous obtenons la question suivante : y aurait-il, à l'instar du lendemain du *Monde d'hier*, quelque chose comme le retrait progressif d'une époque, retrait qui peut être raconté et, dans l'affirmative, où donc s'arrête la narration, où et quand faut-il renoncer au récit au profit d'analyses non-narratives ? Ici, notre couple conceptuel exil-émigration entre dans une résonance particulière avec l'histoire de l'Europe centrale. Le retrait progressif d'une époque est d'une certaine manière en affinité avec le processus de l'émigration : de même que le moment où l'émigration se décide, puis celui où, éventuellement, elle bascule dans l'exil, sont difficilement palpables malgré la date précise du départ, la disparition d'une époque a beau impliquer des dates précises où se scelle son destin, il n'en demeure pas moins ambigu de repérer sa disparition « effective ».

Le sens de notre couple conceptuel exil-émigration entre ainsi en mesure de configurer un certain récit de ce qui se passe en Europe dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. C'est dans un monde à la fois rayé de la carte, donc voué à l'oubli, et en retrait progressif, que nos émigrés-exilés du lendemain s'orientent dans l'Entre-deux-guerres. Nous aurons l'occasion de montrer que l'exil peut en quelque sorte précéder l'émigration, au cours de l'examen de la figure du seuil. Du point de vue du contexte historique, c'est un tour similaire que jouent les événements aux émigrés-exilés du lendemain : d'abord en exil chez eux, ils opteront pour l'émigration. Avant même cette dernière, c'est bien notre couple conceptuel qui configure le contexte de la pensée en exil, en raison du non-lieu historique visé par la première question, le monde rayé de la carte.

### I, 3, C : Les limites de la narration

Enfin, c'est une question plutôt aride, mais cependant centrale au point de vue de notre manière de procéder qui se profile : peut-on trouver du non-lieu en persévérant dans un récit qui implique par définition des lieux ?

Cette troisième question met en intrigue l'exil comme limite de la narration. Pour le dire plus simplement, la réflexion sur l'exil commence là où la compréhension narrative s'arrête. Il n'est pas question de congédier la moitié de notre couple conceptuel pour nous occuper de l'autre, mais de considérer la distinction entre exil et émigration comme zone liminaire de la narration. Ainsi, l'exil met bien l'événementiel en intrigue : il assigne à la narration une *direction*, à savoir celle de ses propres limites. Travailler ici sur le contexte historique avec notre couple conceptuel en tant qu'intrigue, c'est en fait orienter la narration vers ses limites. C'est dans ces zones liminaires que l'on sera à même de saisir le déploiement de la pensée en exil. En ce sens, l'exil en tant que non-lieu joue le rôle d'un horizon pour ce qui relève de la narration.

Histoire exilée et exilés de l'histoire, retrait d'un monde rayé de la carte et limites de la narration : nous venons de charger notre couple conceptuel des trois questions qui l'érigent en intrigue historique. L'enjeu de cette première partie, la configuration du contexte historique, nous a permis de les formuler en vue de la démonstration de ce qu'est la pensée en exil. Nous procédons à la mise en œuvre de notre couple conceptuel en vue de la démonstration de notre thèse, et c'est la configuration du contexte historique qui se situe en tête du cheminement prévu. Notons que le fait d'aborder l'histoire dans cette partie I rime en quelque sorte à l'intrigue des limites de la narration, c'est-à-dire le contenu de notre troisième question : un travail sur la narration, ni trop théorique, ni trop narrative, a été mené dans la perspective de ses propres limbes. Toutefois, ce n'est pas au terme de cette première partie que nous toucherons les limites de la narration : elles ne cesseront en réalité d'œuvrer tout au long de cette partie *et* dans les trois suivantes.

Il nous reste à voir maintenant, dans le dernier chapitre de cette partie I, la façon dont notre couple conceptuel et la chronologie s'articulent pour former contexte.

# Chapitre 4

## Intrigue conceptuelle et trame chronologique

---

### Introduction

*« Habituellement, on fait une projection sur le passé<sup>175</sup> ».*

Czeslaw Milosz

*« Mais l'endroit où j'ai passé mon enfance est pour moi aussi présent que si je l'avais vu il y a quelques jours<sup>176</sup> ».*

Emil Cioran

Multiplés, les récits de la pensée en exil sur l'histoire sont également éparpillés dans le temps. Sur un même fait historique, nous trouverons une note de journal contemporaine du fait en question, pourrons consulter des pages dans des mémoires ou encore lire des réponses aux questions d'un interlocuteur dans le cadre d'un entretien. A l'évidence, les différents écarts

---

<sup>175</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*, trad. Daniel Beauvois, Librairie Arthème Fayard, 1986 [1985], p. 21.

<sup>176</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Helga Perz » in *Entretiens*, Editions Gallimard, coll. Arcades, 1995, p. 34.

temporels ne produisent pas les mêmes types de récits. Comment procéder face à cet éparpillement ? L'enjeu de ce quatrième chapitre est de concilier notre intrigue spécifique, doublement conceptuelle, avec la chronologie des événements. La chronologie, articulée à notre intrigue conceptuelle, est quelque peu singulière. Dans un premier temps, nous allons soulever trois problèmes relatifs à l'éparpillement pour définir ce dernier et qui mobilisent nos acquis méthodologiques des chapitres précédents. Cela nous permettra, dans un second temps, de faire le point sur les perturbations de la chronologie que suscite notre intrigue conceptuelle. Enfin, dans un troisième temps, nous expliquerons la façon précise dont nous inscrivons notre intrigue dans la chronologie.

## I, 4, A : Les trois problèmes de l'éparpillement

Trois problèmes se combinent ici au sujet de l'éparpillement dans le temps. Ces trois problèmes ont été abordés au chapitre précédent, mais doivent encore clarifier le rapport de notre intrigue historique à la chronologie des faits et événements, puis à la notion de thématique. Commençons avec la chronologie. Quels sont ces trois problèmes qui réintroduisent ici la notion de chronologie ?

### 1. Le problème de l'hétérogénéité

Le premier problème consiste à clarifier cette notion même d'éparpillement. Quel point méthodologique cela appelle-t-il à revisiter ? Celui en l'occurrence de la « *synthèse de l'hétérogène*<sup>177</sup> ». En effet, comme nous l'avons défini à partir de ce qu'écrit Ricœur dans *Temps et Récit*, la mise en intrigue implique « *une synthèse de l'hétérogène* ». D'une part, ce point nous permet ici de rappeler l'hétérogénéité des textes que nous commentons : tel qu'explicité dans l'introduction générale, nous examinons des textes relevant de l'écriture de soi ou apparentés à cette pratique, comme par exemple les entretiens qui offrent l'occasion aux quatre hommes de lettres de se raconter. S'immiscent cependant dans notre propos des textes littéraires, philosophiques et des ouvrages d'histoire, et cela crée une hétérogénéité des genres qu'il nous faut prendre en compte. D'autre part, cette « *synthèse de l'hétérogène* » nous permet de clarifier la notion d'éparpillement dans le temps. Cet éparpillement est en effet une forme d'hétérogénéité : il s'agit pour nous d'opérer une synthèse de textes souvent distants dans le temps au regard de leur création et/ou de leur publication.

Dans nos parties II, III et IV, nous aurons plus que souvent affaire à des textes ayant trait à l'histoire. Le problème, c'est par conséquent l'importance que nous accordons à la chronologie des dates de rédaction et de publication des textes. Nous faut-il suivre cette chronologie

---

<sup>177</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit*, I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 382.

*bibliographique* au premier plan ? Ne serait-il pas plus judicieux de prendre plutôt en compte le *sujet* dont ces textes divers traitent, autrement dit l'époque qu'ils narrent, et estimer ces textes en fonction de leur distance vis-à-vis de l'époque en question ? En d'autres termes, nous faut-il privilégier la chronologie bibliographique des textes ou bien la chronologie des faits et événements auxquels ils se reportent ? Ceci est notre premier problème relatif à la chronologie : la bibliographie des auteurs connaît une chronologie, mais ce n'est pas celle qui compte au premier plan de notre démonstration. La chronologie bibliographique présente à première vue la sécurité d'un examen linéaire des œuvres, mais elle ne prend pas en charge l'intrigue qu'est notre couple conceptuel. Elle est pertinente au second plan, mais la trame linéaire qu'elle fournit est insuffisante du point de vue de la double intrigue exil-émigration.

## 2. *Le problème des témoignages intellectuels*

Le deuxième problème concerne la qualité singulière des témoignages intellectuels, lettrés : qu'il s'agisse de notes de journal, de mémoires ou de réponses aux questions d'un journaliste, nous avons affaire à des textes et paroles d'hommes de lettres ayant le sens du verbe, des « *artifices rhétoriques*<sup>178</sup> », et de la *mise en images*<sup>179</sup> », pour rappeler ce que nous avons dit avec Ricœur. Ce deuxième problème mobilise à la fois nos acquis méthodologiques touchant au témoignage et ceux qui concernent la périodisation. D'une part, nous retrouvons bien ici le dossier relatif à l'appréciation d'un témoignage historique : il s'agit pour nous de commenter des textes impliquant du vécu. D'autre part cependant, ces textes impliquent à notre sens une certaine ambition, celle de « *maîtriser [le] passé*<sup>180</sup> », ou au contraire l'aveu d'une impossible maîtrise, ce que nous avons analysé à partir du raisonnement de Le Goff, et qui vaut autant pour Zweig que pour ses héritiers est-européens. Le fait est que nous avons affaire à des témoins qui disposent d'outils narratifs particuliers pour tisser des récits concernant le passé. C'est ainsi du côté du point méthodologique de la périodisation que nous sommes à même de saisir le problème de l'éparpillement. Ce deuxième problème se pose en ces termes : quel est le plan adéquat à suivre pour faire parler les textes de ces témoins suivant la manière particulière dont ces derniers

<sup>178</sup> Ricœur, P. : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 201.

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> Le Goff, J. : *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, op. cit., p. 11.

consentent à tisser dans leurs œuvres leur propre passé, autrement dit la manière dont ils façonnent leurs chronologies ? Chez Milosz, par exemple, l'écriture autobiographique peut remonter, en termes d'antécédents que l'écrivain polonais tient à raconter en détail, jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, voire plus loin encore dans le temps<sup>181</sup>. Le temps maîtrisé est ainsi loin d'être limité à la biographie personnelle. Fejtő, dont la longévité fut légendaire, mentionne dès la première page de ses *Mémoires* « les environs de l'an 900<sup>182</sup> ». Quelle est la restitution chronologique qu'implique de notre part l'examen de la pensée en exil est-européenne au XX<sup>e</sup> siècle et la compréhension critique de ses chronologies et périodisations particulières ? La pensée en exil périodise ses propres biographies en faisant appel à des chronologies plus ou moins longues. Notre travail est en conséquence d'inscrire cette pratique même de la périodisation dans la chronologie effective des faits et événements, et qui se trouve en affinité avec le monde d'hier de Zweig. Cette inscription consiste en une certaine restitution de la chronologie et qui reste encore à préciser.

### 3. Complications chronologiques

Passons sans tarder au troisième problème. Celui-ci a également trait aux thèmes méthodologiques que nous avons abordés au chapitre précédent. En fait, il concerne l'ensemble des points méthodologiques majeurs explicités au cours du premier chapitre. Le problème s'énonce comme il suit : la mise en intrigue, la périodisation de l'histoire et le traitement du témoignage compliquent, chaque thème à sa façon, l'idée d'une simple chronologie des faits. Temporalités plurielles, périodisations posthumes et le fait de donner vive voix à des témoignages signifient autant de reconsidérations du temps. Nous voyons bien comment les deux problèmes précédents trouvent leur solde en ce troisième problème : ni la « *synthèse de l'hétérogène* » des textes et des époques, ni la singularité est-européenne des témoignages périodisant le temps passé ne trouvent leur compte sans une inscription de notre intrigue dans une certaine chronologie des faits. En

---

<sup>181</sup> Milosz, Cz. : *Rodzinną Europą* [*Famille européenne*], Instytut Literacki, 1959 pour l'édition originale. Nous traduisons à partir de la traduction hongroise: *Családias Európa*, trad. Endre Bojtár et al., Kalligram, 2011, pp. 15-24. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage. Il s'agit du récit traduit en français sous le titre *Une autre Europe*. Nous nous référons à la traduction hongroise lorsqu'il s'agit de textes ne figurant pas, ou seulement en abrégé, dans l'édition française.

<sup>182</sup> Fejtő, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, Ed. Calmann-Lévy, coll. Histoire, 1986, p. 19.

effet, nous ne saurions opérer une synthèse des textes distants dans le temps, ni consolider un regard critique spécifique sur les témoignages singuliers sans inscrire dûment notre intrigue dans la chronologie des faits et événements. Nous sommes forts d'un côté de nos acquis méthodologiques, de l'autre nous voyons intervenir un enjeu considérable : la chronologie. Ne risquons-nous pas de notre côté un certain éparpillement de notre contexte si nous ne fixons pas le sens même de la notion de chronologie ? Ceci est notre troisième problème.

Pris ensemble, ces trois problèmes indiquent l'ordre à suivre dans ce chapitre et la manière de nous y prendre avec les récits que nous examinons et leur apparent éparpillement dans le temps. Le dénominateur commun de ces trois problèmes, c'est bien la notion de chronologie. Encore faut-il nous entendre sur cette dernière notion. Nous savons qu'il est une chronologie bibliographique établie des œuvres, ce dont il nous faut tenir compte, mais sans pour autant la suivre *stricto sensu*. Nous savons par ailleurs que les récits de la pensée en exil disposent d'outils narratifs pour périodiser l'histoire à leur façon en considérant des chronologies divergentes. Ces dernières participent à notre intrigue, mais ne nous donnent pas la trame chronologique dans laquelle nous cherchons à inscrire cette intrigue. Enfin, il est devenu explicite qu'à défaut d'une certaine chronologie, notre intrigue en viendrait à perdre son ambition historique, faits et événements risquant l'éparpillement sans une trame certaine. Cependant, nous nous souvenons de l'impossibilité d'un arrière-plan général : c'est à partir de nos motivations méthodologiques, et non pas en marge de ces dernières que notre chronologie se clarifiera.



## I, 4, B : Perturbations de la chronologie

### 1. Les directions de notre intrigue

Nous disposons d'une intrigue : notre couple conceptuel exil-émigration chargé de trois questions relatives à l'histoire. Rappelons-les : existe-t-il quelque chose comme de l'histoire exilée ? Le retrait progressif du monde d'hier n'est-il point en affinité avec les processus de l'émigration ? Comment la dimension narrative propre à l'histoire événementielle rencontre-t-elle ses propres limites en une zone où le caractère exilé du monde d'hier se manifeste, de même que se dévoile l'exil des héritiers de ce monde que sont Márai, Cioran, Fejtő et Milosz ? Histoire *exilée*, *retrait* d'un monde, *limites* de la narration : par trois fois, notre intrigue s'écarte de la trame linéaire. Disons pour plus de commodité que le *sens* de l'exil, du retrait et d'un propos qui finit par échapper à la compréhension narrative sont des sens – en tant que directions – qui ne suivent pas le cours communément admis, chronologique des choses. Les questions de notre intrigue indiquent d'autres « directions » : ce qui se retire ne suit pas le cours des choses, ce qui est exilé se trouve exclu de ce cours. En clair, notre intrigue *semble* congédier la chronologie, et c'est le point crucial à clarifier ici, puisque nous voulons négocier une sorte d'entente entre notre intrigue et la chronologie.

### 2. Conjugaison des temporalités et projections

La mise en intrigue en connaissance des conséquences et les périodisations rétrospectives et autres reconstructions par le biais de témoignages sont problématiques en ce sens précis que ces procédés brouillent l'idée d'une simple chronologie des faits et événements, car ils conjuguent sans cesse des temporalités. Cependant, ceci n'empêche aucunement qu'il y a, à l'évidence, une chronologie des faits et événements et qu'elle nous sert bel et bien du moment que nous disposons d'une intrigue. C'est en déployant cette dernière selon un cours chronologique que nous serons à même de comprendre ce qu'est la pensée en exil dans son rapport aux périodes

concernées de l'histoire. Ce que nous allons examiner, c'est la façon dont la pensée en exil conjugue différentes temporalités, reconstruit le passé et s'oriente dans le présent. Le mot de Milosz, en exergue de ce chapitre, et qui se trouve au seuil d'une série d'entretiens avec le critique littéraire Aleksander Fiut sur la vie de l'écrivain polonais, présente ici un avantage de taille, celui en l'occurrence de nous prévenir : il y va de la « *projection* » lorsqu'on scrute le passé. En revanche, le fait qu'il en aille ainsi « *habituellement*<sup>183</sup> » éveille notre soupçon, puisque ce ne sont pas des projections habituelles qui nous intéressent, mais bien celles de la pensée en exil en particulier et dont Milosz est un représentant.

Quant au fin mot de Cioran sur la présence de sa lointaine enfance transylvaine, également en exergue de ce chapitre, il ne peut que susciter des doutes : il s'agit d'une présence reconstruite, en guise de réponse à la question de la journaliste allemande Helga Perz, en 1978. L'enfance de Cioran remontant aux années 1910, le « *présent*<sup>184</sup> » qu'il évoque a à peu près soixante ans d'âge – et insinue par-là de la « *projection* », d'autant plus que le philosophe roumain a tendance à répéter face à divers interlocuteurs l'histoire de son enfance, et cela avec des modifications récurrentes, d'où l'idée d'une « *synthèse de l'hétérogène* » un peu particulière à opérer dans son cas.

---

<sup>183</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut, op. cit.*, p. 21.

<sup>184</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Helga Perz » in *Entretiens, op. cit.*, p. 34.

## I, 4, C : Inscription de l'intrigue dans la chronologie

C'est en termes d'exil et d'émigration que nous interrogeons ce type de « *projection* » ou d'« *opération configurante*<sup>185</sup> », pour reprendre l'expression de Ricœur. Nous procédons à nos analyses en fonction des trois questions de notre intrigue. Les projections qu'annonce Milosz sont singulières et complexes dans ses récits comme dans ceux de Márai, Cioran et Fejtő, suffisamment complexes en fait pour que nous adoptions un plan trop compliqué. Le plan se veut simple : il suit la chronologie. Toutefois, il sied de bien préciser désormais ce terme. Procédons en trois points.

### 1. La chronologie bibliographique au second plan

Ce ne sont pas les récits eux-mêmes que nous traitons dans un ordre chronologique. C'est bien plutôt leur matière historique que nous inscrivons dans la chronologie des événements. Par exemple, concernant un événement de l'Entre-deux-guerres comme l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne nazie, nous disposerons d'un texte contemporain et de mémoires par définition rétrospectifs sur le sujet. Nous n'allons pas privilégier, pour comprendre la pensée en exil, le texte contemporain de l'*Anschluss* et assigner celui, rétrospectif, à l'époque ultérieure de sa création. Ce n'est pas de cette chronologie *bibliographique* que nous parlons. Certes, nous pourrions suivre la chronologie bibliographique des récits, ce que fait notamment le critique littéraire Béla Pomogáts pour l'œuvre de Márai dans une étude intitulée *Avant et après l'émigration, le tournant de Sándor Márai*<sup>186</sup>. Cela témoignerait sans doute d'une certaine pertinence du point de vue la troisième question qui constitue notre intrigue : examiner, comme le fait Pomogáts, la façon dont l'expérience de l'émigration altère la prose de Márai jusqu'à un certain exil linguistique des écrits tardifs de l'écrivain.

<sup>185</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 399.

<sup>186</sup> Pomogáts, B. : *Emigráció előtt és után : Márai Sándor pályafordulata [Avant et après l'émigration : le tournant chez Sándor Márai]*, *Európai Utas [Voyageur européen]*, revue hongroise, 2000/2. Lien : <http://www.pim.hu/object.301f202b-38a2-4178-b1eb-240f59c3567f.ivy> (consulté le 16/07/2016).

Toutefois, les perturbations chronologiques qui ont retenu notre attention font que nous ne saurions nous contenter d'un simple « avant » puis d'un « après ». Notre intrigue implique l'idée d'une histoire exilée et d'un monde en retrait : des directions non-chronologiques qui expriment autre chose qu'un simple cheminement, à savoir celui de l'émigration. L'étude de Pomogáts peut être complétée, prolongée, mais ne quitte pas le domaine de l'émigration. En d'autres termes, nous n'accéderions pas aux non-lieux de l'exil en suivant cette chronologie bibliographique. La chronologie bibliographique nous sert ainsi d'annexe, pour estimer les distances dans le temps lorsque nous faisons intervenir un texte.

## 2. Congédiement du « voyage dans le temps »

Le deuxième point concerne le talent narratif particulier des témoins que sont les quatre hommes de lettres. Dans le point précédent, nous avons proposé en guise d'exemple l'*Anschluss* de 1938. Il est un recueil publié à titre posthume, *Le Présent de la fatalité*<sup>187</sup>, qui regroupe un choix d'articles de Márai datant de la période 1937-1942. Márai est correspondant pour plusieurs journaux et relate dans de courts textes aux allures littéraires la reconquête, par la Hongrie, de la Slovaquie et du Nord de la Transylvanie, avec l'aval de l'allié nazi. Márai met donc sa plume au service du pouvoir révisionniste en place en Hongrie. Le préfacier et rédacteur du recueil, Ádám Székely, présente cet ouvrage publié en 2004 en ces termes : « *Ce volume ne traduit pas seulement une expérience intellectuelle, ni une confrontation [au passé] ravivant les sentiments et incitant à prolonger la méditation, il relève également de la mémoire collective : avec nos familles, nos parents et connaissances, nous sommes pratiquement tous concernés par le traumatisme de notre nation*<sup>188</sup> ». Le préfacier prend la précaution d'accuser les « quatre décennies<sup>189</sup> » du communisme de cette lacune que viendrait enfin combler cet ouvrage.

Toutefois, ce qui *a priori* s'annonce positivement sous le signe de la « *mémoire collective*<sup>190</sup> » consiste en réalité en un fort douteux voyage dans le temps, précisément parce que l'ouvrage

<sup>187</sup> Márai, S. : *Ajándék a végtől* [*Le Présent de la fatalité*], Ed. Helikon, 2004 [1937-1942]. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage. « *Ajándék* » en hongrois signifie littéralement *cadeau*. Le terme *don* nous semble quant à lui impliquer un éventuel contresens. *Présent* est à entendre au sens de *cadeau*.

<sup>188</sup> Székely, Á. : « Előszó » [« Préface »] in Márai, S. : *Ajándék a végtől* [*Le Présent de la fatalité*], *op. cit.*, p. 15.

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> *Ibid.*

invite le lecteur à *croire* sans autre documentation historique les descriptions de Márai. Autrement dit, le lecteur non averti revit les « acquis » de l'irrédentisme magyar de l'Entre-deux-guerres en savourant les formules d'un auteur qui considérait d'ailleurs qu'écrire dans la presse est « *une excellente école pour les écrivains*<sup>191</sup> ». A l'évidence, nous ne pouvons souscrire par goût littéraire aux écrits de Márai pour configurer notre contexte avec objectivité et ce ne sont certainement pas les esquisses historiques de l'historien Sándor Szakály en introduction, précédant la préface citée du rédacteur Székely, qui permettent au lecteur de remettre en contexte les événements de l'Entre-deux-guerres dont traitent les articles du recueil : Szakály ne propose très précisément qu'un arrière-plan non-articulé aux textes de Márai, et en l'occurrence très articulé à une nostalgie de la Hongrie réactionnaire de l'Entre-deux-guerres<sup>192</sup>. Nous pouvons certes apprécier les qualités littéraires des articles et reportages, mais, ce faisant, nous nous laissons figer dans le temps révolu. C'est ce que nous appelons voyage dans le temps.

Comment procéder face à de tels textes et recueils ? On serait tenté de faire intervenir la documentation historique requise pour montrer le caractère illusoire des espoirs nourris dans l'Entre-deux-guerres. Certes, cela en dirait long sur l'époque. En revanche, cela risque de ne pas dire grand-chose sur la pensée en exil. Il y a un procédé plus pertinent à adopter : confronter ces textes de Márai avec d'autres textes ultérieurs. En l'occurrence, notre citation concernant l'« *excellente école* » du journalisme est tirée du troisième volet des mémoires de Márai : *Ce que j'ai voulu taire*. A l'instar des *Mémoires de Hongrie*<sup>193</sup>, c'est l'écrivain lui-même qui revient, en émigration, sur la folie d'une époque révolue. Avec en annexe la bibliographie de l'auteur, nous sommes à même de faire interagir des textes d'époque et des textes ultérieurs pour saisir comment l'écrivain renonce au « *personnage*<sup>194</sup> » qu'il était dans l'Entre-deux-guerres.

Cela signifie que l'interaction de textes distants dans le temps nous permet de saisir des époques révolues en termes d'émigration et d'exil : l'émigration apparaît dans notre exemple ci-dessus

---

<sup>191</sup> Márai, S. : *Ce que j'ai voulu taire*, trad. Catherine Fay, Ed. Albin Michel, 2014 [2013], p. 13.

<sup>192</sup> Szakály, S. : « A Nagy Trianon-palotától a Belvedere-kastélyig » [« Du palais du Grand Trianon au château de Belvedere »] in Márai, S. : *Ajándék a végtől* [*Le Présent de la fatalité*], *op. cit.*, pp. 5-14. En congédiant les « voyages dans le temps », nous prenons congé, par la même occasion, de ces historiens et autres spécialistes qui voient dans l'œuvre de Márai une légitimation de leurs vues révisionnistes. Nous opérons ainsi avec la conviction que notre couple conceptuel exil-émigration peut creuser plus en profondeur dans l'œuvre en question, et qui mérite mieux, sur le plan littéraire et intellectuel que des pratiques de récupération politique.

<sup>193</sup> Márai, S. : *Mémoires de Hongrie*, trad. Zéno Bianu et Georges Kassai, Ed Albin Michel, 2004 [1972].

<sup>194</sup> Márai, S. : *Ce que j'ai voulu taire*, *op. cit.*, p. 16.

comme la distance requise pour formuler des aveux, elle se fait également, comme nous le verrons, métaphore d'un monde en retrait mais que Márai, correspondant dans l'Entre-deux-guerres, ne voit pas ; quant à l'exil, il est au cœur même de *Ce que j'ai voulu taire* : achevé en 1950, cet ouvrage ne paraît qu'en 2013, ce qui signifie en réalité un long silence. Nous retrouvons le thème de la voix soit apparu au cours de nos investigations sur le témoignage : l'exil serait, à l'image d'une « *archivation*<sup>195</sup> » sans reprise du témoignage dans des récits, une perte de la voix. Etant donné la parution posthume (2013) de *Ce que j'ai voulu taire*, les choses narrées dans ces mémoires sont en fait bel et bien restées tuées du vivant de l'auteur. A l'évidence, une analyse chronologique des textes ne saurait rendre compte de ce jeu de parole et de silence, en affinité avec l'exil. Il nous faut pour ce faire analyser plutôt les interactions de textes distants dans le temps en suivant la chronologie des périodes successives ; suivre le cours chronologique de l'histoire pour examiner chaque période selon le concours de textes hétérogènes de la pensée en exil qui ont trait aux périodes en question, annexes bibliographiques et manuels d'histoire à l'appui.

### 3. Contexte et chronologie thématique

Dans les chapitres 1 et 2 de cette partie, nous nous sommes concentrés sur les notions de contexte et d'intrigue. Ici, c'est la notion de chronologie que nous avons démêlée. En articulant maintenant ces notions à notre intrigue conceptuelle présentée dans le chapitre 3, nous obtenons enfin une synthèse méthodologique qui nous permet d'inscrire notre intrigue dans la chronologie.

Par le fait de suivre le cours chronologique de l'histoire nous entendons : l'examen de la façon dont s'entrecroisent les récits de la pensée en exil souvent distants dans le temps mais visant une même époque. C'est de la succession des époques dont nous considérons autant que se peut la chronologie : succession des époques révolues, des antécédents, autrement dit de l'héritage, de l'Entre-deux-guerres, puis de ce que la pensée en exil est-européenne devient dans le monde.

Lorsqu'il est question de l'hier, nous interrogeons la dimension rétrospective spécifique de la pensée en exil sur son passé. En ce sens, il y a bien une pensée en exil *avant* l'émigration des

---

<sup>195</sup> Ricœur, P. : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 201.

quatre hommes de lettres, puisque leur pensée investit sans cesse le passé : terres et villes natales, autrement dit les lieux de l'hier sont plus que récurrents dans les œuvres des quatre hommes de lettres. La chronologie se présente ainsi comme une succession de points dans l'histoire où des textes hétérogènes se croisent. Il y a contexte dans la mesure où une pluralité de textes différents éclairent ensemble un certain point, une thématique déduite à chaque fois de notre intrigue conceptuelle. La succession des thématiques est ce qui s'inscrit dans la chronologie effective.

# Mise au point : la pensée en exil avant et après l'émigration

---

A la suite d'un bref récapitulatif, nous allons annoncer cette succession de thématiques qui forme chronologie et cela suivant la façon dont notre couple conceptuel exil-émigration rend intelligible les différentes étapes thématiques du contexte historique de la pensée en exil.

Avant même l'émigration, Márai, Fejtő, Milosz et Cioran sont héritiers de mondes exilés, rayé de la carte au lendemain de la Grande Guerre. Ils s'orientent dans un monde européen en retrait qui, tel un émigrant, prend un certain temps pour partir. Configurer le contexte historique de la pensée en exil, c'est ainsi aborder chronologiquement mais en même temps thématiquement un monde qui se laisse saisir en termes d'exil et d'émigration avant même le départ effectif de ses héritiers, d'où la spécificité chronologique de la pensée en exil. Deux ensembles de remarques s'imposent.

D'une part, nous avons pris nos distances vis-à-vis de l'analyse linéaire calquée sur l'ordre bibliographique des œuvres car cette linéarité ne peut prendre en charge notre couple conceptuel. Cependant, au sujet des perturbations de la chronologie, nous avons souligné qu'il y a bel et bien une chronologie des faits et événements, ce dont la négation serait quelque peu farfelue. En conséquence, et étant donné que nous avons précisé comment la pensée en exil agit rétrospectivement sur les temps d'avant l'émigration des quatre hommes de lettres, rien ne nous empêche de suivre un plan chronologique et de considérer l'émigration de Márai, Fejtő, Cioran et Milosz en tant que pivot entre la partie II et les parties suivantes. Nous avons promis un plan simple apte à accueillir les complexités de notre couple conceptuel exil-émigration. Il est simple : la pensée en exil avant l'émigration constitue l'étoffe de la partie suivante (partie II), la pensée en exil est-européenne en émigration et dans le monde, donc après l'émigration nous occuperont respectivement dans les parties III et IV.

D'autre part, il sied de préciser l'articulation des quatre termes que nous avons fini par distinguer : thématique, intrigue, chronologie et contexte. Un *contexte* se configure puisque des



textes hétérogènes (articles et mémoires distants dans le temps) se recourent. Une *thématique* apparaît puisque nos textes s'articulent en relation à un moment particulier de l'histoire. L'*intrigue* qui rend cette thématique intelligible, c'est notre couple conceptuel exil-émigration. Une *chronologie* de la pensée est suivie de l'exil de l'hier à l'exil dans le monde. Thématiques, intrigues conceptuelles et trame chronologique configurent les *contextes* successifs de notre démonstration. En clair, le contexte n'est décidément pas un préparatif de l'analyse, mais ce que cette dernière vient à configurer lorsque la thématique rend compte de la séquence chronologique et quand l'intrigue est adéquate à la thématique et fidèle à notre couple-conceptuel.

A partir de là, il nous est aisé de repérer les dossiers successifs de la pensée en exil, avant et après l'émigration de nos hommes de lettres. Il nous suffit de nommer clairement à quoi correspondent les quatre notions acquises. Où en sommes-nous dans la chronologie ? Quel thématique cela implique-t-il ? Quelle notion se mobilise à partir de notre intrigue conceptuelle en vue de saisir cette thématique en termes d'exil et d'émigration ? Le contexte se configure en fonction du jeu de réponses à ces questions. Proposons ici, pour la suite, un plan plus systématique que ce que nous étions en mesure d'annoncer dans l'introduction générale, car il met en pratique nos acquis de cette partie I qui s'achève.

A mi-chemin de notre chronologie se trouve l'acte d'émigrer. En ce sens parlons-nous de pensée en exil *avant* et *après* l'émigration, selon si le contexte, sa thématique et son intrigue concernent des expériences d'avant l'acte d'émigrer ou du temps de l'émigration.

La partie II prend en charge la pensée en exil avant l'émigration. Son contexte, c'est l'hier de la pensée en exil. La thématique que nous proposons pour explorer l'hier, c'est de le penser en termes d'héritages et de testaments : le monde d'hier étant « *rayé de la carte* », quel est son héritage et où loge son testament que revendique la pensée en exil ? La notion que mobilise notre couple conceptuel dans ce contexte, c'est la césure : césure de l'hier irrévocable, continuité brisée entre un héritage et ses héritiers.

La partie III se concentre sur l'acte d'émigrer. La thématique que cela implique doit répondre aux itinéraires respectifs des quatre hommes de lettres. Ces itinéraires n'étant pas linéaires au sens de départs et d'arrivées clairement identifiables, c'est en termes de vestibules que nous y réfléchissons à ce que signifie être au seuil de l'émigration. La notion que notre couple conceptuel

mobilise dans ce contexte est le seuil, figure interprétative dont le vestibule constitue une forme complexe.

La partie IV vise non plus l'acte d'émigrer, mais l'émigration en tant que situation et demeure. La thématique qui rend compte de cette demeure de la pensée, c'est le posthume. Nous y proposons une continuation de l'intrigue de la partie précédente, à savoir un approfondissement de la figure du seuil, non plus cependant en tant que vestibule, mais seuil posthume, métaphore de la pensée qui se retrouve en exil.

A mi-chemin, nous inviterons le lecteur à parcourir un interlude, annexe de la partie II et passage vers la partie suivante, passage de la notion de césure à la figure du seuil. La thématique de cet interlude entre avant et après, c'est l'impossible retour au monde d'hier et la douleur que cela signifie. La notion entre exil et émigration que cela mobilise n'étonnera pas le lecteur : il s'agit de la nostalgie.

## **Partie II**

### **Héritages et testaments**

# Introduction : l'héritage problématique

---

*« Notre héritage n'est précédé  
d'aucun testament<sup>1</sup> ».*

René Char

*« Ce que vous dites est grave<sup>2</sup> ».*

François Fejtö

Examinons la façon dont la pensée en exil est-européenne considère son héritage. Plus concrètement, étudions comment Fejtö, Cioran, Milosz et Márai pensent et revisitent leurs origines respectives, narrent leurs terres et villes natales, considèrent leurs bagages culturels et leurs antécédents historiques et sociaux et racontent ce qui constitue leur patrimoine.

Ce que nous étudions, ce sont des récits relevant de l'écriture de soi ou qui s'y apparentent. Par conséquent, nous pouvons considérer que les héritages de la pensée en exil connaissent en quelque sorte des testaments, contenus dans les textes que nous analysons. Examiner la façon dont les quatre hommes de lettres considèrent leurs héritages revient ainsi à s'interroger sur le mode singulier dont les notions d'héritage et de testament s'articulent dans leur pensée.

Notre idée est que la sentence de René Char, citée ici en exergue, prête un sens et propose une tournure plutôt particuliers à l'héritage de la pensée en exil, sens et tournure que nous pouvons avancer de la manière suivante : parce que l'héritage de la pensée en exil n'est précédé d'aucun

---

<sup>1</sup> Char, R. : « Feuillettes d'Hypnos » in *Œuvres complètes*, Ed. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1983, p. 191.

<sup>2</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, Ed. Hachette, coll. Littératures, 1999, p. 202.

testament, les quatre hommes de lettres ne rédigent pas leurs propres testaments, donc ce qu'ils comptent léguer à la postérité, mais les testaments qui *leur* transmettent le patrimoine de l'hier. Autrement dit, puisque le testament supposé précéder son héritage est absent, la pensée en exil procède à sa rédaction. C'est là un retour en arrière, une manière de combler un manque : prouver que l'héritage est malgré tout précédé d'un testament. Les « héritiers » n'en oublient-ils pas cependant, dans cet acte rétrospectif, de rédiger leurs *propres* testaments, c'est-à-dire ce qu'ils lèguent eux-mêmes à l'avenir<sup>3</sup> ? Une pensée qui œuvre à rédiger ce que l'hier a manqué de faire ne s'exile-t-elle pas en fait dans les limbes d'histoires révolues ? C'est à la lumière de notre couple conceptuel exil-émigration que nous trouverons réponse à ces interrogations.

Suivant la trame chronologique que nous avons pris soin de définir en vue de nos analyses contextuelles, il nous faut à l'évidence commencer par un examen de l'hier de la pensée en exil. En effet, du point de vue de notre chronologie, la naissance de cette pensée correspond au monde dans lequel les quatre hommes de lettres voient le jour, ce monde étant l'orée du XX<sup>e</sup> siècle, héritier mais aussi partiellement contemporain de l'hier de Stefan Zweig. Héritages et testaments constituent la thématique qu'invite cet examen de l'hier.

Qu'en est-il de la notion que notre intrigue conceptuelle met à disposition pour procéder à l'examen de l'hier en termes d'héritages et de testaments ? Retournons aux thermes pour la repérer. S'immergeant dans les « *eaux vaporeuses des thermes* », Márai prend conscience qu'une « *culture autour de lui cesse d'exister* ». Cela ne s'est certainement pas produit du jour au lendemain. Toutefois, le *memento* donne l'impression que l'écrivain hongrois vient à peine de se réveiller : aux bains, tout est comme avant, mais le monde autour de lui a définitivement changé. Tout fonctionne, certes, comme hier, mais l'hier lui-même s'est entre-temps retiré de l'histoire. Ce n'est qu'au lendemain du second conflit mondial que Márai se rend pleinement compte de la discontinuité qui a caractérisé l'entre-temps, tel cet homme « *distrain, absorbé en lui-même, aux oreilles duquel viennent de retentir à grand bruit les douze coups de minuit, et qui, brusquement éveillé, se demande "qu'est-ce donc qui vient au juste de sonner ?"*<sup>4</sup> » Ce qui précède le *memento* des thermes, c'est donc une césure, entre les cloches et leur son. La césure de l'hier, c'est ce vide

---

<sup>3</sup> Sur l'articulation de l'héritage à l'idée d'avenir, cf. Gadamer, H.-G. : *L'Héritage de l'Europe*, trad. Philippe Ivernel, Ed. Rivages, coll. Bibliothèque Rivages, 1996 [1989], pp. 3-26.

<sup>4</sup> Nietzsche, F. : *La Généalogie de la morale : un écrit polémique* in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. VII, trad. Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratiën, Ed. Gallimard, 1971 [1887], p. 215.

que crée le monde rayé de la carte, c'est cette brèche du sommeil où l'on a pu rêver du retour de l'hier plutôt que de s'éveiller à l'idée qu'il était d'ores et déjà exilé de l'histoire, c'est la curieuse parenthèse historique où le retrait progressif de l'hier a permis de faire semblant que l'hier avait continué d'exister. Voici donc la notion directrice de cette partie : la césure, un non-lieu apparenté à l'exil mais où l'on peut se mouvoir – avant d'aller dégriser aux bains et constater le vide laissé par un monde qui a « *cessé d'exister* ».

La césure, c'est aussi la discontinuité entre l'héritage de l'hier et les testaments rédigés à titre posthume par la pensée en exil. Démontrer que la pensée en exil rédige des testaments pour revendiquer son propre patrimoine constitue la matière de cette partie II.

Pour ce faire, nous allons dans le premier chapitre interroger la dimension historique de la notion d'héritage : dans quelle mesure un héritage, terme dont le sens littéral est juridique, peut-il être en fait historique ? Il s'agit d'ancrer le sens historique de la notion, un sens qui n'est ni littéral (juridique), ni figuré, puisqu'il est question de réalités passées. Dans le deuxième chapitre, en prenant appui sur le *Passager du siècle*<sup>5</sup> de François Fejtö et Maurizio Serra, un ouvrage d'histoire apparenté à l'écriture de soi, nous opérerons un passage de la notion historique de l'héritage vers l'intrigue singulière de l'exil et de l'émigration : qu'est-ce qui, dans l'examen de ce qu'est un héritage historique, implique d'ores et déjà une pensée qui mobilise nos concepts d'émigration et d'exil ? Ce que nous chercherons en particulier dans la pensée de Fejtö, ce sont les manifestations de l'inquiétude personnelle ne cadrant point avec le souci d'objectivité de l'historien, mais traduisant la douleur d'une discontinuité particulière, la césure de l'hier. Enfin, dans le troisième chapitre, nous analyserons les lieux de l'hier où se loge l'héritage des quatre hommes de lettres. Ces lieux s'avérant exiliques, nous pourrions démontrer que les récits de l'hier et ses lieux constituent les testaments que la pensée en exil rédige pour elle-même, à titre posthume.

---

<sup>5</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit.

# Chapitre 1

## Le problème de l'héritage historique

---

Abordons sans plus tarder le problème du sens historique de la notion d'héritage. Ce problème réside en un conflit qui oppose la factualité de l'histoire à l'emploi figuré de la notion d'héritage. Dès lors qu'il est question d'héritage historique, c'est en effet en un sens figuré qu'intervient la notion qui nous intéresse. D'une part, l'histoire sous-jacente aux récits de la pensée en exil sur le monde d'hier est événementielle ; d'autre part cependant, le sens historique de la notion d'héritage semble préfigurer des considérations sur l'histoire qui ne prennent pas nécessairement appui sur l'enchaînement des faits et événements. L'idée même d'un *hier*, d'autant plus métaphorique que le terme paraît concret et abritant de surcroît tout un *monde* a requis, dans la partie I, toutes nos précautions méthodologiques pour éviter l'impasse d'une réflexion trop abstraite sur ce qu'est un « monde ». Ici, le problème qui se pose à nous est fort semblable : comment éviter, avec une notion dont le sens qui nous intéresse est figuré, l'impasse de spéculations sur l'histoire, pratique que nous avons pris soin de congédier avec Paul Ricœur ?

## II, 1, A : L'héritage, sens littéral et sens figuré

### I. Une double urgence

Comment nous faut-il nous y prendre avec le sens figuré de l'héritage historique en ancrant la notion dans l'histoire événementielle ? Il est urgent de procéder à cet ancrage : l'analyse critique des récits de la pensée en exil sur son héritage consiste précisément à faire la part des choses entre ce qui relève de l'histoire et ce qui renvoie à des motifs personnels et que l'on peut interpréter en termes d'émigration et d'exil.

Illustrons brièvement l'urgence de cet ancrage et le type de difficultés qu'impliquent les récits de la pensée en exil. Dans un article de journal daté du 16 octobre 1938, Márai écrit la chose suivante : « *Ce n'est pas l'homme qui naît avec un titre et un rang qui est nécessairement un homme distingué, mais celui qui sait dorer le titre et le rang reçus en héritage avec le privilège de la personnalité*<sup>6</sup> ». Milosz déclare, quant à lui, dans un entretien : « *Il est faux de dire que je suis fils du XIX<sup>e</sup> siècle. Je suis issu du XVII<sup>e</sup> siècle*<sup>7</sup> ». Les deux citations sont extraites de propos ayant trait aux terres et villes natales : Márai consacre son article à sa ville natale, Kassa<sup>8</sup>, tandis que Milosz narre la tradition des « *dwór*<sup>9</sup> », autrement dit du milieu des propriétaires terriens dont il est issu, « *cette lignée*<sup>10</sup> » à laquelle il appartient selon son interlocuteur. Les deux références présentent donc l'avantage d'articuler la notion d'héritage aux récits concernant les lieux de l'hier.

Cependant, malgré cet avantage, nous devons prendre toutes nos précautions en raison des

---

<sup>6</sup> Márai, S. : « Kassa » in *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, op. cit., p. 96.

<sup>7</sup> Czarnecka, E. et Fiut, A. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*, op. cit., p. 25.

<sup>8</sup> De même que le choix du traducteur de Milosz, Daniel Beauvois, est de garder en français le nom polonais de la ville de Vilnius, à savoir Wilno, nous gardons dans nos traductions des textes de Márai le nom hongrois de la ville de Košice : Kassa.

<sup>9</sup> Lors de la première occurrence du terme dans l'entretien, le traducteur précise en note de bas de page que le « *dwór, souvent traduit en français par manoir ou gentilhommière, désignait en Pologne la maison du propriétaire terrien noble et n'avait pas forcément des dimensions imposantes* ». Czarnecka, E. et Fiut, A. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*, op. cit., p. 21.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 25.



ambiguïtés que recèlent les textes cités. En effet, Milosz, né en 1911 n'est pas, à proprement parler, un homme « *issu du XVII<sup>e</sup> siècle*<sup>11</sup> », c'est là une exagération rhétorique, en rapport avec un type singulier de maîtrise du temps passé. Chez Márai, la sentence sur l'héritage, qui se doit d'être réapproprié (l'idée de « *dorer*<sup>12</sup> ») *via* la personnalité, emprunte un ton solennel qui l'apparente à la rhétorique. Le « *privilège de la personnalité* » est quelque peu mystérieux, il traduit du moins une certaine envolée lyrique qui ne nous aide guère dans notre travail de définition. Qui plus est, la lyrique définition de l'héritage par l'écrivain hongrois soutient en fait la métaphore selon laquelle les villes, dont Kassa, « *ont [toutes] un rang dans le monde*<sup>13</sup> ». En tant qu'appui à cette métaphore, la définition solennelle de Márai ne peut être que figurée. En somme, bien que nous trouvons là des proximités tentantes entre les lieux de l'hier et la notion d'héritage, les ambiguïtés perturbent notre travail de définition. Exagérations, envolées lyriques, sens pour le moins figurés : s'il est urgent pour nous d'ancrer la notion d'héritage historique, c'est précisément pour disposer d'une grille de lecture adéquate à l'interprétation de ces ambiguïtés, leur nature et leurs raisons. Milosz dit : « *Il est très difficile de se rappeler comment on percevait les choses à tel ou tel âge. Habituellement, on fait une projection sur le passé*<sup>14</sup> ». Notre travail de définition entre sens littéral et sens figuré de l'héritage a pour enjeu de soumettre les projections de la pensée en exil est-européenne à une critique objective.

Il est tout aussi urgent d'aborder dès maintenant les récits de la pensée en exil parce que forts de l'intrigue qu'est notre couple conceptuel exil-émigration, nous disposons de l'outil requis pour nos analyses. A ce stade, une élaboration préalable d'un dispositif critique ne ferait effectivement que retarder notre démonstration.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Márai, S. : « Kassa » in *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Czarnecka, E. et Fiut, A. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*, *op. cit.*, p. 21.

## 2. Appui illusoire, support approprié

### I. Le sens littéral de l'héritage : un appui illusoire

Comment répondre à ces deux urgences ? Il a été question à plusieurs reprises ci-dessus du sens figuré de la notion d'héritage. Le sens littéral, quant à lui, est juridique. Serait-il en conséquence indiqué de prêter attention d'abord au sens littéral proposé par le dictionnaire pour en venir ensuite au sens figuré ? Rien n'est moins sûr. Cela semble même contre-indiqué.

Afin de mettre cette contre-indication en évidence, précisons tout de même le sens littéral de la notion d'héritage. Selon la définition du *Robert*, un héritage au sens premier signifie le « *patrimoine laissée par une personne décédée et transmis par succession*<sup>15</sup> ». Cette définition relève bien du droit, l'héritage consiste en une régulation juridique de la transmission d'un patrimoine suite à l'interruption suscitée par le décès du propriétaire d'un patrimoine.

Dispensés de leur ancrage juridique, les notions de « *patrimoine* », de « *transmission* » et de « *succession* » se prêtent cependant à des interprétations trop libres, selon telle ou telle dramatisation de ce qu'est un contexte historique prétendument donné. A défaut d'ancrage objectif, des questions *inspirées* par une idée – vague – de ce qu'est un héritage historique pourraient faire légion. Entre le sens littéral et le sens figuré, nous risquons de ne plus très bien savoir de quel côté nous vient l'inspiration. Par exemple, dans la sentence de Márai au sujet de l'héritage, il n'est pas clair d'emblée si c'est le spectacle de sa ville natale, Kassa qui inspire la définition, ou si c'est le souci de continuité historique, autrement dit une idée de l'héritage historique, qui motive la façon de l'écrivain de décrire Kassa<sup>16</sup>. Ainsi, il semble décidément contre-indiqué de nous concentrer en premier lieu sur le sens littéral, juridique de l'héritage avec l'espoir de constats pertinents, tôt ou tard, sur la dimension historique de l'affaire.

<sup>15</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.): *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, op. cit., p. 1260.

<sup>16</sup> Dans le premier cas de figure, c'est le sens littéral qui jouit d'un certain primat, puisque Márai, dans cet article de 1938, insiste sur l'identité « *hongroise* » de la ville attribuée à la Tchécoslovaquie en 1920 puis annexée par la Hongrie en 1938, suivant la politique révisionniste du pays dans l'Entre-deux-guerres. Ce révisionnisme revendiquait *de jure* les territoires perdus au lendemain de la Grande Guerre. Le sens littéral, juridique de l'héritage en devient d'autant plus suspect comme appui initial pour une définition de l'héritage historique. Dans le deuxième cas de figure, c'est en revanche un sens figuré, à la fois historique et métaphorique qui plane sur la réalité historique de Kassa, d'où nos réserves vis-à-vis de la sentence de l'écrivain. Márai, S. : « Kassa » in *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, op. cit., pp. 94-96.

## II. *Le Passager du siècle en tant que support approprié*

A l'urgence d'ancrer la notion d'héritage dans l'histoire événementielle s'est articulée l'idée suivant laquelle le sens littéral, juridique de la notion en question n'assure pas, justement, un ancrage fiable. Il manque un support. Si le sens littéral de l'héritage connaît un ancrage sûr du côté du registre du droit, le sens historique, de son côté, manque de support, raison pour laquelle le passage peut s'avérer hasardeux entre le littéral et le figuré.

A l'urgence d'ancrer le sens historique de l'héritage, il nous faut donc un autre support. Comment le trouverons-nous ? En nous rappelant que l'urgence qui nous interpelle est double : non seulement est-il requis ici d'ancrer ou, pour le dire d'une manière moins figurée, inscrire la notion d'héritage dans le registre de l'histoire, mais il nous faut également, par ce procédé d'inscription, investir le contexte de la pensée en exil. Cela signifie simplement que le support recherché est un texte approprié de la pensée en exil. Pour être approprié, ce texte doit répondre à trois critères. Premièrement, il doit parler d'héritage. Deuxièmement, il doit traiter d'histoire. Troisièmement, il lui faut embrasser une dimension personnelle de façon à ce que les propos sur l'héritage historique témoignent d'une pertinence du point de vue de l'exil et de l'émigration. Ces trois critères sont complémentaires : ce n'est qu'un texte traitant de l'héritage d'un point de vue à la fois historique et autobiographique qui peut nous fournir le support requis pour ancrer la notion d'héritage dans le sol de l'histoire et nous induire progressivement vers la problématique propre à la pensée en exil concernant cette notion.

Ce texte doit être celui d'un historien, ce qui concentre notre recherche sur l'œuvre de François Fejtö. Les trois autres hommes de lettres ne sont certes pas parcimonieux en discours sur l'histoire, mais Fejtö est toutefois le seul historien. Quel ouvrage de Fejtö se présente à la fois comme texte historien et biographique ? Tous les textes biographiques ou en affinité avec l'écriture de soi recèlent du discours historien chez Fejtö. Cependant, c'est probablement dans le livre d'entretiens cosigné avec l'historien et diplomate italien Maurizio Serra, *Le Passager du siècle*<sup>17</sup>, que le discours historien et le récit autobiographique se complètent tout en restant discernables. De fait, le jeu des questions et des réponses qui rythme l'ouvrage nous offre la meilleure articulation entre l'historique et l'autobiographique parmi les œuvres de Fejtö. Les

---

<sup>17</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes, op. cit.*

questions et interventions de Serra présentent l'avantage d'orienter plutôt clairement le propos soit vers l'histoire, soit vers l'autobiographie. Ainsi, il est plus aisé pour nous d'y faire la part des choses relevant de l'une ou de l'autre dimension en question que dans d'autres ouvrages, tels que les *Mémoires de Budapest à Paris*<sup>18</sup> ou encore le *Voyage sentimental*<sup>19</sup> où, comme nous le verrons plus bas (p. 153.), le *je* de l'auteur articule de manière bien plus personnelle l'histoire et l'autobiographie. Dans le *Passager du siècle*, le jeu des questions et des réponses assure une distinction relativement nette entre les deux dimensions dont les corrélations et autres passages nous intéressent. Si nous appuyons de façon critique les distinctions entre l'histoire et l'autobiographie dans le *Passager du siècle*, il deviendra plus aisé d'opérer ces distinctions dans les autres ouvrages de Fejtö ainsi que des trois autres hommes de lettres. Qui plus est, le propos du *Passager du siècle* est réparti en de successives périodes de l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle et, en l'occurrence, le prélude de l'ouvrage s'intitule « *L'héritage*<sup>20</sup> ».

Il est à noter que nous renouons ici très précisément avec ce que nous avons provisoirement écarté en tant que tentation du « savant témoin » dans le premier chapitre de notre partie I. Nous avons été tentés à ce moment par le fait que la réflexion *Passager du siècle* traverse tout le XX<sup>e</sup> siècle, période par période, et par le discours proprement historien qui caractérise une bonne partie de l'ouvrage. Toutefois, dans la mesure où ce discours s'entremêle avec de l'autobiographique, les propos du « savant témoin » qu'est Fejtö furent mis en suspens. Ici, en revanche, c'est justement la combinaison du discours historien et du récit autobiographique du *Passager du siècle* qui est requis pour opérer nos distinctions concernant la notion d'héritage et répondre aux deux urgences formulées plus haut : donner une assise historique à la notion d'héritage en investissant le contexte de la pensée en exil.

---

<sup>18</sup> Fejtö, F.: *Mémoires de Budapest à Paris*, Calmann-Lévy, coll. Histoire, 1986.

<sup>19</sup> Fejtö, F. : *Voyage sentimental*, Ed. des Syrtes, 2001 [1935].

<sup>20</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, pp. 27-43.

## II, 1, B : *Le Passager du siècle* : premiers repérages

Prêtons, pour commencer, l'oreille à ce que répond Fejtö à Serra au sujet de l'héritage historique du début du XX<sup>e</sup> siècle dans le prélude du *Passager du siècle*. Ces premiers repérages, en affinité avec notre premier critère justifiant le choix de ce texte en particulier (il doit parler d'héritage historique) nous fournissent le contenu historique au sein duquel nous serons à même de mobiliser le lexique du sens littéral de la notion d'héritage. Articulée aux propos du *Passager du siècle*, la définition littérale accède à la pertinence souhaitée en vue d'une inscription du sens figuré de la notion dans le contexte historique qui nous occupe.

### 1. *Héritage ou décor ?*

Dès l'abord, l'idée d'un héritage historique qui aurait été légué au XX<sup>e</sup> siècle est mise en doute par Fejtö et Serra. Dans le prélude du *Passager du siècle* (« *L'héritage* »), consacré à l'aube de la Grande Guerre, Fejtö affirme que « *très vite, [le] décor s'effondre*<sup>21</sup> ». De quel « *décor* » est-il question ? Il est question de ce que l'interlocuteur de Fejtö, Maurizio Serra, venait d'esquisser concernant l'Europe d'avant-1914 : « *Le siècle s'ouvre sur une série de notes apparemment glorieuses*<sup>22</sup> ». De ces « *notes* », nous soulignons ici celle qui suit : « *l'esprit positiviste et scientifique semble avoir enfin percé les ténèbres de l'obscurantisme*<sup>23</sup> ». Du côté de Serra, les termes à retenir présentement sont « *apparemment* » et « *semble* ». Du côté de Fejtö, l'emploi du terme « *décor* » confirme l'idée selon laquelle les acquis européens n'ont pas connu de continuité, puisqu'ils maintenaient dans l'ombre, voire contenaient en germe (l'Europe était « *enceinte de la guerre*<sup>24</sup> », dit Fejtö) les événements néfastes qui ne tarderont pas à dissiper les apparences. En clair, la première chose que nous apprenons sur l'héritage historique, tel qu'il se présente en ce début de siècle, c'est qu'il ne va pas de soi.

---

<sup>21</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, p. 27.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

Où se loge alors l'héritage en question ? La suite de l'entretien entre Fejtő et Serra se concentre de fait sur les causes historiques du premier conflit mondial, dissimulées par les apparences. Toutefois, concernant la notion d'héritage, ce qui nous intéresse ici est que, dès les premiers propos du prélude du *Passager du siècle*, c'est son intitulé même qui semble remis en question : « *L'héritage* ». Aurait-il été mal choisi pour ce prélude qui traite essentiellement des prémices de la Première Guerre mondiale ? Serait-il au contraire cruellement justifié et ironique, au sens où l'héritage ne réside pas, comme on aurait pu le croire, au niveau des apparences, mais bien dans l'envers du « *décor* » ? Dans un cas comme dans l'autre, le sens d'un soi-disant héritage historique est sujet à caution. Qui plus est, ce sens est encore plus « figuré » suite à une prise en compte des réalités historiques que ce que pourrait inspirer le sens littéral du terme. Si l'intitulé du prélude est gauche, alors la notion d'héritage historique manque tout simplement de consistance. S'il est au contraire justifié, la notion ne peut être employée qu'entre guillemets, non sans un zeste d'ironie, en ce sens que malgré les apparences trompeuses du décor<sup>25</sup>, c'est en réalité un conflit mondial en germe qui est destiné au XX<sup>e</sup> siècle naissant. Le sens figuré de la notion d'héritage s'en trouve redoublé, car Fejtő et Serra émettent des réserves à son égard : le sens est à la fois figuré et ironique.

Intrigué par l'intitulé du prélude, le lecteur ne peut qu'être inquiet par ce redoublement du sens figuré de l'héritage. En effet, alors que nous pensions trouver, dans un discours historien, un sens historique concret à la notion d'héritage, ce sens s'avère encore plus figuré que prévu. Dans le contraste de l'analyse terre-à-terre des causes et des conséquences de l'histoire événementielle, l'idée d'un héritage apparaît en tant que simple décor, ornement trompeur ou tout au plus *memento* ironique du fait qu'en réalité, et en dépit de ce que l'on *croit* hériter<sup>26</sup>, le seul héritage non-figuré en histoire réside dans le jeu des causes et des conséquences, l'engrenage puis le désastre de la Grande Guerre.

---

<sup>25</sup> La référence au propos de Fejtő étant explicitée, nous n'encombrerons plus ce terme de guillemets inutiles, sauf au cas où un rappel s'impose.

<sup>26</sup> Le « *monde de la sécurité* » dont Zweig fait l'éloge dans le premier chapitre du *Monde d'hier* est en affinité avec cette croyance, d'où les effets élogiques, amers qui apparaissent ça et là, en signe de mauvais présage dans ledit chapitre. Du point de vue de l'héritage, Zweig dresse un véritable répertoire de ce que l'hier aurait dû, ou plutôt pu léguer au lendemain. Le « testament » que constitue le premier chapitre du *Monde d'hier* se mêle cependant aux croyances de l'hier, d'un monde qui se vante d'incarner le progrès mais que Fejtő qualifie de décor. Sans trop anticiper, disons que l'hier, l'héritage et le décor appellent d'ores et déjà la notion de « testament », posthume de surcroît. Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., p. 15-45.

Au premier abord, le problème des apparences semble donc réserver à la notion d'héritage historique un sens figuré : ce n'est que derrière ce décor qui rapidement « *s'effondre* » avec, si l'on ose dire, les figurants de « *cette Europe de progrès, d'optimisme, de prospérité*<sup>27</sup> » que se révèle le véritable visage du Vieux Continent, une « *image frappante*<sup>28</sup> » où l'on voit « *les peuples mobilisés pour se faire la guerre, les masses qui partent, partout, avec enthousiasme, sous les drapeaux*<sup>29</sup> ». En concluant que l'Europe « *n'est pas réellement pacifiste*<sup>30</sup> », Fejtö maintient en fait l'idée même d'héritage en une acception figurée.

L'ordre du discours de Fejtö dans son échange avec Serra reflète le thème du décor : de même que « *très vite, [le] décor s'effondre* » à l'orée du XX<sup>e</sup> siècle européen, l'idée d'héritage semble « *très vite* » congédiée au profit des analyses objectives des causes et des conséquences qui s'articulent derrière les apparences. Ce ne serait dès lors qu'en guise d'introduction, sous forme de première impression à dissiper que la notion d'héritage historique remplit une fonction dans le discours historien de Fejtö et Serra. Cependant, cela ne signifie aucunement une impasse pour notre recherche, et cela pour deux raisons. D'une part, il est à noter que nous n'avons considéré jusqu'à présent que l'incipit du discours historien choisi. Certes, ce discours s'ouvre par la dissipation des illusions relatives à une certaine idée de l'héritage, mais cela ne veut pas dire que la notion ne fera plus apparition par la suite. Notre notion est mise en suspens au début du *Passager du siècle* afin de céder la priorité à l'analyse des causes et des conséquences concrètes, mais cela n'est que provisoire, point que nous allons confirmer par une analyse de la structure de l'ouvrage. D'autre part, bien que nous ayons constaté un redoublement du sens figuré de la notion d'héritage, c'est là pour nous un acquis, et non une impasse : en effet, avec Fejtö, nous pouvons nous-mêmes suspendre le sens figuré de l'héritage qui ne se fonde que sur les apparences ainsi que des croyances, ces illusions dans lesquelles une époque complaît à se bercer et jette ainsi un voile sur les processus historiques en cours. Fejtö suspend ce sens figuré de l'héritage afin d'examiner ces processus. Quant à nous, nous suspendons ce sens figuré sans l'oublier pour autant, et persévérons dans notre recherche d'un sens historique pour la notion d'héritage, avertis que nous sommes désormais du fait que ce que nous cherchons n'est pas à l'abri des apparences trompeuses et d'autres ornements. C'est un acquis que d'être averti de ce risque de perturbation.

---

<sup>27</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, p. 27.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

La première raison appuyant le fait que nous sommes loin de nous trouver dans une impasse concerne la structure du *Passager du siècle*, elle est donc formelle. La seconde raison mentionnée dans ce qui précède, implique, quant à elle, le contenu de l'ouvrage. Poursuivons notre raisonnement en approfondissant le second point pour y articuler ensuite un développement du premier.

## 2. *Patrimoine, transmission et succession*

Prenons-nous y du côté du contenu du prélude du *Passager du siècle* afin de poursuivre nos premiers repérages. Encore nous faut-il préciser l'angle sous lequel nous considérons ce contenu. Avec l'idée d'un décor qui « s'effondre », Fejtő dissipe l'illusion d'un héritage figuré. Il prépare ce faisant le terrain proprement historique où une analyse objective des causes et des conséquences peut avoir lieu. Pour l'historien, il est question de comprendre le jeu complexe de l'engrenage de la Première Guerre mondiale. Pour nous, en revanche, il ne s'agit pas ici d'explicitier ce jeu complexe. Si nous avons consenti à suspendre avec Fejtő et Serra le sens figuré de la notion d'héritage, c'est pour persévérer dans notre recherche d'une dimension historique pour cette notion et qui ne soit pas figurée au sens redoublé d'un décor illusoire. Ainsi, c'est moins l'objet concret du discours historique que le terrain dévoilé par la dissipation des ornements trompeurs qui retient notre attention.

Comment procéder ? Si le terrain que nous examinons est historique, alors il devrait pouvoir entrer en correspondance avec certains de nos paramètres historiographiques élaborés dans la partie I. Par ailleurs, si nous avons suspendu le sens figuré de l'héritage, c'est pour nous orienter vers la dimension concrète de l'histoire, et certainement pas pour le remplacer par un autre sens tout aussi figuré. A la suite de la problématique du décor, nous pouvons maintenant faire intervenir à nouveau le sens littéral de l'héritage : dans la mesure où la problématique du décor ancre le propos de Fejtő et Serra du côté de l'analyse objective des causes et des conséquences, nous ne risquons plus, cet ancrage à l'appui, des spéculations sur l'histoire. Quant à nos acquis historiographiques, tout semble indiquer que c'est le procédé de la périodisation que nous avons explicité avec Jacques Le Goff qui se trouve mobilisé ici.



Le sens littéral, juridique, de l'héritage n'est pas celui qui convient à notre recherche. Elle ne nous est pas inutile pour autant. En effet, elle contient trois notions que notre réflexion doit mobiliser : le patrimoine, la transmission et la succession. Toutefois, ce qui peut être clairement établi selon une procédure juridique lors du décès d'une personne ne peut l'être lorsque nous parlons *d'époques* successives. Néanmoins, la définition du sens littéral proposée par le *Robert* nous permet de reformuler avec plus d'assises le problème qui est apparu dans l'entretien de Fejtö et Serra : est-ce que la succession de deux époques implique la transmission d'un patrimoine ?

## II, 1, C : L'ancrage historique de la notion d'héritage

### 1. *Décor et périodisation*

Nous disposons maintenant du lexique pour revisiter la problématique du décor. Qui plus est, nous pouvons reconnaître ici à l'œuvre la problématique de Jacques Le Goff concernant la « *périodisation*<sup>31</sup> ». Le fait même de suggérer un héritage historique, tel que cela se trouve inscrit dans l'intitulé du préluce du *Passager du siècle* a pour effet de distinguer deux périodes. C'est le sens littéral du terme qui nous l'indique : s'il y a héritage, alors il y a transmission, donc deux parts, un défunt (ou un agonisant) et un (ou plusieurs) héritier(s).

Cependant, Fejtö et Serra dissipent rapidement les apparences du décor et semblent prendre congé de la périodisation de l'histoire. Plutôt que de « *découper l'histoire en tranches*<sup>32</sup> », ils neutralisent l'idée même d'un héritage au profit d'une analyse de la continuité chronologique des faits et événements. Il semble, du moins pour l'instant, que la notion d'héritage n'ait été mentionnée qu'en raison d'un fait en soi neutre, tout au plus psychologique : l'avènement d'un siècle nouveau suivant le calendrier, nouveaux chiffres (XX<sup>e</sup> siècle, années 1900). Autrement dit, il ne semble guère être question de la transmission d'un patrimoine par succession, mais simplement de continuité historique au sens d'un enchaînement d'événements que l'on peut saisir en termes de causes et de conséquences.

### 2. *Le triple procédé de périodisation dans le Passager du siècle*

Il ne serait dès lors question d'héritage que dans la mesure où le siècle nouveau semble promettre de prolonger le XIX<sup>e</sup> siècle, fausse promesse congédiée pratiquement *ab ovo* par Fejtö et Serra. Cependant, la relecture de l'incipit du *Passager du siècle* à la lumière du procédé de périodisation en historiographie et l'investissement dans cette relecture du lexique proposé par le sens littéral, juridique de la notion d'héritage, complète ici de façon considérable notre recherche. Grâce à

---

<sup>31</sup> Le Goff, J. : *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, op. cit., p. 12.

<sup>32</sup> *Ibid.*

l'intervention du procédé de périodisation et du lexique de l'héritage (patrimoine, transmission et succession), nous passons progressivement de ce que l'héritage historique *n'est pas* vers ce qu'il peut bien être. Que nous apprend la périodisation appuyée par le lexique du sens littéral de l'héritage ? Le procédé témoigne d'une triple intervention dans le texte extrait du *Passager du siècle*.

## I. Périodisation et chronologie

La façon dont Fejtö et Serra écartent l'idée d'un héritage de leur investigation est en affinité avec la méfiance dont témoigne Jacques Le Goff vis-à-vis des découpages de l'histoire en périodes. Le Goff écrit, rappelons-le, que si le « *découpage du temps en périodes est nécessaire à l'histoire*<sup>33</sup> », un tel découpage « *n'est pas un simple fait chronologique*<sup>34</sup> ». C'est bien en accord avec ce constat que Fejtö et Serra suspendent l'idée d'un héritage historique qui se constituerait pour ainsi dire sous le prétexte du tournant de siècle. Le réveillon de l'année 1900 ne marque pas en lui-même le début d'une nouvelle période. Autrement dit, l'idée d'un décor permet à Fejtö de confirmer le fait que l'avènement d'un nouveau siècle n'implique pas en lui-même le passage d'une période à l'autre. Ruptures et continuités se situent ailleurs.

## II. La périodisation des contemporains

Serra et Fejtö prennent leurs distances vis-à-vis de ce que les contemporains du tournant du siècle européen pensent d'eux-mêmes et de leur époque. Le Goff attire l'attention sur la caractéristique suivante de la périodisation : le découpage peut exprimer « *l'idée de passage, de tournant, voire de désaveu vis-à-vis de la société et des valeurs de la période précédente*<sup>35</sup> ». En ce qui concerne les contemporains de l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, c'est plutôt le contraire qui semble vrai : « *le siècle s'ouvre*<sup>36</sup> » sur des acquis et, aux antipodes de la rupture, semble promettre une continuation cumulative des progrès dont le réveillon s'estime chargé.

<sup>33</sup> Le Goff, J. : *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, op. cit., p. 12.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>36</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 27.

Continuité au lieu de rupture, cumulation au lieu de « *désaveu* », il ne s'agit toutefois pas là d'une réfutation de l'idée de Le Goff, mais d'une variante de son « *idée de passage* ». En fait, ce dernier promet simplement de s'effectuer sans entraves, sans déclinaison de la voie de la veille. Cette promesse cependant n'est qu'une croyance, celle que décrit Zweig dans *Le Monde d'hier* avec amertume, à savoir l'erreur d'avoir « *habité comme une maison de pierre*<sup>37</sup> » un « *monde de la sécurité*<sup>38</sup> » qui en réalité « *n'était qu'un château de nuées*<sup>39</sup> ». Il va falloir assister au désastre de la Grande Guerre pour se rendre compte qu'on était contemporain de l'illusion, qu'on est contemporain de la rupture, du « *désaveu* » malgré nous. C'est ce que suggère l'oxymore de la « *pierre* » et des « *nuées* ». Serra et Fejtö, quant à eux, se démarquent dès l'incipit du *Passager du siècle* de l'illusion de la « *maison de pierre* » qui aura induit la génération de Zweig dans l'erreur, erreur qui aura consisté à confondre chronologie et continuité. Autrement dit, le tournant chronologique de siècle ne signifie pas une rupture en termes de périodes, et garantit encore moins une continuité conçue sous le signe de « *l'esprit positiviste et scientifique* ». Chronologique, ce tournant ne constitue pas un point d'ancrage pour penser des processus historiques en termes de ruptures et de continuités. Le public européen du réveillon de l'année 1900 s'en rendra compte plus tard à ses propres dépens. En conséquence, l'idée que ces contemporains du tournant du siècle sont en mesure de former concernant leur héritage, autrement dit les acquis sur lesquels ils pensent construire leur avenir s'apparente à l'illusion, ce dont les historiens que sont Fejtö et Serra se démarquent à juste titre, en évitant de confondre continuité historique et chronologique.

### III. Ruptures et continuités

Le tournant du siècle se présente néanmoins comme une *occasion* de lancer une réflexion sur le passé en termes de continuités et de ruptures, et cela non plus dans la perspective illusoire qui est celle des contemporains du tournant de siècle, mais dans celle, historique, de Fejtö et Serra. Ce troisième point est plus complexe que les deux premiers et requiert une analyse plus détaillée, car il s'agit de montrer comment Serra et Fejtö préparent en fait, dès l'incipit du prélude, le terrain

---

<sup>37</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., p. 20.

<sup>38</sup> *Ibid*, pp. 15-45.

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 20.

proprement historique où la notion d'héritage peut trouver ancrage. Le Goff souligne de son côté que « *la périodisation offre un aide à la maîtrise du temps, ou plutôt à son usage*<sup>40</sup> ». Cette remarque met en lumière le sens de la phrase initiale de Serra : « *Le siècle s'ouvre sur une série de notes apparemment glorieuses*<sup>41</sup> ». Si le tournant du siècle n'inaugure guère une nouvelle période, il invite néanmoins l'historien à prendre le temps non pas de s'interroger sur la signification de ce tournant qui est chronologique, mais plutôt de faire le point sur la situation historique donnée. Ainsi, le tournant de siècle offre à Serra l'occasion d'un *memento* sur ce qui semble constituer les acquis du XIX<sup>e</sup> siècle. Serra fait donc bien un « *usage* » du temps chronologique pour prendre un appui initial.

Est-ce là pour autant une « *périodisation* » qui « *offre une aide à la maîtrise du temps* » ? En fait, cette dernière réside plutôt dans l'art de reporter l'avènement de la nouvelle période à une date ultérieure. Le *memento* de Serra dévoile son plein sens si nous observons comment notre lexique de l'héritage se calque provisoirement, le temps de la première question du prélude, sur le moment chronologique du tournant du siècle. Nous disons que le lexique n'est que « *calqué* » en ce sens que Serra sait bien que le tournant de siècle n'implique pas la transmission d'un patrimoine par succession.

Serra soupçonne plus ou moins la réponse de Fejtö à l'avance concernant la douteuse mélodie d'un progrès qui inscrirait le XX<sup>e</sup> siècle dans la continuité assurée des acquis dont se flatte le siècle qui s'achève. La question de Serra (« *cette Europe amoureuse du progrès, est-elle réellement pacifiste ?*<sup>42</sup> ») est en quelque sorte factice, puisqu'elle est basée sur une intrigue délibérément décalée par rapport aux réalités du siècle qui « *s'ouvre* ». Non sans connivence avec son interlocuteur, Fejtö annule rapidement cette intrigue. Le décor crée l'illusion d'une continuité, celle d'un progrès qui se poursuivra sans entraves au XX<sup>e</sup> siècle, et ce n'est pas lors du réveillon de l'année 1900, mais au cours de l'été 1914 que tout s'effondre. C'est avec l'éclatement et le désastre de la Première Guerre mondiale que l'intrigue de l'héritage entrera en correspondance avec les réalités historiques qui non seulement mobilisent le lexique propre à la notion, mais remettent en cause l'idée même de patrimoine, de sa transmission et de la succession dans une Europe en pleine rupture avec son passé.

<sup>40</sup> Le Goff, J. : *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, op. cit., p. 15.

<sup>41</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 27.

<sup>42</sup> *Ibid.*

En clair, il y a au début du *Passager du siècle* un décalage voulu entre un fait chronologique (le tournant de siècle suivant le calendrier) et un problème, l'héritage historique. La « *maîtrise du temps* » consiste pour Serra et Fejtö à introduire, à l'orée du XX<sup>e</sup> siècle, une question qui concrètement ne se formulera que plus tard, dans l'horreur des tranchées. Ainsi, le décor en tant qu'héritage illusoire prépare, dans l'échange entre les deux historiens, la problématique historique de l'héritage et c'est notre lexique issu du sens littéral, juridique de la notion qui souligne le contraste entre décor et héritage historique.

L'introduction et le report de la problématique mentionnée éclairent le sens précis de l'intitulé du préluce. « *L'héritage* » n'est en réalité ni mal choisi, ni purement ironique au sens où ce que l'on croyait former héritage en 1900 n'était que décor, alors que le véritable patrimoine serait cette guerre dont l'Europe est « *enceinte* ». L'intitulé contient plutôt une question, il dessine un point d'interrogation qui permet à Serra et Fejtö de dissiper les illusions du décor, affronter non sans amertume les données belliqueuses du tournant de siècle mais aussi, à plus long terme, de formuler et de maintenir la question de l'héritage proprement historique de l'Europe en suspens, en attente du jeu de réponses qui ne tardera pas à se concrétiser. En somme, secondé à la fois par l'acquis historiographique de la périodisation et le lexique issu du sens juridique de l'héritage, c'est bien un sens historique de la notion que nous commençons à entrevoir.

Les trois points développés ci-dessus concernent le contenu des entretiens du *Passager du siècle* ou plutôt la façon dont Serra et Fejtö préparent le contenu de leurs dialogues. Nous avons précisé plus haut que cette réflexion sur le contenu allait nous acheminer vers une analyse de la structure du *Passager du siècle*. L'héritage historique se présente sous la forme d'un grand point d'interrogation. La question est suspendue au tournant du siècle. Cette suspension constitue, si l'on ose dire, le « *suspens* » qui motive notre examen de l'héritage. L'incipit du *Passager du siècle* nous indique en fait que la question de l'héritage historique trouvera un jeu de réponses plus tard dans le dialogue, dont il nous faut maintenant observer la structure.

## Chapitre 2

# Réflexions sur l'histoire : la pensée inquiète

---

### **Note d'orientation : *Le Passager du siècle* et ses trois plans**

Un point d'interrogation, un suspens, tout ceci au seuil d'un ouvrage : c'est ici que devient pertinente l'analyse de la structure générale du *Passager du siècle*. S'il est vrai que le discours qui s'annonce est historien, les entretiens dont se compose l'ouvrage évoluent en fait sur plusieurs plans. Il nous faut, dans ce qui suit, mettre en lumière ces différents plans afin de comprendre le jeu de réponses à la question de l'héritage historique.

#### ***Un ouvrage prioritaire***

Rappelons ici que *Le Passager du siècle* jouit d'une priorité dans l'ordonnance de notre démonstration en raison de la présence de l'histoire en tant que discipline dans le texte. C'est avec Serra et Fejtő que nous avons pu saisir le sens historique de la notion d'héritage, distinct à la fois du sens littéral, juridique et des sens par trop figurés. C'est chez Fejtő que nous serons à même de distinguer ce qui relève de l'héritage historique de ce qui est stimulé par l'expérience de l'émigration et de l'exil. C'est chez Fejtő, historien, que cette distinction promet le plus de netteté, contrairement aux autres textes de la pensée en exil où considérations historiques et mobiles exiliques s'entremêlent de manière plus confuse. En d'autres termes, la priorité accordée au *Passager du siècle* se justifie dans notre raisonnement par le souci de distinction dont nous

devrons faire preuve pour analyser les héritages de la pensée en exil dans les récits de Milosz, Cioran et Márai, y repérer ce qui est inspiré par l'expérience de l'émigration et de l'exil, ce qui ne saurait être effectué si nous souscrivions sans précautions historiographiques à ce que racontent les hommes de lettres de la pensée en exil sur leur histoire, sur l'histoire. Dans notre raisonnement, la distinction entre histoire et exil-émigration se concrétise en un passage. Ce passage, nous allons l'opérer dans le texte du *Passager du siècle*.

### *Les trois plans*

Les plans sont au nombre de trois : premièrement, on peut observer un plan proprement *historien* où s'articulent les analyses de l'histoire événementielle ; deuxièmement apparaît un plan *autobiographique* où les questions de Serra font intervenir les expériences personnelles de Fejtö ; enfin, un plan que l'on peut qualifier de *philosophique* se manifeste à intervalles réguliers, ouvrant la voie à des réflexions sur le sens de l'histoire qui sont personnelles et en même temps soigneusement articulées aux raisonnements historiens. Ces trois registres se combinent dans les entretiens, ainsi forment-ils tour à tour des plans distincts<sup>43</sup>. En partant de l'idée que l'ordre et la connexion de ces trois plans ne doit rien au hasard, leur distinction dans un premier temps nous permettra de mener à bien le passage de l'histoire vers l'émigration et l'exil dans un second temps.

### *Les trois plans : une structure préméditée*

Prenons note, avant de nous investir dans l'examen des plans, du fait significatif que *Le Passager du siècle*, dans sa trame et dans l'articulation de ses plans, n'est pas la reproduction d'un entretien, mais le fruit édité d'une série d'entretiens. Les auteurs précisent au seuil de l'ouvrage que ces « entretiens se sont tenus du printemps 1997 au printemps 1999 entre la Toscane, Rome et Paris.

---

<sup>43</sup> En réalité, la distinction des plans n'est aisée à établir que si nous ne considérons que le plan historien et le plan philosophique. Dans ce volet consacré à l'inquiétude singulière de Fejtö, ce sont précisément les articulations de ces deux plans que nous allons examiner. Par la suite, nous verrons comment le plan autobiographique vient perturber ces articulations. L'examen de ces dernières, qui a pour dessein d'introduire dûment l'inquiétude singulière de la pensée en exil requiert cependant ici, en introduction, une définition de ce que nous entendons par plans distincts.



*Etant donné la nature libre de leurs propos, les auteurs n'ont songé à établir ni une chronologie ni une bibliographie<sup>44</sup>* ». Quand bien même Fejtö et Serra mettraient en valeur le cours libre de leurs échanges, leur lecteur tient entre ses mains un ouvrage rigoureusement structuré. Cela signifie que les plans et leurs articulations résultent d'un travail éditorial considérable. Probablement entremêlés au cours des discussions, les plans et leurs articulations dont nous nous occupons ici participent de l'intrigue annoncée par le titre de l'ouvrage, qui met en avant le plan autobiographique. Le sous-titre « *Guerres, révolutions, Europes<sup>45</sup>* » explicite, quant à lui, le plan de l'analyse historique, et celui de la réflexion philosophique. Par conséquent, notre examen des plans vise la structure préméditée par les auteurs.

---

<sup>44</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 6.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 5.

## II, 2, A : Analyses historiennes et ouvertures philosophiques

S'il est vrai que Fejtő et Serra consacrent le prélude de leurs entretiens à l'examen des causes de la Première Guerre mondiale, il est remarquable que l'idée européenne refasse surface à la fin du prélude sous forme de question. Ce qui est écarté en incipit au profit de l'analyse se réarticule en fait plus loin à cette dernière, qui plus est à plusieurs reprises, et ce n'est certainement pas un « décor » illusoire qui revient perturber l'analyse : c'est une idée européenne qui se constitue dès lors qu'elle n'est pas point de départ, mais ouverture philosophique articulée à l'analyse historique. En accord avec l'idée que la question de l'héritage trouve un jeu de réponses avec l'éclatement et le désastre de la guerre des tranchées, la première articulation que nous devons examiner en détail est celle qui joint la réflexion philosophique à l'analyse historique.

### 1. Le plan philosophique en tant que cadre

Le propos du tout premier jeu de question-réponse, à savoir le thème du décor touche un point symbolique : une certaine idée, « *positiviste et scientifique* » que l'Europe se fait d'elle-même au tournant du siècle dernier. Fejtő prend soin d'écarter cette idée, faux point de départ pour l'examen en question. Cependant, à la fin du prélude, les deux dernières questions et réponses abordent à nouveau le thème de l'idée européenne. Serra demande si « *l'Europe peut encore se vanter d'incarner un idéal de civilisation valable pour le monde entier*<sup>46</sup> », autrement dit si l'idée européenne survit « *à l'épreuve du conflit*<sup>47</sup> » qu'est la Grande Guerre. Fejtő répond : « *L'horizon est encore européen*<sup>48</sup> », dans la mesure où la « *guerre est essentiellement une guerre civile européenne*<sup>49</sup> ». Toutefois, il apporte un deuxième élément de réponse en reprenant la question de son interlocuteur : « *Quel exemple cette Europe en guerre pouvait montrer au reste du monde,*

<sup>46</sup> Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, p. 42.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.* Cf. également Droz, B. et Rowley, A. : *Histoire générale du XX<sup>e</sup> siècle, Première partie : jusqu'en 1949, 1. Déclins européens*, Ed. du Seuil, coll. Histoire, 1986, p. 51. Les auteurs y qualifient la Grande Guerre de « *longue guerre civile* » de l'Europe.

*aux nations des autres continents qui commençaient à prendre conscience du poids de la colonisation*<sup>50</sup> » ? S'y joint une dernière question de Serra concernant « *"l'honnête homme" européen, formé par deux siècles de progrès* » qui, selon Fejtö, s'est révélé incapable de maîtriser les contradictions de son histoire : cet « *honnête homme* » s'est, selon Fejtö, « *révélé incapable de maîtriser*<sup>51</sup> » les contradictions de sa civilisation<sup>52</sup>.

Ainsi, l'idée européenne, avec ses horizons, constitue un cadre pour ce prélude et ce qui nous importe pour l'instant est moins le jugement concret concernant l'Europe que l'endroit où ce jugement se trouve et se retrouve au fil du texte : mise en suspens au début de la réflexion, l'idée européenne rejaillit au terme du prélude en guise d'ouverture à la suite des analyses historiennes. En clair, le plan de la réflexion philosophique sur l'Europe n'est pas congédié dans l'incipit : il est seulement suspendu. Ce n'est qu'au terme d'une séquence d'analyse effectuée sur le plan de l'histoire événementielle que le plan, plus abstrait, où se conçoit l'idée européenne peut se déplier sans perturber la rigueur de l'analyse.

## 2. *Le plan philosophique en tant qu'ouverture*

L'articulation des deux plans en question révèle une conception de l'ordre du discours. Bien que le plan de la réflexion forme un cadre pour le prélude du *Passager du siècle*, il est à noter que les idées formulées sur ce plan n'ont ni le même rôle, ni le même poids dans l'incipit et dans l'excipit du prélude. En effet, dans l'incipit, leur rôle se résume à se retirer au plus vite au profit du plan de l'analyse. Quant à leur poids, il s'agit précisément pour Fejtö d'éviter qu'elles n'en prennent au début de l'entretien, au détriment du poids des causes concrètes sur le plan de l'histoire événementielle. Dans l'excipit, en revanche, ce ne sont plus du tout le même rôle et le même poids qui caractérisent les idées formulées sur le plan de la réflexion. Là, le travail d'analyse ayant été effectué au sujet de la Grande Guerre, les abstractions du plan réflexif viennent élargir le jeu de causes et conséquences du plan de l'histoire. La question de savoir si « *l'Europe peut*

---

<sup>50</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, p. 42.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> « *Raison d'Etat contre raison humaine, volonté de puissance contre volonté de paix et de bonheur des individus, des familles* », précise-t-il. Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, p. 43.

*encore se vanter d'incarner un idéal de civilisation valable pour le monde entier* » remplit ainsi le rôle d'un corolaire sur le plan philosophique, à la suite de l'enchaînement rigoureux du plan précédent. C'est sur ce plan que qu'une valeur adéquate se trouve assignée à l'idée européenne.

Cependant, ces interrogations n'impliquent pas que la remise en question de l'idéal européen aura pleinement lieu. Fejtö dit bien que « *l'horizon est encore européen* » au lendemain de la Première Guerre mondiale. Du point de vue de l'articulation des plans historique et philosophique, le dialogue peut changer à nouveau de plan et persévérer dans l'analyse historique plutôt que de pousser à bout la remise en question du primat européen. Fejtö suggère qu'il est temps de reprendre le fil de l'analyse sur le plan de l'histoire événementielle. C'est un souci qui se rend palpable : Fejtö cherche « *encore* » à éviter de donner trop de poids aux idées concernant la remise en cause et un certain retrait de la civilisation européenne.

Que nous apprend cette articulation au sujet de l'héritage ? D'une part, certes, l'ordre du raisonnement tel que nous venons de l'observer (considérer les faits d'abord et s'adonner aux grandes idées ensuite) est requis par souci d'objectivité. D'autre part cependant, cet ordre de la réflexion traduit un autre souci, singulier, de l'héritage européen : en se demandant ce que l'« *Europe en guerre pouvait montrer au reste du monde* » tout en dénonçant par ailleurs le « *poids de la colonisation* » européenne, Fejtö pose en fait la question de ce que l'Europe est en mesure de transmettre de son héritage. Cette question n'est cependant qu'avancée pour le moment. Il nous faut poursuivre l'examen des plans du *Passager du siècle* afin de la poser dans toute son ampleur.

## II, 2, B : Les manifestations de l'inquiétude chez Fejtö

Plus qu'un souci, c'est une inquiétude qui émerge dès le prélude de l'ouvrage : Fejtö remet la question du déclin de l'Europe à plus tard. Cette inquiétude suscite notre soupçon : ne serait-elle pas la clef de la notion d'héritage que nous cherchons à cerner ? Procédons à cette recherche en gardant à l'esprit la proposition suivante : ce que nous cherchons, c'est la conscience d'un héritage historique dont une certaine inquiétude est le symptôme principal. Il nous faut saisir cette *certaine* inquiétude.

### 1. Le contraste valéryen et l'inquiétude dans l'excipit du prélude

Il y a affinité entre héritage et inquiétude dans la pensée de Fejtö. Explicitons cette affinité telle qu'elle apparaît dans le texte du *Passager du siècle* afin de nous concentrer par la suite sur la notion d'inquiétude. L'excipit du prélude de l'ouvrage se prête à cette explicitation. Cependant, une autre référence européenne s'invite au préalable dans notre cheminement et qui nous aidera à saisir l'emploi des termes de Fejtö, cet « horizon [...] encore européen » en particulier.

La référence éclairante que nous faisons intervenir est une parole de Paul Valéry, issue de la *Crise de l'esprit*<sup>53</sup>. Elle participe au même contexte que l'excipit du prélude du *Passager du siècle* car elle se formule au lendemain de la Grande Guerre, enfantée dans un effort de réflexion sur cette dernière. Certes, Valéry n'est pas historien comme Fejtö, et le texte intervenant est un essai où s'entremêlent considérations historiques et culturelles, dans un souffle philosopant. Ceci n'est pas une digression pour autant. Il s'agit pour nous de saisir l'inquiétude singulière de Fejtö, qui est celle de la pensée en exil à l'égard de son héritage, et le contraste du texte de Valéry va nous y acheminer. Variation sur le motif de l'horizon européen, la parole de Valéry nous offre d'abord l'occasion d'embrasser du regard l'état de l'art sur le thème de la fin des civilisations<sup>54</sup>, la

<sup>53</sup> Valéry, P. : « La Crise de l'esprit » in *Variété I et II*, Ed. Gallimard, coll. Folio-Essais, 1998 [1924, 1930], pp. 13-51.

<sup>54</sup> C'est le déclin de l'Europe qui nous intéresse ici, mais le lexique dont nous avons besoin requiert un survol plus

manière d'exprimer les ruptures historiques ; ensuite, le raisonnement qu'elle enclenche nous permet de mieux cerner l'inquiétude de Fejtő que si nous demeurions fixés sur les textes du *Passager du siècle*. Notre idée est que le contraste de la pensée de Valéry ne réside pas tant dans le fait que son approche n'est pas historique mais, de façon bien plus pertinente pour notre propos, dans l'absence du motif de la perte dont elle témoigne, contrairement à l'horizon de Fejtő. Le raisonnement de Valéry se déploie non sans inquiétude, mais ses balancements n'impliquent pas au premier plan une perte historique, un monde rayé de la carte, ce qui, rappelons-le, constitue l'une des interrogations dont nous avons chargé l'intrigue de la pensée en exil est-européenne au XX<sup>e</sup> siècle.

### **I. Etat de l'art : la métaphore de la mortalité entre *zòè* et *bios***

La variation valéryenne sur le motif de l'horizon est métaphorique : « *Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles*<sup>55</sup> », admet Valéry dans *La Crise de l'esprit*, en 1919. Son propos fait avant tout écho à l'idée de la relativisation de la civilisation européenne, ce dont l'expression « *nous autres* », de la plume d'un penseur européen, fait foi. Il se trouve cependant que la métaphore de la mortalité qu'emploie Valéry entre aussi en résonance avec un élément de la définition littérale de la notion de l'héritage : la « *personne décédée*<sup>56</sup> ».

Comment caractériser cette métaphore de la mortalité? La difficulté réside dans le fait qu'on ne saurait calquer le constat de la mortalité d'une civilisation sur le décès d'un individu, d'où la nécessité de clarifier la métaphore en question. Mortel ne signifie pas mort et, en outre, le lexique historique propre à la mortalité des civilisations<sup>57</sup> favorise plutôt *agonie* ou « *homme malade*<sup>58</sup> » s'il est jugé pertinent de jouer sur la métaphore du trépas, « *effondrement*<sup>59</sup> » si la

---

général du sujet.

<sup>55</sup> Valéry, P. : « La Crise de l'esprit » in *Variété I et II*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>56</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.): *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, *op. cit.*, p. 1260.

<sup>57</sup> Mortalité des civilisations ou, plus prosaïquement, les ruptures historiques provoquées par le déclin d'une civilisation. Cette précision nous importe dans la mesure où elle nous permet d'inclure dans l'état de l'art non seulement les ouvrages d'anthropologie qui se concentrent sur le thème de la mortalité, mais également, en accord avec nos acquis historiographiques de la partie I, les manuels d'histoire, tout simplement, et l'usage des métaphores que l'on y rencontre.

<sup>58</sup> L'expression « *homme malade* » fut employée pour désigner et évaluer l'état de l'Empire ottoman, cf. De Bellaigue, C. : « The Sick Man of Europe » [« L'homme malade de l'Europe »], *New York Review of Books*, 48:11, 5

métaphore estimée seyante est celle de l'architecture, ou encore « *déclin*<sup>60</sup> », terme moins métaphorique qu'« *effondrement* » mais qui implique en revanche l'idée d'un processus à l'instar de *l'agonie*.

En fait, ces métaphores varient en intensité dramatique en fonction de la distance qu'elles prennent vis-à-vis du décès qui, relevant de l'ordre de la vie biologique (la *zôè*), marque un net arrêt du simple fait de vivre. *Agonie* et « *homme malade* » s'en écartent au profit de la *bios*, la façon de vivre et par conséquent celle de mourir ; « *déclin* » s'écarte des deux termes grecs à la fois et congédie l'idée d'un arrêt en la remplaçant par celle d'un crépuscule à l'image des astres ; quant à « *effondrement* », ce terme rompt avec le registre de la vie plutôt que de s'en distancier, mais renoue en fait avec l'idée d'un arrêt brusque, d'où finalement une certaine proximité avec la *zôè*. C'est bien la perspective de l'échéance d'une fin que ces métaphores tentent de saisir, autrement dit des processus qui mènent à un terme, et ne cherchent point à traduire ce terme même, l'arrêt. Cela vaut pour « *effondrement* » au même titre que pour les autres métaphores mentionnées, puisque l'idée d'effondrement, bien qu'impliquant un effet subit, invite celui qui l'emploie comme métaphore à l'examen d'un processus, à savoir celui de la construction. C'est dans la construction que cette idée invite en fait à déceler les failles qui font que l'ensemble d'une culture ou d'une civilisation finit par s'écrouler. En somme, ces métaphores ne se calquent pas sur le décès, net arrêt autour duquel s'articule la définition littérale de l'héritage. Elles varient en intensité selon la distance prise vis-à-vis de la *zôè* et de l'arrêt biologique de la vie. Elles se filent suivant la conscience d'un arrêt à venir, ce qui en fait des métaphores non pas du décès, mais de la pérennité, idée directrice de l'analyse des processus historiques que nomment ces métaphores.

La *mortalité* des civilisations qu'admet Valéry se range aux côtés de *l'agonie* et de « *l'homme malade* ». L'écrivain français parle lui-même d'une « *agonie de l'âme européenne*<sup>61</sup> », en insistant sur l'idée qu'au cours du premier conflit mondial, « *comme pour une défense désespérée de son*

---

juillet 2001. Depuis, cette métaphore de l'agonie aura souvent été reprise pour devenir un lieu commun journalistique.

<sup>59</sup> Diamond, J. : *Effondrement : comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, trad. Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Ed. Gallimard, coll. NRF Essais, 2006 [2005]. Il s'agit d'une réflexion anthropologique et écologique sur la fin des civilisations.

<sup>60</sup> Droz, B. et Rowley, A. : *Histoire générale du XX<sup>e</sup> siècle, Première partie : jusqu'en 1949, I. Déclins européens*, op. cit. Là, il s'agit d'un manuel d'histoire.

<sup>61</sup> Valéry, P. : « La Crise de l'esprit » in *Variété I et II*, op. cit., p. 16.

*être et de son avoir psychologiques, toute sa mémoire [...] est revenue confusément*<sup>62</sup> » à l'Europe. Les références culturelles du passé déferlent devant les yeux de cette âme à l'agonie, tel le « film » de la vie qui se déroule devant les yeux de celui qui frôle le seuil du trépas. Toutefois, la métaphore de Valéry se garde de frôler ce seuil, justement. Elle traduit plutôt la prise de conscience du « *patient*<sup>63</sup> » concernant sa propre fin. Certes, Valéry ne fait pas l'économie d'une mention de la *zôè* en notant la chose suivante : « *Nous sentons qu'une civilisation a la même fragilité qu'une vie*<sup>64</sup> ». Cela renvoie à la *zôè*, mais l'accent est placé sur le sentiment, le fait de sentir l'échéance de la fin. Ainsi, il s'agit d'une métaphore relevant de l'ordre de la *bios*, de la façon de vivre propre à l'homme. *Zôè* et *bios*, tels que nous venons de les repérer dans le texte de *La Crise de l'esprit*, dessinent une métaphore comprenant plusieurs niveaux.

## II. Valéry et Fejtő : inquiétudes européennes

Grammaticalement parlant, nous n'avons point affaire à un *je*, mais à un *nous*, et qui est posé dès l'abord de l'essai sur la *Crise de l'esprit*. Ce « *nous*<sup>65</sup> » valéryen, ce sont les Européens *inquiets* du devenir de leur civilisation au lendemain de la Première Guerre mondiale. La métaphore de la mortalité traduit une inquiétude. Nous retrouvons ainsi le *leitmotiv* du *Passager du siècle*. Fejtő n'est-il pas très précisément un Européen à la fois convaincu et inquiet dans l'excipit du prélude ?

La parole de Valéry éclaire pertinemment l'inquiétude de Fejtő. Comment ? Observons les différences entre les deux horizons esquissés et examinons la divergence des notions qui semblent apparentées dans les deux textes : le « *paraître* » et le « *décor* », ainsi que le « *maintenant* » et l'« *encore* », afin de distinguer les formes de l'inquiétude qui se manifestent chez les deux auteurs.

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 13.



## 1. Le « *maintenant* », problématique de l'horizon

L'horizon valéryen présente certaines singularités que nous ne retrouvons guère chez Fejtö. Chez Valéry, la métaphore de la mortalité des civilisations signifie un double écart. D'une part, elle trouve son sens dans l'écart vis-à-vis des registres de la *zôè* et de la *bios*. C'est l'écart requis pour que ces registres accèdent au rang de métaphore de l'état de l'Europe. D'autre part, cet écart ménage l'espace dans lequel la pensée de Valéry se déploie et se meut. Tandis que la *zôè* ne connaît que les instants présents de la vie, l'agonisant, averti de sa propre mortalité, tient en main le temps qui le sépare du trépas. Il s'ensuit que ce qui est laps de temps, ou compte à rebours dans la métaphore correspond à une marge de manœuvre pour l'intellect<sup>66</sup> de l'Européen qui prend conscience de la mortalité de sa propre civilisation.

La métaphore de la mortalité problématise l'horizon historique de la civilisation. Elle nous permet de retrouver la pensée de Fejtö telle qu'elle se déploie dans l'excipit du prélude du *Passager du siècle* où il est précisément question d'un « *horizon [qui serait] encore européen* ». L'horizon est ici une notion-clef qui fait que *La Crise de l'esprit* éclaire la manière spécifique dont s'oriente la pensée de Fejtö.

## 2. La divergence des horizons

L'horizon conçu par Valéry coïncide-t-il avec celui qu'esquisse Fejtö ? Rien n'est moins sûr. L'espace défini par l'horizon, celui du devenir fatal de la civilisation, peut s'habiter de différentes manières. *A priori*, la métaphore de la mortalité n'ouvre guère un espace optimiste ou ambitieux. Que faire d'un temps qui nous est compté ? Qui plus est, l'horizon d'un inéluctable décès historique de l'Europe non seulement indique chez Valéry ce qui adviendra, mais réfléchit aussi sur le présent ainsi que le passé en termes d'être et de paraître. Pour Valéry, il s'agit de saisir comment l'Europe a réussi par le passé à ne pas être « ce qu'elle est en réalité, *c'est-à-dire : un petit cap du continent asiatique*<sup>67</sup> » d'une « *faible étendue* » et dont par exemple le sol n'est pas

<sup>66</sup> Nous employons ici ce terme dans la mesure où il est cher à Valéry. Son emploi signale ainsi, dans notre analyse comparative contrastée, que nous nous trouvons du côté de chez Valéry, et non Fejtö.

<sup>67</sup> Valéry, P. : « La Crise de l'esprit » in *Variété I et II, op. cit.*, p. 24.

d'une « *richesse [...] extraordinaire*<sup>68</sup> ». Pour ce qui est de l'avenir limité de la civilisation européenne, Valéry propose de façon corrélatrice de réfléchir aux possibilités de penser « *contre*<sup>69</sup> » les conséquences inévitables de la situation historique qui fait que la civilisation européenne s'est rendue compte de sa propre mortalité. Il nomme cela une « *liberté*<sup>70</sup> » qui est à rechercher « *contre [la] menaçante conjuration des choses*<sup>71</sup> ». Ainsi, la distinction entre ce que l'Europe « *paraît*<sup>72</sup> » et « *ce qu'elle est en réalité*<sup>73</sup> » fait sens dans la mesure où l'apparence est liée à une temporalité. Ce temps limité de la civilisation européenne avertie de sa propre mortalité peut être employé à penser contre le processus de « *dégradation*<sup>74</sup> » : il est une liberté qui peut contrer l'agonie malgré l'incontestable entame de cette dernière. En conséquence, l'horizon valéryen, dont le tracé offre l'occasion d'une liberté singulière, recèle du possible plus qu'il ne limite l'intellect européen.

Cet horizon propose des manières d'habiter le temps de la mortalité fort différentes de celui de Fejtő, qui est « *encore européen* ». Dans le *Passager du siècle*, c'est dans un excipit de chapitre que nous rencontrons la notion d'horizon, alors que chez Valéry, c'est la toute première phrase-paragraphe qui implique cette notion. Dans la *Crise de l'esprit*, la métaphore de la mortalité constitue pour ainsi dire le seuil de la réflexion tandis que l'horizon de Fejtő cherche à se dégager au terme d'une séquence d'analyse sur le plan historique. Chez Valéry est mise en scène une prise de conscience, le fait de l'écrire constitue quant à lui un aveu. Ce qui est digne d'attention, c'est que cet aveu ne réduit pas les possibilités mais au contraire semble les multiplier, alors que l'horizon de Fejtő, sous le poids des analyses qui précèdent sa mention, mise plutôt sur un sursis.

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 29. On notera que c'est là une métaphore physique (Valéry parle d'un « *problème délicieusement compliqué de physique intellectuelle* »), voire géologique ou encore biologique (Valéry mentionne des « *molécules* » et se sert du « *phénomène de Cana* » en tant qu'illustration de la force de l'Europe) qui vient enrichir notre liste des métaphores filables pour aborder le thème de la fin des civilisations.

### III. L'inquiétude de la pensée en exil : entre perte et continuité

Comment saisir l'inquiétude singulière de Fejtö et en quoi ce balancement diffère-t-il de celui observé chez Valéry ? L'encore historien de Fejtö semble à première vue s'opposer au maintenant valéryen en ce sens que l'historien dit : le temps n'est pas encore au compte à rebours de la mortalité. Le cas de figure est en réalité moins schématique. Quand bien même Fejtö insisterait sur le fait que l'époque n'est pas encore révolue, il n'annule pas pour autant l'idée que, tôt ou tard, ce maintenant viendra à l'ordre du jour. Il admet qu'une civilisation confronte tôt ou tard sa propre pérennité mais, en utilisant l'adverbe « encore », il propose en fait de reporter à plus tard l'échéance de cette confrontation. « Encore » relie deux idées : l'admission par Fejtö que la civilisation européenne est « mortelle », et l'espoir que cette mortalité n'est pas tout-à-fait à l'ordre du jour pour l'Europe. Autrement dit, la formule traduit un balancement entre deux pôles : l'inévitable mortalité d'un côté et l'espoir d'un horizon de l'autre, espoir d'un sursis pour la civilisation européenne, balancement entre espoir et acquiescement. Ce qui soulage l'inquiétude de Fejtö, c'est l'enchaînement de l'histoire à venir, tandis que chez Valéry, passé, présent et avenir ne s'enchaînent pas à proprement parler, mais forment des idées qui se multiplient entre eux selon une rhétorique et avec légèreté. L'enchaînement, autrement dit la promesse de continuité est cette source d'inquiétude absente chez Valéry, fort présente du côté de Fejtö.

#### 2. L'inquiétude dans l'excipit du troisième chapitre

Il nous faut maintenant confirmer nos observations en examinant comment, plus loin dans le texte, le plan philosophique génère une fois de plus une certaine inquiétude. Un passage rapide par l'excipit du chapitre trois du *Passager du siècle* va asseoir l'idée d'un rapport étroit entre héritage et inquiétude.

#### I. Nouvelle articulation des plans

Au terme du chapitre trois, consacré à la Seconde Guerre mondiale, Serra interroge à nouveau Fejtö sur « *la marginalisation de l'Europe*<sup>75</sup> ». Il reformule par cette expression la même question

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 202.

qu'au terme des analyses relatives à la Grande Guerre, à savoir celle de l' « *idéal de civilisation valable pour le monde entier*<sup>76</sup> » que l'Europe peut incarner. Dans l'excipit du chapitre sur la Seconde Guerre mondiale, Serra affirme en fait plus qu'il n'interroge : « *La civilisation européenne a dominé l'Occident et le monde pendant des siècles jusqu'en 1945*<sup>77</sup> ». Le plan philosophique et de réflexion sur le sens de l'histoire européenne reprend donc la parole dans cet excipit.

Que pouvons-nous déduire de cet intervalle entre deux manifestations du plan philosophique ? Au terme des analyses concernant le second conflit mondial, Serra estime qu'il est désormais temps de réemprunter le lexique du plan philosophique avec le thème de la « *marginalisation de l'Europe* ». La raison du retour au plan philosophique est relativement simple : le plan de l'analyse historique suit le cours de la chronologie et, au terme du chapitre trois, le dialogue a traversé les événements de l'Entre-deux-guerres et le désastre de la Seconde Guerre mondiale, y compris, bien entendu, la Shoah. Non plus « décor » illusoire à dissiper pour céder la place à l'analyse ni registre de questions auxquelles un sursis peut « encore » être accordé, le plan philosophique se présente, en 1945, comme inévitable.

## II. Des citations en abyme

Observons maintenant le contenu qu'accueille le plan philosophique tel qu'il s'articule à l'analyse pour voir comment l'inquiétude de Fejtö à l'égard de l'héritage européen s'y laisse percevoir. Serra affirme que la civilisation européenne « *se termine par un embrasement d'une portée sans précédent, qui ne peut être inscrit dans aucun des massacres effroyables, mais typés et traditionnels, que l'Europe avait connus jusque-là*<sup>78</sup> ». Ensuite, il émet l'hypothèse suivante : « *On est tenté d'y voir la preuve que les Européens ne sont plus capables de gérer la civilisation mondiale et qu'ils sont disqualifiés comme centre de la civilisation universelle*<sup>79</sup> ». Dans la perspective de l'héritage que nous analysons, ce sont l'idée d'une civilisation qui « *se termine* », ainsi que celle d'une disqualification des Européens qu'il nous faut retenir ici pour ce qui suit.

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*

« *Ce que vous dites est grave*<sup>80</sup> », rétorque Fejtö, et l'inquiétude dont il fait preuve dans ses dernières remarques au terme de ce chapitre trois est placée sous le signe de la gravité évoquée. Aux affirmations quelque peu expéditives de Serra sur la civilisation européenne, Fejtö s'en tient d'une part à l'analyse historique, chronologique : ce que dit son interlocuteur est « *d'autant plus grave qu'après la Shoah nous avons vécu d'autres événements – le Cambodge, la Bosnie, le Rwanda, le Kosovo, pour ne mentionner que les plus effarants de ceux qui nous ont concernés de près ou de loin*<sup>81</sup> ». Fejtö souligne ainsi que l'histoire européenne continue bel et bien sur le plan de l'analyse historique et que, d'une certaine façon, aucun tropisme de la fin de l'histoire ne saurait dispenser l'historien de persévérer dans l'analyse des causes et des conséquences, ainsi que dans l'examen des responsabilités de l'Occident européen. Autrement dit, il maintient la priorité du plan de l'analyse car l'Occident, et l'Europe au sein de cette dernière demeure un acteur sur la scène mondiale. Si les exemples choisis pour illustrer la continuité historique de l'Europe sont « *effarants* », c'est malheureusement en tant que pièces à conviction : l'Europe est loin d'être privée d'avenir historique en 1945. En tout cas, son emprise sur le monde est encore lourde de conséquences.

Fejtö se livre ensuite à une réflexion sur l'âme de l'homme occidental. Il s'en réfère à une double citation : « *A observer l'histoire contemporaine [...], une question de Daniel Halévy [...] – question qu'il se posait à propos d'Hiroshima, me vient parfois à l'esprit : "L'homme a-t-il encore une âme ?" Il pensait évidemment à l'homme de l'Occident, non seulement à l'homme européen. Et il y a répondu avec Pythagore : "Prends confiance, car d'origine divine est la race des mortels"*<sup>82</sup> ». Nous nous retrouvons donc sur le plan philosophique.

Ce qui est digne d'attention, c'est la forme en abyme de sa citation : il cite Halévy qui lui-même cite Pythagore. Fejtö prolonge en fait sa réflexion sur le plan philosophique. Certes, la citation de Pythagore est un message de la part de Fejtö : il s'agit tout de même d'une référence à la Grèce antique, autrement dit aux origines de cette civilisation européenne que Serra serait tenté de voir disqualifiée. Fejtö semble demander : la parole pythagoricienne serait-elle disqualifiée, elle aussi ? Le fait même de citer Pythagore réaffirme une présence de l'Europe et de sa culture qui contre l'hypothèse de leur disqualification. Toutefois, ce message n'est que tacitement impliqué

---

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*

dans le propos de Fejtö et ne constitue guère un argument, alors que le fait d'évoquer Hiroshima aurait pu réarticuler le raisonnement au plan de l'analyse pour y être discuté. En réalité, la mise en abyme des citations entraîne l'évocation d'Hiroshima elle-même dans une réflexion philosophique qui n'oppose plus, au terme du chapitre trois, les germes d'une véritable argumentation aux affirmations et à l'hypothèse de Serra.

En clair, Fejtö enchaîne deux citations sur le plan philosophique propice aux grandes interrogations, mais ces références semblent délibérément s'écarter du plan de l'analyse pour permettre d'éluder des réponses concrètes. A l'instar de l'excipit du prélude, c'est là une ouverture. En revanche, contrairement à celle du prélude, cette ouverture ne marque pas un temps de repos après le travail d'analyse. Que traduisent ces citations en abyme ? Elles traduisent un temps d'inquiétude où les grandes interrogations se formulent avant tout pour se passer en fait de réponses nettes et concrètes. Cette inquiétude concerne l'héritage européen, la référence à Pythagore en particulier soulève la question du patrimoine plusieurs fois millénaire du Vieux Continent et de sa transmission. Dans l'excipit du chapitre trois, nous retrouvons donc un rapport étroit entre inquiétude et héritage.

## II, 2, C : Inquiétude et héritage

Que nous apprend en somme notre analyse de l'articulation des plans de l'analyse et de la réflexion philosophique sur la notion d'héritage ? Faisons le point. Au cours de notre examen de l'articulation de ces plans, nous avons constaté à plusieurs reprises une forme d'inquiétude chez Fejtő. Dans l'excipit du prélude, il admet la mortalité des civilisations, mais s'appuie sur l'ordre et la connexion des plans pour obtenir pour ainsi dire un sursis concernant la fin de la civilisation européenne. L'inquiétude consiste ici en un balancement entre le mot de Valéry et le cas de l'Europe, entre « *nous autres civilisations*<sup>83</sup> » et un « *nous*<sup>84</sup> » en particulier, nous Occidentaux, nous Européens, un nous ambigu.

### 1. Inquiétude et échappées

A la suite de l'enchaînement de plusieurs séquences d'analyse (la Grande Guerre, l'Entre-deux-guerres puis le second conflit mondial), Serra confronte à nouveau son interlocuteur non plus à la mortalité, mais à la fin même et à la disqualification de la civilisation européenne. A ce stade, l'inquiétude de Fejtő en tant que balancement devient plus complexe, voire ambiguë. S'il s'agrippe d'un côté à l'idée que l'Europe n'est pas devenue une partie de second rang au sein de l'Occident, il ne discute pas, de l'autre, ce point de vue et s'évade si l'on ose dire, *via* une mise en abyme de références. Il y a ici balancement entre non plus simplement deux idées, mais pratiquement entre deux registres de pensée. Fejtő ne se contente pas de diagnostiquer l'état de la civilisation européenne pour relancer l'analyse avec un point de vue sur ce qu'est l'Europe en Occident et dans le monde en 1945. Il effleure le diagnostic avec l'évocation d'Hiroshima et le partage des responsabilités occidentales. Cependant, plutôt que d'appeler un jeu de réponses à son argument à peine explicité, il abandonne la méthode d'aller-retour entre plans. Ainsi, son inquiétude à l'égard de l'Europe est un balancement entre registres : le lecteur averti de la

<sup>83</sup> Valéry, P. : « La Crise de l'esprit » in *Variété I et II, op. cit.*, p. 13.

<sup>84</sup> Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : Guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, p. 202.

structure de l'ouvrage et de la méthode d'articulation des plans dans les chapitres précédents note que l'excipit du chapitre trois n'est pas une ouverture, mais plutôt une sorte d'échappée.

Fejtő *élude* des réponses concrètes, formule de grandes interrogations qui *remplacent* les réponses nettes et nous venons d'avancer l'idée d'une *échappée* concernant la manière dont l'auteur emprunte le registre du plan philosophique au terme du chapitre trois. Qu'est-ce qui justifie cet emploi des termes ? C'est la centralité de la notion d'héritage historique, qui est latente dans les manifestations successives de l'inquiétude de Fejtő. Plus qu'une affinité, terme employé par précaution au seuil de l'examen de l'inquiétude, c'est une corrélation qui s'établit entre cette inquiétude et la notion d'héritage.

## 2. *L'enjeu de la continuité historique*

La rupture du monde d'hier engendre des récits qui se tissent dans une volonté d'assurer une continuité que les bouleversements historiques ont brisée. Chez Fejtő, s'il y a inquiétude, autrement dit balancement entre deux pôles, c'est lorsque les continuités historiques et culturelles de l'Europe sont mis en doute par Serra – secondé par nos soins par Valéry. Il y a inquiétude lorsque Fejtő se retrouve dans l'impasse du côté de son pôle objectif, le pôle de l'historien. Ce sont bien les questions relatives à la rupture de la part de Serra qui mettent Fejtő dans l'embarras. C'est dans ces situations problématiques que Fejtő passe d'un pôle à l'autre, avec un entrain accentué dans l'excipit du chapitre trois où le plan philosophique est emprunté par l'historien pour s'y abandonner à des idées et références en abyme. Il y a inquiétude lorsque la continuité historique apparaît en creux du propos. Autrement dit, cette continuité est l'enjeu des balancements dans la pensée de Fejtő.

## 3. *Héritage et autobiographie*

Revenons-en à l'héritage. L'idée d'un héritage, qu'il soit en l'occurrence revendiqué, assumé ou oublié, se situe au cœur du travail de l'historien. Ainsi que le formule Jacques Le Goff dans *Histoire et Mémoire*, « l'historien doit être là pour rendre compte de ces souvenirs et de ces



*oublis, pour les transformer en une matière pensable, pour en faire un objet de savoir*<sup>85</sup> ». Autrement dit, la dimension historique de la notion d'héritage implique l'idée de la transmission. En effet, l'historien procède à une objectivation des « *souvenirs* » et « *oublis* » afin de constituer ces derniers en matière transmissible, suivant l'idée que seule une « *matière pensable* » érigée en « *objet de savoir*<sup>86</sup> » peut être transmise de manière objective.

Ce que dit Le Goff, c'est que le travail de l'historien est toujours en affinité avec un souci de l'héritage historique. En un certain sens, il y a toujours souci de transmission, l'historien tisse des continuités en évaluant le besoin de mémoire et celui d'oubli, ce que Paul Ricoeur a théorisé. Cependant, le « souci » est fort différent lorsqu'on est un spécialiste moderne du monde médiéval, comme Le Goff, et lorsqu'on tisse l'histoire d'un hier dans lequel nous sommes nés, comme Fejtő et les autres figures-clefs de la pensée en exil. Ce qui éclaire définitivement l'inquiétude de Fejtő, oscillant entre les plans du *Passager du siècle* face à Serra, c'est qu'il s'agit en l'occurrence de sa propre histoire. Lorsque Serra s'interroge sur la « *marginalisation de l'Europe*<sup>87</sup> », Fejtő ne peut que s'inquiéter de la rupture, pire : de la disparition du monde dans lequel il a vu le jour. Il est inquiet lorsque Serra l'empêche de tisser en continu l'histoire de l'Europe, car ce tissage est pour Fejtő le seul outil garantissant une continuité pour un monde rayé de la carte. Il sera l'historien de ce hier. Il sera aussi l'historien du présent, car il écrira *l'Histoire des démocraties populaires*<sup>88</sup>, ainsi que celle de leur fin<sup>89</sup>. Il ne dissimule d'ailleurs aucunement son implication personnelle dans les évolutions en Europe centrale puis orientale. Il précise, dès l'avant-propos du premier tome de *l'Histoire des démocraties populaires*, la chose suivante : « *Homme d'Europe orientale lui-même, connaissant cette partie du monde comme on connaît sa patrie, mêlé à ses espérances et à ses déceptions, ayant pris part plus d'une fois à ses élans et à ses égarements, dans le vrai et dans l'erreur, – l'auteur a dû s'efforcer d'oublier ce qu'il croyait savoir, de se détacher de ce qui le peinait, de créer entre lui et les faits la distance indispensable à la compréhension*<sup>90</sup> ».

---

<sup>85</sup> Le Goff, J. : *Histoire et Mémoire*, Ed. Gallimard, coll. Folio-Histoire, 1988 [1977], p. 11.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : Guerres, révolutions, Europes*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>88</sup> Fejtő, F. : *Histoire des démocraties populaires, 1. L'ère de Staline*, Ed. Seuil, coll. Points-Histoire, 1992 [1952] ; *Histoire des démocraties populaires, 2. Après Staline*, Ed. Seuil, coll. Points Histoire, 1992 [1969].

<sup>89</sup> Fejtő, F. et Kulesza-Mietkowski, E. : *La Fin des démocraties populaires*, Ed. Seuil, coll. Points-Histoire, 1997 [1992].

<sup>90</sup> Fejtő, F. : *Histoire des démocraties populaires, 1. L'ère de Staline*, *op. cit.*, p. 13.

Ce que nous apprennent les pôles et balancements du *Passager du siècle*, c'est que la distance objective n'est pas toujours au rendez-vous, bien que posée en tant qu'impératif dans l'ouvrage consacré à la première décennie des démocraties populaires. Les précisions de Fejtő en cet avant-propos de *l'Histoire des démocraties populaires* font de l'historien un témoin érudit de son temps. Malgré les bouleversements, malgré la rupture du monde d'hier rayé de la carte, Fejtő va faire œuvre d'historien en tissant les continuités de son monde, et en présenter les évolutions<sup>91</sup>. Si le souci d'objectivité est bien présent dans ces ouvrages d'histoire – l'avertissement en avant-propos de *l'Histoire des démocraties populaires* en fait foi –, nous ne saurions passer sous silence que la chronologie qu'ils suivent correspond à la vie de Fejtő. Sa pensée, inquiète, tient à enchaîner le cours réel des choses afin d'assurer une réalité continue à l'Europe qu'il connaît, et partager avec le public français l'héritage du monde d'hier. Fejtő se livre en effet à une étude du temps passé et présent pour affirmer qu'une contemporanéité avec la terre natale abandonnée est bel et bien possible – et la garantie de cette contemporanéité réside dans le travail de transmission au public français ou plus généralement occidental. Or la transmission constitue, rappelons-le, une composante de la définition littéraire de l'héritage.

---

<sup>91</sup> Ce travail de tisserand, d'historien du présent ne se limite pas à l'aire géographique du monde d'hier, mais nous avons tout de même une série d'ouvrages, de *l'Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie* en passant par le *Voyage sentimental* et *l'Histoire des démocraties populaires* jusqu'à *La Fin des démocraties populaires* qui suivent et analysent les événements faisant suite à l'hier révolu. Fejtő, F. : *Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie : Requiem pour un empire défunt*, op. cit. ; *Voyage sentimental*, op. cit. ; *Histoire des démocraties populaires, 1. L'ère de Staline*, op. cit. ; *Histoire des démocraties populaires, 2. Après Staline*, op. cit. ; Fejtő, F. et Kulesza-Mietkowski, E. : *La Fin des démocraties populaires*, op. cit.

## Mise au point : les courts-circuits autobiographiques et le paradigme exil-émigration

Jusqu'à présent, nous nous sommes concentrés sur les articulations des plans de l'analyse et du plan philosophique. En examinant ces articulations, il est apparu que la pensée de Fejtö se meut entre deux registres, l'un proprement objectif et l'autre plutôt évasif. C'est à partir de l'examen des articulations des deux plans mentionnés que nous avons pu constituer deux pôles et estimer la façon dont la pensée de Fejtö est en balance entre eux. Ces balancements traduisent une inquiétude singulière de la part de Fejtö : inquiétude pour l'avenir de l'Europe, inquiétude vis-à-vis des continuités et ruptures faisant suite au monde d'hier rayé de la carte.

Des plans, dans le *Passager du siècle*, il y en a trois, mais nous avons tenu à nous concentrer sur l'analyse historique et la réflexion sur l'histoire (le plan philosophique) pour dégager l'inquiétude des propos de Fejtö. Ce n'est que vers la fin du chapitre précédent que nous avons explicité la dimension autobiographique sous-jacente à l'inquiétude en question : si la pensée de Fejtö témoigne de balancements, c'est parce que les continuités et ruptures de l'histoire qui l'inquiètent sont pour lui une histoire personnellement vécue.

Rappelons ici pourquoi nous avons mis provisoirement de côté le plan autobiographique de l'ouvrage qui aura été notre support principal dans ce chapitre. La dimension autobiographique ne se présente-t-elle pas d'emblée comme celle où les raisons de l'inquiétude sont à chercher ? Le fait est que c'est bien le cas. C'est même un peu « trop » le cas, en ce sens que nous risquons d'abuser des explications biographiques en nous y référant à chaque fois qu'une inquiétude se manifeste ou qu'une exagération trouve formulation. C'est le risque que nous avons signalé dès le début de cette partie II avec Milosz et Márai : le premier se dit « issu du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>92</sup> », le second s'adonne à une définition solennelle à souhait de ce qu'est son héritage<sup>93</sup>. D'une certaine façon, il y a risque de court-circuit dès lors que la pensée en exil s'exprime sur l'histoire. C'est pour éviter de souscrire à ces courts-circuits que nous avons d'abord examiné le sens historique

<sup>92</sup> Czarnecka, E. et Fiut, A. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut, op. cit.*, p. 25.

<sup>93</sup> Márai, S. : « Kassa » in *Ajándék a végtettől [Le Présent de la fatalité]*, op. cit., p. 96.

de l'héritage, puis procédé au repérage de l'inquiétude qui se manifeste dans le *Passager du siècle* en suspendant provisoirement le plan autobiographique. L'ouvrage de Fejtő a l'étoffe objective de l'analyse historique, ce que nous avons pu étudier sans ramener d'emblée tout point douteux ou problématique à la biographie de l'auteur, mais travailler ces points problématiques aux jonctions entre plan de l'analyse et plan philosophique. Le « court-circuit » aurait impliqué de tout ramener directement au vécu de l'auteur.

Il y a, chez Fejtő comme chez Milosz, Cioran et Márai, une importante dimension autobiographique dans les considérations sur l'hier auxquelles ils se livrent. Fejtő dit bien qu'il a « dû s'efforcer d'oublier ce qu'il croyait savoir, de se détacher de ce qui le peinait, de créer entre lui et les faits la distance indispensable à la compréhension<sup>94</sup> ». Certes, cet avertissement se veut d'une part une garantie d'objectivité. D'autre part cependant, nous avons bien là, en avant-propos d'un ouvrage d'histoire, l'auteur qui devient personnage, « mêlé » à son objet d'étude. A la fin de *Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, nous retrouvons ce même personnage, dégustant un breuvage dans un café viennois du monde d'hier<sup>95</sup>. Ce n'est pas exclusivement dans ses entretiens que l'historien fait preuve d'une présence personnelle : on retrouve cette présence autobiographique dans les propos d'ouvrages historiques prémédités et qui ne sont pas rédigés à partir d'un échange oral.

L'enjeu était ici de bien faire la part des choses entre ce qui relève de l'histoire et ce qui est propre au couple conceptuel exil-émigration. Quand bien même une histoire objective ne saurait se distinguer des motivations et de la vocation de l'historien ou du narrateur, il n'est pas non plus incongru de rechercher les justes tensions entre objets historiques et vocations personnelles. L'affaire est *a fortiori* problématique dans le cas de récits non-historiens : Milosz, à proprement parler, n'est pas un homme « issu du XVII<sup>e</sup> siècle ». Pour comprendre pourquoi il se narre de cette façon, et ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres, il nous était nécessaire d'opérer un passage clair et net entre l'historique et le biographique, clarifier d'abord les sens littéral et figuré de la notion d'héritage, puis séjourner dans certains épisodes du XX<sup>e</sup> siècle afin d'avoir une étoffe

<sup>94</sup> Fejtő, F. : *Histoire des démocraties populaires, 1. L'ère de Staline*, op. cit., p. 13.

<sup>95</sup> L'« Europe centrale commence là où l'on peut s'asseoir dans un café, pour commander un "espresso" avec le verre d'eau glacé obligatoire et où l'on peut demeurer tranquillement, pendant toute la journée, sans consommer davantage, tout en lisant la presse mondiale ». Certes, c'est à un ami, le philosophe Aurél Kolnai que Fejtő emprunte cette définition, mais cette dernière trahit tout de même, en conclusion de l'ouvrage, la saveur du vécu. Fejtő, F. : *Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie : Requiem pour un empire défunt*, op. cit., p. 377.

suffisante pour ne pas ramener directement l'inquiétude de Fejtö à sa propre biographie. Cela aurait été un court-circuit, et en tant que telle contraire à la critique de la pensée en exil à laquelle nous nous livrons.

L'inquiétude liée de la pensée en exil incite à tisser des continuités contre l'acquiescement de la perte de l'hier. Ce qui nous situe maintenant non plus du côté de l'histoire, mais de celui de notre couple conceptuel, c'est cette dimension autobiographique. Au terme de notre analyse de l'inquiétude de Fejtö, le sens historique de l'héritage s'est rapproché du sens littéral de la notion, or cela, dans le contraste valéryen, se comprend précisément en termes d'exil et d'émigration, suivant notre intrigue : la pensée en exil doit s'y prendre avec de l'histoire exilée, et pour ce faire assigne à son héritage une trame, un enchaînement narratif à l'insu des ruptures historiques et des discontinuités propices à la remise en question de l'héritage européen. Pour transmettre et assurer la succession de cet héritage, la pensée en exil tisse des continuités, parfois séculaires. En quelque sorte, elle tient à maintenir l'héritage historique sur une voie narrative malgré le constat d'un monde rayé de la carte, exilé de l'histoire. Cette voie narrative s'apparente dès lors à l'émigration : avec Fejtö, l'hier perdu entreprend, en tant qu'héritage, une « émigration » à travers le XX<sup>e</sup> siècle, contrairement à Valéry chez qui une dimension rhétorique des idées jaillit des ruptures elles-mêmes, à l'écart de notre intrigue conceptuelle. Bref, le « passager du siècle », c'est aussi l'hier, tel que pris en charge par « un Européen » inquiété par les ruptures fatales de son histoire.

Tisser cette émigration de l'hier revient à rédiger de manière posthume le testament qui a manqué de précéder son héritage. Ainsi, dans le contexte de la pensée en exil *avant* l'émigration, la thématique des héritages et testaments appelle un usage paradigmatique des concepts d'exil et d'émigration. L'hier « n'émigre » pas à proprement parler : l'émigration est le mot que nous mettons, face à l'histoire exilée, sur le jeu de l'inquiétude et du tissage. L'hier se comprendrait ainsi dans des variations paradigmatiques de notre couple conceptuel.

Dans le chapitre suivant, c'est dans les récits relatifs à l'hier des quatre hommes de lettres de la pensée en exil que nous allons analyser et décliner inquiétudes et continuités. Nous faisons intervenir une notion dans le paradigme exil-émigration afin de dynamiser notre thématique : la césure, ce qui ultimement rendra compte des testaments posthumes de la pensée en exil.

# Chapitre 3

## Les lieux exiliques de l'hier

---

### Note d'orientation : la notion de césure

Nous en sommes arrivés au seuil de l'examen comparatif des lieux exiliques de l'hier. Dans le chapitre précédent, nous avons mis en lumière le caractère personnel de l'inquiétude liée la perte du monde d'hier, et donc de son héritage. Inquiétude et perte du monde d'hier nous amènent maintenant à la notion que notre intrigue conceptuelle exil-émigration mobilise pour l'examen de l'hier, de son héritage et de son testament : la césure. En introduction de ce troisième chapitre de notre partie II, articulons l'idée d'inquiétude à la notion de césure pour nous lancer dans l'exploration des lieux de l'hier de la pensée en exil.

Au terme du chapitre trois du *Passager du siècle*, à la fin de l'analyse de la Seconde Guerre mondiale, le plan de la réflexion sur l'histoire devient le lieu de propos évasifs de la part de Fejtö. La fin du second conflit mondial signifie un moment particulier dans l'histoire et par conséquent pour la réflexion de Fejtö et Serra. 1945, c'est l'année zéro. C'est un moment arrêté de l'histoire européenne, un moment de silence : il y a eu beaucoup de bruit, des voix fanatiques et destructrices ont occupé l'espace sonore, et ces bruits et voix étaient européens. Soudain, en 1945, on s'est tu, on ne sait plus bien quoi ou qui écouter en Europe. De nouvelles voix s'aiguisent à l'horizon de ce qui devient l'Europe de l'Est, mais leur portée demeure encore difficile à estimer. De façon imagée ou plutôt sonore, c'est de ce silence dont profite Serra pour reprendre Fejtö sur la « *marginalisation de l'Europe* ». Ce moment de silence coïncide avec la scène des thermes chez Márai. Dans le silence des « *eaux vaporeuses des thermes* », l'écrivain hongrois donne l'impression de se réveiller, à la suite d'une césure qui ressemble à celle, comme nous l'avons vu, entre le moment où l'on sonne les cloches et celui où l'on en perçoit vaguement les échos.

L'inquiétude de Fejtő se manifeste avec le plus d'intensité au sujet du moment où Márai constate qu'une « *culture autour de lui cesse d'exister* ». Inquiétude et constat de la fin d'un monde sont deux revers d'une même médaille, deux façons opposées de s'y prendre avec la césure de l'hier. Si l'inquiétude est le revers qui nous a permis d'ancrer le sens historique de l'héritage et d'opérer le passage de l'héritage historique à celui qui se comprend en termes – paradigmatiques – d'exil et d'émigration, l'inquiétude dont témoigne Fejtő n'épuise pas les manifestations de la pensée en exil vis-à-vis de l'hier. Pour comprendre l'héritage de la pensée en exil, il nous faut encore examiner les récits de l'hier des quatre hommes de lettres. Que faut-il entendre par césure dans le contexte de l'hier ? Ce sont les trois questions de notre intrigue conceptuelle qui nous l'apprennent et renforcent la dimension paradigmatique de notre couple conceptuel. La césure de l'hier, c'est d'abord l'exil historique du monde d'hier, la césure signifiant le vide laissé derrière le monde rayé de la carte. La césure, c'est ensuite la brèche que constitue le retrait progressif du monde d'hier, cet intervalle au terme duquel Márai, par exemple, prend conscience de la fin de son monde. Enfin, la césure correspond aux limites de la narration : il s'agit de la borne à partir d'où le vécu ne peut plus se prêter à un récit pour devenir expérience, autrement dit où ce qui relevait des itinéraires narratifs de l'émigration se fige dans l'exil.

Précisons encore que les hommes de lettres de la pensée en exil ne gardent du monde d'hier que des bribes de souvenirs. Ils revisitent en d'autres termes ce qu'ils n'ont pas vécu, contrairement à Zweig, chez qui le vécu de la *Belle Epoque* se mue bel et bien en expérience *via* l'écriture, puisque Zweig grandit dans ce fameux monde d'hier. Cela n'est pas le cas pour Márai, Fejtő, Milosz et Cioran. Pour ces penseurs de l'exil, l'hier ne constitue qu'éclats d'images de prime jeunesse, fragments d'enfance sinon d'adolescence. Cependant, la césure est là. C'est un vide, entre hier et désormais, que la pensée en exil cherche à combler par ses testaments rédigés *a posteriori*. La césure peut rester vide, mais peut aussi être investie par du narratif selon les cas. Les manières de combler la césure divergent, et ce selon les manières dont nos hommes de lettres auront emprunté les chemins de leurs émigrations respectives.

Pour annoncer les volets du chapitre, prenons appui sur le thème structurant de la langue. C'est en fait à chaque fois le choix linguistique qui structure et met en branle la manière de combler – ou non – la césure et de véhiculer – ou non – le lieu exilique de l'hier. Procédons d'auteur en auteur, en commençant par Fejtő, ce qui permet d'inscrire ce chapitre dans la continuité directe

du précédent, et voyons comment l'historien franco-hongrois rend, en émigration, son héritage bilingue afin de contrer l'exil de l'hier et partage son testament en ouvrant son patrimoine à transmettre au public occidental. Poursuivons avec Cioran, chez qui la césure de l'hier n'est pas le péril contre lequel s'érige son œuvre écrite en majeure partie en français, mais en constitue le sujet même, un sujet répétitif, celui de l'hier sauvage et paradisiaque, et qui nous donne un testament qui mise sur une certaine réputation de l'Europe de l'Est au sein du public occidental. Enchaînons avec Milosz, chez qui le motif du paradisiaque est présent comme chez Cioran, mais en un tout autre sens : le paradisiaque ne recouvre pas l'hier chez l'écrivain et poète polonais, mais s'y oppose, et le testament de Milosz, bien que rédigée en polonais, garde la cap de l'émigration malgré la fidélité de son auteur à sa langue maternelle. Enfin, Márai, qui à l'instar de Milosz rédige son testament en son idiome maternel, vient achever ce chapitre : chez l'écrivain hongrois, l'hier ne connaît guère d'émigration. L'hier de Márai reste figé dans une introspection linguistique qui s'écarte du registre de la communication.



## II, 3, A : Fejtő ou l'héritage devenu bilingue

Etant donné que c'est avec Fejtő que nous avons ancré le sens historique de l'héritage de l'hier et explicité l'inquiétude singulièrement est-européenne vis-à-vis de la césure de l'histoire, il est indiqué d'aborder ce chapitre sur les lieux exiliques de l'hier avec l'historien franco-hongrois. Cela articule notre propos au chapitre précédent, en en prolongeant et complétant les déductions, et cela dans la perspective de l'hier.

Quels sont les lieux de l'hier de Fejtő ? En fait, tandis que chez les trois autres hommes de lettres l'hier se concentre en des lieux précis, villes et villages natals et/ou de la jeunesse, l'hier de Fejtő se veut plutôt régional. En effet, la ville natale de Fejtő, Nagykanizsa, s'inscrit à travers les récits dans un ensemble plus large, à savoir le sud-ouest de la Monarchie austro-hongroise, voire même l'ensemble de l'empire des Habsbourg. Il nous faut voir comment, en tissant ses récits, Fejtő parcourt cet « *empire défunt* ». L'idée est que l'historien, inquiet par la discontinuité historique, tisse précisément des continuités pour combler la césure de l'hier. Il « tisse » en voyageant, mais aussi en faisant voyager l'hier : en effet, dans la mesure où Fejtő traduit son univers en français dans plusieurs textes de genres différents, nous pouvons dire qu'en quelque sorte l'hier et l'héritage « émigrent » avec le personnage.

Fejtő œuvre contre l'exil de l'hier en faisant vivre à ce dernier l'expérience de l'émigration, et qui est, pour l'hier comme pour l'historien, changement d'idiome, passage du hongrois au français. Ainsi, le thème de la langue structure l'hier : comprendre les rouages du bilinguisme de Fejtő permet de saisir son hier en termes d'exil et d'émigration. Dans un premier temps, nous allons examiner le plan autobiographique du *Passager du siècle* pour nous acheminer vers l'hier, en prenant le temps d'observer les différents rôles qu'assume Fejtő sur ce plan. Dans un deuxième temps, nous comparerons les manières dont Fejtő présente son hier en français et en hongrois afin de saisir sa façon de transposer les idiomes d'une langue à l'autre. Dans un troisième temps, nous nous concentrerons sur les langues du traducteur qu'est Fejtő, le français et le hongrois, pour bien comprendre en quel sens précis le procédé de transposition constitue une œuvre de traduction. Enfin, dans un quatrième temps, nous verrons comment le rôle de passeur, voire de

« contrebandier » contribue chez Fejtö à l'objectivité de ses propos, comment sa conception de la tâche du traducteur élargit en fait, par la vocation de transmettre, sa propre pensée.

## 1. A la recherche de l'hier de Fejtö : le plan autobiographique dans le *Passager du siècle*

Complétons l'étude des plans du *Passager du siècle*. Le troisième plan de l'ouvrage, c'est celui de l'autobiographie. Le « passager du siècle » se doit bien d'être le protagoniste, après tout, de l'ouvrage paru en 1999. Ce « passager » est un protagoniste qui assume en fait plusieurs rôles. Enumérons-les afin de bien saisir celui qu'il adopte pour parler de son héritage et qui nous permettra, à partir du *Passager du siècle*, d'évaluer la spécificité des *je* de la pensée en exil dans ses récits de l'hier. Les rôles en question sont au nombre de trois : Fejtö est témoin, acteur et gardien<sup>96</sup>.

### I. Un témoin

D'abord, en divers endroits du texte où intervient le plan autobiographique, le passager est un témoin de l'histoire. Lorsque par exemple Serra l'interroge sur son expérience de la fin de l'Occupation, Fejtö répond : « *Pour moi, pour nous, le vrai jour de la victoire fut le 23 août 1944. Nous étions alors en Dordogne, où quelques jours auparavant les mitrailleuses d'un détachement de la division SS, Das Reich, responsable du massacre d'Oradour, avaient fait d'autres ravages, en incendiant des fermes et en tuant encore des innocents. Quel contraste que ces visions d'enfer avec le calme revenu sur les champs dans les jours d'été ! Alors que nous faisons la sieste, nous fûmes réveillés par le son des cloches. Le maire du village vint frapper à la fenêtre, en nous annonçant, les larmes aux yeux, la libération de Paris. Nous nous embrassâmes en pleurant de*

---

<sup>96</sup> Les rôles de témoin et d'acteur ne concernent pas l'hier, seul le troisième, à savoir le gardien. Il est toutefois utile d'énumérer ici les trois, puisque ce chapitre se concentre sur le *Passager du siècle* et parce que ces rôles retiendront notre attention plus loin.

*joie. Sur la place de l'église, de jeunes paysans se relayaient pour faire sonner sans arrêt les cloches. Un vieil homme s'approcha pour me dire : "N'est-ce pas, monsieur, que Paris n'est pas seulement la capitale de la France, mais la capitale du monde ? – Bien sûr", lui répondis-je<sup>97</sup> ».*

Ici, Fejtö est un témoin parmi d'autres, avec le « *maire du village* », les « *jeunes paysans* » et le « *vieil homme* ». Il est témoin au sens simple qu'il est présent à un moment historique, en un lieu concerné par ce moment, à savoir le village dordognot de Nabirat<sup>98</sup>. Il y est avec son épouse, d'où la précision du « *nous* ». Le bref échange avec le « *vieil homme* » n'indique en outre aucune particularité de sa personne, cette personne ayant vraisemblablement posé sa question au premier « *monsieur* » venu. Toutefois, ce témoin parmi d'autres se distingue dans le texte du *Passager du siècle* en mêlant à ses souvenirs le massacre d'Oradour, c'est-à-dire une information qui ne relève pas de l'autobiographie, mais du plan historien. Quand bien même Fejtö et ses voisins auraient eu connaissance du massacre, la précision de la référence apparente l'information au plan historien : les témoins semblent avertis des « *autres ravages*<sup>99</sup> » perpétrés par la division blindée nommée par Fejtö. Le massacre d'Oradour, suivant la syntaxe de la phrase, est plus que probablement un ajout rétrospectif de la part de l'historien, et non du témoin. Nous distinguons d'une part un personnage, le témoin. D'autre part cependant, le *je* de ce témoin, le « *nous* » de son couple recompose en réalité souvenirs personnels et connaissances historiques acquises *a posteriori*. A l'évidence, le rôle de témoin a été complété par le travail de l'historien.

## II. Un acteur

Ensuite, Fejtö est acteur de l'histoire, en deux sens distincts du terme. Premièrement, et puisque nous en étions à l'épisode de la Libération, il est à noter que celui qui est témoin le 23 août 1944 prit part auparavant à la Résistance. Fejtö narre les événements suivants : « *Gaulliste de cœur depuis juin 1940, je fus attiré, après le débarquement en Normandie, par l'enthousiasme patriotique du Dr François Jubin, un ancien officier de la flotte sabordée à Toulon. Il m'invita à rejoindre sous ses ordres l'Armée secrète gaulliste, qu'il organisait dans la région. Nous*

<sup>97</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : Guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, p. 204.

<sup>98</sup> Cf. Fejtö, F. : *Mémoires de Budapest à Paris, op. cit.*, p. 176.

<sup>99</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : Guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, p. 204.

*bénéficiâmes, dans des conditions aventureuses, d'un parachutage d'armes venant d'Angleterre. Cependant, la menace d'une confrontation avec un bataillon de Francs-Tireurs et Partisans, contrôlé par les communistes, qui exigeaient que nous fusionnions avec eux en leur remettant nos armes, a mis fin à mon aventure militaire*<sup>100</sup> ». Outre cette action de réception d'armes, Fejtő aida aussi Jubin à enrôler dans la Résistance au sein de la population locale, en particulier des réfugiés espagnols qui avaient certains comptes à régler avec les fascistes<sup>101</sup>. Dans ce contexte de la Résistance, Fejtő est donc acteur en ce sens qu'il agit sur le terrain.

Deuxièmement, Fejtő est également acteur de l'histoire dans la mesure où il tisse, au cours du siècle, amitiés et relations avec les protagonistes de l'époque. En témoignent les formules suivantes : « *Rajk, homme que je connaissais bien depuis nos études à l'université*<sup>102</sup> » ; « *J'ai appelé Benda au téléphone pour essayer de le dissuader*<sup>103</sup> » ; « *J'ai connu un peu Masaryk, personnalité séduisante, sensible, nerveuse*<sup>104</sup> » ; « *Lukács arriva à Paris pour y tenir des conférences à la Sorbonne. Je fus surpris que cette sommité intellectuelle, que je n'avais jamais rencontrée auparavant, prît l'initiative de m'inviter pour le thé, en tête à tête*<sup>105</sup> » ; Imre Nagy « *était venu à Paris en 1948, à la tête d'une délégation du Parlement hongrois dont il était alors le président*<sup>106</sup> », « *il avait de l'humour, qualité rare chez les vrais staliniens*<sup>107</sup> ». Dans ces extraits, Fejtő est acteur en tant que chaînon actif qui rencontre du monde, les protagonistes de l'époque, son action participe ainsi aux mondanités politiques.

Fejtő est donc doublement acteur. Il agit au sens propre du terme en réceptionnant des armes parachutées sous l'Occupation, et il agit après-guerre comme il l'avait fait dans l'Entre-deux-guerres : il tisse des liens. Toutefois, aucun des extraits cités n'est « gratuit », en ce sens qu'ils nourriraient un plan autobiographique distinct des deux autres plans. En réalité, ce sont les éléments du plan autobiographique qui viennent nourrir les analyses du plan historien. Par

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>101</sup> Cf. Földes, A. : *Átélttem egy évszázadot : Utolsó beszélgetések Fejtő Ferencsel* [J'ai traversé un siècle : derniers entretiens avec François Fejtő], *op. cit.*, pp. 103-104.

<sup>102</sup> Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : Guerres, révolutions, Europes*, *op. cit.*, p. 233.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>107</sup> *Ibid.*

exemple, si Fejtö mentionne le fait qu'il a connu l'auteur de *La Trahison des clercs*<sup>108</sup>, c'est pour signaler le manque d'informations d'une partie de l'intelligentsia française concernant les procès staliniens.

Le passager en tant qu'acteur n'est pas loin du témoin décrit plus haut. Il s'en écarte cependant en ce sens que les gens rencontrés, vus et décrits sont, contrairement aux gens du village, des personnages de premier plan sur la scène de l'histoire, des « noms ». Il s'écarte aussi du rôle de simple témoin parmi d'autres en raison du type d'action qu'illustre par exemple la communication téléphonique avec Benda. L'autobiographique s'immisce d'autant plus dans la trame des analyses historiennes.

### III. Un gardien ? La « Grande casa »

Venons-en au troisième rôle assumé par le « passager du siècle », celui qui concerne de près la notion d'héritage historique mais dont les contours n'auraient pu être dessinés sans l'examen des deux rôles précédents. Ce rôle est celui du *gardien*. En réponse aux questionnements de Serra concernant le monde d'hier, Fejtö se fait le gardien de cet hier. Toutefois, il n'en garde que certains souvenirs d'enfance, d'où une spécificité du matériau.

Au sujet de l'hier, Serra demande : « *Quel souvenir en gardez-vous ?*<sup>109</sup> » Fejtö répond en décrivant ce qu'il appelle la « *Grande casa*<sup>110</sup> », la grande maison familiale dans le Frioul : « *J'avais un oncle, mari d'une des sœurs de ma mère, capitaine de la marine "impériale et royale", comme on disait sous les Habsbourg, fils d'un grand propriétaire dans le Frioul, près de la commune d'Aquilée. Son domaine s'appelait Fiumicello, ce qui signifie ruisseau en italien, car il était traversé par un cours d'eau. Au milieu du parc se trouvait une grande maison, et c'est là qu'en 1914 la famille paternelle et maternelle, dispersée dans toutes les parties de la monarchie, était réunie pour les vacances. Une trentaine de personnes se rassemblaient dans cette grande demeure, dont j'ai appris plus tard, lorsque je l'ai revisitée, que c'était en fait un palais vénitien, une villa palladienne. Mais comme, enfant, je ne savais pas qui était Palladio, c'était pour moi*

<sup>108</sup> Benda, J. : *La Trahison des clercs*, Ed. B. Grasset, coll. Les Cahiers rouges, 1990 [1927].

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>110</sup> *Ibid.*

*seulement une grande maison, avec un beau parc. Dans mon souvenir, elle est restée comme un monde de bonheur, de gaieté, de chants, de jeux et de fêtes*<sup>111</sup> ».

La question de Serra intervient tout de suite après le thème du « décor » qui « s'effondre ». Fejtö s'empresse de revenir à l'analyse historique, en soulignant que son « père, qui était le directeur d'un journal régional en Hongrie, a reçu un télégramme le rappelant, parce qu'un certain archiduc venait d'être tué à Sarajevo<sup>112</sup> ». Qu'est-ce qui est digne d'attention dans le récit de Fejtö ? Premièrement, le manque de souvenirs palpables et concrets. Il se livre à une description géographique et architecturale, tout en précisant son manque de connaissances sur ces sujets mêmes. Deuxièmement, *via* l'évocation de son père, il procède rapidement à un retour au plan de l'analyse, avec l'attentat de Sarajevo. Cela signifie qu'il comble autant que ce peut la question de Serra concernant ses souvenirs mais préfère en revenir à l'analyse historique. Le gardien n'est pas témoin. Il est question d'architecture vénitienne, de géographie habsbourgeoise du sud-ouest de l'empire, mais certainement pas de témoignage véritable. Fejtö ne peut tisser par sa biographie un lien sûr entre l'histoire et de vagues souvenirs d'enfance de l'époque précédant la Grande Guerre.

De quoi Fejtö est-il alors le gardien, rôle que nous lui attribuons ici ? L'expression *garder un souvenir* n'a *a priori* rien d'extravagant, mais il retient notre attention et suscite la question suivante : comment une génération qui voit le jour dans le monde d'hier mais qui ne dispose que de vagues souvenirs d'enfance ou de jeunesse se fait-elle gardienne de cet hier ? La pensée en exil, avant même l'émigration, c'est-à-dire dans l'Entre-deux-guerres, reconstitue, ajoute, relit l'hier sans l'avoir « lu », autrement dit expérimenté. Il reste à voir comment elle se fait gardienne du non-vécu.

## 2. *Transpositions franco-hongroises*

Passager et gardien, Fejtö s'efforce de « gérer », ou « doser », si l'on préfère, ses informations. Nous voulons dire que Fejtö témoigne d'un certain art de tenir compte de la culture autre d'un public étranger. Il s'adresse à son lecteur francophone en sachant que ce dernier n'est pas

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 28.

nécessairement informé concernant l'Europe de l'Est. Il est averti du fait que deux idiomes<sup>113</sup> séparent les deux publics. Il s'adresse respectivement à ces derniers en connaissance de cause : il traduit d'un idiome dans l'autre l'essentiel de l'histoire de sa région natale. Examinons dans ce qui suit les différences entre les récits relatifs à l'hier en français et en hongrois.

### **I. Nagykanizsa, nom imprononçable**

Fejtő a comblé son testament manquant en oscillant entre le français et le hongrois. Les textes autobiographiques sont là pour nous servir d'appui. Dans ces textes, Fejtő ne discourt pas de ses origines avec le même lexique selon qu'il se narre en français ou en magyar. Nul besoin de préciser en hongrois que sa ville natale, Nagykanizsa, est un bourg du sud-ouest de la Hongrie. Cela est (supposé) connu du lecteur hongrois. En français, Fejtő prend soin de rendre lisible un nom quasi imprononçable. En quelque sorte, l'orthographe du nom de la ville pose un défi, un défi phonétique. Fejtő précise dans ses *Mémoires* que Nagykanizsa est « *une petite ville du sud-ouest de la Hongrie, à proximité du lac Balaton et de la frontière de Croatie*<sup>114</sup> ». En hongrois, nul besoin de préciser cela.

En français, l'accent est placé sur le contexte, au sens historique des précisions qui s'imposent, mais également au sens littéral du terme, à savoir l'ensemble « *du texte qui entoure un mot, une phrase, un passage et qui sélectionne son sens, sa valeur*<sup>115</sup> ». En situant et en décrivant, Fejtő sélectionne des sens : nommant la Croatie et Zagreb, il entoure ces noms d'un sens historique, à savoir le fait que la Croatie a été « *unie à la Hongrie du XII<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1918*<sup>116</sup> ». Il est averti du fait que les noms propres en question ne parlent pas nécessairement pour eux-mêmes et investit un effort de contextualisation lorsqu'il les évoque.

---

<sup>113</sup> Par idiome et langue, nous entendons la même chose. Cela dit, nous préférons le premier terme au second lorsqu'il s'agit de mettre en valeur la résistance d'une langue à la traduction, à proprement parler son caractère idiomatique.

<sup>114</sup> Fejtő, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, Ed. Calmann-Lévy, 1986, p. 20.

<sup>115</sup> Rey-Debove, J. et Rey, A. : *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Ed. Dictionnaires Le Robert, 2000 [1967], p. 512.

<sup>116</sup> Fejtő, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, *op. cit.*, p. 20.

## II. Il était une fois dans le Centre

Fejtő transmet par traduction la complexité de cette Europe centrale rayée de la carte » en donnant des indications sur ce que Robert Musil a appelé la « *Kakanie*<sup>117</sup> », parodiée également par Jaroslav Hašek dans ses histoires improbables du brave soldat Chvéik<sup>118</sup>. Selon les dires de Fejtő, ce monde d'hier était un empire « où l'on circulait et s'établissait librement<sup>119</sup> ». Dans ses *Mémoires*, Fejtő évoque ses « *grands-parents maternels, qui parlaient entre eux le hongrois, étaient venus [à Zagreb] d'une ville de la Puszta (Kiskörös), et portaient un nom hongrois : Bonyhádi*<sup>120</sup> ». Quant à son « *grand-père paternel, Philippe Fischel, né en Bohême, [il] venait d'une petite ville proche de Prague*<sup>121</sup> ». « *De Prague à Kanizsa, à Osijek (Eszék) en Croatie*<sup>122</sup> », le lecteur francophone gagne accès à la saveur d'un univers à la fois charmant et prêtant quelque peu à sourire<sup>123</sup>, celui d'un monde défunt. L'introduction du monde d'hier prend quelque peu les allures du conte, en mode « il était une fois ».

Du côté hongrois, point de détails sur le nom d'une ville dont on sait *a priori* pertinemment qu'elle se trouve dans le sud-ouest de la Hongrie. L'accent est ailleurs. C'est toutefois une fois de plus un travail de traduction qui nous l'indique. Dans l'Entre-deux-guerres, en 1935, Fejtő publie un récit de voyage intitulé *Voyage sentimental*. Il effectue un voyage dans le sud de la Hongrie pour rejoindre ensuite Zagreb puis la côte adriatique, Rijeka notamment, également connu sous le nom de Fiume. Le texte est publié en français en 2001. Cette édition française comporte un avertissement digne d'attention. Les éditeurs du texte y expliquent la chose suivante : « *Dans ses méditations concernant sa vision du monde et sa "conversion" idéologique, qui occupent une partie importante de son livre, Fejtő, dans la version originale, s'exprime souvent à mots couverts, dans un langage feutré – le mot "communisme" n'y est jamais prononcé –, aisément*

<sup>117</sup> Musil, R. : *L'Homme sans qualités*, vol. 1, trad. Philippe Jaccottet, Ed. Seuil, 1957 [1930], p. 41. La « *Cacanie* » ou « *Kakanie* » s'inspire de l'acronyme « *k. und k.* », « *kaiserlich und königlich* », « *imprérial et royal* », en référence à la Double-Monarchie austro-hongroise.

<sup>118</sup> Hašek, J. : *Le Brave soldat Chvéik*, trad. Henry Horejsi, Ed. Gallimard, coll. Folio, 2014 [1921-1923].

<sup>119</sup> Fejtő, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>123</sup> Il prête à sourire en ce sens que Fejtő offre au lecteur en à peine deux paragraphes un condensé du monde qui est le sien, mais aussi celui de Musil, Kafka et du brave soldat Chvéik. Plus loin, Fejtő raconte que « *vint un temps où mon père se mit à rentrer à la maison tard dans la nuit, ce qui donna lieu à des disputes de plus en plus violentes avec la gouvernante austro-slovène qui se croyait des droits sur lui* ». Cette « *gouvernante austro-slovène* » donne quelque peu l'impression de sortir d'une nouvelle de Hašek, auteur de *Chvéik*. Fejtő, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, *op. cit.*, p. 38.



"décodé" par les lecteurs avertis de l'époque, mais dont l'opacité aurait risqué de rebuter le lecteur français de 2001<sup>124</sup> ». Une fois de plus, il s'agit de rendre un texte politiquement idiomatique accessible au public occidental. Dans la version originale hongroise, Fejtő contre le jeu vicieux de la censure et de l'autocensure pour signaler, de façon codée certes, son engagement social-démocrate. Il reprendra ouvertement ce thème dans son *Requiem pour un empire défunt*<sup>125</sup>, mais dans la version française du *Voyage sentimental*, il s'agit avant tout de rendre accessible, en français, une cartographie complexe de la région qui fut jadis l'Europe centrale.

Certes, l'accessibilité est l'enjeu d'une traduction. Cependant, la traduction du *Voyage sentimental* déplace considérablement l'accent principal du texte original. En hongrois, la cartographie constitue un arrière-plan pour véhiculer un message politique : ce qui s'y avère « sentimental », c'est la douleur de n'avoir su réformer à temps l'empire des Habsbourg en une fédération de nations basée sur des principes sociaux-démocrates. En français, l'accent se trouve placé sur l'itinéraire, la découverte de contrées méconnues, de Nagykanizsa à Zagreb et de Gyékényes à Rijeka. Le fait significatif est que Fejtő ne tient pas absolument à rendre l'intégralité du propos du *Voyage sentimental* hongrois de 1935<sup>126</sup>.

En clair, dans son effort de transmission en français, Fejtő sur-traduit et contextualise afin de transmettre la saveur d'un monde exilé de l'histoire. Il sous-traduit aussi : dans un texte traduit comme le *Voyage sentimental*, la transmission s'opère apparemment au détriment des enjeux politiques intrinsèques de l'Entre-deux-guerres. Ces enjeux ne sont toutefois mis de côté que pour être récupérés ailleurs, notamment dans le *Requiem* et dans *La Social-démocratie quand même*<sup>127</sup>, où les considérations politiques sont redistribuées, étant quelque peu de trop dans un récit comme le *Voyage sentimental*. Dans ce dernier, réimplanté en français de même que dans les *Mémoires de Budapest à Paris*, Fejtő prend avant tout soin de familiariser son lecteur avec des noms imprononçables tels que Nagykanizsa, avec ses consonnes « gy » et « zs ». Traduire, sur-traduire, transmettre et contextualiser permettent à Fejtő de vêtir l'hier d'un habit familier

<sup>124</sup> Fejtő, F. : *Voyage sentimental*, trad. Georges Kassai, Gilles Bellamy et Marie-Louise Tardres-Kassai, revue et complétée par l'auteur, Ed. des Syrtes, 2001 [1935], p. 6.

<sup>125</sup> Fejtő, F. : *Requiem pour un empire défunt : histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, op. cit., p. 442.

<sup>126</sup> Il s'agit d'un choix de Fejtő, ce qui est compris dans le fait que l'édition française a été « revue et complétée par l'auteur ». Fejtő, F. : *Voyage sentimental*, op. cit., p. 5.

<sup>127</sup> Fejtő, F. : *La Social-démocratie quand même*, Ed. Robert Laffont, 1980.

pour son lecteur francophone ou plus généralement occidental, qui risque de méconnaître le monde exilé dans le bloc de l'Est, satellite de l'URSS. La césure historique, source d'inquiétude, se trouve ainsi remplacée par une continuité tissée par la traduction, le partage, la juste redistribution des thèmes.

### III. Idiome natal et environnement de l'émigration

Afin de familiariser son lecteur français avec l'histoire et la culture hongroises, Fejtő n'hésite pas à adapter, à apparenter et ce type d'exercice consiste toujours à remédier à la césure en tant que vide. Par exemple, dans *La fin des démocraties populaires*, rédigée en collaboration avec Ewa Kulesza-Mietkowski, universitaire polonaise exerçant son savoir à Paris, Fejtő parle du premier président de la république hongroise née des décombres du communisme, Árpád Göncz, en disant qu'il était « surnommé "le Havel hongrois"<sup>128</sup> ». Une fois de plus, il s'agit de se saisir d'un nom connu et populaire dans l'opinion publique occidentale, Vaclav Havel, pour y apparenter Göncz, moins connu mais non moins important. En littérature et philosophie, Fejtő souligne que les « maîtres à penser étaient davantage des maîtres à sentir et à rêver<sup>129</sup> », dont « l'influence est comparable à celle de Pouchkine sur la jeunesse russe<sup>130</sup> ». La référence à Pouchkine permet à Fejtő de faire passer des noms méconnus, Petőfi, Arany, Vörösmarty et Madách entre autres, sans faire reculer son lecteur. Ailleurs, Fejtő se livre à des amalgames pour le moins curieux : il dit au sujet d'un écrivain hongrois, Dezső Szabó, qu'il était un « écrivain de la colère, fascinant, contradictoire, mélange hongrois de Danton, Léon Daudet et Céline<sup>131</sup> ». Cette multiplication des apparentements est exagérée, mais l'exagération s'avère en réalité plus ciblée, plus adéquate que si Fejtő s'était seulement lancée dans un exposé de ce que fut la littérature populiste dans la Hongrie de l'Entre-deux-guerres et dont Dezső Szabó (1879-1945) a été une icône controversée.

Fejtő ne s'arrête pas là. Il comble sa césure d'une manière plutôt spécifique lorsqu'il se narre en français : il se fait littéralement guide. Observons les textes. Lorsqu'il est question de la Hongrie,

<sup>128</sup> Fejtő, F. en collaboration avec Kulesza-Mietkowski, E. : *La fin des démocraties populaires : les chemins du post-communisme*, Ed. Seuil, coll. Points-Histoire, 1997 [1992], p. 347.

<sup>129</sup> Fejtő, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, op. cit., p. 45.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 59.

son pays natal, Fejtő n'hésite pas à devenir guide dans Paris même. Il se livre dans ses *Mémoires* à une véritable visite guidée des traces et vestiges hongrois dans la ville lumière. Fejtő ne manque pas l'occasion de signaler les lieux de mémoire du monde d'hier à Paris. Par exemple, en évoquant les jacobins hongrois, Fejtő mentionne dans une note de bas de page de ses *Mémoires* la chose suivante : « *On trouve sur la façade du numéro trente de la rue Mazarine, une inscription consacrée à Batsányi "grand poète et patriote" qui habita quelque temps dans cette maison, après sa libération de prison en Hongrie*<sup>132</sup> » – Batsányi étant « *un poète hongrois jacobin de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*<sup>133</sup> ». Ici, Fejtő aurait pu se contenter du terme jacobin, d'origine française. Il tient cependant à lier le jacobin hongrois de façon plus étroite à la France, à Paris. La mention de l'inscription de la rue Mazarine implante le poète hongrois jacobin à Paris.

L'idée est d'actualiser la culture de l'hier, d'en montrer la présence discrète à Paris pour lui donner un nouvel environnement. Cet environnement est ici effectif, urbain en raison du rôle de « guide » qu'assume Fejtő, mais il est avant tout linguistique : la mention de l'inscription rue Mazarine parle au lecteur pour qui la rue Mazarine est *a priori* plus connue que le nom de Batsányi. Si la mention se trouvait dans un texte écrit pour un public hongrois, l'accent serait ailleurs, l'ordre du connu et du méconnu étant différent : ce n'est pas le nom de Batsányi qui exigerait des éléments d'orientation de la part de l'auteur, mais plutôt le dédale des rues de Paris où l'on chercherait les empreintes de l'histoire et de la culture hongroise.

#### IV. Césure et « *pensée élargie* »

Traduction, adaptation, remise en contexte par sur-traduction font de Fejtő un digne héritier de Kant et de sa deuxième maxime du sens commun, telle qu'exposée dans la *Critique de la faculté de juger*. Il s'agit de la maxime de la « *pensée élargie*<sup>134</sup> ». Kant la définit ainsi : « *Penser en se mettant à la place de tout autre*<sup>135</sup> ». Cela signifie soumettre sa pensée à l'examen du monde, élargir sa pensée en se mettant à la place des autres. Fejtő se met à la place de son public

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> Kant, I. : *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Ed. Flammarion, coll. Essais-GF, 2000 [1790], p. 279.

<sup>135</sup> *Ibid.*

francophone, et c'est ainsi que la narration devient garante de l'élargissement de sa pensée.

Certes, des intrigues politiques propres au contexte politique de l'Entre-deux-guerres se perdent dans ce procédé d'élargissement, mais la pensée élargie par narration rend en fait chez lui la césure de l'hier « habitable ». Dans le cadre plus large de l'œuvre de Fejtő, cet exercice narratif de la maxime kantienne constitue un jeu de patience : il estime mieux soumettre sa pensée à l'examen du monde en proposant un *Voyage sentimental* épuré de ses propos politiques trop idiomatiquement liés au contexte hongrois des années 1930 et, séparément, des travaux sur la social-démocratie. Elargir implique ainsi un patient redécoupage par opposition à un gardien qui veillerait en bloc sur un héritage auquel on ne touche pas.

L'hier se déplace d'une langue à l'autre pour devenir familier dans l'idiome d'emprunt qu'est pour Fejtő le français. En quelque sorte, l'hier maintient le cap de l'émigration pour surmonter les discontinuités historiques, l'histoire exilée. Explicitons cette idée. Ce que nous constatons à la suite de l'examen comparatif des récits de l'hier en français et en hongrois, c'est une façon singulière de s'y prendre avec la première question de notre intrigue conceptuelle exil-émigration : face à l'exil de l'histoire, Fejtő refuse d'être lui-même un exilé de l'histoire. A l'histoire exilée, il oppose en fait une histoire en émigration. Dans la mesure où l'hier vient chez Fejtő à la rencontre du français, il n'est pas figé dans un exil historique, mais évolue. Il rencontre de l'altérité, et cela en accord avec la seconde maxime kantienne du sens commun : Fejtő se met à la place certes non de « *tout autre* », mais de l'autre occidental, francophone en particulier. Ainsi l'hier « s'élargit », ce qui signifie ici remplir le vide de l'exil de l'hier.

En conséquence, du moins ce qui concerne le thème de l'hier, on ne trouve pas, chez Fejtő, l'exil aux limites de la narration. Cela constitue un élément de réponse à la troisième question de notre intrigue conceptuelle (la problématique des limites de la narration) : le récit, véhiculé par la traduction, n'atteint pas ses propres limites narratives car il est stimulé par l'altérité de l'environnement francophone où, à l'instar du « *conteur*<sup>136</sup> », il en vient à s'orienter. En clair, si

---

<sup>136</sup> Walter Benjamin souligne dans son essai sur le *Conteur* qu'il y a deux groupes dans ce métier : ceux qui ont voyagé, qui viennent ou reviennent de loin, tels le « *marin commerçant* », et ceux qui sont restés « *au pays* » et connaissent « *ses histoires et traditions* », apparentés à « *l'agriculteur sédentaire* ». Fejtő, en tant qu'émigré, incarne plutôt le « *marin commerçant* ». Toutefois, il n'a pas vraiment eu d'autre choix que de quitter sa terre natale, il ressemble en fait ainsi à un « *agriculteur sédentaire* » qui en même temps, paradoxalement, viendrait de loin. Benjamin, W. : « Le Conteur : considérations sur l'œuvre de Nicolas Leskov » in *Expérience et Pauvreté*, trad. Cédric Cohen Skalli, Ed. Payot & Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot, 2011 [1936], pp. 56-57.

Fejtő n'est pas, avec son hier, un exilé de l'histoire, c'est parce qu'il évite de s'en tenir à un rôle de gardien statique qui aurait pour mission de garder l'hier intact. Fejtő prend le risque d'élargir l'hier et de le modifier en fonction de son nouvel environnement linguistique, le français, pour laisser l'hier circuler librement à l'étranger.

### 3. *Le thème de la langue chez l'émigré-traducteur*

Nous voyons comment la langue structure le récit de la Hongrie, comprenant les lieux, mais aussi l'histoire et la culture de l'hier. Le travail de traduction est ce qui fait de la césure de l'hier un véritable espace narratif. Parmi les thèmes que l'on trouve dans les publications francophones de Fejtő, nous trouvons la langue elle-même, l'idiome hongrois. Le fait de parler de sa langue constitue également pour Fejtő une façon de rendre la césure habitable plutôt que de concevoir celle-ci comme vide entre altérités linguistiques incommensurables.

#### **I. La langue : césure incommensurable ou thème narratif ?**

Le hongrois, pourtant, est particulièrement fier de son altérité et témoigne d'une tendance à se complaire dans son isolement linguistique. Sur les chemins de l'émigration, Fejtő démontre au contraire qu'aucune langue n'est vouée à rester figée dans son altérité. Prenons un exemple par contraste. L'écrivain et poète Dezső Kosztolányi (1885-1936) affirme que le hongrois et le français sont « *deux langues diamétralement opposées, non seulement dans leur structure, mais aussi – pour ainsi dire – dans leur façon de contempler la vie ainsi que dans leur conception du monde*<sup>137</sup> ». A propos de la traduction française d'une œuvre classique magyare, Kosztolányi écrit qu'elle a été « *transposée* » de cette « *langue unique, âpre et rocailleuse, dont nous aimons tant goûter la saveur, en la langue [le français] la plus lisse et polie du monde*<sup>138</sup> ». Kosztolányi médite ainsi sur l'impossible traduction : dans le travail du traducteur de l'œuvre en question, il

---

<sup>137</sup> Kosztolányi, D. : « Madách Imre » [« Imre Madách »] in *Lenni, vagy nem lenni [Etre, ou ne pas être]*, Ed. Kairosz, 1999 [1934, sous le titre « *Madách franciául* » – « *Madách en français* »], p. 236. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>138</sup> *Ibid.*

reconnaît qu'il n'y a ni « *malentendu ni exagération*<sup>139</sup> ». Cela dit, poursuit Kosztolányi, « *les phrases sont éclairées par la langue glorieuse*<sup>140</sup> » du traducteur, à savoir le français. « *Lorsqu'on traduit quelque chose [du hongrois] en français, nous [les Hongrois] avons l'impression que des lampes s'allument derrière les mots et nous apercevons le squelette de la pensée*<sup>141</sup> » contenue dans ces mots, alors que « *nous [les Hongrois, dans notre langue], nous n'analysons pas, nous rassemblons et nous représentons*<sup>142</sup> ». Le fil de son raisonnement suit la sentence suivante : « *L'isolement linguistique qu'est le nôtre nous emplit de douleur*<sup>143</sup> ». Ceci est un *lamento*, celui de l'exil linguistique.

En émigration, Fejtő partage au contraire son sentiment, l'exprime en français, et traduit également son expérience de sa langue maternelle. Lorsque Maurizio Serra lui demande dans *Passager du siècle* ce qui lui a manqué en émigration, Fejtő insiste sur la langue : « *Le plus difficile aura été de changer de langue, la langue dans laquelle je rêvais, je pensais, j'écrivais*<sup>144</sup> ». La langue est ainsi pratiquement métaphore de l'hier, elle est un monde de l'esprit et de l'âme. Langue et hier sont encore rapprochés lorsque Fejtő dit : « *J'ai gardé la mémoire de ma jeunesse, et surtout, j'ai gardé mon amour de la langue hongroise*<sup>145</sup> ». On peut noter un effet de crescendo : évoquer la « *jeunesse* » et sa « *mémoire* » appelle la langue maternelle. Celle-ci appelle à son tour la seule chose qui puisse pour Fejtő concourir avec l'amour de l'idiome, à savoir la « *musique hongroise : celle de Liszt, de Bartók, de Kodály, de la musique tzigane, du folklore*<sup>146</sup> ». Nous sommes ainsi dans le registre de ce qui est « *gardé* », autrement dit de l'hier<sup>147</sup>, et dans un champ où prévaut le sentiment, l'intimité, où le partage devient délicat.

S'il y a un terme dans le texte de Kosztolányi qui résume le caractère de l'idiome magyar, c'est le « *nous*<sup>148</sup> ». Il est sans partage. Un mode de visée autre que celui, exclusif, « *âpre* » et « *rocailleux* », ne peut prétendre signifier un objet pour ainsi dire d'ores et déjà visé par le

---

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 208.

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> Le folklore, ainsi que les noms de Bartók et Kodály renvoient en effet à l'hier. Les deux maîtres sont connus entre autres pour avoir sillonné les confins ruraux isolés d'Europe de l'Est pour transposer par écrit la mémoire et les savoirs musicaux locaux en voie d'extinction à défaut d'héritiers. Cf. Bartók, B. : *Ecrits*, Ed. Contrechamps, 2006.

<sup>148</sup> *Ibid.*

magyar, suivant Kosztolányi. Ce dernier met en valeur une sorte de symbiose entre les mots et les choses qui serait prétendument propre au magyar. L'idiome plaît à s'observer, est rarement à court d'éloges pour s'autolégitimer. Il est présenté comme exclusif, étranger à la traduction.

Fejtő rend compte cependant, à son public francophone, de son amour de la langue hongroise : « *J'ai gardé mon amour de la langue hongroise, si riche, archaïque et malléable*<sup>149</sup> ». Ce qui est remarquable, en fort contraste avec l'éloge de Kosztolányi, c'est la mesure dont fait preuve Fejtő. Il pèse ses mots. « *Riche* » est un peu vague, il n'est donc pas démesuré de lui joindre un « *si* ». Les précisions viennent avec les deux autres adjectifs employés : « *Archaïque et malléable* ». Le second exprime une certaine souplesse de l'idiome en question, un point positif qui dénote du caractère « *âpre et rocailleux* » de tout à l'heure. « *Malléable* » se réfère en fait au même donné que « *rocailleux* », mais dans une autre visée : non pas du point de vue de la difficulté, mais du potentiel pour celui qui sait maîtriser cette difficulté. Et ce message, en français, passe – tandis qu'un « *si difficile* » ne voudrait rien dire pour quelqu'un qui ne connaît ni la difficulté « *rocailleuse* », ni le potentiel « *malléable* » de l'idiome magyar.

Enfin, le plus intéressant des trois adjectifs, « *archaïque* », se trouve au beau milieu du sentiment amoureux transposé en mots. Son sens n'est pas d'emblée positif. « *Archaïque* » peut s'apparenter à « *primitif* », « *désuet, périmé*<sup>150</sup> ». Pourtant, il traduit chez Fejtő un sentiment amoureux. Il traduit une origine sans pour autant abandonner cette dernière à l'hier exilé : cette langue « *archaïque* » est là, en émigration, avec celui qui en fait un éloge aux antipodes de l'exil linguistique dont Kosztolányi est loin d'être le seul représentant.

## II. Césure, traduction et sentiment

La description du hongrois en tant que langue « *si riche, archaïque et malléable* » ne traduit certes pas des mots magyars, mais le sentiment amoureux qu'éprouve Fejtő pour son idiome maternel. C'est le sentiment qui doit être traduit, c'est le sentiment qui finit ainsi, *via* le thème de la langue, par remplir la césure. Voyons comment s'opère la traduction du sentiment, comment ce

<sup>149</sup> Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, p. 208.

<sup>150</sup> Rey-Debove, J. et Rey, A. : *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Ed. Dictionnaires Le Robert, 2000 [1967], p. 129.

dernier émigre *via* la traduction.

L'« original », c'est le sentiment, lié à une expérience de la langue. Benjamin écrit que « *la tâche du traducteur peut être saisie comme une tâche propre, distincte nettement de celle de l'écrivain*<sup>151</sup> ». Autrement dit, le défi de trouver les termes « *si riche[s], archaïque[s] et malléable[s]* » n'implique pas une formulation hongroise préalable et qui serait transposée ensuite.

La « *tâche du traducteur* », poursuit Benjamin, « *consiste à trouver dans la langue dans laquelle elle traduit l'intention à partir de laquelle l'écho de l'original peut être éveillé dans cette langue*<sup>152</sup> ». Cela signifie que le traducteur puise dans la langue de traduction les moyens de mettre en évidence le sens original. Nous avons accordé, dans l'analyse de la phrase de Fejtő, une attention particulière à la mesure. La mesure, qui s'est manifestée dans l'emploi de l'adverbe d'intensité « *si* », joint à un mot vague et non à un autre, contre les excès élégiaques. Nous avons fait du français, et non du hongrois, car c'est bien dans le français, la langue de traduction, qu'il fallait chercher « *l'écho de l'original* ».

Quant à « *malléable* », il s'agit en fait d'une perspective sur le hongrois : la perspective de la maîtrise des difficultés. Le terme est plutôt normatif que descriptif (il suggère qu'il n'est pas impossible de finir une phrase en magyar), mais ce qui compte du point de vue de la « *tâche* » de Fejtő est le fait d'avoir une vue d'ensemble sur « *l'original* ». Benjamin explique que la « *traduction, à la différence de l'œuvre littéraire, ne se considère pas comme pour ainsi dire au cœur de la forêt de la langue elle-même, mais au contraire en dehors de celle-ci, en face d'elle, et sans y pénétrer, elle invoque l'original*<sup>153</sup> ». En compagnie de Serra et du français, Fejtő est bel et bien en dehors de la « *forêt*<sup>154</sup> », et c'est ce qui lui permet de traduire avec fidélité son sentiment, sans que cette fidélité ne nuise au partage dudit sentiment en français. En somme, la formule de Fejtő répond aux exigences de Benjamin. C'est une traduction, bonne de surcroît<sup>155</sup>.

---

<sup>151</sup> Benjamin, W. : « La Tâche du traducteur » in *Expérience et Pauvreté, op. cit.*, pp. 124-125.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>153</sup> *Ibid.*

<sup>154</sup> *Ibid.*

<sup>155</sup> On aura noté le glissement opéré par rapport au propos exact de Benjamin. Nous avons placé le sentiment à la place du texte « *original* » pour voir si partager est bien traduire. Nous avons fait correspondre ce que dit Benjamin sur la langue originale au contenu du propos de Fejtő (la langue hongroise elle-même), altérant ainsi le signifié,



#### 4. La césure, espace de bonne contrebande

Devons-nous penser à partir de cet exercice de remise en contexte et de partage que Fejtö est en fait rusé, tel un contrebandier ? L'historien investit la césure historique qui exile le monde d'hier en y tissant des continuités par adaptation, sur-traduction, redistribution des thèmes et apparentements. Son outil : le bilinguisme. Fejtö mobilise sa culture européenne afin de faire passer le méconnu du côté du connu, du familier. Son œuvre, ainsi que sa biographie sont traversées par un geste bilingue, à savoir la volonté de faire passer des connaissances, des noms, des informations et des pensées issus d'un monde exilé de l'histoire.

Qu'est-ce qui éveille malgré tout notre soupçon à l'égard de la traduction ? C'est le fait que la vocation de passeur qui est celle de Fejtö n'aurait guère de sens s'il n'y avait césure entre l'hier et le désormais, entre une Europe centrale rayée de la carte et un bloc de l'Est qui l'aura remplacée jusque dans les « *manuels d'histoire*<sup>156</sup> ». L'historien oppose son œuvre à l'exil de l'histoire, mais cela implique en fait que l'œuvre s'appuie sur cet exil, ce qui revient pratiquement à dire que Fejtö, en creux de son inquiétude, a besoin de la césure de l'hier – non pas en tant que brèche qu'il est au départ contraint d'investir en émigrant, mais en tant que séparation de l'univers qu'il traduit.

Nous avons employé le terme *contrebandier* pour mettre un nom sur notre soupçon. Nous l'empruntons à Jean Borreil qui fait remarquer, dans *Les Antinomies du spécifique*, que la « *frontière entre deux territoires*<sup>157</sup> » marque « *le lieu des conflits, de la garnison et de la guerre, mais aussi bien le lieu des passages et des lignes de fuite, le topos de toutes les contrebandes*<sup>158</sup> ». La césure de l'hier est un tel lieu, ou plutôt non-lieu, un *no man's land* derrière lequel est exilée l'histoire – mais aussi le bloc de l'Est. De ce non-lieu « fuient » vers l'Occident les idiomes de Fejtö, d'où le soupçon : y a-t-il garantie que ce qui se retrouve en français correspond à, sinon avec le contexte exilé derrière la césure ?

Au sujet du traducteur en tant que passeur, Borreil évoque la « *formule italienne* » qui associe le

---

langue originale et langue de traduction chez Benjamin devenant hongrois et français dans notre reprise.

<sup>156</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, p. 207.

<sup>157</sup> Borreil, J. : « Les Antinomies du spécifique » in *La Raison nomade*, Ed. Payot & Rivages, coll. Critique de la politique Payot, 1993, p. 56.

<sup>158</sup> *Ibid.*

« traducteur » au « traître<sup>159</sup> ». Il s'agit de la formule « *traduttore-tradittore* ». Le *Vocabulaire européen des philosophies* éclaircit la formule : « "*Trahir*" est une adaptation du latin *tradere*, qui signifie "*transmettre, livrer*"<sup>160</sup> ». Fejtö transmet et livre son monde d'hier, mais nous demander s'il est pour autant un traducteur-traître n'est peut-être pas la question la plus adéquate. Concernant la contrebande, notion plus adéquate, Borreil précise dans le *Verbe absent* : « *C'est dans les deux sens que la contrebande se révèle nécessaire*<sup>161</sup> ». Le penseur catalan emploie le terme en un sens aucunement péjoratif, bien au contraire<sup>162</sup>. Il s'agit d'une métaphore de la traduction, d'où la pertinence du rapprochement avec la pratique traductrice de Fejtö.

L'emploi des termes de Borreil sous-entend qu'il y a une *bonne* contrebande, celle qui n'est pas à sens unique. A cet égard, la césure de l'hier, c'est-à-dire l'exil de l'histoire d'Europe centrale pose problème, la traduction ne pouvant s'exercer vers l'hier. Certes, il est absurde de vouloir soumettre sa pensée à l'examen d'un monde révolu. Cela dit, la manière de Fejtö d'élargir sa pensée vers le monde occidental empêche le récit de l'hier transplanté dans un idiome étranger de s'égarer, de divaguer, de profiter de la césure de l'hier pour inventer, selon les représentations repérées dans l'esprit du public ciblé, des fables sur le monde d'hier satisfaisant lesdites représentations. Car le véritable sens unique, la contrebande bon marché, ce sont les récits inspirés du monde d'hier, mais qui cherchent avant tout à séduire le public étranger et d'aujourd'hui, avec la douteuse garantie de la discontinuité, autrement dit l'impossible vérification de la correspondance du récit aux faits d'hier. On peut construire des murs derrière soi pour affabuler ensuite sur ce qui est laissé de l'autre côté. Ces murs, garanties du succès commercial, peuvent s'ériger dix fois plus haut et couvrir des zones dix fois plus vastes que le mur de Berlin – mais ils finissent aussi par s'effondrer, ce qui est la *fin* de tout mur.

Cependant, lorsque Fejtö avance que l'écrivain Dezső Szabó était un « *écrivain de la colère, fascinant, contradictoire, mélange hongrois de Danton, Léon Daudet et Céline*<sup>163</sup> », le jeu des

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>160</sup> Cassin, B. (dir.) : *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Ed. Seuil-Le Robert, 2004, p. 1317.

<sup>161</sup> Borreil, J. : « Le Verbe absent » in *La Raison nomade*, op. cit., p. 39.

<sup>162</sup> La contrebande, c'est pour Borreil une pratique par laquelle « *le consensus doit être défait [...] par rapport à toute langue et à toute culture ou à tout ethos* ». En fait, Borreil tente, avec la métaphore de la contrebande, de penser une altérité qui échappe aux définitions et projections qu'opère « toute communauté » pour rejeter des altérités non-tolérées. Borreil, J. : « Le Verbe absent » in *La Raison nomade*, op. cit., p. 39.

<sup>163</sup> Fejtö, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, op. cit., p. 59.

exagérations est, comme nous l'avons souligné, ciblé et plus adéquat qu'un exposé d'histoire littéraire hongroise. Ciblé ne veut pas dire cependant que Fejtő se contente d'un effet sur son public francophone grâce à un mélange d'adjectifs et de noms. La combinaison Danton-Daudet-Céline est certes curieuse. Cela dit, il n'est pas du tout facile. Fejtő ne s'attarde pas sur ses comparaisons pour ne pas perdre le fil de son récit, mais il ne va pas non plus chercher ses références dans la superficialité, contrairement à la contrebande à sens unique. S'il ne s'attarde pas, c'est aussi parce qu'il fait confiance à son lecteur. En effet, le connu qui sauve l'idiome inconnu est *supposé* connu. Or saisir d'un coup d'œil le croisement entre Danton, Léon Daudet et Céline suppose tout de même une certaine culture. Si Fejtő ne s'y arrête pas, le lecteur peut le faire.

Fejtő installe une confiance. Celle-ci est réciproque, telle la bonne contrebande : Fejtő fait confiance à son lecteur francophone pour entendre ou vérifier, si besoin est, les références que l'auteur suppose connues. En contrepartie, le lecteur peut à son tour faire confiance au traducteur de l'hier, en supposant que ce traducteur est fidèle aux réalités de l'hier. Lire Fejtő, entrer dans sa nébuleuse de références bilingues, c'est partager avec lui une voix qui incite auteur et lecteur à la fois à vérifier leurs références. Fejtő ne partage pas seulement grâce à son bilinguisme, c'est son bilinguisme même qu'il partage. Bilinguisme et traduction signifient dès lors une mise en pratique de la maxime kantienne de la pensée élargie entre l'auteur et le lecteur, dans les deux sens.

\*

L'héritage de Fejtő devient bilingue en émigration. Le testament de l'hier que rédige l'historien franco-hongrois transmet un patrimoine. Cette transmission a lieu dans la traduction. Fejtő est gardien d'un héritage, mais il est aussi passeur, celui qui partage son héritage, sans crainte de le voir transféré et par conséquent modifié dans un nouvel environnement linguistique. Il traduit, mais ne trahit pas, malgré ce que dit la formule italienne « *traduttore-tradittore* » : la fidélité aux faits d'hier est assurée par une pratique de la pensée élargie qui invite Fejtő comme son lecteur à vérifier sans cesse leurs sources et culture.

Nous retrouvons, au terme de notre analyse de la traduction que pratique Fejtő, le cœur même de notre couple conceptuel exil-émigration, l'émigration en tant que traduction impliquant et

connaissant une géographie, celle des langues, et une histoire, celle des cultures où Fejtö puise ses éléments comparatifs pour inscrire allègrement ses idiomes. Traduire en réinscrivant, c'est ainsi tisser des continuités là où il ne semblait pas y en avoir. L'exil de l'idiome, le sans-partage, c'est au contraire la complaisance dans une douleur affectée, une passivité devant les discontinuités de l'histoire, de l'hier et de la langue. Face à l'exil de l'hier, que les déshérités du monde d'hier peuvent répéter à souhait en creusant les discontinuités, un héritage en émigration et son partage courageux (car sans crainte à l'égard de ses éventuelles modifications) nous donnent un testament qui transmet le patrimoine de l'hier en gardant le cap de la narration, du partage et de la traduction. La césure de l'hier est donnée, elle est contraignante. Cela dit, rien ne l'empêche de se muer en espace narratif où l'hier reste vivant malgré tout. La césure ne demeure vide et incommensurable que par manque d'élargissement de la pensée.

## II, 3, B : Cioran : le récit de l'hier entre répétition et réputation

« *Quel intérêt pourrais-je avoir à mentir ? Qui tromper ? Je n'ai pas de lecteurs, je ne suis donc l'esclave de personne. J'écris pour moi*<sup>164</sup> ».

Emil Cioran

Les lieux de l'hier de Cioran, ce sont un village et une ville du sud de la Transylvanie. Le village, où Cioran voit le jour, s'appelle Rășinari. La ville où il se retrouve à l'âge de dix ans, c'est Sibiu. Le nom allemand de cette ville, à l'origine saxonne, est Hermannstadt. Chez Cioran, bien avant la rupture de l'émigration, c'est ce déplacement du village vers la ville qui apparaît comme césure fondamentale. Dans ses *Cahiers* comme dans les entretiens qu'il donne, ce déplacement est remémoré comme un « *déracinement*<sup>165</sup> », une véritable « *catastrophe*<sup>166</sup> ». Ce qui éveille notre attention, c'est la récurrence de cette expérience dans les récits de Cioran sur l'hier. En fait, c'est plus qu'une récurrence : Cioran répète sans cesse la même histoire. La question qui se pose concernant l'exil de l'hier est la suivante : la répétition incessante d'un déracinement, de surcroît précoce, ne creuse-t-elle pas en fait le fossé entre l'hier du village et le « depuis » urbain ? Qu'est-ce qui peut bien inciter Cioran à procéder de telle manière, comme s'il tenait à confirmer la césure de l'hier ?

Chez Fejtő, nous avons vu que les récits de l'hier se tissent contre l'histoire exilée, aux antipodes de l'acquiescement des discontinuités définitives. Chez Cioran, le sens de la césure de l'hier est tout autre. Il ne s'agit pas d'une rupture historique contre laquelle l'émigré mobilise son œuvre, mais bien plutôt d'une rupture personnelle qui elle-même fait œuvre. En effet, dans la mesure où

---

<sup>164</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972*, Ed. Gallimard, 1997, p. 248.

<sup>165</sup> Cioran, E. : *Entretiens, op. cit.*, p. 112.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 32.

elle est sans cesse répétée par les récits, la césure de l'hier de Cioran se présente non pas en tant que problème, mais en tant que donné à sauvegarder. Autrement dit, la césure de l'hier ne coupe pas la transmission de l'héritage, mais la constitue : « l'héritage » de Cioran, ce dont il est gardien, c'est la rupture elle-même. L'enjeu de ce volet consacré à l'hier de Cioran est de saisir comment la répétition du récit de l'hier vise le maintien de la césure, en tant que séparation définitive, aussi radicale que possible. Le point éminemment problématique que cela suscite est qu'il nous faut montrer que la répétition n'est pas qu'un effet, une impression de lecture, mais la façon même de Cioran de s'y prendre avec sa césure.

Comment procéder ? Dans un premier temps, nous allons examiner une anecdote en particulier concernant l'hier. Elle est tirée de l'entretien de Cioran avec Fejtö, ce qui a l'avantage d'articuler étroitement le propos au volet précédent. Dans cette anecdote, nous allons repérer les motifs lexicaux et syntaxiques qui semblent constitutifs du récit de l'hier. Dans un second temps, il s'agira de vérifier si ces motifs constitutifs se retrouvent ailleurs, dans les *Entretiens* et surtout dans les *Cahiers*. Au fur et à mesure, nous travaillerons deux éléments-clef des récits, la sauvagerie d'une part et le paradis de l'autre, afin d'acheminer notre analyse vers l'idée que Cioran se répète bel et bien pour approfondir sa césure et, du même coup, pour jouer autant que possible sur la *réputation* de l'Europe de l'Est, et non sur la combinaison des connus et inconnus comme Fejtö, afin de légitimer le testament de l'hier qui émerge dans son œuvre.

### *1. Le temps d'une anecdote*

Rășinari est décrit par Cioran comme le lieu d'une enfance sauvage. Dans son entretien avec Fejtö, en 1986, le Roumain de Paris livre une anecdote située à Sibiu (Hermannstadt), mais qui éclaire cependant avant tout, et par un effet de contraste, la « sauvagerie » précédant la rupture : *« Nous habitons à douze kilomètres de Hermannstadt. Mon père m'y envoya en pension dans une famille allemande pour y apprendre la langue. La pension de famille était dirigée par deux vieilles filles. Pour notre malheur, tous les pensionnaires étaient roumains et nous parlions très rarement l'allemand entre nous. Nous étions la première génération, venant de la province, qui soit entrée dans un lycée. Pour les deux demoiselles, nous étions des barbares. "Cela aurait mieux valu pour vous de rester dans vos montagnes, nous disaient-elles, vous n'êtes pas des êtres*

*civilisés, vous ne savez pas comment vous comporter en société." Et elles avaient raison. Nous étions de véritables sauvages. Ces deux sœurs furent très prévenantes et aimables. L'une était intelligente, l'autre plutôt simplette. Nous appelions la plus jeune "Tante Marie". Un jour elle entra chez nous et annonça : "Ma sœur vient de mourir." Nous restions muets, mais dès qu'elle fut sortie, nous avons éclaté de rire. Voyez à quel niveau nous étions ! La demoiselle décédée avait été très gentille avec nous, nous l'avons bien aimée, mais nous étions de jeunes sauvages. Nous venions des coins les plus reculés des montagnes lointaines<sup>167</sup> ».*

Plusieurs choses sont à noter concernant cette anecdote. Premièrement, le champ lexical de la sauvagerie et ses composantes plutôt hétérogènes. Deuxièmement, l'emploi singulier du pronom « nous » qui relève en fait d'un procédé d'extrapolation. Troisièmement, l'emploi non moins singulier du discours rapporté. Cette approche littéraire mettra en lumière les points relatifs à la césure de l'hier.

## **I. La vie sauvage : un champ lexical hétérogène**

Nous décelons dans l'extrait cité un champ lexical hétérogène de la sauvagerie. Les termes « *barbares* », « *sauvageons* » et « *sauvages* » s'y associent directement. En revanche, de manière plus indirecte, la géographie des « *coins les plus reculés des montagnes lointaines* » vient s'affilier à ce champ lexical. De la même façon, le registre des nations, à savoir le fait de préciser que les jeunes « *pensionnaires étaient roumains* », vient également compléter le champ lexical du primitif, en ce sens que le « roumain » entre en contraste avec « *l'allemand* ». Ailleurs, Cioran explicite l'idée, sinon le fait qu'à Hermannstadt, comme dans d'autres villes transylvaines, « *la vraie culture [était] bien entendu l'allemande*<sup>168</sup> ». Géographie et hiérarchie culturelle viennent donc appuyer le registre de la sauvagerie.

---

<sup>167</sup> Cioran, E. : « Entretien avec François Fejtö » in *Entretiens*, op. cit., pp. 191-192.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 286.

## II. Le « nous » en tant qu'extrapolation

L'association des registres dans le champ lexical est elle-même quelque peu « sauvage ». En effet, l'impression de sauvagerie se distribue pêle-mêle sur les « *barbares* », les « *Roumains* » et les « *montagnes* », ce à quoi nous pouvons encore ajouter le « *malheur* » associé aux « *Roumains* », et la nature « *reculée* » des « *montagnes* » qui se trouvent projetées dans le « *lointain* ». D'abord, il est à noter que face à la description des deux sœurs dirigeant la pension, le « nous » des jeunes « *pensionnaires* » demeure anonyme. Sans noms, sans personnages distincts, ce « nous » employé par Cioran semble avoir pour seule fonction d'apparenter le *je* du narrateur à l'expérience collective d'une génération, la première qui, « *venant de la province* », « *soit entrée dans un lycée* ». Du point de vue de l'imaginaire que mobilise la lecture de l'anecdote, le « nous » traduit en fait un groupe, en quelque sorte une « bande de sauvages » ; non pas l'arrivée exceptionnelle d'un sauvage dans la civilisation, mais pratiquement le déferlement de toute une génération dans le monde civilisé de Hermannstadt (et, sous-entendu, des autres villes de la région).

Quand bien même certains des autres pensionnaires inclus dans la première personne du pluriel pourraient être venus des « *coins les plus reculés* » des Carpates, Cioran n'a, quant à lui, fait qu'un déplacement d'une douzaine de kilomètres en « *voiture à cheval*<sup>169</sup> ». Si les déplacements dans la région plus qu'accidentée en question peuvent effectivement s'avérer considérables même lorsqu'il ne s'agit, sur la carte, que d'une douzaine de kilomètres à vol d'oiseau, et même si les distances peuvent s'avérer encore plus considérables en termes culturels entre une ville et un proche village, la question se pose : Cioran ne dilue-t-il pas sa propre expérience dans un « nous » collectif afin d'exagérer par-là les distances, celles des « *montagnes lointaines* » ? Son « nous », sous couvert d'anonymat, ne projette-t-il pas en quelque sorte des « *montagnes* » plus loin qu'elles ne l'étaient pour lui en réalité, en affiliant son village à d'autres, sans nom, et que l'on s'imagine beaucoup plus lointains ? Si c'est le cas, il s'agit d'un procédé d'extrapolation : Cioran projette sur toute une région son expérience personnelle et locale pour intensifier la pertinence de son récit.

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 285.



### III. Discours rapporté, discours différé

Enfin, le discours rapporté, à savoir les mots attribués à « *Tante Marie* » et sa sœur suscitent le soupçon. Pourquoi ? Le fait est que le discours soi-disant rapporté s'articule si l'on ose dire de manière trop parfaite au propos de Cioran. La phrase est placée dans la bouche de deux personnes à la fois (« *nous disaient-elles*<sup>170</sup> »). Cela indique qu'il s'agit plus d'une sorte de synthèse de ce que les deux sœurs disaient que de paroles citées, extraites, piochées au choix.

Ainsi, à l'instar du « *nous* » qui l'extrapole, Cioran diffère son *je* en attribuant son propre propos à d'autres. Les deux sœurs disent dans l'anecdote *exactement* ce que dit Cioran, et ce qu'il répète ailleurs : « *Voyez à quel niveau nous étions !* » – dit-il à Fejtö ; « *J'aurais tout donné pour demeurer à Rășinari, auquel j'étais passionnément attaché*<sup>171</sup> », « *je voulais rester dans mon village pour n'y rien faire, pour traîner le long de la rivière ou escalader les montagnes alentour*<sup>172</sup> », note-t-il dans ses *Cahiers*. « *Demeurer* », « *rester* » et « *traîner* » : c'est exactement ce qu'il aurait dû faire « suivant » les dires des deux sœurs, à savoir rester à l'écart de la société.

En guise de synthèse de ces trois points, nous sommes tentés de leur attribuer un seul et même adjectif, cher à Cioran, et qui résume à lui tout seul la façon dont se distribue le champ lexical de la sauvagerie, le « *nous* » et le discours rapporté-différé : « *balkanique* ». Géographiquement, les Carpates sont à distinguer des Balkans, mais ces derniers forment, au-delà des définitions géographiques, un concept culturel qui peut impliquer une partie de la Roumanie et refléter en conséquence la sauvagerie inhérente des paysages et des personnages décrits.

L'adjectif *balkanique* traduit du sauvage, du brutal, il est lui-même sauvage et brutal. Le discours soi-disant rapporté est moins « brutal » dans ce qu'il contient que dans la manière dont il le contient : c'est le fait de mettre une synthèse en affectant qu'il s'agit de propos recueillis qui est brutal et sauvage, non pas celui de dire que les jeunes pensionnaires auraient mieux fait de rester dans leurs montagnes. C'est brutal et sauvage en ce sens que la phrase est directe, se veut spontanée alors qu'elle est une synthèse opérée par Cioran. Replacer cette synthèse dans la bouche de quelqu'un d'autre, de deux personnages de surcroît s'avère pratiquement incongru,

---

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 681.

<sup>172</sup> *Ibid.*

mais cela aussi est contenu dans *balkanique*, *leitmotiv* des réminiscences de Cioran qui attribue des dires à des personnages du passé pour, si l'on ose dire, peupler son soliloque. Encore faut-il un interlocuteur qui ne contredise guère plus le narrateur que ne le font ses propres personnages.

## 2. *Le temps des répétitions*

L'anecdote impliquant un champ lexical hétérogène et des réminiscences balkaniques est loin d'être un cas isolé dans les dits et écrits de Cioran. L'histoire narrée à Fejtő se retrouve un peu partout dans les *Entretiens*, ainsi que dans les *Cahiers*. Deux ouvrages à commenter de deux manières divergentes au regard du procédé de répétition.

### I. Rășinari dans les *Entretiens*

Rășinari est un thème récurrent dans les entretiens accordés par Cioran, un *topos* cioranien<sup>173</sup>. Dans l'entretien avec Branka Bogavac Le Comte, Cioran narre : « *Je suis né dans les Carpates, dans un merveilleux village que j'aimais énormément et où j'ai passé toute ma première jeunesse. Il y avait des côtes, des contreforts sauvages qui montaient dans les Carpates, plus de la moitié de mon village est située comme cela. Quand mon père m'a dit, après l'école primaire, d'aller à Sibiu pour continuer mes études, j'étais désespéré de quitter mon village*<sup>174</sup> ». D'une part, nous retrouvons bien le terme « *sauvage* », mais qui semble ici ne caractériser que le paysage, et non pas directement ses habitants ou le narrateur alors que dans un autre entretien, avec Luis Jorge Jalfen, Cioran raconte Rășinari de la façon suivante : « *Je suis né dans un petit village des Carpates, en Roumanie. Quand j'étais petit, je passais tout mon temps dehors, dans les montagnes, de l'aube à la nuit, comme un animal sauvage*<sup>175</sup> ». La notion de « *sauvage* » réapparaît, apparentée cette fois-ci à la bestialité, et en se référant directement au narrateur. D'autre part cependant, pour en revenir à l'entretien avec Bogavac Le Comte, bien que seuls les « *contreforts* » soient déclarés « *sauvages* », il est à noter que Cioran, en tant que natif de la

<sup>173</sup> C'est Fejtő qui emploie ce néologisme à la fin de son entretien avec Cioran : « *Je crois que, sur ce mot bien "cioranien", nous pouvons nous arrêter de philosopher* ». Cioran, E. : *Entretiens*, op. cit., p. 205.

<sup>174</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Branka Bogavac Le Comte » in *Entretiens*, op. cit., p. 270.

<sup>175</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Luis Jorge Jalfen » in *Entretiens*, op. cit., pp. 111-112.

région décrite, s'identifie en tant que tel au paysage décrit. Le champ lexical de la sauvagerie est à l'œuvre dans l'articulation du « *merveilleux village* », des « *côtes* » et « *contreforts* » et des « *Carpates*<sup>176</sup> ». En fait, explicité au sujet des « *contreforts* », il se distribue tacitement sur l'ensemble des choses nommées, ainsi que sur le « *je suis né* ». En quelque sorte, c'est moins ce sujet et ce verbe qui appellent compléments d'objets et de circonstances que le champ lexical de la sauvagerie qui traverse l'ensemble des éléments, y compris le sujet et le verbe.

Il est à noter que c'est en guise de réponse à une question qu'intervient le *topos* du « *merveilleux village* ». En effet, Bogavac Le Comte demande : « *La Roumanie vous a-t-elle manqué ?* », ce à quoi Cioran répond : « *A vrai dire non. En ce sens que je connais ce pays, mes origines. Parce que je suis né dans les Carpates...* ». Il raconte alors Rășinari, puis la rupture : « *J'étais désespéré de quitter mon village*<sup>177</sup> ». Il affirme ensuite qu'il a fini par aimer Sibiu : « *Au bout de trois ou quatre ans, je me suis amouraché de cette ville* », « *je m'y trouvais bien* », mais finit sur la note suivante : « *Mais, plus tard, je n'avais qu'une idée, c'était de quitter la Roumanie*<sup>178</sup> ».

L'idée et le fait de « *quitter la Roumanie* » ne perturbent pas le lien affectif de Cioran à Rășinari (et Sibiu). Nous ne pouvons pas ne pas voir le rapprochement suivant : « *La Roumanie vous a-t-elle manqué ?* » – « *non [...] parce que je suis né dans les Carpates* ». Certes, cette raison vient appuyer le fait que Cioran connaît ses origines. Toutefois, il y a un écart. L'impression qui en résulte est que « *la Roumanie* », dans son ensemble, peut être quittée tout en laissant les lieux de l'hier intacts. Dans le récit, la connaissance intime de ces lieux de l'hier est donc d'une part démonstrative, d'autre part cependant cette intimité se trouve isolée de la réalité roumaine, celle que Cioran voudra quitter à tout prix.

A la question « *Et vous n'avez pas envie de retourner dans votre village ?*<sup>179</sup> », Cioran rétorque : « *Non. Pour la raison très précise que j'en ai un souvenir très précis*<sup>180</sup> ». La précision du souvenir est plus qu'en affinité avec l'idée de garder intacts les lieux de l'hier. La répétition constatée du récit l'est aussi : dans la mesure où il s'agit de garder un souvenir intact, le procédé de répétition vient sans cesse retracer les contours précis des lieux *via* la description. La césure

---

<sup>176</sup> *Ibid.*

<sup>177</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Branka Bogavac Le Comte » in *Entretiens, op. cit.*, p. 270.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>179</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Branka Bogavac Le Comte » in *Entretiens, op. cit.*, p. 271.

<sup>180</sup> *Ibid.*

de l'hier signifierait dès lors une séparation définitive et parfaite d'un monde révolu dont le souvenir reste précis grâce à cette césure.

## II. Rășinari dans les *Cahiers*

Nous devons maintenant confirmer ces impressions. Bien que le texte de l'entretien semble se prêter à l'analyse, ce n'est pas dans ce document, ni dans les autres textes des *Entretiens* que nous trouverons confirmation. Pourquoi ? Dans les *Entretiens*, il y a répétition des récits dans la mesure où les questions posées par les divers interlocuteurs se ressemblent beaucoup. La Roumanie, les temps d'avant l'émigration, mis en intrigue par cette dernière, reviennent sans cesse dans les entretiens. En d'autres termes, le *topos* du pays natal n'est pas proprement « cioranien » dans ces textes, il s'agit plutôt d'un *topos* parmi les thèmes que l'on aborde avec un émigré, homme de lettres ou autre. Par conséquent, c'est moins dans ce que Cioran dit, répond aux questions récurrentes que se dévoile ce qui est proprement cioranien que dans ce qu'il se dit à lui-même.

C'est avant tout dans les *Cahiers*, journal intime et lieu d'exercice et d'élaboration des aphorismes de 1957 à 1972, publiés à titre posthume, que nous devons chercher la clef du procédé de répétition – là où Cioran ne se répète pas face à autrui, mais face à lui-même. Si la césure de l'hier est constitutive de sa pensée, alors cette césure devrait être à l'acte dans la façon dont Cioran pense pour lui-même<sup>181</sup>.

Dans les *Cahiers*, Rășinari constitue un thème récurrent. Deux motifs accompagnent ce thème. D'une part, le motif du bonheur exceptionnel : Cioran dit et se répète que son enfance fut exceptionnellement heureuse. D'autre part, le motif de la sauvagerie : le champ lexical repéré dans l'entretien avec Fejtö se présente dans les *Cahiers* en tant que véritable registre qui véhicule les souvenirs liés aux lieux de l'hier. L'exception que signifie pour Cioran le bonheur de son

---

<sup>181</sup> Dans l'avant-propos des *Cahiers*, Simone Boué rapporte que sur plusieurs couvertures des cahiers, Cioran avait écrit : « *A détruire* », ainsi que « *Tous ces cahiers sont à détruire* ». Cela pourrait n'être qu'un geste cioranien, un mot exagéré, puisque ces cahiers, Cioran « *les a gardés et rangés avec soin* ». Néanmoins, voués à la destruction ou à la postérité, et bien que contenant un grand nombre d'aphorismes que Cioran publiera dans divers ouvrages, les *Cahiers* traduisent bien un long soliloque, exercice de pensée sans destinataire d'un homme solitaire. Boué, S. : « Avant-propos » in Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 11.

enfance répond à l'idée de retracer sans cesse les contours du monde d'hier pour en confirmer la nature intacte. Le registre sauvage s'élabore, quant à lui, tout au long des *Cahiers*, en particulier sous le signe balkanique. Les deux motifs, le paradis et la sauvagerie, sont complémentaires dans la répétition au regard de l'importance de la discontinuité qu'implique la césure de l'hier. Voyons comment s'établit cette complémentarité.

Dans les *Cahiers*, le village de Rășinari est placé sous le signe du paradis perdu. Cioran y revient souvent sur le fait que quitter Rășinari a signifié pour lui un arrachement. Le thème de l'arrachement nous indique la façon de nous y prendre pour cerner le paradis perdu : considérer d'abord la perte pour accéder ensuite au thème du paradis.

### 1. Le lexique de l'arrachement

Cioran note à propos de la perte la chose suivante : « *Un de mes souvenirs les plus précis et les plus déchirants de mon enfance. J'avais neuf ou dix ans. On m'emmena à Sibiu, dans une voiture-charrette. Je me trouvais derrière, sur la paille. J'aperçus la coupole d'une des églises de la ville. Mon cœur se serra. On m'arrachait au paradis de ce village natal que j'idolâtrais*<sup>182</sup> ». Dans cette note, nous retrouvons le contraste culturel entre le village et la ville, ainsi que la rupture qu'implique le passage de l'un à l'autre.

Cela dit, le contraste n'est précisé que du côté du village. A défaut de détails descriptifs, la « *coupole d'une des églises de la ville* » ne symbolise pas vraiment la civilité, puisque des églises et des coupoles se retrouvent tout aussi bien dans le monde rural, *a fortiori* dans le cas de Cioran dont le père est protopope à Rășinari. Du côté du village cependant, le contraste est marqué : la « *voiture-charrette* », ainsi que le déplacement effectué « *derrière, sur la paille* » s'apparentent au monde rural. En termes de perte, le fait de se rapprocher de la ville, encore inconnue et dont seule une « *coupole* » apparaît au loin suffit pour articuler dans le court récit des éléments appartenant au monde perdu. En d'autres termes, la perte est incontournable : sans elle, le « *paradis* » ne prend guère forme. Notre idée d'aborder le « paradis » *via* l'arrachement s'en trouve justifiée.

---

<sup>182</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 846.

Qui plus est, la brièveté des phrases produit un rythme saccadé. Ce rythme est autant en affinité avec le thème de l'arrachement que les termes qu'emploie Cioran : « *souvenirs [...] déchirants* », « *mon cœur se serra* », on « *m'arrachait* ». Le rythme n'est pas moins haché que les représentations qui accompagnent les termes employés.

Ces termes, nous les retrouvons ailleurs, toujours sous le signe de la perte, dans un récit qui à quelques détails près se répète dans les *Cahiers*. « *Je n'oublierai jamais, écrit Cioran, la terreur, l'effarement, la douleur, que je ressentis lorsqu'il me fallut aller en ville pour mes études secondaires. Je me vois encore le premier jour, une fois mes parents, partis, à la fenêtre de cette pension allemande. Quel serrement de cœur, quel déchirement !*<sup>183</sup> ». Le « *serrement de cœur* » s'y retrouve, accompagné du lexique de la peur et de la douleur. Nous retrouvons encore cette expression, décidément privilégiée, dans la note suivante : « *Je racontais à S. cet après-midi le serrement de cœur, le grand chagrin que je ressentis lorsque je fus amené à Sibiu, au lycée*<sup>184</sup> ». Malgré quelques variations lexicales, c'est bien la même histoire qui se répète, et cela dans un exercice d'écriture pour soi, non en guise de réponse à des questions qui seraient redondantes comme dans les *Entretiens*. En d'autres termes, si Cioran répète le récit de son paradis perdu, c'est bien du côté de la perte, et non de celui du paradis que se déclenche la répétition. Cela revient à dire que le récit implique l'arrachement en tant que déplacement et perte. La perte est pour ainsi dire la porte narrative du paradis de l'enfance. Sans la perte, c'est-à-dire sans la césure, le paradis, en lui-même, ne semble guère doté d'intrigue.

## 2. Le paradis, mot-clef

Voyons à présent les propos relatifs au village pour confirmer que la perte est constitutive du récit répétitif de l'hier. Cioran dit explicitement, dans un passage cité plus haut : « *On m'arrachait au paradis de ce village natal que j'idolâtrais*<sup>185</sup> ». L'auteur nous donne ainsi lui-même le mot-clef « *paradis* ».

Il suffit de suivre ce mot-clef à travers les *Cahiers* pour saisir le *topos* du paradis perdu investi

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 672.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 681.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 846.

par Cioran pour tracer les contours de son enfance révolue. Suivant le mot-clef, nous trouvons des notes où il est question de « *paradis* » sans que le thème de l'enfance et de Rășinari apparaisse explicitement. Ces notes cependant éclairent la manière dont le « *merveilleux village*<sup>186</sup> » paradisiaque est conçu. Lisons par exemple la note suivante : « *Dans un siècle, ou peut-être plus tôt, on parlera de notre époque comme du paradis terrestre. Quand toute la terre sera peuplée, l'homme ne pourra trouver quelque espoir que dans le passé...*<sup>187</sup> ». Le « *paradis terrestre* », autrement dit l'Eden est ainsi intrinsèquement lié au passé.

La qualité historique de ce passé prête cependant à confusion dans la pensée de Cioran. D'un côté, si l'inspiration est biblique, alors le paradis terrestre évoqué précède les temps historiques. De l'autre, Cioran affirme qu'un temps historique, « *notre époque* », peut très bien devenir avec le temps une sorte d'Eden. Dès lors, si l'inspiration est biblique, elle cède la place à un paradis terrestre qui se fabrique pour ainsi dire à partir de l'histoire, autrement dit du moment qu'il se trouve relégué au passé. En clair, une époque, c'est-à-dire une séquence historique peut devenir paradisiaque avec le temps.

C'est ce qui arrive chez Cioran avec l'hier en tant que tel qu'est Rășinari : révolu, il s'érige en « *paradis terrestre* ». Nous avons vu plus haut comment le récit de l'hier ne peut se considérer sans l'intrigue de l'arrachement au sol natal : sans cette intrigue, les éléments qui participent à ce dernier ne s'articulent guère en récit, à défaut de trame narrative. Maintenant, nous constatons que cette intrigue constitue un mur nécessaire en même temps qu'elle donne accès à l'hier. En effet, si d'un côté l'arrachement organise, du point de vue du récit, l'accès narratif à l'hier, il est, suivant une autre approche, garant de la révolution de l'hier.

Quel est ce besoin de garantir le caractère révolu de l'hier ? Chez Cioran, ce besoin se comprend en deux temps. Premièrement, l'idée cioranienne suivant laquelle le passé *se fabrique* requiert un monde révolu, sans continuité avec le monde de celui qui fabrique son passé. Deuxièmement, le souffle religieux qui érige le passé au rang de « *paradis terrestre* » implique une nette séparation entre cet Eden fabriqué et l'histoire, sans quoi cet Eden serait privé de ses contours parfaits.

Pour Cioran, le passé ne résulte pas automatiquement du temps qui passe. Il affirme dans ses

---

<sup>186</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Branka Bogavac Le Comte » in *Entretiens, op. cit.*, p. 270.

<sup>187</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 235.

*Cahiers* qu'« *exister, c'est fabriquer du passé*<sup>188</sup> ». Cela traduit une conception subjective de l'histoire, dans la mesure où l'aphorisme opère un renversement : « *Exister* », ce n'est pas connaître un passé donné d'emblée, le connaître au sens où l'existence s'inscrit dans le temps qui passe ou bien au sens d'apprendre à connaître le passé en tant qu'objet d'un savoir. Cioran subjective l'histoire en considérant que le temps n'est pas la trame donnée de l'existence, mais un produit de cette dernière. Un produit de surcroît « *fabriqué* », ce qui revient à dire que le passé dépend d'un artisan.

Cet artisan est un moi, une subjectivité qui « existe ». Certes, on peut nous objecter que l'histoire, « *bête noire*<sup>189</sup> » de Cioran, est un objet de réflexion récurrent dans son œuvre. Le fait est que cet objet de pensée se situe aux antipodes de la fabrication subjective du passé. Ceci est tout à fait cioranien : plutôt que de distinguer un ensemble subjectif d'un ensemble objectif, Cioran s'investit dans les extrêmes. D'un côté extrême, il réfléchit à l'histoire de l'humanité en tant que telle, ses tares nécessaires en dépit de tout espoir humain. De l'autre côté extrême, il fabrique sa propre histoire, d'où le problème suivant : si Rășinari dépend exclusivement de l'artisan pour qui se souvenir est synonyme de « *fabriquer*<sup>190</sup> », alors le village natal est pratiquement dépourvu de toute tangibilité, autrement dit sa forme dépend exclusivement du savoir-faire de l'artisan. Suivant l'aphorisme, si l'artisan venait à disparaître, il emporterait ses fabrications dans la tombe. Cela revient à dire que Cioran n'a aucune intention de transmettre l'héritage de l'hier : il en trace et retrace les contours parfaits pour lui-même et son paradis est voué à disparaître avec son auteur-créateur.

En quoi cette conception requiert-elle du révolu en tant que garantie ? En fait, l'aphorisme de Cioran contient deux idées qui s'excluent : d'une part une subjectivité totale, une intimité avec le passé que l'on se représente pour ainsi dire à usage personnel ; d'autre part, aux antipodes de cette intimité, l'idée de « *fabriquer* » engendre une réification non moins totale du passé, puisque ce dernier, isolé de tout processus historique, devient un objet *disponible*. L'artisan en fait ce que bon lui semble. Si intimité et disponibilité se complètent, on ne peut en dire autant du couple subjectivité et réification, le passé étant soit produit d'une subjectivité et n'existant que dans les représentations de cette subjectivité, soit objet réifié et donc concret, distinct, voire étranger au

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 969.

<sup>189</sup> L'expression est de Léo Gillet. Cioran, E. : « Entretien avec Léo Gillet » in *Entretiens*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>190</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972*, *op. cit.*, p. 969.



moi. De manière plus succincte, subjectivation et objectivation s'opposent et font de la fabrication du passé une contradiction dans les termes.

Le seul « terrain » concevable où subjectivité et réification peuvent aller de pair, c'est un paradis perdu. Il faut en effet que le terrain soit à la fois révolu et anhistorique pour abriter quelque chose d'à la fois réifié et subjectif. Sans la garantie du révolu anhistorique, les contours d'un passé fabriqué ne pourraient être tracés. Le « *paradis terrestre* », perdu, est donc pour Cioran l'univers où le passé peut se rendre disponible, ce que le passé proprement historique par définition *n'est pas*.

Le village natal ne pourrait former un cercle parfait, fermé et idéal, s'il n'était pas isolé, par la césure de l'arrachement, de tout ce qui s'ensuit de ce dernier. Deux points sont à aborder en ce qui concerne cet isolement : le caractère fermé et l'idéal de l'hier.

A force de répéter que son village natal fut un monde exceptionnel, Cioran trace les contours d'un hier exclusif, qui « *a force* » ou « *droit d'exclure* », « *qui exclut de tout partage*<sup>191</sup> », bref : les contours d'un monde fermé. Le paradis, suivant certaines notes, est défini par son caractère exclusif. « *Le paradis est tout, et je connais quelquefois ce tout*<sup>192</sup> », écrit Cioran. S'il est tout, alors il n'y a rien en dehors de lui. Il forme dès lors une totalité fermée.

Cioran précise l'idée suivante : « *Enfant, j'étais extrêmement attaché à mon village, je l'aimais uniquement*<sup>193</sup> ». C'est l'adverbe « *uniquement* » qui retient ici notre attention. Il signifie « *à l'exclusion des autres*<sup>194</sup> », ou devrions-nous dire à l'exclusion de tout autre, voire de *tout lieu* réel, non-paradisique. En contrepoint de la douleur de l'arrachement, l'affection pour le village natal est ainsi exclusive au point de faire fi de tout lieu en tout temps historique. Le fait significatif est que cette dévotion, amour, voire idolâtrie, représente un *non-lieu* sacré qui se distingue de tout lieu réel. L'hier est ainsi parfait dans la mesure où il est une césure, au sens d'un non-lieu distinct de tous lieux réels passés et à venir.

---

<sup>191</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.): *Le Nouveau Petit Robert : Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 957.

<sup>192</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 27.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 672.

<sup>194</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.): *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 2620.

Dans les récits répétés de Cioran sur l'hier de son village natal, cette perfection loge en un certain idéal dont la prise en compte fait que nous aurons déjà un pied dans la suite du raisonnement, consacrée au motif de la sauvagerie, complémentaire du paradis. La complémentarité s'établit dès maintenant, puisque l'idée qui permet au « *paradis terrestre* » d'être parfait, c'est l'idéal, dans les récits cioraniens, du *bon sauvage*.

Nous retrouvons ici les jeunes lycéens de Hermannstadt. Cioran se souvient dans ses *Cahiers* : « *Au lycée de Sibiu, j'avais trois camarades, fils de paysans illettrés, qui, dans toutes les matières, savaient tout sans travailler. Ils écoutaient les cours, retenaient tout et valaient, s'ils ne dépassaient, chaque professeur, si spécialisé qu'il fût*<sup>195</sup> ». Le propos est idéaliste à souhait. Le « savoir » des trois camarades est naturel, donné, intuitif : ils saisissaient « *tout* », sans besoin de prêter une quelconque attention spécifique au différents objets du savoir selon les matières. Ce savoir intuitif, ils l'apportaient donc de leurs montagnes. Les propriétés concrètes de ce savoir se confondent dans une vague totalité. Ce que l'on apprend en lisant la note, c'est ni plus ni moins la perfection cognitive d'un monde illettré, précédant la civilisation. Ce n'est pas à proprement parler un souvenir, mais pratiquement une *vision* : Cioran projette sur ses « *camarades* » une véritable auréole, celle d'un savoir anhistorique d'autant plus lumineuse qu'elle brille dans le contraste de la vie lettrée et civilisée de la ville. Cioran se figure un savoir idéal, antédiluvien, et qui semble même demeurer incorruptible dans le milieu urbain et civilisé où se retrouve cette « *première génération, venant de la province*<sup>196</sup> » – dans la vision cioranienne, en tout cas.

Les « *trois camarades* » incarnent la figure plutôt naïve du *bon sauvage*. Pour y croire, il faut que précisément ces bons sauvages appartiennent à un monde isolé du nôtre, à un monde autre, ce qui est garanti à travers les *Cahiers* par le non-lieu paradisiaque où Cioran projette son hier.

---

<sup>195</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 571.

<sup>196</sup> Cioran, E. : « Entretien avec François Fejtö » in *Entretiens, op. cit.*, p. 191.

### 3. La réputation d'un sauvage

Le registre balkanique qui véhicule l'hier dans les *Cahiers* est à la fois plus riche et plus ambigu que ce que nous avons vu dans les *Entretiens*. En effet, si le lexique balkanique y est plus diversifié, nous ne rencontrons pas, dans le procédé de répétition, une distinction aussi nette entre sauvagerie et civilité que dans le récit face à Fejtő. Ceci est dû au fait que dans les *Cahiers*, le registre balkanique est investi par Cioran pour parler de la Roumanie dans son ensemble, et non seulement de Rășinari par opposition à Hermannstadt. La civilité de la ville saxonne se fonde ainsi dans le « balkanisme » du pays natal tout entier.

Le registre balkanique est plus éparpillé que le motif du « paradis ». Il est éparpillé en ce sens que même si *balkanique* se présente comme un mot-clef qui se répète, il participe aussi à un registre plus vaste et plus vague où les notions de « sauvage », « barbare », « primitif » ou encore « archaïque » s'alternent sans véritable souci de distinction terminologique. Étrangers à l'érudition scientifique, ces termes sont plus ou moins interchangeables. Nous avons privilégié balkanique pour la raison suivante : il traduit mieux que les autres une certaine *réputation* d'Europe de l'Est, et cette réputation, comme nous allons le voir maintenant, n'est autre que le testament rédigé par Cioran.

#### I. Le registre de la sauvagerie

La vie sauvage de Rășinari apparaît au niveau de la géographie, du paysage. Cioran se rappelle en effet, dans un passage cité plus haut, la « rivière glacée qui coulait à côté de [sa] maison », ainsi que les « montagnes alentour<sup>197</sup> » qu'il aimait escalader. « Rivière » et « montagnes » ne sont pas sauvages en elles-mêmes. Ce sont les façons du natif qui les ornent d'un tel caractère : « Je circulais pieds nus jusqu'en novembre, et c'est dans cette rivière glacée [...] que j'ai attrapé, dès l'âge de six ans, des rhumatismes qui me tourmentent toujours<sup>198</sup> ». C'est donc le personnage, celui qui aime « escalader », qui circule « pieds nus », sans précautions ni égards à la

<sup>197</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 681.

<sup>198</sup> *Ibid.*

température, celui qui en somme voulait « *rester dans [son] village pour n'y rien faire*<sup>199</sup> » qui marque le paysage d'une empreinte sauvage.

Nous retrouvons le registre sauvage au niveau de la population. Cioran se souvient : « *Je pense à ces bonnes femmes qui, à Rășinari, venaient voir mon père pour lui raconter leurs rêves prémonitoires et leurs terreurs de toute sorte* ». Il en déduit que « *plus on remonte vers les origines, plus on s'enfoncé dans la terreur*<sup>200</sup> ». Nous avons là un clair-obscur, celui des ténèbres associées aux « *origines* » et de la lumière espérée de la religion. La superstition vient compléter les deux composantes : les ténèbres *via* les « *rêves* » qui s'associent à la nuit et l'obscurité, la lumière *via* le caractère prétendument « *prémonitoire* » des songes. Clair-obscur, le « *tableau* » de Cioran donne à voir une société plutôt primitive, voire quelque peu obscurantiste.

Le thème des origines, mettant en scène une société plutôt primitive et ténébreuse ne date pas à proprement parler un moment de l'histoire, à savoir celui où Cioran vit à Rășinari. Les origines signifient à la fois une distance géographique, celle de la terre natale, et une distance temporelle. Pour accéder à l'objet du souvenir, Cioran « *remonte vers les origines* », et ce déplacement est temporel, puisque la suite de la note l'oppose à l'idée d'aller « *vers l'avenir* », « *l'inverse*<sup>201</sup> ». Le thème des origines ouvre le passé, puisque l'idée de remonter « *vers les origines* » est une affaire de degrés : « *plus on remonte [...], plus on s'enfoncé*<sup>202</sup> », or pour « *s'enfoncer* », le passé doit rester ouvert.

C'est l'idée de pouvoir remonter indéfiniment vers elles que vise le propos de Cioran. En clair, ce n'est pas tout à fait Rășinari qui est sauvage ou primitif, pas en lui-même en tout cas. C'est le fait que le récit daté ouvre le passé sur l'abîme des « *origines* » qui l'apparente à ce qui est décrit indistinctement comme les temps premiers. Par conséquent, s'il est vrai que le registre de la sauvagerie permet de représenter une scène de l'hier, et qu'en ce sens il la véhicule, il n'est pas moins vrai que le récit relatif au lieu de l'hier prétend à une pertinence intemporelle. Aux antipodes du souvenir fidèle, le registre de la sauvagerie devient dès lors véhicule de l'exagération, pour ne pas dire du mystique.

---

<sup>199</sup> *Ibid.*

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 874.

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> *Ibid.*

Dans une autre note, c'est le chaos qui remplit le rôle des « origines », avec le même résultat : une ouverture intemporelle. Cioran écrit : « *Dans ma jeunesse [...], le dérangement mental, l'insomnie, les singularités, la mélancolie, le génie et même le talent, si insignifiant fût-il, – on les expliquait invariablement soit par la masturbation, soit par la syphilis. A l'époque, il était aussi aisé d'être malade que psychiatre. On ne se foulait d'un côté ni de l'autre. C'était le beau temps, l'ancien régime des détraqués*<sup>203</sup> ». L'état des lieux tel que « décrit » par Cioran est chaotique en ce sens qu'il précède toute distinction. Point de distinction en effet entre santé et maladie, activité et passivité, esprit sain et folie, médecin et patient, ni même un quelconque ordre explicatif distinguant causes, effets et symptômes.

Est-ce là bien l'état des lieux du pays natal à l'époque de la « jeunesse » de l'auteur ? Le « *beau temps* » et « *l'ancien régime des détraqués*<sup>204</sup> » se trouvent-t-ils bien « dans » la jeunesse de Cioran ? Nous ne pouvons ni ne voulons exclure que certains symptômes chaotiques se soient bel et bien manifestés à l'époque. Cela dit, le propos de Cioran représente un temps idéal, « préhistorique », dans la mesure où des distinctions conceptuelles élémentaires ne s'opèrent pas encore, chaos dont Cioran affirme ailleurs qu'il se situe « *avant la naissance de tout germe*<sup>205</sup> ». Si le souvenir n'en est pas un, alors on peut se demander si ce n'est pas par hasard dans le présent que Cioran puise les symptômes pour les projeter en quelque sorte dans un antimonde sûr puisque révolu. Il fut un « *temps* » où les « *détraqués* » étaient libres de soigner le « *psychiatre* ».

A l'instar des « *origines* », le chaos met à disposition un passé ouvert et qui n'attend que d'être investi par l'imagination. Le « *temps* » en question est révolu, il est inaccessible. Mieux : ce « *temps* » mise sur sa propre révolution, sur le fait qu'on ne prendra pas la peine d'aller vérifier si, dans tel village transylvain, dans les années 1910, un individu souffrant d'« *insomnie* » n'a pas dit à un « *génie* » atteint de « *mélancolie* » qu'il devait cesser la « *masturbation*<sup>206</sup> », puisque c'est pratiquement impossible à vérifier. Ce que Cioran esquisse est à tel point un monde à l'envers que nous nous retrouvons à notre tour dans l'incapacité d'opérer une distinction entre un passé révolu et une utopie projetée à partir d'un éventuel constat sur ce que signifie aujourd'hui (au moment de la rédaction de la note) le fait d'être « *détraqué* ».

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 892.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 508.

## II. Le croisement des registres paradisiaque et sauvage

Il est devenu manifeste que le thème du village natal ne se répète pas pour lui-même en tant que souvenir, mais plutôt en tant qu'occasion d'ouvrir le passé : c'est à partir du thème de Rășinari que Cioran pense les formes de la sauvagerie et qui se perdent dans le temps révolu, entraînant ainsi les souvenirs plus ou moins précis de l'enfance dans l'abîme des origines lointaines et indéfinies. Dès qu'il est question du village natal, il est déjà presque question de « l'âge des cavernes », en ce sens que les exagérations de Cioran semblent concerner un monde précédant la chronologie de l'histoire. Au premier abord, cette ouverture semble littéralement s'opposer à la perfection circulaire de l'hier en tant que paradis perdu. Alors que Cioran retrace les contours du paradis perdu pour le garder fermé, il ouvre, sous le signe de la sauvagerie, ses souvenirs sur un passé quasi préhistorique, qui lui se perd dans le temps. Comment concevoir une complémentarité là où il semble y avoir plutôt une opposition tranchée ?

En fait, le point commun de l'intact et du sauvage réside dans l'*idéal* compris dans les deux conceptions de l'hier et cet idéal, dans un cas comme dans l'autre, ne saurait se passer de la césure de l'hier, il ne pourrait se formuler si une discontinuité décisive ne s'était intercalée entre le monde qu'il caractérise et celui où il est devenu souvenir. Ce qui garantit l'idéal du paradis perdu de même que l'idéal de la vie sauvage, c'est la césure entre l'hier et le depuis.

Un fil d'Ariane *autre* que celui qui est prétendument impliqué dans les souvenirs de Cioran concernant les « réalités » de l'hier constituerait si l'on ose dire un risque de continuité entre l'hier et le depuis. Un fil continu démantèlerait la perfection du paradis perdu et ramènerait Rășinari de l'hyperbole des origines et du chaos dans le prosaïsme historique limité aux années 1910. En conséquence, c'est la césure de l'hier, la discontinuité décisive entre l'hier et le depuis qui assure chez Cioran une certaine confusion entre temps passé et utopie, cette dernière fut-elle paradisiaque ou sauvage, d'où la parenté des deux caractéristiques de l'hier : dans les deux cas, le lieu de l'hier devient un idéal qui prend le dessus sur le souvenir lié exclusivement à des faits passés.

### III. A l'écart du connu et de l'inconnu : la réputation

Ce non-lieu n'est autre que l'exil de l'hier, à la fois paradisiaque *et* sauvage. Cioran ne considère pas son héritage en tant que patrimoine à transmettre à l'insu de la césure de l'hier comme Fejtő, il creuse en fait la césure pour constituer l'histoire exilée, en tant que telle, en « héritage ». Cet héritage requiert la garantie du révolu. La conception de l'histoire « fabriquée » ainsi que les contours parfaits du paradis l'assurent de ce caractère révolu. Cette assurance, toutefois, ne semble jamais suffisamment répétée, Cioran réécrit sans cesse son histoire intime, telle une prière, pour en marquer le caractère révolu à chaque occasion.

L'hier de Cioran est figé. Contrairement à l'hier de Fejtő, qui transmet en ouvrant, en élargissant son patrimoine pour le soumettre à l'examen du monde, l'hier de Cioran ne connaît que les modifications lexicales, d'un récit à l'autre, de la même histoire. Tandis que Fejtő partage avec son lecteur *et/ou* interlocuteur le patrimoine de l'hier, Cioran se présente comme seul héritier, un « fils unique » en quelque sorte de l'hier, ce que souligne le caractère fermé et exclusif de son paradis perdu, ainsi que le rapport fondamentalement subjectif qu'il entretient avec le passé. C'est une contradiction dans les termes, mais Cioran réifie et subjective en même temps : le passé, plus précisément *son* passé est son ouvrage, c'est un objet, et en même temps indiscernable du sujet qui extrait ces bribes du passé de l'histoire. En clair, Cioran ne fait pas œuvre contre l'exil de l'hier, il exile lui-même ce dernier de l'histoire.

Le récit de l'hier est investi par le registre de la sauvagerie, ce qui donne lieu à des anecdotes où prévalent l'excès, l'exagération, mais aussi la brutalité, dans les histoires ainsi que dans la façon de les narrer. Cioran peuple effectivement son soliloque de personnages dont les propos rapportés ne donnent pas une nette impression d'authenticité. Lorsqu'un discours présenté comme rapporté revêt l'allure d'une synthèse, il y a lieu d'émettre certains doutes et voir s'il n'y a pas, dans la structure du récit, une césure garantissant du révolu, voire éventuellement un mur qui s'érige entre l'hier et le jour d'hui par le récit lui-même<sup>207</sup>.

---

<sup>207</sup> Il y a par ailleurs des faits plutôt hors du commun dans la biographie de Cioran. Nous ne pouvons entrer dans le détail de ses engagements politiques d'extrême-droite dans les années 1930, mais notre analyse croisée du sauvage et du paradisiaque pourrait être prolongée en ce sens, à savoir la manière dont Cioran ne soumet pas son passé à l'examen du monde. En effet, nos analyses de l'histoire « fabriquée », sur la sauvagerie ainsi que de la véritable « architectonique » du paradis perdu offrent une grille de lecture dont les éléments pourraient rejoindre d'autres

L'héritage de Cioran est figé hors de l'histoire, il ne s'agit pas d'un patrimoine transmissible. Pourtant, Cioran en parle sans cesse dans les entretiens qu'il accorde. Quand bien même ses histoires se répéteraient en raison des questions récurrentes, Cioran est rarement à court d'un exemple sauvage, d'une anecdote balkanique lorsqu'il se raconte. Y aurait-il malgré la non-transmission une sorte de testament exilique, un document rédigé à titre posthume ?

C'est l'idée d'un testament qui nous permet ici de conclure en laissant intervenir la notion de *réputation*. Nous avons privilégié dans ce volet l'adjectif *balkanique* face aux autres adjectifs apparentés, tels que le « *barbare* » ou l'« *archaïque* ». Comme nous l'avons vu, ces notions sont interchangeables chez Cioran, elles ne constituent guère une terminologie. Pour cette raison, nous pencher sur d'éventuelles distinctions ou même nuances entre l'emploi des différents termes nous aurait mené dans une impasse lexicale.

Ce n'est pas tant la correspondance des termes aux réalités qui détermine le vocabulaire cioranien que l'effet produit – du moins espéré – sur le public. La réputation balkanique ne se comprend pas en termes de connu et d'inconnu, contrairement à l'héritage de Fejtő dont le testament combine les deux sous le signe de la pensée élargie. Le testament de Cioran ne suppose pas une connaissance ou une ignorance de ce que sont les Balkans. En quelque sorte, ces derniers ne sont pas moins « exilés » de l'histoire-géographie que l'hier transylvain de Cioran. De même que l'hier et sa césure deviennent chez Cioran objet, une césure non moindre sépare le récit cioranien tel que présenté au public occidental des réalités qui, à l'exception des cinq dernières années du « conteur » (1990-1995), sont pour ainsi dire à l'abri de la connaissance derrière le rideau de fer. Par conséquent, Cioran n'est pas un passeur comme Fejtő. Ses extrapolations « passent » d'autant plus facilement : elles passent en sens unique, telle la mauvaise contrebande chez Borreil.

En termes linguistiques, la question est de savoir si Cioran « rend français » une certaine expérience, l'expérience balkanique, auquel cas son procédé correspond à « *dolmetschen* », qui signifie « *rendre allemand*<sup>208</sup> ». Nous avons vu, au sujet des « *trois camarades* » de Sibiu qui savaient tout « *sans travailler* », ainsi que de « *l'ancien régime des détraqués* » que l'expérience sous-jacente à ces récits peut être « parisienne », datée de l'époque de la rédaction des notes. Dans ce cas, ce n'est pas une expérience balkanique qui est rendue française, c'est du français qui

---

travaux sur Cioran, son passé politique en particulier.

<sup>208</sup> Cassin, B. (dir.) : *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, op. cit., p. 1316.



se projette sur les Balkans. Ce procédé n'est pas sans rappeler la formule italienne « *traduttore-tradittore*<sup>209</sup> » que nous avons traduite en compagnie de Jean Borreil<sup>210</sup>.

En clair, Cioran a beau avoir changé d'idiome et parler deux langues, le roumain et le français, il n'est pas bilingue au sens où l'est Fejtő. Son changement d'idiome est remplacement d'un régime unilingue par un autre. On notera que ce changement de langue est également sujet de nombreuses répétitions dans l'œuvre de Cioran. Il y a une césure à confirmer entre les deux idiomes.

La réputation se distingue de la connaissance. Elle implique des impressions, des idées reçues, les plus en surface, celles qu'il est relativement facile d'aller chercher chez le public. La césure est irrévocable, aucun pont ne peut s'ériger entre hier et depuis, là-bas et ici, rien n'empêche en conséquence Cioran de digérer le passé sans s'encombrer de faits et de connaissances historiques.

\*

Répéter, chez Cioran, ce n'est pas la relecture d'une histoire, mais son incessante réécriture, comme si le réel, disponible, pouvait se répéter. En termes d'héritage et de testament, nous voyons ainsi que Cioran a besoin de la discontinuité historique pour réécrire inlassablement le testament qui légitime son héritage. Il réécrit pour ainsi dire à chaque occasion le même testament, celui qu'il attribue au « *paradis terrestre* » et dont il exclut tout autre héritier. Concevoir une continuité historique entre l'hier et le depuis reviendrait en quelque sorte à ouvrir le testament à d'autres héritiers, puisqu'une continuité historique, une réalité présente de Rășinari dans le monde briserait le caractère fondamentalement subjectif du village en tant que paradis. En clair, non seulement Cioran n'est pas inquieté par la césure de l'hier, mais, qui plus est, il l'approfondit : la répétition du récit creuse le fossé entre passé et présent, entre préhistoire paradisiaque et histoire. Vu sous cet angle, nous pouvons affirmer que Cioran répète moins le récit de l'hier que l'intrigue de l'arrachement, autrement dit revisite en pensée la césure elle-même, la discontinuité, le vide violent qui le sépare de son enfance, violence qu'il s'approprie lexicalement, d'où le lexique de l'arrachement.

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 1317.

<sup>210</sup> Borreil, J. : « Les Antinomies du spécifique » in *La Raison nomade, op. cit.*, p. 57.

Traduit en termes d'émigration et d'exil, cela signifie que Cioran, fort de la distance qu'implique son émigration, exile de plein gré l'hier non pas simplement dans le passé, mais en dehors de l'histoire. Concevoir le village natal comme « *paradis terrestre* » signifie que Rășinari cesse d'exister sur la carte, mais aussi dans l'histoire, à l'exception de l'histoire intime que l'exilé se fabrique pour lui-même. Cioran, c'est l'exilé de l'histoire qui produit lui-même de l'histoire exilée. En tant que cercle paradisiaque, l'hier perd son sens temporel et Rășinari sa correspondance à une quelconque réalité géographique. L'hier et le village coïncident en un lieu exilique dont la répétition s'apparente à une invocation, un lieu fermé dont l'exclusivité exile à son tour toute perturbation historique qui viendrait de l'extérieur, un endroit idéal enfin qui autorise celui qui l'invoque de mépriser l'extérieur, autrement dit le monde contemporain. Dans la mesure où le passé est hermétique, coupé de l'histoire par une césure maintenue avec soin *via* le procédé de répétition, isolé même de sa propre temporalité, alors, d'une certaine façon, rien ne peut en surgir. *Hier* n'est pas la source de Cioran, *hier* est son objet. Garder un souvenir intact du passé est un choix. Le problème est que ce choix peut permettre d'en passer un autre sous silence : l'engagement politique de la veille, par exemple.

## II, 3, C : Milosz et Wilno en émigration

« Je dois tout d'abord dire que j'ai émigré de Wilno en 1937<sup>211</sup> ».

Czeslaw Milosz

### *Introduction : de quoi Wilno est-il le nom ?*

L'hier de Milosz présente une difficulté pratiquement contraire à celle impliquée dans les bribes de récit cioraniens. Chez Milosz, la logique intime de l'hier témoigne d'une certaine tendance à se perdre dans des ensembles narratifs séculaires. Milosz pratique volontiers l'histoire, ses récits relatifs à l'hier aspirent en quelque sorte à une qualité proprement historique. Le corps massivement historique-historien des textes de Milosz constitue une impasse à éviter. L'impasse, c'est de se laisser prendre aux intrigues historiques qui, chez Milosz, remontent au Moyen Age. Comment l'éviter ? En thématissant dès l'abord l'exil de l'hier en termes linguistiques, pour proposer un survol des données historiques qui nous permettent de problématiser l'hier de Milosz.

Prenons-nous y donc *in medias res* avec un point linguistique. Le lieu privilégié de l'hier de Milosz, c'est la ville de Wilno, mieux connue de nos jours sous le nom de Vilnius, capitale de l'actuelle Lituanie. Wilno est le nom de la ville en polonais. En français comme en anglais, les traducteurs de Milosz gardent généralement le terme polonais. Il ne s'agit pas, cependant, d'un choix propre à un certain nombre de traducteurs. Le fait est que Milosz, qui d'ailleurs a participé au travail de traduction en anglais d'une partie de ses œuvres en polonais, emploie lui-même le nom polonais Wilno lorsqu'il écrit directement – ou lorsqu'il parle – en anglais. Dans son discours à l'Académie suédoise, lors de sa réception du prix Nobel de littérature, en 1980, Milosz s'exprime en anglais, mais fait référence à sa ville natale sous le nom de Wilno. Le choix de

---

<sup>211</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E.: *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut, op. cit.*, p. 104.

garder le nom polonais n'est donc pas celui des traducteurs, mais en premier lieu celui de l'auteur.

Si le nom Wilno est bel et bien consacré en langue polonaise, comment « émigre-t-il » dans d'autres environnements linguistiques ? Le fait de le retrouver en anglais comme en français est indiscernable de l'expérience de l'émigration de Milosz, émigration qui trace son chemin à travers les bouleversements considérables que traversent, avec la Pologne, les confins baltiques de l'Europe. Procédons à un bref survol de l'histoire pour mieux cerner l'expérience de Milosz en termes d'émigration et d'exil.

En 1911, la ville s'appelle Vilna et fait partie de l'empire russe, de même que le bourg où Milosz voit le jour et qui s'appelle Szetejnie en polonais, Šeteniai en lituanien et Sheteni en russe. A la suite de la reprise de la ville par l'Armée Rouge en 1944 des Allemands qui l'occupaient depuis l'offensive hitlérienne contre l'URSS, elle se consolide en tant que capitale de la République socialiste soviétique de Lituanie sous le nom de Vilnius, nom qu'elle gardera en tant que capitale de la Lituanie indépendante à partir de 1990. Wilno, c'est le nom de la ville qui, dans l'Entre-deux-guerres, est annexée par la Pologne. Wilno, c'est également le nom de cette ville qui, à travers les siècles d'unions successives entre la Pologne et la Lituanie, aura connu une forte influence polonaise, une polonisation de sa population et de sa culture. Wilno, c'est aussi le nom de la ville que quitte Milosz en 1937 pour Varsovie, deux ans avant le démantèlement de la Pologne et les occupations alternées de la ville par les Soviétiques et l'Allemagne nazie. Lorsqu'il rompt avec la Pologne soviétisée en 1951, Milosz emporte dans son émigration ce nom : Wilno.

De quoi Wilno est-il donc le nom en termes d'émigration et d'exil ? Wilno désigne un héritage que Milosz tient à mettre à l'abri en l'emportant avec lui en Occident – à l'abri, d'une certaine façon, des autres noms de la ville dont Wilno ne se veut pas synonyme. S'il s'agit bel et bien du même lieu, Wilno n'est pas contemporain des autres dénominations de la ville. En s'inscrivant dans des environnements linguistiques étrangers (un nom polonais inséré dans des traductions occidentales), il indique qu'il ne s'inscrit pas dans le jeu des continuités et des ruptures que connaît *de facto* la ville en question. A l'instar de Milosz qui rompt avec la Pologne communiste en 1951, Wilno, par ce qu'il désigne, brave la continuité soi-disant *de jure* imposée par l'URSS et son armée. Wilno n'est pas Vilnius, dans la mesure, en tout cas, où ce dernier terme trahit l'invasion soviétique et l'incorporation de la Lituanie dans l'Union soviétique. Wilno se présente

comme le mot-clef d'un héritage que l'envahisseur soviétique a mis en péril, d'où le besoin pour ce nom d'émigrer.

Cependant, il y a un « autre » Vilnius. Il est en quelque sorte bloqué entre son homonyme soviétique et le Wilno polonais. Ce Vilnius-là, c'est l'héritage historique et culturel lituanien, un héritage qui devrait se concevoir main dans la main avec celui de Wilno, tout en étant distinct. Le ménage entre ce Vilnius-là et Wilno n'est pas exempt de certaines tensions, notamment culturelles et linguistiques : Litvaniens et Polonais considèrent la ville comme un centre, national et/ou culturel selon les conceptions. Comme nous allons le voir, le fait significatif est que Milosz, dans ses écrits, soigne l'héritage polonais de Wilno tout en tendant la main à ce Vilnius-là, capitale d'un pays qui, sous le joug soviétique, n'est pas, aux yeux de l'écrivain-poète, ce qu'il devrait être.

Milosz affirme que sa première expérience de l'émigration, c'était le fait de quitter Wilno pour Varsovie. Cela n'est pas sans rappeler le récit dichotomique Rășinari-Sibiu chez Cioran : quitter un monde pour un autre sans changer de pays. Cependant, Milosz se propose un exercice fort différent de la répétition cioranienne pour élaborer son intrigue de l'hier. Pour la comprendre, rassemblons les trois points majeurs à retenir de ce bref exposé introductif et qui annoncent le plan du volet. Premièrement, Wilno entre dans un net contraste avec Varsovie, ce qui nous invite à aborder, dans un premier temps, l'hier de Wilno à partir de Varsovie. Deuxièmement, notre esquisse introductive traduit en fait à quel point Milosz s'occupe d'histoire. En même temps, le motif du paradis est plus que récurrent dans son œuvre. Milosz se livre-t-il à un amalgame de l'hier et du paradis comme Cioran ? Tel n'est pas le cas mais, avertis que nous sommes du procédé qui consiste à « *fabriquer du passé*<sup>212</sup> », nous ne pouvons faire l'économie d'un examen en détail du motif du paradis chez Milosz dans le second temps de ce volet. C'est un rapport intrinsèque entre paradis, histoire et œuvre qui se dévoile. Enfin, dans un troisième temps, nous soulignerons l'exil que signifie Varsovie pour Milosz et la façon dont Wilno « émigre » avec son gardien polonais dans le monde.

---

<sup>212</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 969.

## 1. Varsovie n'est pas Wilno

C'est en 1951 que Milosz rompt avec le régime communiste de Pologne. N'avait-il cependant pas déjà quitté sa terre natale bien auparavant ? Dans un entretien avec la journaliste, critique littéraire et écrivaine Ewa Czarnecka, Milosz précise que c'était bien le cas : « *Je dois tout d'abord dire que j'ai émigré de Wilno en 1937*<sup>213</sup> ». Il y a eu, précédant l'expérience de l'Occident après la guerre et avant même celle de l'occupation allemande et soviétique de la Pologne, un départ. Quelles sont les caractéristiques de cette première expérience de l'émigration ?

### I. D'un pays l'autre

Peut-on en fait vraiment parler d'une « émigration » en ce qui concerne le déménagement de Milosz de Wilno à Varsovie ? *A priori*, l'émigration implique par définition le fait de quitter le pays natal pour un pays étranger, or dans l'Entre-deux-guerres, Wilno se retrouve en Pologne. Toutefois, l'appartenance de Wilno à la Deuxième République de Pologne (1918-1939) est une question plutôt délicate. La ville est pour ainsi dire ballotée « d'un pays l'autre ». Nous empruntons la syntaxe tronquée de cette formule à l'œuvre célinienne<sup>214</sup>, et pour cause : les frontières sont en branle, et les revendications nationales multiples de la région de Wilno font que le passage de Wilno à Varsovie n'est ni clairement un déplacement *intra muros* en Pologne, ni international au sens où, d'un pays à l'autre, une frontière nette et établie serait à franchir.

La géopolitique de la région impliquant Wilno en ces lendemains de la Grande Guerre exige ici quelques précisions. De février 1919 à mars 1921, la ville et sa région font partie de la zone de conflit de la guerre russo-polonaise, une zone qui s'étend de la Baltique à l'Ukraine. Au printemps 1920, l'armée polonaise arrive jusqu'à Kiev, les forces russes contre-attaquent cependant au cours de l'été de la même année et repoussent le front vers l'Ouest, pratiquement jusqu'à Varsovie. Toujours en 1920, en plein conflit, est créée la République de Lituanie centrale, à la suite d'une mutinerie de soldats lituaniens et biélorusses de l'armée polonaise. Cette entité politique non reconnue est centrée sur Wilno, ou plutôt Vilnius, revendiquée qu'est cette ville par

<sup>213</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E.: *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut, op. cit.*, p. 104.

<sup>214</sup> Nous pensons bien entendu à *D'un château l'autre*. Céline, L-F. : *D'un château l'autre*, Ed. Gallimard, 1957.

les Lituanais qui la considèrent comme capitale historique de leur pays. Il règne aux confins orientaux de l'Europe un certain chaos au lendemain de la Première Guerre mondiale. Le front nord-sud de la guerre russo-polonaise est en branle et fait de Wilno et de sa région l'extrémité-nord d'une zone de conflit où intérêts polonais, russes, lituanais, biélorusses et ukrainiens se heurtent belliqueusement. Si Wilno se trouve bien sur le territoire de la Deuxième République de Pologne, la ville fait partie d'une zone de combat et devient même capitale de l'éphémère République de Lituanie centrale, Etat tampon annexé finalement par la Pologne en 1922. La Lituanie ne reconnaît pas la frontière avec la Pologne qui résulte de l'annexion. La Pologne finit par être démantelée à nouveau, cette fois-ci par l'Allemagne et l'URSS, et cette dernière engloutit au passage la Lituanie.

Par conséquent, le déplacement de Wilno à Varsovie s'apparente bel et bien à une émigration : par ce déplacement, on passe d'une « zone » trouble dans un « pays » voisin de cette zone, bien qu'elle appartienne audit pays.

## II. Milosz et Varsovie

Venons-en maintenant à Milosz. La ville qu'il quitte en 1937 fait partie de la Pologne. Comment l'écrivain-poète prend-il position vis-à-vis de l'état géopolitique et identitaire des lieux ?

### 1. Une « sorte d'émigration » : étrangeté et polonité

« *Mon séjour à Varsovie constituait déjà une sorte d'émigration, dans un pays, il est vrai, où l'on parlait ma langue*<sup>215</sup> », dit Milosz. Ce « on », et le fait de nommer « un » pays, avec l'article indéfini, traduisent d'un coup une étrangeté, une différence entre le pays en question et ses habitants d'un côté et, de l'autre, le narrateur. Milosz présente donc Varsovie comme la capitale d'un pays « voisin ».

Cette distinction est ici remarquable, mais elle n'est pas tranchée, au sens où elle est loin d'être

---

<sup>215</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E.: *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut, op. cit.*, p. 104.

incommensurable. Le « *on* » n'est pas réservé à l'altérité de la Pologne. Dans un entretien antérieur, Milosz assume en effet une communauté avec ce « *on* » en affirmant qu'il a « *passé presque toute la guerre à Varsovie, où [il fut] l'un des nombreux hommes de lettres qui participèrent à la lutte contre les hitlériens*<sup>216</sup> ». Il fut donc l'un d'entre eux. Un autre passage, antérieur encore, confirme ce point : « *On faisait confiance à l'armée polonaise, on croyait la défense parfaite ; cela a duré jusqu'en septembre 1939*<sup>217</sup> ». La communauté avec les autres hommes de lettres est claire à Varsovie sous l'occupation, elle va également de soi avant la guerre : dans ce « *on* » qui « *faisait confiance à l'armée polonaise* », la question de l'appartenance de Milosz à sa Lituanie natale n'apparaît pas, elle s'estompe pour ainsi dire afin d'appuyer la confiance en l'armée face à l'Allemagne, qu'il s'agisse d'espoirs nourris à Varsovie où dans l'actuelle Lituanie. La polonité de Milosz prend le dessus sur l'identité spécifique de Wilno lorsqu'il s'agit de se situer vis-à-vis d'un ennemi, en l'occurrence l'occupant allemand, mais aussi soviétique.

Cette polonité qui prend le dessus s'explique par un point linguistique. L'écart entre la langue natale-maternelle de Milosz (« *ma langue* ») et la Pologne rétrécit dès lors qu'un oppresseur étranger entre dans l'intrigue. En polonais, la langue maternelle se dit langue *paternelle* : *język ojczysty*<sup>218</sup> », à partir de *ojciec*, le père<sup>219</sup>. Ainsi, point de distinction entre le natal et le maternel, qui se confondent dans la notion de patrie. La langue de la patrie se distingue de toute langue étrangère, la distinction que le polonais effectue a donc lieu entre la patrie, voire le patriote, et l'étranger. Du point de vue linguistique, la distinction entre langue de la patrie et langue étrangère vient se calquer sur celle entre un « *on* », qui regroupe donc l'ensemble de la polonité, et l'occupant étranger. Opposé à toute langue étrangère, l'idiome natal de l'émigré de Wilno rejoint, malgré les différences, l'idiome patriotique du « monde » polonais dans son ensemble.

Toutefois, la langue paternelle se dissocie de la patrie polonaise chez Milosz dans la mesure où son idiome est en réalité une variante singulière, orientale, de la langue polonaise. L'essayiste et historien de la littérature lituanienne et slave Tomas Venclova<sup>220</sup> souligne dans *Vilnius : une ville*

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>218</sup> Szymczak, M. (dir.) : *Słownik języka polskiego* [Dictionnaire de la langue polonaise], Ed. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1994 [1978], Tome 1, p. 844.

<sup>219</sup> *Ibid.*, Tome 2, p. 496.

<sup>220</sup> Venclova peut être considéré comme un représentant de « l'autre Vilnius » que nous avons nommé en



en Europe que la coexistence des langues dans la ville a donné naissance à une « variante locale » du polonais. Venclova précise que cette « variante locale » a pour nom « *polszczyzna litewska*<sup>221</sup> », c'est-à-dire « polonais lituanien ». L'auteur en profite pour rappeler qu'en « son temps, Czeslaw Milosz fut le connaisseur et maître<sup>222</sup> » de ce dialecte polonais dit oriental. On peut se demander à quelle « patrie » renvoie l'expression « langue paternelle » en polonais lituanien. La réponse n'est pas évidente. Milos dit avoir « émigré » à Varsovie, ce qui, traduit en termes linguistiques, indique le passage « d'une patrie l'autre », où la seconde comprend la première sans s'y substituer pour autant.

## 2. Absence et présence à Varsovie

Lorsqu'il est question de Varsovie en particulier et non du sort des populations polonaises dans leur ensemble face à l'oppresseur, Milosz se démarque de la capitale de la Pologne. Il prétend être complètement étranger au monde varsovien : « *Je dois dire que j'existais à peine pour [le monde littéraire]. Je me montrais très peu, je n'en avais pas le temps. Diverses graves préoccupations m'agitaient et le travail à la radio était tellement absorbant qu'il me laissait très peu de temps pour prendre part à quoi que ce fût*<sup>223</sup> ».

Milosz se démarque du milieu littéraire, il n'y prend pas part, mais se fonde aussi dans le monde « absorbant » de la ville. Le « temps », mentionné deux fois, est la clef de la situation décrite. D'une part en effet, de temps, Milosz affirme ne pas en avoir à consacrer au monde littéraire varsovien. D'autre part cependant, ce fait d'exister « à peine » est en contradiction avec le fait d'avoir été « *l'un des nombreux hommes de lettres qui participèrent à la lutte contre les hitlériens*<sup>224</sup> ». Certes, cette participation ne date pas de 1937, mais de l'époque de la Seconde Guerre mondiale, Milosz ayant « *passé presque toute la guerre à Varsovie*<sup>225</sup> ». Nous pouvons en

---

introduction de ce volet, ville héritière de la culture lituanienne. Ce Vilnius-là devient ici, dans notre raisonnement, contemporain de la Wilno de Milosz.

<sup>221</sup> Venclova, T. : *Vilnius : egy város Európában [Vilnius : une ville en Europe]*, trad. hongroise de Beatrix Tölgyesi, Ed. Európa Könyvkiadó, 2009 [2006], p. 79.

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E.: *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut, op. cit.*, p. 92.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>225</sup> *Ibid.*

déduire que le temps manque lors des débuts varsoviens de Milosz.

La participation serait venue avec la guerre, ce que confirme le passage suivant : « *L'organisation clandestine des acteurs et metteurs en scène fut l'un des phénomènes les plus étonnants de la Pologne d'alors. Comme on sait, les théâtres étaient fermés, car les Allemands considéraient que les sous-hommes ne méritaient pas de spectacle. A la fin de l'occupation, ils permirent des pièces légères, mais ce furent alors les acteurs qui boycottèrent les théâtres. Toute la vie théâtrale se concentra donc dans la clandestinité. On y élaborait un plan de réforme des théâtres qui devait entrer en vigueur après la guerre et j'y participai*<sup>226</sup> ». La « Pologne d'alors », c'est donc le pays occupé, plus précisément le Gouvernement général instauré par l'Allemagne nazie. Milosz dit explicitement qu'il a pris part, à cette époque, aux projets de réformes visant l'après-guerre.

Néanmoins, cette chronologie implique une défaillance. Lorsqu'il entre dans le détail de sa participation à « *la lutte contre les hitlériens* » et à la « *vie théâtrale* » clandestine, Milosz affirme avoir eu « *des rapports assez étroits, avant guerre avec le théâtre*<sup>227</sup> » varsovien. Il insiste pourtant qu'en plus du manque de temps, le milieu littéraire de Varsovie ne l'attirait pas à son arrivée : « *D'ailleurs, ce milieu ne me plaisait guère ni ne m'attirait beaucoup* ». Il dit que son travail l'empêchait de participer à la vie culturelle de Varsovie qui le laissait quelque peu indifférent mais dévoile tout de même ses relations au sein du milieu culturel en question. Ce ne sont d'ailleurs pas les noms qui manquent: Edmund Wierciński, « *metteur en scène remarquable*<sup>228</sup> », l'écrivain Zenon Skierski<sup>229</sup> ou encore Julian Tuwim<sup>230</sup>, le poète. La fréquentation du milieu se concrétise grâce aux noms des protagonistes du milieu. Autrement dit, il est exagéré de concevoir une absence quasi totale, à défaut de temps, de Milosz dans la vie culturelle varsoviennne avant la guerre.

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> *Ibid.*, pp. 101-102.

### 3. Temps quotidien contre temps de l'émigration

Qu'est-ce qui explique cette impression d'incompatibilité entre absence et présence de Milosz à Varsovie à la veille de la guerre (1937-1939) ? C'est une fois de plus le temps, non point cependant celui qui fait défaut à Milosz, mais celui du récit lui-même. Le temps, plus précisément la *césure temporelle* entre le départ de Wilno et les débuts varsoviens. Il y a césure en ce sens que l'arrivée à Varsovie n'apparaît pas dans le récit. Pourtant, c'est bien à des questions sur cette arrivée que Milosz répond : « *Vous arrivez à Varsovie...*<sup>231</sup> », dit l'historien de la littérature et essayiste Aleksander Fiut pour relancer son interlocuteur. Ce dernier répond que son travail y était « *absorbant* ». A Ewa Czarnecka, précisant que son départ pour Varsovie fut bien une « *sorte d'émigration* », Milosz mentionne directement son « *séjour à Varsovie*<sup>232</sup> ». Ce « *séjour* », ainsi que le manque de temps ne renvoient pas à l'expérience de l'arrivée, étape interrogée par Fiut et Czarnecka, mais, à plus long terme, à sa résidence varsoviennne.

La question de Fiut en particulier insiste pourtant sur l'arrivée : « *D'Italie, vous arrivez à Varsovie...*<sup>233</sup> », énonce Fiut, explicitant que Milosz, entre Wilno et Varsovie, séjourne en effet en Italie. Entre Wilno et Varsovie, l'émigration ne s'effectue pas directement, Milosz fait un détour par l'étranger. Il n'en dit cependant rien. On est directement « absorbé » dans le quotidien varsovien. Le temps propre à l'émigration (départ, étapes, arrivée) n'obtient pas de rôle dans le récit. Entre Wilno et Varsovie se cale donc une césure. Est passé sous silence tout ce qui se passe entre-temps, à savoir le départ de Wilno, le séjour en Italie et l'arrivée à Varsovie. Cela se perd dans une césure, et tout ce qui participe au récit de Milosz dans les entretiens cités est d'ores et déjà inhérent à l'émigration en tant que résidence et vie quotidienne, existence à moyen, voire à long terme.

---

<sup>231</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E.: *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*, op. cit., p. 91.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 91.

#### 4. La quasi altérité de Varsovie : patries et langues

Varsovie se présente pour Milosz comme une *presque-altérité*, d'où l'ambivalence de l'appartenance patriotique à un pays qui n'est pas le sien mais où l'on parle sa langue. Jean Borreil parle à ce sujet de « *quasi-autre* ». Il dit dans *Le Verbe absent* que la « *différence, ce n'est pas le lointain, c'est le proche*<sup>234</sup> ». Borreil pointe par là le fait que ce qui fait peur chez autrui, ce qui suscite repli face à lui, ce n'est pas son altérité, mais précisément sa ressemblance, sa proximité. Le penseur catalan reformule plus loin cette idée en disant que le semblable n'est « *pas un étranger stricto sensu, un autre, mais un "comme autre", un quasi-autre, mixte entre le même (le natif) et l'autre (l'étranger)*<sup>235</sup> ». Nous retrouvons chez l'émigré de Wilno à Varsovie, ce « *mixte* » du « *quasi-autre* », du « *"comme" étranger* », avec ce qu'il a de familier (la polonité paternelle) et d'étrange, natif qu'il est des confins du « monde » polonais, d'un croisement de cultures étranger à Varsovie, capitale d'une « autre » Pologne aux yeux de Milosz.

Autre, plus précisément quasi autre, à l'instar de la langue qu'on y parle. La quasi altérité de Varsovie est culturelle pour le natif de Wilno, mais l'histoire et la culture sont comprises dans la langue, plus exactement dans l'écart linguistique entre le polonais et le dialecte « polonais lituanien ». Dans un court portrait de Milosz datant de 1978, Venclova précise que la spécificité de la langue de Milosz se complète par la non moins spécifique vocation de son langage. Le langage de Milosz est poétique, souligne Venclova en se rappelant l'effet qu'a eu sur lui *Famille européenne*. Milosz, affirme Venclova, a dû « *trouver sa propre voie parmi plusieurs traditions bien ancrées*<sup>236</sup> ». Cette voie combine en fait ce que le polonais lituanien peut exprimer de manière plus authentique qu'aucune autre langue, à savoir la réalité balte, et la vocation poétique du langage telle que la conçoit Milosz.

En somme, la culture de la langue spécifiquement balte et l'appel d'une vocation poétique s'articulent chez Milosz dans la quasi altérité : Milosz maintient une position quelque peu distante et ambivalente vis-à-vis de la patrie polonaise dont la langue n'exprime guère les spécificités régionales et culturelles de sa terre natale. S'identifier sans réserves à cette langue paternelle, celle dont Varsovie est le centre, reviendrait à y laisser se dissoudre l'expérience

<sup>234</sup> Borreil, J. : « Le Verbe absent » in *La Raison nomade*, op. cit., p. 22.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>236</sup> Venclova, T. : « Czeslaw Milosz : Despair and Grace » in *Forms of Hope* [« Czeslaw Milosz : Entre désespoir et grâce » in *Formes de l'espoir*], trad. anglaise d'Alexandra Karriker, Ed. Sheep Meadow, 1999, p. 120.

spécifiquement balte.

## 5. L'héritage de Wilno

Venclova affirme que le poète est « *gardien de la tradition*<sup>237</sup> ». Cela nous rappelle à notre affaire d'héritage et de testament. Milosz, en tant que poète, est un « *gardien* » à l'instar de Fejtő, l'historien. Que devient Wilno en tant qu'héritage dans la Varsovie de Milosz ? La quasi altérité, bien qu'incitant Milosz à intercaler une césure entre Wilno et Varsovie, ne constitue pas pour ainsi dire des parts entre lesquelles une transmission du patrimoine pourrait s'effectuer. Le fait de dire qu'il a « *émigré* » de Wilno pour mettre un nom sur ce déplacement est avant tout un message historique et culturel, celui de la quasi altérité : Wilno appartient à un monde dont le centre n'est pas Varsovie. Le message implique une dimension politique.

L'hier est pour Milosz en suspens à Varsovie. L'écrivain-poète n'a pas à proprement parler émigré d'un pays vers un autre, le déplacement n'est pas marqué par une frontière au-delà de laquelle le pays natal devient synonyme d'hier. L'émigration varsoivienne n'est pas définitive aux yeux de Milosz, elle n'est pas non plus définie, en ce sens que, contrairement au récit de l'arrachement chez Cioran, Milosz se garde de concevoir la césure comme marque d'une révolution sans retour. Chez Milosz, la césure n'est pas incommensurable. Cela dit, Varsovie n'est ni assez proche, ni assez lointaine de Wilno : elle n'est pas assez proche pour que le déplacement d'une ville à l'autre implique la garantie d'une continuité « polonaise », d'où l'emploi du terme *émigrer*, mais elle n'est pas non plus suffisamment lointaine pour que la question de l'héritage se pose. En effet, si nous nous en tenons aux textes sur Varsovie qui ne mentionnent pas Wilno, nous découvrons en Milosz un émigré qui, dans la quasi altérité d'une ville à la fois familière et étrangère, suffoque dans le temps du quotidien et n'a pas le temps de réfléchir à son héritage.

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 121.

## 2. *L'hier et son héritage exclus du paradis*

Il nous faut maintenant poursuivre l'examen de l'hier de Milosz en ouvrant l'analyse sur des textes qui parlent de Wilno. Grâce aux conclusions du volet précédent, nous sommes avertis que l'hier, s'il entre dans un jeu de comparaison avec le « depuis », peut facilement glisser dans le registre édénique du paradis perdu, et cela au détriment de l'histoire. Cependant, la notion de quasi altérité indique qu'une opposition aussi tranchante que celle entre Rășinari et Hermannstadt chez Cioran est peu probable, puisque une telle opposition suppose une altérité incommensurable entre les lieux concernés.

Wilno n'est pas le nom d'un paradis perdu chez Milosz. C'est pour démontrer ce point que nous devons, en plus de la quasi altérité, interroger le thème particulier du paradis perdu chez Milosz et la manière dont ce thème se distingue en fait de l'hier. L'hier entre chez Milosz dans un jeu d'exil et d'émigration qui, malgré certaines références notables au registre biblique, se démarque nettement de l'hier paradisiaque de Cioran. Le motif du paradis et l'hier se retrouvent pourtant dans une conception de l'exil.

### **I. Intrigue exilique du paradis perdu**

Reconsidérons les données. Une césure entre l'hier et le présent de Varsovie, un congédiement de la dimension narrative de l'émigration en tant qu'itinéraire au profit du quotidien d'un « désormais », expérience de la quasi altérité de Varsovie : si le récit de Milosz se situe dès l'abord au-delà de la dimension narrative de l'émigration, alors la notion d'exil vient planer sur la Varsovie de Milosz, mais aussi sur son hier.

Nous retrouvons en effet dans ce qui précède deux questions dont nous avons chargé l'intrigue de notre couple conceptuel exil-émigration : les limites de la narration, d'une part, et, d'autre part, la question de l'histoire exilée. Milosz ne fait qu'indiquer qu'il a émigré à Varsovie. Il emploie le terme *émigrer* pour signaler que Varsovie est pour lui un lieu étranger. Ce pays étranger, suivant la structure du récit, les lecteurs et les interlocuteurs de Milosz n'y sont pas acheminés. Nous nous y retrouvons, « d'un pays l'autre ». La césure et une narration, qui reste dans les limbes, ne provoquent cependant pas, en creux de la description de Varsovie, un exil de l'hier qu'est Wilno

comme celui du Rășinari de Cioran.

La ressemblance réside dans le recours au registre biblique. S'il est important de nous concentrer sur le thème du paradis perdu ici, c'est pour dissiper l'impression que Wilno s'érige en « *paradis terrestre*<sup>238</sup> » par rapport à Varsovie, ville dont la description fait appel au registre biblique. S'il est vrai que, dans le récit commenté plus haut, Wilno et son héritage étouffent dans la quasi altérité de Varsovie, il y a d'autres passages où Wilno apparaît non pas en creux, mais dans un fort contraste avec Varsovie. C'est en vue de saisir les nuances de ce contraste que nous dissipons dans ce qui suit l'amalgame entre le paradis perdu et l'hier – amalgame qui, comme nous l'avons vu chez Cioran, peut être instrumentalisé par la pensée en exil pour garder l'hier exilé intact.

## II. Le paradis chez Milosz : perdu mais suspect

Le thème biblique du paradis perdu apparaît dans *Terre inépuisable*, recueil de poèmes datant de 1984. Plus qu'un recueil, il s'agit d'une anthologie impliquant poèmes en prose, aphorismes et sentences philosophiques ainsi que des vers et textes en prose d'autres auteurs, textes « invités » dans le cheminement du recueil et que Milosz nomme « *inscriptions*<sup>239</sup> ». Ces dernières sont pour le moins hétérogènes, recouvrant une large gamme de sources du *Corpus hermeticum* datant du III<sup>e</sup> siècle jusqu'à Walt Whitman et D. H. Lawrence. L'anthologie elle-même a beau être caractérisée par Milosz de « *mosaïque*<sup>240</sup> », elle témoigne d'une forte unité. Il s'agit d'une autobiographie spirituelle, ce qui l'apparente aux textes relevant de l'écriture de soi que nous analysons. Le spirituel réside dans ce qu'indique le sens littéral du titre original en polonais : « *une terre trop vaste pour être saisie* », par l'homme cela s'entend et qui, selon l'ambition de l'auteur, doit « *transcender [sa] place et [son] temps à la recherche du Réel*<sup>241</sup> ». Apparentée au religieux, c'est cette transcendance qui met en intrigue le thème du paradis perdu.

<sup>238</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 235.

<sup>239</sup> Milosz, Cz. : *Unattainable Earth [Terre inépuisable]*, trad. anglaise Czeslaw Milosz et Rober Hass, Ed. The Ecco Press, 1986, pp. 11, 17, 19, 20-26, 29, 65, 78, 79, 81, 82, 85, 95-96, 114, 121, 131, 134, 136.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. xiii.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 18.

1. Questions et réponses : l'exclusion du paradis et la charge de « *s'humaniser* »

Dans un entretien, il peut très bien arriver qu'une question soigneusement élaborée manque sa cible, en ce sens que l'interrogé élude volontairement ou spontanément le jeu de réponses impliqué dans la question. C'est le cas de la question initiale que pose la poétesse israélo-américaine Rachel Berghash à Milosz dans un entretien daté de 1986. Berghash résume d'abord le contenu de *Terre inépuisable* de la façon suivante : le livre relate « *un processus qui implique le fait d'être au paradis, et d'en être chassé*<sup>242</sup> ». Elle prend ensuite appui sur un aphorisme de l'anthologie de Milosz : « *Certains sont nés humanisés, d'autres doivent s'humaniser au fur et à mesure*<sup>243</sup> ». C'est cette idée qui mobilise le thème du paradis perdu : une fois chassé de ce dernier, l'homme a pour charge de s'humaniser avec le temps qui lui est donné en dehors de l'Eden, à savoir le temps humain. Berghash procède ainsi à un rapprochement entre paradis et devenir humain, elle invite le motif de l'exclusion du paradis dans la question qu'elle adresse à Milosz concernant le processus qu'est le devenir humain. Dans ce qui suit, nous accordons autant d'importance à ce rapprochement qu'aux réponses de Milosz pour bien cerner le thème du paradis, car c'est du côté des interrogations de l'intervieweuse que le thème est explicite. Qui plus est, ce rapprochement entre exclusion et devenir anticipe un jeu de réponses en termes d'émigration et/ou d'exil : si Milosz y réagit en parlant de sa propre histoire, alors l'exclusion devrait pouvoir entrer en affinité avec l'exil, et le devenir avec le processus de l'émigration.

Voyons ce qu'il en est. Berghash, elle-même concernée voire interpellée dans son œuvre par l'émigration et l'exil (dans une dimension religieuse prononcée), pose la question suivante à Milosz : « *Comment expliquez-vous ce lent processus que certains hommes doivent traverser ?*<sup>244</sup> » Milosz répond sans recours au thème du paradis perdu et sans mention de l'exil ou de l'émigration. Il explicite en revanche le rapport d'opposition qu'il entrevoit entre écriture et « *humanisation* » : « *Il me semble que tout acte d'écriture créative est une compensation de nos défaillances, et que pour être un bon artiste on ne devrait pas être tout à fait humain. Tout art est un peu suspect en ce sens*<sup>245</sup> ». L'écrivain devrait donc s'abstenir d'emprunter la longue voie de l'humanisation. Le fait significatif est que Milosz parle de l'écrivain en général, et non de

<sup>242</sup> Berghash, R. : « An Interview with Czeslaw Milosz » [« Un entretien avec Czeslaw Milosz »] in *Partisan Review*, vol. 55, n° 2, printemps 1988, p. 254. Nous traduisons tous les extraits de cet entretien.

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> *Ibid.*

<sup>245</sup> *Ibid.*



l'écrivain émigré-exilé en particulier. Si le rapprochement de Berghash entre exclusion et devenir avait pour ambition d'obtenir une réponse biographique de la part de Milosz, mobilisant les notions d'exil et d'émigration, alors la cible semble manquée. En effet, Milosz ne reprend pas le motif de la perte, suggéré pourtant par Berghash *via* le rapprochement entre le fait « *d'être au paradis, et d'en être chassé* ». « *Avez-vous décidé de vous humaniser malgré tout ?*<sup>246</sup> », insiste Berghash après le propos de Milosz sur l'écrivain (l'artiste) qui n'est pas « *tout à fait humain* ». Elle aiguise par-là le rapprochement entre l'écrivain et l'exclusion du paradis, rapprochement qui sous-entend celui de l'exil de l'écrivain à l'hier exilé. Milosz cependant ne mobilise pas sa propre biographie pour répondre aux questions.

Formulons une question précisant le rapprochement de Berghash : est-ce que Milosz signifie que l'écrivain, comme tout « *bon artiste*<sup>247</sup> », doit demeurer en quelque sorte au seuil du processus d'humanisation et du même coup au seuil du paradis, bien qu'il en fût chassé comme les autres ? Pas « *tout à fait humain* », l'écrivain entretiendrait-il un rapport singulier avec le paradis, à l'écart des voies définies par l'aphorisme ? Milosz ne se construit pas, comme Cioran, un idéal fermé et exilé de l'histoire. Il conçoit néanmoins le travail d'écriture comme une charge dissociée de celle de « *s'humaniser* ». L'art – et donc l'écriture – a lieu suivant Milosz en marge du temps du devenir humain. L'artiste s'isole donc de ses semblables et emprunte une voie singulière qui le rend dissemblable, pas « *tout à fait humain* » et objet de suspicion.

Cela signifie-t-il que l'écrivain s'exile de l'humanité ? Cioran le laisse entendre dans son entretien avec Branka Bogavac Le Comte : « *Tout écrivain est d'une certaine manière un exilé*<sup>248</sup> », dit-il. Le mot est plutôt vague, pour ne pas dire expéditif. En fait, il laisse projeter à peu près ce que bon nous semble dans la notion d'exil. Pourtant, la question de Bogavac Le Comte est précise : « *Le livre chez un exilé est-il un substitut de son pays ?*<sup>249</sup> ». Cioran ne dit pas si l'œuvre remplace ou non l'hier chez l'exilé, alors que l'œuvre cioranienne substitue en réalité le paradis à l'hier. En croisant les questions de Berghash à Milosz et de Bogavac Le Comte à Cioran, nous nous retrouvons avec trois éléments corrélés : le paradis, l'hier et l'œuvre.

---

<sup>246</sup> *Ibid.*

<sup>247</sup> *Ibid.*

<sup>248</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Branka Bogavac Le Comte » in *Entretiens, op. cit.*, p. 270.

<sup>249</sup> *Ibid.*

## 2. Le paradis entre religion, histoire et politique

Si c'est à Milosz que nous posons maintenant la question du rapport entre paradis, hier et œuvre, nous obtenons des éléments de réponse plus détaillés. Sa conception du paradis est plus nuancée que ce qui chez Cioran découle de l'intrigue brutale de l'arrachement définitif. Milosz s'avère plus précis de deux points de vue. D'une part, dans l'aphorisme cité plus haut, il n'est pas question d'être ou de se mouvoir par le souvenir *dans* le paradis perdu. D'autre part, Milosz explicite l'idée qu'une intimité paradisiaque avec l'hier est plus que suspicieux.

Notre premier point est qu'il n'y a pas d'accès au paradis perdu suivant la pensée de Milosz. L'aphorisme cité distingue deux catégories d'ores et déjà exclues du paradis, l'une naissant « *humanisée* », l'autre ayant pour charge de le devenir. L'écrivain est lui aussi exclu dès l'abord, seulement il ne suit pas la voie de l'humanisation. Il n'a pas plus accès par son œuvre au paradis perdu que les autres. Ce qui l'indique est que Milosz insiste sur ses propres « *défaillances*<sup>250</sup> » : on écrit selon lui par compensation de ces dernières. Dès lors que ce point est explicité, un hier revêtant dans l'œuvre la forme idéale du paradis demeure dans les limbes, puisque la perfection paradisiaque ne pourrait être qu'un leurre, dû à un phénomène de compensation. En clair, Milosz situe l'écrivain, et par extension son œuvre, en dehors de ce qui est perdu. Exilé ou non, inquieté par un hier exilé ou non, Milosz affirme en quelque sorte qu'un écrivain, ce qu'il est lui-même, ne dispose pas de la clef d'une soi-disant porte narrative donnant sur un « *microcosme atemporel* ». La transcendance de sa « *place et [de son] temps* » que vise l'écrivain ne correspond pas à la dimension paradisiaque que se dessine Cioran pour habiter l'hier. Il s'agit plutôt chez Milosz de choisir, après l'exclusion du paradis, une voie autre que celle des hommes, partir dans un sens autre que celles qui se tracent à partir du moment que le paradis est définitivement perdu.

L'aphorisme s'énonce de loin, mais l'artiste s'abstient de dire *d'où* il parle. Peut-être n'est-ce pas à proprement parler un endroit, auquel cas c'est le non-lieu de l'exil que l'artiste passe sous silence. Tout ce que nous pouvons affirmer avec certitude pour l'instant est l'idée suivante : en ayant prêté soigneusement l'oreille au rapprochement opéré par Berghash, il apparaît que l'écrivain ne reprend pas tous les éléments mis en évidence par la question, et répond en marge du rapprochement, d'où l'impression que l'exil, pourtant au bout de la langue (de la nôtre, de

---

<sup>250</sup> Berghash, R. : « An Interview with Czeslaw Milosz » [« Un entretien avec Czeslaw Milosz »], *op. cit.*, p. 254.

Berghash et peut-être de Milosz), est tu. De la question à la réponse, nous passons pour ainsi dire de *ce qui n'est pas dit par Milosz* (le rapprochement) à ce que Milosz *ne dit pas* (au moins une notion est passée sous silence). En outre, une affinité est palpable entre le paradis par définition d'ores et déjà perdu et notre intrigue des limites de la narration qui a déclenché le présent raisonnement. En effet, de même que Milosz parle de Varsovie sans narrer son émigration de Wilno, il ne reprend pas le thème du paradis mentionné par Berghash et aborde directement le problème à partir de l'exclusion. Si ce qui est tu dans la conception de ce qu'est un artiste est, de pair avec la biographie de l'interrogé, l'exil, alors ce dernier se situe bien au-delà des limites de la narration. Toutefois, on n'atteint pas cet au-delà par épuisement du récit, mais par le fait que Milosz introduit une césure entre Wilno et le présent quotidien de Varsovie. La césure absorbe ainsi le processus d'émigration.

Notre deuxième point concernant le paradis perdu vient contrebalancer cet ineffable. Milosz attire l'attention sur l'aspect douteux d'une conception paradisiaque du passé : *« Si le passé existe seulement dans les souvenirs des hommes, ou disparaît avec les souvenirs des hommes, ou s'il existe seulement dans des archives qui peuvent être facilement détruites, alors tous les êtres humains ainsi que tous les événements qui ont eu lieu s'évanouissent de fait dans une sorte de brume et n'ont plus aucune consistance ni existence. Afin de se représenter que le passé est réel et que les gens qui sont morts, par exemple, dans d'horribles conditions durant le XX<sup>e</sup> siècle, ont existé, nous devons nous en remettre à un esprit qui embrasse le tout, chaque détail qui fut, qui est et à venir, de manière simultanée<sup>251</sup> »*.

Trois ensembles de remarques s'imposent concernant cette pensée où l'histoire humaine (ce qui est « réel ») appelle un point de vue total (« un esprit qui embrasse le tout »), autrement dit transcendant tout point de vue humain. Premièrement, nous y trouvons une confirmation explicite du fait que la « transcendance » visée par Milosz au seuil de *Terre inépuisable* est bel et bien apparentée au religieux. En effet, l'écrivain développe son idée d'un point de vue holistique en guise d'accord avec Berghash, qui lui demande si cette ambition holistique correspond en fait à l'enseignement du *Livre de Job*, suivant lequel « nous ne pouvons connaître que des fragments

---

<sup>251</sup> Berghash, R. : « An Interview with Czeslaw Milosz » [« Un entretien avec Czeslaw Milosz »], *op. cit.*, pp. 258-259.

*de la réalité tandis que Dieu connaît la totalité de la réalité*<sup>252</sup> ».

Deuxièmement et en conséquence, cette dimension religieuse marque une nette distinction entre l'histoire et le paradis, en ce sens que le second ne saurait évincer la première, comme chez Cioran. Certes, il n'est pas question de paradis dans le propos de Milosz, mais nous gardons à l'esprit le rapprochement initial de Berghash. Qui plus est, Milosz souligne précisément que l'histoire, avec son infinité de détails passés, présents et à venir constitue un défi de mémoire et de compréhension trop important pour être abandonnée à la subjectivité périssable du souvenir individuel, voire même collectif ( les « *archives*<sup>253</sup> »). C'est tout le contraire de la démarche cioranienne qui fait de l'hier l'étoffe d'une intimité. Chez Milosz, le défi de mémoire et de compréhension s'apparente à un souci historique, presque historien et dont la première crainte est de voir l'histoire se disperser en une multitude de « *Rășinari* » intimes et anhistoriques, autrement dit en des fragments subjectifs qui existent « *seulement dans les souvenirs des hommes* » et qui de surcroît disparaissent « *avec les souvenirs des hommes*<sup>254</sup> ». Milosz insiste sur la nécessité de narrer le passé, suivant l'idée qu'il faut aspirer à dépasser ses propres limites en vue de sauver le réel de la « *brume* » de l'oubli.

Troisièmement, on peut se demander si, malgré la distinction entre histoire et paradis, le souci historique dont fait preuve Milosz ne tend pas malgré tout un pont suspect entre le religieux et le politique. La question se pose puisque, d'un côté, Milosz en appelle à une transcendance du souvenir humain, éclectique par définition, et invite ainsi le divin dans la compréhension de l'histoire. D'un autre côté, ce même souci historien se traduit en termes politiques. Il s'agit d'un problème relatif à la politique de la mémoire et de l'oubli, lié de surcroît à la singularité des horreurs du XX<sup>e</sup> siècle. Milosz s'inquiète en particulier de la réalité que nous sommes en mesure d'attribuer aux « *horribles conditions*<sup>255</sup> » dans lesquelles tant d'hommes sont morts durant le siècle finissant, autrement dit au contexte de ce siècle. Cependant, cette inquiétude semble se situer aux antipodes du souci proprement historiographique que nous avons explicité dans notre première partie. Rappelons que Ricœur, notamment, mise sur une définition rigoureuse des notions de « *témoignage* » et « *d'archivation* » pour établir une juste politique de la mémoire.

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> *Ibid.*

Milosz, en revanche, s'en remet à « Dieu » et explique à Berghash que la seule « solution » face à l'oubli consiste en une « réalité objective basée sur Dieu<sup>256</sup> ».

Cette dernière formule suscite le soupçon. Elle présente néanmoins un avantage : le souci historique de Milosz n'est pas à proprement parler historien. Quand bien même l'histoire jouerait un rôle central dans son œuvre, notamment autobiographique mais aussi politique et, dans *Terre inépuisable*, poétique, « l'artiste » garde le dessus sur le rôle d'historien dont Milosz endosse régulièrement le costume. En d'autres termes, si le récit des faits et événements passés, ainsi que les rapports de cause et de conséquence s'avèrent objectifs dans les passages où Milosz parle en historien, c'est toujours dans le cadre plus large de la poésie, de l'histoire ou encore du pamphlet politique que s'insère le discours historisant. Certes, l'histoire est là chez Milosz pour être transmise, mais ce qui dans son œuvre véhicule le passé s'apparente en priorité à de la littérature. Par conséquent, le poète polonais ne procède pas à une réduction de la césure de l'hier par élargissement de la pensée comme Fejtő. Milosz habite sa césure en poète et cherche à transmettre son héritage dans un langage qui mise moins sur l'argumentation que le souffle lyrique non exempt d'inspiration religieuse. A mi-chemin, du moins à cet égard, entre Fejtő et Cioran, Milosz propose un testament de l'hier qui mobilise l'idée d'un paradis perdu sans s'y retrouver enfermé. Le fait qu'il soit religieux importe peu ici. Milosz ne joue pas au jardinier d'Eden, et lorsqu'il s'en réfère au registre biblique, ce n'est pas pour écarter son propos de la possibilité de sa transmission.

### 3. *Exil de Varsovie, Wilno en émigration*

#### I. Le temps exilique de Varsovie

La distinction entre le religieux et le registre biblique chez Milosz nous permet maintenant d'aborder la façon dont l'écrivain décrit Wilno dans le contraste de Varsovie. Le contraste mobilise en effet un registre biblique, mais il demeure cependant séculaire. Nous pouvons examiner ce contraste sans le soupçon d'une idéalisation paradisiaque de l'hier.

---

<sup>256</sup> *Ibid.*

1. Varsovie en tant que « *Babylone* »

A propos de Varsovie, Milosz dit : « *Je me mis à y travailler et cette ville m'apparut comme une Babylone, comparée à Wilno. Tout m'y semblait fourmillant, fiévreux, notamment les rues qui avoisinaient la radio. Mon service fut d'abord situé rue Zielna, dans une pièce où se tenaient quelques personnes et où je devais ranger des dépêches internationales, une tâche qui m'effrayait. Les rues du quartier: la rue Zielna, la rue Złota, etc..., offraient une image complètement opposée à celle des rues de Wilno, une différence incroyable, qui trahissait surtout l'avidité. Wilno était assurément très misérable, mais ne m'avait jamais semblé une ville avide. Ici la misère se traduisait par une lutte pour la vie extrêmement âpre. Varsovie tout entière m'apparaissait comme un centre de tension, de précipitation et de faux semblants. Que l'on était loin de la lente élocution et du lent écoulement de la vie à Wilno ! Ici tout allait vite, impitoyablement<sup>257</sup> ».*

Nous voyons dans ce récit comment les données exactes, à savoir le nom des rues mais aussi la description précise du travail et, moins précise, du lieu de travail, la radio, nourrissent les impressions ouvertement négatives de l'émigré. Nous avons le nom des rues (Zielna, Złota), mais le « *etc...*<sup>258</sup> » après leur mention n'est pas neutre. Au contraire, cette abréviation et ponctuation traduit deux sentiments: d'une part, une indifférence, au sens où Milosz suggère qu'il aurait tout aussi bien pu nommer d'autres rues avoisinantes à la place de la rue Złota en particulier. L'énumération des rues par Milosz fournit l'image d'un dédale « *fourmillant* », centre de « *précipitation* » difficile, voire impossible à saisir dans son ensemble.

La Varsovie de Milosz est caractérisée par le registre de la peur et du danger. Il est question d'effroi, de péril, les gens qui luttent pour la vie luttant en fait âprement les uns contre les autres. Il est question aussi d'avidité, et cela constitue un jugement d'ordre moral sur la grande ville et ses vilains qui, bien qu'étant mentionnés (nous pensons à la « *pièce où se tenaient quelques personnes*<sup>259</sup> »), ne donnent aucunement un visage à la ville, bien au contraire: ils n'ont pas plus de visage et de personnalité, ni d'intégrité que la ville elle-même.

---

<sup>257</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E.: *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut, op. cit.*, pp. 91-92.

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> *Ibid.*

Dans le récit de Milosz, le sujet n'est pas le début de l'émigration, mais la ville. En d'autres termes, « *Varsovie* » traduit l'impitoyable indifférence de la ville envers l'émigré qui, lui aussi, à son tour, laisse entrevoir ce sentiment dans la façon dont, des décennies plus tard, il se remémore les débuts de son séjour varsovien. Le sentiment « *Varsovie* » caractérise une capitale polonaise inenvisageable, digne à vrai dire de la ville éclatée et fourmillante dans *Berlin Alexanderplatz* de Döblin<sup>260</sup>.

Cette impersonnalité de Varsovie s'oppose à l'intimité de Wilno. Cette intimité est traduite par « *la lente élocution* » et le « *lent écoulement de la vie* ». La cadence apparaît comme source d'une étrangeté repoussante, un outil d'exclusion : celui qui est dans « *la lente élocution* » ne peut intégrer le circuit varsovien. Wilno et Varsovie illustrent assez fidèlement ce qu'écrit Georg Simmel dans *Les Grandes villes et la vie de l'esprit* : contrairement à « *l'intensification de la vie nerveuse, qui résulte du changement rapide et ininterrompu des impressions externes et internes* » dans les grandes villes, « *la vie dans la petite ville [...] repose plutôt sur la sensibilité et les relations affectives* ». Ces dernières « *s'accroissent le plus dans l'harmonie tranquille d'habitudes ininterrompues*<sup>261</sup> ». Wilno représente cette harmonie tandis que Varsovie semble incarner, d'une manière assez négative, une « *vie nerveuse* » intensifiée par rapport à la « *lente élocution* » des jours dans la ville de l'hier. Le fait significatif est que l'émigré de Varsovie « lit » la ville par rapport au lieu de l'hier. Ce n'est là que le début de successives lectures des villes de l'émigration, et pas seulement chez Milosz.

Malgré le contraste, Wilno n'est pas idéalisée. En effet, Milosz précise que sa ville était « *assurément très misérable*<sup>262</sup> ». Ainsi, il n'y a pas d'opposition radicale en noir et blanc, puisque Milosz laisse intervenir des degrés dans le négatif : Wilno était « *misérable* », mais n'avait « *jamais semblé avide*<sup>263</sup> » à ses yeux. L'avidité de Varsovie ne projette pas une dimension paradisiaque sur Wilno. Qui plus est, Milosz souligne le fait qu'il ne s'appuie que sur des impressions. Le souvenir ne se veut pas intact, il est questionné par l'émigré qui se rappelle.

<sup>260</sup> Cf. Döblin, A.: *Berlin Alexanderplatz*, trad Olivier Le Lay, Gallimard, coll. Folio, 2010 [1929].

<sup>261</sup> Simmel, G. : *La Grande ville et la vie de l'esprit*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron et Frédéric Joly, Ed. Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot, 2013 [1902], pp. 41-42.

<sup>262</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E.: *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*, op. cit., p. 92.

<sup>263</sup> *Ibid.*

En somme, Varsovie est une « *Babylone* » qui ne projette pas un Eden exilé sur la ville de l'hier. Le récit demeure réaliste, critique, et c'est dans le cadre d'un questionnement du souvenir que les éléments élégiaques sur l'hier qu'est Wilno trouvent leur place. Enfin, avec l'idée d'une lecture des villes, nous voyons que le lieu de l'hier de Milosz « émigre ». Le récit du déplacement est absent, mais ce déplacement se trouve en fait impliqué dans la comparaison des villes. Il y a une césure, mais la comparaison témoigne d'un outil narratif qui fait que la césure de Milosz n'est pas un vide qui fige l'hier.

## 2. L'exil au bout du trajet ?

L'exil se manifeste néanmoins à Varsovie. Dans le récit de Milosz, on retrouve effectivement la troisième interrogation de notre intrigue conceptuelle, à savoir le point sur les limites de la narration. L'arrivée est un motif absent, l'impossibilité de repartir, en revanche, constitue un thème. Milosz dit la chose suivante : « *Je souffrais certes sous le joug bureaucratique, je rêvais de m'en libérer, mais je n'avais pas l'énergie de rompre, car où aller? Que faire ?*<sup>264</sup> ». Varsovie se présente ici comme un cul-de-sac, sous deux aspects. D'une part, le « *joug bureaucratique* » et le manque d'« *énergie* » s'apparentent au manque de temps évoqué plus haut. Il n'a ni le temps ni par conséquent la force d'envisager un nouveau départ. D'autre part, le contexte géopolitique intervient : « *Où aller ?* » est une question relative à l'approche de la guerre, une situation où la Pologne se retrouve dans l'objectif expansionniste de l'Allemagne *et* de la Russie. Milosz quitte Wilno pour échapper aux Soviétiques. Il se retrouve à Varsovie qui craint l'Allemagne nazie, bref : dans une impasse.

Cette impasse fait appel à notre question concernant les limites de la narration. En effet, Varsovie se retrouve entre deux limites narratives : l'arrivée et le départ. D'un côté, nous avons l'absence du récit de l'arrivée, Varsovie se situant dès l'abord au-delà des limites de la narration. De l'autre côté, Milosz affirme ne pas pouvoir renouer avec l'émigration, autrement dit réemprunter un chemin narratif, captif qu'il est de la paternelle Varsovie. Entre ces deux limites narratives, Varsovie forme en conséquence une césure, un vide entre passé et avenir, entre deux ensembles propices à la narration. Doublement définie par les limites de la narration, tel qu'entre les deux

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 92.



puissances expansionnistes en fait, la Varsovie de Milosz devient ainsi synonyme d'exil.

Cet exil se trouve au-delà des limites de la narration, après que Milosz a « émigré », au-delà également de la lecture des villes qui apparentait sa situation à la dimension narrative de l'émigration. La dimension narrative de la lecture des villes s'épuise dans l'exil intérieur de Milosz. Varsovie est bien un lieu, mais le quotidien d'abord, et l'impasse géopolitique ensuite font de la ville une résidence où la comparaison des villes finit par tourner en rond comme le quotidien, et d'où les itinéraires géographiques s'évincent avec l'approche de la guerre.

## II. Wilno sur les chemins narratifs de l'émigration

Si Varsovie signifie pour Milosz un exil, que devient Wilno suivant notre couple conceptuel exil-émigration ? L'hier qu'est Wilno n'est pas figé, ce qu'indique la manière dont Milosz interroge ses souvenirs qui ne sont pas intacts. S'il n'est pas figé, alors cela veut dire qu'il peut progresser, évoluer, bref : se déplacer. A ce déplacement potentiel répond la dimension paradigmatique de notre concept d'émigration : l'idée de connaître des dates et des lieux et de se prêter par conséquent à des structures narratives : notre idée est que Wilno, donnée dans le passé de Milosz, et source de sa lecture des villes de l'émigration, est en mesure « d'émigrer ».

L'émigration de Wilno se comprend à partir de l'exil varsovien. Il s'agit d'un renouement, après l'exil, avec les chemins narratifs de l'émigration. Wilno gagne en quelque sorte un avenir nouveau du moment que Milosz échappe à la quasi altérité et l'exil de Varsovie. Or c'est ce qui arrive en 1951 : Milosz rompt avec le régime de Varsovie et se retrouve dans le monde. Et il emporte Wilno dans son émigration.

Les deux textes qui retiennent ici notre attention datent d'après la rupture de Milosz avec la Pologne communiste. Ils sont rédigés dans le monde, plus exactement aux Etats-Unis. Ces deux textes sont *En commençant par mes rues* et l'échange épistolaire avec Tomas Venclova, un double texte en fait, car réunissant deux lettres, celle de Milosz et la réponse de Venclova, l'ensemble s'intitulant *Un dialogue sur la ville*. Dans ces deux textes (trois si l'on compte la réponse de Venclova), Wilno se présente comme un sujet en émigration, à l'instar de celui qui l'a emporté dans sa valise et dans le monde, Milosz.

## 1. *En commençant par mes rues*, guide unilingue

*En commençant par mes rues* est une sorte de « guide » pour qui veut visiter Wilno, ce passé tu de Vilnius, « ce Vilnius-ci », chef-lieu d'une Lituanie incorporée dans l'URSS. Le texte date en effet de 1967, de l'époque soviétique. Milosz vit en émigration aux Etats-Unis, enseigne langues et littératures slaves à l'université de Berkeley. Le texte se présente sous forme de lexique des rues de Wilno, en ordre alphabétique. Ce lexique est écrit par Milosz en langue polonaise. Cela suscite l'interrogation suivante : qui est le destinataire du texte ? Qui est ce lecteur qui voudrait visiter une ville du passé ?

Pour obtenir une réponse à cette interrogation, il nous faut lire le texte en traduction. En effet, en français ou en anglais, les noms polonais des rues ne sont plus idiomatiques comme dans l'original polonais. Ce qu'il nous faut examiner, c'est l'accessibilité du guide : Milosz procède-t-il comme Fejtö, combinant le connu et l'inconnu ? Mettons-nous à la place d'un lecteur hypothétique qui n'aurait aucune notion de polonais, donc qui buterait contre les noms de rues souvent à court de voyelles, et qui n'aurait aucune image de Vilnius en tête. Le guide est-il lisible pour cet hypothétique lecteur ?

Il l'est, il y a même un plaisir du texte pour le lecteur étranger à condition que le style de Milosz soit à son goût. En fait, l'ordre alphabétique du lexique est trompeur : s'il peut être consulté comme un guide, il se lit aussi linéairement, car Milosz raconte plus qu'il ne décrit. La description apparaît en fond des bribes de récits qui s'articulent au premier plan du texte.

Présentons brièvement le cheminement narratif du texte. « *Antokol* ». « *La première une fois passé les docks*<sup>265</sup> ». Antokol, de nos jours rue Antakalnio, longe le fleuve Neris du nord de la ville vers le centre de celle-ci. Milosz commence par Antokol, suivant l'ordre alphabétique. Cependant, il commence également par une voie qui achemine vers le centre de Wilno. Qui plus est, la toute première phrase du texte est elliptique : on dirait les mots d'un passant qui répond au visiteur cherchant son chemin. Ainsi, le lecteur se retrouve dès la première phrase au seuil de Wilno et, suivant le conseil du « passant », emprunte la rue qui le mène vers le centre. Si Antokol

---

<sup>265</sup> Milosz, Cz. : « Beginning with my Streets » [« En commençant par mes rues »], in *Beginning with my Streets [En commençant par mes rues]* trad. anglaise de Madeline G. Levine, Ed. Farrar Straus Giroux, 2010 [1967], p. 5. Le recueil porte le nom du texte que nous citons ici. Nous traduisons tous les extraits de ce recueil.

est un inconnu pour le visiteur, ce dernier, se trouvant quasi effectivement à Wilno, n'a d'autre choix que d'apprendre à s'orienter, donc à connaître les lieux. Le connu n'est pas garanti par une référence à la culture du visiteur comme chez Fejtő, mais par une indication donnée par le « passant ». Ce « passant » n'est en réalité pas plus à Wilno que le visiteur : il s'agit d'un souvenir, c'est Milosz qui, en fermant les yeux, se rappelle la rue par rapport aux docks. Connu et inconnu entrent ainsi dans un jeu d'ici et de là-bas, de distance et de présence géographique de Wilno. C'est « là », le lecteur « y » est : c'est ce jeu d'absence et de présence que partage Milosz avec son lecteur. Wilno est donc en déplacement entre ici et là-bas, passé et présent dès l'abord du texte.

« *Rue Bakszta* ». « *Au cours de mes années passées à Wilno, je me suis sans cesse demandé pourquoi cette rue portait ce nom. Il était vaguement associé à baszta, ou tour, ce qui est correct*<sup>266</sup> ». Milosz présente ici une rue par son nom, avec juste une hypothèse concernant son sens. De même qu'il interroge son souvenir, ce que nous avons vu plus haut au sujet de l'avidité, Milosz partage ici avec le lecteur son questionnement : non pas sa connaissance des lieux, mais plutôt une question : d'où vient ce nom ? Ainsi, le lecteur pour qui « Bakszta » ne rime à rien obtient une indication. « *Mais Bakszta, c'était avant tout Barbara*<sup>267</sup> ». Milosz enchaîne avec le souvenir d'une gouvernante, celle de la famille de l'écrivain. Le lecteur découvre ainsi un personnage de l'hier, une vieille lituanienne que Milosz connaissait de son enfance, et qui s'était ensuite retrouvée à Wilno, de même que Milosz. La rue Bakszta, avec un B comme Barbara : Milosz partage le souvenir du personnage, et donne ainsi vie à la rue. Cependant, plus loin dans le texte, il précise : « *A partir de ce que je dis au sujet de Barbara, il n'est pas facile d'entrevoir la force de mon attachement émotionnel. Cela dit, son image m'a accompagné au cours de mes pérégrinations à travers plusieurs continents*<sup>268</sup> ». Personnifiée, la rue Bakszta reste vivante dans la mémoire de Milosz, car cette rue correspond à une personne. Wilno « émigre » en conséquence : l'image de cette servante, « *depuis longtemps décédée* », accompagne Milosz dans le monde. D'une certaine façon, cela veut dire qu'il « passe » souvent par la rue Bakszta, où qu'il soit dans le monde.

« *Rue Allemande* ». « *Étroite et plutôt courte, la rue Allemande était la plus cosmopolite des rues*

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>267</sup> *Ibid.*

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 13.

*de Wilno, parce que la rue qui était supposée être la rue principale ne l'était pas*<sup>269</sup> ». Milosz introduit une fois de plus le lecteur dans une intimité de l'hier. En effet, le tour d'esprit qui consiste à dire que cette rue Allemande était cosmopolite « *parce que* » la rue soi-disant principale ne l'était pas, permet à Milosz de présenter la rue principale, Saint Georges, qui n'était donc pas cosmopolite, pour entraîner ensuite le lecteur-visiteur du côté de la rue Allemande. Ici, Milosz est guide local, contrairement au rôle qu'il joue à l'entrée de la rue Bakszta : il connaît la ville et déconseille en fait au visiteur de s'attarder du côté de la rue principale officielle. Ce qui est digne d'attention, c'est que le souvenir ne correspond pas simplement à un lieu, en l'occurrence une rue, mais à un déplacement : du côté de Saint Georges, il vaut mieux se diriger vers la rue Allemande, dit Milosz. Autrement dit, c'est là une connaissance intime de la ville, un conseil d'initié qui oriente le visiteur. L'auteur garde le souvenir d'un déplacement, non pas d'une image figée, mais d'un « plutôt par ici que par-là ». Cela fait que les rues de Wilno restent « praticables » dans la réminiscence.

En somme, Milosz partage son hier suivant trois techniques narratives. Premièrement, il invite le lecteur dès l'incipit du texte à non pas tant se représenter la ville, mais plutôt s'y représenter dès l'abord de la première rue (Antokol) qui le mène vers le centre. Milosz ne garde pas son souvenir pour lui, l'acte de réminiscence implique le lecteur en tant que véritable personnage présent dans le souvenir. En conséquence, la rue devient quasi réelle, puisqu'on peut l'emprunter.

Deuxièmement, Milosz donne vie à ses rues en les personnifiant. C'est le cas de la rue Bakszta, mais on retrouve le même procédé ailleurs. En jouant sur les initiales pour peupler son lexique (B comme Bakszta et comme Barbara), Milosz fait du souvenir d'une personne défunte une métaphorique « rue » qu'il peut prendre n'importe où dans le monde. En clair, une partie de l'infrastructure de Wilno émigre avec Milosz. Troisièmement, le souvenir de la ville est en motion : non pas figé dans des réminiscences immobiles, il implique du déplacement, des choix d'itinéraires. Nous pouvons donc conclure que Wilno connaît bel et bien une émigration, et qui plus est, malgré l'original du texte qui est en polonais, tout lecteur a potentiellement accès à cette ville de l'hier grâce aux techniques narratives de l'auteur, techniques qui se prêtent facilement à la traduction. Sur le plan de la fiction certes, mais il y a circulation dans les rues de Wilno et Wilno en vient à circuler à son tour dans le monde.

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 17.

## 2. *Un dialogue sur la ville* : trajets de Wilno dans le monde

Ce qui circule dans le guide alphabétique d'*En commençant par mes rues* circule également entre émigrés dont la ville constitue l'hier. Dans *Un dialogue sur la ville*<sup>270</sup>, Milosz adresse une lettre ouverte à Tomas Venclova, qui lui répond sous la même forme, d'où un texte double, dialogique. Ce texte retiendra surtout notre attention dans la partie IV, au sujet des cercles de l'émigration (p. 417.). Il est néanmoins important à introduire dès à présent : on y retrouve l'idée d'une ville en émigration, partagée cette fois par deux citoyens de l'hier (et non par l'auteur-guide avec son lecteur-visiteur).

Nous avons dit en introduction de ce volet que Milosz ouvre Wilno sur une autre expérience authentique de la ville, la lituanienne, celle de « ce Vilnius-là », l'autre Vilnius, nié au même titre que Wilno par la soviétisation du pays. Milosz engage, en 1979, un dialogue intergénérationnel et interculturel avec l'émigré lituanien Venclova : « *Deux poètes, l'un lituanien, l'autre polonais, ont atteint l'âge de la maturité dans la même ville*<sup>271</sup> » – ainsi s'ouvre la lettre de Milosz. Ensuite, ce dernier pointe la différence historique : « *Il est vrai que la ville que j'ai connue appartenait à la Pologne et s'appelait Wilno ; [...] la vôtre était la capitale de la RSS de Lituanie et s'appelait Vilnius*<sup>272</sup> ». Cela signifie-t-il que notre distinction entre « ce Vilnius-ci » et « ce Vilnius-là » est caduque ? Non point. En réalité, de même que l'appartenance de Wilno à la Pologne n'est guère revendiquée par Milosz, l'appartenance du Vilnius de Venclova à l'URSS est supposée d'emblée problématique, d'où l'émigration de Venclova. Nous retrouvons ainsi deux expériences de la ville en émigration, toutes les deux liées à l'hier et niées par le présent politique de la ville.

La ville circule en émigration. En effet, publier l'échange épistolaire permet de faire voyager les expériences de la ville dans le monde, de les partager avec le grand public. L'hier et l'émigration entrent en corrélation chez Milosz. L'émigration est une occasion pour l'hier, celle de se faire connaître. La ville d'hier connaît ainsi un trajet en émigration : celui des émigrés qui se souviennent d'elle.

\*

---

<sup>270</sup> Milosz, Cz. et Venclova, T. : « A Dialogue about the City » [« Un dialogue sur la ville »] in *Beginning with my Streets* [*En commençant par mes rues*], *op. cit.*, pp. 23-57.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>272</sup> *Ibid.*

L'émigration s'oppose à l'exil de l'hier. Pour Milosz, l'héritage est source d'inquiétude, car l'histoire a intercalé une césure entre le patrimoine et ses légitimes héritiers, Polonais ainsi que Lituaniens. De façon similaire à Fejtö, Milosz fait œuvre contre l'exil de l'histoire. Contrairement à Fejtö, il mise sur la fidélité à sa langue maternelle, ou plutôt paternelle pour s'ériger en gardien de l'hier.

On pourrait penser que le bilinguisme de Fejtö véhicule mieux l'héritage que le polonais de Milosz. En réalité, le testament de l'hier chez Milosz ne circule pas moins que celui de Fejtö. Le point significatif est le suivant : que l'on garde sa langue ou que l'on opte pour un idiome d'emprunt ne change pas grand-chose au fait que l'émigration est un travail. Comme nous l'avons vu chez Cioran, le changement d'idiome n'implique pas automatiquement un élargissement de la pensée et du public. L'élargissement du public qui résulte de la propagation d'une réputation peut même aller à l'encontre de l'authenticité du testament. Le travail linguistique de Milosz à l'égard de l'hier est contenu dans l'idiome polonais, plus spécifiquement le polonais lituanien, mais le jeu de combinaisons du connu et de l'inconnu s'y opère comme chez Fejtö : par une volonté aiguisée de se faire comprendre et de partager, transmettre l'héritage. La langue dans laquelle le testament est rédigé relève du choix de l'homme de lettres, lorsqu'il se retrouve expulsé de l'hier.

## II, 3, D : Márai, une chaise vide à Kassa

« *Le dôme baignait dans la brume, tel les ruines d'un château, Quelque chose de grand et de certain en ce monde*<sup>273</sup> ».

Sándor Márai

Le lieu privilégié de l'hier de Márai, c'est la ville de Kassa, mieux connue de nos jours sous le nom de Košice et qui se trouve en Slovaquie. Quel en est l'héritage dans l'œuvre de l'écrivain hongrois, où en repère-t-on le testament ? Hier, exil et œuvre s'articulent chez Márai avec une certaine évidence, d'où la facilité d'introduire ce volet. La facilité n'est toutefois qu'apparence : la présence évidente de l'hier, de l'exil et de l'œuvre dissimule en fait une problématique exilique tout à fait considérable, précisément parce que les notions se trouvent explicitement enchaînées.

A la recherche du sens historique de l'héritage, nous avons considéré la sentence suivante : « *Ce n'est pas l'homme qui naît avec un titre et un rang qui est nécessairement distingué, mais celui qui sait doré le titre et le rang reçus en héritage avec le privilège de la personnalité*<sup>274</sup> ». Le fait significatif est que c'est à propos de sa ville natale, Kassa, que Márai réfléchit sur le sens de l'héritage. Le lieu de l'hier et l'héritage sont donc ouvertement corrélés dans le propos de l'écrivain. L'hier apparaît clairement dans l'œuvre en tant que pivot de l'héritage.

La césure de l'hier qui rend compréhensible l'héritage est clairement historique chez Márai : c'est le départ de l'écrivain pour Budapest après l'intégration de Kassa dans la Tchécoslovaquie qui vient de naître. La césure est donc datée par l'histoire. Nous connaissons cependant un autre moment daté, celui des thermes en 1945, lorsque Márai se dit qu'une « *culture autour de lui cesse d'exister*<sup>275</sup> ». Que se passe-t-il entre les deux dates ? En fait, c'est la seconde question de notre

---

<sup>273</sup> Márai, S. : « Cassovia » in *Régi Kassa, álom* [Vieux Kassa, rêve] Ed. Helikon, 2013 [1928], p. 54. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>274</sup> Márai, S. : « Kassa » in *Ajándék a végzettől* [Le Présent de la fatalité], Ed. Helikon, 2004, p. 96.

<sup>275</sup> Márai, S. : *Napló 1945-1957* [Journal publié 1945-1957], op. cit., p. 24.

couple conceptuel qui prend en charge cet intervalle : de 1918 à 1945, Márai assiste au retrait progressif du monde d'hier. La spécificité de ce retrait est que Márai ne s'en rend compte que tardivement, durant le second conflit mondial. Dans l'Entre-deux-guerres, il suit avec enthousiasme l'annexion par la Hongrie nazie des territoires perdus après la guerre, mais cet enthousiasme se dissipe au fur et à mesure pour disparaître dans les « *eaux vaporeuses des thermes*<sup>276</sup> ». Jusqu'à l'éclatement de la Seconde Guerre mondiale, Márai participe avec sa plume à la politique révisionniste de la Hongrie.

Le lieu de l'hier, Kassa, est le motif central de la césure, puis du retrait. Le retour de l'hier est acclamé par Márai, puis se retrouve dans un silence significatif. Le problème est que les textes les plus explicites sur Kassa datent de l'Entre-deux-guerres, époque d'un égarement politique ambigu. Comment s'y prendre pour analyser l'hier de Márai, alors que l'essentiel semble en quelque sorte tu en creux des acclamations, ce qu'indique le titre de l'ouvrage autobiographique *Ce que j'ai voulu taire*, sorti des archives en 2013 et dans lequel Márai revient sur ses errances des années 1938-1944<sup>277</sup> ?

Prenons appui sur non pas l'une, mais sur les trois questions de notre intrigue conceptuelle à la fois. Nous avons de l'histoire exilée : le monde d'avant la rupture de la Grande Guerre. Ensuite, nous constatons un retrait progressif de l'hier : en creux de la bruyante fuite en avant de l'Entre-deux-guerres, une culture cesse en silence d'exister. Enfin, nous touchons aux limites de la narration : Kassa est omniprésent dans les publications de Márai dans l'Entre-deux-guerres, puis l'auteur se tait à son sujet. Comment se combinent hier, exil et œuvre pour provoquer une telle synchronie des trois questions de notre intrigue conceptuelle exil-émigration ? Si l'héritage de Márai est chargé de toutes nos questions, alors nous pouvons nous demander s'il y a en fait un quelconque testament qui survit à cette surcharge.

Pour comprendre l'héritage sans testament qu'est celui de Márai, il nous faut préciser davantage la notion de césure. L'hypothèse à démontrer est la suivante : l'hier se retrouve englouti par la césure sans que ce soit le dessein de l'œuvre. Chez Márai, la césure de l'hier ne signifie pas, comme chez Fejtő et Milosz, l'exil d'un monde qui se retrouve bloqué avant la césure, ni un exil opéré par l'œuvre comme chez Cioran. L'hier de Márai est exilé en dépit et à l'insu de l'hier tel

---

<sup>276</sup> *Ibid.*

<sup>277</sup> Márai, S. : *Ce que j'ai voulu taire*, op. cit., pp. 9-10.



qu'il apparaît dans les textes.

L'exil de Márai est solitaire, tel ce dôme qui s'érige dans les deux vers mis en exergue de ce volet. Le dôme est quelque chose de « *grand* » et de « *certain*<sup>278</sup> », un point sûr, mais il est néanmoins comparé à un château en ruines dans ce poème datant de 1928 et intitulé *Cassovia*, en référence au nom romain de la ville. Point de repère, le dôme apparaît solitaire, seul monument visible dans la brume qui semble avoir englouti le reste de la ville. La solitude, dès lors, articule deux choses : une sécurité et la raison pour laquelle on cherche refuge dans cette solitude certaine : le monde est en ruines – d'où la grandeur de la solitude, en contraste avec le délabrement du reste.

La langue de Márai se distingue en quelque sorte comme ce dôme solitaire se découpe dans le ciel brumeux. L'écrivain persévère en émigration dans son idiome maternel, le hongrois. La langue du lieu exilique de l'hier, c'est chez Márai le magyar. Cependant, cette langue en émigration est chargée de la césure de l'hier, de son retrait progressif, ainsi que d'une limite narrative, ce silence qui est assigné à Kassa à la suite des acclamations de l'Entre-deux-guerres. La langue thématise ainsi le rapport de Márai à l'hier, et cela nettement en termes d'exil et d'émigration : la « langue de Kassa », c'est cet idiome interdit de séjour, *exilé* du lieu de l'hier après la Première Guerre mondiale. C'est ensuite le vocabulaire révisionniste de l'Entre-deux-guerres, lexique qui véhicule le leurre d'un chemin narratif, comme si la politique revancharde de l'époque n'avait pas été vouée à l'impasse. Enfin, la langue de Kassa, c'est la syntaxe qui devient introvertie à la suite du débâcle du second conflit mondial, celle qui choisit son propre exil, en ce sens que Márai emporte cet idiome dans son émigration. Point fixe, cette langue n'en demeure pas moins semblable à un « *château en ruines* », à la suite des errances politiques et du style de l'auteur dans l'Entre-deux-guerres. En clair, de même qu'héritage et lieu de l'hier sont explicitement corrélés, l'exil de l'hier se trouve nettement associé à la langue de Márai, d'où l'idée d'une langue de Kassa en tant que pivot de ce volet.

Comment aborder cette solitude linguistique et exilique ? Nous avons vu comment Fejtő et Milosz se font guides pour véhiculer leurs héritages respectifs. Pourquoi ne pas procéder de même avec Márai, le temps de prendre nos repères en ce lieu exilique de l'hier qu'est Kassa,

---

<sup>278</sup> Márai, S. : « Cassovia » in *Régi Kassa, álom [Vieux Kassa, rêve]*, *op. cit.*, p. 54.

précisément parce que l'écrivain hongrois abrite son héritage dans une intimité difficilement accessible ? L'hier, l'œuvre et l'exil s'articulent si l'on aborde le raisonnement tel un guide, en commençant, à l'instar de Milosz, par les rues non plus de Wilno, mais de Kassa<sup>279</sup>.

### *Avant-propos : en commençant par les rues de Kassa*

Nous en étions au dôme, ce « *quelque chose de grand et de certain en ce monde*<sup>280</sup> ». Partons de ce monument le temps d'une visite afin d'explicitier les trois temps de notre démonstration. Le dôme n'est autre que la Cathédrale Sainte-Elisabeth de la ville de Košice.

## **I. Une chaise vide**

De nos jours, dans la ville de Košice (Kassa), en Slovaquie, s'il se trouve au pied de la Cathédrale Sainte-Elisabeth, imposant monument de style gothique, le visiteur étranger pourra remonter, dans l'ombre bienveillante de ses arbustes, la fameuse Hlavná, rue principale de la ville, pour emprunter à gauche la ruelle Zbrojničná, au nom imprononçable mais qui séduit avec son flux médiéval de petits pavés pittoresques. Le visiteur croisera sous peu deux autres ruelles, la Mäsiarska et la Baštová. Entre ces deux ruelles se trouve calé un espace qui ressemble à un square sans vraiment en être un : rien qu'un terrain dégagé dans le réseau des ruelles qui donnent tout son charme au quartier de la vieille ville.

S'il arrête sa promenade ainsi que son regard, le visiteur constatera avec curiosité la présence d'une statue en bronze en ce « square », ou plutôt un ensemble de deux statues formant scène : d'un côté, un homme coulé en bronze est assis sur une chaise ; face à lui, en bronze également,

---

<sup>279</sup> Profitons de ce rapprochement entre Wilno et Kassa pour rappeler que nous employons le nom hongrois de la ville de Slovaquie suivant la même idée qui guide Milosz à garder le nom polonais de la capitale de la Lituanie, même en anglais : certainement pas pour en affirmer l'appartenance à la Pologne, mais pour mettre un nom sur l'hier et sa complexe intimité qui ne se résume guère à l'appartenance à tel ou tel Etat-nation. Chez Márai, nous verrons que le thème de l'appartenance nationale est politiquement plus sensible, mais ce n'est pas pour nous identifier avec ses vues révisionnistes de l'Entre-deux-guerres, acclamant l'appartenance de Kassa à la Hongrie que nous reprenons le nom en français, bien au contraire : nous laissons voyager l'idiome dans le contexte de la langue française pour obtenir une vue sur l'objet, lieu privilégié de l'hier.

<sup>280</sup> Márai, S. : « Cassovia » in *Régi Kassa, álom [Vieux Kassa, rêve]*, *op. cit.*, p. 54.

une chaise vide. La taille de l'homme et par conséquent des chaises ne dépasse que légèrement la taille humaine réelle, naturelle, contrairement à beau nombre de monuments classiques, placés sur socle. Ici, en revanche, point de socle, rien qu'un « Monsieur », assis. Étrange, se dit l'étranger, ces statues de taille quasi humaine qui se répandent dans la région, à Budapest notamment. On dirait qu'elles sont conçues pour que le touriste puisse se prendre en photo en « compagnie » de tel ou tel personnage. Il n'a pas tort : s'il attend un peu, l'étranger verra arriver d'autres visiteurs, à première vue des Hongrois, et qui se prendront tour à tour en photo, prenant place sur la chaise vide, mimant une conversation avec le « Monsieur » en bronze. C'est un jeu, en fait, une sorte d'attraction animée, conclura l'étranger avant de reprendre sa flânerie dans la vieille ville.

Le « Monsieur » en bronze, c'est Sándor Márai. Si le sculpteur hongrois Péter Gáspár a cru pertinent de placer, face à la statue de l'écrivain hongrois, une chaise vide, c'était pour signifier la solitude du personnage qui, né à Kassa, sera resté fidèle à sa langue maternelle, le hongrois, tout au long de son émigration, sans retour à sa ville natale, pour se retrouver finalement dans une solitude totale, en Californie, seul avec sa langue, avec personne face à lui pour l'exercer, la partager. La chaise vide, c'est ainsi le symbole de l'impossible interlocuteur pour un homme de lettres qui, à la fin de sa vie, ne converse plus *qu'avec* sa langue maternelle.

## II. Genius loci

On serait tenté de croire, ayant observé statue et touristes en ce square de Kassa, que Márai est là pour signifier qu'il est lui-même le *genius loci* de la ville<sup>281</sup>.

L'écrivain revisite sa ville natale lors de son annexion par la Hongrie révisionniste et alliée de l'Allemagne nazie, en 1938. Des articles acclamant le retour des territoires perdus voient le jour sous sa plume<sup>282</sup>. Kassa représente ainsi de fait les égarements politiques de Márai dans l'Entre-deux-guerres, son errance. Il revisite sa ville natale en 1941, en plein second conflit mondial,

---

<sup>281</sup> Selon l'architecte Christian Norberg-Schulz, un « lieu est un espace doté d'un caractère qui le distingue ». Travailler sur ce « caractère » revient à mettre en valeur l'esprit des lieux. En ce qui nous concerne, nous nous demandons si cet esprit des lieux s'incarne dans la statue, faisant du « Monsieur » le caractère même de la ville, ce que suggère la statue, et si le *genius loci* n'est pas plutôt quelque chose qui hante l'écrivain en exil. Norberg-Schulz, C. : *Genius loci : paysage, ambiance, architecture*, trad. Odile Seyler, Ed. P. Mardaga, 1989 [1980], p. 5.

<sup>282</sup> Márai, S. : *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, op. cit., pp. 106-147.

mais il procède à cette visite de manière bien plus discrète que dans l'Entre-deux-guerres, ce qui donne un récit de voyage intitulé *La Ronde de Kassa*<sup>283</sup>, ainsi qu'un court essai : *Les Bombes de Kassa*<sup>284</sup>. Dans ces textes, Márai tâte un terrain dévasté par les processus politiques de l'Entre-deux-guerres, et qu'il avait lui-même acclamés la veille. Kassa réapparaît par la suite dans de nombreux récits et poèmes, ainsi que dans une pièce de théâtre, *Les Bourgeois de Kassa*<sup>285</sup>, en 1942, où Márai semble motivé par l'idée de redonner vie à son lieu exilique de l'hier en cédant la voix à des personnages fictifs mais multiples. Ce que nous allons montrer dans ce qui suit est que Márai n'est pas le *genius loci* de Kassa ; c'est Kassa qui devient *genius*, hantise et esprit secret d'un écrivain qui connaîtra l'exil dans son émigration sans retour. Ce *genius loci* se confond avec le choix linguistique de l'écrivain, la fidélité à l'idiome maternel. Ce qui est inquiétant, c'est de considérer que l'esprit du lieu habite ainsi plus la chaise vide que celle qui est occupée. Nous concevons par-là un exil de l'esprit du lieu, thème de ce volet consacré à Márai.

Nous avons le plan rythmé par la chronologie à partir de notre visite guidée : le départ de Kassa dans un premier temps, le retour dans un second temps, et l'exil de l'hier dans un troisième temps.

### 1. Le départ

Kassa s'érige en lieu privilégié de l'hier *via* la césure historique de la Première Guerre mondiale dont le dénouement contraint Márai à quitter sa ville natale. Kassa devient *hier* en raison de cette césure. Ainsi, la première intrigue qu'il nous faut prendre en compte est celle du départ : comment ce départ structure-t-il le lieu de l'hier dans l'écriture de Márai ?

---

<sup>283</sup> Márai, S. : *Kassai őrjárat* [*La Ronde de Kassa*], Ed. Révai, 1941.

<sup>284</sup> Márai, S. : « A kassai bombák » [« Les Bombes de Kassa »] in *Ajándék a végtől* [*Le Présent de la fatalité*], *op. cit.*, pp. 244-247.

<sup>285</sup> Márai, S. : *A kassai polgárok* [*Les Bourgeois de Kassa*], Ed. Révai, 1942.

## I. La ville

La ville de Kassa est chez Márai synonyme de l'hier. L'intrigue du départ constitue Kassa en héritage. Le point significatif en termes d'héritage, justement, est que le « *patrimoine [...] transmis par succession*<sup>286</sup> » entre dans une consonance singulière avec la notion de patrie. Voyons d'abord le patrimoine, puis son affinité avec la patrie, telle que conçue par l'écrivain hongrois.

### 1. Un patrimoine historique

Kassa, c'est d'abord, pour Márai, un patrimoine historique et qui se constitue comme tel par la médiation du départ. Márai s'explique dans le texte publié à titre posthume, *Ce que j'ai voulu taire* : « *Est-ce donc un si grand péché que de songer avec attachement à sa ville natale et à la région qui entoure cette ville comme à une petite patrie [...] ? Je suis né dans une région à la frontière septentrionale du pays, dans une jolie ville de la Haute-Hongrie qui a joué un rôle significatif dans l'histoire du pays et qui préserve dans la crypte de sa cathédrale moyenâgeuse les cendres d'un grand héros, défenseur de la liberté non seulement au sens national mais également social du terme, le prince Rákóczy. C'est là que je suis né et tous les souvenirs liés à mon enfance, à ma famille, à ceux qui m'ont éduqué, ont contribué à ce que, mû par une nostalgie inquiète et complexe, je sois longtemps parti en quête des réminiscences qui m'attachaient à cette ville*<sup>287</sup> ».

Avant de recéder la parole à celui qui s'était tu, faisons le point sur les thèmes en jeu. D'abord, l'intrigue du départ est confirmée par l'emploi du terme « *songer* ». En effet, ce terme indique une distance de la ville natale, son absence, puisque un songe est requis pour la représenter. Ainsi, la distance géographique structure la description de Kassa. Ensuite, cette distance géographique cède la priorité à l'histoire séculaire de la ville. L'absence se trouve en quelque sorte contrebalancée, voire remplie de longs siècles d'histoire : Kassa, c'est la ville de Rákóczy (1676-1735), prince transylvain qui a combattu les Habsbourg et dont les cendres furent

<sup>286</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.): *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, op. cit., p. 1260.

<sup>287</sup> Márai, S. : *Ce que j'ai voulu taire*, op. cit., pp. 95-96.

rapatriées à Kassa en 1906 ; la « crypte » de la « cathédrale moyenâgeuse » garde par extension une mémoire séculaire, la ville ayant joué « un rôle significatif dans l'histoire du pays », à savoir la Hongrie<sup>288</sup>. Le jeu de distance et d'absence compose ainsi, dans la description de *Ce que j'ai voulu taire*, un patrimoine historique. Enfin, Márai revient sur son rapport personnel à ce patrimoine : c'est ce qu'indique le motif de la « quête des réminiscences<sup>289</sup> », en corrélation avec l'« attachement », redoublé par « m'attachaient ». Le songe, les « réminiscences » et l'« attachement » indiquent d'ores et déjà que le *genius loci* hante l'écrivain dans ce texte sorti des archives en 2013, texte daté de 1949-1950, rédigé déjà en émigration donc. Histoire et esprit des lieux s'articulent dans ce bref exposé pour caractériser un patrimoine historique et revendiqué.

## 2. Une patrie dans la patrie ?

Passons maintenant de la notion de patrimoine à celle de la patrie. Il est question d'« attachement » à une ville et à sa « région » qui s'apparente à l'attachement à une « patrie ». Cette dernière n'est donc pas nécessairement un pays au sens d'un Etat, mais peut être une contrée, un dédale urbain de ruelles et de monuments, telle la « cathédrale » que nous avons présentée plus haut. C'est le sens de la « petite patrie » que mentionne le texte. En outre, « enfance », « famille » et éducation se présentent presque comme synonymes, ce qui signifie que le lieu en tant que « patrie » importe éventuellement moins que l'environnement social et culturel.

L'idée de « petite patrie » devient cependant trouble dans la suite du texte. Márai poursuit : « *Et parce que le traité de Trianon qui a suivi la Première Guerre mondiale a arraché cette ville de la Hongrie et l'a annexée à la Tchécoslovaquie, l'un des Etats danubiens fabriqués de toutes pièces dans un mélange de chauvinisme fébrile et de rapacité, négligeant les lois économiques et*

---

<sup>288</sup> Notons que l'appellation « Haute-Hongrie » sur-traduit quelque peu le nom hongrois *Felvidék*, qui signifie littéralement le « Haut-pays », ou « Haute contrée ». Il s'agit de la Slovaquie actuelle et quand bien même la « Haute-Hongrie » traduirait plutôt bien le ressentiment magyar à l'égard de sa voisine du Nord, il sied d'indiquer que même « Haut-pays » a de nos jours une coloration revancharde, lorsqu'il n'est pas clairement situé dans un contexte d'avant 14-18. Certes, Márai est né dans cette « Haute-Hongrie », ce qui justifie l'emploi du terme dans *ce que j'ai voulu taire*. Le nom propre en français n'en demeure pas moins une intensification nationale de « Haut-pays » que nous lui préférierions.

<sup>289</sup> Márai, S. : *Ce que j'ai voulu taire*, op. cit., p. 96.

*populaires, pendant deux décennies et partout dans le monde je me suis senti sans patrie, y compris en Hongrie, parce que ma ville natale ne lui appartenait plus, parce qu'elle était gouvernée par des étrangers dont nous, les anciens habitants, ne comprenions pas la langue*<sup>290</sup> ».

Il semble que l'« *attachement* » dépend, malgré toute envolée lyrique sur ce qu'est la « *petite patrie* », de l'appartenance à un Etat. C'est ce qui explique le fait que Márai se sent « *sans patrie*<sup>291</sup> » après la rupture historique du traité de Versailles.

Si le mouvement du texte est clair (distance et absence, d'où dimension historique, puis dimension personnelle), le rapport du patrimoine à la patrie l'est beaucoup moins. Patrie et patrimoine : le français met en lumière cette ambiguïté et propose un discernement. Patrimoine, du latin *patrimonium* est une notion relative au paternel, à l'instar de la langue chez Milosz. Ainsi, un patrimoine présuppose, du moins étymologiquement, une patrie. Or qu'arrive-t-il chez Márai ? L'écrivain décrit le patrimoine historique de Kassa précisément en fonction de la perte de la patrie. En d'autres termes, le départ ne constitue pas simplement une intrigue géographique, mais celle de la perte de la patrie. L'héritage que constitue le patrimoine est donc explicitement lié à l'hier, au monde révolu que Márai conçoit en tant que patrie. S'il y a contradiction entre l'idéal de la « *petite patrie* » qu'est Kassa et l'importance de son appartenance à la Hongrie, c'est parce que Márai tente, malgré le caractère révolu de l'hier, de se nommer une patrie, nationale ou « *petite* ». C'est pour narrer son patrimoine qu'il prend soin de nommer sa patrie, les deux se présentant comme indissociables.

## II. Les raisons du départ

Narrer le patrimoine, est-ce déjà un testament joint à l'héritage ? Pas tout à fait. L'ambivalence de la notion de patrie subsiste malgré ce que nous avons discerné, à savoir l'idée d'un patrimoine dépendant de la patrie. Dans la mesure où le patrimoine est ici l'enjeu de l'hier, il nous faut poursuivre l'examen de la patrie, puisque de son sort dépend l'intégrité du patrimoine. Analyser la première permet de mieux cerner le second.

---

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>291</sup> *Ibid.*

## 1. Départ de la patrie

Revenons-en à l'intrigue du départ, dont nous avons constaté qu'elle traduisait la perte plutôt que le simple déplacement géographique. Cette perte signifie-t-elle un exil de l'hier ? Voyons les raisons du départ pour répondre à cette question. Márai s'explique : « *Pendant vingt ans, j'ai aspiré à revoir cette ville. Il m'était devenu impossible d'y aller parce que j'avais refusé de faire mon service militaire dans l'armée du nouvel Etat tchécoslovaque et quand, après la division, les autorités tchèques ont voulu m'y contraindre, j'ai quitté le pays, ce qui fait que, pendant longtemps, j'ai été considéré comme déserteur dans ma région d'origine. J'ai agi ainsi parce que la pensée de devenir le soldat d'une armée qui se comportait en "vainqueur" vis-à-vis de mon pays, la Hongrie, m'était insupportable*<sup>292</sup> ».

Quand bien même la patrie pourrait être une ville et sa région, les perturbations géopolitiques remettent en question l'authenticité de ladite patrie. Le fait significatif est qu'il suffit de déplacer une frontière, non pas pour scinder une patrie en deux, mais pour la faire passer, s'il s'agit d'une ville, d'un côté de l'autre pour que sa qualité de « *petite patrie* » se retrouve dans les limbes.

« *J'ai dû subir pendant deux décennies les conséquences de cette décision prise dans ma jeunesse*<sup>293</sup> ». Márai quitte Kassa pour Budapest pour échapper à une éventuelle mobilisation dans l'armée d'un pays devenu ennemi de la Hongrie. On pense à György Faludy (1910-2006), le poète hongrois, qui quitte la Hongrie en 1938 pour de multiples raisons, dont celle de ne pas être enrôlé dans une armée hongroise alliée à l'Allemagne nazie<sup>294</sup>. Pour Faludy, ce n'est pas l'armée d'un pays ennemi de la Hongrie, mais l'armée hongroise qu'il s'agit de fuir. Si la fuite se présente en tant que thème commun, il est à noter que les motivations politiques sont fort différentes, ce que nous n'allons guère tarder à expliciter du côté de Márai.

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> Faludy, Gy. : *Pokolbéli víg napjaim [Les Beaux jours de l'Enfer]*, Ed. Magyar Világ, 1989 [1962], p. 9. Edition française: *Les Beaux Jours de l'Enfer*, trad. Ladislav Gara, Ed. J. Didier, 1965.



## 2. Le facteur temporel

Chez Márai, bien que le risque de la mobilisation soit mentionné, c'est plutôt l'écart temporel qui se trouve accentué. Contrairement à Faludy, ou encore à Arthur Koestler, qui ne s'accordent pas le temps de réfléchir à ce qu'ils quittent pour des aventures intercontinentales, Márai pense le temps, l'écart temporel : « *Deux décennies*<sup>295</sup> ». En d'autres termes, Márai pense dans un certain excès de réflexivité sa distance vis-à-vis de sa ville natale, Kassa, et cela non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps.

Kassa est synonyme de culture, de famille, d'éducation, d'une bourgeoisie, avortée, qui fera cruellement défaut à la Hongrie, mais aussi à la Tchécoslovaquie, suivant la logique mentionnée du déplacement des frontières. Márai pense la distance temporelle car il a l'intuition suivante : d'un côté comme de l'autre de ces nouvelles frontières, il y a là un patrimoine qui est perdu. Il est perdu, d'une part, parce qu'il se retrouve de l'autre côté d'une nouvelle frontière, et il est perdu, d'autre part, dans le temps. Le départ de la patrie, c'est d'un côté le départ du natif, et de l'autre l'exil historique de l'hier. Cela dit, le facteur temporel explicité n'enfante toujours pas de testament à proprement parler : il souligne la passivité face à l'exil de l'hier, l'idée que durant « *deux décennies* », le natif de Kassa passe son temps à ne pas être à Kassa. Cela ne signifie pas qu'il en a fini avec la patrie, bien au contraire.

### *2. Le retour ? Errance politique : les articles de journal et l'espoir vain de retrouver le patrimoine*

C'est dans ce croisement entre perte géographique et temps perdu que nous pouvons saisir les égarements politiques de Márai dans l'Entre-deux-guerres. Nous avons perçu dans *Ce que j'ai voulu taire* une certaine contradiction, celle entre la patrie et le tracé des frontières. La frontière déplacée, la « patrie » que peut être une ville et sa région se remet étrangement en cause. Établi à Budapest, Márai suit de près la politique révisionniste de la Hongrie réactionnaire de l'époque, et participe même, avec sa plume, aux reconquêtes des territoires sous l'aile de l'Allemagne nazie. Márai est journaliste, chroniqueur, et accompagne en tant que correspondant les troupes

---

<sup>295</sup> *Ibid.*

hongroises qui défilent dans les villes et régions annexées à nouveau par la Hongrie. C'est en décembre 1936, à la suite du décès de Dezső Kosztolányi, que la rédaction du quotidien *Pesti Hírlap* propose à Márai une rubrique hebdomadaire<sup>296</sup>. L'écrivain s'engage avec enthousiasme dans le journalisme de l'Entre-deux-guerres<sup>297</sup>.

## I. Révisionnisme « littéraire »

Márai suit littéralement de près l'avancée des troupes hongroises, en pleine reconquête des territoires perdus après la Première Guerre mondiale. Il déclare dans un compte rendu que la frontière « bouge<sup>298</sup> », écrit ailleurs qu'elle est « survoltée<sup>299</sup> », que la Hongrie redevient elle-même, qu'elle est désormais plus « grande<sup>300</sup> » et plus « authentique<sup>301</sup> » avec l'annexion de la Haute-Hongrie. Plus tard, lors de l'invasion, toujours sous l'aile nazie, d'une partie de la Transylvanie, il saluera les villes, entre autres Cluj, enfin de retour en leur soi-disant « mère-patrie », la Hongrie<sup>302</sup>.

La patrie vient occuper une place centrale dans la pensée et l'œuvre de Márai après son départ de Kassa. Du départ de Kassa qui est exil jusqu'à la scène des thermes et les réminiscences de *Ce que j'ai voulu taire*, le patrimoine, autrement dit l'hier connaît un sort singulier : contrant, ou croyant contrer le retrait progressif de l'hier, Márai investit en fait « la langue de Kassa » dans la bruyante fuite en avant qui caractérise cette période. L'hier est déjà histoire exilée, mais son retrait est vécu *a contrario* sous forme de « retour », celui des territoires perdus. Il nous faut donc examiner comment la langue de Kassa se leurre dans ce retour douteux pour saisir ensuite l'exil définitif de l'hier. Le thème de la patrie est ici fil conducteur : politiquement, il est au cœur d'un

<sup>296</sup> Székely, Á. : « Előszó » [« Préface »] in Márai, S. : *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, op. cit., p. 15.

<sup>297</sup> « Pesti Hírlap m'a honoré en ressuscitant et me confiant cette rubrique célèbre et à la mode il y a un quart de siècle : que je la remplisse, si je peux, de sujets contemporains ». Márai, S. : *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, op. cit., p. 16.

<sup>298</sup> Márai, S. : « A határ elindul » [« Le Départ de la frontière »] in *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, op. cit., p. 116.

<sup>299</sup> Márai, S. : « A térkép nyugtalan » [« La Carte est survoltée »] in *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, op. cit., p. 177.

<sup>300</sup> Márai, S. : « A határ elindul » [« Le Départ de la frontière »] in *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, op. cit., p. 116.

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> Márai, S. : « Köszöntjük Erdélyt » [« Nous saluons la Transylvanie »] in *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, op. cit., pp. 220-223.

cheminement qui devient errance dans la confusion entre retrait et fuite en avant ; linguistiquement, l'idiome de Kassa devient « paternel<sup>303</sup> » de manière claironnante, et il nous faut analyser ce retentissement stylistique de pair avec l'errance pour pouvoir constater, au terme de la fuite en avant, l'exil redoublé de l'hier de Márai et le silence qui submerge le testament de l'hier avorté dans l'errance de l'Entre-deux-guerres.

## II. Le facteur temporel

Avec les annexions territoriales, nous sommes clairement dans le registre de la géographie. Toutefois, ce registre croise celui de la temporalité. C'est curieusement la personnification de la frontière qui nous l'indique. Relisons le compte rendu téléphonique cité à l'instant, et qui s'intitule *Le Départ de la frontière*. Márai y décrit non sans exaltation le passage des troupes hongroises par la frontière tchécoslovaque tracée lors du traité de Trianon : « *Les habitants des villages voisins ont décoré de fleurs le barrage rouge et blanc des Tchèques. Et autour du barrage, sur le passage à niveau en hauteur symbolisant la frontière de Trianon, ils attendent l'instant symbolique, lorsque ce barrage se lèvera, lorsque les avant-postes de l'armée hongroise franchiront la frontière, que nous, journalistes, la franchirons aussi, que l'on affichera les symboles nationaux de l'Etat hongrois sur les maisons des villages qui seront de retour dans la patrie, et lorsqu'après vingt ans un territoire hongrois sera libéré de la domination tchèque*<sup>304</sup> ».

Márai poursuit : « *Les drapeaux flottent dans le vent froid, et en cet instant commence cette rencontre inoubliable et troublante, dont nous seuls, Hongrois, connaissons le sens secret : la frontière se déplace, le pays devient plus grand, le pays revêt une forme qui lui est plus authentique. Nous sommes seuls à comprendre le sens mystérieux de cet instant, nous qui, pour la première fois depuis vingt ans franchissons, sans passeport, la frontière magyare de Trianon*<sup>305</sup> ».

Nous sommes d'accord avec Márai sur un point : la description est « *troublante* ». Dans ce

---

<sup>303</sup> Nous renvoyons à ce sujet à l'expression « langue paternelle » d'usage en polonais.

<sup>304</sup> Márai, S. : « A határ elindul » [« Le Départ de la frontière »] in *Ajándék a végzettől* [Le Présent de la fatalité], op. cit., p. 115.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 116.

compte rendu téléphonique au quotidien *Pesti Hírlap*, daté du 8 novembre 1938, Márai adopte un style qui amplifie en fait à tel point ses techniques narratives habituelles qu'on ne le reconnaît qu'à peine. Nous trouvons, dans ces passages, la clef de l'exaltation de l'écrivain hongrois pour les frontières et leurs déplacements, l'ingrédient stylistique dont résulte l'exaltation des frontières personnifiées : le temps.

Qui dit frontière pense probablement, avant tout, géographie, carte. Cependant, le registre temporel est omniprésent dans les formulations de Márai. En clair, l'idée d'un pays qui « *revêt une forme qui lui est plus authentique*<sup>306</sup> » échappe à tout sens des réalités géopolitiques, en raison d'un déséquilibre entre espace et temps<sup>307</sup>. C'est le registre temporel, celui que l'on pourrait résumer par le terme exclamatif *enfin !*, qui orne l'événement, ainsi que le compte rendu d'un ton solennel, pour ne pas dire « *infatué*<sup>308</sup> », et qui est le ton officiel de la Hongrie de l'époque.

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>307</sup> Déséquilibre, ou éventuellement asymétrie ? L'asymétrie entre l'espace et le temps renvoie à Kant. Cette référence philosophique classique pourrait sembler incongrue ici si Kant n'avait pas investi un effort considérable, à travers l'ensemble de son œuvre, à travailler, préparer *l'avenir* des questions qu'il formulait. De même que nous avons pu articuler le thème de l'émigration-traduction à la pensée élargie, c'est maintenant dans la première *Critique* que nous trouvons, « préparé », le problème de l'asymétrie entre temps et espace. Ces références kantienne s'articulent de note en note, nous retrouverons le philosophe de Königsberg dans notre interlude avant d'asseoir grâce à lui le lien précis entre exil et errance dans notre partie IV.

Asymétrie du temps et de l'espace : le sujet est traité dans un texte *a priori* étranger à la politique, beaucoup moins explicitement politique en tout cas que la *Critique de la faculté de juger* à laquelle nous nous sommes référés plus haut, *l'Esthétique transcendantale* dans la *Critique de la raison pure*. Kant y explique que « *l'espace, en tant qu'il constitue la forme pure de toute intuition externe, est limité, comme condition a priori, simplement aux phénomènes extérieurs. En revanche, puisque toutes les représentations, qu'elles aient ou non des choses extérieures pour objets, appartiennent néanmoins en elles-mêmes, comme déterminations de l'esprit, à l'état interne, tandis que cet état interne, soumis qu'il est à la condition formelle de l'intuition interne, appartient par conséquent au temps, le temps est une condition a priori de tout phénomène en général* ». En clair, Kant conçoit l'espace comme forme donnée *a priori* pour tout phénomène se présentant à l'intuition dans le monde, dehors, tandis que le temps est la forme *a priori* de tout phénomène, qu'il soit externe ou interne, c'est-à-dire mental, sans correspondance à un phénomène du dehors. Traduit en langage politique, et après lecture du compte rendu de Márai, on peut se demander si le régime de vérité et de justice que l'auteur projette sur l'annexion de la Haute-Hongrie n'est pas en fait une sorte de surcharge de la forme qu'est le temps par un procédé d'intériorisation « nationale » de l'espace. Autrement dit, l'espace (la frontière, le pays) semble être la forme de phénomènes internes de même qu'externes : de rêves et de fantasmes. Il n'y aurait dès lors plus d'asymétrie, les deux formes devenant conditions « *a priori de tout phénomène en général* ». En réalité, l'asymétrie kantienne indique, entre autres, la chose suivante : on ne peut diviser en un juste milieu les deux formes *a priori* de l'intuition, il y a asymétrie car la raison humaine, même pure, est imparfaite. En conséquence, l'asymétrie est telle quelle, d'où un panneau d'indication fort pertinent en ce début de la première *Critique* : il faut éviter de chercher le milieu là où il y a décalage et, surtout, admettre que l'asymétrie est un équilibre. Politiquement parlant, insister sur le temps au point d'y introduire l'espace revient à perdre le sens des réalités concernant ce qui est donné dehors, dans l'espace précisément. Kant, I. : *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Ed. Flammarion, coll. GF, 2006 [1781, 1787], pp. 128-129. N.B. : Nous empruntons l'expression travailler « *l'avenir des questions* » à Alain Badiou, qui l'emploie dans un autre contexte. Cf. Badiou, A. : *Petit panthéon portatif*, Ed. La Fabrique, 2008, p. 148.

<sup>308</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 561.

Le déplacement de la frontière ne rend pas compte à lui tout seul de la perte de la culture que signifie Kassa. La perte, c'est aussi le vide temporel de près de vingt ans dans lequel se meut l'écrivain installé à Buda. Ce vide temporel correspond néanmoins à l'Entre-deux-guerres. Il s'agit donc de la césure au sens de la brèche du retrait progressif du monde d'hier et c'est dans cette césure qu'erre l'écrivain.

C'est ce vide temporel qui explique la façon dont une pensée déjà en exil dans l'Entre-deux-guerres s'investit dans le journalisme au service des autorités hongroises révisionnistes. Il s'agit, pour un écrivain déjà consacré<sup>309</sup>, de mobiliser un vocabulaire, celui du temps perdu mais récupéré, de la culture. Il est relativement clair, à la lecture de la transcription de ce qui fut un compte rendu téléphonique que le texte était dûment préparé par écrit. La syntaxe complexe témoigne d'un travail d'ordre littéraire de la part de l'écrivain qui comble ainsi le vide des « *deux décennies* ». Márai a employé sa plume pour tremper d'encre un temps à jamais perdu, malgré les illusions de l'Entre-deux-guerres. Kassa revient à la Hongrie, mais ce n'est là qu'un leurre du temps retrouvé : en réalité, nous sommes dans la césure du retrait de l'hier. Point de testament dans les articles cités : leur auteur refuse que son patrimoine soit devenu un héritage à la suite de la fin de son monde.

### 3. *L'exil de l'hier ou les Bombes de Kassa*

L'espoir du temps retrouvé cède cependant la place chez Márai à un héritage sans testament. Dans *Le Présent de la fatalité*, on trouve un texte relatif à Kassa intitulé *Les Bombes de Kassa*<sup>310</sup>, daté du 28 septembre 1941. La ville fut bombardée le 26 juin 1941. La Hongrie réagit en déclarant la guerre à l'URSS<sup>311</sup>. Márai se rend sur les lieux pour constater les dégâts. C'est l'exil

<sup>309</sup> Székely, Á. : « Előszó » [« Préface »] in Márai, S. : *Ajándék a végzettől* [*Le Présent de la fatalité*], *op. cit.*, p. 15.

<sup>310</sup> Márai, S. : « A kassai bombák » [« Les Bombes de Kassa »] in *Ajándék a végzettől* [*Le Présent de la fatalité*], *op. cit.*, pp. 244-247.

<sup>311</sup> L'explication la plus plausible est que c'est en fait l'Allemagne qui a bombardé la ville avec des engins repeints en couleurs soviétiques pour contraindre la Hongrie à déclarer la guerre à l'URSS, à se joindre autrement dit à l'offensive nazie. C'est ainsi que le régime hitlérien « aida » la Hongrie révisionniste à reconquérir ses territoires perdus : ce faisant, Hitler a pour ainsi dire confirmé la nature fantoche du régime de l'amiral Horthy, qui fantasmait sur les reconquêtes, mais n'était aucunement en mesure, en raison de son manque de souveraineté, d'annexer des territoires sans devenir l'otage de l'Allemagne. Kassa a été bombardée par l'allié allemand qui avait précipité le retour de cette ville en Hongrie. Cf. Faludy, Gy., Faludy, Zs. et Pálóczi-Horváth, Gy. : *Egy nép tragédiája : a magyar forradalom évszázadai* [*La tragédie d'un peuple : les siècles de la révolution hongroise*], Ed. Alexandra,

de l'hier qu'il sera contraint d'y constater.

Explicitons trois points abordés dans le texte afin d'en saisir le sens, le mouvement. Sur les lieux, Márai développe premièrement l'idée d'une intimité qui le lie à Kassa, une intimité placée sous le signe non pas des souvenirs concrets, mais du sentiment de sécurité. Deuxièmement, l'écrivain explicite la façon dont la structure de la ville accompagne le natif dans le monde. Troisièmement, il cède la parole à l'incrédulité : il n'est pas concevable pour le natif de voir sa ville bombardée, le bâti de la ville natale étant en quelque sorte « nécessaire », en contraste à tout autre lieu dans le monde. Cette idée de la nécessité de l'intact, face au spectacle des bombes de Kassa fait que l'hier et l'exil, le lieu privilégié et le non-lieu se rejoignent dans une césure, celle qui ne relègue pas la ville dans l'hier révolu, mais pour ainsi dire l'engloutit sous les yeux du natif de retour dans sa ville.

### **I. Sous le signe de la sécurité**

D'abord, Márai développe l'idée selon laquelle l'intimité de la ville natale est avant tout synonyme de sécurité. Il formule cette idée de la façon suivante : « *Avec le temps, ce ne sont pas des souvenirs que l'on va pêcher dans sa ville natale, mais retrouver l'espace d'un instant, en cette vie et ce monde labiles et en perpétuel changement, le sentiment de la sécurité*<sup>312</sup> ». C'est là, dit-il, « *une relation qui devient au fil des années de plus en plus intime et complexe*<sup>313</sup> » avec la ville natale. Cette intimité se démarque des « *souvenirs* », et ainsi des événements, ce qui donne l'occasion à l'écrivain de revenir sur ses souvenirs de 1938 pour dire que le retour de sa « patrie » locale dans la mère-patrie constitue certes un souvenir inoubliable, et pour y ajouter plus loin que « *la fête s'est ensuite terminée, cédant la place au quotidien*<sup>314</sup> ». En clair, Márai prend quelque distance vis-à-vis des souvenirs récents, une distance politique : placée sous le signe de la sécurité, la ville natale signifie plus qu'une série de souvenirs, plus que ce qui se prête au récit (personnages, événements, anecdotes).

---

2007 [1957], p. 77.

<sup>312</sup> Márai, S. : « A kassai bombák » [« Les Bombes de Kassa »] in *Ajándék a végzettől* [Le Présent de la fatalité], op. cit., p. 244.

<sup>313</sup> *Ibid.*

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 245.

La sécurité est placée au-dessus de tout souvenir, mais le prix de cette sécurité n'est autre qu'une certaine garantie du révolu. Le souvenir est inoubliable, mais l'intimité de la ville natale dépasse l'événementiel, elle s'en démarque au profit du « *sentiment fabuleux de sécurité* » : « *Ici, et seulement ici, rien de mal ne peut m'arriver* ». Prêtons l'oreille à écho du « *monde de la sécurité*<sup>315</sup> » chez Zweig : pour ce dernier, le monde de la sécurité constitue l'intrigue du monde d'hier. En effet, cette sécurité tant louée par l'écrivain autrichien ne fait sens que dans la mesure où elle a fini par être entravée, détruite. Du côté de Márai, il apparaît par analogie que l'« *ici* » est « *hier* » : il n'arrivera plus rien tout court, autrement dit la ville natale devient synonyme de révolu. Si l'hier n'est pas révolu, alors il peut bel et bien se passer des choses dans la ville natale qui continue de vivre son histoire, son quotidien. Márai est cependant formel : Kassa est figée dans le temps. L'hier est exilé, Kassa est par conséquent lieu exilique de l'hier.

## II. Kassa dans le monde

Le deuxième point abordé par Márai semble confirmer ce rapprochement entre ville natale et intimité, hier et sécurité, monde révolu et sentiment. Si Kassa, placée sous le signe de la sécurité, implique le fait d'être révolu, le lieu de l'hier continue de travailler dans l'esprit du natif lorsqu'il s'oriente dans le monde. L'écrivain hongrois, qui en 1941 n'a pas encore émigré mais a beaucoup voyagé, explique que « *rien au monde n'est plus compliqué et secret que la parenté de la ville natale. Tu marches dans la rue à Chicago, un homme vient en face et tu te dis : "Tiens, il ressemble à M. Kornitzer". Tu vois la façade d'un immeuble à Dijon et intrigué tu penses : "On dirait la maison des Felkai"*<sup>316</sup> ». L'événementiel quitte la ville natale pour avoir lieu ailleurs, dans le monde, mais se trouve sans cesse rapporté aux personnages et aux choses figés dans le passé. La ville natale devient ainsi une carte mentale et sentimentale avec laquelle on s'oriente dans le monde.

Mentale et sentimentale, cette carte est indissociable du temps révolu, poursuit Márai : « *Nous y rapportons tout, distraitemment. Il n'est pas vrai que le monde est infiniment grand. Le monde, pour un homme, a exactement la taille que lui donne sa ressemblance aux souvenirs de l'enfance.*

---

<sup>315</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., pp. 15-45.

<sup>316</sup> *Ibid.*

*Tout le reste est étranger*<sup>317</sup> ». Ville natale et « *souvenirs de l'enfance*<sup>318</sup> » deviennent quasiment synonymes dans ce raisonnement la ville natale devient infrastructure mentale, sentiment cartographié auquel le natif revient sans cesse, mais en pensée uniquement.

Nous avons vu chez Milosz, en compagnie de Georg Simmel, comment Wilno s'apparente à la vie de l'esprit de la petite ville, contrairement à l'intellectualité de la grande ville qu'incarne Varsovie. Kassa pourrait ainsi correspondre à « *l'harmonie tranquille d'habitudes ininterrompues* ». Toutefois, Márai écarte Kassa de la distinction de Simmel sur un point essentiel : contrairement au sociologue allemand, il ne conçoit pas, du moins pas en 1941, une dichotomie fondamentale entre petites et grandes villes. En effet, dans la mesure où toute rencontre à l'étranger est rapportée au monde familier, il importe peu que l'étranger soit une ville de la taille de Dijon ou de Chicago. Simmel est pourtant formel : les habitants des grandes villes apparaissent « *comme froids et sans cœur à l'habitant des petites villes*<sup>319</sup> ». Márai ne souffre pas de l'inadaptation des « *réactions intérieures*<sup>320</sup> » aux relations réservées des grandes villes. Simmel explique que ces « *réactions* » sont autant de manifestations de la « *sensibilité*<sup>321</sup> » qui accompagnent les rencontres dans le cadre des petites villes. Dans la grande ville, en revanche, le rapport de l'individu à son environnement relève de « *l'intellect* », « *l'organe psychique le moins sensible, [...] celui qui s'écarte le plus des profondeurs de la personnalité*<sup>322</sup> ». Márai au contraire enracine ses rencontres ayant lieu dans le monde urbain des grandes villes, ce dont l'exemple de Chicago est censé faire foi, « *dans les couches les moins conscientes de l'âme*<sup>323</sup> », en apparentant ce et ceux qu'il voit à l'univers de Kassa. Cet univers suggère un type de rapports caractéristique de la petite ville chez Simmel, celle-ci étant un lieu « *où l'on connaît presque chaque personne rencontrée*<sup>324</sup> ». Márai affirme que le natif de Kassa qu'il est s'oriente dans le monde des grandes villes comme s'il y reconnaissait « *chaque personne rencontrée*<sup>325</sup> ». En somme, Márai ne semble pas se préoccuper de l'intensité de la « *vie nerveuse*<sup>326</sup> » des villes qu'il

---

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> *Ibid.*

<sup>319</sup> Simmel, G. : *Les Grandes villes et la vie de l'esprit*, op. cit., p. 54.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>325</sup> *Ibid.*

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 41.



visite.

Le fait significatif dans cet écart entre la lecture de Simmel et la sentence de Márai est que l'écrivain hongrois n'a pas encore émigré. Quand bien même ses séjours à l'étranger dans l'Entre-deux-guerres seraient pour certains d'entre eux des épisodes d'émigration, ils n'impliquent pas l'impossible retour. Dans les *Etrangers*, roman d'inspiration autobiographique, Márai relate ses expériences de l'émigration berlinoise et surtout parisienne, mais l'histoire s'achève sur une issue narrative, à savoir le retour au pays<sup>327</sup>. C'est avant l'émigration que Márai conçoit qu'il n'y a pas d'étranger, que le monde n'est pas « *infiniment grand*<sup>328</sup> ». L'écart vis-à-vis de la lecture de Simmel se maintient tant que Márai est voyageur et que son retour est garanti. Pourquoi ? En fait, la « *profonde opposition*<sup>329</sup> » chez Simmel entre petite et grande ville ne tient pas compte de la figure du voyageur, seulement des expériences locales des deux environnements opposés<sup>330</sup>. Après l'émigration de Márai en 1948, la dichotomie de Simmel s'introduira de façon poignante dans son expérience de l'étranger, précisément, sa sensibilité réagissant à un « *déracinement*<sup>331</sup> » spécifique – un imprévu digne d'attention<sup>332</sup> dans la lecture de Simmel.

---

<sup>327</sup> On lit, à la fin du roman : « *Il s'arrêta et regarda autour de lui, le guide lui lâcha le bras. Il contempla les choses qui l'entouraient d'un air étonné, il s'attarda sur le visage sympathique et vieilli avant l'âge de l'aventurier et il se rappela soudain: ce soir je m'en vais et je n'ai pas vu le tombeau de Napoléon, ni le musée de Cluny, je ne suis pas allé au théâtre, je ne suis pas monté au sommet de la tour Eiffel, je n'ai pas visité le département japonais du Louvre. Je n'ai rien vu, conclut-il, stupéfait. Je ne suis même pas allé à Versailles* ». Ce qui retient ici notre attention est le bout de phrase « *ce soir je m'en vais* ». Malgré l'expérience plutôt froide de l'émigration parisienne, avec ce que cela implique d'étrangeté et d'altérité, l'histoire renoue avec une trame narrative dans l'*excipit*. Malgré l'altérité qu'expérimente le narrateur en France, il redevient un voyageur. Le récit de l'émigration parisienne est par conséquent plus proche du récit de voyage *Sur la trace des dieux*, que Márai rédige en 1927 pour rendre compte d'un voyage effectué au Proche-Orient. La structure narrative est similaire dans les deux cas : le retour au pays est garanti. Márai, S.: *Les Etrangers*, trad. Catherine Fay, Ed. Albin Michel, coll. Le Livre de Poche, 2012 [1930], p. 449 ; *Istenek nyomában [Sur la trace des dieux]*, Ed. Révai, 1927.

<sup>328</sup> Márai, S. : « *A kassai bombák* » [« Les Bombes de Kassa »] in *Ajándék a végtől [Le Présent de la fatalité]*, *op. cit.*, p. 245.

<sup>329</sup> Simmel, G. : *Les Grandes villes et la vie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>330</sup> En effet, le seul type de passage que conçoit Simmel entre petite et grande ville est lui-même à sens unique, voire définitif : les habitants des grandes villes apparaissent « *comme froids et sans cœur à l'habitant des petites villes* », écrit Simmel. S'agit-il d'un simple visiteur ? Cela n'est pas exclu, mais la façon dont Simmel considère le cas de figure opposé indique le contraire : « *Aujourd'hui encore l'habitant des grandes villes, transplanté dans la petite ville, éprouve une oppression* », celle qui empêche « *l'homme moderne de respirer* ». L'habitant des grandes villes est « *transplanté* », donc il ne voyage pas, ne visite pas, mais s'établit dans la petite ville. Simmel traite donc avant tout de l'opposition entre les deux environnements, et le seul déplacement de l'un à l'autre qu'il prend en compte est la transplantation, le déménagement, et non le voyage ou la visite. Simmel, G. : *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, *op. cit.*, pp. 57-58, 54.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>332</sup> Imprévu ne veut aucunement dire omission, il ne s'agit pas d'un grief, bien au contraire : l'imprévu est une pertinence potentielle du texte. Le sens que prend l'exil suite à la Première Guerre mondiale accorde en fait une

Ce qui est curieux dans ce deuxième point que nous retenons est que si d'une part Márai s'oriente effectivement dans le monde avec sa sensibilité, le rapport à l'altérité du monde qu'il expérimentera après 1948 semble, de par ce procédé même, codé dans sa façon de voyager. L'imprévu de l'exil vaut pour l'écriture de Márai au même titre que pour l'essai de Simmel. Comment l'expérience à venir de l'émigration et de l'exil est-elle ici codée ? Par la contradiction des deux points que nous avons mis en lumière. Márai est de retour à Kassa, physiquement cela s'entend, en ce mois de septembre 1941. Il y est bel et bien, mais on le sent comme dans une brèche. D'un côté, il congédie l'événementiel exalté de l'Entre-deux-guerres, de l'autre il semble anticiper sur l'émigration qui pourtant n'est pas encore à l'ordre du jour. Certes, il dispose d'une expérience de l'émigration, mais cette expérience de l'Entre-deux-guerres n'implique pas l'impossible retour chez soi, puisque le retour a lieu. Celui qui semble en 1941 dans une brèche n'a pas encore confronté la révolution définitive de la ville natale en passé figé et sentimental, or c'est ce sentiment précis dont il nous fait part en associant ville natale et hier révolu (l'avant) et en esquissant l'idée d'une infrastructure mentale qui l'accompagne dans le monde (l'après). La brèche s'ouvre donc entre un avant et un après.

Dans le premier point que nous avons retenu, Márai mise sur la garantie du révolu pour placer Kassa sous le signe de la sécurité. Dans le deuxième point en revanche, c'est plutôt la garantie du retour qui est à l'œuvre dans la façon dont l'écrivain rapporte ses expériences du monde à l'intimité de sa ville natale. Certes, cette pensée se trouve également placée sous le signe de la sécurité, puisqu'on ne rencontre rien d'étranger dans le monde suivant la sentence, seulement ce que l'on peut ramener à du familier. Toutefois, la garantie du révolu et la garantie du retour s'excluent, malgré le dénominateur commun de la sécurité. C'est cette contradiction qui travaillera chez Márai l'opposition entre émigration et exil dans son cheminement ultérieur.

### **III. L'incrédulité et le spectacle du vide**

Qu'est-ce qui explique cette contradiction ? Le troisième point que nous mettons en évidence vient l'éclairer. Dans ce qui précède, nous avons employé la notion de brèche plutôt que celle de césure pour cerner la pensée de Márai dans les *Bombes de Kassa*. Il ne s'agit pas d'une distinction

---

interprétation nouvelle du texte rédigé en 1903.

conceptuelle de notre part, mais d'une simple nuance : la brèche, « *ouverture (d'un mur; d'une clôture, etc.)*<sup>333</sup> » relève en son sens premier du monde matériel, contrairement à la césure, qui est avant tout affaire de rythme et de tempo. *Brèche* est en l'occurrence plus proche de la réalité qui délimite la pensée de Márai : le spectacle d'une ville bombardée et ses trous d'obus.

Dans le troisième point que nous retenons du texte, Márai donne libre cours non pas à son imagination, mais plutôt à son incrédulité : « *On ne saurait croire tout à fait sincèrement qu'une bombe puisse tomber sur notre ville natale. Sur Oxford, oui. Sur Nuremberg, oui. Mais sur l'immeuble rue Mészáros, à Kassa ? ... Soyons sérieux*<sup>334</sup> ». L'auteur fait entrer en contraste la grandeur du monde connu par tous et celle, locale, du petit monde connu par lui seul. Il est à noter que la « *rue Mészáros*<sup>335</sup> », qui n'est autre que la rue Mäsiarska au coin de laquelle nous avons observé tout à l'heure chaise vide et touristes, semble quasi microscopique en traduction française, et qui plus est sonne tel un drôle d'idiome qu'un étranger fredonnerait pour lui-même.

Ce n'est pas loin de la ville natale, mais à Kassa même que la langue de Márai revêt un caractère exilique. Comment le lieu privilégié de l'hier comprend-il l'exil que nous définissons en tant que non-lieu ? Voyons la façon dont l'écrivain achève son article sur ce thème.

Au terme de son article, Márai se voit contraint de constater que la sécurité, motif principal de la ville natale ne se retrouve plus à Kassa : « *Les bombes de Kassa n'ont pas seulement endommagé les toits, mais aussi ce sentiment élémentaire difficile à dissiper et inconscient que le mythe de l'enfance est plus puissant que les forces maléfiques du monde... rien n'est plus puissant que les forces du monde*<sup>336</sup> ». C'est à Kassa que se dissout le *leitmotiv* de la sécurité et c'est également à Kassa que la ville natale devient lieu de l'hier, à l'insu de la présence du natif sur les lieux : « *Une seule chose est peut-être plus puissante que toute violence et destruction : la tendresse, avec laquelle la mémoire sauve tout ce que la volonté du monde réduit en ruines*<sup>337</sup> ». En d'autres termes, le souvenir de Kassa n'apparaît pas loin de la ville, mais à Kassa, la mémoire s'oppose directement à la vue de l'état présent de la ville.

---

<sup>333</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.): *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 292.

<sup>334</sup> Márai, S. : « A kassai bombák » [« Les Bombes de Kassa »] in *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, op. cit., p. 246.

<sup>335</sup> *Ibid.*

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>337</sup> *Ibid.*

Márai achève son article en ces termes : « *C'est à cela que je pensais, devant l'emplacement de la maison du tailleur, où se trouve maintenant un trou*<sup>338</sup> ». Ce trou d'obus, un vide, démantèle la contradiction entre les garanties du révolu et du retour. Le révolu ne garantit plus rien, seule la mémoire et sa « *tendresse* » sont encore en mesure de prendre le dessus sur la destruction. La garantie du retour s'évanouit du même coup : si c'est à Kassa que le natif doit faire l'effort de se souvenir, alors il n'est plus tout à fait à Kassa. Il en pratique la langue, mais cette dernière ne peut viser la présence de la ville. En effet, l'incrédulité cédant au spectacle du trou d'obus, la langue de Kassa redevient étrangère à cette ville qui se dérobe non plus au sens géopolitique d'une annexion par un autre pays, mais, indépendamment de son appartenance à telle ou telle patrie, de par la perte du « *mythe de l'enfance*<sup>339</sup> ». A partir de ce moment, la problématique de la patrie dans la patrie se périmé, et la situation géographique du natif par rapport à sa ville ne compte plus : c'est en s'y rendant que la prise de conscience de la ville natale reléguée dans l'hier est peut-être la plus poignante.

En somme, le troisième point pulvérise les deux premiers que nous avons retenus. Ce qui est remarquable dans l'excipit des *Bombes de Kassa*, c'est la présence simultanée de l'hier, de l'exil et de l'œuvre. L'exil n'est pas tu comme chez Fejtö et Milosz, ni rempli d'affabulations comme chez Cioran : il est constaté, admis en même temps que l'hier, dans l'œuvre. Le trou d'obus, mot de la fin, traduit un vide : concrètement, la « *maison du tailleur*<sup>340</sup> » n'est plus là ; de manière moins concrète, il n'y a plus de garantie pour véhiculer l'héritage de l'hier, sinon la « *tendresse*<sup>341</sup> » des souvenirs, autrement dit une intimité qui n'a plus sa place dans un texte public comme celui-ci. En articulant explicitement hier (qui n'est que mémoire), exil (Kassa n'est plus « là ») et œuvre (le texte), Márai s'arrête malgré lui au seuil d'un éventuel testament. En effet, puisque l'exil n'est pas tu, il n'y a plus de garantie, plus précisément de technique narrative pour transmettre l'héritage. En clair, au moment où l'article se termine, c'est aussi la longue errance, du départ aux retours (de la ville, du natif) qui prend fin. Le fait significatif est que ce terme n'est pas suivi d'une ouverture nouvelle sur du récit, de la narration. Avec les *Bombes de Kassa*, c'est un silence qui s'introduit dans l'œuvre – celui que suscite l'aveu d'un exil en ces lieux mêmes de l'hier, plus exiliques que jamais en ce mois de septembre 1941. La ville natale est « *hors de tout*

---

<sup>338</sup> *Ibid.*

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>340</sup> *Ibid.*

<sup>341</sup> *Ibid.*

*territoire*<sup>342</sup> », affirme Márai pour développer l'idée de sécurité ; elle se retrouve même en dehors de ce non-territoire dans l'exil. L'idéal se pulvérise lui-même sous les yeux du natif devant le trou d'obus. Demeure une hantise du lieu, ainsi que le silence d'un héritage sans testament.

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 246.

# Mise au point : héritages et testaments, les lieux de l'hier de la pensée en exil

---

Dans cette partie II, nous avons investi notre couple conceptuel exil-émigration dans l'examen de l'héritage de la pensée en exil est-européenne au XX<sup>e</sup> siècle. Une synthèse thématique s'impose au terme de cette partie pour faire le point sur cette notion d'hier avant d'aborder les récits relatifs à l'émigration – l'idée étant que l'hier, ainsi que les thèmes qui le composent, travaillent la pensée en exil dans ces récits. Ce sont pour ainsi dire les provisions que Fejtő, Cioran, Milosz et Márai emportent dans le monde pour s'y orienter de manière singulière.

## *Césures actives et passives*

Si la césure, au singulier, de l'hier correspond au fait qu'un monde a été rayé de la carte, c'est une pluralité de césures que nous avons pu observer concernant les lieux exiliques de l'hier des quatre hommes de lettres. En effet, suivant les trois questions de notre intrigue conceptuelle, ce sont à chaque fois des césures propres à l'expérience de chacun qui se sont manifestées. Opérons une synthèse des césures. Elles sont soit actives, soit passives.

Face à la césure de l'hier, Fejtő prend en charge d'investir sa césure par le désir et la volonté de transmettre son héritage. Il traduit l'hier en français et soumet ce faisant sa pensée à l'examen du monde francophone, occidental. Sa césure est active en ce sens qu'elle ne fige pas l'hier, mais la maintient en vie et en mouvement dans le débat d'idées que visent les ouvrages de l'historien. Inquiété par la discontinuité de son monde, Fejtő tisse des continuités en érigeant sa césure en espace d'échange.

Active est également la césure de Milosz – réactivée, si l'on ose dire. L'hier qu'est Wilno est à la fois proche et étranger à Varsovie. L'expérience de cette ville crée une césure plutôt passive, en ce sens qu'elle fige Milosz et son hier dans l'exil. Par la suite, cependant, l'hier retrouve les

chemins de l'émigration avec le poète qui part dans le monde. La césure est alors réactivée : Wilno devient l'objet du partage, à l'instar de l'hier de Fejtő, ce que nous avons vu avec *En commençant par mes rues*. La césure devient aussi lieu d'échange épistolaire entre générations. En clair, elle est active en ce sens qu'elle s'efforce de prendre ou de réemprunter les chemins de la narration.

Chez Cioran, le cas est plus ambigu. D'un côté, le Roumain de Paris revisite sans cesse sa césure qui est arrachement au village natal. De l'autre, c'est pour creuser cette césure que Cioran s'adonne à l'exercice de la répétition. La réputation sur laquelle il mise exige également un hier figé dans le temps et dans l'espace, bref : une césure passive. En fait, la répétition est la seule marque de son activité.

Márai connaît en revanche une césure on ne peut plus passive et tout à la fois concrète. Le trou d'obus à Kassa offre le spectacle de l'hier qui se fige sous les yeux de l'écrivain qui revisite sa ville natale. A la suite des articles révisionnistes de l'Entre-deux-guerres, où il semblait que la césure de l'hier se rétrécissait au fur et à mesure, le trou d'obus signifie à la fois l'exil de l'hier, le terme de son retrait progressif qui s'était redoublé d'une fuite en avant, et la limite de la narration, le début d'un silence. Ce vide complet déterminera l'exil de l'écrivain dans le monde.

### ***Le paradisiaque et la réputation***

C'est avant tout chez Cioran que nous avons repéré le motif du paradis et l'idée de réputation. Néanmoins, le paradis apparaît chez Milosz. Fejtő ne refuse pas toujours un zeste de réputation centre ou est-européenne pour colorer son récit. Cela signifie que ni le paradis, ni la réputation ne constituent d'emblée des outils de déformation et de désinformation. Compris ensemble, ils peuvent générer des récits qui s'apparentent à l'affabulation. Pour repérer ce type de récits, il est indiqué de vérifier si la réputation précède celui qui arrive, ou si ce dernier la sème devant soi, en creusant une césure historique et/ou culturelle. Il est toutefois des réputations qui aident à véhiculer information et culture. Sans réputation aucune, il peut s'avérer plus difficile d'investir une césure avec du récit qu'avec, à l'appui, une réputation, quand bien même celle-ci serait plutôt mauvaise. Laisser intervenir une réputation dans le récit exige en clair du travail, ce que nous

examinerons de plus près dans la partie IV (p. 575.). Quant au motif du paradis, il peut très bien signifier une façon religieuse (ou laïque avec un motif biblique à l'appui) de s'orienter dans le monde. Milosz ne puise-t-il pas dans le registre du paradis pour mettre un nom autre que l'exil sur sa condition ?

### *Exil et quasi altérité*

Avec Milosz, nous distinguons enfin l'exil non plus seulement en tant que non-lieu, mais en tant que condition. Le chemin particulier qu'emprunte l'artiste en décidant de ne pas « *s'humaniser* » exprime en effet une condition à l'écart des hommes. Il est humain, certes, mais l'est autrement, mieux : il est « *autrement qu'être*<sup>343</sup> » dans cette condition que Milosz ne nomme pas l'exil, mais qui correspond néanmoins à l'expérience exilique du monde. Si Milosz tait cette correspondance entre l'autrement qu'être de l'artiste et l'exil, il est un autre registre où cette idée d'une condition exilique est chez lui manifeste : la quasi altérité. Cette dernière articule distance et proximité, ainsi que le même et l'autre d'une manière qui fait de l'exil une condition, puisque le quasi autre n'est pas défini par une nette distance géographique. Ce n'est pas le lieu où il se trouve qui lui assigne son altérité : s'il emprunte un sentier à l'écart, ce n'est pas pour s'écarter physiquement de ceux qui sont « *nés humanisés* » ou qui, au contraire, doivent « *s'humaniser* ». Pas « tout à fait humain », l'exilé n'en est pas moins présent parmi les hommes. Il est autre sans être exilé au sens classique du terme, tels Ovide ou Victor Hugo. Exilées, ces figures classiques en viennent à vivre autrement. La quasi altérité, condition de l'exilé moderne, ne se réduit guère à un être autrement, mais constitue, dans une situation à la fois trop proche et trop lointaine, trop différente tout en étant semblable, une condition exilique qui se comprend à partir des expériences de l'exil que nous avons analysées dans ces deux dernières parties, mais qui ne se réduit plus à l'opposition lieu-non-lieu entre émigration et exil, opposition qui, rappelons-le, n'épuise pas le sens de notre couple conceptuel. Nous avons fait un usage paradigmatique de ce couple pour examiner les lieux exiliques de l'hier. Des lieux exilés ou que l'on exile, des lieux qui « émigrent » : c'est cette approche paradigmatique nous a permis de dégager l'idée d'une condition exilique. Lieux de

---

<sup>343</sup> L'expression est bien entendu celle de Levinas, bien que son emploi ne soit pas à proprement parler levinassien dans notre contexte. Levinas, E. : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Ed. Le Livre de Poche, coll. Biblio essais, 1990 [1978].



l'émigration et lieux exiliques s'en trouvent articulés, pour la suite de notre raisonnement, à une condition qui, au fur et à mesure que nous observerons les lieux de l'émigration et la façon dont s'y déploie la pensée en exil, apparaîtra de manière corrélative à des non-lieux. Entre l'Europe de l'Est et l'Occident, une quasi altérité est en effet le mot que nous pouvons mettre sur la singularité de la pensée en exil. Dans la mesure où cette quasi altérité dévoile une condition, nous pourrions subsumer la singularité en question à l'exil comme « *autrement qu'être* » de notre modernité tardive.

### *Le bilinguisme*

Nous avons analysé l'hier de Fejtő en assumant qu'il était bilingue. L'était-il ? Cioran, qui change d'idiome, peut-il être considéré comme bilingue ? Au sens où il maîtrise deux langues, certes. Au sens où il abandonne une langue pour une autre, il passe en quelque sorte d'un unilinguisme à l'autre. En changeant d'idiome, il devient, en français, unilingue. Mais alors, un écrivain qui émigre en gardant sa langue maternelle ne change-t-il pas, lui, d'idiome, en ce sens qu'il emporte un univers linguistique dans un environnement que son lexique ne peut exprimer avec précision ? Márai, comme nous le verrons (p. 443.), a beau garder sa langue, il contraint cette dernière à traduire un monde qu'elle ne connaît pas. En conséquence, partir tout en persévérant dans sa langue maternelle peut s'avérer un changement linguistique plus important que le choix de changer d'idiome. Pour en revenir à Fejtő, la question se pose dans son cas de la manière suivante : quand bien même il aurait une parfaite maîtrise du hongrois et du français et passerait d'une langue à l'autre tel un interprète, ce qu'il est en tant que passeur, une langue ne se maîtrise qu'au détriment des autres. Traduire, c'est faire des concessions d'une part et d'autre, et c'est le cas de Fejtő : en réimplantant des phénomènes dans un environnement étranger, il consent à amoindrir le sens original des choses. Et cela est requis par la compréhension, que l'on traduise effectivement des choses d'une langue à l'autre ou que l'on partage simplement quoi que ce soit dans une langue unique. L'homme parfaitement bilingue n'existe pratiquement pas. S'il existe, il s'agit d'un être insatiable qui souffre sans cesse du fait que les mots qu'il emploie ne correspondent jamais tout à fait aux choses. Il n'a pas de langue maternelle, il erre entre deux langues étrangères, sources renouvelées d'une tourmente qui le maintient à l'écart du commerce

des hommes, de là où le sens des mots circule.

### *Le tu*

Ce qui est passé sous silence indique une spécificité de la pensée en exil. Milosz parle de la condition de l'écrivain en général, sans souligner une quelconque spécificité de l'écrivain exilé mais mentionne la « *compensation de nos défaillances* » en général. Il tait son exil au profit d'une théorie autre. Cioran fait le contraire : il affirme que « *tout écrivain est d'une certaine manière un exilé*<sup>344</sup> » mais ne dit mot d'une quelconque défaillance qu'il compenserait en faisant œuvre. Chacun passe un point sous silence : Milosz l'hier de l'exilé, sinon l'exil de l'hier, Cioran le paradisiaque en tant que substitut écrit de l'hier historique et donc imparfait. Dans les deux cas, c'est l'hier qui se trouve tu dans la réaction face à l'interlocuteur. Cioran tait l'hier pour ne pas répondre au caractère compensatif de son œuvre. Milosz tait l'hier pour ne pas parler d'exil, de sa propre et singulière condition d'écrivain.

La pensée en exil a ceci de singulier qu'interpellée sur un certain type d'associations entre plusieurs notions, elle en saisit une pour en faire une sorte de césure. L'hier est césure dans les réactions respectives de Cioran et de Milosz. Toutefois, chez Milosz, l'hier se retrouve, après l'exil, en émigration. Cependant, la condition du récit d'*En commençant par mes rues*, c'est de passer l'exil de l'hier sous silence. Ainsi, entre l'œuvre, l'hier et l'exil, la combinaison des deux premières tait la dernière.

Rappelons-nous maintenant l'inquiétude de Fejtő analysée dans le chapitre précédent : tandis que Maurizio Serra insiste sur le caractère révolu du monde d'hier, Fejtő souligne les continuités historiques pour éviter que son Europe soit synonyme d'hier – c'est cela somme toute qui serait « *grave* ». Autrement dit, l'exil est passé sous silence. Quant à Márai, s'il ne tait rien de son exil, c'est probablement parce que sa césure est à tel point chargée de toute notre intrigue exilique qu'il n'a plus, en quelque sorte, de marge de manœuvre entre l'hier, l'exil et l'œuvre pour en mobiliser deux afin de passer la troisième sous silence.

---

<sup>344</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Branka Bogavac Le Comte » in *Entretiens, op. cit.*, p. 270.

### *La lecture des villes*

Chez Milosz et Márai, nous avons vu comment l'esprit, voire l'infrastructure de la ville de l'hier devient carte pour s'orienter dans le monde. Le fait significatif est que l'on peut tout rapporter au chez-soi lorsqu'on voyage. Au pire, on ne découvrira rien, et l'on rentrera chez soi. Mais lorsqu'on ne peut pas retourner chez soi ? Si tel est le cas, c'est le dehors qui cesse d'exister au profit d'un cloisonnement, puisque l'altérité du monde ne suscite aucun stimulus. De même que pour les langues, la question est de savoir si le dehors, le monde est « lisible », et comment. Une ville comme Chicago, pour reprendre l'exemple de Márai, est-elle vraiment lisible avec une carte de Kassa ? Il est à craindre que ce Chicago-là n'ait pas plus de rapport à la ville de l'Illinois que les mots d'une langue étrangère inconnue aux choses qui nous sont familières.

### *Exil et errance*

Nous avons pris soin de suspendre la conclusion du volet consacré à Márai pour traiter ici, au terme de la partie II, de la notion d'errance. La question qui se pose après le spectacle du trou d'obus est la suivante : notre couple exil-émigration rend-il compte d'une configuration qui mobilise toutes les déclinaisons de son intrigue, toutes les problématiques à la fois ? N'est-ce pas un peu trop pour manœuvrer avec notre terminologie ? En fait, notre couple conceptuel rend bel et bien compte de l'expérience exilique de l'écrivain hongrois dans la mesure où l'on garde à l'esprit qu'exil et émigration ne sont que partiellement opposés. Entre les deux se trouvent d'autres notions intermédiaires. L'erreur et l'errance en font partie. Ce n'est que dans la partie IV que nous serons en mesure de traiter dûment ces deux notions ; ici, nous pouvons seulement les introduire. L'errance n'est ni exil, ni itinéraire en affinité avec l'émigration. L'errance, c'est le fait d'aller nulle part, avec une certaine détermination, sans s'en rendre compte. Celui qui ne va nulle part avec application mais sait en même temps qu'il n'a pas de destination est un nomade ou un flâneur. En revanche, l'homme qui croit viser une destination alors qu'il ne suit qu'une trajectoire dont il n'est pas le sujet, celui-là erre en s'appliquant à ne pas se rendre compte des non-lieux où en réalité sa pensée se retrouve.

Concluons cette partie en termes d'héritages et de testaments. Les récits, multiples et divers, de

l'hier placent les césures de chacun entre leur héritage et le testament rédigé. A chaque fois, le testament de l'hier a été rédigé à titre posthume, car l'héritage de l'hier n'était, lui, précédé d'aucun testament. Il a fallu combler le manque. Cela dit, les césures, actives ou passives qui s'intercalent entre l'héritage et le testament posthume ne marquent pas un espace vide au même titre que celui qu'un héritage comble en faisant d'un patrimoine un héritage. Les césures exiliques impliquent en quelque sorte à la fois patrimoine et héritage : l'hier est révolu, la pensée en exil se charge d'en rédiger le testament, mais en même temps qu'elle se fait héritière, elle se comporte comme si elle était détentrice du patrimoine, et non la bénéficiaire d'une succession. En clair, l'hier qui émigre signifie à la fois qu'il est révolu et non discontinu. Où va donc le temps qui passe, pour reprendre ce titre de Fejtö<sup>345</sup> ? En quelque sorte, il va dans le monde en émigrant et, ce faisant, il s'écoule en émigration sans vraiment passer. C'est ainsi que notre paradigme concilie le temps révolu et le temps non discontinu : les héritiers de l'hier cultivent leurs lieux exiliques en émigration pour oublier que leur héritage n'avait été précédé d'aucun testament – un oubli en affinité avec l'idée de ne pas se rendre compte des non-lieux où la pensée se retrouve, ce qui reste encore à démontrer.

C'est la dimension paradigmatique de notre couple conceptuel qui nous indique cette contradiction de l'hier qui « émigre » à l'insu de son « retrait progressif » du monde. C'est dans cette dimension que, ultimement, héritages et testaments se trouvent articulés par la pensée en exil. Nous retrouvons enfin le tour d'esprit poétique qui a déclenché les réflexions de cette partie II. Toujours dans les *Feuillets d'Hypnos*, René Char note l'idée suivante : « *Pour qu'un héritage soit réellement grand, il faut que la main du défunt ne se voie pas*<sup>346</sup> ». Dans la façon dont la pensée en exil rédige à titre posthume les testaments qui légitiment son héritage, « *la main du défunt* » demeure précisément visible. Le défunt, dans notre contexte, c'est l'hier. Qui en rédige le testament ? Ses héritiers autoproclamés. On voit leurs mains dans la revendication de l'héritage. Et on voit aussi la main du défunt en ce sens qu'il n'est pas clair si les testaments visent un héritage ou un patrimoine. On voit à la fois la main de l'héritier et du défunt car la pensée en exil prétend au patrimoine et à l'héritage en même temps, à la possession et à la succession. Elle ne choisit pas. Pourquoi ? Parce que la pensée en exil a la *nostalgie de l'hier*.

---

<sup>345</sup> Fejtö, F. : *Où va le temps qui passe ? Entretiens avec Jacqueline Cherruault-Serper*, op. cit.

<sup>346</sup> Char, R. : « Feuillets d'Hypnos » in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 215.

**Interlude**  
**La nostalgie : un Ulysse centre-européen ?**

« *Je dois laisser un signe – pensait-il dans ces moments, les yeux fermés –, qu'une autre Hongrie a existé<sup>1</sup>* ».

Sindbad, le marin fictif de Márai

Nous sommes arrivés au terme de notre examen de la pensée en exil *avant* l'émigration et allons devoir affronter l'analyse de la pensée en exil *en* émigration. Nous nous tenons présentement à mi-chemin de notre démonstration. Derrière nous, l'hier et ses césures ; devant nous, les seuils de l'exil et de l'émigration. Comment passer de la notion de seuil qui domine nos parties I et II à la figure du seuil qui distribue la suite de notre propos ? Notre idée est la suivante : c'est dans la césure elle-même que s'opère le passage vers le seuil. Cela signifie que nous maintenons encore, le temps de cet interlude, qui est passage, la césure au centre de notre problématique.

### ***La pensée en exil et la nostalgie***

Passage, cet interlude est également annexe de l'examen des lieux de l'hier. Certes, le regroupement thématique qui clôt la partie II nous a permis de conclure en termes d'héritages et de testaments, nos thèmes ayant débouché sur la question : où va le temps qui passe ? Ces thèmes, cependant, appellent une annexe. Pourquoi ? Afin de saisir l'hier de la pensée en exil en tant qu'héritage dont les testaments sont en réalité rédigés à titre posthume, nous avons procédé à des examens faisant abstraction d'une notion-clef : la nostalgie.

L'introduction de la nostalgie avec la notion de l'hier (partie I) ou celle, consécutive, de la césure (partie II), aurait en fait entravé notre cheminement vers le regroupement thématique qui achève la première moitié de notre démonstration. En effet, interroger directement la nostalgie de l'hier

---

<sup>1</sup> Márai, S. : *Szindbád hazamegy* [*Sindbad rentre chez lui*], Ed. Helikon, 1999 [1940], p. 26. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage. En français, nous reprenons l'orthographe « Sindbad » des traductions des œuvres de Gyula Krúdy, cf. Krúdy, Gy. : *Sindbad ou la nostalgie*, trad. Juliette Clancier, Ed. Actes Sud, coll. Collection UNESCO d'œuvres représentatives : série européenne, 1988.

sans passer par le constat de césures singulières suscitées par l'hier n'aurait guère marqué la spécificité du passé que constitue l'hier, concept fort de la pensée en exil. C'est tout l'enchaînement de l'inquiétude aux thèmes exiliques de l'hier passant par la notion de césure qu'une intervention prématurée du thème de la nostalgie de l'hier aurait pour ainsi dire court-circuité. Maintenant que le point est fait sur l'hier en termes d'héritages et de testaments, il devient non seulement possible, mais incontournable d'examiner la nostalgie singulière qui, *via* les césures actives et/ou passives de l'hier, vise ce dernier.

La nostalgie de l'hier, c'est effectivement la douleur du retour impossible au monde d'hier. Rayé de la carte, ce monde est l'objet d'une nostalgie singulière. Notre examen de la pensée en exil requiert le développement de cette nostalgie en cet interlude.

### *Un Ulysse centre-européen et son impossible retour à Ithaque*

Pour saisir la singularité de la nostalgie de l'hier, il nous est indiqué ici de dégager certaines problématiques qu'implique la notion même de nostalgie, et prendre appui pour ce faire sur le texte fondamental en la matière qu'est l'*Odyssée*. Pour mener à bien notre passage vers les seuils de l'exil et de l'émigration, il nous faudra en outre un personnage, un « Ulysse » centre-européen, si l'on ose dire, et qui incarne la nostalgie de l'hier ; un Ulysse qui saura effectuer le passage en question *dans* la césure même de l'hier.

Un Ulysse, autrement dit un personnage de fiction. Pourquoi ? Parce que seul un être imaginaire peut encore monter dans un fiacre pour partir à la recherche de l'hier. Introduisons brièvement le personnage : il s'agit de Sindbad, un marin fictif de la littérature hongroise. Né de la plume de Gyula Krúdy (1878-1933), écrivain emblématique des vieux quartiers de Buda, Sindbad n'a de « marin » que son nom. Il est un *alter ego* de son auteur et aurait lui-même choisi son nom en référence au loup des sept mers par pur romantisme<sup>2</sup>. Sindbad est un marin au sens métaphorique *parce qu'il* est une figure nostalgique. Mis à part cela, le décor de ses aventures ne s'écarte pas beaucoup de ce que Krúdy pouvait voir de sa fenêtre, dans le vieux Buda. Il est nostalgique au sens où il vit dans le passé – mais l'hier n'est pas un passé parmi d'autres. En fait, ce qui justifie

---

<sup>2</sup> Cf. Krúdy, Gy. : « Ifjú évek » [« La Jeunesse »] in *Szindbád*, Ed. Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985 [1911], p. 16.

le recours à ce personnage est que Márai le reprend dans un récit en 1940, en hommage à Krúdy. Dans ce récit, Sindbad le marin rentre définitivement chez lui. S'il vivait dans un passé intemporel<sup>3</sup> chez Krúdy, il devient en fait l'incarnation de la nostalgie de l'hier chez Márai.

Ce qui justifie ce recours à la fiction est que Sindbad ne présente pas simplement les symptômes d'une nostalgie, il *incarne* cette douleur de l'hier. Cela signifie qu'en sa compagnie nous pourrions, *à la suite de cet interlude*, estimer les façons dont la nostalgie de l'hier et ses symptômes se manifestent chez Fejtő, Cioran, Milosz et Márai au cours de leurs émigrations respectives. Dans cet interlude, Sindbad sera là pour incarner la douleur de l'hier. C'est par rapport à sa figure que nous évaluerons plus tard la nostalgie des hommes de lettres dont nous examinons la pensée<sup>4</sup>.

### ***L'Odyssée, impossible retour : césure de la pensée occidentale, césure de l'hier***

Une brève lecture de quelques passages-clefs l'*Odyssée* s'immisce donc ici afin de nous aider à comprendre notre personnage centre-européen. En explicitant les problématiques qu'implique la nostalgie et, de pair avec ces dernières, en voyant comment l'idée d'un « *impossible retour à Ithaque* » définit la nostalgie du monde d'hier, nous présenterons progressivement cet Ulysse atypique et voyager avec lui sur les chemins nostalgiques de l'hier.

*L'impossible retour à Ithaque* est le titre d'un essai de Jean Borreil et qui porte essentiellement sur l'altérité grecque, ainsi que sur la sédimentation des lectures modernes de l'*Odyssée*<sup>5</sup>. C'est un sujet d'étude plus que vaste. Nous tenons à nous y investir seulement dans la mesure où ce thème s'articule à la nostalgie du monde d'hier, et nous aide à cerner notre Ulysse centre-européen.

---

<sup>3</sup> Ce passé est intemporel au sens où tout ce qui arrive au marin est par définition événement passé, proche et lointain à la fois, écrit l'historien de la littérature Antal Szerb au sujet du monde de Krúdy. Cf. Szerb, A. : *Magyar irodalomtörténet [Histoire de la littérature hongroise]*, Ed. Révai, 1943, p. 443.

<sup>4</sup> Certes, dans la mesure où l'auteur de *Sindbad rentre chez lui* n'est autre que Márai, on pourrait penser que l'écrivain hongrois a relégué dans ce qui précède les trois autres hommes de lettres au second plan. Tel n'est cependant pas le cas : non seulement nous avons délibérément choisi une œuvre où Márai reprend un personnage qui ne lui est pas associé en dehors de ce court récit, mais qui plus est les écarts entre son Sindbad et notre réflexion sur la nostalgie sont en partie dus à une compréhension du texte homérique par Márai qui trahit à nos yeux une lecture non pas autre que la nôtre, mais erronée. Márai n'a donc aucunement le « monopole » du personnage de Sindbad et le deuxième temps de notre interlude nous permettra de mettre en évidence cet *errata*, car il découle précisément d'un symptôme de la pensée en exil est-européenne nostalgique de l'hier.

<sup>5</sup> Borreil, J. : « L'impossible retour à Ithaque » in *La Raison nomade, op. cit.*, pp. 237-253.



Nous problématisons autrement dit Ithaque en tant que métaphore de l'hier et nous abstenons d'aller plus loin dans notre lecture de l'*Odyssée* que ce qui est requis pour le retour de notre marin sur les voies nostalgiques de l'hier.

Ce que nous allons montrer avec l'*Odyssée* à l'appui est que ce marin centre-européen effectue son ultime voyage dans la césure de l'hier. Ce retour nous mène à la figure du seuil, horizon que vise cet interlude. Il nous reste encore à préciser comment.

Pour expliquer la logique de notre passage, nous empruntons, *mutatis mutandis*, une réflexion à Jacques Rancière, qui dit la chose suivante au sujet, justement, de « *l'impossible retour à Ithaque* » pensé par Jean Borreil : « *Il faut toujours que l'Odyssée précède l'Iliade – l'Odyssée telle que, du moins, l'âge moderne l'a réinventée*<sup>6</sup> ». Que signifie ce primat de l'*Odyssée* sur l'*Iliade* ? En fait, Rancière scrute la façon dont la pensée occidentale s'oriente dans le monde, la « *complicité entre la pensée du progrès et la pensée du retour qui norme le voyage de la pensée occidentale* ».

Ithaque, cette « *pensée de l'île* » est ce qui « *surprend* » le primat de l'*Odyssée* en tant que « *voyage encyclopédique et voyage du retour*<sup>7</sup> ». Ce qui ne saurait détourner notre attention ici, c'est l'enjeu politique et de puissance européocentrique qu'implique la « *pensée du progrès* » ainsi que l'universalisme corrélatif du « *voyage encyclopédique* ». Ce qui en revanche est plus que pertinent pour notre passage, c'est l'idée que la « *pensée de l'île* » traduit le besoin de la pensée occidentale de connaître et de disposer d'un « *ouest et un est absolus*<sup>8</sup> ». « *Garde toujours le cap vers l'Ouest, mais n'oublie jamais que tu viens de l'Est* », fait dire Márai au personnage principal de sa pièce intitulée *les Bourgeois de Kassa*<sup>9</sup>. C'est pour suivre cette orientation, or c'est celle des hommes de lettres de la pensée en exil, que Rancière insiste sur le primat de l'*Odyssée* sur l'*Iliade* : « *Avant que les Achéens des armées du progrès se soient élancés vers la conquête des Amériques, il faut que déjà le plus sage d'entre eux soit rentré chez lui*<sup>10</sup> ». Laissons de côté ces « *armées du progrès* » et reformulons l'idée du primat suivant la façon dont il concerne la pensée en exil : avant que les hommes de lettres de la pensée en exil n'émigrent vers l'Ouest,

<sup>6</sup> Rancière, J. : « La pensée du non-retour » in Borreil, J. : *La Raison nomade, op. cit.*, p. 12.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Márai, S. : *A kassai polgárok [Les Bourgeois de Kassa]*, Ed. Helikon, 2004 [1942], p. 5.

<sup>10</sup> Rancière, J. : « La pensée du non-retour » in Borreil, J. : *La Raison nomade, op. cit.*, p. 12.

l'hier dans leurs bagages, il faut que déjà le plus nostalgique d'entre eux soit rentré chez lui. Sindbad doit rentrer chez lui pour que nous en arrivions aux seuils de l'émigration.

La « *pensée de l'île* », dans notre contexte, correspond à l'idée d'une césure entre deux quêtes : le monde d'hier et ses lieux exiliques d'un côté, de l'autre le monde où la pensée en exil se retrouve, avec ses héritages et testaments, en émigration. Entre les deux, une « île » fictive, à peine visible à l'œil nu, le monde de Sindbad ; un leurre, car fictif, placé sous le signe de l'impossible retour, mais où cette incarnation de la nostalgie centre-européenne pourra rentrer chez lui sans souffrir consciemment du fait que ce retrait au foyer signifie la perte définitive du monde d'hier et la fin de son existence de papier. La « *pensée de l'île* », telle que nous la reprenons ici, affilie la logique de la pensée en exil est-européenne à la pensée occidentale. La pensée en exil *est* une histoire occidentale.

Au fur et à mesure de notre analyse de la nostalgie de l'hier articulée à l'impossible retour à Ithaque, Sindbad se rapprochera de son chez-lui, pour y retourner définitivement au terme de notre interlude.

\*

Deux mots donc pour commencer sur la notion de nostalgie : *nostos* et *algos*, ainsi que le dédoublement de sens impliqué dans la notion qu'ils forgent. Barbara Cassin pointe pratiquement dès l'abord de son essai sur la *Nostalgie* que la « *douleur du retour* » signifie deux choses : « *A la fois la souffrance qui vous tient quand on est loin et les peines que l'on endure pour rentrer*<sup>11</sup> ». *Nostos* renvoie ainsi, corrélativement, à la distance qui sépare le nostalgique de son chez-soi et le pénible processus d'y retourner. Cassin indique plus loin comment la langue allemande traduit avec fidélité ce double sens<sup>12</sup>. L'allemand, en effet, dit *Fernweh* pour signifier la douleur (*Weh*) d'être loin (*fern*), et *Heimweh* pour dire le mal du pays (*Heim*).

---

<sup>11</sup> Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, Ed. Autrement, coll. Les Grands Mots, 2013, p. 17.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 55.

## I. Géographie du pays et du lointain

Il y a corrélation entre *Fern* et *Heimweh* dans la mesure où le lointain est le point de départ des péripéties du retour. L'*Odyssée* est l'épopée qui articule précisément douleur du lointain et douleur du chemin du retour : Ulysse est ce personnage qui, écoutant son *Heimweh*, cherche à rentrer au pays et dont les périples se trouvent placés sous le signe du *Fernweh*, l'idée étant que chacune de ses aventures devrait pouvoir réduire la distance, source de la douleur. Le couple *Fernweh-Heimweh* s'érige ainsi en principe directeur du périple. D'une part, Ulysse doit maintenir à l'esprit son but final qu'est Ithaque. Tout aussi important que l'objectif ultime, les aventures multiples de l'*Odyssée* ne font sens que dans la mesure où elles ont lieu loin de l'île natale que vise le marin. Ainsi que le formule Günther Anders, Ulysse « *ne devait pas seulement veiller à garder Ithaque en son cœur, mais aussi à ne pas perdre la vision de ses errances*<sup>13</sup> ». En clair, douleur d'être au loin et mal du pays dessinent ensemble la cartographie de la nostalgie, les lieux de la douleur du retour. Michel Neyraut dit de la nostalgie : « *Quand il est question de nostalgie, il est toujours question de géographie*<sup>14</sup> ». Suivant cette définition, l'*Odyssée* est effectivement le texte nostalgique par excellence.

Sindbad, notre Ulysse centre-européen vit-il des aventures sur son chemin du retour ? A vrai dire, il ne se passe pas grand-chose au cours de ce jour ultime du marin dans le récit de Márai. Sindbad doit trouver l'argent pour acheter une blouse à sa fille (« *"Nous avons besoin d'argent", dit doucement la femme en posant sa main sur l'épaule du marin*<sup>15</sup> »). Il se rend aux bains, puis passe du temps à rêvasser dans un café viennois de Pest, le *Chicago*. Ensuite, il s'attarde au restaurant *London*. Il ne semble aucunement loin de chez lui. Quel est en fait son chez-lui ? Son chez-lui, du moins pour l'instant, c'est bien l'objet du *Heimweh*, la « maison », l'*oikade* de l'épopée. Sindbad est âgé, marié, père de famille. Il navigue vers le « foyer » et « *sa femme fidèle*<sup>16</sup> », avec une mission (sa femme ajoute : « *Promettez-moi de rentrer tôt et de ne boire nulle part en chemin*<sup>17</sup>»), ou plutôt une simple course pour un marin qui n'a plus l'air de prendre le large. Sindbad part à l'aube de chez lui et sa mission est d'y revenir pour dîner, et avec de

<sup>13</sup> Anders, G. : « Revoir et oublier » in *Journaux de l'exil et du retour*, trad. Isabelle Kalinowski, Ed. Fage, coll. Particulière, 2012, p. 129.

<sup>14</sup> Neyraut, M. : « De la nostalgie », *L'Inconscient*, n° 1, Ed. PUF, 1966, p. 60.

<sup>15</sup> Márai, S. : *Szindbád hazamegy* [*Sindbad rentre chez lui*], *op. cit.*, p. 10.

<sup>16</sup> Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>17</sup> Márai, S. : *Szindbád hazamegy* [*Sindbad rentre chez lui*], *op. cit.*, p. 11.

l'argent. Voilà qui commence bien : à la recherche d'une articulation de l'hier et de l'impossible retour, nous tombons apparemment sur un « Ulysse » qui est en fait déjà rentré au foyer, comme le marin du poème de du Bellay, « *vivre entre ses parents le reste de son âge* ». « *Rien de moins homérique*<sup>18</sup> », affirme à juste titre Cassin que l'Ulysse des *Regrets*.

Il nous faut à l'évidence aller plus loin. Les aventures d'Ulysse traduisent autre chose que de simples étapes vers Ithaque : une manière nomade de s'orienter dans le monde. De cet homme nomade, Cassin dit qu'il est « *citoyen du monde jusqu'en ses confins, chez lui partout et nulle part*<sup>19</sup> ». La figure de ce « *citoyen du monde* » entre en affinité avec la pensée en exil. Bien que « *partout et nulle part* » soit une formule plutôt facile pour dire le « monde » en dehors de l'enracinement de l'île natale, elle renvoie, si nous la prenons au pied de la lettre, à notre couple conceptuel. « *Partout* » traduit les lieux de l'émigration et « *nulle part* » les non-lieux de l'exil. L'association demeure cependant ténue et requiert encore des précisions du côté de la nostalgie et de l'*Odyssee*.

## II. La douleur de rentrer

Plusieurs problèmes se posent à partir de la double nostalgie d'Ulysse, un du côté du *Heimweh* et l'autre de celui du *Fernweh*. Du côté du mal du pays, la douleur du retour peut à son tour concerner deux choses, à savoir le chemin du retour et/ou le fait d'être de retour. D'où le problème : le fait d'avoir réussi les épreuves du périple qui mène à Ithaque n'implique pas d'emblée que *Fern* et *Heimweh* se dissipent, cédant la place à un prétendu bonheur d'être rentré, comme chez du Bellay. Le fait d'être rentré est *Heimweh* au même titre que la douleur qui accompagne le marin sur son chemin vers Ithaque. Ce mal du pays signifie dans le cas d'Ulysse le fait de savoir que le retour sera le début de nouveaux ennuis.

Sindbad est un personnage qui retarde le moment de son retour, en ce sens il se distingue d'Ulysse. En tout cas, il ne se dépêche pas particulièrement de retrouver le nid conjugal, contrairement à Ulysse qui est pourtant averti, comme nous le verrons plus bas, de la douleur de

---

<sup>18</sup> Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, op. cit., p. 48.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 60.

rentrer. C'est que pour Ulysse, la « maison » se situe de toute évidence à Ithaque, et retrouver le « foyer » signifie reconquérir l'île des prétendants. Pour Sindbad, le chez-soi qu'est le foyer et celui qu'est Ithaque ne coïncident pas de la sorte. Sindbad est chez lui au foyer, mais aussi dans le monde d'hier. En effet, le fait de vivre des aventures nomades, c'est ce qui lui ressemble, même si ces lieux « nomades » ne sont en réalité que des établissements publics. Le retour au foyer entre ainsi en contraste avec la fréquentation des lieux de l'hier, thermes, café viennois et restaurant. Ce n'est pas une Méditerranée étrangère et hostile qu'il compte affronter pour gagner de l'argent, mais le monde qui hier fut le sien : s'approchant en fiacre de Pest, « *le soleil brillait, et c'est le splendide parfum de la vie qui se répandait au-dessus du Danube. Le cœur fatigué du marin se mit à battre en sentant les rayons du mois de mai. C'est peut-être cela, le plus beau dans la vie, pensait-il à ce moment, dans le fiacre délabré, appuyé sur sa canne, les yeux fermés [...], vivre une fois encore un matin de mai*<sup>20</sup> ». En clair, le voyage de Sindbad n'est ni un trajet précipité vers l'*oikade*, ni à proprement parler une errance. Rien ne presse, Sindbad fait lui-même durer le voyage du retour, de l'hier au « *lot commun*<sup>21</sup> », du chez-lui mythique au chez-lui conjugal. Disons que cet Ulysse pressent qu'il n'y aura point de retour à l'hier s'il décide de rentrer chez lui. Il profite du retrait progressif de l'hier pour tenter de s'y reconnaître encore quelque temps. C'est un bon vivant, il aime prendre son temps et inspecter son monde (« *Boit-on encore, au petit matin, de l'eau de vie à la fraise au "Tonneau bleu" ?*<sup>22</sup> »). Le foyer, ce n'est donc pas tout à fait Ithaque, voire moins encore que ce qui reste du monde d'hier, en ville. L'hier provoque cette scission entre foyer et « île ».

## 1. La douleur d'arriver

L'idée d'un impossible retour à Ithaque s'esquisse, mais la distinction maison/monde d'hier la trouble. Quelque chose a perturbé Ithaque pour que l'île échappe à l'hier : une césure. Pour préciser notre idée, approfondissons le sens de la douleur du retour du côté d'Ulysse. Le fait d'être rentré se divise à son tour en deux douleurs distinctes dans l'*Odyssée* : la douleur d'arriver et celle de devoir repartir. L'*algos* de l'arrivée est décrit dans le chant XIII de l'*Odyssée*, chant

<sup>20</sup> Márai, S. : *Szindbád hazamegy* [Sindbad rentre chez lui], *op. cit.*, p. 20.

<sup>21</sup> Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>22</sup> Márai, S. : *Szindbád hazamegy* [Sindbad rentre chez lui], *op. cit.*, p. 24.

« consacré à cette méconnaissance<sup>23</sup> » de l'île qui transforme l'arrivée chez soi en expérience de « l'inquiétante étrangeté<sup>24</sup> ». Déposé sur son île, Ulysse ne reconnaît pas Ithaque : il « s'éveillait de son premier sommeil sur la terre natale, mais sans la reconnaître après la longue absence ; car Pallas Athéna, cette fille de Zeus, avait autour de lui versé une nuée, afin que, de ces lieux, il ne reconnût rien<sup>25</sup> ». « Quel est donc ce pays ?<sup>26</sup> », s'interroge le marin qui, pour être méconnaissable, doit lui-même ne pas reconnaître Ithaque.

Le registre freudien à l'appui, Cassin développe l'idée selon laquelle Ulysse « est là, enfin, mais n'y est pas du tout, tout est d'une autre forme, d'une autre idée (alloeidos), et rien n'est plus terrifiant d'étrangeté, unheimlich, rien n'est plus angoissant que sa patrie<sup>27</sup> ». Freud vient compléter le raisonnement de la philologue : « L'inquiétante étrangeté est cette variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier<sup>28</sup> ». Cette « inquiétante étrangeté », c'est donc cette forme de *Heimweh* qui s'apparente non pas au périple du retour, mais au fait d'être rentré chez soi.

Y a-t-il une « inquiétante étrangeté » dans l'univers familial de Sindbad ? Le foyer est étrange, voire inquiétant. On le voit deux fois au cours du récit, au début et à la fin, au réveil du marin et à son retour vingt-quatre heures plus tard, au petit matin. Au réveil, le foyer est teinté de la figure vieillie de Sindbad, aspect inhabituel et donc étrange pour les lecteurs des histoires originales de Krúdy : « Assis au bord du lit, se grattant, des bas dans la main, avec le goût amer du tabac en bouche<sup>29</sup> ». Ce n'est pas le marin nomade, fuyant d'une aventure à l'autre dans sa quête que l'on voit, mais un marin dans un décor sédentaire qui l'afflige de ses effets quotidiens et répétitifs. Ensuite, la figure de la femme est inquiétante. Certes, Sindbad affirme avoir trouvé le bonheur, la quiétude et la paix à ses côtés. Toutefois, son cœur oppose une « réponse silencieuse et bougonne » à cette affirmation d'avoir trouvé le bonheur : « Le bonheur n'est pas avantageux pour les écrivains<sup>30</sup> ». Il y a donc inquiétude entre le choix du vieux marin d'avoir accosté dans une vie sédentaire et les aspirations de son cœur. A la fin du récit, Sindbad rentre chez lui à

<sup>23</sup> Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, op. cit., p. 34.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>25</sup> Homère : *Odyssée*, trad. Victor Bérard, Ed. Gallimard, coll. Le Livre de Poche, 1960, p. 237.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, op. cit., p. 35.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Márai, S. : *Szindbád hazamegy* [Sindbad rentre chez lui], op. cit., p. 8.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 15.

l'aube, la maison dort, le marin est seul avec son passé et son imaginaire qui l'auront occupé au cours de son voyage, le foyer ne répond pas au marin. Le foyer est endormi « *tel une épouse vexée, qui en a eu assez de s'inquiéter pour le mari débauché*<sup>31</sup> ». Femme et foyer ne font qu'un, et Sindbad se retrouve loin de chez lui dans cette « *inquiétante étrangeté* » de la maison qui ne lui ressemble pas. Au cours du récit, c'est en dehors de la maison que Sindbad cherche les îlots qui lui sont encore familiers, bains, cafés viennois et restaurants d'antan. Le foyer s'oppose ainsi littéralement à l'hier, au familier.

## 2. L'arrivée au pays comme expérience du lointain

L'Ulysse d'Homère ressent-il vraiment une « *inquiétante étrangeté* » ? D'un côté, son réveil sur le sol natal est bel et bien étrange. De l'autre, il associe cette étrangeté à l'idée d'être encore et toujours loin d'Ithaque qu'il ne reconnaît pas. La scène de l'arrivée doit en fait son intensité à la confusion des deux sens de la nostalgie, *Heim* et *Fernweh*. En effet, Ulysse se trompe si l'on ose dire de nostalgie lorsqu'il recouvre ses esprits sur le sol natal : devant ses yeux, « *tout n'était que sites étrangers, les mouillages des ports, les rocs inaccessibles, les sentes en lacets et les arbres touffus*<sup>32</sup> ». Il se demande : « *Chez quels mortels ai-je maintenant échoué ?... chez un peuple sauvage, des bandits sans justice ?... ou des gens accueillants qui respectent les dieux ?*<sup>33</sup> » Bref, Ulysse s'imagine loin de chez lui, en un lieu dont il ne connaît ni le paysage, ni les habitants ou leurs mœurs. Ulysse manifeste ainsi un sentiment de *Fernweh*, puisqu'il exprime la peine de devoir une fois de plus mesurer la distance entre sa destination et sa situation présente.

Ici loge notre second problème concernant la double nostalgie, celui du côté du *Fernweh*. L'arrivée déclenche paradoxalement un mal du lointain. Ulysse n'accoste pas en pleine connaissance de cause et semble vivre un rêve désagréable, entouré qu'il est des « *nuées* » d'Athéna. Le retour en tant qu'arrivée s'en trouve anesthésié. Y aurait-il là quelque chose de vraiment terrifiant, quelque chose de fatal dans le fait de retourner à Ithaque, comme l'insinue Freud ? L'*expérience* de l'arrivée n'a pas lieu à proprement parler mais se trouve différée en une

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>32</sup> Homère : *Odyssée*, *op. cit.*, p. 237.

<sup>33</sup> *Ibid.*

douleur du lointain. Même de retour chez lui, c'est un *Fernweh* que ressent le marin – peut-être les nuées d'Athéna le dispensent-elles de ressentir quelque chose de pire encore, ce qui confirmerait notre idée que le périple réussi du retour ne cède guère la place à un soi-disant bonheur d'être arrivé.

Sindbad, ne se sent pas seulement loin de son monde lorsqu'il est au foyer, mais également lorsqu'il y retourne, proie à une sorte de *Fernweh* vis-à-vis du monde d'hier. Nous avons vu que c'est son élément, son univers, mais le retrait progressif de l'hier signifie que Sindbad, quand bien même il se plairait à se reconnaître dans l'hier, ne peut s'y reconnaître, puisque son monde familier se dérobe au temps présent. Ce qui le retarde, c'est moins donc le plaisir de son monde que la question de savoir où ce monde est en train de partir (« *Où se rencontrent de nos jours les poètes ? [...] Je veux retrouver la trace des poètes*<sup>34</sup> »). Bon vivant de la veille, le monde ne semble plus tout à fait disposé à le laisser bien vivre (« *Quand cesseras-tu ce jeu, vieux Sindbad ? [...] peut-être n'y a-t-il plus du tout d'auberges véritables*<sup>35</sup> »). Sorti de son foyer, il « y est, enfin », dans son monde, « *mais n'y est pas du tout* », avec les mots de Cassin sur Ulysse.

### 3. Césure de l'hier et nostalgie

La scène de l'arrivée de l'*Odyssée* ne contredit pas l'idée du retour impossible à Ithaque, puisque le moment même de l'arrivée est quasi impalpable dans le récit homérique. La scène de l'arrivée se laisse en effet interpréter comme une *césure* entre mal du lointain et mal du pays. L'affinité entre l'impossible retour à Ithaque et la nostalgie de l'hier de la pensée en exil gagne ainsi en consistance. En effet, la confusion des nostalgies provoque une césure dans le texte homérique et c'est à partir de cette confusion que la nostalgie de l'hier s'apparente à l'idée de l'impossible retour à Ithaque. Danilo Kiš écrit, dans ses *Variations sur des thèmes d'Europe centrale* que « *la culture d'Europe centrale apparaît [...] de nos jours comme "une nostalgie de l'Europe"*<sup>36</sup> ». *Fernweh* et *Heimweh* s'entremêlent suivant la césure de l'hier<sup>37</sup>. Rayé de la carte, le monde d'hier n'a pas non

<sup>34</sup> Márai, S. : *Szindbád hazamegy* [Sindbad rentre chez lui], *op. cit.*, p. 42.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>36</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus*, trad. Pascale Delpech, Ed. Fayard, 1993 [1986], p. 80.

<sup>37</sup> Cassin cite pour sa part un mot de Milan Kundera dans *L'Art du roman* : « *Européen : celui qui a la nostalgie de*



plus été englouti comme par cataclysme. Le fait est plutôt sociopolitique. L'homme nostalgique de l'hier a beau jeter son regard vers les contrées centre-européennes de la veille, c'est l'Europe de l'Est qu'il voit. Douleur de ne plus reconnaître ce qu'est devenu son monde et douleur de la distance *irréductible* de ce dernier dans le temps : voici les deux formes entremêlées de la nostalgie de l'hier. Seul un personnage fictif, Sindbad, peut encore prétendre se rendre dans ce monde en fiacre.

Certes, l'Ulysse d'Homère connaît la douleur liée au temps : « *Je restai là sept ans, sans bouger, sans cesser de tremper de mes larmes les vêtements divins qu'elle m'avait donnés*<sup>38</sup> », dit-il à Alcinoos concernant la longueur du séjour forcé chez Calypso. Ce qu'à l'évidence il ne pourrait concevoir, c'est qu'Ithaque soit « *rayée de la carte* ». Dans le texte homérique, la durée, bien que risque du désespoir de l'errance sans fin, est toujours fonction de la promesse du retour à Ithaque, et qui est reprise vengeresse de l'île. La distance dans le temps garde ainsi la logique géographique de la nostalgie. L'hier, en revanche, ne peut être « repris » par les armes, il échappe à la géographie.

Revenons-en brièvement aux « *nuées* » pour compléter cette idée d'une nostalgie non-géographique. L'Ulysse d'Homère a beau observer son île, c'en est une autre, étrangère qui s'offre à son regard. Les nuées d'Athéna sont là pour que l'homme qui rentre au pays n'éprouve pas trop consciemment la douleur de l'arrivée – « *nuées* » dont ne profitent cependant pas les nostalgiques du monde d'hier, à l'instar de Kiš. Le monde d'hier fut bel et bien historique, mais Sindbad, lui, est fictif. Il est entouré de « *nuées* » qui l'empêchent en fait de prendre pleinement conscience que son monde est officiellement révolu et que seuls des traces timides en subsistent encore. Ces nuées, ce sont les eaux, aux thermes, d'une « *chaleur soufreuse* », ces salles enfumées des cafés et autres vapeurs de spiritueux émanant des auberges. Sindbad interroge son entourage, cherche l'hier, il en a la vision (au café *Chicago*, « *il voyait encore cette autre scène, ce café englouti par*

---

*l'Europe* ». Certes, *Heim et Fernweh* s'entremêlent dans ce bon mot. Toutefois, Kundera ne précise pas la singularité centre-européenne de l'hier, et cela rend sa formule politiquement douteuse, car articulant l'identité de l'Europe dans son ensemble à une nostalgie du passé tout court. La variation de Kiš a en revanche le mérite de préciser que l'hier n'est pas un passé parmi tant d'autres, mais un temps irrévocable. « *Le lieu n'existe jamais que dans la fiction* », écrit Jean Borreil. Si nous faisons de Sindbad le protagoniste de cet interlude, c'est entre autres pour mettre en lumière l'impossible retour à l'hier, hier qui est fiction, et certainement pas une politique nostalgique que la formule de Kundera a le malheur de ne pas exclure. Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, op. cit., p. 23. Rancière, J. : « La Pensée du non-retour » in Borreil, J. : *La Raison nomade*, op. cit., p. 14.

<sup>38</sup> Homère : *Odyssée*, op. cit., p. 142.

*les profondeurs du temps et dont l'image authentique ne survivait plus que dans les esprits, et l'histoire de littérature, ainsi que dans le cœur de quelques filles provinciales*<sup>39</sup> »). Les nuées assurent les visions mais font du même coup que le marin ne se rend pas tout à fait compte du fait qu'il se comporte conformément à un monde défunt, un monde dont il effectue pour ainsi dire les gestes à vide. Au Chicago, il demande de quoi écrire au garçon de café, et celui-ci lui répond : « *Ecrire, oui [...] tout de suite, Maître, nous allons vous trouver de l'encre mauve aussi, et du noble papier plié en double, de cette qualité particulière que Monsieur Sindbad aime tant. Je suis si content que quelqu'un écrive de nouveau au Chicago*<sup>40</sup> ». De nouveau ? Les accessoires nommés ne seront guère faciles à trouver au *Chicago* d'aujourd'hui, les clients n'y rédigeant « *plus que des contrats*<sup>41</sup> ». Les accessoires appartiennent à l'hier, le fait d'écrire au café de la sorte remonte à l'hier. Même avec son papier préféré et sa plume trempée dans de l'encre mauve, Sindbad ne fera qu'imiter les façons de l'hier, en ce sens il effectue des gestes à vide.

Sindbad est dans la césure, un vide donc, mais les nuées de son monde sont encore suffisamment épaisses pour que le marin ait l'impression de s'y mouvoir, en des lieux qu'il estime pouvoir repérer sur une carte et qui forment itinéraire. Son Odyssée cependant ne connaît plus de géographie. Ce qu'il cherche est un temps révolu. Cela apparente sa nostalgie à ce que dit Kant des nostalgiques : « *Ils n'ont pu [...] ramener leur jeunesse* » en ces lieux « *où ils ont connu les joies de l'existence*<sup>42</sup> ». En d'autres termes, ce ne sont pas des lieux que cherchent les nostalgiques selon Kant, bien qu'ils soient motivés par « *le retour des images de l'insouciance et de la vie de bon voisinage* » qu'ils associent à des lieux précis, mais bien le « *temps de leur jeunesse*<sup>43</sup> », ce qui revient à dire que la nostalgie n'est pas, en réalité, une affaire de géographie<sup>44</sup>. C'est ici que la nostalgie de l'hier s'écarte de la nostalgie d'Ulysse. Seules des

<sup>39</sup> Márai, S. : *Szindbád hazamegy* [*Sindbad rentre chez lui*], *op. cit.*, p. 48.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Kant, I. : *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Ed. Vrin, 2002 [1798], p. 86.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Kant a été critiqué pour s'être prononcé sur la nostalgie sans expérience aucune du déplacement géographique, précisément. André Bolzinger note par exemple que le Kant de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* « *est un vieil homme de soixante-quatorze ans qui n'a jamais quitté Königsberg. Il n'y a pour lui d'autre paradis perdu que celui de la jeunesse ; il ne connaît rien de la nostalgie* ». La localité kantienne en tant que perspective sur la notion de nostalgie n'est pas impertinente, bien au contraire : la géographie, y compris dans l'*Odyssée*, pourrait être elle-même la nuée qui fait qu'Ulysse se trompe de nostalgie en arrivant à Ithaque et qui fait que Sindbad cherche en vain les lieux de l'hier. Dans les deux cas, l'impossible retour à Ithaque signifie que le retour n'est peut-être pas une affaire de géographie – du moins est-ce ce que nous enseigne en définitive l'articulation de l'impossible retour au contexte de l'hier. L'hier et son exil, le non-lieu indiquent que Kant, une fois de plus au cours de notre

« nuées » quelque peu douteuses donnent le leurre d'une géographie de la douleur du retour. Sindbad se meut dans un tel leurre, la césure de l'hier. C'est en vain qu'il cherche par exemple son art d'écrire d'antan au café *Chicago*. Le lieu ne fera pas revenir l'art de l'hier.

L'hier est un objet fort de la confusion des nostalgies. Il est certes possible de repérer, comme nous l'avons fait plus haut, les lieux de la nostalgie de l'hier sur une carte suivant la dualité du mal, le pays là-bas, le lointain ici. Toutefois, et c'est là la singularité de la nostalgie qui nous intéresse, le lointain et le pays finissent par se confondre en un non-lieu. La temporalité révolue de l'hier fait que ce n'est pas la situation géographique du patient nostalgique qui suscite en premier lieu sa douleur, mais le temps qui n'implique plus aucune promesse de retour possible. Sindbad croit-il vraiment à une quelconque promesse de retrouver l'hier ? A dire vrai, la seule promesse qui est en jeu dans le récit, c'est celle de trouver l'argent, acheter la blouse et rentrer à la maison. L'hier ne contient plus de promesse.

### III. La douleur du nouveau départ

Nous avons dit que le *Heimweh* se divise dans l'*Odyssée* en douleur de l'arrivée et en douleur du nouveau départ. Ce nouveau départ, c'est le dernier point que nous devons expliciter pour faire le tour de la question de la nostalgie de l'hier.

#### 1. L'impossible destination

Une fois les nuées d'Athéna dissipées, Ulysse invoque, le cœur rempli de joie devant le spectacle enfin familial d'Ithaque, les Nymphes à qui il promet que « *bientôt, comme autrefois*<sup>45</sup> », elles recevront les offrandes du peuple d'Ithaque. « *Bientôt* », c'est-à-dire « *pas encore* », expression qu'accentue Cassin dans sa lecture de l'*Odyssée*, et pour cause : le « *pas encore* » comme elle

---

démonstration, travaille l'avenir des problèmes, cherche à prévenir les erreurs que suscite l'asymétrie de l'espace et du temps. Bolzinger, A. : « Jalons pour une histoire de la nostalgie » in *Bulletin de psychologie*, n°389, tome XLII, janvier-avril 1989, p. 313.

<sup>45</sup> Homère : *Odyssée*, *op. cit.*, p. 242.

écrit indique que le retour à Ithaque ne signifie pas qu'Ulysse est arrivé à bon port<sup>46</sup>. L'impossible retour à Ithaque, c'est aussi le devoir pour Ulysse de repartir à peine arrivé. En effet, comme le souligne la philologue, la fin de l'*Odyssée* ne met pas un terme heureux au périple de son protagoniste. Cassin distingue entre la fin de « *l'Odyssée le poème* » et « *l'Odyssée le voyage du retour*<sup>47</sup> ». Si la fin du poème, le « *telos Oduseias* » a lieu à Ithaque à la suite du retour d'Ulysse, une « *autre Odyssée, plus longue encore, celle-là, s'amorce seulement*<sup>48</sup> » lorsque le poème s'achève. Ce nouveau départ, c'est Tirésias qui l'annonce à Ulysse lors de sa descente aux enfers : « *Il faudrait repartir avec ta bonne rame à l'épaule et marcher, tant et tant qu'à la fin tu rencontres des gens qui ignorent la mer et, ne mêlant jamais de sel aux mets qu'ils mangent, ignorent les vaisseaux aux joues de vermillon et les rames polies, ces ailes de navire... Veux-tu que je te donne une marque assurée, sans méprise possible ? le jour qu'en te croisant, un autre voyageur demanderait pourquoi, sur ta brillante épaule, est cette pelle à grains, c'est là qu'il te faudrait planter ta bonne rame*<sup>49</sup> ».

Bref, Ulysse le marin devra repartir en des contrées où l'on ignore tout du monde maritime, pour honorer Poséidon « *là où l'on ignore jusqu'à son nom*<sup>50</sup> ». Cassin attire l'attention sur l'irréalité du lieu décrit par Tirésias : « *Y aura-t-il jamais un ailleurs assez radical, assez lointain, assez autre, pour qu'une rame, sinon celle d'une trirème du moins celle d'une barque sur une rivière, n'ait jamais été vue ni imaginée ?*<sup>51</sup> » Cette « *Odyssée après l'Odyssée, pour arriver "ailleurs", on n'imagine même pas le temps qu'elle prendra*<sup>52</sup> ». L'impossible retour à Ithaque se trouve ainsi confirmé par l'impossible destination d'Ulysse qui doit repartir de son île.

La quête de Sindbad, marin de l'hier, est autrement impossible. Sans quitter les lieux de son univers jadis familier et où il se cherche, c'est un homme qui précisément ne prene pas sa rame pour une pelle à grain qu'il voudrait trouver. Un homme, autrement dit, qui connaît encore les outils de l'hier. Le garçon de café connaît encore ces « rames », mais va-t-il en trouver pour Sindbad, entouré qu'ils est de clients qui, ne rédigeant « *plus que des contrats* », prennent de

<sup>46</sup> Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, op. cit., pp. 48-51.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Homère : *Odyssée*, op. cit., p. 201.

<sup>50</sup> Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, op. cit., p. 53.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

façon imagée les « rames » pour des « pelles à grain » ? Pour Ulysse, l'impossible destination est géographiquement loin et géographiquement impossible. Pour Sindbad, il n'est pas question d'aller ailleurs, c'est sur place que son monde est devenu endroit impossible, exilique : l'hier.

## 2. *Heimweh* et *Sehnsucht* : pensées nostalgiques

Entre la douleur de l'arrivée et celle du nouveau départ, le « *telos Oduseias* » consiste en un bref passage entre deux quêtes nostalgiques. Cela redistribue les sens possibles de la nostalgie. Selon Cassin, le nouveau départ permet de concevoir deux formes de la notion : la nostalgie « *du même* » et celle « *de l'autre*<sup>53</sup> ». La première correspond au *Heimweh*, « *le désir du retour, une nostalgie fermée qui reboucle*<sup>54</sup> », tandis que la seconde s'apparente à la *Sehnsucht*, « *une nostalgie ouverte, qui ne "re"-vient jamais sur elle-même*<sup>55</sup> ». En clair, suivant le sens du terme allemand introduit ici<sup>56</sup>, la nostalgie serait pratiquement métaphore de toute aspiration philosophique à un objet inconnu, alors que *Heimweh* inspirerait les philosophies de l'enracinement, de la « *fidélité sédentaire*<sup>57</sup> ».

Il est certain que cette opposition est « *trop simple pour se maintenir dans l'intelligence de la vie ou de la philosophie*<sup>58</sup> ». Au terme de son chapitre consacré à Ulysse, Cassin effleure<sup>59</sup> en effet un dossier volumineux : philosophie et nostalgie. Nous ne pouvons nous investir pleinement dans ce dossier. Toutefois, le *Heimweh* et la *Sehnsucht* comme « *deux représentations de la*

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>56</sup> *Sehnsucht* signifie bien nostalgie en allemand, mais le terme est cependant plus vague. Il veut dire « aspiration ». L'usage du terme renvoie communément à la nostalgie sans que l'objet de l'aspiration (donc le retour chez soi) soit précisé dans l'expression. Cf. à ce sujet Cassin, B. (dir.) : *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, op. cit., pp. 1122-1125.

<sup>57</sup> Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, op. cit., p. 60.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>59</sup> Cassin indique elle-même dans une note que cette ouverture du chapitre, avec l'intervention plutôt tardive de la notion de *Sehnsucht*, est un mélange un peu rapide de sa part : « *Je mélange à ma manière du Vladimir Jankélévitch [...] avec Bolzinger et Imbach. La « manière » n'est pas développée. Nous comprenons le désir d'ouvrir le thème homérique de la nostalgie sur l'aspiration, mais il est tout de même étrange que la nostalgie, composée plus haut de Heim- et Fernweh, se trouve ici divisée en Heimweh et Sehnsucht. S'il y a bien de l'aspiration, comme l'indique le terme allemand, dans la nostalgie, il est curieux de voir la nostalgie divisée en algos d'une part (Sehnsucht) et d'autre part en un algos du nostos en particulier (Heimweh).* Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, op. cit., pp. 137, 58-61.

*philosophie*<sup>60</sup> » nous secondent ici dans la façon dont nous devons concevoir la pensée de notre Ulysse centre-européen. Sindbad est-il guidé par le *Heimweh*, le retour au même et la quête de l'enracinement, ce qu'implique son trajet vers chez lui, la « maison » ? Ou bien serait-il stimulé plutôt par une forme de *Sehnsucht*, dans la mesure où il se cherche dehors, dans le monde ? Si nous acceptons l'idée qu'il se meut dans une césure et qu'il consent au leurre des nuées, il est probable que Sindbad confonde en réalité *Heimweh* et *Sehnsucht*.

### 3. Les deux types de réflexion et la césure de l'hier

Il nous faut dire malgré tout deux mots sur le dossier « philosophie et nostalgie », sans prétendre épuiser le sujet – seulement dans la mesure où ce dossier nous aide à saisir le type de pensée de Sindbad, et le caractère de la *pensée* en exil par extension. Est-il vrai que « *l'histoire de la philosophie tout entière n'a finalement pas cessé de travailler*<sup>61</sup> » les deux « *représentations* » que sont *Heimweh* et *Sehnsucht* ? Rien n'est moins sûr. Ce qui l'est en revanche est que ces deux représentations correspondent à deux types de réflexion. Cassin n'accentue le « *re*<sup>62</sup> » qu'au sujet du *Heimweh*, re-tour à l'enracinement, mais la recherche de l'objet inconnu du désir est également re-cherche de soi. Ne re-vient-on pas incessamment à soi-même dans la *Sehnsucht* qui stimule la pensée dans le déracinement ?

Nous avons là deux types de réflexion calqués sur l'une ou l'autre forme de la nostalgie. Ce type de réflexion ne nourrit guère d'emblée une pensée proprement philosophique. On pourrait même défendre le contraire et dire qu'une réflexion inspirée par la nostalgie ne fait pas philosophie. Dans le *Tempo de la pensée*, Patrice Loraux formule la chose suivante : « *Il n'y a pas de philosophie s'il n'y a pas eu, par le passé, une activité entravée, qui donc n'a pas eu lieu selon son exercice propre, mais s'est maintenue par d'autres moyens. Seulement, tout cela est oublié, l'activité de remplacement se croit autonome et méconnaît que ses difficultés sont les conséquences de ce qui a été laissé à la traîne, derrière, non réglé*<sup>63</sup> ». Loraux ajoute que dans cette activité philosophique par défaut « *on se retrouve, avec des problèmes de continuation,*

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>63</sup> Loraux, P. : « Être déjà forcé de se promener » in *Le tempo de la pensée*, Ed. Seuil, 1993, pp. 233-234.

*dans une situation analogue à celle-ci : comment tisser sans métier ni brins ni laine. On fera seulement les gestes à vide<sup>64</sup> ».*

Nous serions tentés d'associer cette « *activité entravée* » à notre idée de césure. Nous avons vu cependant que la césure, active ou passive, ne signifie pas l'oubli. Ce serait même le contraire : la douleur de voir les autres oublier ce qui préoccupe au premier plan la pensée en exil, à savoir l'hier. Or Loraux précise bien au sujet de l'entrave que « *tout cela est oublié* ». Un philosophe, du moins de ce type, méconnaît l'origine des difficultés qu'il rencontre, nous dit Loraux. Le philosophe ne cherche pas à retrouver son « *activité entravée* », il ignore en fait jusqu'à son existence passée. Nous sommes, suivant cette interprétation de l'activité philosophique, aux antipodes de toute réflexion nostalgique.

Cela dit, l'idée de faire « *seulement les gestes à vide* » est tentante à son tour : n'avons-nous pas vu en notre marin centre-européen un bon vivant qui cherche l'hier en se comportant comme s'il y était, effectuant précisément des gestes à vide ? Certes, mais c'est son monde défunt qu'il cherche ce faisant, comme si le philosophe, qui effectue, chez Loraux, les gestes à vide voudrait retrouver son métier, ses brins et sa laine – ce qui n'est précisément pas le cas du tout. Il y a césure dans l'esquisse du philosophe chez Loraux, mais ce n'est pas la césure de l'hier. Elle est plutôt césure de l'oubli de ce qui fut avant, tandis que la pensée en exil réfléchit incessamment au monde d'hier, son métier à tisser. Avec le vocabulaire homérique, serait philosophe celui qui tente de faire quelque chose avec ce qu'il croit être une pelle à grain et peine à remédier à ses dysfonctionnements, puisqu'il ignore que c'est en réalité une rame qu'il manipule.

Comment notre césure de l'hier articule *Heimweh* et *Sehnsucht* ? Cette interrogation nous ramène au travail de Barbara Cassin. Si l'on peut réfléchir à l'histoire de la philosophie avec les deux formes de la nostalgie, l'une fermée, l'autre ouverte en tant qu'alternative, la césure de l'hier semble bien plutôt confondre *Heimweh* et *Sehnsucht*. On n'y aurait point affaire à une alternative, mais à un croisement du trop fermé et du trop ouvert : le trop fermé du paradisiaque et le trop ouvert de la réputation, le trop fermé de l'idiome et le trop librement ouvert de la remise en contexte bilingue, trop fermé encore du spectacle intime du « *trou d'obus* » et trop ouvert d'un monde qui ne peut saisir cette intimité ; trop fermé enfin du tu et de la lecture des villes, trop

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 234.

ouvert une fois de plus du monde où l'hier émigre. Les lieux exiliques de l'hier nous indiquent en clair que la pensée en exil s'adonne à des réflexions qui sont à la fois *Heimweh* et *Sehnsucht*.

Il est à noter que Cassin, pourtant attentive aux nuées de l'arrivée à Ithaque et avertie de la douleur de devoir repartir dans le texte homérique, ne considère pas pour autant le passage d'Ulysse à Ithaque, donc le « *telos Oduseias* » comme une césure. Pourtant, entre deux quêtes nostalgiques qui s'apparentent bel et bien au *Heimweh* pour la première et la *Sehnsucht* pour la seconde, Ithaque revêt l'apparence d'une brèche entre deux itinéraires, d'un interlude onirique où se succèdent rêve de l'arrivée, épisode des plus sanglants (le massacre des prétendants) et courte nuit conjugale. On pourrait penser en fait qu'Ulysse rêve cet interlude et qu'il ne va pas tarder à se réveiller, le lendemain de cet onirique « *telos Oduseias* », déjà embarqué sur les eaux de sa nouvelle quête. Nous, qui pensons en termes de césure, ne pouvons qu'être attentifs à l'idée qu'Ithaque n'est qu'une parenthèse, d'où l'affinité entre l'impossible retour à Ithaque et le monde d'hier.

*Heimweh* et *Sehnsucht* se confondent dans la césure de l'hier. En fait, c'est la formule critiquée plus haut, « *partout et nulle part* » qui gagne un sens plus précis ici. Inquiété par la césure de l'hier, on ne peut effectivement n'être que « *partout et nulle part* » à la fois. Le monde d'hier étant révolu, il est « *nulle part* » et son témoin est en exil de même ; ce témoin peut se retrouver « *partout* » en émigrant, il n'y sera « *pas du tout* ». En somme, ce détour par l'*Odyssée* en tant que texte fondamental sur la nostalgie nous enseigne que la pensée en exil est à la fois « *partout et nulle part* » dans le monde. En tant que pensée, elle pratique des réflexions calquées sur la nostalgie mais sans pouvoir distinguer, en raison de la césure de l'hier, entre nostalgie fermée du retour et nostalgie ouverte de l'aspiration. L'exil consiste ainsi en un jeu de réflexions qui ne mène ni à l'enracinement perdu, ni à un soi-même dans le déracinement, enracinement et déracinement n'étant pas, pour la pensée en exil, les deux manifestations de sa nostalgie singulière, mais précisément ce qui ne se distingue pas dans la césure de l'hier. Réagir à la nostalgie de l'hier en pensant des solutions géographiques, c'est donc méconnaître le sens de l'hier, la douloureuse aspiration à l'irrévocable, la douleur de l'impossible retour en un non-lieu.

Et Sindbad se leurre en revisitant les lieux de l'hier. Il fait comme si. Aux bains, au café et à l'auberge, il fait comme si le monde de gentilshommes de l'hier n'avait jamais pris fin.



Enfin, à l'aube, il rentre chez lui, sans l'argent promis. Avec ce qu'il lui reste, il paye le cocher qui l'aura accompagné tout au long de son Odyssée. Sindbad entre dans l'inquiétante étrangeté du foyer, où tout le monde est endormi. Il n'entend pas que ce silence signifie un ressentiment à son égard, que c'est là le silence d'ores et déjà froissé par la mission non remplie. Sindbad s'allonge. Devant ses yeux défilent des scènes de l'hier, telles que les représentait si bien cet écrivain jadis célèbre de la vieille ville de Buda. Il en est le héros, Sindbad, ces scènes évoquent ce qu'il a de plus cher : ses souvenirs, et rien d'autre. Peut-être fait-il encore comme si lorsqu'il expire son dernier souffle en ce matin de mai, l'un de ces matins qui valent la peine de vivre.

Quant à l'hier, il entame de ce pas une nouvelle Odyssée, aux seuils de l'émigration où nous sommes parvenus.

## **Partie III**

### **Les vestibules de l'émigration**

# Introduction : la figure du seuil

---

Sindbad le marin est rentré chez lui, dans la vieille ville de Buda, du moins admettrons-nous que le plus nostalgique des Centre-européens est arrivé à bon port pour que les hommes de lettres de la pensée en exil puissent emprunter les chemins de l'émigration. Nous en sommes donc arrivés au point où la notion de césure cède la place à celle du seuil, passage d'une notion à l'autre qui a constitué l'enjeu de notre interlude. En effet, plutôt que de considérer l'émigration comme une césure de plus chez chaque homme de lettres et de risquer d'affaiblir par-là la notion de césure, il est préférable de réserver cette dernière à l'hier et de poursuivre notre démonstration en centrant notre couple conceptuel exil-émigration sur la notion de seuil.

Pour ce faire, nous devons introduire cette notion et la façon dont elle rend compte de la pensée en exil non plus avant, mais en émigration. Le seuil, c'est la figure qui permet de saisir la pensée en exil dans le monde. S'il est certain que la pensée en exil emporte dans le monde les thématiques que nous avons repérées dans la partie II concernant les lieux de l'hier, c'est la façon dont la figure du seuil va maintenant articuler ces thématiques aux expériences de l'émigration qui nous permettra de saisir les singularités de cette pensée est-européenne que représentent Fejtő, Cioran, Milosz et Márai dans leurs émigrations et exils respectifs.

Cette partie III est consacrée aux vestibules de l'émigration. Si vestibule et seuil sont des notions distinctes, elles sont fortement apparentées. C'est une réflexion sur la figure du seuil qui introduit ici notre raisonnement sur les vestibules, et annonce par la même occasion la suite de notre démonstration sur les seuils de l'exil. Pour commencer, il nous faut saisir le potentiel de la notion de seuil, figurer cette notion à partir de sa définition commune. Comment le seuil, ce lieu en apparence plutôt commun, s'érige-t-il en une figure interprétative de l'exil et de l'émigration ?

### *Acceptions acquises de la notion de seuil*

Réfléchissons, dans un premier temps, sur les acceptions courantes mais aussi littéraires de la notion de seuil pour voir, dans un deuxième temps, les façons dont cette réflexion peut s'adapter au registre de l'émigration et de l'exil.

Au sens littéral, un seuil consiste en effet en un point localisable dans l'espace. C'est, au sens premier, le pas de la porte, ou plus précisément et selon le *Robert*, la « dalle ou pièce de bois, formant la partie inférieure de la baie d'une porte<sup>1</sup> ». Autrement dit, le seuil se trouve bien quelque part.

En un sens physiologique, toujours d'après le *Robert*, le seuil renvoie au « niveau d'intensité minimale d'un stimulus, au-dessous duquel une excitation n'est plus perçue<sup>2</sup> ». Le seuil d'audibilité, par exemple, consiste en un point en-dessous duquel on n'entend plus. En physique, le seuil peut consister en une limite inférieure, mais aussi supérieure, « au-delà de laquelle un phénomène physique ne provoque plus un effet donné<sup>3</sup> ». Un système à seuil, par exemple, est un « dispositif dont le fonctionnement ne s'opère qu'à partir d'un certain niveau de grandeur d'entrée ». L'idée à retenir ici est la suivante : de même que la « dalle ou pièce de bois » est localisable dans l'espace, les seuils physiques et physiologiques sont repérables, mesurables avec précision.

C'est à partir du localisable et du mesurable que se formule notre problématique concernant le seuil en tant que figure. Suivant les acceptions acquises du terme, le seuil équivaut à une limite. Cependant, lorsque la notion se prête à des emplois figurés, ou métaphoriques, elle se distingue de la limite précise, repérable dans l'espace ou mesurable avec une exactitude scientifique. Le seuil de tolérance, par exemple, n'est pas un point précis, mais plutôt une zone comprenant une nuée de points contingents, au sens où l'on ne saurait prédire avec précision quelle action ou quel événement marquera la limite extrême au-delà de laquelle on bascule dans l'intolérance. Autrement dit, on parle de seuil de tolérance tant que l'on est à *proximité* d'une limite difficile à prévoir. Le seuil est donc une affaire de proximité. Il en va de même pour le seuil de la vie : il ne

---

<sup>1</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.) : *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 2418.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 2419.

s'agit pas à proprement parler du passage de vie à trépas, mais bien plutôt d'une façon de considérer la vie à proximité de l'inéluctable passage.

Le seuil n'est pas la limite, le seuil n'équivaut pas à un passage. Comment se définit alors un seuil ? Notre idée est que ce n'est pas le passage par une limite qui définit avant tout un seuil, mais plutôt la proximité d'une certaine limite. Procédons point par point afin de développer cette idée.

### *Seuil et limite, passage et proximité*

Le seuil, ce n'est pas la limite elle-même. S'il est vrai qu'au sens littéral, le seuil correspond au pas de la porte, nous entendons d'emblée le potentiel dramatique de la notion. Le pas de la porte, simple élément de division des espaces, n'est pas intrigant en lui-même : c'est le fait de se trouver devant la porte, d'y hésiter selon des interrogations concernant ce qui se trouve derrière, sur ce qui nous attend au cas où nous risquons le pas ou, mettons, sonnons à la porte. Ceci est un *topos* dramaturgique. L'inconnu, ce qui nous attend derrière la porte, façonne notre propre attente devant la porte, c'est-à-dire devant la limite. Autrement dit, le seuil, c'est le lieu, ou plutôt la situation établie par la proximité de la limite dont le passage éventuel suscite attentes, hésitations, interrogations.

Cette proximité de la limite équivaut-elle à celle d'un passage ? La limite implique-t-elle l'idée d'un passage, est-elle par définition point de passage ? Suivant la façon dont la théorie littéraire interroge la notion de seuil, c'est bien le cas. Un bref détour par cette discipline a l'avantage d'éclairer notre problématique spécifique. Avant de se livrer à l'étude de ce qu'il nomme paratextes, Gérard Genette propose une définition générale de la notion de seuil dans son ouvrage éponyme : le seuil est plus qu'une « limite » ou une « *frontière étanche* ». Reprenant l'expression de Jorge Luis Borges, le critique littéraire affirme qu'il s'agit plutôt d'un « *"vestibule" qui offre à tout un chacun la possibilité d'entrer, ou de rebrousser chemin*<sup>4</sup> ». En d'autres termes, lorsque nous parlons de seuil, il est moins question de la limite précise entre deux temps ou deux espaces que de la façon dont le temps et l'espace s'organisent à proximité d'une limite, et ce qui

---

<sup>4</sup> Genette, G. : *Seuils*, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 2002 [1987], p. 8.

définit cette dernière est bien la possibilité d'un passage, qu'il ait lieu ou que l'on préfère « *rebrousser chemin* ». La limite n'a de sens que dans la mesure où le passage en constitue l'enjeu.

Cet enjeu mobilise les notions d'extériorité et d'intériorité. En effet, le « *vestibule* », au sens où l'entendent Borges et Genette, implique, d'une part, l'idée d'introduction, d'accès, de cheminement vers l'intérieur d'une œuvre et, d'autre part, l'idée d'une intériorité propre : bien que passage du dehors vers le dedans d'un texte, le « *vestibule* » constitue lui-même un dedans où il est plutôt agréable, suivant Borges, de séjourner avant d'aller « habiter » le texte principal.

### ***Vestibules littéraires, vestibules réels***

Ces « *vestibules* » littéraires n'épuisent cependant pas tout à fait le sens de la notion de seuil au regard des situations réelles. Il est vrai que c'est en effet la proximité d'une limite extrême qui accorde son intelligence à la formule : *être au seuil de...* Toutefois, la « *zone indécise*<sup>5</sup> » ou « *zone intermédiaire*<sup>6</sup> » façonnée par la proximité de la limite n'est pas toujours synonyme d'accueil chaleureux ou d'introduction généreuse, comme l'entend Borges au sujet des préfaces. Se trouver au seuil de la vie, pour reprendre cet exemple, c'est précisément ne pas voir avec précision la limite spatio-temporelle où l'on passe de vie à trépas : on se meut et s'oriente selon l'idée que cette limite extrême, quelque part et en un lieu, nous guette, et le fait inévitable d'avoir à franchir cette limite plutôt tôt que tard est ce qui détermine nos tâtonnements ou au contraire notre éthique en « *zone indécise* ».

Cette zone n'est pas, nous l'entendons bien, « *indécise* » au sens où l'on aurait le choix, comme dans la préface d'un roman, « *d'entrer, ou de rebrousser chemin* ». Elle est indécise dans la mesure où la façon de s'y prendre avec la vie, le travail et les jours, pose problème face au proche passage obligatoire. Le seuil ne coïncide donc pas avec la limite extrême mais dessine un champ en fonction de cette limite, un champ d'action et de pensée défini par la proximité d'un inéluctable passage.

---

<sup>5</sup> Duchet, C. : « Pour une socio-critique » in *Littérature*, I, février. 1971, p. 6.

<sup>6</sup> Lejeune, Ph. : *Le Pacte autobiographique*, Ed. Seuil, 1975, p. 328.

En un certain sens, l'idée de proximité acquiert une quasi indépendance vis-à-vis du passage. Ce dernier est inéluctable et mène vers le néant, et non pas vers un dedans que l'on habitera à son tour. Au seuil de la vie, nous sommes pour ainsi dire *toujours encore avant* la limite. Ainsi, contrairement aux « *vestibules* » littéraires, la limite, dans le cas du seuil de la vie, dispose d'une fonction normative qui certes implique l'idée d'un passage, mais exclut toutefois ce dernier dans la mesure où l'inéluctable passage ne relève plus de l'expérience.

### *Les vestibules de l'émigration*

Qu'en est-il du registre particulier de l'émigration et de l'exil? En fait, suivant notre distinction établie entre émigration et exil, la notion de seuil se problématise d'une façon analogue à nos considérations sur les définitions générales et littéraires du terme. Les seuils de l'émigration sont façonnés par des limites qui sont autant de passages. Les seuils de l'exil se forment en revanche en fonction de limites qui ne coïncident pas tout à fait avec des passages effectifs.

L'émigration en tant que déplacement géographique connaît immanquablement un seuil dans l'espace et le temps. Il s'agit non pas encore d'une figure, mais d'une situation concrète pour l'émigrant : c'est le lieu à partir duquel s'organise le passage de la terre natale vers une terre étrangère. C'est, de façon corrélative, le lieu qui lui-même s'organise en fonction du passage qui doit être effectué.

Le seuil de l'émigrant recèle une double intrigue. D'une part, c'est l'intrigue du départ à proprement parler et de l'itinéraire, autrement dit du passage qui fera de l'émigrant un émigré. Cette intrigue relève avant tout de la géographie. Nous pouvons la représenter sur une carte du monde en y marquant le lieu du départ, c'est-à-dire le seuil, puis l'itinéraire, les points de passage et le lieu d'arrivée. Le seuil, en ce sens géographique, c'est l'endroit à partir duquel va s'opérer le passage. Cela revient à dire que nous pouvons le saisir en tant qu'élément d'un récit. C'est dans le récit de l'itinéraire que le lieu de départ s'érige en seuil, c'est dans la mesure où l'émigration peut être racontée que tel endroit devient, selon la mise en intrigue de l'émigration, un seuil. Les villes de Varsovie ou Budapest ne sont pas en elles-mêmes des seuils : c'est parce qu'on les quitte, et parce que ce départ crée un contexte dont un récit rendra compte que les localités mentionnées

deviennent des seuils. En clair, l'intrigue du départ est une intrigue narrative.

D'autre part cependant, le seuil de l'émigration est aussi en lui-même une intrigue, avant le départ qu'un récit ultérieur relatera. En effet, la prévision et l'attente du passage à effectuer façonnent la situation de l'émigrant qui n'a pas encore risqué le pas de l'émigration. Cette intrigue n'est narrative qu'en partie : il est certes possible de raconter le projet du départ, si l'on ose dire en tant que plan d'évasion, et ses préparatifs. Toutefois, le couple émigrant-émigré perturbe la narration et en indique les limites, de même que celles de la géographie, puisque l'émigrant ne sait pas nécessairement qu'il en est un. Cela sera clair dans une perspective rétrospective. Au seuil de son émigration, l'émigrant ne se considère pas d'emblée en tant que tel, le départ n'est peut-être pas projeté ni même souhaité, et pourtant, il apparaît, dans les cas que nous allons examiner, que c'est bien en des seuils que logent ceux qui ne sont pas encore des émigrés.

Ces seuils de l'émigration sont donc des vestibules. Entre vestibules de l'émigration et seuils de l'exil, nous retrouvons l'une des trois questions dont nous avons chargé notre couple conceptuel exil-émigration : les limites de la narration. Nous appellerons donc vestibules les seuils qui connaissent une dimension narrative impliquant un départ, le fait de quitter un lieu ou celui de ne pas y retourner au profit d'un autre lieu. L'examen de ces vestibules et du monde de frontières où ils se trouvent constitue la matière de la présente partie. Les seuils de *l'exil*, au-delà des limites de la narration, occuperont notre réflexion dans la partie IV.

### ***Emigration et cartographie***

Les vestibules dont il sera question dans cette partie III, ce sont les seuils concrets de l'émigration. Cette dernière notion, investie plus haut dans notre interprétation des lieux de l'hier dans une acception paradigmatique (l'hier « émigre »), requiert ici quelques précisions. Dans les cas qui nous intéressent, l'expérience de l'émigration, autrement dit le déplacement géographique est indissociable de la pensée en exil : les différents seuils de l'exil, seuils particuliers de pensée et de réflexion, peuvent être considérés à partir des seuils historiques de l'émigration. En d'autres termes, la figure du seuil se nourrit de l'expérience de l'abandon de lieux et des arrivées en des terres d'accueil. En ce sens, l'examen des seuils de l'émigration vient directement s'articuler à



celui des césures de l'hier : les césures ont déjà impliqué, chez chaque homme de lettres, un départ, ce départ ayant même été nommé « émigration » par Milosz. S'y articuleront les seuils posthumes de l'exil dans notre partie IV, ces seuils de la pensée que façonnent les expériences de l'émigration et de ses vestibules.

Si c'est bien en termes d'exil et d'émigration que nous avons pu interpréter les césures de l'hier, la pertinence paradigmatique de notre couple conceptuel vis-à-vis de ces césures vient du fait que plus tard, les quatre hommes de lettres partent effectivement en émigration : non plus au sein du monde d'hier centre-européen démantelé et redessiné, mais vers l'Occident dont l'hier s'écarte progressivement. Certes, de manière concrète, il y a eu départ de Nagykanizsa et de Kassa pour Budapest, de Wilno pour Varsovie et de Rășinari pour Sibiu. De manière paradigmatique, il y a eu cependant « départ » de l'hier. Dans cette partie III, l'émigration retrouve un sens concret, la dimension paradigmatique de notre couple conceptuel devant retrouver un sens, celui des seuils posthumes de l'exil, à la suite de l'examen des vestibules de l'émigration.

L'expérience géographique du départ pour l'Occident constitue cependant un pivot pour les hommes de lettres d'Europe de l'Est dont la pensée se laisse comprendre selon l'expérience de l'émigration – pivot qui a nourri notre couple conceptuel, son investissement paradigmatique dans l'examen des lieux de l'hier et dont nous retrouvons maintenant les expériences concrètes, à savoir celles de l'émigration effective vers l'Ouest.

Dans les cas de Márai, Cioran, Milosz et Fejtő, l'expérience du déplacement géographique vers l'Occident est sujet de témoignages divers. Elle connaît une cartographie. Précisons le rapport entre déplacement géographique et figure du seuil pour voir plus clairement ce qu'est la cartographie en question. Ce que nous savons déjà, c'est que la figure du seuil n'est pas là pour rendre compte de tous les départs, mais bien de l'émigration, les césures de l'hier ayant couvert les premiers départs du monde rayé de la carte et le départ, également, paradigmatique, de ce monde lui-même. Cela signifie que la cartographie de l'émigration, à partir de laquelle une herméneutique du seuil peut se déployer, n'est pas la seule cartographie du déplacement dans la biographie des concernés, puisqu'il y a eu césure et déplacement par le passé. Le seuil est lié à l'émigration vers l'Ouest comme la césure l'est aux lieux de l'hier. Ce qui en découle est que la figure du seuil ne traduit pas un déplacement « simple » d'une terre natale vers une terre

d'accueil : les lieux de l'hier précèdent dans le temps (et sur la carte) les lieux qui forment vestibule pour les quatre hommes de lettres.

La cartographie à laquelle nous nous livrons dans cette partie III distingue ainsi terre natale et vestibule. Le schéma migratoire terre natale-terre d'accueil n'est pas seulement réducteur du côté de la terre d'accueil : il s'avère faux du côté de la soi-disant terre natale et une étude des seuils en termes d'exil et d'émigration serait biaisée dès l'abord si nous nous en tenions au dit schéma dont nous avons noté la récurrence simplificatrice dans notre introduction générale. En ce point présent de notre démonstration, ayant mené à bien l'examen des lieux de l'hier, nous pouvons affirmer qu'une dichotomie départ-arrivée calquée sur terre natale et terre d'accueil est insuffisante pour la compréhension des lieux de l'hier comme des lieux qui forment vestibules, puis de ceux qui formeront des seuils posthumes au-delà des limites de la narration.

Afin d'acheminer notre raisonnement vers les seuils posthumes de l'exil, nous allons pousser l'examen des vestibules de l'émigration jusqu'aux limites de la narration au-delà desquelles le phénomène physique des frontières et des vestibules géographiquement repérables de l'émigration ne « *provoquent plus un effet donné* », au-delà desquelles le « *niveau d'intensité* » du « *stimulus*<sup>7</sup> » narratif n'est plus satisfaisant, autrement dit et dans notre cas jusqu'à la nuée de points au-delà de laquelle la narration ne rend plus pleinement compte de ce qu'est un seuil pour la pensée en exil.

Dans un premier temps, nous procéderons à un examen de la dimension géographique et historico-politique de l'émigration pour montrer que le contexte tangible des seuils de l'émigration est-européenne est un monde dont la logique est dictée par des frontières physiques. Les vestibules de l'émigration se trouvent dans un monde européen de frontières, en net contraste avec le monde d'hier. Dans un deuxième temps, nous analyserons les seuils de l'émigration en tant que vestibules afin de saisir les contradictions de ces derniers dans le contexte de l'émigration est-européenne. Les vestibules qui nous intéressent s'avèrent dans plus d'un cas à « contresens », ce qu'il nous faudra élucider avec soin. Dans un troisième temps, en guise de synthèse de ce monde européen de frontières et du constat des vestibules à contresens, nous proposerons une réflexion sur la renaissance, au XX<sup>e</sup> siècle, de la notion de dissidence. La

---

<sup>7</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.) : *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, op. cit., pp. 2418-2419.

complexité de cette dernière se laisse précisément saisir en termes d'exil et d'émigration, de seuils et de vestibules, ce qui nous guidera vers notre partie IV et ses seuils posthumes.

# Chapitre 1

## Un monde de frontières

---

« *Les frontières, encore et toujours*<sup>8</sup> ».

Sándor Márai

Le monde dans lequel se constituent les vestibules de l'émigration est une Europe où les frontières se renforcent. Pour introduire ce monde de frontières, reprenons notre réflexion sur la figure du seuil. Elle nous permet de dégager l'importance singulière des frontières.

Afin de comprendre ce qu'est un seuil dans le contexte dramatique de l'émigration, il sied d'en repérer les limites extrêmes. Un seuil, comme nous l'avons vu, se constitue dans l'inéluctable proximité d'une limite. C'est en distinguant cette limite qu'il devient possible de s'orienter dans l'espace du seuil qu'elle façonne.

La limite d'un seuil de l'émigration, c'est avant tout une frontière. Il s'agit des frontières physiques entre pays, de frontières qui divisent des pays, les anéantissent, les régulent sous un contrôle dicté par la guerre, ou la menace de cette dernière. Si Fejtő et Cioran quittent respectivement la Hongrie et la Roumanie avant la Seconde Guerre mondiale tandis que Milosz et Márai ne partent que le lendemain du deuxième conflit mondial, les seuils de leurs émigrations respectives témoignent d'un monde en guerre, qui s'y prépare, qui la fait et qui se réorganise au terme des conflits armés.

Dans ce chapitre, nous allons d'abord reprendre un point de notre raisonnement de la partie II, à

---

<sup>8</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1950-1951 [Journal complet 1950-1951]*, Ed. Helikon, 2009, p. 405. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

savoir celui sur la « *façon de signifier* » qui diffère entre langues. Cette reprise est requise ici afin de mettre en intrigue les frontières *via* une réflexion sur les différences linguistiques concernant la notion même de frontière. Ensuite, ces points linguistiques établis, nous examinerons la manière dont les frontières déterminent les déplacements des quatre hommes de lettres avant d'émigrer, déplacements qui sont autant d'aller-retour au seuil des émigrations respectives, bref : des aller-retour qui façonnent les vestibules qui nous intéressent et qui dévoilent un monde de frontières. Enfin, nous mettrons en lumière le caractère archaïque des frontières qui structurent l'Europe d'après-guerre où se forment les vestibules de l'émigration est-européenne.

### III, 1, A : Frontières et limites : enjeux linguistiques

Plus haut, intrigués par la manière dont Fejtő rend son hier bilingue pour combler sa césure, nous avons fait appel aux réflexions de Benjamin sur la *Tâche du traducteur* et son idée que la différence entre deux termes de deux langues distinctes ne réside guère dans l'objet désigné mais dans la « *façon de signifier* ». Nous remobilisons ici cette référence en vue de saisir la façon dont les hommes de lettres de la pensée en exil pensent les frontières du monde européen où leurs vestibules se forment. La façon de signifier les frontières, ou plus précisément, dans la traduction de Jean Borreil, le « *mode de la visée* » des frontières diffère d'une langue à l'autre. Les langues est-européennes connaissent précisément, avec l'installation du rideau de fer, des « *modes de la visée* » des frontières fort différentes des pays occidentaux – et donc de leurs langues. Cette mise en valeur des enjeux linguistiques liés à la notion même de frontière nous fournit ici un point d'appui dynamique pour notre cartographie.

Commençons par lire une pensée visant les frontières européennes au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. « *Les frontières, encore et toujours*<sup>9</sup> », note Márai dans un passage du *Journal complet*, datant de l'automne 1951, c'est-à-dire déjà en émigration en Italie, six ans après la fin de la guerre, lors d'un séjour en Allemagne. L'expression « *encore et toujours* », voire « *pour toujours* », renvoie à l'expérience des frontières établies au cours de la guerre, ce que confirme la suite du passage. Márai réfléchit ici en effet sur la façon dont les « *Allemands, hésitants mais d'ores et déjà arrogants, jouent à nouveau à l'Empire*<sup>10</sup> ». Le rappel historique est clair, sans que l'auteur y voie pour autant un retour de l'impérialisme allemand de la veille : Márai note simplement que les Allemands « *construisent beaucoup, et il y a partout de "l'ordre"*<sup>11</sup> ». Il s'agit donc de la description d'une certaine permanence de la mentalité allemande, et non pas d'un dessein impérialiste.

Cet ordre, d'une part, rappelle certainement celui des frontières de la veille, celles qu'instaurait la

<sup>9</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1950-1951 (Journal complet 1950-1951)*, op. cit., p. 405.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 405-406.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 406.

guerre. D'autre part cependant, Márai donne un sens plus psychologique à la notion de « frontière ». Il affirme qu'en « *Europe l'homme vole encore son propre argent, ses affaires, ses cigarettes, d'une frontière à l'autre*<sup>12</sup> ». Le terme hongrois pour frontière est ici équivalant au terme français. Il désigne ici, certes, les frontières physiques qu'il s'agit de franchir avec certains biens illicites. Toutefois, le contenu moral de la note prend le dessus : c'est « *d'une frontière à l'autre* » que l'homme s'avilit, et cet avilissement génère et régénère un monde de frontières. En d'autres termes, le sens assigné à la notion de frontière ne se réduit point aux lignes de démarcation physiques entre pays : il semble indiquer plutôt le fait que l'avilissement suit une logique de frontières, au sens où l'absence de morale, exemplifiée ici par le vol, requiert ses propres frontières afin de les franchir dans l'illégalité. Ces frontières particulières définissent l'esprit d'avilissement. Autrement dit, en pensant l'Europe au cours de son séjour en Allemagne, Márai pense d'abord ces frontières morales et psychologiques et considère les frontières physiques en tant que symboles des premières. Frontières physiques et morales, matérielles ou invisibles, invisibles mais palpables : c'est ce type de distinctions que nous proposons de clarifier dans ce qui suit en examinant d'abord la pluralité linguistique concernant la notion de frontière, puis retrouver le propos de Benjamin et de Borreil sur le « *mode de la visée* » afin de préciser la singularité est-européenne naissante au sujet des frontières.

### *1. Les frontières : asymétries linguistiques*

Le terme frontière recèle ainsi certaines ambiguïtés, d'où la pertinence de nous pencher sur les enjeux linguistiques, les façons de signifier la frontière. Si le terme hongrois correspond au terme français, son emploi n'est pas tout à fait équivalent à ce dernier, et il en va de même pour le polonais et le roumain. A l'évidence, le problème de l'asymétrie des langues n'est pas propre aux idiomes de l'Est. Nous le retrouvons au cœur, notamment, de travaux sociologiques français, sur lesquels nous allons nous appuyer pour clarifier ce problème.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

## I. Frontières externes et internes

Réfléchissant sur le potentiel du terme, le sociologue Didier Fassin constate que la langue anglaise connaît des expressions différentes selon le sens précis de la frontière en question : « *Là où la langue anglaise dispose de plusieurs mots, le français n'en a qu'un : frontières. Border se réfère plutôt à la démarcation qui sépare des territoires, notamment nationaux. Boundary suggère volontiers la ligne qui différencie des ensembles, y compris humains. Même si les distinctions ne sont pas toujours si tranchées, le premier terme indique généralement une frontière physique, le second évoque habituellement une frontière symbolique*<sup>13</sup> ». Le terme français exigerait donc des précisions là où le vocabulaire anglais serait clair par définition.

Le recours au vocabulaire anglais se veut, chez Fassin, pratique pour introduire une série de réflexions sur les frontières internes de la société. Le sociologue mentionne que « *d'autres termes existent du reste, qui viennent encore enrichir et complexifier ce paysage sémantique : frontier, bounds, limits* ». L'auteur, qui cherche ici avant tout à définir ses propres termes, s'en tient aux deux premiers, *border* et *boundary*. Ses réflexions sur le « *fondement juridique de la frontière* », selon lequel « *pendant longtemps [...] il n'y avait de frontières que celles de l'Etat qui étaient aussi celles de la nation*<sup>14</sup> » alimenteront plus bas nos analyses sur les seuils de l'émigration expérimentés en temps de guerre. En revanche, en ce qui concerne notre propos présent, les seuils est-européens de l'émigration et les frontières de ces seuils en particulier, la complexité sémantique mentionnée incite plutôt à pousser plus en avant la réflexion sur les différences linguistiques. La complexité est sémantique, elle est également culturelle. Au point de vue linguistique, les deux semblent difficilement dissociables. Plusieurs ensembles de remarques s'imposent.

## II. Complexités sémantiques

Commençons par la question sémantique. S'il est vrai que, par exemple, le terme hongrois : *határ* est équivalent au terme français *frontière*, leurs différents emplois dans des contextes distincts

<sup>13</sup> Fassin, D. : « Introduction : Frontières extérieures, frontières intérieures » in Fassin, D. (dir.) : *Les nouvelles frontières de la société française*, Editions La Découverte, coll. Poche, 2012 [2010], p. 5.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 6.



n'assurent pas l'équivalence des termes lorsqu'ils sont isolés. Par exemple, là où le français dit *ne pas connaître ses limites*, le hongrois dit *ne pas connaître de frontières*. Certes, *határ* peut vouloir dire limite, mais d'autres termes plus précis sont à disposition et qui permettent de distinguer frontière et limite.

Le polonais se sert d'un même terme pour frontière et limite : *granica*. *Linia graniczna* désigne, selon le *Dictionnaire étymologique de la langue polonaise*<sup>15</sup>, la frontière physique entre deux pays. Quant à ne pas connaître ses limites, le polonais évoque une frontière : *nie znać swoich granic*. Le terme *limit* existe aussi, employé notamment dans des expressions comme les limites de l'absurde (*granice absurdu*), là où le français dirait éventuellement que la réalité dépasse la fiction, un tout autre choix de vocabulaire. Le roumain, suivant le site étymologique *dexonline.ro*<sup>16</sup>, utilise trois termes synonymes. Le premier vient du français : *frontieră*, le deuxième provient des langues slaves, *graniță*, que nous venons de rencontrer en polonais, et un troisième, *hotar*, surtout utilisé en Transylvanie et qui vient du hongrois *határ*. Pour dire ne pas connaître de limites, le roumain garde le terme limite justement, distingué ainsi des expressions de provenances différentes, mais synonymes de frontière. La langue roumaine, en effet, dit : *nu cunoaște limite*.

Nous avons pris le temps de cet examen étymologique afin de montrer que c'est selon le contexte que se déploie la complexité sémantique de chaque langue, et le recours à l'anglais chez Fassin, au-delà de la distinction pertinente entre *border* et *boundary*, peut paraître quelque peu réducteur en ce sens : pourquoi s'en tenir à l'unicité du terme français *frontière* et énumérer des termes anglais alors que *limite* ou *ligne de démarcation* font parfaitement l'affaire? Le contexte précise à sa façon le sens des termes employés.

Cela dit, pour ce qui est des frontières qui nous intéressent, physiques et/ou psychologiques, de l'émigration puis de l'exil, il s'agira toutefois de préciser ce type de contextes : historiques et géographiques d'abord, les contextes des frontières physiques doivent pouvoir céder la place à un autre type de contextes, avec d'autres limites en guise de frontières. Dans notre terminologie, nous emploierons le terme frontière dans les contextes concrètement historiques et

<sup>15</sup> Wiesław, B. (dir.) : *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego* (*Dictionnaire étymologique de la langue polonaise*), Ed. Wydawnictwo Literackie, 2005, p. 1709.

<sup>16</sup> *Dex Online, Dicționar ale limbii române* [*Dictionnaire de la langue roumaine*]. Lien : <http://dexonline.ro/definitie/granita> (consulté le 07/07/2016).

géographiques. Nous lui préférons la notion de limite lorsque le contexte analysé ne sera plus à proprement parler repérable dans le temps et sur la carte. Toute frontière est une limite, mais toute limite ne s'érige pas en frontière physique.

### III. Complexités historiques et culturelles

L'idée est que lorsque nous traduisons, du roumain, du polonais ou du hongrois, le terme frontière, il peut être incontournable de préciser le contexte linguistique, la façon dont la langue en question distribue ou non les nuances en différentes expressions. C'est ce à quoi procède Fassin : il montre que l'anglais distingue entre frontières externes et internes afin de pointer une certaine sensibilité de la langue anglaise aux frontières internes de la société qu'il va ensuite appliquer aux « *nouvelles frontières de la société française* ». En ce qui nous concerne, lorsque la notion de frontière apparaît dans un texte relatif au monde de frontières qui nous intéresse dans ce chapitre, il s'agit de voir les implications sémantiques mais aussi historiques et culturelles qui peuvent s'y présenter.

#### 1. Complexités divergentes

La complexité, propre à chaque langue, est en effet historique et culturelle. L'histoire en question, c'est celle de la langue. Par exemple, là où le français ou encore l'allemand et l'anglais emploient des concepts étymologiquement distincts pour dire : *frontière*, *définition* et *être décidé*, le hongrois construira les trois mots sur la même racine : *frontière*, en l'occurrence. Donnons un exemple : lorsque la Hongrie « ferme ses frontières » ou prétend « défendre les frontières de l'Europe », il est tout indiqué de prêter l'oreille à l'histoire du mot pour entendre les éventuelles fluctuations de sens ou confusions délibérées sur lesquelles misent les autorités qui ferment et défendent des *határ*. Fermeture et défense peuvent vouloir dire alors : avoir oublié l'histoire du mot *határ*, celle qui s'esquisse précisément au moment où Márai déplore la présence des frontières et ce qu'elles impliquent de bassesse morale.

Revenons-en justement à ce propos de Márai sur les frontières pour clore ce premier temps de

notre exploration des enjeux linguistiques. Les frontières que critique l'écrivain hongrois sont des frontières physiques et psychologiques : non pas lieux de passages légaux et fluides, mais au contraire points d'échanges illicites, de vol. S'il assimile ces frontières à une forme de bassesse morale, c'est en raison de l'histoire des frontières qu'il a connue jusqu'en cette année 1951 : une époque de libre circulation d'abord jusqu'au démantèlement de l'empire des Habsbourg, puis la trouble alternation de la fermeture des frontières et de leur déplacement entre la Hongrie et la Haute-Hongrie entre autres. Là où la frontière était devenue enjeu, des erreurs politiques se sont produites pour contribuer au désastre de la Seconde Guerre mondiale. Márai, qui admet, comme nous l'avons vu, certains de ses égarements politiques, interpellé qu'il était par l'intrigue de la frontière dont il avait salué le départ en 1938, exprime dans la présente note qu'il est las de cette Europe qui demeure un monde de frontières, monde dont rien de louable ne s'était ensuivi dans l'Entre-deux-guerres.

## 2. Histoire politique et culturelle

« *Encore et toujours* » ces mêmes frontières : à la lumière de son passé politique, de son histoire personnelle liée aux frontières, tout laisse en effet supposer une lassitude de l'auteur, celle de voir l'Europe persévérer dans une logique de frontières, comme si le Vieux Continent, après deux conflits mondiaux, n'avait guère compris la relation entre frontières matérielles et bassesse morale. Le fait significatif pour nous ici est que c'est avertis de l'histoire récente des frontières, celle dans laquelle l'écrivain s'était lui-même compromis, que nous comprenons la charge morale de la notion employée dans le *Journal*. En clair, c'est bien avec la prise en compte de la complexité historique de la notion que nous pouvons interpréter le sens de la note.

Au nom de quel principe Márai est-il las ? C'est la complexité culturelle qui s'immisce ici : c'est l'héritage du monde d'hier, avec sa logique de libre circulation louée également par Zweig, qui explique le mépris pour ce monde de frontières d'après-guerre. Certes, les Allemands « *jouent à nouveau à l'Empire* », mais cette formulation contraste avant tout avec l'expansionnisme nazi. Le fait qu'ils y « *jouent* », précisément, appuie l'idée que l'on n'assiste aucunement au renouveau de la libre circulation louée du monde d'hier, tout au plus à une sorte de parodie de ce dernier. L'Europe se reconstruit, sans changer cependant, aux yeux de l'écrivain hongrois, les structures

défaillantes de la veille. En somme, derrière ce terme de frontière, nous avons bien affaire à des complexités historiques et culturelles, à de l'histoire politique récente et à un héritage culturel plus profondément ancré et qui suscite de l'amertume chez Márai.

## 2. *Les frontières et le « mode de la visée »*

### I. Les frontières

Les confessions que nous avons pu lire dans *Ce que j'ai voulu taire* ne laissent guère supposer un écho évident dans la pensée de Márai entre le « *départ de la frontière* » de 1938 et cette idée, formulée en 1951, selon laquelle en Europe on « *vole [...] ses propres affaires* », entre le déplacement de la frontière – qui est tracé d'une nouvelle frontière – et le vol. Ce que nous pouvons affirmer sans nous tromper est que l'écrivain hongrois préférerait ne plus entendre parler de frontières, quelles qu'elles soient. Or en 1951, les mots est-européens qui signifient frontière viennent justement d'entamer une histoire à moyen terme qui n'est pas des plus heureuses : l'histoire de frontières physiques qui enferment la partie orientale du continent dans le bloc de l'Est.

Le rideau de fer est tombé, l'Europe est coupée en deux. Nous avons mentionné plus haut qu'un pays d'Europe de l'Est qui de nos jours ferme ses frontières avoue malgré lui qu'il a oublié l'histoire du mot. Cette histoire, c'est précisément celle qui est en train d'éclorre en 1951. Márai se plaint certes des frontières en Europe occidentale, voyageant en Italie et en Allemagne. Une frontière bien plus épaisse s'est cependant dressée derrière lui en 1949, après qu'il ait quitté la Hongrie : le rideau de fer. Ainsi, quand bien même les frontières qui inspirent sa note seraient celles de l'Europe occidentale, c'est aussi, voire surtout, la scission du continent en deux qui est sous-jacente à sa pensée.

Nous aurons l'occasion de fournir plus de détails sur le rideau de fer plus bas. Ce qui nous importe pour l'instant, ce sont les enjeux linguistiques qui thématisent le monde de frontières que

nous allons tracer au fur et à mesure du présent chapitre. Avant de lire la note de Márai et d'effectuer nos repérages linguistiques, nous avons annoncé une relecture de l'idée de la « *façon de signifier* » de Walter Benjamin. Nos repérages en sont au point où cette relecture s'invite dans notre raisonnement.

## II. Le « *mode de la visée* »

Rappelons avec Walter Benjamin que l'écart entre les mots de langues différentes désignant un même objet ne réside pas dans cet objet, mais dans la manière de le désigner. C'est cela, la « *façon de signifier* ». Cependant, ce n'est pas pour comparer les différentes façons de signifier des idiomes est-européens repérés que nous faisons intervenir ici la pensée de Benjamin. Cela relèverait de la linguistique, et non plus d'une mobilisation d'enjeux linguistiques en vue de notre cartographie du monde des frontières. Il se trouve en fait qu'une autre traduction de la « *façon de signifier* » existe en français, et qu'elle implique une dimension géographique qui achemine notre propos linguistique vers le registre de la géographie : le « *mode de la visée* » de Jean Borreil.

Jean Borreil, concernant la pensée en question de Benjamin, écrit que « *la différence entre "pain" et "Brot" ne tient pas au référent, elle tient au "mode de la visée", et c'est la tâche du traducteur d'inscrire le mode de la visée*<sup>17</sup> ». Bien que la notion de frontière soit claire dans le cadre de la terminologie où nous l'emploierons (nous parlons de frontière lorsqu'il s'agit d'une réalité géographique), il sied de ne pas oublier que, bien que s'agissant d'une même réalité, le « *mode de la visée* » de cette frontière diffère selon les expériences et leurs récits. On ne « *visé* » pas une frontière de la même façon selon les documents de voyage dont on dispose et selon la fonction attribuée par les autorités à ladite frontière : gérer la légalité des passages ou au contraire renforcer l'illégalité de passer, de sortir du pays. Le rideau de fer empêchait précisément la libre circulation d'Est en Ouest. De manière métaphorique, le « *mode de la visée* » revêt ainsi un sens géographique : viser le point de passage.

Par ailleurs, le fait « *d'inscrire le mode de la visée* » relève certes de « *la tâche du traducteur* »,

---

<sup>17</sup> Borreil, J. : « Le Vagabond de l'universel » in *La Raison nomade*, Ed. Payot & Rivages, coll. Critique de la politique Payot, 1993, p. 94.

comme l'entend Borreil, mais revêt en outre une pertinence particulière non seulement en ce qui concerne les frontières que nous cherchons à cartographier, mais aussi les limites que nous devons repérer. En effet, il s'agit d'une part de percevoir, sur la carte, des lieux de passage et, d'autre part, de comprendre comment certaines limites extrêmes constituent des seuils où demeure la pensée. En d'autres termes, le « *mode de la visée* », c'est aussi le jeu de proximité des limites. L'expression signifie dès lors la façon dont la pensée en exil vise ses objets en fonction de la proximité d'une limite.

Dans la note du *Journal* de Márai, lue et commentée plus haut, le « *mode de la visée* » des frontières d'Europe occidentale est pour ainsi dire déterminée par l'expérience du franchissement du rideau de fer. C'est en effet la proximité de ce dernier qui explique la façon dont l'écrivain émigré conçoit les frontières. La limite que nous cherchions est en l'occurrence une frontière. Cela dit, elle est déjà franchie, mais en un certain sens, c'est elle qui détermine la façon dont Márai « vise » celles qu'il expérimente en Allemagne en 1951. Nos repérages linguistiques nous ont donc orientés vers la géographie spécifique du monde de frontières où nous allons pouvoir parler de vestibules de l'émigration.

### III, 1, B : Les frontières et l'exercice des aller-retour

Toute limite ne correspond pas à une frontière. Dans le contexte de l'émigration, toutefois, il s'agit bien de passer des frontières. Il nous faut donc repérer ces frontières, déjà franchies ou qui restent à franchir. Pour ce faire, nous allons examiner les déplacements à l'étranger de Fejtő, Cioran, Milosz et Márai avant leurs émigrations respectives. Les quatre hommes de lettres voyagent en Europe avant d'émigrer et l'examen de ces voyages nous aide à bien saisir la particularité de ce monde européen de frontières qui nous intéresse. En outre, ce premier parcours européen trace aussi les contours des vestibules de l'émigration. En effet, c'est bien au seuil de l'émigration que les quatre hommes de lettres parcourent le continent et, que ces parcours impliquent déjà l'idée d'un départ ou pas, ce sont bien les vestibules respectifs que ces parcours façonnent. Les parcours divergent.

La limite du seuil de l'émigration, c'est la frontière. Elle peut être franchie au cours d'un départ simple, mais aussi par le refus de retourner au pays. Ces deux cas de figure s'entremêlent singulièrement dans les quatre cas que nous examinons. Les frontières qui restent à franchir ne correspondent pas tout à fait au scénario d'allers simples, de même que les frontières déjà franchies ne correspondent pas automatiquement au scénario du refus de retourner au pays. C'est plutôt une certaine logique des aller-retour qui prévaut dans la biographie des parcours, ce qu'il nous faut examiner.

#### I. Non-retours et allers simples

Dans le cas de figure du non-retour, la limite extrême qu'est la ligne de démarcation entre pays ou blocs est, *a priori*, déjà passée lorsque l'émigré décide d'en devenir un, laissant derrière lui la limite qu'il aura d'ores et déjà outrepassée. C'est le cas de Milosz qui, en tant qu'attaché culturel de la République populaire de Pologne après 1945, décide de rester à Paris<sup>18</sup>. Déjà sur place,

---

<sup>18</sup> Cf. Fiut, A. et Czarnecka, E. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut, op. cit.*, pp. 110-111.

Milosz rompt avec Varsovie en demandant l'asile politique à la France, en 1951. Actif dans le corps diplomatique polonais, il avait également servi à Washington. Il était déjà pour ainsi dire dans le monde.

Cioran, quant à lui, opte également pour un non-retour, qui s'apparente toutefois à une fuite. En 1937, il obtient une bourse de l'Institut français de Bucarest lui permettant de s'établir à Paris<sup>19</sup>. Le séjour parisien se mue en résidence au fur et à mesure : ce sont ses implications politiques dans le groupe fasciste de la Garde de Fer qui le retiendront en dehors de la Roumanie où la « dictature carliste » d'abord, et le dénouement de la guerre ensuite, feront de Cioran une personne indésirable<sup>20</sup>. Interdit de séjour en Roumanie en 1946, on peut repérer la limite extrême de son émigration au moment où, à la suite d'un séjour de quelques mois, il quitte définitivement son pays en février 1941<sup>21</sup>.

Bien qu'étant lui aussi déjà sur place, à Paris, au moment où le non-retour est scellé par le régime communiste d'après-guerre, Cioran aura plutôt fui son passé pré-communiste, alors que Milosz rompt les liens avec le présent : reconnu d'abord par le régime communiste de Varsovie pour son activité dans la résistance polonaise durant la guerre, il servira ce régime avant de s'y opposer ouvertement et anticiper, par le choix du non-retour, la mutation des critiques politiques croissantes du régime à son égard en condamnation délibérée. Pour Milosz, la frontière que constitue le rideau de fer est déjà franchie au moment où il demande l'asile politique en France. Ce qui est en revanche similaire dans les deux parcours biographiques, c'est l'exercice des aller-retour entre le pays natal et la terre d'accueil au seuil de l'émigration.

Fejtő fuit le régime autoritaire et pronazi du régent Horthy après l'*Anschluss*, l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne, au moment où il devint clair pour Fejtő que « *la guerre et la nazification de la Hongrie étaient proches*<sup>22</sup> ». C'est plus précisément une condamnation à six mois de prison ferme, en raison d'un article dans la presse, l'auteur étant accusé d'« *incitation à la lutte des classes*<sup>23</sup> », qui confirme les mauvais présages concernant le cours à venir de la politique hongroise et qui motive le choix rapide de Fejtő : « *En quelques secondes, à la sortie*

<sup>19</sup> Cf. Cioran, E. : « Entretien avec François Bondy » in *Entretiens*, Ed. Gallimard, coll. Arcades, 1995, p. 11.

<sup>20</sup> Cf. Piednoir, V. : *Cioran avant Cioran : histoire d'une transfiguration*, Ed. Gaussen, 2013, pp. 83-118.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 119-160.

<sup>22</sup> Fejtő, F. : *Mémoires, De Budapest à Paris, op. cit.*, p. 116.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 117.



*du tribunal, je pris la décision de quitter la Hongrie<sup>24</sup> ».*

L'exercice des aller-retour est toutefois présent au seuil de son émigration. La Libération atteint Fejtö en France. C'est à *partir* de sa résidence parisienne que Fejtö effectue deux voyages en Hongrie, afin « *d'aller voir sur place le fonctionnement du nouveau régime<sup>25</sup>* », et peser le pour et le contre d'un éventuel retour au pays. Ironie du sort, c'est en voulant (r)entrer en Hongrie à la fin de 1946 que Fejtö fait l'expérience des difficultés administratives auxquelles était confrontée d'ordinaire une personne voulant quitter ce même pays : l'obtention des visas mais aussi, raconte-t-il, d'un « *ordre de mission* », « *attestant* » qu'il effectue « *ce voyage dans un but sérieux<sup>26</sup>* ». Fejtö entame donc ses aller-retour à partir de la terre d'accueil, le seuil de son émigration a déjà pour centre Paris, et la Hongrie comme destination expérimentale.

Malgré tout, lors de son second retour de Hongrie, en juin 1947, Fejtö subit un épisode administratif qui apparente son expérience du départ à celle des émigrés dont le seuil n'est pas sillonné par des aller-retour : son passeport ayant été retenu à la frontière pour la durée de sa visite, Fejtö devait le récupérer au commissariat avant de repartir. Le passeport ne se trouvait ni au commissariat indiqué, ni au ministère de l'Intérieur, et ce n'est que par l'intervention directe de László Rajk, alors ministre de l'Intérieur, que Fejtö put repartir avec ses papiers<sup>27</sup>. Il révèle dans ses *Mémoires de Budapest à Paris* la peur qu'il a eue et la hantise que cet épisode suscita chez lui par la suite : « *J'avais eu peur et, pendant des années, la disparition du passeport hanta mes cauchemars* », écrit-il. Ce qu'il ne savait pas, poursuit-il dans ses *Mémoires*, est qu'il était loin d'être le seul : « *J'appris par la suite que tous les rescapés des démocraties populaires rêvaient régulièrement qu'ils se trouvaient privés des papiers nécessaires à leur départ<sup>28</sup>* ». Même si c'est pour *retourner* à Paris, Fejtö éprouve les difficultés d'un départ simple avec le passeport, avec la frontière donc, en tant que limite à (re)franchir.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>28</sup> *Ibid.*

## II. Présence des frontières internes

Cependant, en raison de ses origines juives, Fejtő connaît, durant la guerre, d'autres frontières, internes celles-ci, au pays d'accueil qu'est pour lui la France. D'abord à Paris, il doit fuir l'arrivée des troupes allemandes vers la Bretagne dans un premier temps (à Vannes), et en zone « *non encore occupée*<sup>29</sup> » ensuite (à Cahors puis dans la région cadurcienne<sup>30</sup>) avant de retourner, après la Libération, à Paris<sup>31</sup>.

D'une certaine façon, Fejtő expérimente déjà sur place ce à quoi Milosz est confronté au pays natal durant la même période, la Seconde Guerre mondiale : les frontières internes dictées par le jeu des grandes puissances. Un passage d'*Une autre Europe*, plutôt dense au regard des références géopolitiques, illustre ce point. En 1940, au moment de l'invasion de la Lituanie par l'Armée rouge et sa future incorporation dans l'Union soviétique, Milosz, habitant Varsovie depuis 1937, se retrouve à Wilno et projette de retourner en Pologne, plus précisément dans le Gouvernement Général dirigé par l'Allemagne nazie. Le choix de l'itinéraire n'est pas des plus simples, malgré la tournure qui en introduit le détail : « *Le plus simple eût été d'aller tout droit en Prusse-Orientale, mais là, ignorant les lieux et incapables de nous faire passer pour des indigènes, nous serions vite tombés entre les mains des nazis. La seule zone indiquée semblait être le district polonais serré entre la Lituanie et la Prusse-Orientale, et maintenant incorporé au Reich. A supposer que nous franchissions ainsi la frontière germano-soviétique (touchons du bois !), nous traverserions ce district pour aboutir à l'ancienne frontière, toujours maintenue, entre la Pologne et la Prusse-Orientale. Ayant pénétré en Prusse-Orientale, nous franchirions au sud-ouest une troisième frontière, celle qui sépare cette province des anciens territoires polonais devenus partie du Reich. Enfin le passage d'une quatrième et dernière frontière nous amènerait dans le General Gouvernement, c'est-à-dire dans le protectorat allemand contenant Varsovie et Cracovie*<sup>32</sup> ».

Tout un séminaire d'histoire-géographie serait requis, cartes à l'appui, pour visualiser et comprendre le détail de cet itinéraire<sup>33</sup>. La division de la Pologne et la progression des armées

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 161-162.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 176-178.

<sup>32</sup> Milosz, Cz. : *Une autre Europe*, op. cit., pp. 216-217.

<sup>33</sup> En guise de séminaire d'histoire-géographie, on pourra consulter notamment Beauvois, D. : *Les Confins de*

allemande et soviétique redistribuent une série complexe de frontières formant labyrinthe, vieilles frontières toujours en vigueur, enclaves et territoires portant le même nom mais administrativement distingués. En France, Fejtő fait face de même à un dédale lors de sa fuite, dessiné par la séparation de la zone dite libre de celle occupée, séparation qui se modifie, au regard des possibilités de refuge, au fur et à mesure de l'évolution des événements militaires. Dans les deux cas, le seuil de l'émigration se présente lui-même en tant qu'espace d'autant plus clos qu'il est divisé au gré des méthodes de contrôle des agresseurs.

Ce seuil est pour Milosz sa terre natale, il s'agit en revanche pour Fejtő de sa destination, la France. En conséquence, même si Fejtő a franchi consciemment la limite extrême du seuil que représentait la Hongrie basculant dans le fascisme, il se retrouve, à l'Ouest, dans une nouvelle « zone indécise<sup>34</sup> ». Milosz, quant à lui, est bien conscient que le Gouvernement Général, régi par l'Allemagne nazie, n'est pas à proprement parler un refuge, tout au plus un nouveau seuil, une « zone intermédiaire<sup>35</sup> » plus évidente en attendant la manifestation d'une nouvelle limite qui vaut la peine d'être franchie (cf. p. 316.).

### III. Márai : l'éthique de l'aller-retour avant le départ simple

Le parcours de Márai semble le plus linéaire, connaissant des frontières-limites lourdes d'un caractère définitif au moment même de l'effectuation des passages. Certes, l'écrivain hongrois effectue un voyage en Europe de l'Ouest fin 1946 - début 1947, revisitant la Suisse, l'Italie et la France. D'après une note retenue dans le *Journal publié*, il s'agit avant tout pour Márai de revoir la mer : « *La mer, la mer une fois encore, thalatta !*<sup>36</sup> » Le souhait est exaucé aux alentours du réveillon, sur la côte italienne, à Naples et à Formia<sup>37</sup>.

---

*l'ancienne Pologne : Ukraine, Lituanie, Biélorussie, XVI<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles*, Presses universitaires de Lille, 1988 pour les évolutions historiques à long terme et, pour le contexte de la Seconde Guerre mondiale en particulier : Hitzke, J. Ch. : *Construire des ponts*, Ed. J.-C. Hitzke, 1998.

<sup>34</sup> Duchet, C. : « Pour une socio-critique », *op. cit.*, p. 6.

<sup>35</sup> Lejeune, Ph. : *Le Pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 328.

<sup>36</sup> Márai, S. : *Napló 1945-1957* [*Journal 1945-1957*], *op. cit.*, p. 35. Cf. également Márai, S. : *A Teljes Napló 1946* [*Journal complet 1946*], Ed. Helikon, 2007, p.171. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>37</sup> Cf. Márai, S. : *Napló 1945-1957* [*Journal 1945-1957*], *op. cit.*, p. 40.

## 1. L'aller...

Dans le *Journal complet*, les états d'âme anticipant le voyage puis les pensées formulées après coup assurent, du moins à première vue, le cadre réflexif de ce qui se veut un aller-retour en bonne et due forme, et non pas un projet d'une émigration. Avant le départ, Márai exprime à plusieurs reprises une certaine réticence vis-à-vis du voyage. Il affirme au sujet de ce dernier que « *le voyage suisse est encore flou, mais [qu'il n'a pas] vraiment le goût d'y aller*<sup>38</sup> ». Le contexte où cette affirmation est formulée est dépressif, Márai introduit sa note par les mots suivants : « *Désappointement total* ». Il relate par la suite le découragement de ses journées : « *Je me lève, fourgonne dans le travail, j'écoute les gens, me couche*<sup>39</sup> ». Après la mention du voyage en Suisse, Márai clôt le paragraphe de la façon suivante : « *Et ces crapauds qui clapotent ici, dans la boue*<sup>40</sup> ». Malgré le clapotement des crapauds dans cette boue que représente l'environnement ou, plus largement, le monde contemporain budapestois, Márai affirme ne pas avoir l'envie de partir. En d'autres termes, le voyage prévu est bien victime, par anticipation, du cafard.

Qui plus est, et en parlant de « *crapauds* », la pénible procédure administrative, incontournable en vue d'obtenir les papiers requis pour quitter le pays, prennent le dessus sur toute envie d'évasion, malgré le fantasme, anticipateur également, de revoir la mer. Dans une note antérieure à celle traduisant le cafard, Márai rapporte que l'ambassade suisse ayant émis son visa, il va le chercher au bureau où l'on s'étonne qu'il ne parte pas pour la Suisse, du moins pas tout de suite : d'après les repères chronologiques des notes environnantes dans le texte du *Journal complet*, nous sommes à plusieurs mois du départ effectif pour la Suisse, vers la fin de l'été ou le début de l'automne.

Au bureau, on « *s'étonne, pourquoi ne vais-je pas en Suisse?* » Il s'en étonne lui-même : « *C'est peut-être une folie et de la frivolité que je ne parte pas; on m'apporte tout sur un plateau, le voyage, les frais, le visa, l'hôtel de qualité, la paix, les expériences les plus nobles, le théâtre, la compagnie de personnes intelligentes*<sup>41</sup> ». Márai s'explique alors qu'il n'a pas « *la force pour les procédures humiliantes pour obtenir un passeport* » et qu'ainsi il se trouve dans « *l'incapacité de*

---

<sup>38</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1946 [Journal complet 1946], op. cit.*, p. 290.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 257.

*partir*<sup>42</sup> ». En outre, pour contourner ces procédures, il lui faudrait « *demander de l'aide aux puissants actuels* » et Márai « *méprise cela à un tel point [qu'il] préfère rester au pays*<sup>43</sup> ». Ainsi, c'est une certaine tenue morale vis-à-vis des autorités qui tient et retient Márai au seuil. La fierté prend le dessus : après mention de la fatigue et de la tenue, Márai consacre, en contraste avec les procédures bureaucratiques locales, quelques lignes à la facilité naturelle d'une telle démarche administrative en Angleterre et conclut : « *C'est bien ce dont il s'agit* ». Tant que la procédure n'est pas automatique, que le facteur n'apporte pas les papiers à domicile deux jours après la demande et sans complications, il « *préfère crever ici*<sup>44</sup> ». Dans la façon dont Márai s'explique à lui-même ses choix et omissions, la fierté de la tenue morale dispute la vedette à tout ce qui serait offert « *sur un plateau*<sup>45</sup> ». A partir de ces notes, il semble que si voyage a lieu, le départ sera amer et non désiré, malgré le plateau offert et malgré la mare aux crapauds.

Il aura lieu. Le départ cependant, de même que le retour, trouvent dans le *Journal complet* des échos réflexifs et d'ordre éthique visant à doter cet aller-retour d'un cadre plus que réfléchi. Au moment du départ, Márai prend note : « *Cela fait sept ans et demi que je n'ai pas été à l'étranger*<sup>46</sup> ». L'auteur ancre ainsi l'événement avec précision. Il saisit l'occasion de cet ancrage pour se livrer à un *memento* sur le vécu des sept années (et demi) scellées par le départ : « *S'il me fallait empoigner d'une seule main ce que j'ai expérimenté au cours de ces sept années, je ne dirais que cela : les hommes ne sont pas aussi profondément mauvais qu'ils...*<sup>47</sup> » – et le reste du manuscrit est illisible ; comme si, de façon quelque peu lyrique, l'événement remplaçait enfin les dédales de l'anticipation. L'imperfection du manuscrit veut ainsi que ce soit précisément le passage entre le dedans et le dehors qui échappe à l'ancrage des événements opéré par un soliloque cherchant à élever le vécu des sept dernières années en expérience d'ordre moral.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>47</sup> *Ibid.*

## 2. ... le retour

Au retour, la réflexion sur le pourquoi du voyage reprend, et c'est à se demander si la réflexion, justement, ne cède pas à la tentation des prétextes lorsqu'elle s'efforce de constituer le voyage effectué en aller-retour bien réfléchi. Márai écrit la chose suivante : « *Parce que ce voyage a été utile car j'éviterai de dire dorénavant : "A l'étranger, bien sûr..."*<sup>48</sup> ». Parlant de la Suisse, il veut dire par-là qu'il ne comparera plus la situation désastreuse de la Hongrie aux meilleures conditions que connaissent d'autres pays, « *l'étranger* » étant, en langue hongroise, pratiquement synonyme de l'Occident.

Le « *Parce que* » initial articule le propos à la note précédente, consacrée au délabrement moral et culturel de la société hongroise, la communication douteuse par les média du rétablissement de l'ordre, et le « *talent* » d'une réalité où « *le voleur, le public et les autorités* » savent bien qu'aucun ordre n'est rétabli<sup>49</sup>. « *Un Suisse ne comprendrait pas cela avec précision* », affirme l'auteur en rapportant un fait divers absurde, « *mais moi, poursuit-il, je comprends, et maintenant que je contemple tout ceci avec un regard frais, je trouve cela très talentueux*<sup>50</sup> ». Ainsi, dans le *Journal complet*, le séjour en Suisse ne gagne son sens que dans la mesure où il rafraîchit le regard de l'homme de lettres sur sa propre société, dans la logique de l'aller-retour donc.

Le « *Parce que* » n'en demeure pas moins suspect : s'il est avéré qu'un séjour à l'étranger rafraîchit le regard, on peut se demander si ce rafraîchissement n'est pas juste passager, bien en-deçà du caractère définitif qu'implique l'expression « *dorénavant* », et si le sens donné au séjour à titre posthume ne se résume pas en fait au leurre d'une assurance en « *zone indéçise*<sup>51</sup> ».

Nous sentons effectivement l'inquiétude de Márai. Son opinion par anticipation concernant le voyage se balance, tel un pendule, entre les possibilités que recèle le séjour à l'étranger et les crispations dues à sa situation présente, situation dont les témoignages se multiplient d'ailleurs dans ce *Journal complet* de 1946 dans un style à la langue bien plus déliée, cynique voire insultant, que l'on ne retrouve pas avec une pareille densité dans d'autres tomes du manuscrit. Au

<sup>48</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1947 [Journal complet 1947]*, Ed. Helikon, 2007, p. 15. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Duchet, C. : « Pour une socio-critique », *op. cit.*, p. 6.

retour, l'effort de réflexion du *Journal complet* à assigner un sens précis au voyage effectué traduit également une forme d'inquiétude – pour ainsi dire par le fait même de soliloquer en détail sur le sujet, inquiétude indiquée moins par le contenu des notes que par le souci de leur rédaction pour soi. Le pendule, les fluctuations de l'âme vis-à-vis de la Hongrie, l'effort de rendre le séjour à l'étranger moralement utile insèrent au bout du compte l'aller-retour dans un seuil, certes non avoué, et dont la limite extrême, le départ définitif, inquiète et agite les réflexions de celui qui, un an et demi avant ce départ, n'a pas encore l'intention de quitter son pays.

### *Les aller-retour : premier parcours des seuils de l'émigration*

En somme, la pratique des aller-retour nous a permis de parcourir géographiquement les seuils de l'émigration dont la formation nous intéresse. Les possibilités et les motifs de ces aller-retour divergent selon les cas. La possibilité de se rendre à l'étranger est assurée pour Milosz après 1945, puisqu'il est diplomate du régime qui prend progressivement le pouvoir en Pologne. Cioran est boursier à Paris depuis 1937 et son séjour en Roumanie pendant la Seconde Guerre mondiale jouit de l'assurance d'un point de retour : Paris. Le cas de Fejtö est plus complexe : il procède à des aller-retour en 1946-1947 pour visiter sa terre natale mais, contrairement à Cioran, qui fuit un passé politique condamné par le régime autoritaire du roi Carol II puis le Parti communiste roumain. Fejtö, fuyant le régime de l'amiral Horthy tombé sous le contrôle de l'Allemagne nazie, est un personnage convoité par les communistes qui s'installent au pouvoir après la guerre. Comme nous l'avons vu, cela ne l'empêche pas de subir la misère administrative imposée à quiconque souhaite se rendre à l'étranger. Qui plus est, même si Fejtö, à l'instar de Milosz et de Cioran, dispose d'un point d'appui à l'Ouest, il aura vécu, en France, ce que Milosz, par exemple, a expérimenté en Lituanie et en Pologne, aire divisée et découpée par l'Allemagne et l'URSS, ces deux puissances qui s'allient avant de s'affronter. Fejtö demande l'asile politique dans le pays même dont il a expérimenté les frontières internes. Márai, quant à lui, est le seul qui ne dispose pas d'une attache déjà permanente à l'Ouest, si ce n'est sa conscience aiguë d'être, avec ses voyages en Europe occidentale par le passé, et culturellement parlant, un Européen<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Cf. par exemple Márai, S. : *A Teljes Napló 1946 [Journal complet 1946]*, op. cit., p. 248.

### III, 1, C : Un monde européen de frontières

L'exercice des aller-retour indique bien à quel point les seuils de l'émigration s'inscrivent dans un monde de frontières physiques. Comme nous l'avons vu, ces frontières peuvent être externes et/ou internes sans pour autant correspondre à la définition sociologique des frontières internes et externes, définition présente en anglais et chez Fassin.

#### *1. Frontières physiques et limites morales*

Certes, l'analyse comparative entre les différents modes de la visée des frontières en particulier et des limites en général garde sa pertinence : certaines langues, comme le hongrois, s'en tiennent à des déclinaisons du terme : frontière, alors que d'autres, telles que le roumain optent pour la notion de limite dans un même type de contexte. Afin de reprendre l'idée de Benjamin, revisitée par Borreil, concernant le « *mode de la visée* », disons qu'il est plutôt pertinent pour notre propos présent de voir où finissent les frontières physiques et où commencent à sévir d'autres limites, qui ne sont plus des frontières au sens physique du terme, thème que nous avons d'ores et déjà repéré chez Márai. En clair, pour saisir ces limites, il nous faut d'abord nous pencher avec plus d'attention sur les frontières physiques.

Chez Márai, nous avons noté plus haut un jeu de miroirs entre frontières physiques et frontières morales. L'Europe où voyage Márai est un monde de frontières et ces dernières, selon l'émigré hongrois, se recréent dans la mesure où l'homme européen les requiert. En effet, le contrebandier qu'identifie Márai a besoin de l'illégalité, du passage illicite, et pour cela il lui faut des frontières à franchir. Ces frontières sont en ce sens plutôt des limites, celles que le contrebandier refuse de respecter, au-delà des frontières physiques, et qui morcellent l'Europe d'après-guerre. Autrement dit, cette Europe morcelée par des frontières physiques serait précisément celle qui, suivant Márai, ne connaît pas, moralement parlant, de limites.

Márai, déjà en émigration, est en voyage en Allemagne où il constate que les « *Allemands*,



*hésitants mais d'ores et déjà arrogants, jouent à nouveau à l'Empire*<sup>53</sup> ». Ce sont là bien des frontières physiques et administratives qu'expérimente Márai à l'occasion de son séjour et qui inspirent les réflexions d'ordre moral où, de fait, il n'est pas aisé de trancher entre les termes frontière et limite. La langue hongroise peut se permettre de confondre les deux notions et de miser ainsi sur une certaine ambiguïté entre elles, puisque le mot est le même. Le traducteur, en revanche, sera confronté à l'épineuse question du choix des mots pour rendre et préciser la pensée notée dans le *Journal complet*, au risque de sur-traduire le texte traité.

Vu la division de l'Europe, de l'Autriche et de l'Allemagne en particulier, nous pouvons supposer ainsi que ce sont bien les frontières physiques démantelant l'Europe qui suscitent la pensée citée de l'écrivain hongrois, malgré le jeu de miroirs ambigu entre frontières physiques et limites morales. Cela étant dit et précisé, il nous semble indiqué de poursuivre l'analyse par la réalité terre-à-terre des frontières physiques de l'Europe disséquée de l'après-guerre.

## 2. Archaisme des frontières

### I. Les trois phases de Todorov

Ces frontières, après 1945, sont pour ainsi dire archaïques. Dans *La Peur des barbares*, Tzvetan Todorov distingue trois époques au regard de la réalité et de la signification des frontières. Todorov, vers la fin de son étude, explique qu'à une première « *phase religieuse de l'histoire de l'humanité* » a succédé « *la phase nationale* ». « *Depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, les Européens semblent être entrés dans une troisième phase, postreligieuse et postnationale*<sup>54</sup> ».

La première phase est définie, selon Todorov, plus par une séparation entre les cieux et la terre que par les frontières entre pays : « *La frontière décisive est celle qui sépare ciel et terre, non celle entre différentes terres*<sup>55</sup> », remarque Todorov. Dans la seconde phase, « *nationale* », « *les sujets du prince sont [...] remplacés par les citoyens de la nation, qui en sont l'incarnation*

<sup>53</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1950-1951 [Journal complet 1950-1951]*, op. cit., pp. 405-406.

<sup>54</sup> Todorov, Tz. : *La Peur des barbares: au-delà du choc des civilisations*, Ed. Robert Laffont, coll. Biblio essais, 2009 [2008], pp. 317 – 318.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 317.

vivante ; par conséquent, ils ne sont plus du tout indifférents aux limites de son extension<sup>56</sup> » – ainsi Todorov. Quant à la troisième phase, « *postreligieuse et postnationale* », Todorov mise en fait sur l'idée que le voisinage des hommes n'est plus avant tout dicté par un « *rapport à la transcendance et au sacré* ». Cela ne disparaît pas complètement, insiste Todorov, mais « *l'objet de leur dévotion [des humains] est constitué désormais par d'autres êtres humains individuels leurs proches, leurs bien-aimés : enfants, parents, amants, amis*<sup>57</sup> ».

Ce raisonnement historique en trois phases est clair, mais il n'est pas satisfaisant dans la mesure où la description par Todorov de la première phase, « *religieuse* », rappelle de façon inquiétante la situation de l'Europe en 1945. Comment décrit-il cette phase « *religieuse* »? Todorov écrit qu'« *au cours d'une longue première période, ce qu'on pourrait appeler la phase religieuse de l'histoire de l'humanité, la frontière décisive est celle qui sépare ciel et terre, non celle entre différentes terres. Le sacré se définit dans un rapport à Dieu, non aux autres hommes. Chacun habite, il est vrai, un pays particulier, mais les frontières de celui-ci évoluent au gré des mariages, des héritages ou des transactions entre princes, sans que les habitants en ressentent immédiatement les conséquences dans leur vie quotidienne. [...] Quand ce ne sont pas les transactions entre princes qui décident des frontières, ce sont les hasards des actions guerrières, l'emplacement des armées au moment de l'armistice*<sup>58</sup> ».

## II. Actualité européenne de la « *phase religieuse* » en 1945

Cette « *phase religieuse de l'histoire de l'humanité* » correspond de fait et de façon quelque peu troublante au monde des frontières qui régit les décombres de l'Europe d'après-guerre. « *Chacun habite, il est vrai, un pays particulier* », qui peut être, en 1945, la France, la Pologne ou la

---

<sup>56</sup> *Ibid.* Nous retrouvons dans cette seconde phase l'idée de Didier Fassin selon laquelle « *pendant longtemps [...] il n'y avait de frontières que celles de l'Etat qui étaient aussi celles de la nation* ». Chez Fassin de même que chez Todorov, il s'agit d'une époque historique révolue. Fassin considère cette époque selon la perspective de nouvelles lignes internes de démarcation, Todorov, quant à lui, mise plutôt sur de nouveaux liens intimes qui prennent le relais des frontières d'antan. Dans les deux cas, c'est selon une nouvelle phase sociopolitique que l'exclusivité des frontières nationales est reléguée au passé, mais la visée n'est certainement pas la même : chez Fassin, il s'agit d'identifier de nouvelles formes de séparations alors que chez Todorov, la « *troisième phase, postreligieuse et postnationale* » présente en elle-même une certaine garantie d'unité. Fassin, D. : « Introduction : Frontières extérieures, frontières intérieures » in Fassin, D. (dir.) : *Les nouvelles frontières de la société française*, op. cit., p. 6.

<sup>57</sup> Todorov, Tz. : *La Peur des barbares: au-delà du choc des civilisations*, op. cit., p. 318.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 317.

Hongrie. Les frontières de ce pays auront pourtant bien évolué « *au gré des mariages* », si l'on pense au partage de la Pologne entre l'Allemagne et l'URSS dès le début du deuxième conflit mondial. Elles auront évolué au gré du mariage entre les Alliés et l'URSS qui finissent par avoir raison de l'Allemagne sur plusieurs fronts. Ce ne sont en outre pas les « *transactions entre princes* » qui auront manqué. Les accords de Yalta en particulier témoignent de « *transactions entre princes* » occidentaux et soviétiques, « *transactions* » au terme desquelles l'Europe de l'Est est définie et cédée sous forme de satellites à la sphère moscovite.

Que les habitants de ces pays de l'Est n'en aient pas ressenti « *immédiatement les conséquences dans leur vie quotidienne* » est discutable : d'un côté, la satellisation des pays de l'Est fut un processus de plusieurs années, le fait n'en fut très clairement établi qu'en 1949. De l'autre, c'est bien « *l'emplacement des armées au moment de l'armistice* », la progression des Alliés d'un côté et des Soviétiques de l'autre qui a décidé des frontières et les populations de l'Est de l'Europe ne pouvaient ne pas constater que les libérateurs venus d'Orient non seulement commettaient des atrocités sur leur passage, mais en plus entraient bien dans la logique des rapports de force avec l'Occident.

Certes, « *la frontière décisive* » n'est plus « *celle qui sépare ciel et terre* », mais bien « *celle entre différentes terres* », contrairement à la priorité donnée au sacré dans ce que Todorov identifie comme la « *phase religieuse de l'histoire de l'humanité* ». Cependant, à défaut de dieux, le caractère idéologique du partage des terres entrave pour ainsi dire la sécularité des frontières. Le sacré est remplacé par l'idéologique.

Bien entendu, la distinction de phases historiques par Todorov garde une pertinence propre. L'auteur s'engage en fait à distinguer des phases en vue de les dépasser. Sa troisième phase, celle où « *l'objet de leur dévotion [des humains] est constitué désormais par d'autres êtres humains individuels, leurs proches, leurs bien-aimés : enfants, parents, amants, amis* » constitue probablement plus un projet qu'une analyse historique. Cependant, la création du bloc de l'Est dans le monde de frontières qui retient ici notre attention se présente comme un amalgame des phases distinguées par Todorov.

### III. L'amalgame des trois phases

L'Europe de l'Est, telle qu'elle se crée après 1945, offre le spectacle d'un amalgame des trois phases décrites ci-dessus. En effet, la dimension céleste de la « *phase religieuse* » se trouve remplacé par l'idéologique : la Guerre froide confronte des blocs géopolitiques, au nom, cependant, d'idéaux formant plusieurs systèmes qui prétendent dépasser la sécularité des espaces géographiques. Qui plus est, la seconde phase repérée par Todorov, la phase « *nationale* », où « *les sujets du prince sont [...] remplacés par les citoyens de la nation, qui en sont l'incarnation vivante* » et qui « *par conséquent, [...] ne sont plus du tout indifférents aux limites de son extension* », entre pour ainsi dire en collision avec le projet de la troisième phase, celle des liens d'amitié, de proximité et de fraternité. En Europe de l'Est, ce sont effectivement de jeunes nations fraîchement incarnées par de nouveaux citoyens qui sont rassemblées en bloc au nom de la fraternité des peuples. Cette dernière, quant à elle, se revendique de l'idéologie, imposée, d'un certain internationalisme, ce qui, *mutatis mutandis*, nous renvoie à la « *phase religieuse de l'histoire de l'humanité* ». La boucle est ici bouclée, et l'amalgame entre les trois phases, complet.

#### 3. La mentalité des frontières

Que deviennent les frontières physiques entre pays du bloc et entre blocs dans le contexte de cet amalgame? Sont-elles externes, *borders*, ou internes, *boundaries*, comme le dicte la langue anglaise, particulièrement pragmatique à ce sujet? Si elles sont d'abord physiques, les frontières internes imposées sont fortes d'une dimension psychologique qui ne tarde pas à prendre le dessus sur la dimension proprement matérielle des frontières en question.

Ce que nous cherchons à montrer dans ce qui suit, c'est que les frontières psychologiques prennent le dessus sur les frontières physiquement établies. Les barbelés, aussi électrifiés qu'ils soient, n'atteignent en fait jamais les revendications implicites des frontières psychologiques. Le fameux bloc de l'Est se présente en effet comme un dédale de frontières psychologiques (*boundaries*), et cela mérite l'attention.

## I. Frontières physiques internes et frontières psychologiques

La distinction, que la langue anglaise précise en termes de *borders* et de *boundaries* ne gagne en pertinence que dans la mesure où les frontières internes sont elles-mêmes d'abord des *borders*, frontières physiques créées, recrées, gardées par l'envahisseur. Du point de vue de ce dernier, qu'il soit allemand ou soviétique, existe d'une part la ligne de démarcation et d'affrontement qu'est le front et, d'autre part, les ensembles géographiques délimités en vue d'un contrôle renforcé de l'espace et des populations qui s'y trouvent. Milosz note à juste titre que « *les Etats totalitaires sont habiles habiles à multiplier les lambeaux de territoire entourés de fils de fer barbelés*<sup>59</sup> ». Ces frontières, comme plus tard le mur de Berlin, incarnent par définition la violence du tyran qui les dresse.

Les « *fils de fer barbelés* », chez Milosz, indiquent la séparation et le cloisonnement arbitraires des espaces et des populations. Seules ces dernières considèrent les frontières physiques instaurées par l'envahisseur en tant qu'internes, puisqu'il s'agit en l'occurrence des terres natales auxquelles les populations s'identifient historiquement<sup>60</sup>, identités découpées et démantelées au gré des puissances en guerre et qui contraignent les populations en question à expérimenter leurs terres natales non pas comme des intégrités, mais en tant qu'espaces cloisonnés. Dans la Lituanie et la Pologne décrites, cartographiées par Milosz, les frontières internes, mais cependant bien physiques, relèvent d'un ordre instauré par les envahisseurs et qui force les habitants à relever le défi de passages par ces frontières internes s'ils ne veulent pas subir l'enfermement en des espaces délibérément clos et contrôlés à l'intérieur de leurs terres natales.

## II. Mentalité des passages

Le défi des passages crée une complexité de mentalités singulières : mentalité des individus voulant franchir les frontières en question, mentalité également des gardes-frontières. Le récit des passages par Milosz, suivant le plan, c'est-à-dire la carte des frontières à franchir pour rejoindre le Gouvernement Général de Pologne, entité politique cloisonnée à l'intérieur du pays

---

<sup>59</sup> Milosz, Cz. : *Une autre Europe*, op. cit., p. 216.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 200, 212.

polonais, témoigne de cette complexité plutôt barbare des mentalités. Par mentalité, nous entendons ici une vision des choses résultant de l'intériorisation du monde des frontières, ainsi que les pratiques que génèrent les frontières psychologiques à l'œuvre dans les esprits stimulés par ce monde. La mentalité est barbare dans la mesure où le monde de frontières auquel elle répond est lui-même dénué de toute civilité : dès lors qu'une frontière ne sert plus à gérer la légalité des passages mais devient condition des passages illicites, les mentalités qu'elle nourrit sont elles-mêmes motivées par l'idée de contrebande, du côté des passants, des passeurs et des gardes-frontières également. Durant la Seconde Guerre mondiale, la Pologne et la Lituanie, connaissant des racines historiques et culturelles communes, sont en effet, ou plutôt malheureusement, riches en exemples concernant cette mentalité. L'après-guerre ne s'en démarque, suivant Márai, qu'en intensité, et le monde européen ne devrait jamais s'estimer tout à fait à l'abri d'une rechute dans ce type de barbarie : ériger des murs, construire des corridors emmurés et fermer les frontières ne régule pas, à dire vrai, les passages, bien au contraire. Ces constructions motivent des conceptions et des pratiques qui misent non pas sur l'empêchement des passages illicites, mais sur les intérêts que peuvent offrir de tels passages.

Les frontières physiques incitent à épouser certaines mentalités qui se nourrissent donc pour ainsi dire de frontières psychologiques engendrées par leurs équivalents physiques. La construction de frontières suscite des lignes de démarcation dans les esprits. Le dessein de quitter la Lituanie tombée sous le joug soviétique implique par exemple que ce dessein, celui du passage, soit tenu en secret : Milosz souligne qu'il n'a pu dire au revoir à aucun de ses amis fréquentés à Wilno, car « *au bout d'une demi-heure tout le monde [...] aurait parlé [du départ prévu] dans les cafés*<sup>61</sup> ». Il s'agit bien ici de l'émergence d'une *boundary* : le contrôle des frontières et les représailles en cas de flagrant délit de passage contraignent, pour des raisons de sécurité, le passager à tenir à distance ses amitiés les plus chères, autrement dit de délimiter ses propres plans et préoccupations afin de les maintenir à l'abri des regards extérieurs, tout amicaux soient-ils.

Les frontières physiques sapent la confiance et le moment clair de la séparation que signifient les adieux est anticipé et du même coup saboté par la présence de frontières physiques. En d'autres termes, les frontières physiques, externes, tout internes soient-elles éventuellement au yeux du

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 218.

passager, suscitent des frontières psychologiques en minant la confiance entre les gens les plus proches. Ainsi, la synthèse des deux rôles des frontières physiques que sont la séparation et le cloisonnement, consiste en une aliénation : en construisant des frontières, l'envahisseur réussit à faire éclater ce que Milosz appelle « *l'édifice complet de la vie de la communauté*<sup>62</sup> », au cœur même des relations amicales, familiales.

### III. Mentalité bureaucratique

Cet « *édifice* » prend les allures d'un certain type d'appareil bureaucratique. Márai décrit dans le *Journal complet* de 1948 le bureau où il a dû se rendre afin d'obtenir un passeport. Le commandant qui l'accueille est un « *jeune homme glacial et poli* ». Márai ajoute : c'est là le « *nouveau type de limier, dont la formation s'est déjà accomplie selon l'esprit de l'école moscovite*<sup>63</sup> ». Bien qu'après la guerre, mais de façon similaire à Milosz en 1940, Márai compte franchir la frontière. L'obtention du passeport, symbole du passage réussi, dépend d'une administration où règne l'esprit de « *l'école moscovite* », autrement dit de l'envahisseur et la frontière physique à franchir fait vaciller précisément les rapports de confiance au sein de cette administration qui, de même que le passeport pour le passage, représente pour ainsi dire la frontière. Le cas de Márai en 1948 est ainsi comparable à celui de Milosz en 1940.

Sous la plume de Márai, cet appareil bureaucratique semble particulièrement kafkaïen : « *Je tombe entre les mains d'autres fonctionnaires. On m'envoie de comptoir en comptoir, on remplit d'innombrables fichiers, on couvre d'écriture questionnaires et fiches de contrôle. Le sens du système, c'est que personne ne fait confiance à personne, un comptoir ne fait pas confiance à*

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>63</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1948 [Journal complet 1948]*, Ed. Helikon, 2008, pp. 241-242. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage. Il nous faut noter ici que Márai précise que l'officier qui l'accueille est « juif ». Nous mettons le terme entre guillemets parce que l'écrivain hongrois n'indique aucune précision à ce sujet. Sans le moindre élément descriptif, sans le moindre indice, le terme « juif » est pour ainsi dire gratuit et s'apparente donc à une insulte, puisqu'en tant que qualificatif, ce terme complète si l'on ose dire le caractère « glacial » de l'officier et surtout le fait qu'il a été formé, selon les dires de Márai, à « *l'école moscovite* ». L'écrivain donne en fait une illustration peu louable de l'antisémitisme latent de l'après-guerre qui consistait à faire l'amalgame entre Juifs et communistes, « certains » Hongrois et l'envahisseur étranger, à savoir l'URSS. Cet antisémitisme, que l'on pourrait étudier à partir du *Journal complet* n'est pas notre sujet. D'une part cependant il nous semble honnête d'en faire mention pour ne pas donner l'impression de passer sous silence une partie du passage que nous citons. D'autre part, il nous faudra malgré tout revenir sur ce point au sujet des frontières psychologiques plus bas.

*l'autre, le bureau dans son ensemble n'a pas confiance en lui-même, ni en ceux qui s'adressent à lui. Cette absence pétrifiante de confiance, cette technicité muette et cruelle imprègne toutes les salles du bureau. Le système est fort d'expériences. Il n'a pas confiance. Lui seul sait pourquoi<sup>64</sup> ».*

Le « système », autrement dit le pouvoir en place dans le pays se sert donc au bout du compte des frontières physiques de ce dernier afin de répandre un climat de méfiance. Márjai précise bien qu'il ne s'agit pas exclusivement de l'administration, mais également des tiers, de « ceux qui s'adressent à [elle] ». Un pas de plus, et ce sont les tiers qui se méfient les uns des autres. Implicitement, ce pas est franchi : Márjai parle du « système », synonyme en fait de régime dans le contexte linguistique hongrois, et c'est ainsi le régime lui-même, dont l'appareil bureaucratique est emblématique, qui sème le sentiment de défiance chez ceux qu'il gouverne, à savoir la population.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 242.



## Chapitre 2

# Des vestibules à contresens

---

« *Rompre ou ne pas rompre ?*<sup>65</sup> »

François Fejtö

A partir de ce monde de frontières, vécu *via* des exercices divergents d'aller-retour, nous pouvons maintenant procéder à l'examen des seuils de l'émigration, tels qu'ils se forment en fonction des frontières physiques que nous avons repérées. Si la pratique des aller-retour définit, géographiquement parlant, les espaces où ces seuils se forment, nous constaterons que les espaces du seuil ne se réduisent pas au registre géographique, précisément. Dans le cas des non-retours comme dans le cas des allers-simples, les seuils de l'émigration ne se réduisent pas à la réalité des frontières. Ces dernières forment, puis façonnent les espaces du seuil. Il s'agit maintenant d'examiner comment.

Tandis que l'enjeu des frontières réside dans la possibilité du passage, il apparaît que, dans la façon dont ces frontières physiques forment et façonnent les espaces du seuil, c'est plus la *proximité* de la limite à franchir que le fait même du franchissement qui caractérise la façon dont la pensée loge en un seuil. Cela peut paraître plutôt évident du point de vue de la temporalité : les vestibules précèdent les passages, c'est ainsi la proximité des limites, dans l'attente du passage, qui localise l'individu et sa pensée au seuil. Toutefois, la complexité du monde des frontières, celle aussi, en conséquence, du jeu des aller-retour, allers-simples et non-retours font que ce phénomène de proximité se rend indépendant des passages, autrement dit de la nécessité spatio-temporelle qui inscrit et façonne les seuils de l'émigration dans l'attente d'un passage à effectuer. Ce qui est digne d'attention, c'est que la proximité de la limite ne se situe pas nécessairement devant nous : il peut très bien s'agir de la proximité d'une limite d'ores et déjà franchie et qui

---

<sup>65</sup> Fejtö, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, *op. cit.*, p. 206.

travaille la pensée et les représentations de l'émigré.

Dans un premier temps, nous nous pencherons à nouveau sur les différences linguistiques afin de montrer que le fameux « *mode de la visée*<sup>66</sup> » des frontières et des limites diffère selon les acceptions et les expériences au point de s'ériger en concept symbolique. Dans un deuxième temps, nous allons voir comment, chez nos quatre hommes de lettres, le seuil ne constitue pas à proprement parler un vestibule, avec, au-devant, une frontière à franchir, mais que le franchissement de la limite de l'émigration peut avoir lieu bien après le départ géographique, ou au contraire bien avant, ce qui nous permettra de pointer sur les contradictions mêmes de la notion de seuil en tant que vestibule. Dans un troisième temps, avertis de la polysémie de la notion de limite, nous analyserons la mentalité liminaire engendrée par l'expérience ambiguë des vestibules de l'émigration afin de réfléchir sur ce que signifie la dissidence et son potentiel dans la vie d'un intellectuel.

---

<sup>66</sup> Borreil, J. : « Le Vagabond de l'universel » in *La Raison nomade, op. cit.*, p. 94.

### III, 2, A : Le langage symbolique de la géographie

Il est temps de reprendre nos interrogations linguistiques concernant les différentes acceptions des termes de frontière, de limite et de passage. L'idée réside dans ce que Jean Borreil nomme, suivant Walter Benjamin, le « *mode de la visée* ».

#### 1. La frontière en tant que concept et symbole

Il n'est pas anodin de préciser ici que ce « *mode* » n'est pas exclusivement une affaire de linguistique. En effet, *linia graniczna*, *granița*, *hotar* ou encore *határ* sont des termes polonais, roumains et hongrois qui spécifiquement ne visent pas la frontière de la même manière que les mots occidentaux. Par exemple, la frontière austro-hongroise principale est nommée, en hongrois, d'après le bourg avoisinant : *Hegyeshalom*. Il s'agit plus d'un concept que d'une entité géographique au sens où, indépendamment du bourg, c'est bien la frontière autrichienne que l'on nomme ainsi et que, durant des décennies, cette frontière fut synonyme non pas de passage mais d'un cloisonnement, de la difficulté du passage et par conséquent symbole du pouvoir et de son appareil bureaucratique, de ces mentalités que nous avons distinguées plus haut.

Nous entendons bien que *Hegyeshalom* n'est pas synonyme de l'expression française : frontière austro-hongroise. Certes, il y a une différence grammaticale entre nom commun et nom propre. Cependant, le nom commun français *frontière* est, dans ce contexte, géographique, et n'indique pas le caractère conceptuel et symbolique du nom propre hongrois. Frontière ne traduit pas le jeu complexe de connotations historico-politiques liées à *Hegyeshalom*, frontière physique certes, mais aussi expérience proprement est-européenne des régimes communistes. En conséquence, elle n'en fournit pas l'équivalent.

## 2. Géographie et limite

En revanche, il y a un point proprement géographique dans le « *mode de la visée* » d'un terme tel que *Hegyeshalom*. C'est à proprement parler la façon dont on peut, du côté hongrois, viser cette frontière afin de la franchir. Cette façon se fait ici l'écho de l'espoir d'un itinéraire géographique et des moyens employés à sa réussite. Ces moyens peuvent être légaux, dans le cas, par exemple, d'un prétexte administrativement approuvé pour séjourner à l'Ouest. Ils peuvent tout aussi bien être illégaux, dans le cas de faux papiers. Ici, la géographie du « *mode de la visée* », la façon dont on vise la frontière à partir de la Hongrie se redouble d'une limite que nous aurons soin d'examiner plus bas en détail, la limite de la légalité. *Hegyeshalom*, en tout cas, renvoie à la fois à une frontière physique, des expériences historiques et des limites légales associées aux mentalités déjà mentionnées.

C'est à partir de cette expérience des frontières physiques et des limites, au sens psychologique du terme, que se forment les seuils de l'émigration. Le fait est que les limites, *granica*, *graniță*, *hotar* et autres *határ* ne sont pas inscrits dans la linéarité des parcours. Souvent, la *hotar* est franchi bien avant, ou bien après les points-frontières de l'émigration.

### III, 2, B : Les limites et leurs seuils ou le contresens des vestibules

Voyons donc la façon dont se constituent ces seuils. Il s'agit dans ce qui suit d'interroger la pertinence des frontières dans la façon dont se forment les seuils de l'émigration et de montrer en conséquence que l'expérience des limites, celle qui façonne ces seuils, est distincte du registre géographique des frontières et des vestibules qui précéderaient, dans le temps comme dans l'espace, la limite qui les définit.

#### 1. *Milosz : la limite d'un événement déterminant*

Milosz, en ce qui le concerne, avoue : c'est en retournant en Pologne qu'il se rend compte de l'impossibilité de contribuer à la nouvelle Pologne dont les sbires sont formés à l'école moscovite. Milosz raconte en effet ceci : « *Je crois que l'un des événements déterminants fut cette soirée, cette nuit, à Varsovie, à laquelle je participai en 1949. J'arrivais alors d'Amérique et j'appartenais [...] à l'"élite" qui gouvernait alors la Pologne. Je pris part à une réception de ce beau monde [...] d'où nous ne revînmes qu'au petit matin, vers quatre heures. La nuit d'été était froide. J'aperçus des jeeps transportant des personnes arrêtées. Les soldats et les gardes étaient en capotes doublées et les prisonniers en vestons, le col relevé, grelottant de froid. Je compris alors de quoi j'étais le complice<sup>67</sup> ».*

Milosz avait déjà franchi les frontières, il les franchissait sans peine en tant que diplomate. Cependant, c'est bien en Pologne qu'il fait l'expérience d'une limite, à savoir celle de sa complicité avec le régime de Varsovie et c'est cette limite qui détermine par la suite le vestibule de son émigration. Ce vestibule se forme des deux côtés de la frontière : en Pologne, mais aussi à l'Ouest, puisque c'est « *lors d'un retour de Pologne* » que Milosz demande conseil à Albert Einstein concernant son émigration (et qui d'ailleurs lui déconseille fortement d'émigrer)<sup>68</sup>. La

<sup>67</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut, op. cit.*, p. 110.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 111.

limite, en ce sens, c'est ici « *l'un des événements déterminants [que] fut cette soirée, cette nuit, à Varsovie* », décrite par l'écrivain polonais dans un registre littéraire où la « *nuit* » n'est pas seulement varsoviennne mais, métaphoriquement, celle aussi dans laquelle sombre l'auteur.

Dans son cas, ce ne sont donc pas des frontières qui forment un seuil. Dans la logique des aller-retour, la limite morale de la complicité est à l'œuvre sans égards aux frontières. La limite est donc distincte de la frontière, et agit tel un écho dans l'esprit de l'écrivain qui en fait *se rend compte* qu'il loge en un seuil. Ce n'est pas à partir d'un seuil géographique que la limite est visée, c'est la limite qui révèle tardivement le fait qu'un seuil existe, d'où une réaction de crise. La décision de faire le pas de l'émigration s'impose à partir de ce seuil décrit en tant « *profonde crise* ». Étrangement, le seuil ne précède pas, dans la conscience de l'écrivain, la limite qui façonne le vestibule.

Ce serait plutôt l'inverse. En d'autres termes, c'est l'expérience d'une limite, celle en l'occurrence de l'arbitraire politique du régime communiste, qui définit l'intériorité d'un vestibule. Cette intériorité, c'est pour Milosz la « *nuit* » de la « *profonde crise* ». Cela revient à dire que le vestibule, même s'il mène au bout du compte vers un passage, celui de la dissidence, consiste avant tout en un enfermement.

## 2. Fejtő : la limite de l'allégorie

Chez Fejtő, c'est de même un retour au pays natal qui révèle une limite morale et constitue un seuil pour celui qui, à l'instar de Milosz, a d'ores et déjà franchi les frontières. Cependant, pour Fejtő, c'est à Paris que la limite sera confirmée quelques temps après le retour en Hongrie.

Lors de son deuxième séjour en Hongrie après la guerre, en juin 1947, on propose à Fejtő de devenir chef du Bureau de presse, afin, d'après le régime de Budapest, « *de contre-balancer, à la légation, l'influence des diplomates nommés par le P. C.* ». Fejtő accepte : « *J'acceptai. Pourquoi? J'avoue qu'aujourd'hui encore je ne le comprends pas. A la suite de mon second voyage en Hongrie je ne gardais plus d'illusions sur la nature du régime. Certes, j'étais de*

*gauche, mais encore plus démocrate*<sup>69</sup> ». Fejtő est donc travaillé par une limite, celle assignée par son engagement démocrate, lorsqu'il quitte la Hongrie. Il est bien précisé dans le texte que c'est « à la suite » du voyage que cette limite occupe son esprit, tout en ayant accepté d'œuvrer pour Budapest. Il franchit la frontière pour ainsi dire *avec* une limite à l'esprit. Une fois de plus, la limite ne coïncide pas avec la frontière.

La limite forme un seuil, mais c'est à Paris que Fejtő s'y loge *après* avoir expérimenté cette limite, à savoir l'incompatibilité de ses convictions avec l'exercice du pouvoir en Hongrie : « *Rompre ou ne pas rompre? Je devais me rendre à l'évidence : m'attacher à la Hongrie telle qu'elle était, défendre la cause hongroise, eût été m'attacher à ce que je ne pouvais aimer et respecter; défendre une cause que je ne pouvais plus ressentir comme la mienne. Attendre encore? Mais attendre quoi? Ma situation, mon déchirement étaient typiquement de ceux qui créent une névrose*<sup>70</sup> ». Le seuil, celui de l'hésitation, est sans cesse tourmenté par une limite, ce que Fejtő décrit à l'aide du registre psychologique : la « *névrose* », en effet, guette son esprit, ce que nous interprétons comme l'omniprésence d'une limite – point ultime de basculement auquel l'esprit aboutirait au cas où le seuil de l'hésitation et de la rupture perdurerait.

C'est à Paris également que la limite des convictions politiques, déjà présente de manière tacite, réapparaît ouvertement et force le vestibule. « *Je venais de refuser de me rendre à Budapest* », se souvient Fejtő d'un jour de la fin de l'été 1949, alors qu'au Bureau de presse à Paris, ses « *collaborateurs communistes*<sup>71</sup> » exercent une pression de plus en plus grande sur celui qui est « *de gauche, mais encore plus démocrate* ». C'est en compagnie d'Edgar Morin que Fejtő quitte le vestibule : « *Mes collaborateurs communistes se préparaient ostensiblement à m'expulser par la force. Morin, avec beaucoup de bon sens, me conseilla d'éviter le scandale et de partir de mon plein gré. C'est en sa compagnie que je franchis une dernière fois le seuil du Bureau. C'était consommer la rupture avec tout ce qui m'attachait encore à mon pays*<sup>72</sup> ».

Dans l'évocation de cette scène, nous retrouvons nos toutes premières considérations sur la notion de seuil : bien plus que le pas de la porte, un seuil, même au sens littéral, met en intrigue les espaces qu'il distingue. Dans l'acception de Fejtő, le seuil est bien synonyme du pas enfin osé.

<sup>69</sup> Fejtő, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, op. cit., p. 199.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>72</sup> *Ibid.*

Toutefois, selon notre terminologie, c'est un seuil beaucoup plus largement étendu que le journaliste hongrois quitte en franchissant le pas de la porte du Bureau de presse : un seuil établi au retour du pays natal en juin 1947 par une limite intellectuelle et politique; ce seuil est tourmenté *a posteriori* par l'expérience de cette limite, assigné à celle-ci par l'hésitation autour de la rupture avec la Hongrie; cette hésitation provoque un enfermement de l'esprit; finalement, devenu invivable, le seuil se rompt.

La limite, certes, c'est, dans la scène décrite, le pas de la porte dans la mesure où, de manière dramatique mais très concrète, celui-ci est franchi pour « *une dernière fois* ». Cependant, le « *Bureau* » symbolise en quelque sorte le seuil, puisque les intrigues politiques que l'on y manœuvre représentent d'une part et objectivement, la politique de Budapest en miniature. D'autre part, au point de vue psychologique, c'est l'espace même de l'hésitation de Fejtő concernant la rupture avec la Hongrie : la limite n'est pas le pas de la porte, mais celle, politique et psychologique, qui se dresse entre les communistes et les convictions démocrates de Fejtő. Enfin, d'un point de vue affectif, le « *Bureau* » ne représente plus, justement, une quelconque attache de Fejtő à son pays natal. Le pas de la porte est ainsi l'échappatoire d'un seuil qu'une limite politique a rendu invivable.

En somme, ce « *Bureau* » pourtant fort réel incarne notre figure du seuil telle une allégorie : une limite a été expérimentée; elle travaille *par la suite* un vestibule où sa présence est palpable, puis de plus en plus accablante; elle démantèle finalement ce vestibule qu'elle aura engendré, façonné et dominé; ce vestibule devient seuil de l'émigration bien après le franchissement des frontières physiques, et bien plutôt dans l'esprit de l'émigrant qui risque le pas que dans le monde concret.

Dans le monde concret, l'émigrant signe pour ainsi dire son acte : « *Quelques jours après avoir quitté le Bureau d'information, je demandai le droit d'asile*<sup>73</sup> ». Ainsi quitte-t-il non pas physiquement, mais au point de vue légal l'étrange seuil de son émigration. Ce seuil est un vestibule contradictoire car il est précédé par l'expérience d'une limite, celle qui sépare l'engagement politique aux côtés des nouveaux dirigeants de la Hongrie et la vocation démocrate de Fejtő. Par ailleurs, cette limite fait du vestibule une forme d'enfermement, presque une « *névrose* » selon les dires de Fejtő, en pesant sans cesse dessus sous le signe de l'hésitation, du

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 210.



tiraillement : « *Rompre ou ne pas rompre?* » Le « Bureau » se présente dès lors comme une véritable allégorie des vestibules de l'émigration.

### 3. Cioran : la limite de l'extrême-droite

Cioran franchit une limite beaucoup moins allégorique que Fejtö : la limite politique de l'extrême-droite. C'est là un dossier qui n'est pas clos concernant le passé de Cioran, et qui est sujet de controverses. Pour ce qui est de notre position vis-à-vis de l'engagement politique fasciste de Cioran, nous avons indiqué, au cours de l'examen de son lieu exilique de l'hier, que le croisement du paradisiaque et du sauvage pourrait constituer une grille de lecture pour interpréter la manière dont le Roumain de Paris passe sous silence ou justifie son « égarement » dans l'Entre-deux-guerres. Ici, en revanche, cet engagement politique ne nous intéresse que dans la mesure où il participe à la façon dont la figure du seuil rend compte de l'expérience d'une limite.

Limite politique donc, mais certainement pas comme chez Fejtö, poussé à bout par le nouveau régime de Budapest. Cioran fréquente la tristement célèbre Garde de fer en Roumanie. Le « *but affiché de cette Garde, rappelle Vincent Piednoir, était de bâtir un homme nouveau, désintéressé et prêt à se sacrifier pour défendre l'âme de la nation roumaine, indissociable des valeurs et de la foi chrétiennes*<sup>74</sup> ». En 1934, lors de son séjour en Allemagne, Cioran écrit la chose suivante : « *Aucun homme politique dans le monde actuel ne m'inspire autant de sympathie et d'admiration que Hitler. Il y a quelque chose d'irrésistible dans le destin de cet homme, pour lequel tout acte de la vie n'acquiert de signification que par sa participation symbolique à la destinée historique d'une nation*<sup>75</sup> ». Il ne s'agit pas d'une simple sympathie, mais bien d'une admiration que Cioran conceptualise.

Comment l'expérience de cette limite façonne-t-elle le vestibule de Cioran ? La limite extrême en politique apparente son départ à une fuite. Quand bien même les autres hommes de lettres fuiraient aussi leur pays, l'implication politique de Cioran l'expose à de sévères représailles en Roumanie. En ce qui concerne le vestibule, il n'est pas à contresens, mais la pensée de Cioran

<sup>74</sup> Piednoir, V. : *Cioran avant Cioran : histoire d'une transfiguration*, Ed. Gaussen, 2013, pp. 75-76.

<sup>75</sup> Cioran, E. : « Eloge de la prophétie » in *Vremea*, 27 mai 1934, cité par Piednoir, V. : *Cioran avant Cioran : histoire d'une transfiguration*, op. cit., p. 111.

n'en demeurera pas moins interpellée par cette limite politique. La limite atteinte est en fait tellement extrême que le vestibule demeure absent, sinon très étroit dès l'abord. En ce sens, le départ pour la France ne relève même pas de l'ordre du « trajet » à proprement parler : Cioran « explose » hors de la Roumanie. Le récit cioranien commencera par l'arrivée, ce que nous verrons dans la partie IV (p. 401.).

#### 4. Márai : les limites réflexives de la prévision

Márai n'est pas déjà dans le monde au seuil de son émigration, il loge en ce seuil à Budapest et son aller-retour en 1946-1947, que nous avons analysé, est conçu par Márai en fonction de sa demeure budapestoise. Cet aller-retour, malgré l'effort réflexif de Márai de l'ancrer dans la logique de la demeure, trace les contours d'un seuil à partir duquel s'élabore le franchissement ultime de la frontière hongroise en 1948. Ce seuil se présente donc en tant que vestibule, puisqu'il précède chronologiquement la limite à franchir. Cependant, il n'en demeure pas moins contradictoire.

### I. Les quais de la gare de l'Est

Revenons-en au séjour de 1946-1947. Entre l'anticipation du dehors que représente *a priori* le séjour de 1946-1947 et l'attribution, posthume, d'un sens à ce dernier, c'est comme si le séjour n'avait pas eu lieu. Certes, il serait possible d'isoler, le temps d'un commentaire ayant pour thème le voyage, la partie du *Journal complet* de 1946 et de 1947 et les passages ajoutés au *Journal publié* pour y repérer l'expérience du dehors. Toutefois, une note plutôt neutre du *Journal publié* comme « *la mer à Formia*<sup>76</sup> » ou le plaisir d'entendre des chants napolitains<sup>77</sup>, l'enthousiasme spontané et passager pour un Paris qui n'aurait en rien changé<sup>78</sup>, ou encore l'inspiration offerte par la visite du musée de l'Orangerie<sup>79</sup> ne sauraient dissimuler l'amertume d'une pensée captive

---

<sup>76</sup> Márai, S. : *Napló 1945-1957* [*Journal publié 1945-1957*], *op. cit.*, p. 40.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 45-46.

de l'intériorité des cloisonnements, voire de l'attrait du monde clos tel qu'il se présente dans le paragraphe suivant : « *Gare de l'Est. Huit heures du matin, obscurité. Cette station est un lieu saint, c'est ici qu'haletaient les Hongrois faisant leurs adieux à l'Occident, durant quelques décennies. Moi aussi j'ai haleté ici. Maintenant je n'halète pas, j'ai froid plutôt. Quand ce train va-t-il enfin démarrer vers l'Est?*<sup>80</sup> »

Le froid matinal et l'impatience de partir traduisent un état d'âme cloisonné. C'est rigoureusement au passé que Márai évoque les départs d'Occident, départs de ceux qui étaient contemporains, « *durant quelques décennies* », révolues, d'un monde ouvert où le déplacement était possible. Il était possible de venir en Occident, de faire ses « *adieux* », de partir, de repartir et de revenir. Autrement dit, on pouvait se déplacer entre des points précis, comme la gare de l'Est et d'autres gares, séparés par la distance mais reliés par la mobilité d'un monde ouvert dont les frontières physiques internes distinguaient les différents espaces sans l'ambition de les isoler. Márai, bien que grelottant à la gare de l'Est, se situe lui-même dans ce passé en soulignant que lui « *aussi* [il a] *haleté ici* ». Ce n'est donc plus le cas présentement, malgré sa présence physique en ce « *lieu saint* » d'antan<sup>81</sup>.

Il n'a que « *froid* ». Au-delà de la température matinale au sens concret, ce « *froid* » est psychologique, il est ressenti à l'égard de la ville-lumière qui elle aussi, assombrie, a « *froid et garde le silence*<sup>82</sup> ». Peut-on alors encore parler d'une quelconque expérience du dehors?

## II. La pensée du dedans

Au point de vue géographique, il est indéniable que Márai se trouve aux quais de la gare de l'Est, à Paris. Il ne fait aucun doute que c'est le vécu, amer, parisien qui inspire, concrètement, l'idée que les « *halètements* » du passé sont révolus, cédant la place aux grelottements d'un Européen convaincu mais que l'Europe ne convainc plus. Toutefois, ce n'est pas là un vécu, celui du séjour, qui incite, de façon exclusive, l'auteur à réfléchir et par conséquent à instituer une expérience. En d'autres termes, ce n'est pas un vécu, présent, qui nourrit l'expérience qui, distinguée du vécu, se

<sup>80</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1947* [Journal complet 1947], *op. cit.*, p. 13.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 10.

doit d'être le fruit d'une réflexion sur ce dernier.

Le vécu est pour ainsi dire anticipé par la réflexion. Certes, le spectacle des boulevards « *éteints*<sup>83</sup> » de Paris contribue à l'expérience du « *froid* » matinal. Cependant, ce « *froid* » semble accompagner Márai dès le départ de Budapest. Avant d'arriver à Paris, encore en Italie d'après les repères contextuels du *Journal complet* de 1947, Márai consacre une note à ce que l'on peut appeler un trébuchement du vécu. Il se demande, en soliloque, si les « *villes, les viaducs, les Alpes, la mer* » constituent une expérience. « *Est-ce là ce qu'un homme, atteignant la cinquantaine, rapporte du voyage?* » – s'interroge l'auteur du *Journal*. « *Je ne crois pas* » – avance-t-il. « *Les hommes alors?* », se demande Márai en cherchant. « *Leur façon de différer et de se ressembler, de vivre autrement, de mentir, d'être honnêtes et malhonnêtes, à l'intérieur et au-delà des frontières?*<sup>84</sup> » L'expérience du dehors serait ainsi assurée par le fait de vivre la différence de pair avec le semblable : le dehors serait expérience des hommes, dans ce qu'ils diffèrent et se ressemblent les uns aux autres.

Márai annule ce vécu : « *Le regard d'untel, sa singularité, son humanité ou son inhumanité*<sup>85</sup> » signifient certes plus que « *les Alpes, la mer et les viaducs* », mais il n'est pas requis pour cela, poursuit l'auteur, de voyager. Márai dit que « *cette matière se retrouve partout où vit l'homme, même immobile*<sup>86</sup> ». Le vécu fournit à l'expérience sa « *matière* » ; cette « *matière* » n'est pas véritablement vécue : la mer à Formia, les chants napolitains ne font pour ainsi dire que confirmer ce qui aura été d'ores et déjà anticipé ; en une singulière mise en abyme, l'expérience du vécu expérimenté par anticipation *rapatrié* le penseur avant l'heure dans son cloisonnement : le séjour ne fait que confirmer les formules datant de l'anticipation du séjour, et l'expérience, au retour, d'une Hongrie dont le délabrement est en conséquence relativisé ne fait que retracer les caractères d'une signature performée à l'avance.

Au seuil d'une émigration qui ne porte pas encore son nom, l'anticipation du vécu sabote toute expérience d'un dehors authentique. C'est l'intériorisation qui gagne du terrain : le témoin qu'il est de l'Occident européen n'est en quelque sorte récompensé que dans le dedans du monde clos où s'achève – mais avait-il débuté? – son aller-retour entre dedans et dehors.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 8-9.

### III, 2, C : Vestibules et chronologie

Notre idée de vestibules à contresens perturbe la simple chronologie des événements. Cependant, elle rend mieux compte de ce que signifie quitter l'Est de l'Europe dans les années 1930 et 1940. Prenons l'exemple de l'œuvre de Márai : multiples sont les études concernant l'évolution de l'écriture de l'écrivain hongrois avant et après le départ de Hongrie. Le critique littéraire Béla Pomogáts a consacré, par exemple, une analyse sur l'avant et l'après de l'émigration de l'écrivain : comment écrivait Márai avant 1948 et depuis, donc après avoir émigré<sup>87</sup>. L'approche chronologique de Pomogáts présente ici l'intérêt d'être valable non seulement pour Márai, mais l'ensemble des récits que nous avons analysés chez les quatre hommes de lettres de la pensée en exil. La critique de cette approche nous permet, autrement dit, de faire le point sur les vestibules à contresens.

La façon dont Pomogáts aborde l'évolution de la pensée de Márai ne prend aucunement compte qualitativement de comment l'écriture se mue des vestibules aux espaces succédant à l'émigration. On reste dans le registre de l'émigration. En effet, l'intrigue est celle de l'émigration, de l'avant et de l'après, voire du depuis le départ. Au point de vue littéraire, au point de vue notamment du rapport à la langue maternelle dans laquelle persévère Márai en émigration, l'approche de Pomogáts est certes pertinente : le critique littéraire explique par exemple le fait que les notes du *Journal publié* datant de 1944-1945 reflètent une vision dubitative sur un quelconque renouveau politique et moral de la société hongroise à la suite de la Seconde Guerre mondiale. « *Les doutes de Márai, à cette époque, participaient de l'ordre de la réflexion sur l'histoire et de la morale : il ne croyait pas qu'un quelconque tournant politique radical serait en mesure de changer la culture politique qui s'était formée au cours des décennies précédentes, ni surtout les hommes dont la conduite avait été dictée par cette culture politique. Comme on l'a vu par la suite, ses doutes étaient fondés*<sup>88</sup> ».

Pomogáts a certainement raison, son idée rejoint en tout cas nos réflexions sur le monde des « *frontières, encore et toujours* ». Il ajoute dans un passage conséquent que ces « *doutes* » étaient nourris par une expérience de l'immédiat après-guerre qui n'était pas encore au clair avec la

<sup>87</sup> Pomogáts, B. : *Emigráció előtt és után : Márai Sándor pályafordulata* [Avant et après l'émigration : le tournant chez Sándor Márai], *Európai Utas* [Voyageur européen], revue hongroise, *op. cit.*

<sup>88</sup> *Ibid.*

nature et le rôle spécifique de l'envahisseur soviétique. Par la suite, explique Pomogáts, dans les notes du *Journal* datant de 1947-1948, et qui « *ne verront le jour qu'une bonne dizaine d'années plus tard à Washington, grâce aux soins des éditions de l'Occidental Press pour le public de l'émigration (et seulement via l'édition de 1968 pour les lecteurs de Hongrie, édition dont seulement quelques exemplaires passeront [illégalement] la frontière de la Hongrie)*<sup>89</sup> », le ton change : il n'y a plus de doutes dans ces notes et, de même que dans les poèmes publiés en 1945, encore en Hongrie, c'est une sorte de « *requiem* » qui se formule dans l'écriture d'un Márai constatant qu'un monde, ou plus précisément une culture, a définitivement disparu.

L'avantage de l'étude de Pomogáts réside dans la précision de la documentation. Sa faiblesse, en revanche, découle justement de la façon dont le critique littéraire s'en tient à la chronologie, à l'avant et à l'après, au depuis. Effectivement, c'est la rigueur chronologique qui conduit le critique littéraire à une contradiction : d'une part, il note que les textes du *Journal publié* de 1944-1945 reflètent encore des doutes. D'autre part, il dresse un parallèle entre les notes des années suivantes, 1947-1948, et un recueil de poèmes datant de 1945. Ceci est contradictoire : alors que les notes du *Journal* témoignaient encore d'un doute, un recueil de poèmes de la même époque, c'est-à-dire d'avant le tournant fatidique de la satellisation soviétique de la Hongrie, chantait d'ores et déjà un « *requiem* ». En somme, la chronologie ne rend pas conséquente la progression des idées de Márai, bien au contraire : le *Journal* est encore dans le doute alors que l'expression lyrique s'investit déjà dans le chant d'un « *requiem* », suivant Pomogáts. En d'autres termes, et cela justifie le risque que nous avons pris d'aller frôler l'impasse du narratif, autrement dit du chronologique, il est un moment, un seuil, celui de la narration, où le déroulement chronologique ne rend plus compte de la façon dont se meut la pensée en exil. Il est des avant et des depuis, mais ce que nous avons voulu démontrer par le repérage des contresens des vestibules est que le depuis peut entrer en collision avec de l'avant.

En se tenant rigoureusement à la chronologie, effective, de l'émigration, on risque de ne pas saisir la façon dont une pensée entre en exil. Ne pas tenir compte du tout de la chronologie mène également à l'impasse : la pensée en exil connaît une chronologie que l'émigration met en évidence. La chronologie est, rappelons-le, requise pour configurer les contextes successifs de la pensée en exil. Toutefois, plutôt que de s'agripper à la chronologie, il sied d'en entrevoir les

---

<sup>89</sup> *Ibid.*

limites, et c'est ce que nous avons fait en analysant les textes divers jusqu'au seuil de la narration, autrement dit la nuée de points liminaires où la chronologie se contredit. La chronologie peut rendre compte du cheminement de l'émigration. Elle s'avère une trame insuffisante cependant dès lors qu'il s'agit de saisir la pensée qui, certes, incorpore les expériences de l'émigration mais qui, étant donné son caractère exilique, ne s'y réduit pas.

## Chapitre 3

# La dissidence entre exil et émigration

---

Au croisement de l'archaïsme d'un monde européen de frontières<sup>90</sup> et de l'idée de vestibules à contresens apparaît un phénomène politique difficilement contournable du point de vue de la pensée en exil : la dissidence. Si les vestibules de l'émigration démantèlent la logique de la notion même de vestibule, au sens où ce dernier ne précède pas nécessairement le départ, c'est notamment en raison du fait que la position politique que signifie la dissidence n'est pas liée d'emblée à une position géographique. On peut faire acte de dissidence en quittant le pays où le régime hostile s'installe, mais la dissidence n'implique pas nécessairement un déplacement. Les dissidents, ce sont aussi des acteurs politiques qui restent au pays et s'y engagent dans une lutte plus ou moins souterraine, lutte plus ou moins active ou au contraire résistance passive contre le régime.

La question qui se pose à nous, c'est comment la dissidence s'articule-t-elle à notre couple conceptuel : le fait d'émigrer explicite-t-il une position dissidente ou bien émigre-t-on pour ne pas entrer en dissidence, justement ? Le problème de la dissidence est en fait apparenté à celui, mis en évidence dès l'introduction générale et explicité à la fin du chapitre précédent, d'un suivi chronologique de l'émigration : de même que la pensée en exil ne saurait se réduire à une simple chronologie des événements, un choix malencontreux des termes veut que l'on voie en tout émigré ayant quitté le bloc de l'Est un « dissident », comme si émigration et dissidence signifiaient, dans le contexte d'un régime totalitaire ou dictatorial, une seule et même chose – le bloc de l'Est passant progressivement d'une emprise totalitaire stalinienne à un ensemble de régimes dictatoriaux.

Notre couple exil-émigration a l'avantage de mettre en évidence la dimension politique des

---

<sup>90</sup> Archaïsme d'autant plus prononcé qu'il concerne, comme nous l'avons vu, l'Europe d'après-guerre comme celle de nos jours.



départs du bloc de l'Est et d'y assigner du même coup des limites, autrement dit de bien distinguer émigration, dissidence et exil. Si l'émigration brouille dans un premier temps la position dissidente, exil et émigration permettent ensemble, dans un second temps, de saisir ce que fut la dissidence en Europe de l'Est après la Seconde Guerre mondiale.

De manière plus concise, il s'agit de définir la dimension dissidente de la pensée en exil, c'est-à-dire une forme particulière de la dissidence. Les vestibules à contresens nous ont acheminé à ce problème : bien que ces vestibules se façonnent dans un monde de frontières physiques, ils correspondent en fait moins à des espaces qu'à des situations, où ce sont des frontières psychologiques et des limites morales qui indiquent du « contresens ». Ces situations correspondraient-elles à celles, politiques, de la dissidence ?

L'archaïsme des frontières entre en affinité avec le phénomène de la dissidence. Pourquoi ? En fait, la dissidence est, au XX<sup>e</sup> siècle, un terme tout aussi séculaire que le type de frontières qui divise le continent européen : il date du XV<sup>e</sup> siècle et concerne principalement, à l'origine, le fait de prendre position contre un pouvoir religieux. Le terme serait-il ainsi « archaïque », au même titre que les frontières qui s'apparentent à la « *phase religieuse* » chez Todorov<sup>91</sup> ? Le fait que les frontières européennes que connaît et franchit la pensée en exil soient archaïques ne suffit pas en lui-même à désigner la dissidence comme phénomène relevant d'une phase religieuse, c'est-à-dire, suivant Todorov, archaïque de l'histoire. Il nous faut, pour ce faire, voir comment les vestibules à contresens témoignent de divisions, voire de schismes, qui eux s'apparentent au sens originel de la dissidence. Cette dernière, telle qu'elle renaît au XX<sup>e</sup> siècle, est étroitement liée aux idéologies qui fondent les systèmes totalitaires, or le totalitarisme est un monstre on ne peut plus moderne, inconcevable sans les masses et la technologie de l'époque. La dissidence serait ainsi une position politique tout à fait nouvelle, avec un rapport tout au plus étymologique aux schismes médiévaux.

La dissidence : archaïsme religieux ou symptôme moderne ? En fait, les deux approches ne s'excluent pas. C'est en les croisant que nous obtenons une définition de ce qu'est la dissidence au XX<sup>e</sup> siècle, et c'est ensuite en termes d'exil et d'émigration que nous pouvons saisir ce qu'elle signifie pour la pensée en exil. Pourquoi insister ainsi sur le thème de la religion en particulier ?

---

<sup>91</sup> Todorov, Tz. : *La Peur des barbares : au-delà du choc des civilisations*, op. cit., p. 317.

Le fait est que c'est Milosz qui exploite ce thème dans la *Pensée captive*, œuvre que nous commenterons en tant que texte dissident. Milosz y dénonce l'idéologie totalitaire stalinienne en tant que « *Nouvelle Foi*<sup>92</sup> », et cette « foi » entre en contraste avec la tradition religieuse de la Pologne dans le raisonnement de Milosz. Interroger au préalable, en chassé-croisé, la nouveauté du phénomène totalitaire et la dimension archaïque et religieuse de son idéologie va préparer le terrain au commentaire de la *Pensée captive*, ouvrage représentatif de la manière dont l'hier entre en dissidence face au totalitarisme, avec ses avantages et ses limites, entre émigration et exil.

Entre exil et émigration, la dissidence vis-à-vis du communisme en Europe de l'Est nous offre, en ce troisième chapitre, l'occasion d'une consistante synthèse politique des deux chapitres précédents. Pour commencer, nous allons donner à la notion une dynamique linguistique en observant brièvement des écarts de sens dans son emploi, puis offrirons un aperçu historique des postures intellectuelles apparentées à la dissidence moderne. Ensuite, nous affilierons la dissidence au phénomène idéologique qu'est le totalitarisme et qui, au XX<sup>e</sup> siècle, fait renaître précisément la notion en question. Au croisement de l'archaïsme des frontières et des divisions qu'impliquent les vestibules à contresens, nous allons, avec Milosz, examiner comment, tout en étant étroitement liée à la modernité de l'idéologie totalitaire, la dissidence revêt un caractère digne de la « *phase religieuse de l'humanité* ». Enfin, nous verrons que c'est bien l'hier qui détermine les positions politiques de la pensée en exil. La dissidence, c'est ainsi la notion qui articule l'hier à ce que nous avons pu saisir dans cette partie III en termes de frontières et de vestibules. La notion annonce du même coup ce que la figure du seuil a d'exilique : c'est parce qu'elles impliquent une forme particulière de dissidence que les vestibules de l'émigration deviennent des antichambres de l'exil.

---

<sup>92</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, trad. André Prudhommeaux et Czeslaw Milosz, Ed. Gallimard, coll. Folio-Essais, 1988 [1953], p. 17.

### III, 3, A : Emigration et dissidence, une pertinente confusion

Prenons appui, comme dans les chapitres précédents, sur un point linguistique pour dynamiser notre propos. La dissidence, ce n'est pas l'émigration, mais il y a une langue qui confond les deux notions pour ce qui est du contexte communiste : le hongrois. Ceci est une confusion qui nous permet, à nous, de distinguer précisément dissidence, émigration et exil afin d'articuler ensuite ces notions avec assurance.

#### 1. Emigrer : un acte de dissidence ?

En hongrois, la forme verbale qui exprime l'acte de dissidence (*disszidálni*) relève avant tout du registre géographique : faire dissidence, en magyar, c'est partir ou ne pas revenir dans la Hongrie communiste, profiter d'une brèche dans un monde de frontières physiques. C'est toutefois une singularité hongroise. En roumain, le verbe n'existe pas, lui correspond cependant une expression qui signifie « quitter illégalement le pays » : *a pleca ilegal din țară*. L'accent est mis sur le départ effectif, l'abandon du pays natal. En polonais, le verbe n'existe pas non plus, seulement le concept qui signifie : « être en situation de dissidence ».

Pourquoi nous accrocher ici à une singulière confusion plutôt qu'aux nettes distinctions qu'opèrent d'autres idiomes est-européens que le hongrois ? Distinctions et confusion sont en réalité corrélatives pour notre propos. En fait, les distinctions en roumain et en polonais, quand bien même elles seraient claires, dépolitisent pour ainsi dire l'acte d'émigrer. Si faire dissidence, ce n'est pas émigrer et qu'émigrer, c'est quitter illégalement le pays, alors cette illégalité se trouve trop nettement distinguée de la position politique qu'est la dissidence. On quitterait illégalement le pays pour des raisons personnelles, économiques, on fuirait non pas pour signifier un avis politique, mais, de manière plus prosaïque, pour vivre mieux, à l'écart des affrontements politiques.

Le hongrois, de son côté, politise au contraire de façon exagérée l'acte d'émigrer. *Disszidálni*, ce

serait, suivant l'idiome, faire acte de dissidence en quittant illégalement le pays, alors que ce sont, pour une majeure partie des cas, des raisons apolitiques qui auront guidées les gens fuyant massivement la Hongrie et les autres démocraties populaires : aller en Occident pour jouir de plus de liberté sans conception politique de ce que la liberté signifie, mieux gagner sa vie afin d'établir un avenir stable pour ses enfants. Pensons aux raisons qui motivent Márai pour aller aux Etats-Unis : « *Je suis mûr pour le départ pour l'Amérique. Je ne suis plus curieux, je ne suis plus qu'indifférent. C'est la bonne conception. Ce que je veux sur l'autre rive, c'est assurer une relative sécurité à Lola et János, dans un monde où ils pourront devenir indépendants. Je me fiche du reste*<sup>93</sup> ». Est-ce là un acte de dissidence qui consiste à opter pour l'Amérique plutôt que pour l'URSS, pour le premier monde contre le second, suivant la logique binaire de la Guerre froide ? Non point : il s'agit, pour Márai, de garantir une situation digne de ce nom à sa femme et à son fils adoptif. Certes, d'autres motivations, d'ordre culturel, viennent compléter chez Márai la conception de l'Amérique. Cela dit, la raison matérielle qu'il a à l'esprit en tant que père de famille prévaut ici et décharge l'émigration de la dimension politique de la dissidence.

## 2. La dissidence : frontières, conscience et politique

C'est en fait la conception de la légalité et de l'illégalité qu'instaure le monde européen de frontières et ses mentalités qui donne une certaine unité aux différentes conceptions de la dissidence. En effet, quitter illégalement le pays et entrer en dissidence sans émigrer, en restant à l'intérieur des frontières imposées s'opposent tous deux, en tant que choix, à un régime qui considère ses frontières non pas en tant que points de passage, mais sous forme de barrages. En agissant à l'intérieur de ces derniers ou en passant à travers, on contourne, de deux façons distinctes, la légalité du régime. Le point commun entre émigration et dissidence, c'est ainsi l'écart vis-à-vis de la légalité imposée, de l'arbitraire du pouvoir qui s'incarne dans les frontières.

Ce sont les frontières qui politisent les choix respectifs. Dans ses *Variations sur des thèmes d'Europe centrale*, Danilo Kiš énumère différentes figures de la dissidence : « *L'écrivain que l'on dit centre-européen ou qui se définit lui-même comme tel vit le plus souvent en exil (Milosz,*

---

<sup>93</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1952-1953 [Journal complet 1952-1953]*, Ed. Helikon, 2009, p. 39. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

*Kundera, Škvorecký) ou est marginalisé et publie en samizdat (Konrád), ou encore est emprisonné (Havel)*<sup>94</sup> ». Il y a affinité entre vivre « *en exil* » et être « *emprisonné* ». L'exilé, suivant l'emploi des termes de Kiš, c'est un individu qui, en émigrant, ne peut franchir en sens inverse la frontière qu'il a traversée tant que cette frontière est sous le contrôle du pouvoir communiste. Le détenu est exilé entre quatre murs, sans avoir pu ou voulu émigrer à temps. Dans les deux cas, le mur est celui qu'a construit le régime, l'exilé et l'emprisonné étant chacun un dissident, qu'il y ait eu départ ou non. Quant à l'écrivain qui « *publie en samizdat* », sa marginalisation se rapporte aux mêmes murs : ni emprisonné, ni bloqué dehors jusqu'à nouvel ordre, le dissident qui reste au pays ne s'en trouve pas moins séparé, politiquement et intellectuellement, par une ligne de démarcation tracée par le régime, à savoir celle entre publication légale (surveillée, censurée) et illégale. Ce sont ainsi bien des frontières qui politisent les choix respectifs des hommes de lettres qui s'opposent au régime communiste.

Du point de vue de l'émigration, cela a pour nous l'intérêt de mettre en valeur ce qui, dans le déplacement géographique, relève de la prise de position politique. En effet, Kiš s'intéresse au départ dans la mesure où ce dernier est motivé par la « *conscience d'appartenir à la culture d'Europe centrale*<sup>95</sup> ». C'est une « *conscience* » qui se retrouve de l'autre côté d'une frontière, externe ou interne, physique ou psychologique, une conscience emmurée ou marginalisée, suivant les différents cas de figure.

L'ambiguïté des distinctions de Kiš réside en fait dans le dénominateur commun des différentes situations énumérées. Le point commun, est-ce le fait que tous les présumés dissidents sont des écrivains, c'est-à-dire des hommes de lettres ? C'est bien la raison pour laquelle nous commentons l'extrait. Cela dit, s'agissant de dissidence, le point commun ne devrait-il pas plutôt se trouver dans le type d'activité subversive ? Le type d'engagement, ainsi que le degré d'activité logent effectivement au cœur de la définition de la dissidence, qu'il s'agisse d'ailleurs de refuser de consentir à un régime totalitaire ou de s'opposer à un quelconque autre système politique<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> A propos des pays du bloc de l'Est, le politologue Aurel Braun note que la « *nature de la dissidence varie dans la région, et la diversité des problèmes que chaque Etat confronte fait que ce qui arrive dans un pays ne se répète pas ailleurs* ». Il propose de regrouper les diverses manifestations de la dissidence en quatre groupes : politique, économique, nationale/nationaliste et religieuse. C'est donc bien le type d'action qui définit le dissident. Braun propose ensuite de voir à quel degré d'activité ces différents types se manifestent, l'idée étant que chaque régime du bloc définit lui-même ce qu'il considère comme une « *menace* ». Ainsi, une résistance passive du clergé peut être

L'homme de lettres est « *emprisonné* » pour être entravé dans une activité politique ; celui qui « *publie en samizdat* » est subversif, il contourne l'appareil étatique de la censure pour persévérer dans une activité politique contre le régime. Qu'en est-il cependant de l'homme de lettres qui vit « *en exil* » ? A-t-il émigré pour avoir la liberté d'agir politiquement, pour exprimer son dissentiment ? Comme nous l'avons vu avec Márai, rien n'est moins sûr.

Ce qui guide, selon Kiš, l'homme de lettres dissident, dans tous les cas de figure, c'est la conscience d'une appartenance. Celle-ci n'est pas politique en elle-même, elle est culturelle, l'homme de lettres s'apparentant à la culture d'Europe centrale, à une lignée littéraire dont la patrie a été rayée de la carte géopolitique. Si cette conscience est le dénominateur commun des différents dissidents, alors la culture centre-européenne doit impliquer une dimension politique. L'hier constitue-t-il une appartenance qui met à disposition des outils politiques face au système totalitaire ? Dans la mesure où la « *conscience d'appartenir à la culture d'Europe centrale* » est, nous dit Kiš, « *en elle-même et en fin de compte une dissidence*<sup>97</sup> », alors c'est effectivement l'hier centre-européen qui s'oppose, dans la pensée des quatre hommes de lettres, à l'Europe de l'Est. Quand bien même le totalitarisme impliquerait des éléments « *archaïques* », l'hier ne risque-t-il pas, de son côté, une posture anachronique face au nouveau type de régime en question ? L'hier qui, au sens paradigmatique, émigre, ne perd-il pas précisément la contemporanéité requise pour affronter un ennemi politique ? Signifie-t-il un engagement politique et atteint-il, en émigration, un degré d'activité menaçant pour le régime auquel il s'oppose ?

Nous cherchons à cerner une forme particulière de la dissidence, celle qui se comprend entre exil et émigration. D'une part, cette forme se laisse déduire du totalitarisme en tant que phénomène politique inédit *et* en affinité avec la « *phase religieuse* » de Todorov. D'autre part, cependant, cette dissidence particulière de la pensée en exil s'écarte de l'action politique au profit d'une

---

perçue comme une forme menaçante de la dissidence dans un cas, tandis qu'un autre régime fermera les yeux sur la circulation d'idées économiques réformistes en samizdat. Quel que soit le cas, c'est donc au croisement du type d'action et du degré d'activité que se définit la dissidence, suivant ce que le régime estime dangereux ou non. Les propos de Kiš sur les différentes figures de la dissidence s'écartent de ces paramètres, l'auteur met l'accent ailleurs, sur la conscience d'une appartenance spécifique, d'où notre problématique en cours de formulation. Braun, A. : « Dissent and the State in Eastern Europe » [« La Dissidence et l'Etat en Europe de l'Est »] in Franks, C. E. S. (dir.) : *Dissent and the State [La Dissidence et l'Etat]*, Ed. Oxford University Press, 1989, pp. 113-117. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>97</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus, op. cit.*, p. 98.

posture contemplative et qui a pour objet l'hier et sa culture plutôt que l'ennemi contemporain, à savoir le totalitarisme.

### III, 3, B : La dissidence, phénomène inédit

La question de savoir si la dissidence relève, au XX<sup>e</sup> siècle, d'une posture intellectuelle fondamentalement nouvelle ou n'est, au contraire, que la manifestation d'un phénomène traditionnel, est suscitée par l'écart entre les origines médiévales du terme et l'originalité politique des régimes totalitaires du siècle dernier auxquels la dissidence s'est trouvée apparentée. C'est l'archaïsme des frontières du monde européen où s'installent les totalitarismes qui est en question : peut-on faire acte de dissidence dans ce monde de frontières comme par le passé ? Faisons, dans ce volet, le point sur la nouveauté de la dissidence en deux temps. Premièrement, la dissidence est, au sens original, liée à la mobilité : un aperçu des postures historiques pré figuratives de la dissidence moderne nous indiquera que l'on fait acte de dissidence dans la mesure où l'on peut se déplacer en passant des frontières. Toutefois, le monde de frontières qu'est l'Europe au XX<sup>e</sup> siècle se dessine suivant une logique sans précédent qui vient à opposer mobilité et déplacement, d'où une forme tout à fait nouvelle de dissidence à mettre en évidence. Deuxièmement, les régimes totalitaires qui se déploient, parmi d'autres régimes, dans ce monde de frontières, laissent déduire théoriquement un dissident « idéal » dont l'expérience et les défis ne s'apparentent que de manière fort ténue aux prédécesseurs historiques et leurs expériences en termes de mobilité et de déplacement. La dissidence serait ainsi, en dépit d'une origine étymologique médiévale, un phénomène inédit.

#### *1. La dissidence : étymologie, prédécesseurs et actualité*

Commençons par les origines étymologiques du mot pour y voir clair. A l'origine, le terme latin *dissidentia* signifie une prise de position politique ou religieuse, l'« *action ou état de ceux qui se séparent d'une communauté religieuse, politique, sociale, d'une école philosophique*<sup>98</sup> », comme l'indique le *Robert*. *A priori*, la dissidence n'est donc aucunement synonyme d'émigration : la différence d'opinion, le dissentiment crée de la division et n'implique pas nécessairement un

---

<sup>98</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.) : *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, op. cit., p. 767.



départ effectif. Certes, l'acte de dissidence peut provoquer un départ dans la mesure où le dissident, persécuté, doit fuir. Il peut cependant très bien rester sur place, disons dans la cité, pour donner voix à son opinion dissidente et souligner la division, voire le schisme que son acte aura engendré. Qu'en est-il alors du déplacement ? Serait-il facultatif ? Rien n'est moins sûr.

## I. Déplacement, mobilité et division : facteurs millénaires

S'il n'y a guère départ au sens d'une émigration, l'idée de séparation implique néanmoins, chez le dissident, un déplacement. D'une part, étymologiquement, faire dissidence signifie bien un désaccord que traduit le fait d'aller « *camper à part* », comme l'indique le *Grand Gaffiot* pour *dissido*<sup>99</sup>. D'autre part, historiquement, c'est bien la mobilité sociale qui stimule, au Moyen Âge d'où nous vient la notion, les prises de position politico-religieuses relevant de la dissidence. Jacques Le Goff note dans *Les Intellectuels au Moyen Âge* que les Goliards, « *groupe étrange d'intellectuels* » du XII<sup>e</sup> siècle sont des « *errants [...] traités de vagabonds*<sup>100</sup> ». De jeunes gens mobiles, donc. Le Goff explique que ce groupe se comprend sous le signe du « *vagabondage intellectuel*<sup>101</sup> ».

Loin de nous l'idée de construire ici des généalogies millénaires. Le fait est que si l'étymologie du mot qui nous intéresse renvoie au temps médiévaux de la Chrétienté, alors s'y trouve éventuellement enfoui un élément constitutif de la dissidence moderne. Ce ne sont pas à proprement parler des précurseurs que nous cherchons dans ce qui suit, sous le signe d'une généalogie, mais plutôt des « ancêtres », des prédécesseurs, des parents. Qu'est-ce à dire ? Au terme de son travail sur *les Intellectuels en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle*, Christophe Charle propose une esquisse de « *l'avenir des "intellectuels" en Europe* ». L'historien affirme entre autres qu'à « *chaque grande période d'effervescence historique, les intellectuels européens essaient d'imaginer un rôle nouveau ou de s'affranchir des contraintes héritées de l'époque*

<sup>99</sup> Gaffiot, F. : *Le Grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, Ed. Hachette-Livre, 2000, p. 548.

<sup>100</sup> Le Goff, J. : *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Ed. Seuil, coll. Points-Histoire, 2000 [1957], p. 29.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 30. Les Goliards, ce sont les « *représentants typiques d'une époque où l'essor démographique, l'éveil du commerce, la construction des villes font éclater les structures féodales, jettent sur les chemins et rassemblent à leurs carrefours que sont les villes des déclassés, des audacieux, des malheureux. Les Goliards sont le fruit de cette mobilité sociale caractéristique du XII<sup>e</sup> siècle* ».

*précédente*<sup>102</sup> ». Saisir la singularité de la pensée en exil est-européenne au XX<sup>e</sup> siècle exige d'une part une « *histoire plurielle* » au sens d'un dialogue « *à l'échelle européenne*<sup>103</sup> », ce à quoi nous nous sommes livrés dès la configuration historiographique de notre contexte. D'autre part, comprendre la singularité de la dissidence face aux totalitarismes du siècle dernier, c'est, toujours suivant cette « *histoire plurielle* » prônée par Charle, d'y reconnaître les éléments constitutifs d'un certain type de pensée critique qui, tout en se transformant au fil des âges, offre à la fois des constantes et, par-là même, l'occasion de contrastes parlants. La mobilité, thème mis en lumière plus haut, n'est à l'évidence pas la même au XII<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle. La question du *rapport* de la pensée à la mobilité est ce que nous sommes allés chercher dans la longue durée.

Le déplacement ne signifie pas nécessairement un grand départ vers de lointains horizons. Ce serait même plutôt le contraire : faire dissidence, c'est la liberté d'aller s'asseoir à l'écart, mais guère loin du groupe avec lequel on entre en dissidence. C'est le cas d'Abélard, toujours au XII<sup>e</sup> siècle et suivant Le Goff<sup>104</sup>. Si l'origine étymologique du mot (il date du XV<sup>e</sup> siècle, tout en restant rare jusqu'au XVIII<sup>e</sup>, indique le *Robert*) ne nous permet pas de parler de dissidence au sujet des exemples cités, il est néanmoins clair que déplacement et mobilité sont les motifs constitutifs de la posture du dissident à venir.

Remontons plus loin encore, le temps d'un utile aperçu. Déplacement et mobilité se retrouvent au cœur des postures intellectuelles marginales jusque dans l'Antiquité. Jean Borreil note à ce sujet l'écart significatif, le rapport conflictuel de méfiance entre la cité et le port en Grèce. « *Les ports : ce que haïssent les citoyens-soldats d'Athènes. Ces légitimes propriétaires de la Cité et de la politique sont sans illusions sur le peu d'identité et le peu de qualités des mauvais locataires portuaires, toujours prêts à lever le pied sans payer leur loyer en laissant derrière eux un logement dévasté, ou de trop bons locataires qui ne s'installent même pas et ne défont même pas*

---

<sup>102</sup> Charle, Ch. : *Les Intellectuels en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle : essai d'histoire comparée*, Ed. Seuil, coll. Points-Histoire, 2001 [1996], pp. 354-355.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>104</sup> « *Première grande figure intellectuelle moderne* » selon le médiéviste adepte de la longue durée, « *dans les limites de la modernité du XII<sup>e</sup> siècle* », Abélard opère un déplacement à Paris, en fonction de son opposition avec Guillaume de Champeaux, ce « *plus illustre des maîtres parisiens* » auquel il s'attaque : Abélard s'installe sur la Montagne Sainte-Geneviève ». Le déplacement d'un quartier à l'autre traduit ainsi la posture intellectuelle qui « *s'attaque* » à l'autorité, « *provoque, [...] pousse [son adversaire] dans ses retranchements, met les auditeurs de son côté* ». Le Goff, J. : *Les Intellectuels au Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 41-42.

*leurs bagages, comme s'ils étaient prêts à lever le camp à tout moment*<sup>105</sup> ». Nous retrouvons donc dans l'Antiquité grecque une figure en affinité avec le dissident, ce « *mauvais locataire* » qui risque, aux yeux des « *légitimes propriétaires de la Cité et de la politique* », de se déplacer à n'importe quel moment. Mobilité et déplacement apparaissent ainsi, bien avant le terme même de dissidence, comme des éléments récurrents d'une posture intellectuelle que l'on peut palper à travers les siècles.

## II. La dissidence au XX<sup>e</sup> : mobilité, déplacement et division ?

Il ne s'agit pas, répétons-le, de suivre minutieusement une posture à travers les âges. L'objectif du point précédent a été plutôt de dégager certains motifs pour voir maintenant ce qu'il en est au XX<sup>e</sup> siècle pour les dissidents. Ces motifs sont au nombre de trois : la mobilité, le déplacement et la division.

### 1. Mobilité et déplacement

Dans les cas de figure antiques et médiévaux observés, mobilité et déplacement sont corrélatifs. Il y a possibilité de déplacement dans la mesure où la mobilité est garantie. Ce qui semble à première vue une évidence l'est-elle en fait encore au XX<sup>e</sup> siècle ? Relisons le passage *Des Intellectuels et du pouvoir* de Said dont la formulation nous a semblé problématique dès notre introduction générale : « *Punition raffinée, et parfois exclusive, d'individus hors du commun [...], l'exil s'est transformé au XX<sup>e</sup> siècle en une cruelle épreuve pour des communautés et des peuples entiers, résultat souvent involontaire de situations telles que la guerre, la famine et l'épidémie*<sup>106</sup> ».

Le fait que Said nomme l'exil est triplement problématique. D'abord, rappelons que Said ne prend guère en considération certains déplacements massifs qui ont eu lieu avant le XX<sup>e</sup> siècle. Ensuite, suivant la logique de notre couple conceptuel, le politologue ne tient pas compte de la

<sup>105</sup> Borreil, J. : « Le Verbe absent » in *La Raison nomade, op. cit.*, p. 32.

<sup>106</sup> Said, E. W. : *Des intellectuels et du pouvoir, op. cit.*, p. 63.

distinction entre exil et émigration, exil et déplacement entre points géographiques. Enfin, c'est la notion de dissidence, et non pas d'exil, qui retient notre attention ici, or l'auteur parle d'exil.

Que nous indique néanmoins l'idée de Said ? S'il est vrai que, pour les « ancêtres » des dissidents, le déplacement était garanti par une mobilité propre aux époques respectives et caractéristique de ces dernières, déplacement et mobilité semblent entrer, au XX<sup>e</sup> siècle, dans une corrélation inédite. Cette corrélation a l'avantage de préciser ce que Said a fort probablement cherché à dire : la singularité du XX<sup>e</sup> siècle, en contraste avec toutes les époques antérieures, d'Ovide à Victor Hugo, c'est le fait que le déplacement s'y oppose fatalement à la mobilité. Qui sont déplacés, qui sont déportés au XX<sup>e</sup> siècle ? Des populations entières dont on a commencé par réduire drastiquement la mobilité, empêcher le départ, la fuite, avant d'en faire les victimes des moyens techniques d'une mobilité sans précédent<sup>107</sup>. Et qu'avons-nous constaté au cours de la cartographie du monde de frontières ? Le fait que les individus qui se déplacent malgré tout, Fejtő et Milosz au premier plan, sont en permanence confrontés à une mobilité très réduite. La dissidence au XX<sup>e</sup> siècle implique bel et bien du déplacement, mais la mobilité ne constitue plus l'élément du déplacement. Elle serait même plutôt la menace qui plane sur tout acte de dissidence, ce qu'il nous faut encore clarifier.

## 2. Déplacement et division : marginaux et « *légitimes propriétaires* »

Prêtons maintenant attention au thème de la division qui est au cœur de la dissidence. Si la mobilité ne sert plus le déplacement qu'opère le dissident mais au contraire l'entrave, alors déplacement et division entrent à leur tour dans une singulière corrélation. En effet, si l'acte de dissidence ne peut se traduire par un déplacement, par exemple de la cité jusqu'au port, si le régime confisque pour ainsi dire tout moyen de transport entre la cité et l'issue qu'est le port, alors la dissidence, sans marque géographique, devient un déplacement psychologique entre

---

<sup>107</sup> David Rousset a dit, avec un tour d'esprit qui fait grincer les dents, qu'à la suite de l'occupation nazie de l'Europe, cette dernière n'allait « *bientôt plus offrir que deux portes de sortie : Marseille et Auschwitz* ». Malheureusement, l'humour noir de l'écrivain français exprime d'une manière on ne peut plus concise le divorce cruel entre mobilité et déplacement – Marseille représentant la seule issue pour qui espère encore se déplacer, mais sans garantie suffisante de mobilité, Auschwitz désignant au contraire le point ultime d'une mobilité qui s'est intégralement retournée contre la vie humaine. Cité par Loyer, E. : *Paris à New York : intellectuels et artistes français en exil 1940-1947, op. cit.*, p. 12.

idées, sentiments, convictions.

Quel est donc ce type de régime qui empêche la libre circulation, qui sont ces tout nouveaux « *légitimes propriétaires* » qui cherchent non plus à écarter les dissidents, mais à les enfermer, entre quatre murs, de l'autre côté d'une frontière à sens unique ou dans leurs propres dédales psychologiques ? Il s'agit de ces nouveaux « *propriétaires* » dont Milosz affirme qu'ils font preuve d'un talent pour « *multiplier les lambeaux de territoire entourés de fils de fer barbelés*<sup>108</sup> ». Ces nouveaux « *propriétaires* » du XX<sup>e</sup> siècle, ce sont « *les Etats totalitaires*<sup>109</sup> ».

C'est en ce point que la notion de dissidence se retrouve au croisement du monde de frontières et de vestibules à contresens. Il y a contresens des vestibules dans la mesure où une limite déjà expérimentée, ou en cours d'expérimentation forme, façonne et travaille ces vestibules. La « *profonde crise* » de Milosz, l'hésitation aux bords de la « *névrose* » chez Fejtő ou encore les frontières intérieures, psychologiques mais aussi idéologiques dans la Hongrie de Márai renvoient dès lors au sens original de la notion de dissidence : la division. Nos hommes de lettres expérimentent des vestibules à contresens non seulement au sens géographique, mais aussi en raison de la division qui les travaille de l'intérieur. La situation géographique, au pays ou dans le monde, ne rend pas compte de ce type de division, du schisme. Indépendamment des parcours dans le monde, le « déplacement » qu'implique la dissidence se fait psychologique, il devient hésitation, va et vient entre idées et convictions. Ce n'est plus une situation géographique, mais une situation de l'esprit.

Au croisement du monde de frontières et des vestibules à contresens, la dissidence articule ainsi frontières physiques et psychologiques. La division ne s'opère plus entre deux parts qu'une frontière physique viendrait séparer ; elle sévit dans l'esprit même du dissident que le totalitarisme prive de toute mobilité, ou déporte – la déportation étant cette pratique totalitaire qui consiste à investir les moyens de transport les plus efficaces contre la population, sa mobilité et, au bout du compte, contre son droit de vivre. C'est en ce sens que la mobilité devient menace pour, parmi d'autres, le dissident, qui, à défaut d'être libre de ses mouvements dans un monde de barbelés, n'a plus qu'à subir les divisions tranchantes de son propre esprit lorsqu'il ne court pas le risque d'être victime de la mobilité dont dispose l'état totalitaire – être déporté.

---

<sup>108</sup> Milosz, Cz. : *Une autre Europe*, op. cit., p. 216.

<sup>109</sup> *Ibid.*

La singularité de la dissidence au XX<sup>e</sup> siècle se laisse donc entrevoir dans les corrélations conflictuelles entre mobilité et déplacement, ainsi qu'entre ce dernier et la division. Ce sont ces deux corrélations d'éléments pourtant classiques qui permettent de repérer la nature totalitaire du régime auquel s'oppose la pensée en exil. La problématique du déplacement, face à la mobilité et à la division nous invite à interroger le rapport des lieux (émigration) où se déplace le dissident et du non-lieu (exil) psychologique mais aussi culturel de la division que signifie son acte. Comment comprendre ce non-lieu et définir la dissidence entre exil et émigration ? En précisant davantage ce qu'est le domaine psychologique impliqué. Il s'agit d'une psychologie politique sans précédent, générée par ce nouveau type de régime que constituent au XX<sup>e</sup> siècle les états totalitaires. Les vestibules de l'émigration sont chargées de cette psychologie politique.

## *2. La dissidence face aux totalitarismes : résistance à un « nouveau type de régime »*

Il est certain que ni les Cyniques de l'Antiquité, ni la jeunesse vagabonde des temps médiévaux n'ont eu à se dresser contre des totalitarismes. Ces derniers représentent, au XX<sup>e</sup> siècle, un type fondamentalement nouveau de régime, nouveauté qu'il nous faut maintenant confirmer du côté de l'histoire et de la théorie politiques afin de nous acheminer vers l'originalité de la dissidence de la pensée en exil.

### **I. L'Europe de l'Est : chronologie totalitaire**

Déplacement et mobilité nous ont redirigé vers le mot de Milosz sur les « *états totalitaires* ». Ces derniers ne sont pas encore clairement définis. Dans *Une autre Europe*, l'idée selon laquelle ces Etats sont particulièrement « *habiles* » pour arracher des terres et pour les entourer de fils barbelés ne constitue pas une définition du totalitarisme, mais une caractéristique parmi d'autres. Pour tisser le fil de notre démonstration, il nous faut ici passer de la caractéristique à la définition – non pas certes sous forme d'étude à part entière sur le système totalitaire, mais dans le contexte que configure la dissidence est-européenne.

D'abord, quels sont ces Etats dont parle Milosz ? C'est le récit du déplacement entravé dans la Pologne occupée et divisée sous la Seconde Guerre mondiale qui suscite la réflexion sur le monde de barbelés. Or la Pologne est à l'époque rayée de la carte suivant la stratégie qu'implique le pacte germano-soviétique. Les deux Etats qui démantèlent la Pologne, ce sont l'Allemagne nazie et l'URSS de Staline. Hitlérisme et stalinisme se présentent ainsi comme les deux Etats totalitaires forts de l'habileté observée par Milosz. Certes, le trajet prévu par ce dernier de Wilno à Varsovie ne traverse que les terres occupées et découpées par l'Allemagne nazie. Il s'agit de fuir la Lituanie, menacée par l'URSS. Cette dernière est-elle dès lors concernée par ce qu'affirme Milosz ? Certainement, dans la mesure où *Une autre Europe* paraît en 1959, lorsque Milosz a déjà rompu avec le régime de Varsovie. Rétrospectivement, la réflexion sur les Etats totalitaires en vient à inclure l'URSS.

L'Europe de l'Est a cette singularité sur le Vieux Continent d'avoir connu, l'une après l'autre, les deux formes de totalitarisme que sont, au XX<sup>e</sup> siècle, le nazisme et le stalinisme. L'Est, y compris la future République démocratique allemande, c'est la partie de l'Europe qui a vu l'URSS de Staline vaincre l'Allemagne de Hitler, pour voir ensuite, rapidement, le stalinisme prendre le relais du national-socialisme.

La comparaison, l'identification ou la distinction des deux Etats totalitaires en question sont sujet de débat. Elles l'ont été dès la Seconde guerre mondiale, lorsqu'il s'est agi d'être « *prêt à s'allier même avec le diable pour vaincre le nazisme*<sup>110</sup> », argument de Churchill que nous rappelle Fejtö. Elles l'ont été ensuite en raison de l'épineux problème de la singularité absolue de l'Holocauste. Serra pointe à ce sujet « *le caractère unilatéral de l'historiographie de l'après-guerre, qui condamnait un totalitarisme et ménageait l'autre. On parlait d'Auschwitz, mais on se taisait sur le Goulag, si on n'allait pas jusqu'à le nier*<sup>111</sup> ». La mémoire collective est-européenne, brouillée par l'extrême-droite, n'est d'ailleurs pas à l'abri de la négation inverse : considérer que la nation a été martyre du stalinisme pour passer sous silence sa collaboration de la veille dans la destruction des Juifs d'Europe. Après 1945, c'est la division des vainqueurs en camps adverses et les intérêts politiques divergents qui expliquent le manque d'objectivité vis-à-vis des deux totalitarismes. Sinistre symbole de la mémoire étouffée, le massacre de Katyń relève

---

<sup>110</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, p. 205.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 210.

par exemple d'un crime stalinien dont Moscou affirmera jusqu'en 1989 qu'il fut celui des nazis. Un système totalitaire accuse l'autre de ses propres crimes, et jouit du même coup de la sympathie des communistes occidentaux qui mettront du temps à se rendre compte de la nature fondamentalement criminelle du stalinisme. Katyń, c'est aussi le symbole de la collaboration des totalitarismes<sup>112</sup>.

L'Est qui va devenir bloc satellite, c'est la partie de l'Europe libérée du nazisme par l'Armée rouge. Les pays qui vont entrer dans l'orbite de Moscou sont ceux où l'armée de l'URSS stationne après la victoire sur l'Allemagne. La façon dont s'opère le relais totalitaire dans ces pays mérite quelques précisions, car elle permet de bien remettre en contexte la dissidence qui nous intéresse. S'il est vrai que le stalinisme se déploie là où l'hitlérisme a été vaincu, le déploiement n'est pas immédiat, mais progressif. Un système d'ores et déjà totalitaire en URSS opère la mainmise sur les pays d'Europe orientale en respectant un certain « calendrier ». Ce dernier concerne les années 1945-1949, 1949 étant l'année du tournant, celle-là même où, affirme Fejtö, « *le terme "Europe centrale" disparut même des manuels occidentaux*<sup>113</sup> ». Fejtö explique qu'entre 1945 et 1949, les partis communistes de l'Est « *ont joué le jeu démocratique et patriotique au sein des coalitions dont ils faisaient partie. Ils se sont même montrés beaucoup plus modérés dans le domaine de la politique sociale et culturelle que les partis bourgeois ou socialistes*<sup>114</sup> ». S'il en allait de même à l'Ouest selon Fejtö, suivant ses observations en France, il est certain que le « *jeu démocratique et patriotique* » n'y a pas abouti au tournant de 1949. Ce tournant était en revanche l'ultime objectif des partis communistes de l'Est, « *obéissant aux instructions de Staline*<sup>115</sup> », obéissance qui était plus qu'encouragée par la présence des blindées de l'Armée rouge, contrairement à l'Ouest.

Entre 1945 et 1949, nous assistons, en Europe de l'Est, à une période de transition totalitaire. Cette période est cruciale à l'égard de la dissidence de la pensée en exil : Márai quitte la Hongrie en 1948 ; Fejtö décide de ne pas rentrer en Hongrie lorsqu'il comprend que 1949 signifie pour la

---

<sup>112</sup> L'historien Victor Zaslavsky note au sujet du massacre de Katyń qu'il représente précisément « *la période d'étroite collaboration, de 1939 à 1941, entre les régimes nazi et soviétique* », un épisode révélateur des caractéristiques « *communes à tous les systèmes totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle* ». Zaslavsky, V. : *Le Massacre de Katyń*, trad. Christine Vodovar, Ed. Perrin, coll. Tempus, 2007 [1998], p. 11.

<sup>113</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 207.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>115</sup> *Ibid.*



Hongrie une « *rupture définitive* » : le pays se range « *irréremédiablement dans le camp soviétique*<sup>116</sup> » ; Milosz ne rompt avec la Pologne qu'en 1951, c'est-à-dire dans un contexte politique qui est déjà totalitaire, d'où certaines différences de sa dissidence par rapport à Márai et Fejtő. Quant à Cioran, un peu à l'écart dans ce chapitre, il a fui un passé pronazi, et n'est pas en proie aux divisions de 1945-1949 à l'Est : s'étant compromis avec l'hitlérisme dans les années 1930, il fut automatiquement voué à l'exil après la défaite de son idole de la veille. Point d'expérience du relai totalitaire dans son cas, sinon l'intérêt de garder le silence sur ce qu'a signifié pour lui le totalitarisme vaincu.

Les précautions vis-à-vis de la pluralité des régimes totalitaires étant prises, et la chronologie étant esquissée, nous pouvons maintenant analyser la façon dont la période de transition 1945-1949 constitue la source de la dissidence de la pensée en exil en examinant comment il découle de la nature même du totalitarisme de permettre et provoquer des divisions dans un premier temps pour les anéantir ensuite. La dissidence de la pensée en exil ne se limite pas à l'époque du totalitarisme stalinien, mais c'est là l'expérience politique qui permet d'évaluer l'intensité des dissidences qui suivront la déstalinisation.

Division puis pulvérisation de toute division esquissent un véritable programme totalitaire pour aboutir à une sorte de régime de « compacité ». Ce qui est pertinent dans la façon dont la chronologie indiquée permet de dater les actes respectifs de dissidence, c'est le fait que la dissidence semble un choix à faire avant que les divisions ne soient anéanties par le système totalitaire qui s'installe. En tant que division et hésitation, inquiétude, balancement entre convictions et enfin décision, la dissidence doit se faire avant qu'il ne soit trop tard. Hypothèse que nous devons vérifier du côté de la théorie politique sur la singularité fondamentale du totalitarisme.

## **II. Un « *nouveau type de régime* » selon Hannah Arendt**

Márai et Fejtő auraient pris la décision de marquer leur dissidence en émigrant dans la période de transition, Milosz l'aurait, quant à lui, « échappé belle », en rompant avec un régime déjà

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 207.

totalitaire. Les émigrations respectives s'articulent-elles à la logique du totalitarisme, les étapes du déploiement du système totalitaire mettent-elles en évidence le choix de partir ? Les éléments de réponses se trouvent dans l'œuvre magistrale de Hannah Arendt consacrée aux *Origines du totalitarisme*. Publiée en 1951, cette œuvre généalogique cherche à opérer une synthèse des deux formes de totalitarisme qu'ont été l'hitlérisme et le stalinisme, bien que l'expérience d'Arendt se constitue principalement sur son vécu du national-socialisme – point autobiographique qui, comme nous le verrons, ne manque pas de perturber l'objectivité de la théorie.

### 1. Tyrannies traditionnelles et totalitarisme

L'ouvrage d'Arendt présente l'originalité de chercher à saisir la singularité absolue du totalitarisme en en interrogeant les origines, autrement dit de cerner ce « *type de régime entièrement nouveau*<sup>117</sup> » en reconstruisant la généalogie d'une « *expérience fondamentale*<sup>118</sup> » sans précédent, en la définissant dans un jeu de continuités (origines) et de rupture au sens fort, non pas seulement résultat d'une « *crise*<sup>119</sup> » historique, mais en tant que phénomène dont la source et les causes lui sont inhérentes. La problématique des « *origines* » débouche ainsi chez Arendt au constat d'une alchimie politique qui n'avait « *jamais été réalisée auparavant*<sup>120</sup> ». Sans prétendre retracer ici l'ensemble des origines, de l'antisémitisme<sup>121</sup> aux crises du XX<sup>e</sup> siècle en passant par l'impérialisme<sup>122</sup>, observons, dans le *Système totalitaire*, troisième et ultime volet de l'œuvre d'Arendt, les points qui explicitent, du côté de la théorie politique et du régime totalitaire, les éléments dont nous disposons au sujet de la dissidence.

Le premier point, c'est le rapport du totalitarisme aux régimes traditionnels de la tyrannie et de l'autoritarisme. Arendt prend soin, ailleurs, de distinguer avec netteté entre les trois systèmes mentionnés. Dans *Qu'est-ce que l'autorité ?*, elle compare le système autoritaire à une pyramide,

---

<sup>117</sup> Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire*, trad. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 1972 [1951], p. 231.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>121</sup> Cf. Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : sur l'antisémitisme*, trad. Micheline Pouteau, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 1973 [1951].

<sup>122</sup> Cf. Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : l'impérialisme*, trad. Martine Leiris, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 1982 [1951].

« image particulièrement adéquate pour un édifice gouvernemental qui a au-dehors de lui-même la source de son autorité, mais où le siège du pouvoir se situe au sommet, d'où l'autorité et le pouvoir descendent vers la base<sup>123</sup> ». L'image de la pyramide est encore valable pour la tyrannie, mais « tout se passe comme si les couches intermédiaires entre le sommet et la base étaient détruites, de telle sorte que le sommet demeure suspendu [...] au-dessus d'une masse d'individus soigneusement isolés, désintégrés, et complètement égaux<sup>124</sup> ». Le totalitarisme, en revanche, ressemble plutôt à la « structure de l'oignon », affirme Arendt : au centre de l'oignon, « dans une sorte d'espace vide, est situé le chef ; quoi qu'il fasse – qu'il intègre le corps politique comme dans une hiérarchie autoritaire, ou qu'il opprime ses sujets, comme un tyran –, il le fait de l'intérieur et non de l'extérieur ou du dessus. Toutes les parties, extraordinairement multiples, du mouvement [...] sont reliées de telle manière que chacune constitue la façade dans une direction, et le centre dans l'autre, autrement dit joue le rôle du monde extérieur normal pour une strate, et le rôle de l'extrémisme radical pour l'autre<sup>125</sup> ». Une autre idée retient encore notre attention plus loin dans l'essai : « La liberté de mouvement des êtres humains [...] est menacée partout, même dans les sociétés libres, mais n'est radicalement abolie que dans les systèmes totalitaires et non dans les tyrannies et les dictatures<sup>126</sup> ». En résumé, Arendt opère de nettes distinctions entre les régimes traditionnels et le totalitarisme. L'une des caractéristiques de ce dernier, c'est l'anéantissement de la mobilité. Le déplacement, cependant, n'est-il pas également empêché dans une tyrannie qui s'exerce sur une « masse d'individus soigneusement isolés », c'est-à-dire privée de mobilité ?

C'est ici qu'interviennent les développements d'Arendt dans le *Système totalitaire*, et cela en accord avec la remarque de Milosz sur le monde de barbelés ainsi qu'avec la problématique période de transition entre 1945 et 1949 en Europe de l'Est. Si, dans *Qu'est-ce que l'autorité ?*, Arendt distingue les différents systèmes, elle développe, dans le *Système totalitaire*, la façon dont un mouvement totalitaire emprunte, dans un premier temps, ses méthodes à la tyrannie avant de les congédier dans un second temps. Elle développe l'idée suivante : « Le régime totalitaire, en

---

<sup>123</sup> Arendt, H. : « Qu'est-ce que l'autorité ? » in *La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, trad. Patrick Lévy (dir.), Ed. Gallimard, coll. Folio, 1972 [1968], p. 130.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 131-132.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 137.

*ses phases initiales, doit se comporter comme une tyrannie<sup>127</sup> ». Cela consiste à « abattre les barrières de la loi instaurée par l'homme<sup>128</sup> ». Toutefois, le système totalitaire ne se contente d'une division violente des individus que dans une phase initiale : « Aux barrières et aux voies de communication entre les hommes individuels, [le totalitarisme] substitue un lien de fer qui les maintient si étroitement ensemble que leur pluralité s'est comme évanouie en un Homme unique aux dimensions gigantesques<sup>129</sup> ». En clair, après avoir divisé les hommes, le système totalitaire abolit la division elle-même en « écrasant les hommes les uns contre les autres, la terreur totale détruit l'espace entre eux<sup>130</sup> ».*

En conséquence, ce « talent » qu'observe Milosz chez les Etats totalitaires à entourer de fils barbelés le plus de terres possibles ne semble correspondre qu'à la phase initiale du déploiement du mouvement totalitaire. En Europe de l'Est, il est certain que le mouvement totalitaire a emprunté, entre 1945 et 1949, l'art de diviser à la tyrannie : se prêter au « jeu démocratique » au sein de coalitions pour mieux isoler les convictions, réduire au fur et à mesure l'espace public (où des opinions divergentes pouvaient s'exercer au débat) afin d'intégrer toutes les convictions en « un Homme unique aux dimensions gigantesques » – et anéantir ceux qui refusaient l'abolition des divisions elles-mêmes. C'est ce qu'on a appelé la « tactique du salami<sup>131</sup> » : diviser puis dissoudre ou éliminer. C'est ce que Fejtő a compris à temps : si les années 1945-1949 furent pour lui « des années d'illusions, d'hésitations, de déchirements et de mortifications<sup>132</sup> », il devient clair pour lui et ses amis que le fait même de passer « des jours et des nuits, de plus en plus angoissés, à discuter sur ce qu'il fallait faire, jusqu'à envisager une rupture avec notre gouvernement<sup>133</sup> », allait bientôt devenir un délit. Car la division, c'est aussi une opération intellectuelle, une pratique de la distinction et un exercice de discernement, de compréhension. Si diviser pour mieux régner sur l'ensemble est une pratique dictatoriale, la division n'en demeure pas moins une condition de la possibilité du multipartisme, division rimant dès lors à confrontation et à partage. Par ailleurs, la division n'est-elle pas, au moins depuis Platon,

---

<sup>127</sup> Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire*, op. cit., p. 211.

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>131</sup> Cf. Molnár, M. : *Histoire de la Hongrie*, Ed. Hatier, 1996, pp. 384-385.

<sup>132</sup> Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 207.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 217.

l'opération par excellence de la compréhension humaine des choses<sup>134</sup> ? En un certain sens, non seulement n'y avait-il plus d'alternative à la fusion des sociaux-démocrates avec les communistes, mais la notion même d'alternative, dans ce qu'elle distingue des possibilités, était sur le point de devenir hors-la-loi.

Le monde de frontières où se forment les vestibules à contresens et où nos quatre hommes de lettres entrent en dissidence correspond, suivant Arendt, à une phase transitoire du mouvement totalitaire qui s'empare de l'Europe de l'Est. Certes, les frontières en question séparent, divisent, suscitent de l'avilissement moral, comme l'a exprimé Márai dans son *Journal*. Cela dit, ce sont des frontières physiques en Europe occidentale qui amènent Márai, en 1951, à réfléchir sur les frontières morales. C'est qu'il a déjà émigré, tandis que la Hongrie a entre temps sombré dans le stalinisme et anéanti jusqu'à la réflexion sur ce qui divise et sépare : « *Tous les hommes sont devenus un Homme*<sup>135</sup> » et le dissident, qui a été divisé, tirillé entre plusieurs positions en son vestibule, se présente, dès lors, aussi comme quelqu'un qui a fui à temps pour préserver sa liberté de diviser, discerner et distinguer.

## 2. Divisions : isolement, solitude et désolation

A la suite du point sur le rapport du système totalitaire aux autres systèmes plus traditionnels, et ayant retrouvé la note citée plus haut du *Journal* de Márai, abordons un deuxième point constitutif du totalitarisme et qui met en évidence, entre autres, la dissidence de l'écrivain hongrois qui n'est pas engagé politiquement comme Fejtő, point qui éclaire aussi *l'impression* de dissidence que l'on peut observer chez Cioran. Ce deuxième point, c'est la distinction entre isolement et désolation.

Division, discernement, aptitude à opérer des distinctions : Arendt est avertie, dans le *Système*

---

<sup>134</sup> « *Faire du travail trop fin ne va pas sans danger. Il est plus sûr de procéder en découpant par moitié, et c'est ainsi que l'on a le plus de chance de tomber sur des natures spécifiques* », énonce l'Étranger du *Politique*. La division est ici garantie de compréhension, ou au contraire marque d'impuissance, dans la mesure où le procédé mène le paradigme platonicien à l'impasse. Quoi qu'il en soit, l'idée reste que l'homme comprend ce en quoi il introduit lui-même des coupures, et la pensée platonicienne problématise, dans *Le Politique*, l'affinité de la compréhension humaine avec les objets qu'elle se choisit. Platon : *Le Politique*, trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Ed. Flammarion, coll. GF, 2003, p. 87 [262b].

<sup>135</sup> Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire*, op. cit., p. 214.

*totalitaire* – qui, terminé en 1949, est publié en 1951, autrement dit paraît du vivant de Staline – que le simple fait de distinguer s'oppose au totalitarisme et constitue une position dissidente. C'est en connaissance de cause<sup>136</sup> qu'elle se livre à un jeu particulier de distinctions qui l'amènent à nommer le déracinement comme expérience fondamentale – et donc clef de l'absolue singularité – du système totalitaire.

Dans un premier temps, Arendt annonce que « *l'isolement peut être le début de la terreur ; il est certainement son terrain le plus fertile ; il est toujours son résultat*<sup>137</sup> ». En effet, poursuit-elle, s'il est vrai que « *l'isolement et l'impuissance, c'est-à-dire l'incapacité fondamentale et absolue d'agir, ont toujours été caractéristiques des tyrannies*<sup>138</sup> », ces dernières ne brisent pas « *tous les contacts entre les hommes* ». En revanche, avec son « *cercle de fer de la terreur totale* », le système totalitaire « *ne laisse pas d'espace* » aucun entre les hommes, détruisant chez ces derniers « *la faculté d'expérimenter et de penser aussi certainement que celle d'agir*<sup>139</sup> ». En d'autres termes, les masses sur lesquelles s'appuie le totalitarisme finissent par s'opposer catégoriquement à l'idée de pluralité humaine, essence, chez Arendt, de la politique<sup>140</sup>.

Dans un second temps, Arendt opère une distinction entre isolement et désolation : le premier concerne la « *sphère politique* », tandis que le second relève de la « *sphère des relations humaines* ». Elle ajoute : « *Isolement et désolation font deux*<sup>141</sup> ». Plus loin, Arendt reprend : « *La domination totalitaire est un nouveau type de régime en cela qu'elle ne se contente pas de cet isolement [la destruction du domaine public] et détruit également la vie privée. Elle se fonde sur la désolation, sur l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme*<sup>142</sup> ». La suite du texte pousse le thème de la désolation jusqu'au constat du déracinement : « *Etre déraciné, cela veut dire n'avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres*<sup>143</sup> ». Ce qui est digne d'attention, c'est que juste avant cette reprise comme tout de suite après la définition du déracinement, Arendt

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> « *La politique repose sur un fait : la pluralité humaine* ». Arendt, H. : *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 1995 [1993], p. 39.

<sup>141</sup> Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire*, op. cit., p. 225.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 227.

se prête à des jeux de distinctions qui contrastent fortement avec la condition des hommes en tant que masse totalitaire. Juste avant, elle explique comment l'isolement participe à toute œuvre de l'homme en tant que *homo faber*. Tout de suite après, Arendt prend le temps de distinguer désolation et solitude, qui signifie être « *en compagnie de moi-même*<sup>144</sup> », pour analyser ensuite la manière dont la solitude peut mener à la désolation mais, également en sens inverse, le fait qu'il « *y a toujours la chance qu'un homme désolé se trouve lui-même et commence le dialogue pensant de la solitude*<sup>145</sup> ». En clair, entre deux formulations du fondement inhumain du totalitarisme, on « respire » grâce à des distinctions, et cela en compagnie de références classiques, Cicéron, Epictète et Nietzsche.

### 3. *La pensée en exil et la dissidence*

L'isolement au sens positif, la solitude et l'amitié concernent de près la période où Fejtö et Márai font acte de dissidence. Ils concernent également Arendt elle-même : n'est-elle pas précisément l'être déraciné qui, la veille, a vécu, sinon frôlé l'expérience de n'avoir aucune « *place dans le monde* » mais qui a su (qui a eu la « *chance* » de) se « *trouver lui-même* » et se sortir ainsi de la désolation ? Engager le « *dialogue pensant de la solitude* », autrement dit retrouver l'expérience de la pluralité, cela ne concerne-t-il pas le jeu de distinctions que nous analysons ? Ce jeu serait dès lors une marque de la dissidence en tant que liberté de discerner.

La situation de Fejtö et Márai devrait pouvoir entrer en affinité avec cette interférence autobiographique dans *Le Système totalitaire*. Du côté de Fejtö, dialogue et amitié sont des valeurs essentielles qui permettent de saisir pourquoi l'historien entre en dissidence : afin de préserver, comme nous l'avons vu, ces valeurs, les récits de Fejtö ayant souvent la saveur du collectif. Du côté de Márai, ce sont plutôt l'isolement et la solitude qui s'articulent dans le choix de l'écrivain d'émigrer.

Emigration et dissidence font deux. Toutefois, compris en termes de solitude et d'isolement

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 229.

nécessaires aux « *activités dites productives des hommes*<sup>146</sup> », l'émigration de Márai en 1948 revêt bel et bien l'allure du choix d'un maintien des divisions, celles entre le travail et les « *préoccupations communes*<sup>147</sup> », entre le privé et le public, quitte à réduire fortement l'espace de ce dernier en prenant congé de la société hongroise. Il nous suffit en fait de prendre en considération la fonction et l'importance quasi existentielles du *Journal* pour nous rendre compte de la façon dont, divisé et tiraillé, Márai opte pour la dissidence en tant que détermination à sauvegarder des distinctions que le totalitarisme était sur le point d'anéantir.

Márai s'adresse à son journal à partir de 1943. Il le tiendra jusqu'à sa mort. Dès le début, ses notes sont prédestinées à la publication. Le *Journal 1943-1944* paraît en 1945, dans l'immédiat après-guerre<sup>148</sup>. En un certain sens, le *Journal* devient l'espace où Márai exerce non seulement sa « *faculté de penser* », mais aussi le lieu où celle « *d'éprouver* » et « *d'expérimenter*<sup>149</sup> » s'exercent et s'aiguisent. En effet, vu l'étendue du *Journal complet* et la fréquence des notes, il semble que c'est dans le *Journal* que le vécu réel se meut en expérience authentique de la vie. C'est en raison de cette compagnie de papier omniprésente que le vestibule de Márai est à contresens, réflexions et anticipations s'y emboîtant le pas. Le *Journal* se présente comme garant de la division entre le privé et le public : espace d'expérimentation sentimentale et intellectuelle, le *Journal* est aussi atelier de travail, puisqu'il consiste en une incessante production dont l'auteur fera régulièrement le tri pour publier les notes estimées pertinentes à cette fin.

Le deuxième tome du *Journal publié*, en 1958, choix de notes de 1945 à 1957, fut un acte de dissidence de la part de l'écrivain émigré<sup>150</sup>. Recueil de propos de la libération de la Hongrie par l'Armée rouge jusqu'aux lendemains de l'insurrection de 1956, des débuts tyranniques du totalitarisme jusqu'aux perspectives incertaines de la déstalinisation, le *Journal 1945-1957* signifie le maintien de l'isolement créateur et du dialogue solitaire durant la période totalitaire qui aura nié ces acquis humanistes au profit de la désolation, suivant Arendt. Il est la marque de la sauvegarde de la division du public et du privé, anéantie ailleurs par le « *cercle de fer de la terreur totale*<sup>151</sup> ». Bref, quand bien même émigration et dissidence seraient tout à fait distinctes,

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>148</sup> Márai, S. : *Napló 1943-1944* [*Journal 1943-1944*], Ed. Révai, 1945.

<sup>149</sup> Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire*, op. cit., p. 229.

<sup>150</sup> Márai, S. : *Napló 1945-1957* [*Journal 1945-1957*], op. cit.

<sup>151</sup> Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire*, op. cit., p. 225.



Márai entre bien en dissidence en quittant la Hongrie, le *Journal* représentant à lui seul plusieurs sphères de la dignité humaine abolie par le mouvement totalitaire.

Chez Cioran, il serait difficile de parler de dissidence, que ce soit au sens d'une division interne en tant qu'hésitation et tiraillement, ou au sens positif d'un maintien ou d'une réappropriation, en émigration, de la faculté de distinguer. D'une part, s'il quitte son pays pour la France avant la guerre comme Fejtő, il ne subit pas, contrairement à ce dernier, les divisions de l'après-guerre. D'autre part, le lexique que nous avons explicité avec Arendt n'est celui de la dissidence que dans la mesure où la pensée en exil s'oppose au système totalitaire. Or Cioran a plus que sympathisé avec l'hitlérisme dans l'Entre-deux-guerres. Aurait-il fait acte de dissidence en tournant la page ? Rien n'est moins sûr : son émigration relève de la fuite et de la rupture. Certes, Fejtő rompt aussi, de même que Milosz, avec l'Est satellisé par Moscou. Cioran n'est « dissident » après-guerre qu'en ce sens que son passé fait de lui, à la suite de la victoire des Alliés et aux yeux des communistes, un individu compromis car ayant sympathisé avec le totalitarisme vaincu. A dire vrai, il n'éprouve pas, en 1945-1949, l'espace politique et psychologique où se jouent les divisions de la dissidence : il était entièrement d'un côté avant, roumanophone et pronazi, il devient entièrement autre après la guerre, francophone et « *penseur privé*<sup>152</sup> », selon ses dires. De même que son changement d'idiome ne relève pas du bilinguisme, mais du remplacement d'une langue unique par une autre, la dissidence est absente chez lui entre l'avant et le depuis.

Remplacement total et non pas résultat d'un jeu de distinctions, son œuvre reproduit néanmoins certains traits de la dissidence. En quelque sorte, Cioran se présente comme un individu « isolé » et qui prône la « désolation ». C'est probablement tout le charme de ce personnage qui prétend d'un côté que, s'il lit tant, « *c'est dans l'espoir de rencontrer un jour une solitude plus grande que la [sienne]*<sup>153</sup> », et qui prétend de l'autre : « *Je n'ai rien apporté de neuf, sinon une désolation plus lumineuse, car plus nette, plus tranchante*<sup>154</sup> ». Le bon isolement d'un côté et l'attrait pour la désolation de l'autre : on pourrait relire l'ensemble des *Cahiers*, voire celui de l'œuvre cioranienne à la lumière de cette dichotomie. Toutefois, la distinction entre les deux éléments, nette et tranchante, est sans rapport à la dissidence.

---

<sup>152</sup> « *Je ne suis rien de plus qu'un Privat Denker* ». Cioran, E. : « Entretien avec Luis Jorge Jalfen » in *Entretiens*, op. cit., p. 103.

<sup>153</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972*, op. cit., p. 592.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 593.

### III, 3, C : La singularité de l'hier dissident

« Hier en effet est récent, mais pas assez<sup>155</sup> ».

Samuel Beckett

La dissidence se présente comme une posture intellectuelle d'un type tout à fait nouveau dans la mesure où le régime auquel elle oppose ses valeurs lui assigne un lexique puisé dans une expérience fondamentale, sans précédent, de la politique : l'expérience totalitaire du déracinement. Nous n'assisterions pas, en conséquence, à une quelconque rechute dans une phase désuète de l'histoire de l'humanité, la pensée en exil serait plutôt confrontée à quelque chose de pire encore que les ténèbres religieuses d'antan. Pourtant, il est un troisième point, à la suite de la distinction du totalitarisme des autres régimes et du jeu de distinctions entre isolement et désolation, qui indique un caractère religieux de la dissidence : le rôle phare de l'idéologie dans le système totalitaire. L'analyse de ce troisième point va nous permettre d'articuler nouveauté politique et archaïsme religieux, pour nous guider ensuite vers une définition de la dissidence entre exil et émigration, cette forme de dissidence propre à la pensée en exil et qui fait que cette dernière n'est pas suffisamment contemporaine du système qu'elle dénonce pour l'affronter. L'hier est dissident plus par nostalgie que par engagement politique dont l'efficacité impliquerait d'opérer dans le même monde où sévit l'idéologie au pouvoir.

#### 1. *Déracinement et idéologie*

Le point qui, dans le *Système totalitaire*, s'articule rigoureusement à la notion de déracinement explicitée à partir des distinctions entre isolement, solitude et désolation, c'est l'idéologie. Arendt

---

<sup>155</sup> Beckett, S. : « Le Calmant » in *Nouvelles et textes pour rien*, Ed. Minit, 1958 [1945, 1950], p. 41.

développe cette notion en tant que « *principe d'action*<sup>156</sup> » du totalitarisme avant de procéder aux distinctions évoquées, puis retrouve, après le point sur le déracinement, l'idéologie en tant que terrain pour la « *seule faculté de l'esprit humain*<sup>157</sup> » qui puisse se passer de la pluralité impliquée dans le bon isolement, la solitude et l'amitié : la logique. La synthèse sur le « *type de régime entièrement nouveau*<sup>158</sup> » devient complète en ces ultimes pages de l'ouvrage où idéologie et déracinement – ou désolation<sup>159</sup>, signifient dans leur corrélation l'expérience fondamentale que génère et sur laquelle s'appuie le mouvement totalitaire.

Arendt commence par dater le potentiel politique singulier de l'idéologie : c'est là un « *phénomène tout à fait récent, qui, durant des décennies, a joué un rôle négligeable dans la vie politique. [...] Il fallut attendre Hitler et Staline pour découvrir combien grandes étaient les potentialités des idéologies en matière politique*<sup>160</sup> ». La rencontre de l'idéologie et de la politique est nouveau au point d'avoir pris de court les observateurs à qui seule « *la sagesse du regard a posteriori* » permet de saisir l'utilité de l'idéologie « *à la domination totalitaire*<sup>161</sup> ».

Ensuite, Arendt se livre à une analyse de ce qu'est une idéologie afin de cerner la spécificité de celles qui se sont entraînées sur la voie totalitaire. L'idéologie, écrit Arendt, « *est très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée*<sup>162</sup> ». Toute idéologie n'est cependant pas totalitaire. Qui plus est, cette définition est loin d'être exhaustive<sup>163</sup>. Arendt

<sup>156</sup> Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire, op. cit.*, pp. 215-224.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>159</sup> C'est fort probablement encore une façon de signifier l'espace politique, auquel tient la dissidente, qui explique pourquoi cette dernière revient sur la désolation plutôt que sur le déracinement, bien que le second fut auparavant déduit de la première, déracinement ayant une connotation autobiographique que la désolation implique moins. Reparler de désolation après l'avoir dépassé avec la notion, plus forte, de déracinement revient en quelque sorte à montrer, au-delà du fait que la désolation nous replonge dans l'expérience des masses dont la dissidente s'est sauvée à temps, que l'esprit dissident a la liberté de se mouvoir entre notions distinctes.

<sup>160</sup> Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire, op. cit.*, pp. 215-216.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> Nous avons mis en lumière l'interférence autobiographique dans les analyses arendtiennes concernant le totalitarisme. Ici, c'est dans la mesure où nous pouvons déduire un dissident idéal de la théorie d'Arendt que nous nous intéressons au concept d'idéologie qui connaît ailleurs, chez Ricœur notamment, des définitions plus consistantes. Le dissident « idéal » sert dans ce qui suit de contraste à la réalité de la dissidence de l'hier. Mieux : dans la mesure où ce dissident n'est qu'idéal, déduit de la théorie arendtienne, sa pertinence limitée dévoile en fait le vécu personnel qu'impliquent les analyses d'Arendt et, par extension et comparaison avec la pensée en exil, met en évidence les limites de la dissidence de l'hier. Le dissident idéal, c'est en clair un paradigme dont l'échec explicite la manière dont l'hier détermine la dissidence de la pensée en exil. Sur cet usage du paradigme, cf. Loraux, P. : « Une phrase risquée » in *Le Tempo de la pensée, op. cit.*, p. 156-157. Sur l'articulation de l'idéologie à la philosophie de l'histoire, cf. Ricœur, P. : « La Synthèse politique du vrai » in *Histoire et Vérité*, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 2001

articule idéologie et totalitarisme suivant trois éléments qu'elle considère comme « *spécifiquement totalitaires qui sont propres à toute pensée idéologique*<sup>164</sup> ». Le premier élément, c'est la « *prétention de tout expliquer* », le fait de prétendre à une « *explication totale du passé* », une « *connaissance totale du présent* » et la « *prévision certaine de l'avenir*<sup>165</sup> ». L'idéologie est totalitaire lorsqu'elle ne s'occupe plus que du « *mouvement* », et non pas « *de ce qui est, de ce qui naît et meurt*<sup>166</sup> ». La dissidence se précise : elle ne consiste pas à refuser toute explication, mais l'explication totale, holistique, qui dissout tout dans un mouvement total que serait l'histoire. Le deuxième élément, c'est la façon dont la « *pensée idéologique s'affranchit de toute expérience* ». Est spécifiquement totalitaire une idéologie qui considère que l'on ne « *peut rien apprendre de nouveau*<sup>167</sup> ». Par conséquent, lorsqu'il dit tenir à une correspondance des idées aux choses, le dissident tient au fait que l'expérience ne peut s'épuiser et céder la place à une pensée « *émancipée* » de la vie. Le troisième élément, c'est la façon dont une idéologie totalitaire, à défaut de pouvoir « *transformer la réalité* », opère à sa guise des transformations avec « *certaines méthodes de démonstration* ». Ces méthodes résultent d'une combinaison des deux premiers éléments, à savoir le mouvement holistique et « *l'émancipation à l'égard de la réalité et de l'expérience*<sup>168</sup> » : le « *mouvement de pensée* » de l'idéologie totalitaire « *s'engendre lui-même* », ne tire « *d'enseignement de la réalité* » ni n'est contrarié par l'expérience. En conséquence, ses démonstrations sont pour ainsi dire toujours déjà totales et parfaites, autrement dit rien de vivant ne peut entraver ses déductions qui ne sont que pure logique.

Nous pouvons formuler ici une succincte synthèse : le dissident, si nous le définissons face au système totalitaire, c'est tout simplement un être *vivant*, un homme qui croit que la vie humaine a un commencement et une fin, et ne se pulvérise pas dans un mouvement aveugle suivant des lois naturelles ou historiques ; un homme convaincu que la vie humaine connaît l'étonnement, la surprise et l'accident, l'imprévu de l'aventure et celui du malheur, le risque et la chance, et que toutes ces choses ont le mérite d'être distinctes<sup>169</sup>.

---

[1955], pp. 207-218.

<sup>164</sup> Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire*, op. cit., p. 216.

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> *Ibid.*

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>169</sup> Le dissident en tant qu'être vivant qui opère des distinctions n'est-il pas un idéal quelque peu simpliste et apolitique, quand bien même ne nous servirait-il ici que de paradigme passager ? Malheureusement, le fait d'opérer

Face à lui, la désolation des masses tombées sous le joug totalitaire et définies par ce dernier. Après son développement sur isolement, solitude et désolation, Arendt revient, au terme de son ouvrage, sur la corrélation entre désolation et idéologie pour cibler le cœur de l'expérience totalitaire. Elle explique que la logique, en elle-même, relève de la « *seule faculté humaine qui n'ait besoin ni du moi, ni d'autrui, ni du monde pour fonctionner sûrement, et qui soit aussi indépendante de la pensée que de l'expérience* ». Cette « *aptitude au raisonnement logique dont la prémisse est l'évident par soi*<sup>170</sup> » est la seule qui subsiste dans le « *cercle de fer* » totalitaire. A vrai dire, cela fait du dissident une figure par trop idéale, le représentant de beaucoup de choses à la fois. Il nous faut maintenant voir ce que la dissidence de la pensée en exil en particulier représente face au totalitarisme.

## 2. La Pensée captive de Milosz : un acte de dissidence face à la « Nouvelle Foi »

Suivant le raisonnement arendtien, l'idéologie en tant qu'instrument politique et potentiellement totalitaire est un phénomène récent, ce dont on ne prend qu'à peine compte après la guerre, lorsque l'hitlérisme est vaincu mais que le stalinisme sévit encore. Dans la *Pensée captive*, Milosz semble plutôt en accord avec cette proposition. Il note dès l'incipit du premier chapitre : « *C'est seulement vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle que les habitants de nombreux pays d'Europe ont*

---

des distinctions n'est pas simpliste : il n'est guère besoin d'un régime de nature totalitaire, mais parfois d'un tremblement inattendu dans le fonctionnement d'une démocratie libérale pour que la distinction, parmi d'autres, entre *expliquer* et *justifier* laisse planer sur l'intellectuel, disons le sociologue, le doute d'une position dissidente, subversive. Quant à l'être tout simplement *vivant*, il n'est pas nécessairement un hédoniste apolitique. Pensons aux mots de Faludy, grand aventurier de l'émigration, en situation de détresse (il est en fuite à travers l'Europe nazie) dans les *Beaux Jours de l'Enfer*, autobiographie publié en 1962 : « *Mais j'étais heureux avant tout parce que le seul fait d'être en vie suffisait à me donner le bonheur. Plus je craignais la mort pendant la nuit, plus j'étais heureux le jour. Les détails de mon métier, une rime de quatre syllabes par exemple, m'avaient toujours paru plus importants que les événements extérieurs, les gens, les soucis matériels, l'avenir* ». La joie de vivre, la joie d'être tout simplement témoin et acteur de l'existence humaine s'oppose ici à toute forme de déracinement. Cette joie revêt donc une dimension politique, à l'époque des événements relatés de même qu'au moment de la publication : Faludy se démarque de toute tentative totalitaire et autre d'assigner une fonction idéologique aux hommes. En ce qui concerne néanmoins le paradigme du dissident idéal, nous n'allons pas tarder à constater qu'il est, très précisément, trop idéal pour être incarné par des hommes et que le prisme arendtien, ainsi que le dissident qu'est Milosz, sont marqués par des expériences exiliques. D'un côté, ceci les démarque de la trame narrative de l'émigration que tisse un Faludy. De l'autre, l'exil les réduit à cette conscience d'appartenir à une culture dont parle Kiš. Cela assigne ses limites à la dissidence de l'hier, puisque c'est une expression de la nostalgie qui fait, au bout du compte, « acte de dissidence ». Notre succincte synthèse n'est ainsi ni simpliste, ni apolitique : elle implique en creux la forme spécifique de la dissidence que nous recherchons entre exil et émigration, ce qui reste encore à expliciter. Faludy, Gy. : *Les Beaux Jours de l'Enfer*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>170</sup> Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire*, *op. cit.*, p. 229.

été amenés, de façon généralement désagréable, à constater que leur sort pouvait être directement influencé par des livres de philosophie traitant de sujets abscons et quasi impénétrables<sup>171</sup> ». Que l'emploi du terme « philosophie » ne vienne pas troubler ici la terminologie adoptée dans ce qui précède : il s'agit bien, chez Milosz, d'une reformulation du problème récent du pouvoir de l'idéologie. Seulement, il emploie, pour le dénoncer, un autre vocabulaire que celui de la théorie politique. Le vocabulaire de Milosz dans la *Pensée captive* implique une dimension littéraire, souvent poétique, pour exprimer l'emprise du communisme sur les intellectuels est-européens. Le lexique traduit également un imaginaire particulier : celui de l'idéologie communiste conçue en tant que « Nouvelle Foi », autrement dit en tant qu'alternative religieuse. C'est ici, dans la *Pensée captive*, que la religion vient explicitement s'articuler au phénomène de l'idéologie totalitaire. Nouveauté, cette dernière se laisse cependant exprimer avec un vocabulaire plus traditionnel, celui de la pratique religieuse et de la foi. Milosz traduit en fait le phénomène inédit à l'aide de références culturelles et métaphores poétiques puisées dans le passé. Voyons comment il opère le rapprochement entre religion et idéologie. Présentons la singularité de l'ouvrage de Milosz et analysons le registre religieux à l'œuvre dans le texte pour saisir ensuite l'hier en tant que dissidence entre exil et émigration.

### **I. La *Pensée captive* : une œuvre à part ?**

Pour comprendre le registre religieux qui se déploie dans la *Pensée captive*, il est indiqué de bien saisir la singularité de l'ouvrage dans l'œuvre de Milosz. Le genre du livre semble lui assigner une place à part, et l'auteur lui-même ne considère pas ce genre, prosaïque, comme central dans son œuvre : « *Qu'ai-je en commun avec La Pensée captive ? Ou bien avec les romans d'essence avant tout politique. [...] A l'aide ! Je suis, moi, un poète lyrique*<sup>172</sup> ».

Il est des poètes lyriques qui accordent beaucoup de place dans leur prose pour s'affirmer tels. Le roman « *d'essence avant tout politique* » auquel se réfère probablement Milosz, c'est *La Prise du pouvoir*, publié en 1953, et qui raconte sous forme de fiction comment la Pologne tombe

<sup>171</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 23.

<sup>172</sup> Cité par Bilos, P. P. : *Exil et Modernité – vers une littérature à l'échelle du monde : Gombrowicz, Herling, Milosz*, Ed. Classiques Garnier, 2012, p. 68.

progressivement sous le joug communiste<sup>173</sup>. *La Pensée captive*, comme l'indique son sous-titre en français, est quant à lui un « *essai sur les logocraties populaires* ». Pierre Piotr Bilos, professeur de théorie littéraire, écrit que Milosz « *se veut essentiellement poète, ce qui signifie qu'il adopte lui-même un rapport distancié à l'égard de ses œuvres écrites en prose*<sup>174</sup> ». Dans la mesure où un essai n'est pas composé de vers, il s'apparente, aux yeux du poète, à la prose, et Milosz considère ses œuvres en prose comme secondaires. *La Pensée captive*, prétend Bilos, échapperait ainsi au « *courant principal de la création de Milosz*<sup>175</sup> ».

Toutefois, le poète est, à l'insu de ses dires, poétique en sa prose. Premièrement, l'essai de Milosz est littéraire, ce que fait observer Włodzimierz Bolecki, historien de la littérature : « *Il s'agit d'un livre avant tout littéraire, où les écrivains réels constituent autant de généralisations métaphoriques d'événements non individuels. La Pensée captive est un traité littéraire : il en dit plus sur la psychologie humaine que sur l'idéologie*<sup>176</sup> ». A l'instar de la *Prise du pouvoir*, l'essai sur les « *logocraties populaires*<sup>177</sup> », témoignant de la façon dont les intellectuels est-européens consentent à l'idéologie totalitaire, puise ses outils dans la littérature plutôt que dans un registre proprement discursif.

Deuxièmement, cette dimension littéraire de l'ouvrage s'apparente à l'expression poétique. Si, « *en tant que poète lyrique, Milosz se manifeste sous les espèces d'un maître de l'imagination, de la mémoire et du rythme*<sup>178</sup> », alors la *Pensée captive* ne se limite pas à un « *rôle de support* » discursif pour la poésie, comme le voudrait Bilos. L'essai est poétique : Milosz n'est-il pas « *maître de l'imagination* » dans sa manière d'exprimer le consentement intellectuel au totalitarisme en tant qu'expérience narcotique et religieuse ? L'allégorie d'une pilule, le « *Murti-Bing* », que prendraient les intellectuels de l'Est pour comprendre et accepter d'un coup l'ensemble d'une « *philosophie de la vie* », est, chez Milosz, un produit de l'imagination, et non

---

<sup>173</sup> Milosz, Cz. : *La Prise du pouvoir*, trad. Jeanne Hersch, Ed. Gallimard, 1953.

<sup>174</sup> Bilos, P. P. : *Exil et Modernité – vers une littérature à l'échelle du monde : Gombrowicz, Herling, Milosz*, op. cit., p. 67.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>176</sup> Cité par Bilos, P. P. : *Exil et Modernité – vers une littérature à l'échelle du monde : Gombrowicz, Herling, Milosz*, op. cit., p. 69.

<sup>177</sup> Ce sous-titre est propre à l'édition française de l'ouvrage.

<sup>178</sup> Bilos, P. P. : *Exil et Modernité – vers une littérature à l'échelle du monde : Gombrowicz, Herling, Milosz*, op. cit., p. 68.

pas élément d'une analyse politique ou prosaïque<sup>179</sup> de l'emprise de l'idéologie communiste.

Milosz n'est-il pas également maître de la « *mémoire et du rythme* » dans la *Pensée captive* ? C'est dans la mémoire vive de son expérience de la Pologne des années de transition que Milosz puise la précision de ses chapitres, sans que cette précision soit d'ordre discursif. Les portraits anonymes d'intellectuels qu'il dresse sont inspirés d'individus réels et connus de l'auteur. Quant au rythme de l'ensemble, il n'est pas non plus discursif ou déductif : les phases du consentement à l'idéologie que constituent la prise de la pilule Murti-Bing, ainsi que les différents types de « *Ketman* », c'est-à-dire de techniques de dissimulation des convictions en présence des autorités religieuses, relèvent de la fable lyrique. Leur rythme est donné par un enchaînement ténu d'images révélatrices, par un jeu de miroirs que permet l'allégorie. Ce sont moins des déductions que des scènes apparentées à la poésie en prose qui s'offrent au lecteur. Le Murti-Bing, le Ketman et ses variations religieuses, puis les quatre types d'intellectuels consentants sont autant de thèmes, consécutifs, qui traduisent poétiquement ce qui semble pourtant le plus dénudé de lyrisme : le mouvement totalitaire et son mépris de l'expérience humaine et du « *miracle de l'être*<sup>180</sup> ».

La dimension politique de l'ouvrage vient à son tour déranger les distinctions simples entre poésie, prose et essai. Le lyrisme de Milosz dans *La Pensée captive* s'oppose au totalitarisme qui est négation de l'essence de la poésie. Le lyrisme est bien à sa place dans ce livre en tant qu'acte de dissidence, puisqu'il exprime un nombre considérable de valeurs que le totalitarisme nie, comme nous l'avons vu au terme de notre lecture du *Système totalitaire* : qui de plus *vivant*, face à l'idéologie totalitaire, que le poète, dans ce qu'il mobilise, quand bien même ne s'agirait-il « que » d'un essai, les ressources de l'expérience, de la mémoire, de la culture, avec son allégorie religieuse et romanesque, pour traduire la psychologie de l'intellectuel de l'Est en proie à un consentement au pire ?

*La Pensée captive* est bel et bien un acte de dissidence : c'est précisément en exprimant le consentement à la désolation de pair avec une amitié pour les consentants, tout ceci dans un style

---

<sup>179</sup> La métaphore du Murti-Bing ne vient pas éclairer un raisonnement analytique, et ne donne pas non plus lieu à un récit prosaïque. La métaphore déclenche plutôt une allégorie sur le thème du consentement, ce qui contraste avec la dimension proprement prosaïque de la *Prise du pouvoir*, par exemple.

<sup>180</sup> « *Miracle* » que nie le totalitarisme, ce qui l'oppose à la philosophie au même titre qu'à la science. Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire*, op. cit., p. 217.



non discursif, par opposition à l'explication holistique du système, que Milosz réalise une œuvre dissidente. Il oppose le lyrisme à la doctrine, mais c'est sur le terrain de l'endoctrinement lui-même qu'il investit sa liberté poétique : Milosz ne se contente pas d'écrire des poèmes à l'écart du « *cercle de fer* », il introduit du lyrisme dans ce « *cercle* ». Contre le Murti-Bing et les formes du Ketman, il inocule, si l'on ose dire, l'humanité là où celle-ci est niée. Du côté de la théorie politique, Arendt est certes plus précise dans ses développements d'un point de vue discursif et terminologique. Du côté de la poétique de Milosz, bien que l'écriture soit beaucoup moins analytique, nous n'assistons pas seulement à une œuvre *contre* le totalitarisme, avec un effort de pensée qui dépasse probablement les facultés intellectuelles des dirigeants totalitaires des masses désolées, mais plus intimement d'un geste humaniste *pour* ceux qui en sont victimes – non pas certes pour légitimer, voire même justifier leur choix d'avalier le Murti-Bing, mais pour comprendre que ce n'est pas exclusivement le dissident, celui qui a su échapper à la désolation, qui est humain, mais aussi tous ceux et celles qui n'ont pas eu la force, le courage ou les moyens de refuser le consentement. On est humain même dans un régime qui anéantit la dimension humaine, on demeure humain jusque dans la psychologie du consentement totalitaire – voici ce que *La Pensée captive*, œuvre de premier plan d'un poète lyrique, cherche avant tout à exprimer.

Une question se pose à partir de cet aspect politique de la poésie : tout écrit n'est-il pas, en fin de compte, politique de la part du dissident ? Cette question nous permet de faire le point sur la place de *La Pensée captive* dans l'œuvre de Milosz. Bilos se réfère à ce sujet à un poème de Wisława Szymborska : « *Nous sommes des enfants de l'époque / L'époque est de nature politique / Toutes nos affaires Les tiennes, les nôtres, les vôtres / Celles du jour et celles de la nuit / Sont affaires politiques*<sup>181</sup> ». Le poème, composé en 1986 par une poétesse s'éloignant progressivement de l'idéologie vers les cercles de la dissidence, rend compte adéquatement de ce que la dissidence signifie face au totalitarisme : le fait que tout, y compris le poème d'amour que l'on ne soupçonnerait guère d'être politiquement engagé, revêt une signification politique. En effet, dans la mesure où l'homme de lettres dissident exerce un langage échappant au lexique réduit et coercitif du mouvement totalitaire, il lui suffit, pour ainsi dire, d'employer une simple métaphore, que ce soit dans sa langue maternelle confisquée par le régime ou dans un idiome

---

<sup>181</sup> Cité par Bilos, P. P. : *Exil et Modernité – vers une littérature à l'échelle du monde : Gombrowicz, Herling, Milosz, op. cit.*, p. 69.

d'emprunt acquis en émigration, pour s'opposer au régime totalitaire<sup>182</sup>. En conséquence, la volonté de Milosz de reléguer *La Pensée captive* au second rang de son œuvre et sa manière d'en déplorer le succès sont plutôt vaines : ses œuvres poétiques à proprement parler (en vers) contiennent un irréductible sens politique, et *La Pensée captive* est un essai poétique, une poésie politique. Dans le contexte de la dissidence, les hommes de lettres de la pensée en exil comptent donc pour des intellectuels, puisque leurs œuvres impliquent par définition une dimension politique. Encore nous faudra-t-il discerner ce qui relève de la production de l'homme de lettres de l'activité intellectuelle à proprement parler – l'intellectuel étant un personnage public politiquement engagé.

## II. Le registre religieux et la dissidence

Nos interrogations sur le genre précis de *La Pensée captive* nous ont permis, au passage, de présenter les grandes lignes de l'ouvrage, à savoir les étapes du consentement à l'idéologie totalitaire. L'intellectuel est-européen avale une pilule appelée Murti-Bing, une drogue qui lui permet de saisir et d'adhérer au système et à son idéologie. Par la suite, il pratique le Ketman, un ensemble de techniques de dissimulation requises en raison des résidus de convictions que la pilule n'a pu éradiquer en son esprit. Développons d'abord ce qu'est le Murti-Bing pour saisir la dimension religieuse à l'œuvre dans le texte de Milosz.

Qu'est-ce que le Murti-Bing ? Ce dernier est tiré du roman de Stanisław Ignacy Witkiewicz intitulé *L'Inassouvissement* et qui paraît en Pologne en 1932. Milosz s'y réfère tout au long du premier chapitre de *La Pensée captive* (« Murti-Bing »). Dans *L'Inassouvissement*, Witkiewicz décrit une Europe dystopique rongée par la décadence. « *Le livre entier n'était qu'une étude de la décadence : musique de dissonances, perversions érotiques, usage des drogues, pensée déracinée et inconséquente, fausses conversions au catholicisme, maladies psychiquement compliquées*<sup>183</sup> », rapporte Milosz. La scène est située dans un proche avenir, en Pologne, « *dans le pays exposé à subir le premier choc d'une armée venue de l'est, armée chinoise ou mongole*

<sup>182</sup> A ce titre, le *LTI* de Victor Klemperer, journal où le langage national-socialiste est soumis à une analyse critique, est une œuvre éminemment dissidente. Cf. Klemperer, V. : *LTI : la langue du III<sup>e</sup> Reich*, trad. Elisabeth Guillot, Ed. Albin Michel, coll. Agora, 1996 [1947].

<sup>183</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 24.

déjà maîtresse de tout le territoire entre le Pacifique et la Baltique<sup>184</sup> ». Les personnages de Witkiewicz « sont malheureux : ils n'ont aucune foi et leur activité leur paraît dénuée de sens. Cette atmosphère d'absurdité et de paralysie s'étend [...] au pays tout entier<sup>185</sup> ».

C'est au terme d'une très longue description de cet état d'anomie générale qu'apparaissent, au plus bas de la décadence, « un grand nombre de colporteurs vendant en secret les pilules Murti-Bing<sup>186</sup> ». Dans *L'Inassouissement*, ces pilules ont pour nom « Dawamesk B<sub>2</sub><sup>187</sup> ». Murti-Bing est un sage mongol « qui aurait trouvé le moyen de transmettre sa vision du monde par une voie organique<sup>188</sup> ». Milosz reprend donc le nom du sage fictif pour ce qu'il va présenter comme la pilule de l'idéologie totalitaire. La pilule, dans *La Pensée captive*, c'est donc une réactualisation de la « vision du monde » de Murti-Bing dans le contexte de l'idéologie communiste. C'est cette dernière que contiennent les pilules « sous une forme très concentrée<sup>189</sup> ». Cette idéologie constitue chez Witkiewicz « la force essentielle de l'armée sino-mongole<sup>190</sup> » qui ne va pas tarder à envahir l'Occident. Dans *L'Inassouissement*, et a fortiori dans *La Pensée captive*, de même que dans les *Lâches* de Josef Škvorecký, l'empire oriental des « Jaunes » dissimule à peine le fait que la puissance expansionniste dont il est question est bien l'Union soviétique<sup>191</sup>. Milosz ne fait qu'explicitier ce point qui, chez Witkiewicz, est encore fictif.

Quel est l'effet du Murti-Bing ? Chez Witkiewicz, « l'homme qui en fait usage se transforme ; il trouve la sérénité et le bonheur. Les problèmes avec lesquels il était aux prises jusque-là lui semblent soudain superficiels et vains. [...] Celui qui avale des pilules Murti-Bing est immunisé contre toute préoccupation métaphysique<sup>192</sup> ». Le résultat, c'est une compréhension spontanée de la totalité de la « philosophie » de Murti-Bing. Après avoir avalé sa dernière dose de Dawamesk

---

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> *Ibid.*

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> Witkiewicz, S. I. : *Telhetetlenség [L'Inassouissement]*, trad. hongroise Gábor Körner, Ed. Jelenkor, 2005 [1932], p. 428. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage. En français : *L'Inassouissement*, trad. Alain Van Crugten, Ed. L'Âge de l'homme, 1970 [1932].

<sup>188</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., pp. 24-25.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> Le romancier tchèque Škvorecký décrit les derniers jours avant la libération de son pays par les « Jaunes » sous un aspect quotidien, banal, en marge de l'intrigue même de la libération si chère aux Soviétiques qui prennent pied en Europe à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Le registre quotidien et le registre « jaune » ne manquent pas d'attirer les foudres du gouvernement populaire tchécoslovaque. L'écrivain émigrera en 1969. Škvorecký, J. : *Les Lâches*, trad. Françoise London-Daix, Ed. Gallimard, coll. Du monde entier, 1978 [1958].

<sup>192</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 25.

B<sub>2</sub>, Genezyp Kapen, le personnage principal de Witkiewicz, se retrouve dans un état euphorique : « *Tout ce qui se passait ici, devant ses yeux, dans la soi-disant réalité, lui apparut maintenant comme les miettes, les éclats du Secret plus grand que tous les secrets entrevus auparavant*<sup>193</sup> ». A la fin du roman, reprend Milosz, l'Occident, d'ores et déjà gagné à la cause de Murti-Bing grâce aux pilules, se plie devant l'armée sino-mongole : « *Au moment décisif, tandis que la grande bataille se prépare, le chef des armées occidentales, qui jouit d'une confiance illimitée, s'en va au quartier général de l'ennemi et se rend ; [...] L'Armée orientale occupe le pays et la nouvelle vie, celle où l'on applique Murti-Bing, commence*<sup>194</sup> ».

S'il est vrai que le roman de Witkiewicz s'est avéré visionnaire, d'ailleurs l'écrivain se suicida le 17 septembre 1939, en apprenant que l'Armée rouge avait franchi la frontière orientale de la Pologne, le thème des narcotiques est en fait trop récurrent dans son œuvre pour que nous puissions définir le Dawamesk B<sub>2</sub> comme élément allégorique du consentement idéologique en particulier. C'est Milosz qui transplante la drogue dans le contexte de l'idéologie totalitaire. Le Grand Secret qui se révèle à Genezyp correspond à une reconnaissance subite et totale de ce qu'Arendt appelle le mouvement totalitaire : non pas un objet que l'on apprendrait à connaître par phases progressives mais, suivant l'essence même du mouvement, un holisme qui se revendique des lois naturelles ou historiques et qui exclut l'expérience et sa chronologie. Le mouvement révélé, c'est le consentement à la « *logique de l'idée* » qui se déploie sans commencement et sans fin. Milosz traduit la révélation totalitaire en indiquant que cette dernière ne répond pas au « *besoin de se mettre à l'abri de la misère et de la destruction physique* », ni ne consiste en un procédé « *en termes de contrainte et d'oppression*<sup>195</sup> » de la part de l'occupant soviétique. L'idéologie s'attaque plus en profondeur à l'esprit qu'il n'est affecté par des causes et des conséquences réelles : « *Il existe [...] une soif d'harmonie spirituelle et de bonheur*<sup>196</sup> » par-delà tout ce qui est issu de l'expérience et c'est à ce niveau-là qu'il sied de comprendre l'emprise de l'idéologie. Dans la mesure où cette dimension est étrangère à l'expérience et ses réalités, elle est à même d'accepter ce qui se révèle en tant que totalité. Cette profondeur, c'est la foi.

C'est là que le propos glisse délibérément du registre quelque peu ésotérique (Grand Secret, etc.)

<sup>193</sup> Witkiewicz, S. I. : *Telhetetlenség [L'Inassouvissement]*, op. cit., p. 428.

<sup>194</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 25.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>196</sup> *Ibid.*

de la drogue à celui de la religion. Le Murti-Bing est chez Milosz le véhicule de la « *Nouvelle Foi* ». Cette dernière traduit en termes religieux le matérialisme dialectique, l'idéologie devenue totalitaire. Nous aurons remarqué, dans l'énumération des tares de l'Occident décadent dépeint par Witkiewicz, le fait que Milosz mentionne les « *fausses conversions au catholicisme* ». Avec le Murti-Bing, c'est une conversion totale et, surtout, choisie par l'individu, qui prend le relais dans une société où les hommes ne sont plus heureux, entre autres en raison de l'absence de la foi propre aux religions en déclin.

La métaphore de la pilule Murti-Bing inscrit l'idéologie communiste en tant que forme de religiosité dans l'histoire des religions. Milosz explicite ce point de la façon suivante : « *Le sang a coulé à flots en Europe pendant les guerres de religion. Quiconque se sent aujourd'hui attiré vers la Nouvelle Foi ne fait que payer sa dette à une vieille tradition européenne*<sup>197</sup> ». Tout en admettant le caractère récent du phénomène qu'est l'idéologie totalitaire, Milosz tient à l'inscrire dans la « tradition » du sang qui coule à flots, celle des guerres de religion. Nous nous retrouvons ainsi au beau milieu de la « *phase religieuse de l'histoire de l'humanité* », cette « *longue première période* » où, selon Todorov, le « *sacré se définit dans un rapport à Dieu, non aux autres hommes*<sup>198</sup> ». L'idéologie totalitaire, en « *écrasant les hommes les uns contre les autres*<sup>199</sup> », ne laisse pas d'autre choix à l'individu que d'avaler le Murti-Bing, congédier l'idée même de pluralité humaine et consentir à une révélation qui s'apparente à une foi. Dans la désolation, la Nouvelle Foi reconstitue une forme de sacré où le rapport décisif est celui entre l'être désolé au centre. Ce dernier est incarné par « *une main de fer toute-puissante*<sup>200</sup> », confirme Milosz. Bref, quand bien même elle serait un phénomène inédit et sans précédent, l'idéologie totalitaire n'en est pas moins une rechute dans la phase religieuse, avec à l'œuvre cette « *frontière décisive* » qu'identifie Todorov entre « *ciel et terre*<sup>201</sup> ». Elle est même pire qu'une rechute : bien qu'un maître unique et absolu se prétende au centre du pouvoir (au « *ciel* »), le noyau totalitaire est vide – non plus invisible comme la divinité monothéiste, mais vide comme l'oignon épluché jusqu'au bout du bulbe – la « *terre* » des hommes prenant place autour de cette vacance.

Que nous apprend cette idée de rechute, explicitée par le registre religieux chez Milosz, sur la

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>198</sup> Todorov, Tz. : *La Peur des barbares : au-delà du choc des civilisations*, op. cit., p. 317.

<sup>199</sup> Arendt, H. : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire*, op. cit., p. 212.

<sup>200</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 42.

<sup>201</sup> Todorov, Tz. : *La Peur des barbares : au-delà du choc des civilisations*, op. cit., p. 317.

dissidence ? Une fois de plus, face au système totalitaire, le dissident se présente comme quelqu'un qui tient à sa faculté d'opérer des distinctions. Dans le contexte de la Nouvelle Foi, le registre religieux n'est pas la marque d'un amalgame entre guerres de religion du passé et nouvelles croisades sanguinaires. Si Milosz tient cependant à inscrire l'idéologie totalitaire dans la phase religieuse de l'histoire, c'est précisément pour contrer l'idée, inhérente à la Nouvelle Foi, qu'elle est nouvelle, inédite, totale, au-dessus de tout phénomène politique et religieux de la veille. Distinguer signifie donc pour le dissident : comparer pour rapprocher, saisir dans la différence et non dans un soi-disant absolu dont le mouvement se révèle à qui avale le Murti-Bing.

C'est ainsi que l'idée d'un type de régime fondamentalement nouveau et celle de rechute dans la phase religieuse se complètent : il s'agit, pour le dissident, de confronter la Nouvelle Foi à ce qu'elle ne saurait aucunement accepter, à savoir la relativisation – non pas être comparée par glorification à des temps mythiques, mais se retrouver inscrite dans l'histoire, avec ses commencements, ses processus et ses fins ; non pas jaillir de la logique d'une idée, mais s'expliquer en termes de causes et de conséquences puisées dans l'expérience humaine de l'histoire. Arendt établit une généalogie politique avec les *Origines du totalitarisme* ; Milosz se prête à un jeu de miroirs et d'échos historiques pour dénoncer la logique de l'idée.

### *3. La dissidence de l'hier entre exil et émigration*

Le registre religieux va maintenant nous guider vers l'hier. Les déductions ci-dessus ne sont valables que si l'on situe Milosz – et la pensée en exil – dans le cadre théorique de la dissidence face au totalitarisme. Elles sont valables, puisque nous retrouvons, dans la *Pensée captive*, des correspondances avec ce que Hannah Arendt formule du côté de la théorie politique. Des correspondances, c'est-à-dire des échos audibles au prix d'ajustements spécifiques entre la théorie politique arendtienne et l'essai poétique de Milosz.

Du côté de la théorie, l'analyse du *Système totalitaire* nous a permis, en creux du raisonnement d'Arendt, d'esquisser un dissident « idéal », à la hauteur du défi qu'est le totalitarisme en tant que phénomène inédit, idéologie centrée sur le déracinement. Du côté de la poésie politique de

Milosz, c'est au contraire un dissident spécifique qui se dessine, moins interpellé par la nature du totalitarisme que par le souci, la connaissance et l'expérience d'un cas particulier : la Pologne – ainsi que les pays Baltes, dans un ultime chapitre enté au corps du texte de *La Pensée captive*<sup>202</sup>. Nous avons indiqué plus haut (note 169, p. 355.) que le dissident « idéal » en venait à représenter un peu trop de choses à la fois, de la faculté élémentaire d'opérer des distinctions jusqu'aux acquis classiques de l'humanisme<sup>203</sup>. Chez Milosz, aux antipodes de cette idéalité, la dissidence est réduite à un contexte circonscrit à l'intérieur du bloc de l'Est, un contexte qui exclut en fait une partie des démocraties populaires de ce type de dissidence. Ce contexte, c'est l'hier. Comment se configure-t-il entre exil et émigration, autrement dit comment notre couple conceptuel rend-il compte de la dimension exilique de *La Pensée captive* d'abord, de la dissidence des autres hommes de lettres ensuite ?

### **I. Une « dose de philosophie catholique » ?**

Quelle est cette dimension exilique ? C'est le registre religieux qui nous l'indique. Dans *La Pensée captive*, Milosz n'exploite pas pleinement la dimension religieuse face à son *ersatz* qu'est le système totalitaire. En fait, il tend à réduire cette dimension à la tradition religieuse de la Pologne. Milosz affirme que, malgré l'effet du Murti-Bing, « *les anciennes formes morales et esthétiques continuent à exister*<sup>204</sup> ». Dans le roman de Witkiewicz, les protagonistes deviennent schizophrènes, rappelle Milosz. Pour ce qui est du Murti-Bing en tant que métaphore du consentement totalitaire, c'est un « *dédoublement* » qui se produit.

La Nouvelle Foi ne peut « *en finir complètement avec l'Eglise* » et « *même si l'on parvient à*

---

<sup>202</sup> « Les Baltes » in Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., pp. 281-312.

<sup>203</sup> Cette figure dissidente ne peut gagner en pertinence que dans la mesure où nous contrebalançons son idéalité avec la dimension autobiographique latente dans le *Système totalitaire*. Le déracinement, ainsi que la fluctuation de sens remarquée entre déracinement et désolation renvoient en effet à l'expérience personnelle d'Arendt en tant que personne déracinée. Une dimension exilique est à l'œuvre dans la pensée arendtienne, et elle est personnelle, qu'il s'agisse du déracinement, ou encore de la saveur nostalgique de la notion d'autorité dans le texte qui a mis en branle nos réflexions sur le totalitarisme. La pensée en exil de Hannah Arendt n'est cependant pas notre sujet, bien que ses méandres soient manifestement en affinité avec la pensée de Milosz et des trois autres hommes de lettres. L'idéalité du dissident tel qu'elle apparaît dans le prisme arendtien viendra s'articuler encore à notre problématique au terme de ce volet, mais le *Système totalitaire* et sa dimension exilique, propre à Arendt, ne soutiennent ici notre propos que sous le signe de l'affinité, des échos et des ajustements entre deux types de pensée en exil qu'il sied de distinguer.

<sup>204</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

*éliminer tout à fait ce foyer important d'impulsions irrationnelles, il reste les littératures nationales*<sup>205</sup> ». Quant au « *Ketman* », procédé de dissimulation des convictions, il traduit en fait l'idée que l'intellectuel d'Europe de l'Est, bien qu'ayant avalé le Murti-Bing, garde en lui des résidus culturels, dont la religion. En effet, le *Ketman* signifie une façon de s'y prendre et de vivre avec une *religion* d'Etat opprimante<sup>206</sup>. Or dans le contexte de la Nouvelle Foi, Milosz affirme que c'est dans la région du monde dont il se soucie en particulier que se produit le dédoublement et que se manifestent des « *éléments contradictoires* » dans l'esprit de l'intellectuel : « *Il s'agit d'un phénomène tout à fait nouveau, qui ne se produit ni chez les Russes (nation dominatrice) ni chez les adeptes de la Nouvelle Foi en Occident* ». Il s'agit d'une particularité, écrit Milosz, des « *pays dépendants de l'Est*<sup>207</sup> ». Le phénomène serait ainsi propre aux démocraties populaires.

Le fait est que le dédoublement qui nous intéresse ne concerne pas l'ensemble du bloc de l'Est. Il concerne de fort près cependant la notion de dissidence et la dimension exilique de la pensée de Milosz. Les références à la religion indiquent que le phénomène en question est propre à une tradition nationale singulière, impliquant le catholicisme en particulier. Pour que le dédoublement cesse, projette Milosz, il « *faudrait en finir complètement avec l'Eglise, ce qui, comme on le sait, n'est pas une tâche facile et exige beaucoup de patience et de tact*<sup>208</sup> ». Cette phrase donne libre cours à un style pamphlétaire. Milosz se met à la place des architectes de la Nouvelle Foi, de ceux qui, ayant avalé leur Murti-Bing, œuvrent à la construction du régime. Il leur fait dire que l'Eglise est un « *foyer important d'impulsions irrationnelles* », quasi impossible à « *éliminer* ». Même en y parvenant, « *il reste les littératures nationales qui, à peser les choses froidement, exercent une influence nocive. Par exemple, les œuvres des plus grands poètes polonais manquent de chaleur pour la Russie, et la dose de philosophie catholique qu'on y découvre est inquiétante* ». Pour ces sbires locaux de l'idéologie totalitaire venue d'Asie, le

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>206</sup> *Ibid.*, pp. 87-90. La religion en question, c'est l'islam. Milosz a trouvé l'idée du *Ketman* chez Gobineau, dans les observations de ce dernier en Perse. Bien que Milosz prenne soin de préciser qu'il considère Gobineau comme un « *écrivain dangereux* », le fait de s'en référer à lui et de dresser un parallèle entre la religion musulmane et la Nouvelle Foi renforce en fait, sans vouloir nous engager ici dans un quelconque débat sur les religions, l'idée que Milosz s'appuie avant tout sur sa propre tradition religieuse, à savoir le catholicisme, qui entre donc en contraste avec l'*ersatz* qu'est la Nouvelle Foi au même titre, apparemment, qu'avec d'autres religions, en l'occurrence véritables.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 45.



« dilemme [des traditions] est difficile à résoudre, bien plus difficile que dans le Centre, où l'on a poussé beaucoup plus loin l'identification de la culture nationale avec les intérêts de l'humanité<sup>209</sup> ».

Si un pamphlet a l'avantage incontestable de tourner l'adversaire en dérision, il permet aussi une formulation à l'envers des idées du pamphlétaire qui perdent de leur portée, du moins risquent de décevoir dès lors qu'on les reformule à l'endroit. Risquons donc le désenchantement et reformulons l'énoncé en nous mettant à notre tour à la place de l'autre, en l'occurrence de Milosz : la Russie n'a eu guère de mal à articuler ses traditions culturelles, religieuses et littéraires, à une idéologie qui prétend faussement incarner un universel humanisme ; chez nous, en Pologne, une longue sédimentation du catholicisme fait en revanche que nos traditions résistent, notamment dans le domaine littéraire, à l'abjection idéologique venue d'au-delà des confins de notre civilisation ; nos traditions sont ancrées du côté de l'Europe occidentale, à l'ouest de la ligne de démarcation millénaire entre Rome et Byzance, à l'ouest du monde orthodoxe ; quant à l'intellectuel occidental, nous le méprisons car il ne se rend pas compte que c'est sa propre culture qui résiste en nous à l'envahisseur ; il ne voit pas que l'objet de sa fascination *est* un envahisseur.

Il n'est pas exagéré d'avoir mentionné la ligne de démarcation entre Rome et Byzance dans la mesure où c'est ce *topos* millénaire des derniers « bastions » du monde catholique qui resurgit dans le propos de Milosz. D'une part, c'est toute l'allégorie religieuse de la Nouvelle Foi qui s'écroulerait si l'on remplaçait « *catholique* » par « chrétien » dans le texte, puisque le monde chrétien comprend la Russie, cette altérité que l'allégorie cherche à présenter comme incommensurable ; le *schisme* historique de Byzance est sous-entendu dans le propos, il est requis pour que l'opposition de la Nouvelle Foi à « la » religion tienne debout<sup>210</sup>. D'autre part, pourquoi l'auteur polonais en voudrait-il avec tant de « *fureur* » aux « *communistes de l'Occident* », à ces « *idiots* », ces « *cabotins sentimentaux*<sup>211</sup> » si, de pair avec leur

---

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> Autrement, la question du rapport de l'Eglise orthodoxe au communisme se poserait, et c'est là un dossier que Milosz n'a pas l'intention d'aborder. Cela exigerait des explications quant à « *l'identification de la culture nationale avec les intérêts de l'humanité* » chez les Russes majoritairement chrétiens, or cela nuirait à la dramaturgie inspirée du roman de Witkiewicz. « Chrétien » ne s'oppose pas à « *sino-mongol* » dès lors que ce dernier veut dire en réalité « russe ».

<sup>211</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 42.

mécompréhension de la nature de l'idéologie totalitaire, ces Occidentaux ne témoignaient pas également d'une certaine méconnaissance de leurs voisins polonais et autres nations catholiques en proie aux envahisseurs orientaux ? Milosz met en scène un écrivain polonais face à l'Occident : son mépris, que « *rien n'égale*<sup>212</sup> », ne s'inscrit-il pas en fait dans un jeu de proximités où c'est le proche, voire le prochain occidental qui provoque de la « *fureur* », tandis que le « *Centre* », cette altérité orientale, ne suscite tout au plus qu'un « *manque de chaleur* », étranger qu'il est ?

## II. Les dédoublements à l'œuvre

Voyons ce qu'il en est maintenant du « *dédoublement* » à l'œuvre dans *La Pensée captive*. Trois ensembles de remarques s'imposent. Premièrement, bien que Milosz prétende parler des « *démocraties populaires* », on peut se demander au prix de quelles concessions un intellectuel roumain ou bulgare, de confession orthodoxe, saurait se reconnaître dans le type de résistance qu'esquisse Milosz. Son propos se limite aux pays majoritairement catholiques, ce qui exclut une partie des pays du bloc de l'Est, ceux de l'Europe orientale et du Sud-est, de cette résistance culturelle dont il est question. Deuxièmement, quand bien même cette opposition du catholicisme au monde orthodoxe ne serait pas mise en lumière, elle serait latente dans la façon dont le dédoublement entre la survivance des traditions et la Nouvelle Foi apparente le monde de Milosz à l'Occident. Le sentiment de fureur, l'expression d'un ressentiment aigu à l'égard de son prochain occidental affine effectivement l'Europe de Milosz à l'Europe occidentale. Le thème à l'œuvre, c'est ainsi la quasi altérité, motif constitutif de l'hier exilique de Milosz : dans l'allégorie religieuse de *La Pensée captive*, l'Europe de l'Ouest est moins autre que la partie orientale du bloc de l'Est. Troisièmement, cette quasi altérité nous permet de mettre un nom sur la tradition en proie au dédoublement. Sur la carte, cette tradition se distingue à la fois de l'Ouest et de l'Est du continent européen : elle n'est autre que l'Europe centrale, plus précisément l'hier lui-même.

Milosz parle des démocraties populaires, mais y pense l'Europe centrale par opposition à

---

<sup>212</sup> *Ibid.*

l'Europe de l'Est, autrement dit ne traite pas d'un phénomène de résistance qui caractériserait l'ensemble du bloc satellite. Il n'en considère qu'une partie, celle que l'avènement du bloc raye définitivement de la carte, d'où le refus de l'altérité orientale qu'incarne à ses yeux l'idéologie totalitaire stalinienne, d'où également le désir, voire la soif d'être reconnu comme occidental. Le dédoublement, c'est aussi, entre Occident et Orient, une schizophrénie spécifique au centre du Vieux Continent qui se veut continuation de l'Ouest mais qui n'est plus que l'extension occidentale d'un « *Centre* » nouveau, à savoir Moscou. Le dédoublement se comprend ainsi en termes géopolitiques : il sévit en des lieux dont l'identité n'est pas indiquée par des frontières physiques, mais effacée par ces dernières.

Il se comprend d'abord comme une dissidence : une division éprouve la posture de l'intellectuel qui se dit centre-européen, il est tiraillé, sous l'emprise du Murti-Bing ou en ayant évité sa consommation, entre l'attrait de l'idéologie et la « *conscience d'appartenir à la culture d'Europe centrale*<sup>213</sup> ». Nous constatons donc que, dans sa dissidence, cette conscience de l'appartenance dont parle Kiš n'est qu'un des deux pôles de la division. Qui plus est, cette conscience remobilise un schisme authentiquement religieux, millénaire, celui entre Rome et Byzance. La dissidence moderne renoue ainsi, au nom de l'hier, avec un sens de la notion qui ne s'épuise pas dans un simple écho étymologique. Elle est, de ce point de vue, une énième variation sur la façon dont la ligne de démarcation religieuse dramatise l'histoire européenne. La tradition que loue Milosz implique ce schisme, et nous avons pris le parti de le mettre en valeur pour mieux comprendre cet autre dédoublement, celui du totalitarisme, entre « *archaïsme religieux* » (Todorov) et « *nouveau type de régime* » (Arendt). Il n'est pas question que de religion. Si nous nous rappelons maintenant les différents types de dissidence énumérés par Aurel Braun, nous voyons que l'hier implique certes une résistance religieuse, mais aussi nationale, celle notamment de la littérature, ainsi que plus généralement politique, puisque le dédoublement à l'œuvre se comprend entre consentement et dissentiment à un régime politique<sup>214</sup>.

Sous la plume de Milosz, le dédoublement se comprend ensuite comme un exil : entre un

---

<sup>213</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus, op. cit.*, p. 98.

<sup>214</sup> Le point faible des distinctions de Braun réside éventuellement dans le fait de nommer la dissidence « politique » comme un type parmi d'autres. Certes, l'action proprement politique diffère de celles qui se concentrent sur un projet de réforme économique ou s'incarnent dans la résistance passive de telle ou telle Eglise. Cependant, tous ces types d'action et tous ces degrés d'activité ne sont-ils pas, à chaque croisement, politiques ?

agresseur oriental et un Occident présenté comme indifférent à la nature du totalitarisme et au sort des pays d'origine centre-européenne, l'intellectuel polonais exprime, avec ses insultes à l'égard des Occidentaux, une impuissance. Laquelle ? Celle d'être privé de mobilité dans un monde qui, dans les années de transition totalitaire (1945-1949), est définitivement rayé de la carte. Ce monde est exilé de l'histoire, mais nombre d'individus (les « *écrivains* » de Kiš, entre autres) se revendiquent de ce monde exilé. Comment cette Europe centrale, dissoute dans le bloc de l'Est mais dont les centres urbains, notamment, figurent encore sur les cartes, pourrait-elle se rapprocher de l'Occident ? En termes géographiques, la question est absurde. En termes géopolitiques, le rapprochement est empêché par une Europe redessinée à Yalta. Le bloc de l'Est est dans son ensemble une aire privée de mobilité en tant que satellite. A l'intérieur du bloc, la conscience centre-européenne se trouve bloquée à l'Est. Le dissident moderne, privé de mobilité, ne peut se livrer qu'aux « déplacements » sémantiques<sup>215</sup> qu'une communication inspirée du Ketman lui permettent encore dans un exil intérieur.

Enfin, le dédoublement se comprend comme une émigration : qui parle de dédoublement au nom de l'hier, de Murti-Bing et de Ketman, d'envahisseur oriental et des « *cabotins sentimentaux* » de l'Occident, sinon l'écrivain déjà en émigration à Paris, et qui semble très précisément sortir de son vestibule par le biais d'un pamphlet ? Ce dernier est consacré aux divisions du vestibule, à la « *profonde crise* » affiliant ce vestibule à contresens à la dissidence, à la division entre consentement et dissentiment et à l'humanité que le dissident peut malgré tout investir dans la compréhension d'esprits ayant consenti. Sans émigration, pas de *Pensée captive*, mais seulement une captivité non révélée de la pensée centre-européenne. Il a fallu émigrer pour que ce thème dissident du dédoublement multiple soit rendu public. En somme, nous saisissons ici la dissidence de l'hier entre exil et émigration. D'un côté, l'exil d'un monde rayé de la carte et celui, intérieur, de populations privées de mobilité ; de l'autre, émigration de l'hier et dénonciation, en émigration, des divisions entre tradition et idéologie – divisions latentes qui finissent par s'accommoder avec les règles de la Nouvelle Foi. C'est ainsi notre couple conceptuel qui rend compte ici de ce que nous pouvons appeler la dimension exilique de *La Pensée captive*, œuvre

---

<sup>215</sup> Dans le chapitre sur le Ketman, Milosz se concentre effectivement sur les écarts et les interactions entre ce que les individus pensent et ce qu'ils *disent*, expriment : « *manifester [une] admiration* », « *applaudir des poèmes* », faire leur « *cour par un certain nombre d'articles* », toujours pour dissimuler des convictions. A l'évidence, nous sommes fort loin des déplacements classiques des prédécesseurs du dissident. Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., pp. 91, 95, 101.

dissidente mais dont les ramifications (dramaturgiques, religieuses, pamphlétaires) se comprennent entre exil et émigration.

### III. La nostalgie et le contemporain

Un problème persiste au sujet de l'hier dissident : sa pertinence, autrement dit sa portée et son efficacité face au système idéologique que nos hommes de lettres dénoncent au nom de l'hier. Ce problème se pose en termes de contemporanéité. Il articule de fait l'ensemble des points majeurs du chapitre. Les hommes de lettres de la pensée en exil deviennent dissidents quelque peu malgré eux, à cause des frontières si l'on ose dire « électrifiées » par une politique de privation de la mobilité. En émigrant, l'hier accède-t-il cependant à une mobilité politique au sens où il devient outil politique à la hauteur du défi et ennemi qu'est le système totalitaire ? Ce au nom de quoi les quatre hommes de lettres dénoncent l'idéologie totalitaire est-il en fait contemporain de l'abjection dénoncée ? Dans quelle mesure deviennent-ils des intellectuels au sens public et politique du terme ?

Clarifions cette idée de contemporanéité avec laquelle l'hier semble entrer en contraste. Le dissident idéal, tel que déduit des analyses d'Arendt, est théoriquement contemporain du système totalitaire. Il représente tout ce que nie le système afin de contrer la logique de l'idée pour désamorcer cette dernière. Il agit politiquement, que ce soit dans le domaine proprement politique, économique, religieux ou national. Il doit pour ce faire vivre et s'orienter dans le même monde où sévit l'idéologie. Le problème, c'est comment demeurer dans un même monde que l'idéologie totalitaire sans y perde son humanité. C'est là la pierre d'achoppement du dissident idéal : si l'expérience du déracinement ne se complète pas par l'itinéraire de sauvetage qu'est l'émigration pour Arendt, alors il ne peut incarner tout ce qu'il doit face au système, or en émigrant, déjà il n'affronte plus ce dernier sur son propre terrain. La corrélation, chez Arendt, entre l'expérience de l'émigration et *l'idée* du déracinement en tant qu'expérience inédite du totalitarisme est le *tu* qui laisse planer sur les analyses de la théoricienne le soupçon d'une dimension exilique. Idéal, le dissident arendtien ne l'est pas en ce sens qu'il a déjà changé de contemporanéité en traversant l'océan. Quand bien même il aurait eu conscience, sans émigrer, de tout ce qu'il incarne face au système totalitaire, cette conscience elle-même aurait probablement été trop vertigineuse pour que le dissident s'engage contre le totalitarisme. A mi-

chemin entre l'émigration et l'annihilation de l'humanité de l'individu, le dissident idéal en tant qu'acteur politique qui reste au pays n'existe pas<sup>216</sup>.

La conscience est vertige chez le dissident. Pour ainsi dire, *Le Système totalitaire* ne s'adresse pas à lui. Rester contemporain dans l'action dissidente implique justement une suspension de la conscience, quelque chose comme une *epochè*. Explicitons ce point en laissant intervenir une parole du poète qu'Arendt cite volontiers en appui de ses considérations politiques<sup>217</sup>. Résistant, René Char note la chose suivante : « *Je n'ai pas peur. J'ai seulement le vertige. Il me faut réduire la distance entre l'ennemi et moi. L'affronter horizontalement*<sup>218</sup> ». Le maquis se situe aux antipodes de l'émigration et d'une quelconque idéalité du dissident qu'est ici le résistant<sup>219</sup>. L'idée de réduire la distance a un sens concret, puisqu'elle vise un affrontement physique et armé de l'ennemi. Elle dispose cependant d'un sens moins géographique, plutôt figuré, en ce sens que le résistant doit éviter de prendre la mesure du défi, éviter de penser la complexité du système qu'il affronte, ainsi que de se perdre dans l'incertitude de la durée du système, éviter de réfléchir à l'échéance de la libération – d'où la pertinence de parler ici d'*epochè*.

L'horizontalité recherchée, concrètement et abstraitement, c'est la contemporanéité terre-à-terre et sur le terrain, dans le même monde donc que l'ennemi. Dans notre contexte, l'idéalité du dissident ainsi que sa conscience d'incarner tout ce que l'idéologie nie entrerait ainsi plutôt en affinité avec ce qui lasse Char le résistant, à savoir la résistance gaulliste en émigration à Londres : « *Assez déprimé par cette ondée (Londres) éveillant tout juste la nostalgie du*

---

<sup>216</sup> Certes, Arendt ne parle pas du dissident, c'est nous qui l'avons déduit des analyses de la théoricienne. La figure du dissident idéal met cependant en évidence le thème exilique du *tu* chez Arendt, le fait que c'est fort probablement l'expérience de l'émigration et non du totalitarisme qui *inspire* l'idée du déracinement. On pourrait, après avoir indiqué la pierre de touche de ce dissident idéal, retourner au propos direct d'Arendt pour y soumettre à la critique la dimension exilique de ses dires. Ce retour au texte n'est cependant pas la visée de notre démonstration : c'est l'hier que vise notre figure idéale du dissident, c'est avec l'opposition de la nostalgie au contemporain chez nos quatre hommes de lettres que nous prenons congé du dissident idéal.

<sup>217</sup> Cf. Arendt, H. : « Préface : la brèche entre le passé et le futur » in *La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, op. cit., pp. 11-19.

<sup>218</sup> Char, R. : « Feuilletts d'Hypnos » in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 186.

<sup>219</sup> Certes, résistant n'est pas synonyme de dissident, et le contexte de la Résistance altère sans aucun doute le sens d'aller s'asseoir ailleurs et de lutter contre le pouvoir, contre l'occupant. Cela dit, c'est Arendt qui opère un rapprochement entre le résistant et le révolutionnaire dans sa préface à *La Crise de la culture* pour mettre en lumière une expérience politique qu'elle perçoit comme fondamentale des temps modernes. Si nous laissons intervenir ici les *Feuilletts d'Hypnos*, c'est bien pour pousser le paradigme du dissident idéal jusqu'à l'impasse, afin de cerner les limites de la dissidence de l'hier.

*secours*<sup>220</sup> », note celui qui agit, las de ce réseau mobile et solennel qu'est à ses yeux et son ouïe un QG ne connaissant pas le défi de l'horizontalité, celui donc de l'action contemporaine, immanente, et qui suscite justement un sentiment opposé à l'horizontalité du présent, une « *nostalgie* ». Distance à réduire entre l'ennemi et le résistant, distance irréductible entre ce dernier et ses supposés alliés en émigration : l'action horizontale, contemporaine, s'oppose ainsi à l'émigration, d'autant plus que l'« *ondée* » arendtienne implique une dimension exilique qui contraste avec celle du résistant, exilé en quelque sorte des salons londoniens ou autres où l'on pense l'avenir, car il lui faut suspendre ses représentations concernant ce dernier pour agir, et qui, entre deux actions concrètes, ne peut tout au plus que jeter une bouteille à la mer contenant un aphorisme<sup>221</sup>.

L'émigration s'oppose encore à la dissidence lorsqu'elle n'aboutit pas à l'exil. Un émigré, comme ce grand aventurier qu'est Faludy, représente certes les valeurs humaines et la joie de vivre, mais s'oriente dans le monde, précisément, et non pas dans la réalité emmurée du totalitarisme. Il n'est dissident que dans la mesure où le régime estime que son activité est dangereuse, car libre, et non par engagement politique. Certes, il va « *camper à part* », mais cela moins pour affronter un ennemi que pour lui tourner le dos et mener une vie digne d'être vécue. C'est le parcours de l'émigration qui en vient à s'opposer ainsi chez lui à la dissidence : en émigrant, Faludy change de contemporains mais, contrairement à Arendt, il ne puise pas dans son expérience personnelle de l'émigration une quelconque métaphore de la dissidence. L'ivresse de la vie au grand air remplace chez Faludy le vertige du dissident. Ce vertige, Faludy n'en veut pas, c'est une idée que véhiculent les innombrables ramifications narratives de son autobiographie – tandis qu'Arendt emprunte, sans l'explicitier, des éléments à la dimension narrative de l'émigration pour édulcorer la dimension méditative de sa théorie politique. Le point commun, toutefois, c'est l'absence d'horizontalité face à l'ennemi, vis-à-vis duquel il ne s'agit certainement pas de « *réduire la distance* ».

Qu'en est-il maintenant de nos quatre hommes de lettres ? Plus haut, nous avons vu comment ils incarnent, chacun à sa façon – à l'exception de Cioran – une valeur que l'idéologie totalitaire

<sup>220</sup> Char, R. : « Feuilletts d'Hypnos » in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 193.

<sup>221</sup> Char fut un homme de lettres et le fait d'avoir été un authentique résistant fait que son engagement est en affinité avec la contemporanéité que nous définissons ici.

cherche à confisquer à l'humanité : la solitude, le discernement, le pluralisme. Cependant, maintenant que nous avons congédié le dissident idéal, la question de l'engagement politique exige de revoir nos constatations. Comment ? En discernant ce qui dans leurs postures respectives relève de la dissidence de ce qui s'affilie à l'hier. Le monde d'hier s'oppose en effet au contemporain. Si c'est au nom de l'hier que la pensée en exil agit contre le totalitarisme, alors ce n'est pas là un affrontement horizontal, mais plutôt une forme de nostalgie face à une réalité contemporaine à laquelle les quatre hommes de lettres tournent le dos en émigrant. La notion d'archaïsme était jusqu'à présent réservée principalement aux frontières. Il s'agit de discerner maintenant ce qui dans l'hier relève d'archaïsmes et qui fait que nos hommes de lettres manquent l'horizontalité requise pour affronter l'ennemi contemporain qu'est le totalitarisme. Faire la part, autrement dit, entre leur qualité d'hommes de lettres nostalgiques et d'intellectuels engagés.

C'est ce jeu de distinctions qui met ultimement de l'ordre dans la dissidence de la pensée en exil entre émigration et exil. La dissidence s'oppose à l'émigration, ce que nous avons vu avec Arendt, Char et Faludy. La nostalgie, en tant que *Sehnsucht* à l'égard de valeurs traditionnelles, assigne une limite considérable à la dissidence de l'hier. Si c'est l'Europe centrale qui s'oppose, en émigration, à la réalité du bloc de l'Est, alors c'est le passé rayé de la carte qui « affronte » le présent. Or il n'y a dès lors mobilité que dans les méandres de la nostalgie, aux antipodes de la contemporanéité. L'hier dissident n'affronte pas l'ennemi totalitaire.

Oui, Milosz fait bien acte de dissidence en publiant *La Pensée captive* à la sortie de sa « *profonde crise* ». Certes, une distance sûre le sépare déjà du système totalitaire, le poète ayant demandé l'asile politique en France. Cependant, *La Pensée captive* est publiée dans une certaine précipitation qui retient notre attention. Milosz raconte dans une préface posthume de *Famille européenne* le mal qu'il a eu à trouver un traducteur français. André Prudhommeaux accepta, mais « *ne parlait pas un mot de polonais, c'est [Milosz] qui lui dict[a] l'ensemble du texte en français, de phrase en phrase*<sup>222</sup> ». Cette « dictée » à la hâte traduit, entre autres, le besoin de publier l'expérience du totalitarisme tant qu'elle est encore vive, envers et contre les réticences politiques, en France, à l'égard d'un brûlot contre le stalinisme. C'est dans un jeu de proximités et de distances que la *Pensée captive* est dissidente : il s'agit pour Milosz de ne pas laisser

---

<sup>222</sup> Milosz, Cz. : « Utólagos megjegyzés » [« Remarque posthume »] in *Családias Európa [Famille européenne]*, op. cit., p. 6.



s'intercaler de la distance entre son sujet et sa mémoire, tandis qu'une autre distance, celle entre l'émigré-dissident et le public occidental, peine à se réduire, ce qui est le propos de la préface citée. D'une part, l'émigration amplifie, du moins au début, l'acte dissident de Milosz : il est proie à une division entre ses compatriotes tombés sous le joug totalitaire d'un côté, et les communistes occidentaux sous le charme de l'idéologie de l'autre. Son intrigue, le consentement vu par un dissident, fait bien de l'auteur un intellectuel qui va « *camper à part* » pour exprimer une opinion marginale, et cela le plus rapidement possible, car le sujet exige une mémoire vive, une horizontalité entre le dissident et l'ennemi ainsi que les « consentants », bref : une contemporanéité de l'intellectuel avec le monde qu'il condamne, au risque de demeurer éloigné, de s'isoler d'une partie considérable du public occidental qui saisit mal l'enjeu de montrer qu'il y a, jusqu'au consentement à l'idéologie totalitaire, de l'humanité à l'œuvre. Ni « *enfer* » sans humanité aucune, ni « *paradis* », au sens d'une réalisation de valeurs humaines suprêmes, ainsi que Fejtő présente, en mode ni/ni, les démocraties populaires<sup>223</sup>, le dissident qu'est Milosz (et donc Fejtő) œuvre à représenter le monde est-européen dans ce qu'il est simplement humain, malgré toute horreur, et en dépit des fantasmes notamment occidentaux, avec les dimensions que connaît l'expérience humaine.

Toutefois, Milosz s'écarte de ce rôle dissident en accentuant le rôle de la perte et du sentiment nostalgique qui sera prépondérant dans ses travaux ultérieurs, sentiment accompagnant cet hier qui émigre. Certes, un courage proprement politique était requis de la part du poète, qui est aussi intellectuel dissident dans *La Pensée captive*, pour condamner et (faire) comprendre la psychologie du consentement à l'idéologie. Cela dit, ce courage cède la place aux récits séculaires, à la fois historiques et autobiographiques de l'hier, où le fait de se prononcer contre le système oppresseur de l'Est se discerne mal de la nostalgie d'un monde révolu. Jugement et regret se confondent dans la manière dont Milosz contribuera à repolitiser l'Europe centrale, thème dissident, mais qui jouit d'une « mobilité » de la réflexion grâce à la nostalgie qu'il implique. Sans discernement entre repolitisation et nostalgie de l'Europe centrale, cette dernière ne peut s'ériger en arme politique face aux défis contemporains du bloc de l'Est, sans parler de ses lendemains.

Oui, Fejtő est lui aussi un dissident. Il emploie lui-même le terme, sans que la confusion entre

---

<sup>223</sup> Fejtő, F. : *Histoire des démocraties populaires, 1. L'ère de Staline*, op. cit., p. 12.

dissidence et émigration n'interfère dans son propos. Dans une lettre adressée aux autorités hongroises, rédigée après avoir franchi définitivement le pas de la porte du Bureau d'information, Fejtő écrit : « *Je n'avais aucunement l'intention de faire dissidence, car c'est dans l'intérêt du peuple hongrois, que vous et vos semblables bafouez sans cesse, que j'aurais souhaité continuer mon travail au Bureau d'information*<sup>224</sup> ». Il s'agit bien, en quittant le vestibule de son émigration, de signifier une position politique, au nom d'un dévouement au peuple, autrement dit au nom d'un engagement politique dans les affaires hongroises contemporaines. Fejtő laisse entendre qu'il se considère plus proche des Hongrois que les autorités, c'est donc bien à contrecœur qu'il se voit mettre de la distance entre la Hongrie et lui-même. La distance, le fait d'être à Paris garantit une sécurité vis-à-vis des sbires du régime de Budapest, la distance permet de donner vive voix à une position dissidente. Plus tard, Fejtő s'efforcera d'affronter « horizontalement » l'ennemi totalitaire puis dictatorial en écrivant l'histoire du présent dans son *Histoire des démocraties populaires*. Son émigration sera ainsi le lieu d'une contemporanéité critique avec le régime qui nie les convictions démocratiques de Fejtő, ainsi que le lieu où ses convictions sociale-démocrates peuvent s'exprimer. Vis-à-vis de la Hongrie communiste, il s'agit bien de persévérer dans une activité politique contre et à l'insu du régime, de vivre en intellectuel dissident.

Toutefois, Fejtő contribue, à l'instar de Milosz, à la repolitisation de l'Europe centrale, notamment avec son *Requiem pour un empire défunt*. La nostalgie est à l'œuvre chez lui comme chez Milosz. La problématique de la dissidence nous permet de revenir sur les acquis de notre partie II, à savoir la rédaction posthume des testaments de l'hier, le court-circuit entre héritage historique et autobiographie. A la fin de son *Requiem*, Fejtő est pratiquement lui-même un personnage du monde d'hier : *L'Europe centrale commence là où l'on peut s'asseoir dans un café, pour commander un "espresso" avec le verre d'eau glacé obligatoire et où l'on peut demeurer tranquillement, pendant toute la journée, sans consommer davantage, tout en lisant la presse mondiale*<sup>225</sup> ». C'est bien la nostalgie du monde décrit par Zweig qui est à l'œuvre dans cette mise en scène. Bien que ce passage se trouve au terme d'un long et considérable travail historien, il

<sup>224</sup> Cité par Földes, A. : *Átélttem egy évszázadot : utolsó beszélgetések Fejtő Ferencsel [J'ai traversé un siècle : derniers entretiens avec François Fejtő]*, op. cit., p. 136.

<sup>225</sup> Fejtő, F. : *Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie : Requiem pour un empire défunt*, op. cit., p. 377.

implique une dimension narrative qui s'écarte du jugement critique au profit du regret : cette Europe centrale n'est plus. Le *Requiem* est un ouvrage révisionniste au sens constructif du terme, mais le titre lui-même indique déjà que la thématization de l'Europe centrale dans les années 1980 ne construit pas un outil pour affronter horizontalement le régime dictatorial, mais évoque un passé révolu, rayé de la carte, et qui vient s'opposer au jour d'hui, ainsi qu'aux défis du lendemain. En clair, quand bien même l'émigration serait pour Fejtő le lieu d'une mobilité politique, celle des idées et des convictions envers et contre le régime de Budapest, elle est aussi le lieu où l'historien s'adonne à la nostalgie et au plaisir d'en fréquenter le non-lieu, à savoir l'hier. L'horizontalité des ouvrages dissidents que sont les deux premiers volumes de *l'Histoire des démocraties populaires* cède à la mobilité des représentations nostalgiques dès lors que l'Europe centrale, synonyme d'hier, interfère. Fejtő transmet l'héritage de l'hier sous le signe de « voyages sentimentaux ». Comme dans le cas de Milosz, l'engagement politique contemporain se distingue mal de la politique nostalgique qui elle ne relève pas de la dissidence, mais du voyage dans le temps, mobilité de la pensée nostalgique de l'hier.

Oui, Márai est dissident face au totalitarisme tant que sévit ce dernier. La bonne solitude, l'humanisme véhiculé par le *Journal* sont dissidents tant que le régime de Budapest est totalitaire, c'est-à-dire jusqu'à la déstalinisation. Le *Journal 1945-1957* est le support d'une dissidence culturelle, en tant qu'affirmation des valeurs niées par le système totalitaire. Qu'en reste-t-il par la suite ? Avant tout le regret d'un monde bourgeois disparu et un sentiment d'étrangeté quant au monde contemporain. Pour l'auteur des *Confessions d'un bourgeois*, l'hier est en effet synonyme d'une classe sociale dont le développement aura été entravé par le XX<sup>e</sup> siècle et ses régimes successifs en Hongrie (notamment). Kassa, c'est un petit monde bourgeois magyarophone avant tout. Quant au sentiment *unheimlich* qui prendra le dessus sur l'acte de dissidence chez Márai, il s'agit bien de l'expérience d'un émigré mal-à-l'aise et excessivement réflexif dans sa découverte de l'Occident. Dans son vestibule, les germes de ce sentiment d'étrangeté sont repérables, face au soldat soviétique arrivé en Hongrie : « *Je me souviens de figures étranges : un jeune soldat à la ronde, à cheval dans l'aurore brumeuse de janvier, aux bords du Danube, et cette ronde, le visage mongol du cavalier, tout ceci vient de tellement loin que je m'arrête en cours de route et suis longuement le phénomène*<sup>226</sup> ». Comme chez Milosz, c'est l'Europe centrale qui s'oppose

---

<sup>226</sup> Márai, S. : *Föld, föld!...* [Mémoires de Hongrie], Ed. Akadémiai Kiadó / Helikon Kiadó, 1991 [1972], p. 36. Nous

chez Márai, culturellement, à l'Orient. Or l'Europe centrale, c'est précisément l'hier. En fait, tant que l'étrangeté s'exprime face à l'envahisseur asiatique, le propos s'apparente à la dissidence, puisqu'il remet en question la qualité de libérateurs de ces cavaliers « mongols ». Dissidence et émigration s'écartent cependant dès que l'Europe centrale ne s'oppose plus à un envahisseur, mais à l'ensemble du monde contemporain : le monde occidental et l'Amérique en particulier dans l'expérience de Márai. Dès lors, c'est la nostalgie d'une époque révolue qui s'oppose au monde contemporain, un passé contre un présent. L'impression d'un engagement politique, quand bien même il n'aurait été que fortuit dans le cas de Márai, s'en trouve dissipé au même titre que dans le cas de Milosz et de son affrontement horizontal de l'ennemi, affrontement sapé par le regret des traditions du monde d'hier clérical, sapé également par un comportement hautain vis-à-vis d'un Occident dont Márai comme Milosz se revendiquent pourtant.

\*

L'hier, d'une certaine façon, était voué à entrer en dissidence lorsque le phénomène totalitaire est venu s'imposer en Europe. « *La conscience d'appartenir à la culture d'Europe centrale étant en elle-même et en fin de compte une dissidence, l'écrivain que l'on dit centre-européen ou qui se définit lui-même comme tel vit le plus souvent en exil* » ou subit, d'une façon ou d'une autre, un processus d'aliénation<sup>227</sup>. L'hier était exilé, il émigrera. Dans les vestibules de l'émigration, c'est en dissidence qu'il entre. La pensée en exil fait, au seuil de l'émigration, l'expérience de la dissidence en raison du contraste considérable qui se dessine entre le monde d'hier et celui qui, avec ses frontières et son idéologie, occupe le jour d'hui. Toutefois, la pensée en exil quitte ce jour d'hui en émigrant, et le thème, bien que politique, de l'Europe centrale, manquera, dans le monde, d'horizontalité pour être un outil politique efficace – et crédible. La conscience d'une appartenance vient s'opposer au contemporain, ce que nous expliciterons dans l'analyse du débat autour de l'Europe centrale : la renaissance, au crépuscule du bloc de l'Est, du thème de l'Europe centrale est précisément problématique en termes de contemporanéité, puisque ce thème s'épuise dans son opposition au *statu quo* est-européen, ses théoriciens manquant une élaboration conséquente de perspectives pour la région qui, hier, fut l'Europe centrale (cf. p. 555.).

---

traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>227</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus, op. cit.*, pp. 98-99.

La pensée en exil s'est avérée dissidente tant que nous en ajustons les manifestations politiques et culturelles au dissident idéal déduit des analyses arendtiennes. Dès lors que le prisme du *Système totalitaire* a dévoilé sa dimension exilique, le thème du déracinement étant inspiré chez Arendt de l'expérience de l'émigration, il nous a fallu reconsidérer les paramètres de l'hier dissident pour y distinguer avec soin ce qui relève d'un engagement politique, plus ou moins intense et prononcé, dans le monde contemporain, de ce qui s'y apparente à la nostalgie. Cette dernière s'oppose en fin de compte à l'horizontalité d'une action politique à proprement parler dissidente.

Qu'est-ce qui oppose la nostalgie au contemporain ? La dimension narrative qu'implique la nostalgie de l'hier. Elle est narrative dans les récits exiliques de l'hier, et cette dimension redistribue le jeu de la mobilité et du déplacement. Se déplacer à l'insu d'une mobilité confisquée par le régime totalitaire garantit dans un premier temps une position politique. Par la suite, l'émigration en vient cependant à constituer le lieu d'une autre « mobilité », celle d'une pensée nostalgique dans les ramifications du récit d'un monde rayé de la carte, autrement dit d'un monde exilé. L'hier n'est pas assez proche pour affronter ou intégrer le monde contemporain.

C'est ainsi que la dissidence se comprend entre exil et émigration. Elle est indiscernable de l'acte d'émigrer tant que la mise à l'abri de valeurs et de convictions est l'enjeu du départ ; la façon dont nos hommes de lettres deviennent dissidents s'articule à la logique des vestibules de l'émigration : à la proximité d'une limite à franchir ou d'ores et déjà franchie vient s'ajouter l'intimité d'une culture dont la mise à l'abri constitue un enjeu majeur du dilemme de la rupture dans le vestibule, et fournit le motif du franchissement de la limite. L'enjeu, c'est de préserver une intimité culturelle, de préserver la « *conscience d'appartenir à la culture d'Europe centrale* » en créant de la distance vis-à-vis de ce qui la met en danger. On se sauve pour devenir étrangers au régime totalitaire, mais, en se sauvant, on emporte dans ses valises des valeurs, des écrits, une culture que le totalitarisme considère comme « dissidents ». Cependant, on n'est plus dissident en termes d'engagement politique : le besoin de mettre à l'abri des valeurs culturelles et politiques s'apparente au souci apolitique de Márai – représentant de tant d'autres « dissidents » – de garantir une existence digne de ce nom à sa famille. Le souvenir, la nostalgie, le regret d'un monde révolu remplacent alors, avec leurs trames narratives, l'action politique. Ces trames narratives traitent un objet rayé de la carte, en ce sens la narration revêt-elle une dimension

exilique. La dissidence, liée aux vestibules à contresens, se présente alors comme un épisode entre émigration et exil. Le déplacement ne signifie pas une position dissidente : il en suscite une, provisoire chez Márai, occasionnelle ou partielle chez Fejtö et Milosz. En dehors – ou à la suite – des conjectures où la pensée en exil se retrouve en dissidence, ses représentants sont, plutôt que des acteurs politiques, comme cet homme qui, comme le formule le poète Géza Röhrig, « *portait ses racines dans ses souliers*<sup>228</sup> ». Et les chemins, narratifs et exiliques, qu'ils empruntent, échappent à la contemporanéité du monde et de ses lieux. A l'écart du monde contemporain et de ses causes, ce sont ces chemins qu'il s'agira de décrire et d'analyser en termes de lieux, d'extraterritorialité et de non-lieux exiliques dans la partie suivante.

Le tissage des continuités historiques par les récits de l'hier et de ses lieux exiliques explique le thème surgi au terme de ce présent chapitre : la repolitisation de l'Europe centrale. Nous avons présenté ce thème comme opposé à la dissidence. N'est-il pas justement un outil politique de la dissidence, de ceux qui émigrent comme de ceux qui restent au pays ? Ici, nous n'avons pu qu'introduire ce thème. Il va encore nous falloir persévérer dans l'analyse des expériences de l'émigration pour traiter, dans l'ultime chapitre de notre travail, le thème exilique de l'Europe centrale.

La singularité de l'hier dissident s'apparente à une conception anachronique et quelque peu paradoxale de l'exil. Emigrer du bloc de l'Est, c'est quitter illégalement son pays. Opposé à la mobilité expropriée par le système totalitaire, le déplacement est hors-la-loi. En fait, faire dissidence au sens d'émigrer signifie, pour celui qui quitte son pays, un exil rétrospectif : non pas exilé par le pouvoir, telles les figures classiques d'Ovide à Victor Hugo, mais déclaré banni après avoir franchi la frontière. La dissidence, sans être revendiquée par l'émigrant, est « confirmée » par un système qui vouait à l'exil-bannissement ceux qu'il n'avait réussi à enfermer dans une condition caractérisée par l'absence de mobilité. C'est ainsi un exil anachronique, « classique », mais à contresens, décrété *a posteriori*, qui frappait les individus n'ayant pas renoncé à la liberté de se déplacer dans le monde<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> Röhrig, G. : *Az ember aki a cipőjében hordta a gyökereit* [L'Homme qui portait ses racines dans ses souliers], Ed. Magvető, 2016. Nous citons le titre du recueil.

<sup>229</sup> Nous employons la notion de *bannir* au sens où la définissent Sylvie Aprile et Stéphane Dufoix : « *Condamner quelqu'un à quitter un territoire* ». L'exil classique, anachronique dont il est question ici correspond en effet au bannissement. Aprile et Dufoix précisent qu'à « *l'origine, le sens était double : "proclamer" et "expulser"* ». ce dont

Si nous articulons l'exil et l'émigration autour de la notion de mobilité, la situation des populations enfermées s'apparente plus à une condition exilique que le sort des émigrés. En effet, dans un cas de figure où le déplacement vient à s'opposer à la mobilité, phénomène qui gagne considérablement en ampleur au XX<sup>e</sup> siècle, celui qui renonce à se déplacer se retrouve, privé de toute mobilité, dans une situation à laquelle manquent toutes les composantes de la narration, dont départs, passages et arrivées. Comment pourrait-on configurer le contexte dans lequel on se trouve si les données qui nous entourent ne sont pas mobilisables et ne sont guère, par conséquent, en mesure de former une intrigue, celle dont le simple choix confère à l'individu sa dignité humaine ? L'émigrant, de son côté, refuse ce sur-place et, en s'accordant le choix de configurer sa propre existence, prend congé des non-lieux de l'exil intérieur – intérieur non pas directement au sens psychologique, mais en tant que condition délimitée par les « *boundaries*<sup>230</sup> » d'un régime qui garde ses sujets prisonniers.

L'émigrant, en tant que dissident, c'est ainsi quelqu'un qui ose opérer une distinction entre proximité et distance : il choisit de son plein gré de configurer le proche et le lointain, aux antipodes du sujet qui, privé de mobilité et enfermé, risque pratiquement d'oublier le sens de ces termes. Configurer, exercice auquel nous nous sommes livré dans notre partie I, apparaît ici, dans le contexte de la dissidence, comme un véritable droit, garant de la liberté humaine. En être privé, c'est se voir confisquer la dignité d'avoir une histoire, une biographie, puisqu'à défaut d'une faculté de configuration, l'individu ne peut pas même envisager un quelconque seuil de la narration, l'histoire de sa propre vie.

Le problème, c'est que l'émigration ne configure pas chez nos hommes de lettres une ouverture, un dehors libre, une succession aventureuse de pérégrinations. Ce n'est pas une émigration épique qui se substitue à l'exil des populations enfermées dans le bloc de l'Est. L'ouverture épique, c'est le cas de Faludy, mais ce dernier, comme nous l'avons précisé dans notre introduction générale, ne semble pas connaître l'impasse d'une condition exilique en émigration. La différence entre ce grand aventurier et nos hommes de lettres est que chez Faludy, la

---

nous parlons présentement en est d'autant plus anachronique : le régime « proclame », après le départ, qu'un individu est « expulsé ». C'est un sens datant du XII<sup>e</sup> siècle que le totalitarisme reprend à sa façon, non pas pour expédier quelqu'un dans le monde, mais plutôt pour désigner celui qui n'est plus enfermé. Aprile, S. et Dufoix, S. : *Les Mots de l'immigration*, Ed. Belin, coll. Le français retrouvé, 2009, pp. 44-45.

<sup>230</sup> Fassin, D. : « Introduction : Frontières extérieures, frontières intérieures » in Fassin, D. (dir.) : *Les nouvelles frontières de la société française*, op. cit., p. 5.

dimension narrative suit le cours des aventures en émigration. Chez nos hommes de lettres, la dimension narrative se trouve chargée de nostalgie, comme nous l'avons vu au sujet des lieux exiliques de l'hier dont nous avons complété l'analyse avec le thème de la nostalgie. Nous retrouvons deux questions de notre couple conceptuel dans un nouveau croisement : l'histoire exilée (question 1) serait prise en charge par la narration, cette dernière ne s'épuiserait pas (question 3, celle des seuils des limites de la narration) tant que l'hier en fournit l'étoffe. C'est le monde contemporain qui en vient à ressembler à un monde « exilé » aux yeux de nos hommes de lettres, un monde étrange, face à l'intimité de l'hier.

La dissidence entre exil et émigration montre ainsi que la nostalgie de l'hier empêche ou, du moins, entrave un rapport horizontal au monde contemporain, autrement dit une posture intellectuelle à la hauteur des questions propres au monde contemporain. Le rapport à l'hier est plus « horizontal », il est cependant archaïque. Le thème de l'Europe centrale, tel que repolitisé sous le communisme par la dissidence, est intervenu en contrepoint de l'engagement politique véritable. Dans ce présent chapitre, nous n'avons pu qu'effleurer ce thème repolitisé. Il nous a cependant bien fallu passer par la notion de la dissidence, les distinctions entre archaïsme et phénomène inédit, entre homme de lettres et intellectuel, entre nostalgie et contemporain pour introduire ce dont nous reprendrons l'analyse plus loin, dans l'ultime chapitre de notre travail consacré aux non-lieux de l'exil – l'Europe centrale étant un endroit familier dont la repolitisation manque de contemporanéité, justement, mais qui, en tant qu'objet de réflexion, donne à la pensée en exil une *impression* de contemporanéité. A partir des vestibules politisés de l'émigration, ces points problématiques dessinent donc une antichambre de l'exil, au sens où la sortie des vestibules ne signifie guère de l'ouverture, mais plutôt un enfermement de plus en plus marqué dans les ramifications narratives de l'hier, cette fiction exilée. La limite qui a été franchie dans les vestibules, c'est aussi celle de la postérité : réagir aux événements d'après-1945 au nom de l'hier, c'est, en accord avec les testaments rédigés à titre posthume, vivre sa propre postérité. Des vestibules de l'émigration, nous passons ainsi, *via* la problématique de la dissidence, aux seuils posthumes de l'exil.



## **Partie IV**

### **Les seuils posthumes de l'exil**

# Introduction : la notion de posthume

---

« *Tout vient trop tard pour certains : ils sont nés posthumes<sup>1</sup>* ».

Emil Cioran

Etant donné que les exils que nous examinons impliquent des expériences de l'émigration, la figure du seuil a revêtu jusqu'à présent une dimension principalement narrative. Le seuil est d'ailleurs lui-même, en tant qu'outil dramaturgique, une figure de la narration. Dans la mesure où seuils, frontières et vestibules relèvent du registre géographique, leur approche narrative est incontournable. Cependant, notre figure interprétative comprend aussi autre chose que du narratif. L'examen des vestibules a abouti à des cas de figure où la géographie, le déplacement ne sont plus à proprement parler constitutifs de ce qu'est un seuil en termes d'exil.

Le contresens des vestibules et la dissidence nous indiquent deux choses à cet égard. Le premier point est que le déplacement peut précisément dissimuler une façon de penser qui, à l'instar de la nostalgie, s'inspire du registre géographique mais n'y investit pas l'essentiel de son sens. Le deuxième point, c'est que l'hier y est pour quelque chose.

Ce que nous avons vu au sujet de la dissidence est qu'un certain type de récit, ayant pour objet l'hier en particulier, peut mettre en lumière la dimension exilique de la pensée que véhicule la trame narrative du récit en question. Cela nous invite à réinterroger nos distinctions afin de les préciser. Certes, ce qui distingue l'émigration de l'exil est qu'elle se raconte. Elle est cheminement géographique. Oui, la dissidence se raconte elle aussi, en tant que cheminement intellectuel. Cela dit, nous nous sommes retrouvés dans des cas de figure où c'est une trame aux allures narratives qui dévoile de l'exil. Ce dernier se prêterait-il malgré tout aux outils narratifs de

---

<sup>1</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 429.

l'émigration ? Non point : il y a bien des trames, mais elles ne rendent pas compte d'un cheminement à proprement parler. Ni figées, ni clairement narratives, ces trames logent entre exil et émigration, entre-deux que le thème de la dissidence a eu l'avantage de mettre en lumière et qu'il nous faut encore expliciter davantage.

Comment saisir cet entre-deux en termes de seuils, quelles sont ces trames d'apparence narrative qui traduisent une condition exilique, un exil de la pensée ? Le problème est temporel. C'est l'hier qui nous l'indique : temps et lieu rayés de la carte, il ne connaît guère de continuité avec le présent. Dès lors que c'est un héritier nostalgique qui s'en revendique sans y avoir vécu, la narration devient problématique : le narrateur est par définition postérieur au contexte où il se situe. L'hier est un non-lieu. Exilique, cette notion s'opposait aux lieux que connaît l'émigration, mais cette opposition doit maintenant être dépassée, puisque le non-lieu, ce n'est pas seulement l'hier, mais aussi l'exil des quatre hommes de lettres dans le monde. Et ce non-lieu se prête malgré tout à certaines trames. Pour y voir clair, il importe de saisir que le non-lieu implique à la fois une dimension spatiale et temporelle, sans que ces deux dimensions permettent de configurer des récits à proprement parler. Il y a des trames, mais elles échappent à la pratique de la configuration des contextes ainsi qu'à la mise en intrigue telles qu'analysées par Ricœur. Quelles sont donc ces trames du non-lieu ?

L'hier, plus précisément la dimension temporelle du non-lieu appelle ici la notion de posthume pour rendre compte du type de trames que suit la pensée aux seuils de l'exil. Explicitons dans ce qui suit cette idée de seuils posthumes de l'exil qui nous permettra, ultimement, de saisir les trames qui, entre exil et émigration, ne sont pas narratives, sans relever pour autant de l'ineffable. Faisons le point sur la figure du seuil d'abord, introduisons la notion de posthume ensuite.

### *Les seuils de la narration*

La figure du seuil est narrative mais, suivant notre couple exil-émigration, elle entre du même coup en connivence avec la troisième question de notre intrigue conceptuelle, à savoir les limites de la narration. Parler de seuils, c'est, au sens littéraire que nous avons vu en introduction de la partie précédente, interroger l'acheminement vers un récit. Le seuil de la narration, c'est en ce

sens le vestibule d'une histoire. Toutefois, nos vestibules à contresens dévoilent la chose suivante : les seuils de la narration, ce sont aussi ces charnières où la narration touche à sa fin et où le récit s'épuise. Dès lors, le seuil de la narration n'achemine plus vers un récit, mais signifie le terme de ce dernier.

La dissidence renforce ce point : la division qui, à l'image d'un monde de frontières physiques, partage l'individu entre légalité et convictions personnelles ne relève plus à proprement parler d'un récit. Cela dit, les vestibules à contresens, éclairés par la notion politique de la dissidence, n'empêchent pas de nouveaux passages en termes d'émigration : il y a déplacement et donc récit à partir des divisions qui s'opèrent dans la situation du dissident. En revanche, et c'est le propos de cette ultime partie de notre démonstration, un seuil dit posthume empêche tout nouvel horizon narratif : non plus situation où l'émigré peut trancher en optant pour un départ ou un non-retour, le seuil posthume signifie un assignement à résidence d'où le nouveau départ s'avère impossible.

Explicitons cette distinction pour définir dûment le thème du posthume. Il s'agit, rappelons-le, de la thématique annoncée pour cette partie IV. La notion à l'œuvre est la même que celle de la partie précédente, à savoir le seuil. La thématique du vestibule cède cependant la place à celle du posthume, d'où le besoin, en cette introduction, d'opérer la distinction entre les deux thématiques.

Dans le cas des vestibules à contresens, quand bien même une limite aurait été d'ores et déjà franchie, la proximité de cette limite ne signifiait pas encore, pour l'émigré, le terme de son périple. Certes, il était divisé entre l'idéologie totalitaire et l'hier. Ce dernier finit malgré tout, dans les quatre cas que nous avons examinés, par « émigrer », autrement dit par dépasser la situation de division à l'aide d'une histoire, d'un cheminement narratif repérable sur la carte. Cette dimension narrative répondait au contexte de la partie III, l'émigration en tant que déplacement. Le contexte de cette partie IV, c'est l'émigration en tant que situation, résidence et vie à l'étranger. Le seuil demeure la notion que mobilise notre couple conceptuel dans ce nouveau contexte, mais ce dernier lui assigne une signification moins narrative que dans le cas des vestibules.

### *La notion de posthume*

Quelle est cette signification, qu'entendons-nous exactement par le mot « posthume » ? Une limite, une frontière physique ou figurée a été franchie mais, au lieu de mener à un espace nouveau, la limite assigne le transgresseur à proximité du passage effectué. Le posthume, cependant, ne se réduit pas à un « après », à la suite chronologique d'un passage. Son sens est plus radical que cela.

Ce sens, c'est l'aphorisme mis en exergue de cette introduction qui nous l'offre. Cioran y formule, puis reformule une idée dont l'incongruité fait entrer le posthume en corrélation avec l'hier. D'abord, il affirme que « *tout vient trop tard pour certains* ». C'est tout ce qui arrive dans le monde qui serait par définition toujours déjà en retard. Mais Cioran laisse de côté cet aspect des choses et événements pour reformuler ce qu'il entend par « *certain* » : des individus qui seraient « *nés posthumes* ». Ainsi, dans la reformulation, un glissement a lieu de ce qui arrive vers ceux auxquels ce « *tout* » arrive. Ce dernier demeure vague, sans importance, comparé aux individus auxquels tout arrive « *trop tard* », individus dont l'emphase de l'aphorisme laisse supposer qu'ils sont exclusifs, en quelque sorte privilégiés. Le monde est en conséquence perçu comme une série de banalités en retard par contraste aux quelques uns qui semblent jouir de l'honneur cruel d'être « *posthumes* ». En clair, c'est leur singularité, et non le sens du réel qui est mise en valeur. C'est parce que certains sont « *nés posthumes* » que le cours des choses se présente comme d'ores et déjà toujours attardé.

L'aphorisme traduit la façon dont certains individus exquis abandonnent le monde à son retard incessant. Qui sont-elles, ces personnes vivant dès l'abord, dès leur naissance, leur propre postérité ? Si l'aphorisme a l'intérêt de formuler une idée incongrue (naître non pas trop tard, mais pour ainsi dire « après » soi-même), il a le désavantage de ne pas en dire plus. Cet intérêt et ce désavantage s'articulent dans la conception qu'a Cioran de ses propres aphorismes, ou plutôt fragments : « *Je ne peux exprimer que des résultats. Mes aphorismes ne sont pas vraiment des aphorismes, chacun d'eux est la conclusion de toute une page, le point final d'une petite crise d'épilepsie<sup>2</sup>* ». Nous ne connaissons donc pas la « *page* », c'est-à-dire le développement dont l'idée des individus « *nés posthumes* » est la conclusion, ni la raison, l'expérience ou

---

<sup>2</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Fritz J. Raddatz » in *Entretiens*, op. cit., p. 185.

l'observation qui s'y compriment. « *Je n'ai jamais rien écrit sans partir de données vécues*<sup>3</sup> », prétend-il ailleurs, mais nous ne pouvons reconstituer ces données. En même temps, nous ne pouvons pas non plus nous contenter de l'idée que « *seule la conclusion importe*<sup>4</sup> », puisque nous nous efforçons présentement d'introduire une notion.

Que faire, sinon proposer notre propre « *page* » à la place de celle de Cioran, une démonstration qui cherche l'affinité avec celle qu'on ne peut que lui supposer en tant que penseur en exil ? Il s'agit bien de développer suivant nos propres interrogations plutôt que de reconstruire, bien que développement et reconstitution puissent s'entrecouper sous le signe de l'exil. En effet, puisque nous prenons appui sur l'aphorisme-fragment de Cioran pour saisir, entre autres, sa pensée exilique, il s'agit d'ajuster l'incongruité de la naissance « *posthume* » à notre contexte (l'émigration en tant que vie et situation à l'étranger) et à la notion qu'y mobilise notre couple conceptuel : le seuil. Le posthume devient la thématique de cette partie IV dans la mesure où notre problématique des trames entre exil et émigration s'en trouve éclairée.

### ***Les trames de l'errance***

Le posthume désigne en fait les non-lieux de l'exil à la suite du non-lieu qu'est l'hier. Le posthume est au présent ce que l'hier est au passé : un toujours déjà révolu dans le cas du second, un toujours déjà trop tard dans celui du premier . En termes de seuils, le posthume est pour l'exil ce que le vestibule était pour l'émigration. Le point significatif est que, dans le contexte de l'émigration, la figure du seuil venait encore éclairer l'intrigue du déplacement. En revanche, parler de seuils posthumes, c'est concevoir qu'il ne s'agit plus maintenant de « seuils » au sens géographique du terme, mais plutôt d'espaces intellectuels, où la pensée suit des trames spécifiquement exiliques : des trames dont l'intelligence n'est pas clairement narrative, avec des seuils franchis, mais qui se structurent suivant l'idée que le seuil a été toujours d'ores et déjà franchi. En ce sens, la limite de la narration n'est pas à chercher au terme d'un récit, mais, en tant que seuil, au début de trames spécifiques.

---

<sup>3</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Léo Gillet » in *Entretiens, op. cit.*, p. 77.

<sup>4</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Fritz J. Raddatz » in *Entretiens, op. cit.*, p. 185.

Le seuil devient ainsi métaphore, celle qui permet de comprendre une manière singulière de s'orienter dans la pensée et dans le monde : être « né » après le franchissement. L'émigration devient le registre emprunté par l'exil pour s'exprimer en termes géographiques, la géographie étant, comme nous l'avons élucidé dès notre introduction générale, la métaphore de l'exil par défaut. Le posthume a l'avantage de joindre à ce registre géographique celui du temps révolu. Les seuils posthumes de l'exil, ce sont des environnements dont l'espace et le temps se trouvent disjoints de ceux du monde où se retrouvent les hommes de lettres de la pensée en exil.

Ils sont bel et bien dans le monde, mais la tournure de Cioran nous invite à réfléchir sur l'intérêt que nos hommes de lettres portent à tout ce qui leur « *vient trop tard* ». Non pas le franchissement, mais la proximité d'un seuil toujours d'ores et déjà franchi ne remplace-t-elle pas la contemporanéité de la pensée avec son temps ? Cette proximité ne façonne-t-elle pas précisément des trames posthumes qui en tant que telles ne relèvent plus de la narration, mais plutôt de l'errance ? Une trame qui donne l'impression d'être narrative mais qui ne se configure que selon la proximité du seuil et de l'hier ne constitue plus un récit, mais ressemble plutôt à des points de suspension, résidus posthumes de ce dont la configuration authentique a été rayée de la carte.

Pour montrer comment l'on passe des vestibules de l'émigration aux seuils posthumes de l'exil, il nous faut passer progressivement de la logique de l'avant et de l'après à celle de la pensée qui ne renaît pas en émigrant, mais qui vit, en émigration, sa propre postérité. Pour ce faire, nous allons, dans un premier temps, comparer les différents récits relatifs à l'arrivée en émigration et nous observerons les lieux de l'émigration au sens non plus de déplacement mais de situation. Il s'agira de voir que l'arrivée ne signifie guère de l'ouverture, mais un enfermement dans une pensée interpellée par l'hier. Ce premier temps de la démonstration complètera l'examen de l'émigration en tant que déplacement, suivant la logique de l'avant et de l'après. Dans un second temps, nous considérerons les émigrés est-européens en tant qu'altérité dans le monde. Dans le contraste de ce qu'est le jeu d'altérités du monde contemporain et l'indifférence de la pensée en exil à l'égard de ces altérités, nous développerons l'idée suivante : loin de se considérer en tant qu'altérité, la pensée en exil s'oriente dans le monde en fonction de l'hier, considérant ce dernier sous forme de lettres de noblesse. Il s'agira, dans ce second chapitre, de montrer comment la pensée en exil, pourtant bien en émigration dans le monde, s'enferme dans une logique qui digresse de celle de

l'avant et de l'après, de l'ouverture et de la rencontre de l'autre. Dans un troisième temps, nous serons en mesure de montrer qu'en effet, la pensée en exil n'arrive pas dans le monde pour s'y ouvrir, mais pour y tisser les continuités de l'hier, pour en soigner l'héritage. Les continuités tissées apparaissent cependant dès lors comme elles-mêmes posthumes. Aux seuils posthumes de l'exil, l'hier devient le nom d'une errance dont nous devons interroger la spécificité non-narrative. Afin de bien cerner cette errance, il s'agira, dans le passage progressif vers le posthume, de dégager au fur et à mesure les aspects du non-lieu tel qu'il se manifeste aux seuils de l'exil.



# Chapitre 1

## Les expériences de l'arrivée et les circuits de l'émigration

---

Pour saisir les seuils posthumes de l'exil, il nous faut encore analyser les expériences liées à l'émigration et qui font chronologiquement suite à l'expérience des vestibules : celles de l'arrivée dans le monde. En effet, pour passer progressivement de la logique de l'avant et de l'après à celle du posthume, il est requis d'articuler l'expérience de l'émigration en tant que départ au second sens de la notion, à savoir l'émigration en tant que vie et situation dans le monde. Les expériences de l'arrivée, à la suite des départs, complètent le premier sens de l'émigration. Les circuits de l'émigration, quant à eux, sont déjà ces situations dans le monde où s'orientent les émigrés dont le cheminement nous intéresse. Comment s'articulent les deux sens de l'émigration, comment et dans quelles situations arrivent les hommes de lettres de la pensée en émigrant ? S'il est question d'émigration, il sera nécessairement question de lieux. Toutefois, et c'est le point vers lequel tend la problématique de ce chapitre, ces lieux laissent d'ores et déjà entrevoir les non-lieux spécifiques que nous examinerons par la suite. Il s'agit, dans ce chapitre, de les repérer en vue d'examen plus approfondis.

Dans ce chapitre, examinons donc en premier lieu les expériences de l'arrivée des quatre hommes de lettres. Nous proposons une approche comparative entre Milosz et Fejtö d'abord, un enchaînement sur la singularité du Paris de Cioran par rapport à celui de Fejtö ensuite et, enfin, quelque peu à part, l'analyse de l'émigration en apparence la plus simple, avec son départ et son arrivée, de Márai. En second lieu, au-delà des expériences de l'arrivée, il s'agit de comprendre ce que sont les circuits de l'émigration où arrivent les quatre hommes de lettres. Nous montrerons comment, à l'instar des arrivées, les circuits de l'émigration garantissent une certaine ouverture suivant un jeu de proximités, mais impliquent en fait malgré tout un enfermement de la pensée, en raison des non-lieux de l'exil que comprennent expériences de l'arrivée et circuits de l'émigration.

## IV, 1, A : Les expériences de l'arrivée

De même que les vestibules à contresens démantèlent le sens de ce qu'est un seuil, l'arrivée dans le monde de nos émigrés relève d'une logique qui met à l'épreuve la simple chronologie du départ et de l'arrivée. Cela ne veut pas dire qu'elle disqualifie la chronologie. Cela signifie plutôt que la chronologie des événements se trouve, en ce qui concerne l'arrivée dans le monde, particulièrement chargée par notre couple conceptuel : l'arrivée peut précéder le vestibule.

Explicitons ce point. Dans le cas de Márai, à la suite des aller-retour qui forment vestibule, le départ et l'arrivée forment un itinéraire linéaire : départ de Hongrie, arrivée en Suisse, puis en Italie. Cioran, quant à lui, quitte la Roumanie pour Paris. Le schéma est dans ces deux cas simple, du moins en apparence. Le cas de Milosz et de Fejtő semble en revanche plus compliqué. Ils sont déjà dans le monde lorsque leurs vestibules respectifs se forment. L'arrivée précède le vestibule et nous invite à remonter dans le temps par rapport aux épisodes analysés dans la partie précédente. Fejtő est arrivé à Paris en 1938, avant le dilemme de la rupture avec la Hongrie. L'arrivée que nous allons analyser chez Fejtő est contemporaine de celle de Cioran, nous sommes à la veille de la Seconde Guerre mondiale. Même le lieu coïncide : Paris. Les expériences, toutefois, ne sont pas les mêmes, et il nous faudra les comparer, en sachant que le vestibule est déjà quitté chez Cioran, et encore à affronter du côté de Fejtő. Quant à Milosz, l'expérience de l'arrivée est singulière en ce sens que ses aller-retour, dans le vestibule, correspondent à des déplacements diplomatiques : c'est au service du gouvernement de Varsovie qu'il va et vient entre les Etats-Unis et la Pologne, puis Paris et Varsovie, et ce type de déplacements n'implique pas à proprement parler une arrivée qui peut se raconter au même titre que Paris, la Suisse et l'Italie respectivement chez Fejtő, Cioran et Márai. « L'arrivée » de Milosz est-elle pour autant moins narrative que celles des trois autres hommes de lettres ? Rien n'est moins sûr.

Le fait significatif est que les itinéraires les plus simples, linéairement, du départ à l'arrivée, à savoir ceux de Cioran et de Márai ne constituent pas nécessairement les arrivées les plus évidentes, ni celles qui se prêtent le mieux à des récits. A vrai dire, la chronologie de l'aller-simple peut précisément manquer sa trame narrative, tandis que les cas de figure plus complexes

investissent une dimension narrative dans leurs cheminements. Seulement, ces cheminements ne se réduisent guère au déplacement géographique linéaire des terres natales vers les terres d'accueil. Il y a plus de « non-lieu » à déceler dans les parcours simples que dans les arrivées précédant les vestibules, qui pourtant n'en sont pas exemptes non plus, ce qu'il nous faut montrer.

### *1. Milosz et Fejtő : Varsovie n'est pas Paris*

Le cas de Milosz requiert certaines précautions dans ce chapitre. S'il est déjà dans le monde lorsque se dessine son vestibule, il avait, rappelons-nous, selon ses propres dires, « émigré<sup>5</sup> » à Varsovie avant la guerre, en 1937. Varsovie fut pour lui un exil entre deux émigrations. Pourquoi nous intéresser à nouveau à Varsovie dans le contexte de ce chapitre, alors que les autres lieux de l'arrivée sont la Suisse, Naples et Paris, en un mot l'Europe de l'Ouest ?

En acceptant de servir le nouveau régime de Varsovie de 1945 à 1951, l'écrivain polonais fut diplomate en Occident, aux Etats-Unis puis à Paris. N'avait-il cependant pas déjà quitté sa terre natale bien auparavant? Dans un entretien avec la journaliste, critique littéraire et écrivaine Ewa Czarnecka, Milosz précise que c'était bien le cas : « *Je dois tout d'abord dire que j'ai émigré de Wilno en 1937<sup>6</sup>* », dit-il avant d'aborder les questions relatives à l'après-guerre en Occident. Il y a eu, précédant l'expérience des aller-retour en Occident après la guerre, avant l'occupation allemande et soviétique de la Pologne au cours de la guerre, un départ, un aller-simple. Autrement dit, au seuil de son émigration vers l'Ouest, Milosz se situe d'ores et déjà au-delà d'une limite.

Dans ce qui suit, nous prendrons Milosz au pied de la lettre quant à son « *émigration* » à Varsovie. En fait, de même que les expériences des frontières de Márai et Fejtő en Occident ont contribué à dessiner le monde européen de frontières, c'est ici l'arrivée à Varsovie qui constitue un complément des expériences occidentales, d'où l'intérêt d'y revenir suivant la problématique

---

<sup>5</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E.: *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*, op. cit., p. 104.

<sup>6</sup> *Ibid.*

de ce volet : l'arrivée.

## I. Les protagonistes de l'arrivée

En effet, à l'instar de Fejtő en 1938, les opinions de gauche de l'écrivain polonais le poussent malgré lui à émigrer à Varsovie, à la suite d'un voyage en Italie dans un premier temps. Rappelons-nous que Milosz considère son séjour à Varsovie comme une émigration : « *Mon séjour à Varsovie constituait déjà une sorte d'émigration, dans un pays, il est vrai, où l'on parlait ma langue*<sup>7</sup> ». Ce « on », et le fait de nommer « un » pays, avec l'article indéfini, traduisent d'un coup une étrangeté, une différence entre le pays en question et ses habitants d'un côté et, de l'autre, le moi (« ma langue »). Un autre passage, antérieur encore, confirme ce « on » : « *On faisait confiance à l'armée polonaise, on croyait la défense parfaite ; cela a duré jusqu'en septembre 1939*<sup>8</sup> ».

Dans le cas de Fejtő, la situation est moins ambiguë, puisque c'est déjà à l'Ouest, en France, que l'historien hongrois expérimente un seuil façonné par une limite déjà franchie. Milosz arrive à Varsovie en un lieu étranger où l'on parle sa langue. Fejtő arrive simplement dans un pays dont il parle la langue. En ce qui concerne le lieu, c'est-à-dire Paris, le « on » local, en l'occurrence les Parisiens, et la question de la langue française, Fejtő se souvient : « *Nous habitons ensemble ici, près de la rue Mouffetard, où il y avait toujours le marché. Les commerçants ressemblaient aux marchands hongrois et Rózsi devint rapidement populaire parmi eux*<sup>9</sup> ». Fejtő évoque les difficultés linguistiques rencontrées par son épouse à leur arrivée, et note qu'elle « *avait eu à apprendre le français à partir de zéro*<sup>10</sup> ». Cela indique subtilement que lui, en revanche, avait déjà une certaine maîtrise de la langue.

Fejtő cependant ne s'exclut pas tout à fait des trébuchements du début : bien que se rappelant avec jovialité les erreurs de vocabulaire plutôt drôles de son épouse au marché, ces premières expériences de l'émigration et du « on » formé par les commerçants de la rue Mouffetard ont

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>9</sup> Földes, A. : *Átélttem egy évszázadot, Utolsó interjúk Fejtő Ferencsel* [J'ai traversé un siècle : derniers entretiens avec François Fejtő], *op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 83.

pour ainsi dire la saveur du vivre-ensemble avec son épouse et, qui plus est, leur popularité locale rend ce « *on* » sympathique à son tour.

Fejtő trouve à Paris un cercle d'amis et de connaissances. Il ne s'agit plus là du « *on* » impersonnel, mais de personnes en particulier. « *J'étais dans une situation privilégiée, raconte Fejtő, sans en être vraiment conscient. Comme je l'ai déjà dit, j'avais de très bons rapports depuis l'époque du Szép Szó<sup>11</sup> avec Géraud Jouve, le conseiller culturel de l'ambassade de France à Budapest, puisque je faisais connaître avant tout de la littérature française dans Szép Szó. Pour ce faire cependant, j'avais besoin de la permission des auteurs, j'ai donc commencé à correspondre avec eux, par la poste. [...] C'est ainsi que j'ai fait aussi la connaissance de Jean-Paul Sartre<sup>12</sup> ».*

Le fait d'avoir franchi la frontière rend la situation des Fejtő, pourtant précaire et surtout provisoire, plus claire que le seuil où se retrouve Milosz à Varsovie. A vrai dire, le Paris de Fejtő se montre sous un jour plus familier que la Varsovie de Milosz. Quelle en est l'explication? Plusieurs éléments de réponse se présentent. Premièrement, le fait que Fejtő ne passera pas les années d'occupation à Paris, contrairement à Milosz qui restera en majeure partie à Varsovie, joue un rôle de premier ordre. Paris, pour Fejtő, constitue par deux fois un point d'accueil, un lieu symbolique du sauvetage : une première fois en 1938, puis au moment de la Libération. Ce facteur historique objectif est incontournable.

Deuxièmement, même si les deux hommes de lettres ont des relations là où ils émigrent, l'approche du monde de la culture n'est pas la même. C'est grâce à sa profession de journaliste et à sa vocation de traducteur que Fejtő connaît Jouve, *via* sa correspondance avec les auteurs qu'il a traduits, et c'est encore grâce à sa profession qu'il fait à Paris la rencontre de Sartre, dont il apprend d'ailleurs qu'il a été son premier traducteur étranger<sup>13</sup>. Par l'intermédiaire de Jouve qui, comme son père, travaillait pour l'Agence Havas, ancêtre de l'Agence France-Presse, Fejtő se trouve par la suite aisément introduit dans les cercles littéraires et intellectuels de la capitale française où circulent des personnalités de l'époque. Grâce notamment à la mondanité de Clara

<sup>11</sup> *Szép Szó* était une revue littéraire et de critique sociale entre 1936 et 1939. Fejtő en fut un proche collaborateur. De nos jours, *Szép Szó* est une annexe hebdomadaire du quotidien de gauche *Népszava*.

<sup>12</sup> Földes, A. : *Átélttem egy évszázadot : utolsó interjúk Fejtő Ferencsel* [J'ai traversé un siècle : derniers entretiens avec François Fejtő], *op. cit.*, p. 85.

<sup>13</sup> *Ibid.*

Malraux<sup>14</sup> à qui Jouve le présente, Fejtő fait la rencontre de Raymond Aron, Raymond Queneau mais aussi d'André Gide et de Jean Paulhan. L'idée à retenir ici, c'est que Fejtő se trouve personnellement introduit dans les communautés intellectuelles dont il n'avait auparavant connu « que » les œuvres. En arrivant à Paris, Fejtő fait l'expérience d'un dehors.

## II. L'amertume de Milosz

Milosz, de son côté, décrit son arrivée à Varsovie sous le signe de l'amertume. Alors que Fejtő découvre Paris avec une jovialité qui prête à l'enchantement (la découverte des écrivains qu'il avait traduits par le passé), Milosz affirme être complètement étranger au monde varsovien. Rappelons-nous : « *Je dois dire que j'existais à peine pour [le monde littéraire]. Je me montrais très peu, je n'en avais pas le temps*<sup>15</sup> ». « *D'ailleurs, ce milieu ne me plaisait guère ni ne m'attirait beaucoup. Je souffrais certes sous le joug bureaucratique, je rêvais de m'en libérer, mais je n'avais pas l'énergie de rompre, car où aller? Que faire?*<sup>16</sup> » Nous voyons bien, dans le contraste avec Fejtő, comment l'émigration signifie pour Milosz un enfermement. Varsovie n'est pas Paris.

La façon de vivre l'émigration, c'est-à-dire une situation générée et façonnée par une limite franchie n'est pas du tout la même. Ce que nous voulions montrer très précisément en reprenant « l'émigration » de Milosz de Wilno à Varsovie, c'est qu'un seuil, à l'opposé d'un vestibule, peut se former, en émigration, par rapport à une limite non pas à franchir, mais d'ores et déjà franchie.

Chez Milosz, la tension vers la limite déjà franchie est soutenue par une sorte de perturbation qui apparaît entre Wilno et Varsovie. Toujours en réponse aux questions d'Ewa Czarnecka, l'écrivain évoque l'écart générationnel entre ceux qui sont « *déjà arrivés à l'âge conscient*<sup>17</sup> » au moment où la guerre éclate et les plus jeunes, pas encore mûrs, que la guerre surprend et prend de court en pleine jeunesse. Cette idée serait relativement simple à saisir si Milosz ne la perturbait pas avec un étrange facteur géographique. Il remarque la chose suivante : « *Aussi bien Gombrowicz*

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>15</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*, op. cit., p. 92.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 96.

*que moi sommes des enfants typiques de l'avant-guerre, c'est-à-dire que nous sommes arrivés à l'âge conscient dans un pays déjà indépendant, que nous avons eu le temps de terminer l'école et l'université pendant cette période et d'y commencer une carrière littéraire. A vrai dire, au moment où la guerre a éclaté, nos personnalités étaient déjà constituées, contrairement à celle des jeunes poètes de Varsovie que la guerre a saisis pratiquement dans leur adolescence. Cela explique beaucoup de choses<sup>18</sup> ».*

Cela n'explique pas l'insistance sur les jeunes poètes *de Varsovie* en particulier. Milosz donne en fait l'impression que son émigration à Varsovie fait de lui, celui qui vient déjà de quelque part, un homme plus mûr que les locaux, plus jeunes. Le bagage culturel lituanien serait-il plus mature, arrivé à un âge plus « conscient » que celui dont disposent les Varsoviens? La référence à Gombrowicz rend cette supposition caduque : né à Małoszyce, un bourg au nord de Cracovie, Gombrowicz grandit à Varsovie et y termine « *l'école et l'université*<sup>19</sup> », et c'est à Varsovie qu'il connaît ses débuts littéraires, notamment avec la publication de *Ferdydurke*<sup>20</sup> en 1937. Autrement dit, Varsovie n'est aucunement moins « mûre » en cette année 1937 que Wilno, or c'est la date où Milosz quitte sa ville natale pour Varsovie. C'est ainsi bien du côté de l'expérience de l'émigration, et non de l'état des lieux à Varsovie en elle-même, que se trouvent les motifs de cette perturbation du raisonnement.

### III. Paris n'est pas Varsovie

Revenons-en aux deux capitales. En effet et en premier lieu, Paris n'est pas Varsovie. Ceci n'est pas un jugement de valeur de notre part dans la mesure où nous observons les deux villes à travers la subjectivité des récits de Fejtő et de Milosz. Fejtő se rappelle de son arrivée dans la capitale française en ces termes : « *Le premier jour de mon émigration, le 15 avril 1938, il faisait beau, Paris souriait. Je suis descendu dans l'un des hôtels bon marché de la petite rue derrière le Panthéon. Il n'y avait qu'une seule chambre, avec toilettes. On ne pouvait même pas prendre de douche*<sup>21</sup> ». Nous ne doutons pas des données météorologiques exactes de ce jour de printemps ni

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Gombrowicz, W. : *Ferdydurke*, trad. Georges Sédur, Ed. C. Bourgois, 1995 [1937].

<sup>21</sup> Földes, A. : *Átélttem egy évszázadot : utolsó interjúk Fejtő Ferencsel* [J'ai traversé un siècle : derniers entretiens

de la mémoire de Fejtö. Cependant, la courte description partage un sentiment plutôt qu'un bulletin météo : le ciel radieux de Paris est bien celui sous lequel se déroule le premier jour de l'émigration.

Ce n'est pas si l'on ose dire en lui-même, mais bien à l'émigré soulagé d'être arrivé que Paris sourit. Le monde sourit car le persécuté de la veille a franchi les bornes de la persécution. Il se sent sauvé. C'est ainsi que le soleil de Paris semble en fait inonder la chambre d'hôtel pourtant délabrée. Le délabrement n'est pas le sujet. C'est le premier jour de l'émigration qui est ici le sujet, envisageant d'un même sourire le ciel de Paris et la chambre d'hôtel. En clair, c'est le fait d'avoir franchi une limite qui détermine le sentiment que laisse entrevoir la description, sentiment qui a pour nom : Paris. Le Paris souriant de Fejtö incarne en fait le sentiment de l'émigré soulagé d'avoir quitté la sphère d'influence du pouvoir qui l'aurait persécuté. Le lieu d'arrivé, en l'occurrence Paris, se définit ainsi d'abord par une limite déjà passée.

Venant d'ores et déjà de quelque part, Milosz semble, quant à lui, considérer Varsovie, ce lieu étranger où l'on parle pourtant sa langue, comme plus jeune, moins expérimenté. Nous trouvons ici un bel exemple de la phrase, devenue aphorisme, de L. P. Hartley : « *Le passé est un pays étranger : on y fait les choses différemment*<sup>22</sup> ». Le passé est pour Milosz très concrètement un pays étranger, la Lituanie, puisque Milosz, bien qu'apparenté à la Pologne et sa capitale par la langue, se démarque du « *on* » varsovien. Cela suggère un autre « *on* », relégué au passé, par rapport auquel le vécu présent figure comme une différence. Le fait, cependant, d'avoir le souvenir d'une façon de faire « *les choses différemment* » éclaire, mais ne recouvre pas tout à fait, l'idée tacite selon laquelle cette différence, celle du passé en tant que « *pays étranger* », est plus expérimentée que celle du « *on* » présent, à savoir « *les jeunes poètes de Varsovie* ».

En fait, non seulement « *le passé est un pays étranger* » mais, qui plus est, c'est un pays que l'émigré dont nous nous occupons a connu. Ce n'est pas une simple métaphore. Il l'a connu en tant que terre natale, il le connaît désormais en tant que pays étranger, du moins autre. Lorsqu'un individu émigre, le vécu présent de sa terre natale se mue en expérience de ses propres origines. Un présent (Wilno pour Milosz) devient mémoire personnelle des origines et, de façon

---

avec François Fejtö], *op. cit.*, p. 82.

<sup>22</sup> Hartley, L. P. : *The Go-Between [Le Messenger]*, Ed. Penguin Modern Classics, 2004 [1953], p. 5. Cf. également Rushdie, S : *Patries imaginaires : essais et critiques, 1981-1991*, trad. Aline Chatelin, Ed. C. Bourgois, 1994 [1991].



symptomatique, semble projeter sur la terre d'accueil le manque de cette expérience singulière, sans considération pour l'expérience de cette terre d'accueil. La contradiction relative à Gombrowicz, enfant typique de l'avant-guerre, mais pourtant bien varsovien, sans faire partie pour autant des « *jeunes poètes de Varsovie* », s'explique en somme par le fait qu'arrivé à Varsovie, Milosz se retrouve en un seuil, mais ce seuil est travaillé par la proximité d'une limite non pas à franchir, mais déjà franchie : la limite qui s'impose entre un vécu présent devenu expérience de ses propres origines et le vécu présent actuel, varsovien.

L'arrivée n'est pas ouverture comme chez Fejtő, et cela malgré les espoirs de Milosz nourris envers Varsovie. Le poète écrit à Tomas Venclova qu'il a « *accepté son départ forcé pour Varsovie avec soulagement* », expliquant que le « *provincialisme* » de Wilno était « *déprimant* » et qu'en conséquence il « *aspirait à s'évader dans le monde*<sup>23</sup> ». Varsovie, cependant, avec sa quasi altérité, n'est pas à proprement parler le « monde » du dehors auquel aspire le poète. Cela dit, on peut se demander si l'arrivée, considérée comme expérience « supérieure » à celle des locaux, ne sabote pas en fait l'émigration en tant qu'ouverture et découverte.

L'arrivée de Milosz à Varsovie précède certes son arrivée en Europe de l'Ouest. Toutefois, l'arrivée elle-même n'est narrée ni dans un cas, ni dans l'autre. Varsovie n'est pas Paris : ni le Paris de Fejtő, ni le Paris en l'occurrence de Milosz lui-même, car c'est bien dans la capitale française que Milosz demandera l'asile politique lorsqu'il rompra avec le régime de Varsovie. Nous verrons dans le chapitre suivant comment Milosz dépeint l'Occident où il réside dans la perspective restrictive, et non pas constructive, de l'homme qui vient d'ailleurs, qui a franchi une limite et peine à penser autrement qu'à proximité de cette dernière.

Pour l'instant, quand bien même Varsovie s'apparenterait plutôt aux lieux d'avant l'émigration que sont Budapest et Sibiu, force est de constater, suivant le thème de l'arrivée, qu'« *Yvetot vaut Constantinople*<sup>24</sup> » d'une curieuse façon dans la pensée en exil : tout « Yvetot » peut se présenter ensoleillé si l'émigré y projette le soulagement d'avoir échappé à un danger en quittant sa terre natale ; à l'inverse, aucun « Constantinople » n'est suffisamment merveilleux dans le monde si l'émigré considère son « Yvetot » natal comme expérience plus mûre que celle des

<sup>23</sup> Milosz, Cz. et Venclova, T. : « A Dialogue about the City » [« Un dialogue sur la ville »] in *Beginning with my Streets [En commençant par mes rues]*, op. cit., p. 27.

<sup>24</sup> Flaubert, G. : *Correspondance*, tome II, Ed. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1984, p. 362.

Constantinopolitains. Il n'est pas de magie byzantine qui échappe à l'air maussade « d'Yvetot » si l'émigré ne consent pas à l'ouverture et se cloisonne dans la fierté d'être, lui, comme si cela le démarquait d'autrui, « *né quelque part*<sup>25</sup> ».

Qu'en est-il des non-lieux dans ces expériences de l'arrivée ? Avec Fejtö, le récit s'inscrit nettement dans le registre de l'émigration et de ses lieux. Paris est le lieu de l'arrivée, d'autant plus ensoleillé qu'il contraste avec le lieu de départ. Certes, nous sommes encore loin, en 1938, de l'expérience de la rupture et de la dissidence d'après-guerre, mais c'est plutôt le soin de tisser les trames narratives de l'émigration qui importe ici : Fejtö s'en tient aux lieux pour y ancrer ses impressions. Avec Milosz, le cas de figure est différent. Bien que l'on puisse identifier les lieux de départ et d'arrivée que sont Wilno et Varsovie, ce dernier ne semble se prêter à la narration qu'en fonction de la perte du premier. Non pas nouveau lieu dans un cheminement migratoire, Varsovie est dominé par des impressions suscitées par l'absence du lieu principal, Wilno. En ce sens, la capitale polonaise est moins un lieu où de nouvelles choses arrivent que le terrain d'une hantise du lieu perdu. Et cette hantise apparente ainsi d'ores et déjà le premier lieu de l'arrivée chez Milosz à un non-lieu exilique, posthume de surcroît, car puisant son sens dans un « toujours déjà après » l'expérience majeure de la ville qu'est Wilno. Un non-lieu en un seuil posthume se profile donc chez Milosz, contrairement aux lieux de l'émigration chez Fejtö. C'est le thème de la lecture des villes qui indique ici l'enfermement.

## *2. Langue et gastronomie françaises : l'arrivée de Cioran*

Cioran s'y prend de façon quelque peu plus « brute » que Fejtö, si l'on ose dire, avec Paris, où il arrive en 1937. Il privilégie et associe deux thèmes au sujet de son arrivée : la langue et la gastronomie françaises, en contraste de sa propre sauvagerie linguistique et culturelle qu'il sait si bien mettre en scène.

Interrogé sur son mobile pour venir en France, Cioran parle de la francophilie/francophonie en

---

<sup>25</sup> Brassens, G. : *Journal et autres carnets inédits*, Ed. Cherche Midi, coll. Brassens d'abord, 2014, p. 108.

Roumanie. Voilà ce qu'il répond au journaliste et romancier suisse François Bondy sur l'attrait des Roumains pour la France : « *La francophilie des Roumains avait quelque chose de grotesque. Lors de la Première Guerre mondiale un ministre avait dit très sérieusement pour justifier l'entrée en guerre de son pays : "Que la Roumanie disparaisse n'est pas si important. Mais la France ne doit pas périr"*<sup>26</sup> ».

Cioran relate cette anecdote en guise de réponse à la question suivante, posée par Bondy : « *Aviez-vous [...] comme tant d'intellectuels roumains, de Tzara à Ionesco, les yeux fixés sur Paris?*<sup>27</sup> » En quelque sorte, Cioran sabote le mythe parisien, l'idée d'une affinité innée. Cela ne l'empêche pas pour autant de se ruer, si l'on ose dire, sur Paris dès la première occasion et d'y constater en même tant son altérité : « *C'est une expérience [...] que j'ai vécue à mon arrivée à Paris. Je logeais dans un petit hôtel du quartier latin, et le premier jour, quand je suis descendu téléphoner à la réception, j'ai trouvé l'employé de l'hôtel, sa femme et son fils, en train d'établir le menu du repas : ils le préparaient comme s'il s'agissait d'un plan de bataille! Je demeurai stupéfait : en Roumanie, je m'étais toujours nourri comme un animal, je veux dire, inconsciemment, sans prendre garde à ce que manger veut dire. A Paris, je me suis rendu compte que manger est un rituel, un acte de civilisation, presque une prise de position philosophique...*<sup>28</sup> ».

Cioran raconte comment il s'est rué sur Paris où la gastronomie vole pratiquement la vedette à la langue, dossier pourtant privilégié par le philosophe roumain. Il affirme en parallèle à ses découvertes gastronomiques qu'en France, il a « *compris que l'acte d'écrire participe vraiment de la civilisation, comme la boustifaille. C'est exactement la même chose : c'est un acte conscient*<sup>29</sup> ». En d'autres termes, Cioran associe gastronomie et littérature : il dit en effet qu'il a « *écrit plusieurs livres en roumain, qui sont tous mal écrits : je pensais qu'écrire, cela n'avait aucune espèce d'importance. On écrit pour dire des choses, mais le mode d'écriture, l'expression en elle-même n'avait pour moi aucune importance*<sup>30</sup> ».

Face à Fernando Savater, romancier, essayiste, activiste et journaliste espagnol, Cioran s'adonne

<sup>26</sup> Cioran, E. : « Entretien avec François Bondy » in *Entretiens, op. cit.*, p. 8.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Fernando Savater » in *Entretiens, op. cit.*, p. 28-29.

<sup>29</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Léo Gillet » in *Entretiens, op. cit.*, p. 74.

<sup>30</sup> *Ibid.*

à une divagation similaire. Cioran dit effectivement la chose suivante : « *Je me suis mis à écrire en français, et ce fut très difficile, parce que par tempérament, la langue française ne me convient pas : il me faut une langue sauvage, une langue d'ivrogne. Le français a été pour moi comme une camisole de force. Ecrire dans une autre langue est une expérience terrifiante. On réfléchit sur les mots, sur l'écriture. Quand j'écrivais en roumain, je le faisais sans m'en rendre compte, j'écrivais, tout simplement. Les mots n'étaient pas alors indépendants de moi. Lorsque je me suis mis à écrire en français, tous les mots se sont imposés à ma conscience*<sup>31</sup> ».

C'est à la suite de ce récit que Cioran raconte l'anecdote du petit hôtel du quartier latin où les employés préparent le menu tel « *un plan de bataille*<sup>32</sup> ». Qu'est-ce à dire ? C'est dire que le seuil posthume de Cioran, bien que se présentant sous les augures d'une ouverture offerte par Paris, consiste tout de même en un enfermement. Cioran ne sait ni écrire, ni se restaurer d'après ses dires. Il se rend compte, en d'autres termes, de son altérité vis-à-vis de deux arts : la gastronomie et l'écriture. Il conçoit ces deux arts selon une limite franchie : le rapport à la nourriture et à l'écriture, où nous retrouvons le thème structurant de la langue. L'expérience de l'arrivée forme ainsi un seuil posthume : on ne peut l'interpréter, ainsi que le laisse entendre le philosophe roumain parisien, que d'après une limite franchie, une limite où l'écriture « *d'ivrogne* » et la gastronomie barbare cèdent la place à une langue nouvelle, d'adoption, et des manières gastronomiques d'un autre type, pour ne pas dire d'une autre culture. Comprendre Cioran, c'est saisir l'idée qu'une limite a été franchie et que le changement de langue équivaut bel et bien à un changement profond de culture.

La façon dont Cioran relate ses expériences de l'arrivée laisse entrevoir une ouverture, mais aussi, par la même occasion, un enfermement dans son altérité. Certes, les Français peuvent témoigner d'une certaine obsession de la gastronomie. Cette obsession peut s'avérer séduisante, elle peut aussi repousser. Cioran opte pour la séduction. Il semble néanmoins séduit par une image des Français que par les gens à proprement parler, comme s'il observait les lieux avec des lunettes quelque peu déformantes.

Ce procédé séducteur repose sur la réputation sauvage que se construit Cioran dans ses récits de l'hier. En effet, nous trouvons, du côté du sauvage, le rapport à la « *boustifaille* » qui se veut

---

<sup>31</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Fernando Savater » in *Entretiens*, op. cit. p. 28.

<sup>32</sup> *Ibid.*, op. cit.

barbare et, pour ce qui est de la langue, le caractère prétendument « *ivrogne* » du roumain. La gastronomie et la langue s'articulent des deux côtés de la césure que creuse Cioran entre son pays et la France. Le récit de l'arrivée est certes précipité, mais c'est la césure qui s'en élargit d'autant plus : c'est l'hier balkanique qui semble se précipiter sur Paris, rien n'indique en conséquence une véritable ouverture. Le récit se referme sur la réputation, thème de l'hier exilique que nous retrouvons donc dans la façon dont le narrateur cherche à séduire.

Paris est-il un lieu de l'émigration dans les récits de Cioran ? D'un côté, ces récits mettent bien l'emphase sur l'arrivée, ce qui situe le propos dans le registre de l'émigration. D'un autre côté cependant, le contraste entre lieux de départ et d'arrivée est analogue à celui que nous avons constaté chez Milosz. En effet, l'un des deux lieux domine à tel point l'autre que le cheminement, le trajet d'un lieu à l'autre forme une sorte d'ellipse : chez Milosz, l'arrivée n'est guère narrée car l'accent demeure sur Wilno ; chez Cioran, c'est au contraire le lieu de l'arrivée qui jouit d'une telle emphase que le trajet s'éclipse. Cultures françaises de la langue et de la gastronomie ne font sens que par opposition à la sauvagerie balkanique. Le lieu de départ n'est cependant pas présenté comme perdu, mais comme « sauvagement » investi dans le lieu de l'arrivée. S'il y a découverte dans l'arrivée de Cioran à Paris, il y a tout autant enfermement dans la réputation sauvage qui permet de raconter la découverte. Nous sommes pour ainsi dire si spontanément à Paris qu'origines de l'émigré et culture du pays d'accueil y entrent dans une collision qui rend en fait le récit du trajet de l'émigration quelque peu bâclé. Dans la mesure où la réputation sauvage est le thème majeur des récits cioraniens, Paris se présente moins en tant que lieu de l'émigration que non-lieu où la réputation prend sens et où le lieu exilique de l'hier va pouvoir prendre ses contours paradisiaques. Or la réputation, comme nous l'avons vu, exige chez Cioran le non-retour au pays natal, une séparation hermétique. Elle est donc posthume au pays natal et, en tant que thème majeur de l'arrivée, fait de Paris un non-lieu en un seuil posthume. Les thèmes du paradisiaque et de la réputation nous indiquent ici le caractère exilique de l'arrivée qui s'écarte ainsi de l'émigration.

### 3. Márai : le passage de la frontière en tant « qu'arrivée »

L'arrivée de Márai est en quelque sorte étouffée par le degré de conscience avec lequel l'écrivain franchit la frontière de la Hongrie pour se rendre, dans un premier temps, en Suisse. Bien que son itinéraire soit en apparence le plus simple, puisqu'il s'agit en l'occurrence d'un aller-simple, le vécu du passage de la frontière confisque l'expérience de l'arrivée. En quelque sorte, « l'arrivée » coïncide avec ce franchissement.

La nature du *Journal* offre l'occasion de voir de près la façon dont Márai affronte la frontière. En effet, tandis que Milosz, Cioran et Fejtő racontent rétrospectivement leurs expériences de l'émigration, Márai et la récente publication de son *Journal complet* permettent une analyse du passage fatidique, celui de la frontière hongroise, en temps quasi réel. Le document sur lequel nous prenons appui n'est pas un récit, il s'agit bien d'un texte qui coïncide avec le vécu du passage. Ainsi, Márai, dont le vestibule se dessine dans un monde où la culture de l'écrivain a déjà cessé d'exister, franchit la frontière en pleine connaissance de cause d'un « toujours déjà après ».

Il est un passage, à vrai dire plutôt anecdotique, mais qui indique bien dans le *Journal complet* le malheur du passage d'un homme qui, en Hongrie, réside d'ores et déjà en un seuil posthume. Au moment du passage, Márai écrit, ne quitte pas pour ainsi dire son *Journal* : « *Au moment où notre train est passé par Hegyeshalom [...] plus rien de ce qui causait douleur la veille ; je ne ressens plus que la compassion, qui me reste de mes envolées sentimentales, envers ceux qui sont restés, neuf millions de malheureux*<sup>33</sup> ».

La première ellipse, après *Hegyeshalom*, est une lacune du manuscrit. Au point de vue de la syntaxe, c'est le verbe qui manque dans la phrase. Le manuscrit est abîmé. Le passage par *Hegyeshalom* était un verbe, nous ne saurons pas lequel. Ceci est anecdotique, et non point certes démonstratif, mais Márai résidait déjà en un seuil posthume, d'où l'intérêt de l'anecdote. Le passage de la frontière est vécu avec intensité, mais lacunaire à cause d'un accident de syntaxe dû à l'état du manuscrit. Ce qui nous reste, c'est une trame sabotée, un enchaînement de bouts de phrases, comme si le seuil lui-même avait démantelé la structure narrative du récit du passage.

---

<sup>33</sup> Márai, S. : *Teljes Napló 1948* [*Journal complet 1948*], *op. cit.*, p. 255.

Ce dernier, en ce sens, n'aurait pour ainsi dire pas « eu lieu », ce qui nous rappelle à l'idée de non-lieu.

Ailleurs, Márai revient sur cette expérience du passage. Dans ses *Mémoires de Hongrie*, l'écrivain hongrois traduit de façon plutôt glaciale son expérience du départ de Hongrie :

*« Le train express Arlberg quitta Budapest tôt dans l'après-midi, et arriva au pont d'Enns après minuit. L'officier russe entra à nouveau dans la cabine, et demanda les passeports. Il examina les cachets, rendit les documents, ferma la porte de la cabine avec indifférence.*

*La nuit était silencieuse. Le train démarra en silence. En quelques instants, nous franchîmes le pont, et poursuivions notre voyage dans la nuit étoilée, vers un monde, où personne ne nous attendait. A cet instant – pour la première fois de ma vie – j'ai en effet ressenti de la peur. J'ai compris que j'étais libre. Je commençai à avoir peur<sup>34</sup> ».*

Márai décrit ici un seuil posthume : la liberté ne résulte pas d'une ouverture. Elle est associée à de la peur puisqu'elle ne résulte que d'une limite franchie. Cette limite, pour ainsi dire, interpelle la liberté, l'assigne à proximité, donc aux antipodes d'un quelconque dehors, de la vie au « grand air ».

Ailleurs encore, le franchissement de la frontière correspond à une limite qui assigne le *passager* à proximité de cette limite. Dans le *Journal complet* de 1948, à la suite de l'émigration, Márai multiplie les notes concernant la patrie, la nation et la légitimité de son départ, la question de son appartenance. Il écrit notamment qu'en pays « étranger, il est une bonne chose : on ne me doit rien ici. Si l'on me crache dessus, si l'on me met à la porte, ils ont raison [de le faire]. Je suis un étranger, je dois être content si l'on me tolère.

*Mais à la maison, on me doit des choses : on m'y doit le fait que la maison soit vraiment la maison. C'est précisément ce qu'il n'y a plus là-bas. C'est pour cela que je suis parti<sup>35</sup> ».*

L'écrivain hongrois semble donc se justifier, justifier son départ, interpellé qu'il est par la limite franchie. En son seuil posthume, ses réflexions sur la Hongrie, le chez-soi se laissent interpréter selon le cadre du seuil posthume : une limite a été franchie, et la pensée en exil demeure à

<sup>34</sup> Márai, S. : *Föld, Föld!...*[*Mémoires de Hongrie*], *op. cit.*, p. 335.

<sup>35</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1948* [*Journal complet 1948*], *op. cit.*, p. 260.

proximité de cette limite, où qu'elle se retrouve dans le monde.

Dans la pensée de Márai, la liberté ne se présente pas en tant qu'ouverture, mais comme danger. Il note par exemple qu'il est « *effrayamment libre en ce moment* », après son départ, « *crainivement, dangereusement libre*<sup>36</sup> ». Il revient sur son départ à plusieurs reprises, ce départ constitue en fait une sorte de hantise : « *Ce voyage est désormais "arrivé" – et tout ce qui en découle n'est plus dessein, mais une inaltérable réalité qui se crée elle-même. Il n'est plus possible de rebrousser chemin, car il n'y a plus où retourner*<sup>37</sup> ». La liberté n'est pas une ouverture, elle signifie un danger de mort, et puisqu'il n'y a plus possibilité de retour, la liberté est vécue tel un non-lieu.

\*

Dans les différents cas, une limite est franchie. C'est un état estimé provisoire, en réalité de suspension qui s'installe, puisque les quatre hommes de lettres émigrent pour fuir : non pas pour arriver quelque part, mais pour ne plus être dans leur pays natal, où ils risquent la persécution. Le prochain pas, le nouveau départ, n'est pas encore prévu. Restent donc l'attente, la contrainte de devoir se débrouiller à l'étranger. Ce qui est remarquable, c'est que l'attente, à ce stade où le prochain départ n'est pas encore envisagé, est moins déterminé par une nouvelle limite à franchir que par celle déjà franchie. L'attente, autrement dit la tension vers la limite est en ce sens rétrospective : les seuils tendent vers la limite franchie, et non pas, du moins beaucoup moins, vers une limite à franchir. Disons plus : la limite franchie sabote toute nouvelle limite à franchir.

Si c'est la proximité d'une limite déjà franchie qui structure les seuils de l'exil, alors ces seuils sont posthumes. En d'autres termes, les lieux où se retrouve la pensée en exil forment la postérité de quelque chose. Sont-ce à proprement parler des lieux ? Les cas divergent. Si le Paris de Fejtő semble bel et bien s'inscrire dans le récit d'une émigration en tant que trajet, les noms propres chez Milosz, Cioran et Márai ne renvoient que partiellement au registre géographique de l'émigration. Varsovie, Paris et la Suisse s'apparentent à des non-lieux dans la mesure où leur sens pour les émigrés respectifs n'émerge qu'en fonction du lieu quitté, absent, source d'hantise. Disons que le support de la hantise est un lieu, une ville, mais son expérience relève d'ores et

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 280. Márai parle d'un « *danger de mort* », difficilement traduisible en tant qu'adverbe.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 296.



déjà des seuils posthumes de l'exil, en ce sens sont-ce des non-lieux, ou esquissent du moins les non-lieux de la pensée vers lesquels s'achemine la pensée de nos hommes de lettres.

Pour déceler, dans les expériences de l'arrivée, ce qui s'apparente à du non-lieu, notion dont nous ne faisons pour l'instant que de relever les diverses manifestations en vue d'un regroupement ultérieur, plusieurs thèmes exiliques de l'hier nous ont servi : la lecture des villes, ainsi que la réputation et le paradisiaque. Dans ce qui suit, il nous faut en conséquence examiner la façon dont l'hier et ses thèmes développés au terme de notre partie II façonnent les circuits de l'émigration que fréquentent les hommes de lettres de la pensée en exil. Le triplet seuil-posthume-non-lieu se renforcera au fur et à mesure que les thèmes exiliques de l'hier formeront synthèse avec les expériences de la pensée en exil dans le monde.

## IV, 1, B : Les circuits de l'émigration

Ayant fait le point sur les expériences de l'arrivée, nous pouvons passer, dans notre analyse des seuils posthumes de l'exil, du premier sens de la notion d'émigration au second. Le premier sens, rappelons-le, c'est le fait d'émigrer, le fait de partir et d'arriver. Le second sens, celui qui va retenir désormais notre attention au premier plan, c'est la résidence à l'étranger, le fait d'être installé ailleurs que dans son pays natal. L'émigration, par ailleurs, c'est aussi la communauté d'émigrés résidant à l'étranger. Comment réside la pensée en exil à l'étranger ? De manière plus précise, quels sont les circuits de l'émigration que les quatre hommes de lettres intègrent dans le monde ? La pensée en exil circule-t-elle à proprement parler dans le monde, au sens où elle y fait l'expérience de l'altérité, ou bien circule-t-elle au contraire à l'écart des mondes autres que celui d'où viennent nos hommes de lettres ? Ces derniers tissent à dire vrai leurs relations en émigration en fonction, principalement, de l'hier. C'est l'hier qui « circule » dans le monde.

Qu'entendons-nous ici par circuit ? Dans ce chapitre, il s'agit d'inscrire le raisonnement dans la continuité du constat concernant les expériences de l'arrivée, à savoir l'idée qu'en émigrant, la pensée en exil se retrouve non pas dehors dans le monde, mais en un seuil posthume, obligée par des limites d'ores et déjà franchies. Pour montrer comment l'hier et sa nostalgie sont à l'œuvre dans l'émigration en tant que résidence et communauté, il nous faut travailler avec une notion qui s'articule à la figure du seuil et l'idée de proximité. Cette notion doit également prendre en charge les différents types de lieux qu'implique l'émigration.

Pour saisir la singularité de la vie en émigration, pour mettre cette dernière en intrigue, l'état de l'art présente différentes façons de s'y prendre. Différents types de lieux sont privilégiés selon les auteurs. Il est possible par exemple de penser en termes de villes ou de pays, ainsi que le fait Emmanuelle Loyer dans *Paris à New York* : la métropole américaine est le lieu où l'historienne concentre ses recherches sur l'émigration française entre 1940 et 1947. Mátyás Sárközy regroupe, quant à lui, les biographies d'émigrés en se focalisant sur un pays d'adoption, le Royaume-Uni. D'autres types de « lieux » peuvent être privilégiés : une revue polonaise ou hongroise publiée

par un cercle d'émigrés est un lieu de l'émigration<sup>38</sup>. C'est alors une institution qui sert de support et articule en un récit ou une étude la vie en émigration. Un autre type d'institution en tant que lieu de l'émigration, c'est l'université<sup>39</sup>. Enfin, de manière plus privée, un cercle d'amis peut donner naissance à un lieu métaphorique, tel le « *balcon de l'exil roumain à Paris* » de Sanda Stolojan, balcon où se fréquentent émigrés roumains, tissant toutefois des amitiés autres que nationales.

Villes, pays, institutions et cercles privés constituent autant de lieux de l'émigration. Qu'est-ce qui correspond cependant à notre intrigue conceptuelle, prise en charge dans cette partie par la figure du seuil ? La notion de circuit s'invite ici dans notre raisonnement. Penser l'émigration sous forme de circuits permet de saisir le jeu de proximités qui façonne la pensée en exil en émigration. Etre dans le circuit de l'émigration donne lieu à des proximités entre individus, ceux qui circulent se rapprochent. Circuler est cependant problématique en ce qui concerne la pensée en exil : si une limite franchie l'interpelle, elle peinera à consentir à une libre circulation en émigration.

Concrétisons notre idée de circuits de l'émigration en examinant comment les quatre hommes de lettres se prêtent au jeu des proximités. Fejtő et Cioran se rencontrent et conversent au « balcon » de l'émigration parisienne. Milosz dialogue avec Tomas Venclova dans une lettre ouverte, celle que nous avons étudiée dans la partie II et qui gagne ici toute sa pertinence : l'émigration devient opportunité d'échange épistolaire entre émigrés de Wilno-Vilnius, le circuit rapproche comme le balcon parisien. Márai, quant à lui, s'investit dans le circuit de la *Radio Europe Libre* pour se rapprocher du public magyarophone de Hongrie et du monde. Ouvertures et proximités

---

<sup>38</sup> John Neubauer consacre par exemple une étude à la revue émigrée *Irodalmi Újság* en tant que « lieu » de l'émigration hongroise entre 1957 et 1989. Neil Steward étudie, quant à lui, la revue tchèque *Svědectví*, Włodzimierz Bolecki fait de même pour *Kultura*, la revue polonaise, véritable lieu également pour l'émigration polonaise, lieu que fréquenta Milosz. Neubauer, J. : « *Irodalmi Újság* in Exile : 1957-1989 » [« *Irodalmi Újság* en exil : 1957-1989 »] in Neubauer, J. et Török, B. Zs. (dir.) : *The Exile and Return of Writers from East-Central Europe : a Compendium [L'Exil et le retour des écrivains d'Europe centrale et orientale : une compilation]*, Ed. Walter de Gruyter, 2009, pp. 204-229. Steward, N. : « "We Did Not Want an Emigré Journal" » [« "Nous ne voulions pas d'une revue d'émigrés" »] in Neubauer, J. et Török, B. Zs. (dir.) : *The Exile and Return of Writers from East-Central Europe : a Compendium [L'Exil et le retour des écrivains d'Europe centrale et orientale : une compilation]*, op. cit., pp. 242-275. Bolecki, W. : « *Kultura* 1946-2000 » in Neubauer, J. et Török, B. ZS. (dir.) : *The Exile and Return of Writers from East-Central Europe : a Compendium [L'Exil et le retour des écrivains d'Europe centrale et orientale : une compilation]*, op. cit., pp. 144-203.

<sup>39</sup> Cf. Neubauer, J. : « New York and Academia » [« New York et le milieu universitaire »] in Neubauer, J. et Török, B. ZS. (dir.) : *The Exile and Return of Writers from East-Central Europe : a Compendium [L'Exil et le retour des écrivains d'Europe centrale et orientale : une compilation]*, op. cit., pp. 86-90.

s'articulent dans ces circuits qui, dessinés dans le monde, semblent à première vue dissiper l'enfermement exilique des quatre hommes de lettres.

### *1. Cioran et Fejtö : au balcon de l'émigration parisienne*

Nous disposons d'un texte dans les *Entretiens* où la « *transfiguration*<sup>40</sup> » linguistique de Cioran rencontre le bilinguisme de Fejtö. Les deux hommes s'entrevoient à Paris, le temps d'un échange qui est plus discussion qu'entretien. Le « balcon » se présente comme un lieu où les pensées circulent et s'échangent.

#### **I. Ennemi proche, ami lointain**

Cioran, qui pourtant affirme dans un entretien accordé à Léo Gillet qu'un « *historien optimiste est une contradiction dans les termes*<sup>41</sup> », et qui écrit par ailleurs des choses telles que pendant « *des millénaires l'humanité a été rongée par l'espoir*<sup>42</sup> », va discuter avec celui qui, inquiet par la césure qui a rendu son monde discontinu, n'en a pas moins persévéré dans l'optimisme. Qui plus est, le contraste politique entre les deux interlocuteurs est considérable : Fejtö a maintenu ses convictions social-démocrates face au régime hongrois réactionnaire et pronazi de l'Entre-deux-guerres de même que face aux communistes après la guerre ; Cioran a, quant à lui, fréquenté la Garde de Fer, mouvement fasciste des années 1930 en Roumanie.

De surcroît, Cioran note dans ses *Cahiers*, dans un élan un peu vif certes, et au nom des Roumains, que « *les Hongrois sont nos ennemis*<sup>43</sup> ». Il ajoute cependant la chose suivante : « *En un certain sens ces ennemis me sont plus proches que mes compatriotes. Quelle conclusion en tirer ?*<sup>44</sup> » – ainsi se complète le mot issu des *Cahiers* de Cioran. Fejtö s'interroge aussi sur le

<sup>40</sup> Piednoir, V. : *Cioran avant Cioran : histoire d'une transfiguration*, op. cit., pp. 15-16.

<sup>41</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Léo Gillet » in *Entretiens*, Ed. Gallimard, coll. Arcades, 1995, p. 64.

<sup>42</sup> Cioran, E. : *Cahiers*, op. cit., p. 553.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 706.

<sup>44</sup> *Ibid.*

rapport de Cioran à la Hongrie, son peuple et son histoire. Nous sommes à Paris, en 1986<sup>45</sup>. Les deux hommes se rencontrent et Fejtő est intrigué par les propos que Cioran tient sur les Hongrois : « *Dans Histoire et Utopie, vous avez écrit des pages sur les Hongrois qui m'ont ému. Vous admirez leur courage, leur distinction, leur passion pour la liberté et en même temps vous les décrivez comme un peuple dur et dominateur. Avez-vous personnellement souffert du pouvoir hongrois ?*<sup>46</sup> » Cioran précise, dans sa réponse à Fejtő concernant l'opresseur hongrois : « *Moi non, j'étais trop jeune*<sup>47</sup> ». Autrement dit, les souffrances infligées par les Hongrois aux nationalités de la région, dont les Roumains, l'oppression de l'hier exercée par ces « *tsars aux allures de divinités tarées*<sup>48</sup> » ne relèvent pas chez Cioran du vécu personnel. Le Hongrois, « *c'était l'étranger, l'ennemi ; haïr, c'était le haïr [et] j'abhorrais tous les Hongrois avec une passion véritablement magyare. C'est vous dire s'ils m'intéressaient*<sup>49</sup> ».

Ce qui est digne d'attention ici, c'est le jeu de proximités et de distances qui s'établit dès l'abord de l'entretien. Le texte que cite Fejtő, c'est la *Lettre à un ami lointain*, publiée dans la NRF en 1957 et intégrée dans le recueil *Histoire et Utopie* en 1960. L'ami lointain, c'est le philosophe Constantin Noica, resté et incarcéré en Roumanie. Le compatriote est lointain, contrairement à « *l'ennemi* » hongrois.

Noica s'avère beaucoup moins « passionné » que Cioran par la Hongrie, voisine occidentale de son pays. Il réagit succinctement dans sa *Réponse d'un ami lointain* de la manière suivante : « *Votre lettre raffine. A nous, vos amis lointains, il nous semble que vous raffinez sur tout : sur vous-même et sur ceux qui vous entourent, sur les Hongrois et les Russes, tout comme vous raffinez sur la liberté et l'utopie socialiste*<sup>50</sup> ». Bref, Noica refuse de se laisser aller au « raffinement ». Il estime que « *tout compte fait, l'exil est mieux ici*<sup>51</sup> », au pays natal donc.

Le balcon parisien offre aux deux hommes de lettres que sont Cioran et Fejtő une opportunité : celle d'une proximité dont on voit bien comment elle exerce un primat sur les rapports de Cioran

<sup>45</sup> Cioran, E. : « Entretien avec François Fejtő » in *Entretiens, op. cit.*, p. 205.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Cioran, E. : « Lettre à un ami lointain » in Cioran, E. et Noica, C. : *L'Ami lointain : Paris-Bucarest*, Ed. Criterion, 1991, p. 26.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>50</sup> Noica, C. : « Réponse d'un ami lointain » in Cioran, E. et Noica, C. : *L'Ami lointain : Paris-Bucarest, op. cit.*, p. 44.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 56.

avec « *l'ami lointain* », Constantin Noica. En ce balcon, Fejtő, contrairement à « *l'ami lointain* », relève pour ainsi dire le défi que constituent les propos de Cioran sur les Hongrois. A partir de sa référence à *Histoire et Utopie*, à la *Lettre à un ami lointain*, Fejtő invite en fait Cioran à exposer ses vues sur le monde d'hier. Fejtő entraîne Cioran sur son propre terrain, celui de l'histoire et l'idée en particulier que le modèle austro-hongrois, bien que perfectible, n'était pas si néfaste que cela.

## II. « *C'est comme vous le dites* »

Cioran livre des bribes d'histoire de sa famille qui n'était pas étrangère au monde hongrois : « *Mes parents furent déportés pendant la Première Guerre mondiale. Mon père fut assigné à résidence dans la partie occidentale de la Hongrie, à Sopron, ma mère à Cluj (Kolozsvár, Klausenburg) [...] Mon père [...] lisait avec plaisir les auteurs hongrois en original [...] Non, mon père n'était vraiment pas anti-hongrois. Je dirais même qu'il vivait dans la civilisation hongroise*<sup>52</sup> ». Le rapport au monde hongrois est ainsi double : rapport de l'opprimé à l'oppresser, d'une part, rapport à la culture magyare, de l'autre, l'un n'excluant pas l'autre, suivant le récit de Cioran.

Plusieurs points sont à déduire ici. D'abord, un point culturel : Cioran et Fejtő conversent sur des auteurs hongrois, dont Ottokár Prohászka (1858-1927) et János Arany (1817-1882), plus ou moins inconnus du public occidental et c'est en français que se mène la conversation. « *Ah, Arany – quel grand poète et malheureusement si peu connu en Occident !*<sup>53</sup> », soupire Cioran. Point politique ensuite : au sujet de la ville transylvaine de Cluj, Cioran ne se prive pas, face à son interlocuteur hongrois, de mentionner les noms hongrois et allemand de ladite ville. Il en fait de même au sujet de Sibiu, étant originaire d'un village à proximité de cette ville du Sud transylvain, « *Hermannstadt ou, si vous voulez, Nagyszeben, comme vous l'appellez*<sup>54</sup> ». D'une certaine façon, le français – mais cela pourrait être l'anglais ou l'espagnol<sup>55</sup> – rend les trois noms,

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 193-194.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>55</sup> Dans son entretien avec l'Espagnol Fernando Savater, Cioran se contente de donner le nom roumain de la ville, Sibiu, de même qu'à l'Allemand Gerd Bergfleth. A un autre Allemand, Michael Jacob, il donne cependant les trois

allemand, roumain et hongrois de ces villes conciliables. En roumain, Cluj et Sibiu seraient privilégiés ; en hongrois, Kolozsvár et Nagyszében demeurent d'acception courante. En français, la concession est plus aisée à faire : dans ma langue maternelle, j'appelais cette ville « *que j'ai tant aimée*<sup>56</sup> » ainsi, vous l'appellez autrement « *si vous voulez*<sup>57</sup> ». Le point politique est que ce type de concession rend l'échange convivial entre « *ennemis* », réconcilie presque sur ce balcon parisien, *via* les noms des villes mentionnés en plusieurs langues, les camps antagonistes qui n'ont pas fini de se disputer le primat de l'une ou de l'autre appellation.

L'autre point politique, là où une fois de plus Fejtő attire Cioran sur son propre terrain qu'est l'histoire et la politique, est que Cioran, l'interlocuteur « *ennemi* », vient confirmer la thèse de Fejtő sur le régime austro-hongrois. D'une part, sous le signe de la nostalgie suscitée par l'hier, les deux hommes de lettres se mettent d'accord sur le fait que cet hier impérial, somme toute, n'était pas si condamnable que cela. Cioran dit : « *L'administration de la monarchie austro-hongroise fut une des meilleures du monde. Même ses adversaires les plus acharnés le reconnaissent*<sup>58</sup> ». En d'autres termes, l'opresseur et l'opprimé de la veille en viennent à admettre, sur ce balcon à Paris, que le monde d'hier n'était certainement pas le pire des mondes.

L'idée qui fait surface ici est la suivante : Cioran, de même que son interlocuteur, « *l'ennemi* » hongrois, sont à égale distance vis-à-vis des rôles respectifs de leurs aïeux pour discuter horizontalement, d'égal à égal, des verticalités de la veille, c'est-à-dire de l'inégalité entre nations et nationalités dans la monarchie austro-hongroise.

Cioran et Fejtő prennent leur temps d'analyser ce jeu d'inégalités faisant autorité dans le monde d'hier. Le monde d'hier, loin d'être le pire des mondes, n'en était pas non plus le meilleur. La thèse de Fejtő, développée dans *Requiem pour un empire défunt* est que la monarchie dualiste austro-hongroise aurait dû se réformer à temps en une fédération des peuples où l'on n'aurait plus

---

noms : « *Sibiu (Sibiu-Hermannstadt ou Nagyszében en hongrois)* ». Le fait que Fejtő soit hongrois joue un rôle dans la mention de Nagyszében, mais d'autres entretiens indiquent que Cioran tantôt énumère, tantôt ne donne qu'un nom. C'est aléatoire, d'où l'impossibilité de cerner une nette « *stratégie diplomatique* » vis-à-vis de l'interlocuteur. Cioran, E. : *Entretiens, op. cit.*, pp. 19, 147, 286.

<sup>56</sup> Cioran, E. : « *Entretien avec François Fejtő* » in *Entretiens, op. cit.*, p. 191.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 194. Cioran le réaffirme à Michael Jacob : c'était « *un empire qui n'était pas si mal que ça !* ». Ce n'est donc pas seulement au descendant des oppresseurs hongrois de la veille que Cioran loue l'empire des Habsbourg. Peut-être pense-t-il vraiment ce qu'il dit ? Cioran, E. : « *Entretien avec Michael Jacob* » in *Entretiens, op. cit.*, p. 298.

distingué entre nations dominantes et subalternes. « *Il n'est pas question de ressusciter l'Autriche-Hongrie. Mais ce qui est possible, écrit Fejtő, ce qu'on devrait faire, c'est, en chassant les vieux démons, en transcendant les frontières, en donnant une solution démocratique au problème des minorités, créer une zone d'amitié et de coopération de plus en plus étroitement associée à l'Europe. Une prise de conscience de l'identité centre-européenne s'impose*<sup>59</sup> ». Interrogé, Cioran relate, transmet à Fejtő le point de vue roumain sur la question : « *Les Roumains de Transylvanie acceptaient encore l'hégémonie de Vienne, mais non celle de Budapest*<sup>60</sup> ». Il ajoute que le dessein roumain, suivant Sándor Popovics (1862-1935), ministre des Finances de l'Autriche-Hongrie, et fort populaire chez les Roumains, n'était pas de réunir « *tous les Roumains dans une "Grande Roumanie", mais [d'obtenir] un statut autonome des Roumains de Transylvanie dans le cadre d'une fédération austro-hungaro-tchéco-roumaine, suivant le modèle suisse*<sup>61</sup> ». Le problème qui se pose est que de tels propos seraient encore de nos jours plutôt problématiques suivant les continuités historiques locales des pays des peuples mentionnés. Autrement dit, il faut bel et bien se retrouver sur un balcon, c'est-à-dire hors-contexte et hors de chez soi, et si possible communiquer en un idiome d'emprunt pour faire objectivement le point sur la situation et le sort peu enviables des pays natus laissés derrière soi.

L'échange entre Cioran et Fejtő est à la fois convivial et triste. Il est convivial en ce sens que les héritiers des oppresseurs et des opprimés de la veille communiquent et trouvent accord, bien que cet « accord » ait quelquefois une allure théâtrale. Fejtő : « *Je ne vous contredis pas*<sup>62</sup> » ; Cioran : « *C'est comme vous le dites*<sup>63</sup> ». A moins de trois lignes d'intervalle, ces formules prêtent quelque peu à sourire, mais il est probable que ce sourire soit en fait partagé par les interlocuteurs eux-mêmes.

L'échange est triste cependant en ce sens qu'un balcon, situé hors de toute interpellation des continuités des pays natus respectifs est requis pour en arriver à un tel accord, même théâtral. On se pose la question : faut-il vraiment qu'un Roumain et un Hongrois, ou encore un Slovaque et un Tchèque se rencontrent en émigration à Paris ou à New York pour partager un sens commun plutôt qu'une borne, lieu de conflits ?

<sup>59</sup> Fejtő, F. : *Requiem pour un empire défunt : histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, op. cit., p. 442.

<sup>60</sup> Cioran, E. : « Entretien avec François Fejtő » in *Entretiens*, op. cit., p. 195.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>63</sup> *Ibid.*



### III. Balcon de l'exil ou de l'émigration ?

Le fait est que le balcon de l'émigration se présente, à l'instar du « *Café Europe* » de Viktor Klemperer<sup>64</sup>, comme une institution où Européens issus de peuples antagonistes se mettent à la même table. Cette « table », dans le cas de Cioran et Fejtő, c'est la langue française. Est-elle vraiment liée à un lieu, à Paris ? N'est-ce pas là plutôt un balcon de l'exil plutôt que de l'émigration en ce sens que l'échange en français pourrait potentiellement avoir lieu n'importe où dans le monde ? C'est bien l'idée de Klemperer en tout cas : le « *Café Europe* » peut s'établir n'importe où, à Jérusalem comme ailleurs, puisque l'Europe est avant tout une idée, elle est idée *avant* d'être un lieu. Par conséquent, tandis que « *l'ami* » qu'est Constantin Noica demeure « *lointain* » suivant l'intrigue de l'émigration, autrement dit dans l'espace où pays natal et pays d'adoption se distinguent, « *l'ennemi hongrois* » devient proche, grâce à l'institution de l'idiome d'emprunt, dans un cadre exilé. Ce cadre est en quelque sorte « *lointain* » de toute intrigue limitée à l'émigration, intrigues qui mesurent pour ainsi dire sans cesse la distance du pays natal, qui se concentrent en d'autres termes sur la distance géographique. Au balcon de l'exil, amis, ennemis, mais aussi étrangers, tel Samuel Beckett, ami de Cioran mais parfaitement autre que lui<sup>65</sup>, se fréquentent, chacun se trouvant à égale distance de ses propres origines. Cette égalité annule en quelque sorte les distances, voire la géographie elle-même, puisque chaque origine y est présente sans distinction géographique, ou hiérarchique suivant les nationalismes opposés, comme la hiérarchie des nations et des nationalités de l'empire des Habsbourg discutée par Fejtő et Cioran. Ainsi, le balcon est plus exilé que « parisien » : c'est un non-lieu où le facteur prévalant est que les interlocuteurs sont à égale distance de chez eux.

Certes, nous pourrions nous y prendre du côté du cosmopolitisme propre à Paris pour analyser cette égalité. Toutefois, notre couple conceptuel exil-émigration, sans prétendre à une quelconque exhaustivité, éclaire l'égalité en question du point de vue non pas du lieu où elle se crée, mais de celui du congé de tout lieu. Le thème de l'hier révolu qu'est la monarchie austro-hongroise est structuré par la langue, l'idiome d'emprunt. Ce dernier s'érige en un non-lieu et devient balcon exilé non-limité à un croisement des cheminements de l'émigration, mais dans le dépassement des intrigues géographiques suivant notre couple conceptuel. Nous concentrons sur le

<sup>64</sup> Klemperer, V. : *LTI : la langue du IIIe Reich*, op. cit., pp. 211-219.

<sup>65</sup> Cioran affirme que Beckett était « *tout à fait l'anti-Balkanique* ». Cioran, E. : « Entretien avec Benjamin Ivry » in *Entretiens*, op. cit., p. 209.

contexte proprement parisien reviendrait à privilégier le concept d'émigration. C'est bien en couplant ce dernier à celui de l'exil que se dessine, dans l'échange de Cioran et Fejtő sur l'hier révolu, un non-lieu aux limites de la narration, ce qui est, rappelons-le, l'une des questions dont nous avons chargé l'intrigue de notre couple conceptuel : Cioran et Fejtő racontent un monde exilé de l'histoire, et c'est un exil égalitaire qui apparaît entre les lignes des récits de même qu'entre les deux interlocuteurs.

Le circuit de l'émigration que constitue le balcon garantit l'échange entre parts égales : on est égaux hors de chez soi. En quel sens ? Cette question nous rappelle à notre travail de repérage des non-lieux. On est égaux hors de chez soi dans une extraterritorialité que semble garantir un circuit, incarné dans ce qui précède par le balcon parisien. Aux non-lieux impliqués dans les expériences de l'arrivée, nous pouvons ici ajouter celui de l'extraterritorialité de l'émigration en tant que résidence à l'étranger. Cependant, le sujet discuté sur le balcon n'est autre que le monde d'hier. L'ouverture du balcon serait-elle liée à l'enfermement dans un sujet en particulier ? Poursuivons l'examen de nos circuits en retenant l'idée d'extraterritorialité, plus qu'en affinité avec les seuils posthumes et leurs non-lieux.

## 2. *Milosz et Venclova : l'hier, poste restante*

Avec Milosz, nous restons dans le registre de l'échange. Le *Dialogue sur la ville* consiste en un échange de deux lettres ouvertes avec Tomas Venclova, à l'instar des deux documents publiés dans *L'Ami lointain*. Contrairement à cette dernière, cependant, Milosz ne fait pas usage de l'échange épistolaire pour signifier une distance, mais pour tenter un rapprochement. Non pas entre lui-même et un contemporain resté au pays, mais avec un citoyen de Vilnius issu de la génération suivante, un intellectuel émigré lituanien qui quitte Vilnius, capitale de la RSS de Lituanie en 1977, vingt-six ans après la dissidence de Milosz. Echange intergénérationnel, le *Dialogue* se présente comme la marque d'un rapprochement entre représentants de peuples différents et dont les mémoires collectives divergentes, derrière le rideau de fer, constituent des sources de tension que seule l'idéologie soviétique de la « fraternité des peuples » affecte d'ignorer.

## I. Wilno et Vilnius

Milosz commence sa lettre à Venclova en dissipant la différence entre Wilno et Vilnius : *Deux poètes, l'un lituanien, l'autre polonais, ont atteint l'âge de la maturité dans la même ville*<sup>66</sup> ». Certes, comme nous l'avons vu, Milosz pointe la différence historique : « *Il est vrai que la ville que j'ai connue appartenait à la Pologne et s'appelait Wilno ; [...] la vôtre était la capitale de la RSS de Lituanie et s'appelait Vilnius*<sup>67</sup> ». Toutefois, cette différence historique n'est marquée qu'en raison de la publicité de la lettre. En effet, la différence entre Wilno et Vilnius constitue une information pour le public occidental, et non pour le destinataire *stricto sensu* de la lettre.

Cette information s'explique par l'ouverture, en émigration, d'une identité vers l'autre. Milosz relie en fait l'information adressée au public à la motivation de sa lettre ouverte : le fait d'être né dans la même ville « *est une raison suffisante pour que [les deux poètes] parlent de leur ville, et d'en faire autant publiquement*<sup>68</sup> ». Cela signifie que la lettre ouverte place Wilno et Vilnius sur un seul et même circuit.

Milosz insiste sur le *genius loci* de Wilno, « *aura* » qui ne saurait différer de celle de Vilnius : « *C'est la même ville : son architecture, les paysages de la région environnante, et son ciel nous ont formés tous les deux*<sup>69</sup> ». L'identité de la ville ne dépend donc pas de son nom, ni de son identité nationale, mais de ce qui est immanent, inaltéré par l'histoire, à savoir le « *ciel* ».

Le statut politique et administratif de la ville en tant que « *capitale* » est ensuite mis en valeur pour dissiper davantage les différends entre Lituanais et Polonais. Le tour d'esprit de Milosz est toutefois ambigu : « *Ce que je pense est qu'à quiconque le bien-être de cette ville tient à cœur doit souhaiter qu'elle soit une capitale*<sup>70</sup> ». En formulant cela, Milosz s'oppose publiquement aux revendications polonaises concernant la ville, à cette mémoire collective qui considère Wilno comme appartenant historiquement à la Pologne. Son idée de Wilno en tant que capitale « *exclut automatiquement toute revendication polonaise d'une "Wilno polonaise"*<sup>71</sup> ». L'idée sous-

---

<sup>66</sup> Milosz, Cz. et Venclova, T. : « A Dialogue about the City » [« Un dialogue sur la ville »] in *Beginning with my Streets*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>71</sup> *Ibid.*

entendue est que la ville ne pourrait jamais devenir capitale de la Pologne. Cela signifie-t-il que la ville doit être la capitale de la Lituanie ? Ce point n'est pas explicité. Il est ambigu : s'agirait-il, suivant la logique de la lettre ouverte, d'une prise de position contre les revendications polonaises et, de manière corrélative, d'une tentative de rapprochement vis-à-vis de l'interlocuteur que Milosz espère trouver en la personne de Venclova ? Reconnaître, en tant que Polonais Lituanien, que Wilno est Vilnius, capitale de la Lituanie signifie-t-il plus de proximité vis-à-vis de la Lituanie que de la Pologne ?

## II. Un circuit à l'écart des nationalismes

Dans la mesure où Wilno et Vilnius se trouvent placés sur un même circuit, ce dernier ne saurait être en fait opérationnel si la balance nationaliste penchait d'un côté plutôt que de l'autre. Il s'agit, en d'autres termes, de faire de l'échange avec Venclova un circuit où Wilno et Vilnius sont en quelque sorte égaux, en proie ni à l'un, ni à l'autre nationalisme en jeu. Certes, Milosz profite de sa lettre ouverte pour renforcer la désagréable étrangeté que signifie pour lui la Pologne, et Varsovie en particulier : « *J'étais horrifié par Varsovie*<sup>72</sup> », écrit-il. Toutefois, bien que martelant la Pologne, Milosz prend soin de se placer à égale distance de cette dernière et de la Lituanie. C'est ici que l'émigration et ses lieux viennent jouer un rôle : « *Dans la presse de l'émigration lituanienne, il y a eu des attaques contre moi parce que je suis Polonais, et non pas Lituanien [...] De l'autre côté, parmi les Polonais, j'ai souvent été confronté à la suspicion qu'il y avait quelque chose de pas tout à fait net dans ma polonité*<sup>73</sup> ». Plutôt que de se prononcer sur la Lituanie elle-même et préciser son idée suivant laquelle Wilno doit être une capitale, Milosz s'en réfère à la presse émigrée. En quoi cela est-il habile ? En fait, Milosz exploite quelque peu le jeu de proximités qu'implique l'émigration. Il mise pour ainsi dire sur une connivence de son interlocuteur à l'encontre de la presse émigrée. Il s'adresse à un émigré relativement récent : « *J'ai quitté Vilnius il y a un an et demi* », confirme Venclova<sup>74</sup>. Milosz, en prenant ses distances vis-à-vis de l'émigration institutionnalisée qu'est ladite presse, propose à son interlocuteur un circuit de l'émigration qui ne reproduit pas les antagonismes des pays d'origine. Un léger

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 36.

glissement, toutefois, a lieu : d'un côté, c'est bien la Pologne que Milosz critique et ne précise pas si ce qu'il a éprouvé « *parmi les Polonais* » concerne l'émigration polonaise en particulier. De l'autre, c'est le caractère nationaliste de l'émigration lituanienne, qui semble calquer son opinion sur les différends historiques de la région lituano-polonaise, que Milosz souligne. Le point d'ambiguïté est le suivant : d'une part, l'émigration lituanienne recopie les vieux antagonismes ; de l'autre, Milosz signifie que cette presse émigrée ne représente pas la Lituanie.

Qu'est-ce donc alors, ce pays dont Wilno devrait être la capitale ? Là où Milosz mise sur une proximité avec Venclova, c'est le fait que la Lituanie actuelle (en 1979) n'est pas souveraine, elle est occupée par l'URSS et c'est ce pays occupé qu'a fui Venclova. D'une certaine façon, ce qui crée de la proximité, c'est l'égalité de distance, du point de vue de Milosz, de la Pologne et de la Lituanie de ce que ces deux pays devraient être : la Pologne communiste et la Lituanie soviétique, ce ne sont pas la Pologne et la Lituanie. Venclova pourrait être tenté cependant de rejoindre les rangs de telle ou telle institution (une revue, par exemple) de l'émigration. C'est envers et contre ces lieux que Milosz propose un circuit plus ouvert, il fait donc un pari : il n'est pas impossible que Lituanais et Polonais fassent du chemin ensemble en émigration, sans construire de blocs antagonistes dans le monde où ils se retrouvent.

### **III. Wilno et Vilnius, poste restante**

Ce jeu de distances et de proximités en émigration ne résout pas la question du pays dont Wilno devrait être la capitale. En fait, s'il est vrai que Milosz cherche à introduire plus d'ouverture dans la vie en émigration des peuples issus des confins orientaux de l'Europe, ces confins en viennent à perdre leur réalité. Qu'est-ce à dire ? D'un côté, Milosz affirme que l'unité – et donc l'égalité – entre l'expérience polonaise et l'autre, lituanienne, de la ville réside dans une immanence qui relègue les revendications nationalistes au second plan. La proximité qu'il espère trouver avec l'expérience de Venclova réside dans l'intimité liée au vécu de cette immanence. Les antagonismes politiques sont écartés de cette intimité. Milosz insiste néanmoins sur le caractère unique de la région de Wilno en termes historiques et culturels, ces « *confins linguistiques*,

*religieux et culturels*<sup>75</sup> » qui se dessinent à la frontière orientale de l'Europe. Il parle, dans sa lettre, de l'écrivain Stanislaw Vincenz (1888-1971) qui, suivant Milosz, devrait être « *important pour tous ceux*<sup>76</sup> » qui viennent desdits confins. Ainsi, il n'y a pas seulement le ciel et l'aura de la ville qui forment unité, mais aussi l'identité singulière des confins. Il n'y a unité que dans la mesure où une diversité est donnée, non pas pour que les différences s'opposent, mais pour qu'elles se croisent.

Où donc se croisent-elles ? Dans une forme d'extraterritorialité, celle que permet l'échange épistolaire. A l'instar de Cioran et de Fejtö, cette extraterritorialité permet une rencontre à parts égales, une égalité hors de chez soi. Contrairement au balcon parisien, cependant, le propos n'est pas exclusivement historique et national. Dans la perspective du non-lieu qui s'esquisse à partir du circuit épistolaire, il est digne d'attention comment l'extraterritorialité de l'échange s'écarte des faits passés vers une acception littéraire des confins de l'Europe.

Ces confins, le croisement des langues, des religions et des cultures est une réalité complexe dans la région de Wilno, mais aussi en Galicie et en Bucovine, confins éparpillés entre Etats, et où le jeu des altérités mêle sans cesse une part d'inquiétude, quelque chose comme de la fiction aux rencontres. Notre question est la suivante : ces confins, en tant que croisements riches et inquiétants, existent-ils vraiment tels que caractérisés par Milosz ? D'un côté, sans doute : toutes sortes de communautés et de passagers se croisent en ces confins allant de la Lituanie à la Roumanie. D'un autre côté cependant, l'intrigue de la richesse de ces confins comme lieux de rencontres et de passages a quelque chose de littéraire. L'écrivain transylvain Ádám Bodor (1936-) dit dans un entretien que « *les confins sont toujours plus palpitants* » pour un romancier que « *l'intérieur d'un pays*<sup>77</sup> ». Bodor souligne cependant que les confins de sa Transylvanie natale ne sont qu'une source d'inspiration, et non pas le décor à proprement parler de ses romans : l'expérience, dit-il, des confins est transposée en littérature pour devenir quelque chose d'autre, et non un reflet des réalités : « *Il faut l'expérience personnelle d'un environnement inspirant, et puis, quelque part dans les lointaines sphères de l'imagination, une copie abstraite*<sup>78</sup> » de cette

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Bodor, Á. : *A börtön szaga : válaszok Balla Zsófia kérdéseire* [L'Odeur de la prison : réponses aux questions de Zsófia Balla], Ed. Magvető, 2001, pp. 13-14. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

expérience. En d'autres termes, l'auteur de la *Vallée de la Sinistra*<sup>79</sup> invite son lecteur à ne pas aller chercher les paysages du récit en Roumanie, il ne retrouvera certainement pas en vrai ce qui est passé, idéalisé par abstraction en littérature. Le lointain de l'imagination ne mène pas à la proximité de l'expérience du proche environnement. Seul l'inverse est vrai, et seulement pour l'écrivain : l'expérience de l'environnement se mue, dans la fiction, en un contexte imaginaire.

En quoi cela concerne-t-il nos circuits de l'émigration ? Le fait d'évoquer les « *confins linguistiques, religieux et culturels* » de l'Europe fait davantage penser au processus littéraire qui consiste à s'inspirer pour transformer qu'à une réalité géographique et sociale palpable en ces lieux dont parle Milosz. D'un côté, ce dernier s'appuie sur des faits historiques et politiques très concrets, condamne la politique polonaise de l'Entre-deux-guerres à l'égard desdits confins et invite son interlocuteur à se maintenir à distance des institutions de l'émigration dont le jugement ne s'est pas libéré des vieux démons du nationalisme, bien au contraire. De l'autre, l'idéalisme sous-jacent dans l'évocation de ces confins a tout l'air d'avoir subi une « abstraction » d'ordre littéraire en intégrant le circuit proposé par Milosz. C'est ce mélange entre histoire factuelle et idéale qui suscite le soupçon. Où lit-on des textes transplantant la réalité des confins dans un environnement narratif ? Chez Bodor, par exemple, pour la Transylvanie et la Bucovine ; chez Piotr Rawicz aussi, pour la Galicie, dans *Le Sang du ciel*, roman d'inspiration autobiographique certes, mais surtout long et plus qu'inquiétant poème en prose truffé de visions et d'illuminations<sup>80</sup>. En clair, ces confins apparaissent en littérature, et c'est moins leur réalité que leur forme idéalisée qui semble, chez Milosz, garantir le fonctionnement du circuit où ces confins signent l'unité identitaire de tous ceux qui viennent de « *là-bas*<sup>81</sup> ».

Le sujet abordé par Milosz dans le *Dialogue*, c'est bien l'hier, un monde rayé de la carte. En 1951, « *ma Wilno n'existait plus* », note-t-il. Et il note à la place de Venclova : « *Votre ville s'appelait Vilnius* ». Il dit cela au passé, alors que Vilnius est encore le nom de la ville. Ce que la forme au passé souligne est que, pour l'émigré, la terre natale devient synonyme du passé, du révolu. La ville de Venclova, ce n'est pas l'hier, mais Milosz tient à assurer une continuité, en émigration, entre l'hier et le passé plus récent d'une génération plus jeune. La façon dont l'hier

<sup>79</sup> Bodor, Á. : *La Vallée de la Sinistra*, trad. Emilie Molnos Malaguti, Ed. Cambourakis, coll. Littérature, 2014 [1992].

<sup>80</sup> Rawicz, P. : *Le Sang du ciel*, Ed. Gallimard, coll. L'Imaginaire, 2014 [1961].

<sup>81</sup> Milosz, Cz. et Venclova, T. : « A Dialogue about the City » [« Un dialogue sur la ville »] in *Beginning with my Streets*, op. cit., p. 23.

« émigre » implique ainsi un montage où il peut circuler avec des passés moins figés.

De ce circuit que propose Milosz, nous pouvons retenir trois choses. Premièrement, le style de la lettre ouverte garantit effectivement une ouverture en émigration. Deuxièmement, cette ouverture est politique, et aspire à se délier des obsessions nationalistes que représentent les lieux institutionnels de l'émigration. Troisièmement, force est de constater que le circuit épistolaire en question, bien que plus ouvert que d'autres lieux, a pour sujet et enjeu l'hier. C'est l'hier qui circule ou qui cherche à circuler avec d'autres passés. Sa nostalgie doit se trouver un objet représentable, et cet objet semble travaillé d'une façon que l'on retrouve avant tout en littérature, plus généralement dans la fiction. Quelle est « l'adresse » de ce pays dont Wilno est la capitale, où se situent en réalité ces confins denses et inquiétants de l'Europe ? « Poste restante », indique le circuit : Wilno et Vilnius existent, mais leur adresse est en Californie où enseigne Milosz, ou éventuellement dans cet « *hôtel à Venise*<sup>82</sup> » d'où Venclova lui répondra. Ce qui est une fois de plus inquiétant, comme dans l'échange entre Fejtő et Cioran, c'est que le potentiel d'ouverture du circuit de l'émigration soit en fait inclus dans l'hier, d'où l'idée que c'est ce dernier qui permet, sous le signe de la nostalgie, de faire circuler la pensée en exil dans le monde, en des seuils posthumes qui en réalité referment la réflexion dans le mal du pays qui n'existe plus. Histoire, autobiographie et fiction s'entremêlent : ce qui en littérature est copie abstraite dans les « *sphères lointaines de l'imagination* » devient, dans la pensée en exil, une abstraction où non seulement l'imagination, mais aussi celui qui s'imagine est lui-même déterminé par le fait de ne plus vivre l'expérience personnelle de l'environnement qui l'inspire.

L'extraterritorialité de l'échange vise une dimension littéraire de l'hier, une nostalgie littéraire. Le point significatif est que cette dimension littéraire, nostalgique des confins où se brassent les cultures dépolitise la question politique de la diversité culturelle. Le non-lieu posthume, « toujours déjà après » l'expérience des confins n'esquisse aucunement une géopolitique de ces derniers, encore moins que ne se formule, à partir de l'hier, un projet centre-européen au balcon parisien, centré pourtant sur l'histoire et la politique. Posthume, l'extraterritorialité du circuit semble en conséquence manquer de contemporanéité, point que nous retenons ici concernant les non-lieux qui se dessinent aux seuils posthumes de l'exil.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 37.



### 3. *Márai, nom de code : Ulysse*

Avant même de quitter la Hongrie, Márai se méfiait, voire faisait preuve d'un certain dédain vis-à-vis des émigrés et autres dissidents, en confondant, en hongrois, ces appellations. Vu la manière, très réfléchie, dont le *Journal complet* témoigne, de quitter le pays et de travailler sans cesse sur ce qu'il est en train de vivre au point de saboter toute expérience, rien ne laissait prévoir que l'écrivain hongrois allait intégrer ou initier un quelconque « circuit » en émigration. Certes, il s'est tenu à l'écart des lieux et institutions de l'émigration. Toutefois, il a malgré tout intégré un circuit, celui de la *Radio Europe Libre* (REL), où il tint une chronique hebdomadaire à partir de 1951. « *Ulysse* » sera le nom du chroniqueur annoncé chaque dimanche sur les ondes de la « *Hongrie libre*<sup>83</sup> ». Le genre, cependant, de ce circuit, où prévaut le monologue lu à la radio, est certes vécu au début comme la promesse d'une nouvelle proximité avec le public hongrois, mais s'apparente en réalité au genre du *Journal* et porte les symptômes de l'exil linguistique et politique qui enferment la parole de Márai plutôt que de créer de nouvelles proximités en un circuit qui aurait été celui de la langue hongroise.

#### I. Emigrés et dissidents hongrois

Márai témoigne dès l'immédiat après-guerre d'un certain dédain à l'égard des émigrés. En émigration, jusque dans le *Journal* de 1984-1989, le sentiment négatif demeure une constante chez Márai. Les raisons, à l'évidence, changent avec le contexte. En 1946-1948, c'est encore en tant que celui qui est resté au pays que l'écrivain juge ceux qui sont partis. En émigration, c'est en tant que résident à l'étranger qu'il maintiendra une froide distance vis-à-vis des lieux et des institutions de l'émigration hongroise. En émigrant, Márai se fera une règle d'éviter les cercles hongrois mais ambitionnera toutefois de recommencer à l'étranger ce qui s'est effondré au pays : la culture et la littérature, avec ses institutions et son public.

Celui qui ne sait pas encore qu'il va lui-même partir critique, en 1946-1948, ceux qui sont partis. Le dédain s'exprime à l'égard des acteurs politiques qui profitent de l'émigration par opportunisme. En 1948, Márai note qu'une révolution, pour installer un régime stable, doit

---

<sup>83</sup> Márai, S. : *Fedőneve : Ulysses [Nom de code : Ulysse]*, vol. I, Ed. Helikon, 2014, p. 7.

« empêcher que les émigrés [...] prennent le pouvoir<sup>84</sup> ». L'écrivain parle d'émigration « externe et interne<sup>85</sup> » : les émigrés, ce sont ainsi ceux qui rentrent au pays pour profiter d'une situation à laquelle ils n'ont pas contribué, ou des politiques sortant de leur exil intérieur et qui, sans avoir quitté le pays, « rentrent » dans la vie publique d'une manière similaire. Celui qui s'exprime dans le *Journal*, c'est ici l'homme qui est resté au pays et qui ne retourne pas sa veste à un moment politiquement propice.

Écoutant le récit d'un émigré rentré au pays, Márai condamne, en 1947, les hommes politiques qui « attendent » en émigration que quelque chose se passe au pays. Il reprend à son compte le récit de son interlocuteur : « *Les émigrés de droite se retrouvent tous les dimanches, après la messe, à l'Eglise des Etrangères, dans la cour, ils se procurent les uns aux autres logements et faux tickets de rationnement ; les communistes se vautrent aux Deux Magots<sup>86</sup>* ». En clair, Márai perçoit l'émigration politique de droite comme de gauche comme un mélange de luxe et de roublardise, climat que l'émigré qui lui raconte ses impressions parisiennes ne supportait pas. Luxe d'attendre à Saint-Germain des Près que la situation change en Hongrie, roublardise hypocrite d'une droite qui va à la messe pour trafiquer : voici l'image que l'écrivain se fait des circuits de l'émigration.

Le jugement se modifie-t-il en émigration ? Dans le cas de Márai, il semble que ce ne soit pas du tout le cas. Concernant les acteurs politiques en émigration, Márai note, en 1948, d'ores et déjà en Suisse : « *Les Hongrois de Genève, la main devant la bouche, chuchotent avec une joie maligne que L., secrétaire d'Etat, a fait "dissidence" et est parti pour Londres avec sa famille [...]. Il a été acteur dans le jeu terrifiant en Hongrie. Il a fini par se laisser du jeu et a quitté le merveilleux navire<sup>87</sup>* ». En émigration, Márai confirme ses propos de la veille concernant les politiques qui profitent de l'émigration pour retourner leur veste. Il est à noter que dissidence est entre guillemets dans le texte. D'un côté, cette accentuation traduit la confusion de la langue hongroise entre émigration et dissidence. De l'autre, Márai use des guillemets pour se distancier de la pratique de la dissidence, ce faux néologisme sorti d'une époque archaïque et de l'Asie soviétique. En clair, il ne se considère certainement pas comme dissident – bien qu'il le soit,

---

<sup>84</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1948 [Journal complet 1948]*, op. cit., p. 233.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1947 [Journal complet 1947]*, op. cit., p. 251.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 271-272.

comme l'a dévoilé son vestibule avec ses divisions psychologiques et culturelles, le fait de représenter un humanisme face au totalitarisme.

Il n'y a pas d'arrivée dans l'émigration en raison de l'anticipation que reflète le *Journal*. D'une part, le suivi au jour le jour du vécu de l'émigration comme départ, trajet et arrivée entrave l'expérience de l'arrivée qui devrait réfléchir sur une série de vécus pour se constituer en expérience. Pensons au Paris souriant de Fejtő : il s'agit d'une synthèse rétrospective non pas du vécu d'un jour et encore moins d'un moment, mais d'une période. Chez Márai, l'expérience est toujours constituée à très court terme à partir de vécus quotidiens. D'autre part, il n'y a pas d'arrivée en émigration au sens où l'écrivain prévoit trop consciemment qu'il ne fréquentera guère les Hongrois émigrés. Lorsqu'il embarque pour New York, en 1952, c'est sur le bateau qu'il note la chose suivante : « *Décision : être alerte et aussi dur à l'intérieur comme une pierre [...] ne jamais être sentimental. Si possible, éviter les Hongrois. Si c'est impossible, ne pas être sentimental avec eux non plus. Être poli – comme une pierre*<sup>88</sup> ». Márai a déjà quatre années d'expérience de l'émigration avec, derrière lui, la Suisse et Naples. Son jugement n'a pas changé par rapport à ses opinions en 1946-1948 concernant l'émigration. L'expérience confirme dans le *Journal* les *a priori*. Et c'est durant la traversée de l'Atlantique que l'expérience européenne de l'émigration s'articule à l'anticipation de ce qu'il faudra maintenir comme distance en Amérique. En clair, le *Journal* reflète le vécu des vestibules, du départ, de l'arrivée et de la vie en émigration, sans pour autant constituer une expérience narrative de l'émigration aux deux sens du terme.

Le jeu des anticipations et de la réflexion fait de l'étoffe du *Journal* un cheminement très conséquent, du moins en ce qui concerne le thème de l'émigration. Cette manière d'être très conséquent enferme cependant Márai dans un tissu de principes. Comment pourrait-il intégrer un circuit dans le monde et s'engager politiquement si le *Journal*, où son expérience de la vie a « lieu », érige en fait des *a priori* en principes, les impressions sur l'émigration, puis leur expérience devenant au fur et à mesure des codes de conduite ?

---

<sup>88</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1952-1953 [Journal complet 1952-1953]*, Ed. Helikon, 2009, p. 55. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

## II. La chronique à *Radio Europe Libre*

Et pourtant, Márai va s'investir, en Europe d'abord, puis aux Etats-Unis, dans une activité publique. En 1951, l'écrivain saisit l'opportunité de tenir une chronique hebdomadaire à la *Radio Europe Libre*. La station commence à diffuser en langue hongroise en octobre 1951, de Munich.

Márai conçoit sa collaboration comme l'occasion d'accéder à nouveau à la parole. C'est en effet le couple parole et silence, ou mutisme, qui se met en branle dans la façon dont l'écrivain caractérise son engagement. Il affirme dans sa première chronique, le 7 octobre 1951, que « *les écrivains hongrois se sont tus*<sup>89</sup> », à cette époque qu'il voit comme « *l'un des tournants les plus sombres du destin hongrois*<sup>90</sup> ». Le bolchevisme, affirme-t-il, a mené un « *procès* » contre la littérature, procès au terme duquel « *les accusés n'ont pas eu le droit de faire leurs aveux*<sup>91</sup> ». Un « *procès muet*<sup>92</sup> », donc : avec la Radio Europe Libre (REL), Márai espère représenter ceux qui ne se plient pas au verdict dudit procès. Il ajoute que ce qui est en jeu, c'est la « *conscience de la littérature*<sup>93</sup> ». Ce programme, à la REL, est en accord avec ce que Márai avait noté dans son Journal en 1948 : « *La littérature hongroise est morte* », on ne pourrait la « *sauver que de l'extérieur*<sup>94</sup> », avec des éditeurs concentrés sur l'émigration. La REL se présente comme cet « *extérieur* ».

A ceux qui en Hongrie se sont tus, qui ne « *s'affirment plus écrivains hongrois*<sup>95</sup> », Márai adresse des « remerciements » : « *Et nous vous remercions, écrivains hongrois vivant au pays, de garder le silence en ces temps où une nation torturée ne peut dire ce qu'elle sent et ce qu'elle pense*<sup>96</sup> ». « *Personne n'a le droit d'insister [auprès des écrivains] sur les raisons de leur silence. Se taisent-ils par peur, ou par incapacité d'agir ? Par déception ou par culpabilité ?*<sup>97</sup> » Márai ne revendique pas d'examen de conscience de la part des écrivains muets de Hongrie, ces auteurs devenus « *plumes de la patrie soviétique*<sup>98</sup> ». Il prend la parole abandonnée dans le mutisme par

---

<sup>89</sup> Márai, S. : *Fedőneve : Ulysses* [Nom de code : Ulysse], op. cit., p. 8.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló, 1948* [Journal complet, 1948], op. cit., pp. 263-264.

<sup>95</sup> Márai, S. : *Fedőneve : Ulysses* [Nom de code : Ulysse], op. cit., p. 8.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*

le régime totalitaire. C'est donc après des années de silence littéraire, au sens où ce qui est écrit en Hongrie ne relève plus, selon lui, de la littérature, que Márai s'accorde une voix publique.

Márai va collaborer à la REL jusqu'en 1967. Les raisons de la rupture ne sont pas établies. Y contribue fort probablement le fait que le régime hongrois, une décennie après l'insurrection de 1956, s'était consolidé, ainsi que la tolérance que ce régime avait finit par manifester à l'égard de la REL. Durant les années 1951-1967, cependant, la voix de Márai fut frontalement opposée, au nom de la Hongrie et de la littérature hongroise, au régime de Budapest.

Plusieurs points méritent ici l'attention. Quoi que pense Márai de la notion, c'est bien une dissidence qu'incarne la « *Chronique du dimanche* » de la REL. Une Hongrie en émigration contre une autre, occupée, voici la division qu'opère Márai dès sa première communication : une voix contre une autre, celle du régime, une voix contre un silence, celui des écrivains. La chronique est un acte de dissidence au sens où c'est au nom de la Hongrie que l'écrivain s'oppose à ce qu'est devenue la Hongrie – division non pas entre partis discutant des idées divergentes, mais entre deux conceptions de la Hongrie qui divergent.

La dissidence de Márai se complique cependant en raison du problème de continuité avec son activité journalistique de l'Entre-deux-guerres. Sa voix s'élève également contre un autre silence, la sienne propre depuis la guerre. Le cas de figure est certes différent : en émigration et en dissidence, Márai parle contre un régime plutôt que d'en servir un. Ceci est problématique. Márai ne suit-il pas un art poétique formulé avant sa collaboration à *Pesti Hírlap* ? En effet, il avait dit dans un entretien, en 1935, que « *la radio permet une certaine extraterritorialité pour la littérature hongroise. Tout le monde rencontre ici tout le monde*<sup>99</sup> ». En 1935, ce sont les frontières du traité de Versailles qu'aspire à transgresser cet art poétique qui consiste, suivant Márai, en « *une relation plus intime entre écrivain et public*<sup>100</sup> ». En 1951, le monde européen de frontières est marqué par le rideau de fer, d'où une pertinence nouvelle de l'idée d'« *extraterritorialité* ». Ainsi, ce sont les frontières, « *encore et toujours*<sup>101</sup> », qui suscitent la réflexion publique de l'écrivain. D'un côté, il ne semble pas s'écarter de son activité de l'Entre-deux-guerres. De l'autre, l'idée d'extraterritorialité change sans aucun doute de sens avec l'émigration, puisque l'écrivain lui-

---

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1950-1951* [Journal complet 1950-1951], *op. cit.*, p. 405.

même a pris congé du territoire de son pays. Le non-lieu exilique qui nous intéresse devrait être palpable à partir de 1951, alors qu'il ne l'était pas au moment de la formulation de l'art poétique en 1935.

Márai espérait échapper aux antagonismes des cercles de l'émigration hongroise en collaborant à la REL. L'émigration est fortement divisée et reproduit à l'étranger les vieilles divisions politiques du pays. Les différentes vagues de l'émigration hongroise correspondent en fait aux oppositions aux régimes despotiques et totalitaires successifs qu'a connus la Hongrie dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. L'historien Gábor Balázs précise à ce sujet qu'avant la Seconde Guerre mondiale, les cercles de l'émigration qui se constituent à l'Ouest sont essentiellement de gauche, tandis que la vague qui suit en 1945, et à laquelle nous pouvons apparenter Márai, ce sont, non pas exclusivement, mais en majorité, des gens dont les choix politiques portent à droite<sup>102</sup>.

Fejtő s'apparente à l'évidence à la première vague mentionnée, fuyant la Hongrie réactionnaire et pronazie en 1938. Il affirme dans *Budapest, l'insurrection* que non seulement la REL, en tant qu'« *interprète autorisé de l'opinion américaine* » avait « *fait naître de fortes illusions*<sup>103</sup> » concernant le soutien de l'Occident aux Hongrois en 1956, mais aussi que cela été surtout dû au fait que « *les émissions en hongrois étaient à cette époque dirigées par des émigrés de droite qui ne comprenaient pas grand-chose à la situation réelle de la Hongrie*<sup>104</sup> ». Nous retrouvons dans cette critique le contraste entre vagues successives de l'émigration décrites par Balázs. Márai se méfiait des cercles de l'émigration mais son engagement l'y a situé politiquement, quand bien même il aurait espéré trouver, à la REL, une « *troisième voie*<sup>105</sup> » à l'écart des divisions de l'émigration. Son circuit s'est intégré dans celui, plus déterminé politiquement, de l'émigration hongroise d'après-guerre, majoritairement ancrée à droite.

Malgré cela, à l'époque de sa collaboration à la REL, Márai jouit d'une liberté d'expression et d'une proximité qu'il n'espérait plus. La liberté, c'est le fait de pouvoir dire non quand le régime totalitaire dit oui. La proximité consiste, quant à elle, de la possibilité d'être entendu par le public

<sup>102</sup> Balázs, G. : « Fejünkben mindig Magyarország volt » [« Nous n'avions que la Hongrie en tête »], *Egyenlítő*, 2012/02.

<sup>103</sup> Fejtő, F. : *Budapest, l'insurrection*, Ed. Complexe, 1990 [1966], p. 100.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>105</sup> Mészáros, T. : « Utószó » [« Postface »] in Márai, S. : *Fedőneve : Ulysses [Nom de code : Ulysse]*, op. cit., p. 581.

de Hongrie. N'oublions pas que le régime de Budapest est encore totalitaire au début des années 1950. Staline est vivant. La proximité que permet cette « *extraterritorialité* » garantie par la radio est celle d'un écrivain avec son public qu'il croyait perdu. Márai note dans son *Journal*, en 1952 : « *On m'écrit de Munich qu'à Noël, la représentation des Bourgeois de Kassa à la radio a été un "grand succès" : il a fallu la diffuser sept fois, beaucoup de lettres sont arrivées etc. Depuis des années, c'est la première fois qu'on me dit que j'existe encore quelque part au pays ; donc j'existe*<sup>106</sup> ». Márai se sent revivre dans l'ouverture de ses idées et la proximité de son public. En clair, il s'épanouit dans un circuit où sa pensée s'estime libre, dans le monde libre sans perdre en contrepartie une certaine interaction avec la Hongrie au nom de laquelle l'écrivain parle, contre la voix officielle de l'opresseur soviétique et de ses lieutenants locaux.

### III. Nom de code : Ulysse ?

L'expérience, comme nous l'avons mentionné, ne va pas faire long feu. Ce sont notamment les conséquences de l'insurrection de 1956 qui amoindriront la posture de la REL : avec une Hongrie consolidée, où le régime ayant réprimé l'insurrection réussit un compromis avec la population et qui consiste à concéder certaines libertés contre la promesse tacite de ne plus s'insurger, il ne suffit plus de dire oui quand Budapest dit non. Le communisme « goulasch » de János Kádár, en mélangeant garantie de sécurité et libéralisation relative de l'économie et de la société, fait de la Hongrie un pays plus ou moins vivable. Pour Márai, en émigration, cette consolidation signifie la perte de sa posture de dissident et, de surcroît, rend de moins en moins probable son retour en Hongrie. Sa position est sans concession : tant que l'URSS occupera la Hongrie, il n'y rentrera pas. Paradoxalement, c'est ainsi dans une Hongrie déstalinisée que les chances de rentrer diminuent pour l'écrivain en émigration.

En émigration, le tournant de 1956 signifie une intensification de l'exil. A la radio, le pseudonyme de Márai fut « *Ulysse* » jusqu'en 1956, précisément. Pourquoi ce « *nom de code*<sup>107</sup> » ? D'une part, pour l'évidente raison de garder en apparence l'anonymat, afin que ses

<sup>106</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1952-1953 [Journal complet 1952-1953]*, op. cit., p. 14.

<sup>107</sup> « *Nom de code* » signifie bien pseudonyme. C'est la REL qui insiste sur l'expression, probablement pour donner un aspect dramatique et quelque peu belliqueux à l'intervention hebdomadaire de l'écrivain qui aurait pratiquement un « nom de guerre ». Cf. Márai, S. : *Fedőneve : Ulysses [Nom de code : Ulysse]*, op. cit., p. 7.

proches restés en Hongrie ne souffrent pas d'une persécution du régime en raison de sa dissidence. Nous disons « en apparence », car étant données sa voix et son intonation singulières, il était évident qu'« *Ulysse* » n'était autre que Márai.

D'autre part, le nom d'Ulysse est plus que révélateur. Il nous ramène à notre interlude. Après l'insurrection de 1956, Márai se choisit un autre pseudonyme : « *Candide*<sup>108</sup> ». Jusqu'en 1956, Márai se concevait comme un errant qui, guidé par son *Fernweh*, devrait pouvoir retrouver son île au terme de ses pérégrinations. Par la suite, en tant que « *Candide* », il congédie l'intrigue géographique de son émigration pour devenir, « *partout et nulle part*<sup>109</sup> », un homme simplement honnête et sincère. Jusqu'en 1956, il est comme Sindbad, cet Ulysse centre-européen. Il se sent chez lui dans le monde occidental qu'il connaît d'avant-guerre. La garantie homérique que toute épreuve devrait pouvoir le rapprocher de son Ithaque est ce qui définit l'Occident en tant que chez-lui. Certes, il ne s'attarde pas de son plein gré en dehors de la Hongrie, mais garde confiance qu'un cocher le ramènera au foyer tôt ou tard.

Il confond, à l'instar de son personnage Sindbad, *Heimweh-Fernweh* et *Sehnsucht*. Ce sont ses communications à la REL qui en témoignent. C'est le « *grand passé*<sup>110</sup> » de la culture hongroise qui articule la plupart de ses propos, son activité radiophonique s'inscrit dans une continuité problématique avec ses articles de l'Entre-deux-guerres et, pourtant, Márai estime que sa prise de position contre le monde soviétique vise quelque chose de nouveau : une nouvelle parole de l'écrivain dans un nouveau contexte, celui de la liberté d'expression face à l'appareil de censure-autocensure. Il reprend son style de la veille. Il fait pour ainsi dire les gestes à vide de l'hier, se réjouit de la proximité du public hongrois. Le problème, c'est que cela ne libère pas, au bout du compte, sa pensée, ni ne l'ouvre sur un nouvel objet qui serait celui de la *Sehnsucht*, et non plus celui du *Heimweh*. Dès sa première communication, il est manifeste que Márai veut reprendre son activité d'avant-guerre, et cherche la proximité du public qui le reconnaît, lui et son langage, d'où la rechute dans le style linguistique de plus en plus désuet de l'Entre-deux-guerres. En somme, le nom de code « *Ulysse* » trahit la nostalgie de l'hier dans la manière dont Márai intègre le circuit de la REL. La pensée de l'écrivain est stimulée par ce « *désir du retour, une nostalgie*

<sup>108</sup> Mészáros, T. : « Utószó » [« Postface »] in Márai, S. : *Fedőneve : Ulysses* [Nom de code : *Ulysse*], op. cit., p. 586.

<sup>109</sup> Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, op. cit., p. 60.

<sup>110</sup> Márai, S. : *Fedőneve : Ulysses* [Nom de code : *Ulysse*], op. cit., p. 7.



*fermée qui reboucle*<sup>111</sup> », comme le formule Barbara Cassin. L'hier est à l'œuvre dans le circuit promettant ouverture et proximité. La proximité, cependant, c'est celle de l'hier, et la nostalgie ne peut s'ouvrir vers « *un objet indéterminé ou un idéal introuvable*<sup>112</sup> » nouveau, inconnu. L'écrivain semble passer à côté du fait que l'extraterritorialité qu'il louait jadis était à reconsidérer, étant donné sa situation d'émigré en Occident. Ce n'est que lorsqu'il cesse sa collaboration à la REL, en 1967, que le sens du non-lieu émerge pleinement dans la conscience de Márai : « *J'ai rédigé et dicté le dernier enregistrement que je compte envoyer à la Radio Europe Libre. Je ne veux plus m'occuper de cette affaire. Ce fut un grand défi, au commencement palpitant et douloureux. Ensuite, c'est devenu une bête et vulgaire besogne. Cela suffit ; cela a duré plus longtemps que requis*<sup>113</sup> ». Le point significatif est que Márai abandonne cette activité en même temps qu'il quitte les Etats-Unis pour aller se réinstaller en Italie. La REL fait partie des choses qu'il laisse en Amérique<sup>114</sup>, à la suite d'un séjour de quinze années qu'il estime également avoir trop duré, sans qu'il y ait trouvé une « *communauté avec qui ou quoi que ce soit*<sup>115</sup> ». En 1967, dans le *Journal*, le circuit, prometteur au début, de la REL se trouve associé à la déception qui plane sur l'ensemble du séjour.

A défaut d'avoir su ou pu intégrer une communauté quelconque, c'est la dimension territoriale de l'émigration qui se retrouve dans les limbes. Non plus opportunité, mais constat amer d'une extraterritorialité : cette dernière n'est plus celle de la radio, mais de l'émigré qui ne pense plus son trajet en termes de lieux, mais comme une errance intercontinentale où même le retour en Europe est caractérisé comme une « *émigration*<sup>116</sup> ». La collaboration à la REL finit ainsi par s'assimiler à l'échec de se mouvoir dans le monde suivant la logique des lieux, le registre de l'émigration. Non-lieu extraterritorial du circuit, parcours exilique des non-lieux : en quittant New York pour l'Europe, Márai conçoit ouvertement sa vie comme un enchaînement de non-lieux, posthumes aux lieux de l'hier, puis des lieux de l'émigration.

---

<sup>111</sup> Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, op. cit., p. 58.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>113</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1967-1969 [Journal complet 1967-1969]*, Ed. Helikon, 2014, p. 34. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>114</sup> Il écrit : « *Souvenir des 15 dernières années américaines, des gens d'ici, de l'Europe Libre, de la vie intellectuelle : j'ai été contraint de vivre parmi des gens vils et mauvais. Amen* ». *Ibid.*, p. 16.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>116</sup> Nous lisons : « *Nous allons émigrer d'ici en Europe* ». *Ibid.*, p. 10.

\*

Balcons, espaces épistolaires et ondes de radio offrent l'opportunité de dépasser certains antagonismes qui, au pays natal, sont trop fermés sur eux-mêmes pour permettre un échange digne de ce nom. Les circuits permettent également une liberté d'expression politique qui est plus que limitée dans le bloc de l'Est. Toutefois, le thème à l'honneur dans ces ouvertures, c'est avant tout l'hier. Est-ce dès lors une véritable ouverture pour la pensée en exil que de se retrouver dehors, dans le monde ? Non point : si l'extraterritorialité dispose bel et bien de sens positifs, son potentiel politique se trouve entravé dès lors que les non-lieux qu'elle désigne sont posthumes. Or dans les cas qui nous intéressent, c'est à chaque fois la proximité d'une limite d'ores et déjà franchie qui dispose des formes d'extraterritorialité. En des seuils posthumes, les non-lieux s'avèrent exiliques, ce qui se manifeste dès les expériences de l'arrivée chez nos quatre hommes de lettres – à l'exception notable de Fejtő qui devra encore affronter son vestibule, mais dont l'arrivée laisse entrevoir un souci de tisser des récits où l'expérience exilique du non-lieu promet de se situer en creux des continuités narratives dont l'historien a le secret. En fait, si le cas de Fejtő, tel qu'il se développe à la suite de son vestibule à contresens et de sa dissidence reste encore à examiner, son expérience de l'arrivée indique néanmoins que les chemins narratifs de l'émigration ne sont pas impossibles à suivre pour la pensée en exil. Cette dernière s'écarte certes de ces trames narratives pour s'enfermer dans l'exil, mais nous constatons toutefois des degrés d'écart : chez Cioran et Milosz, il y a de l'événementiel, même répétitif ou hanté, aux seuils posthumes ; ce n'est que chez Márai que les chemins de l'émigration sont abandonnés malgré de considérables déplacements dans le monde occidental. Ce ne sont décidément pas les distances parcourues qui comptent en premier lieu, mais bien la volonté et/ou l'énergie investies dans la façon dont on maintient sa propre biographie sur les chemins narratifs dignes d'être empruntés et racontés.

Aux seuils posthumes qui se dessinent au fur et à mesure de cette partie IV, les non-lieux de l'exil manifestent un certain manque de contemporanéité avec le monde où les quatre hommes de lettres émigrent. L'hier, ses lieux et sa nostalgie sont prépondérants dans la façon dont la pensée en exil s'oriente dans l'extraterritorialité de ses seuils posthumes. Or comment être contemporain du monde que l'on habite lorsqu'on vit soi-même sa propre postérité ? C'est la question qu'il nous faut examiner de plus près au chapitre suivant, tout en persévérant dans le repérage des non-lieux

afin de parfaire le triangle seuil-posthume-non-lieu et d'y opérer ultimement la synthèse des lieux exiliques de l'hier et des non-lieux des seuils posthumes afin de saisir avec précision les rouages et les méandres de la pensée en exil.

## Chapitre 2

# L'altérité de l'hier et ses non-lieux dans le monde

---

*« N'être pas encore né et déjà forcé de se promener dans les rues, de parler aux hommes<sup>117</sup> ».*

Franz Kafka

Les circuits de l'émigration se situent-ils vraiment dans le monde, dans la contemporanéité de l'Occident ? Cela revient à poser la question suivante : comment l'expérience du monde occidental « circule-t-elle » dans la pensée en exil ? En d'autres termes, cette dernière se meut-elle dans un circuit ouvert, ou est-ce au contraire une structure fermée qui, sous le nom d'émigration, se retrouve dans le monde sans s'y ouvrir ?

Les circuits de l'émigration où se meut la pensée en exil semblent assez concentrés sur le passé. Cependant, ce fait ne nous permet pas de saisir la spécificité de son identité en Occident. Sociologiquement, le fait de partager avant tout ses propres origines dans les divers lieux de l'émigration n'a rien d'étonnant. Le phénomène est une constante dans la formation des émigrations et diasporas au sens large du terme. Cela dit, l'hier n'est pas une origine parmi d'autres, puisqu'il ne s'agit pas simplement d'un passé, mais d'un passé toujours d'ores et déjà révolu. Les hommes de lettres de la pensée en exil se rendent-ils vraiment compte de leur altérité dans le monde occidental, conçoivent-ils en fait l'hier comme une altérité ? Est-ce une altérité à proprement parler ?

---

<sup>117</sup> Kafka, F. : *Journal*, trad. Marthe Robert, Ed. Grasset, coll. Les Cahiers rouges, 2002 [1951], p. 571.

Ayant examiné les circuits de l'émigration de l'intérieur, suivant la façon dont la pensée en exil s'y investit, il nous faut maintenant compléter cet examen par une approche du dehors : comment ce qui ne relève pas de l'hier, mais participe au monde occidental contemporain est-il appréhendé par la pensée en exil ? Ensuite, c'est la façon dont cette dernière conçoit son émigration dans le monde qu'il nous faudra examiner. Comment concevoir des trajets d'émigration pour des émigrés qui résistent à l'idée d'être étrangers en Occident ? Entre exil et émigration, c'est cette résistance qui définit les non-lieux posthumes dont nous proposerons, au terme de ce chapitre, un regroupement synthétique.

## IV, 2, A : La pensée en exil face aux altérités du monde occidental

Pour comprendre ce que l'hier signifie dans le monde, il est indiqué d'observer d'abord comment la pensée en exil conçoit elle-même les altérités du monde occidental contemporain de son émigration. Nous avons vu comment elle se comporte en ses circuits. Il nous faut voir maintenant, avant d'examiner de près la question de l'altérité de l'hier, comment les quatre hommes de lettres interprètent, en dehors de leurs cercles, la situation de ceux dont le sort en Occident peut également se lire en termes d'exil et d'émigration.

Qu'entendons-nous par altérités du monde occidental ? Nous prenons la notion d'altérité au sens large, avec à l'esprit la problématique de ce chapitre, à savoir la façon dont la pensée en exil circule dans le monde. Quelles sont les altérités qu'elle rencontre, observe ou constate en circulant ? D'abord, l'altérité de l'Occident lui-même dans le miroir de l'Europe de l'Est. Ensuite, les altérités ethniques et religieuses d'un Occident affecté par les divers mouvements d'émancipation à partir des structures de la colonisation. Puis, aux Etats-Unis, l'altérité afro-américaine qui, entre autres, s'affirme elle aussi politiquement sur la scène du pays et à l'échelle internationale. L'altérité, c'est aussi celle de l'Amérique du Nord pour la pensée en exil, cet autre Occident de l'autre côté de l'Atlantique, différente de l'Europe de l'Ouest qui est elle-même altérité occidentale d'une point de vue est-européen.

Rappelons qu'au début de la partie I, nous avons pris soin d'écarter l'idée de concevoir d'emblée l'Européen de l'Est comme une altérité parmi d'autres à une époque où l'Occident connaît la dislocation de ses empires maritimes (p. 48.). Nous avons dit, en prenant nos distances d'une approche globalisante de l'exil est-européen, que mettre en comparaison l'analyse d'Edward W. Said d'un personnage est-africain d'origine indienne égaré en Afrique du romancier V. S. Naipaul<sup>118</sup> en tant « *qu'intellectuel moderne en exil*<sup>119</sup> » relevait du grand écart. Toutefois, ce que nous avons écarté en vue de l'assise méthodologique de notre recherche « rattrape » ici la pensée en exil. En émigrant en Occident, ce sont bien des personnages dignes d'*A la courbe du fleuve* de Naipaul que les hommes de lettres de la pensée en exil viennent à rencontrer, sinon croiser.

<sup>118</sup> Naipaul, V. S. : *A la courbe du fleuve*, trad. Gérard Clarence, Ed. Albin Michel, 2001 [1979].

<sup>119</sup> Said, W. E. : *Des intellectuels et du pouvoir*, *op.cit.*, p. 65.

Enfin, nous prenons également en compte l'altérité générationnelle caractéristique des années 1960 en particulier. L'altérité n'est alors ni ethnique, ni religieuse, ni issue d'ailleurs dans le monde en décolonisation, mais représentée par ceux qu'Arendt appelle « *les nouveaux venus par naissance* [qui] *sont introduits dans un monde préétabli où ils naissent en étrangers*<sup>120</sup> ». Ces « *étrangers* », ce sont les nouvelles générations.

Qu'un bref aperçu des récits relatifs à ce jeu d'altérités vienne ici compléter nos constats sur les circuits de l'émigration est-européenne centrés sur l'hier, afin de voir du dehors ce qui s'esquisse déjà de l'intérieur des circuits. Il n'est pas certain, et c'est notre point, que la pensée en exil conçoive les altérités distinguées ci-dessus en tant que telles. Pourquoi ? Parce que c'est son altérité à elle qui est en jeu, et qu'elle refuse en fait de se joindre à elles dans un monde occidental où l'hier ne se considère pas en tant qu'altérité, mais identité européenne qui se distingue de ceux venus d'ailleurs ou venus plus tard. L'hier se veut en quelque sorte appartenance authentique là où d'autres disposent tout au plus d'une carte de séjour, pour le dire autrement.

### 1. *Fejtő* « irrémédiablement européen »

L'Europe est pour Fejtő une identité et une conviction qui ne laisse en fait guère de place à la prise en compte d'autres altérités que celle qui s'établit entre Est et Ouest au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Comprendre cette identité, c'est saisir le jeu restreint d'altérités qui occupent la pensée de l'historien.

L'Ouest, dans l'esprit de Fejtő, c'est avant tout la France et, surtout, Paris. Nous avons vu, au chapitre précédent, que Paris était pour l'émigré synonyme de soulagement en 1938, le ciel radieux de la ville reflétant l'état d'âme de celui qui se sent sauvé. Nous savons cependant que le « *ciel* » ne va pas tarder à se couvrir avec l'éclatement de la guerre et l'occupation allemande. Identité et conviction européennes en sortent-elles intactes ?

Le fait est que oui. C'est la chronologie non pas des événements, mais de la conviction

---

<sup>120</sup> Arendt, H. : « Qu'est-ce que l'autorité ? » in *La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique, op. cit.*, p. 122.

européenne elle-même qui en témoigne dans les écrits de Fejtö. En effet, dans ses *Mémoires* publiées en 1986, l'historien écrit que lors de l'urgence de quitter la Hongrie pour échapper à la prison, Paris fut pour lui, sans hésitation aucune, la seule destination concevable : « *L'idée d'aller ailleurs qu'à Paris ne m'effleura pas*<sup>121</sup> ». On pourrait penser que c'est là une sorte de louange au lecteur français, une projection sur le passé. Plus loin dans le texte, Fejtö intègre des pages de son journal intime, datant de l'« *automne 1938*<sup>122</sup> ». Dans l'une de ces notes, nous lisons : « *23 septembre. Dimanche, pique-niqué avec les Strém, dans la forêt de Saint-Cloud. Strém ne se sent plus en sécurité en France, il se prépare à transférer son agence de presse aux Etats-Unis. Il me demande pourquoi je ne pars pas aussi. En effet pourquoi ? Parce que je me sens irrémédiablement européen*<sup>123</sup> ». L'Amérique ne signifie donc aucune tentation pour l'émigré récent en 1938. Le document d'époque intégré dans les *Mémoires* est censé faire foi du fait qu'aucune autre destination n'effleure l'esprit de Fejtö. Cela clarifie les convictions de l'historien à la veille du second conflit mondial. Il est notable que Fejtö tienne, un demi-siècle plus tard, à consolider son identité européenne en tant que détermination à ne pas quitter le Vieux Continent, en dépit de ce que le lecteur de 1986 et l'auteur lui-même savent rétrospectivement de la suite des événements.

La mise en abyme, avec la note de journal, anticipe en fait la suite. Nous avons vu que Fejtö fait l'expérience d'un monde de frontières imposées par l'envahisseur totalitaire en France, et non à l'Est comme par exemple Milosz. C'est en France que Fejtö se cache, c'est en France qu'il éprouve la persécution et le risque mortel de la déportation si ses origines juives se dévoilaient. Cela ne l'empêche pas, malgré tout, de s'identifier à la victoire des Alliés et, de manière plus précise, à l'euphorie de la libération de...Paris et de la France. Il dit en effet à Maurizio Serra que c'est la nouvelle de la libération de Paris qui fut pour lui le « *vrai jour de la victoire* ». « *Pour la première fois, après tant de misère, de deuils et d'humiliation, on avait l'impression que le Paris de la Révolution reprenait son rang à la tête des nations libres. [...] Nous sentions le bonheur d'une communion dans la paix et la fraternité. Pour nous, la guerre était terminée. Une nouvelle vie allait commencer. Libre et fraternelle, espérons-nous*<sup>124</sup> ».

<sup>121</sup> Fejtö, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, op. cit., p. 118.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>124</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 204.



Fejtő avait pourtant vu de près, sous l'Occupation, un tout autre visage du pays. « *Une autre France revenait à la surface : celle qui ne s'était jamais résignée à avoir perdu ses privilèges d'avant 1789, la France de la Restauration, la France xénophobe, bigote, antirépublicaine, régionaliste, qui se hâtait de prendre sa revanche sur les héritiers de la Révolution, plus précisément sur les jacobins centralisateurs et leurs héritiers socialistes*<sup>125</sup> ». N'est-ce pas malgré tout l'intuition du journaliste et traducteur Géza Strém qui s'avère justifiée, au sens où le « *Paris de la Révolution* » ne semble pas à l'abri d'une rechute dans l'« *autre France* » ? L'expérience de cette dernière susciterait le désenchantement chez plus d'un, motif suffisant pour aller s'installer ailleurs.

Un point vient cependant confirmer la non remise en cause de ce qu'est la France aux yeux de Fejtő. La première personne du pluriel et le « *on* », si souvent ambigu de la langue française, dans le récit de la Libération. S'agit-il du « *nous* » qu'emploie Fejtő pour inclure sans cesse son épouse Rózsi dans ses expériences ? Est-ce au contraire un pronom pour l'ensemble des villageois qui fêtent la libération de la capitale française ? Qui est-ce qui espère une « *nouvelle vie* », « *libre et fraternelle* » ? L'émigré et son épouse avec l'espoir de rentrer au pays, ou le collectif euphorique de la scène décrite en Dordogne ? Les deux, à dire vrai, ne s'excluent pas. L'espoir nommé à la fin du récit anticipe sur les déceptions à venir concernant la Hongrie. Néanmoins, Fejtő se reconnaît en fait dans la logique séculaire de la Révolution, il prend parti pour le Paris révolutionnaire contre l'« *autre France* ». En clair, il pense et s'oriente en Français.

« *La France est un pays où l'enracinement ne pose guère de problèmes, quand on y a des enfants, des petits-enfants, une maison, un jardin. Un jour, on s'aperçoit qu'on a rêvé en français*<sup>126</sup> », dit-il au sujet de son choix de se faire naturaliser après la guerre, malgré la douleur de « *se séparer de beaucoup d'amis et du pays que nous avons espéré retrouver libre après la guerre*<sup>127</sup> ». La naturalisation ne vient pas remplacer l'identité hongroise, mais le fait de devenir « *apatride* ». Il apparaît donc que la nationalité française sauve en fait l'identité hongroise de la condition d'apatride où elle se perdrait. Les appartenances nationales, culturelles et politiques restent articulées entre Est et Ouest, sous le signe de l'Europe.

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 207.

Il est clair que l'identité de Fejtö exclut en fait un jeu d'altérités que susciterait l'ébranlement, à un moment donné, des convictions en question. L'Europe de l'Est est injustement coupée de l'Occident, d'où le travail de Fejtö sur les démocraties populaires, un pont entre Est et Ouest complémentaires que l'historien cherche à maintenir tout au long de ses œuvres. L'Occident comprend par ailleurs l'Europe sur un pied d'égalité avec l'Amérique du Nord. En témoigne la réflexion, analysée plus haut, sur la « *marginalisation de l'Europe* » au XX<sup>e</sup> siècle : en citant, au sujet d'Hiroshima, la question de Daniel Halévy (« *L'homme a-t-il encore une âme ?* ») et en précisant que cette question concerne « *évidemment [...] l'homme de l'Occident, non seulement [...] l'homme européen*<sup>128</sup> », Fejtö élargit l'Occident de l'Europe à l'Amérique, tel que cela s'est historiquement accompli, et refuse, Pythagore à l'appui, d'admettre un quelconque primat de l'Amérique sur le Vieux Continent, en dépit des deux guerres mondiales. Point de « *marginalisation* » en conséquence, mais une confiance et une fidélité vis-à-vis de la civilisation européenne millénaire, à partir de laquelle Fejtö semble observer l'Amérique.

Autre côté de l'Occident, Fejtö visite l'Amérique sous le signe de la pensée élargie, pour « discuter » : « *J'en ai longuement discuté à New York avec un éminent sinologue et politologue* », illustre-t-il un point sur la guerre de Corée<sup>129</sup>. Mais c'est un Européen qui se rend aux Etats-Unis, pour rencontrer, de surcroît, un émigré européen en la personne du sinologue Karl August Wittfogel, né en Basse-Saxe. Cosmopolite, Fejtö n'en demeure pas moins attaché à sa localité européenne qu'est Paris. L'Amérique et ses métropoles peuvent servir à l'occasion de support pour l'exercice de la pensée élargie en tant que lieux de rencontres, mais ne constituent pas, pour celui qui se dit « *irrémédiablement européen* », un jeu d'altérités où cet Européen en viendrait à prendre conscience de sa propre altérité dans le monde. L'identité, terme connoté par la politique s'il en est, ne surgit pas, chez l'historien franco-hongrois, d'un ébranlement des convictions<sup>130</sup>, mais plutôt de l'articulation Est-Ouest qui tisse une continuité européenne dans la

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>130</sup> Claude Lévi-Strauss écrit : « *Quand des habitudes séculaires s'effondrent, quand des genres de vie disparaissent, quand de vieilles solidarités s'effritent, il est, certes, fréquent qu'une crise d'identité se produise. Malheureusement, les personnages qu'inventent les médias pour convaincre du phénomène et souligner son aspect dramatique ont plutôt, de façon congénitale, la cervelle vide ; leur identité souffrante apparaît comme un alibi commode pour nous masquer, et masquer à leurs créateurs, une nullité pure et simple. La vérité est que, réduite à ses aspects subjectifs, une crise d'identité n'offre pas d'intérêt intrinsèque. Mieux vaudrait regarder en face les conditions objectives dont elle est le symptôme et qu'elle reflète. On l'évite en évoquant des fantômes sortis tout droit d'une psychologie à bon marché* ». L'identité est ainsi une réaction à un ébranlement. Chez Fejtö, ce n'est pas le cas. Lévi-Strauss, C. (dir) :

pensée de Fejtö.

En somme, l'Europe et la question de son unité et de sa scission à l'époque de la Guerre froide signifie pour Fejtö un jeu de différences géopolitiques à surmonter. L'altérité est pratiquement absente des récits, l'étrangeté et la différence étant toujours, d'une certaine manière, rapatriées par la narration joviale de l'historien. Avec Fejtö, on ne sort guère du circuit de l'émigration. Serait-ce l'Europe du monde d'hier qu'il ne quitte pas ? Le « *nous* » des Fejtö et du collectif euphorique semble signifier, par extrapolation, une communauté européenne où n'importe quelle citoyenneté est garantie d'enracinement européen – en particulier, lisons-nous entre les lignes du *Passager du siècle*, la citoyenneté française, avec Paris à « *la tête des nations libres* ». Qu'est-ce qui crée en fait l'unité européenne dans l'identité de Fejtö ? C'est bien l'hier, en tant que culture centre-européenne. Danilo Kiš écrit : « *Lorsqu'on parle de culture, l'"Europe centrale" ne signifie peut-être encore rien d'autre que la volonté de se réclamer de l'arbre généalogique de l'Europe, un arbre dont les branches orientales ont-elles aussi les mêmes racines, se nourrissent de la même sève médiévale, de la ou des religions, de la Renaissance, du baroque ; elle traduit aussi le désir légitime de voir reconnu cet héritage commun, malgré les différences, ou plutôt à cause d'elles. car ce sont ces différences qui font sa spécificité, ce sont elles qui lui confèrent une identité particulière dans le cadre de l'entité européenne*<sup>131</sup> ». Fejtö ajoute la Révolution française à la généalogie. Ce faisant, il se réclame plutôt d'une appartenance à l'Europe qu'à la France en particulier, l'idée étant que la Révolution et l'Européen de Hongrie se croisent d'une certaine manière au sein de la famille européenne.

Le thème exilique que nous retrouvons ici, c'est ce qui est tu : Fejtö tait en quelque sorte sa situation de réfugié sous le signe de l'unité européenne. Cette dernière garantit un passage de la citoyenneté hongroise à la française sans rupture véritable, l'écueil étant la condition d'apatride. Sans jeu d'altérités autres qu'Est et Ouest de l'Europe, l'identité et la conviction européennes de Fejtö vont nous permettre maintenant de saisir les expériences de l'altérité chez les trois autres hommes de lettres.

---

*L'Identité*, Ed. PUF, coll. Quadrige, 1983 [1977], p. 7.

<sup>131</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus*, op. cit., p. 88.

## 2. *Márai et l'Amérique : un destin occidental ?*

Son monde, Márai le quitte pour l'Amérique en 1952. En termes d'altérité, l'Amérique représente un défi pour l'idiome maternel qu'est le hongrois, un Occident autre qui pose avant tout des problèmes de traduction dans le *Journal*. Márai observe, sans les fréquenter, les Américains qui ne lui ressemblent aucunement.

Le thème que l'on retrouve ici, c'est le bilinguisme. De même qu'un changement de langue peut signifier passage d'un état unilingue à un autre, comme chez Cioran, le fait de persévérer dans sa langue maternelle et l'emporter ailleurs dans le monde peut s'avérer un changement d'idiome plus considérable encore que l'acquisition d'une langue étrangère.

Dans le suivi quasi quotidien des impressions et réflexions qu'est le *Journal*, Márai pense amplement l'Amérique avant même d'y accoster. Cet exercice d'anticipation ne promet guère d'ouverture sur l'inconnu et la nouveauté, y compris les altérités encore insoupçonnées. Tandis que Fejtö n'émigre pas aux Etats-Unis parce qu'il se considère « *irréremédiablement européen* », Márai s'embarque quant à lui pour cette même raison : « *L'Europe me manquera beaucoup. Mais l'Europe me manquait déjà en Europe* », note-t-il. C'est paradoxalement parce que l'Europe lui manque qu'il quitte le Vieux Continent. « *La réalité est que cette Europe – tel que je la vois maintenant – existe et n'existe pas. Je n'y ai pas de citoyenneté, j'y suis un réfugié toléré, observé avec suspicion. En appartenant à la grande communauté de l'Amérique, peut-être aurai-je plus de chances de regagner l'Europe que dans ma situation présente*<sup>132</sup> ». L'Amérique n'est pas prévue en tant qu'ouverture sur le monde, mais détour incontournable en vue d'un rapatriement. « *Réfugié* » fait écho à la condition « *apatride* » qui décide Fejtö à demander sa naturalisation en France, pays dont la citoyenneté est pour l'historien garantie d'enracinement européen. Chez Márai, c'est l'Europe qui représente désormais le déracinement, et le départ pour l'Amérique est ainsi motivé par l'idée que l'Européen ne peut plus être ni se sentir chez lui en Europe. *Via* l'Amérique, il pourra éventuellement revenir. Le Nouveau Monde en tant que l'autre Occident se présente ainsi comme un objet de pensée européen : l'Amérique, c'est avant tout l'autre du même, l'Amérique *de* l'Europe, projetée et pensée par cette dernière. Y aura-t-il cependant découverte ?

---

<sup>132</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1952-1953* [*Journal complet 1952-1953*], *op. cit.*, pp. 29-30.

Il y a dans les notes de Márai une dimension lyrique, la projection de la « *grande communauté* » s'articulant à un fantasme du retour. Les notes anticipatives du *Journal* ne sont cependant pas toujours cohérentes, nous y trouvons, dans ce même registre lyrique, l'inverse de l'idée de rapatriement : « *Chaque fois que je pense à l'Amérique, ma première pensée est la suivante : une fois là-bas, et dès que j'aurai assuré une certaine sécurité à Lola et à l'enfant, j'aurai enfin le droit de mourir*<sup>133</sup> ». Ici, le lyrisme consiste à projeter sur Amérique l'image non pas d'un continent jeune, mais au contraire l'image du couchant, de l'ultime épisode avant le crépuscule. Occident devient dès lors synonyme de mort personnelle. Dans l'anticipation, la poétique du couchant rejoint les raisons prosaïques du départ pour l'Amérique, à savoir le devoir d'« *assurer une relative sécurité à Lola et János, dans un monde où ils pourront devenir indépendants*<sup>134</sup> ».

« *Je me fiche du reste* », ajoute-t-il. Curiosité et indifférence s'alternent dans l'anticipation. D'un côté, Márai écrit : « *La seule façon sincère d'aborder ce voyage vers l'Amérique : la curiosité. Et il est possible que cela soit toujours et en toutes circonstances la seule façon d'aborder les choses*<sup>135</sup> ». De l'autre, nous lisons : « *Je ne me vois toujours pas de l'autre côté [...] Toutefois, aucune curiosité, aucune inquiétude. Plutôt de l'indifférence*<sup>136</sup> ». « *L'autre côté* », c'est le continent américain. Entre Europe et Amérique, nous constatons également chez Márai les deux côtés, pôles de l'inquiétude, entre lesquels se balance la pensée anticipative de l'auteur.

Inquiétude et assurance s'alternent face à l'Amérique. D'un côté, la pensée de Márai se balance entre curiosité et indifférence. De l'autre, l'écrivain se veut stoïque, c'est-à-dire ni fermé, ni ouvert, mais à la hauteur du défi. C'est sur le bateau qui l'emporte vers le Nouveau Monde que l'écrivain se fixe un comportement stoïque : « *Décision : être alerte et aussi dur à l'intérieur comme une pierre. [...] ne jamais être sentimental [...] Etre poli – comme une pierre*<sup>137</sup> ». Il n'est plus question de curiosité ou d'indifférence, mais d'une retenue qui ne trahirait en fait ni l'une, ni l'autre. La question se pose : n'est-ce pas trop de prévision au niveau sentimental et intellectuel à la fois ? Peut-on découvrir quoi que ce soit avec une telle provision de pensées pour soi-même ?

Une fois en Amérique, Márai s'applique à traduire en termes « européens » ce qu'il voit et

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>135</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 55.

constate. L'exercice commence dès les premières impressions : « *Le 21 avril, le Constitution est arrivé dans le port de New York à 9 heures du matin, avec une rigoureuse ponctualité. A 7 heures du matin, j'étais déjà sur le quai [du navire]. Le soleil brillait. Les gratte-ciel de Manhattan, émergèrent de loin, de la brume bleu pâle du paysage comme autant de visions flottantes. Dans la lumière bleue dorée, ce spectacle-là fut féérique, la plus belle arrivée qu'il m'a été donné de vivre. Les gratte-ciel tanguaient dans la douce et bleue-grise brume et dans la lumière dorée. D'une certaine façon, c'est à Venise que m'a fait penser New York à ce moment. C'est ainsi qu'on arrive, les matins de printemps, à Venise. Mais ici, c'est l'autre Venise ; non pas celle du settecento, mais la Venise de l'ère atomique*<sup>138</sup> ».

Plusieurs précisions s'imposent. Le fait de comparer le spectacle de l'inconnu à du connu n'a rien d'exceptionnel. Cependant, fixer, par écrit, la comparaison qui s'immisce dans la première impression dix jours plus tard (la note date du 3 mai 1952) signifie cependant que l'imagination n'a pas été reléguée au passé par le vécu. Márai tient à sa comparaison vénitienne. Qui plus est, il retient la note dans le *Journal 1945-1957*, quelque six ans plus tard. Certes, publié en hongrois, ce *Journal* peut tenir compte du fait qu'il s'adresse, entre autres, à des Européens qui n'ont pas fait le trajet. Toutefois, la logique du *Journal*, entre notes pour soi-même et notes publiques, entre anticipation et réflexion enferme en quelque sorte la pensée et l'imagination dans les premières impressions, plus précieuses, en vue de la publication, qu'une éventuelle correction de ces impressions par la réalité vécue par la suite. Aux antipodes de la découverte, le *Journal* maintient ainsi la pensée en un seuil posthume : le vécu ne s'écarte guère du seuil franchi qu'est l'arrivée à New York, il est postérité de la première impression. Le thème exilique à l'œuvre ici, c'est la lecture des villes. Márai interprète le spectacle du port new-yorkais en s'appuyant sur l'expérience passée de Venise. La différence, par rapport à ce que dit Márai de la lecture des villes dans les *Bombes de Kassa*, est qu'il n'est désormais plus voyageur, qui reconnaît ses choses familières, où qu'il se trouve dans le monde. Il ne visite plus, il émigre, ce qui change considérablement le sens de la lecture : il ne s'agit plus de rapporter le vécu à un point de repère que l'on retrouvera, mais s'ouvrir à l'idée de vivre là où l'on arrive. Figurer la représentation de New York dans l'image d'une « *Venise de l'ère atomique* » entrave ainsi les facultés d'orientation requises pour prendre pied dans le pays d'accueil.

---

<sup>138</sup> *Ibid.*

Márai continue de traduire ce qu'il voit, et la traduction consiste à puiser dans le vocabulaire du passé pour mettre un mot sur les phénomènes nouveaux, non plus simplement par comparaison, mais libre association de mots et de choses. Un passage intéressant, retenu également dans le *Journal publié*, relate une altérité qui laisse Márai quelque peu perplexe dans le métro new-yorkais : « *Qu'est-ce qui se passe lorsqu'un Chinois épouse une Négresse ? Que vont penser les Nègres et les Chinois de l'enfant svarcgelb*<sup>139</sup> ? ».

Deux points retiennent notre attention. Le premier est que, sans jugement de valeur aucun, Márai projette tout de même une sorte d'unité sur l'ensemble des « *Nègres* » d'une part, des « *Chinois* » de l'autre. Il observe deux individus, imagine un enfant et, du même coup, deux communautés qui parleraient chacune d'une seule et unique voix. C'est une mise en scène, et elle est naïve dans les interrogations qui la constituent. Le deuxième point, c'est l'anachronisme singulier du mot « *svarcgelb* ». De l'allemand *schwartz* (noir) et *gelb* (jaune), le mot traduit, certes, ce qui « *se passe* » lorsqu'une Afro-Américaine épouse un Asiatique : un brassage. Toutefois, « *svarcgelb* » fait référence, en hongrois, au drapeau de l'empire d'Autriche, qui était noir et doré. Le changement de contexte frôle l'incongruité : il n'y a strictement aucun rapport entre le drapeau impérial des Habsbourg au XIX<sup>e</sup> siècle et le couple new-yorkais de 1952. Libre bien entendu à l'écrivain de nommer ou renommer ses représentations, y compris dans un *Journal publié* qui relève de la production littéraire. Cela dit, « *svarcgelb* » est une traduction de la représentation qui trahit le fait que l'idiome magyar est à court de mots dans l'environnement américain dans lequel il se retrouve – non pas la langue hongroise elle-même, mais l'idiome particulier de Márai, avec ce qu'il implique en termes historiques et culturels, à savoir un monde révolu. Le terme en question ne relève pas d'une affinité dont l'écrivain aurait l'intuition, entre un mot et une chose : il surgit de l'hier, un peu de nulle part.

Il est ludique dans ce qu'il est incongru, et le lecteur sent que Márai joue avec les mots, un peu pour lui-même dans le *Journal 1952-1953*, un peu avec le lecteur du *Journal publié*. Cela donne lieu à deux remarques. D'une part, on peut se demander si c'est bien la langue qui traduit l'environnement étranger, si ce n'était pas en un certain sens l'environnement qui contraindrait la langue à se traduire elle-même, d'un sens consacré vers un sens nouveau et hors-contexte des mots. Dans ce cas, il devient manifeste que persévérer dans sa langue maternelle en émigration

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

peut signifier un changement linguistique plus radical encore qu'un changement d'idiome. Márai s'apparente dès lors au bilinguisme, de même que le français de Cioran relève de l'unilinguisme. D'autre part, le contraste avec Fejtő suscite l'interrogation suivante : quand bien même tout dit et écrit revêtirait une dimension politique dans la mesure où émigration et dissidence vont de pair dans la pensée en exil, cette altération de la langue maternelle en véritable problème bilingue indique que, dès que le propos ne s'agrippe pas à un engagement politique placé sous le signe de l'hier, comme l'est la conviction de Fejtő d'une Europe injustement divisée, la pensée en exil se retrouve enfermée en un seuil posthume où ses mots seront toujours dictés par la proximité du seuil franchi. C'est vers ce seuil que se tourne Márai, puise de ce qui est resté en-deçà du seuil, non seulement en Europe mais aussi dans un passé séculaire, impérial et désuet, pour exercer une langue qui vit non pas l'Amérique, mais sa propre postérité. La problématique de l'altérité, celle de l'Amérique et de son multiculturalisme, nous permet en somme de déduire que la pensée en exil réside en un seuil posthume d'où la découverte du monde est entravée. Si l'émigration en Amérique peut s'apparenter à un destin occidental, ce dernier est empêché par l'hier et son univers.

### 3. *Milosz : visions américaines*

Sous le signe de la quasi altérité, c'est l'Amérique qui constitue l'autre que nous pouvons discerner dans la pensée de Milosz, qui émigre aux Etats-Unis en 1960, mais y a été diplomate dans l'immédiat après-guerre. S'y intéresse-t-il comme Márai qui fait l'effort de traduire ce qu'il voit dans une langue venue d'ailleurs ? Milosz, à dire vrai, profite de *La Pensée captive* pour faire dire aux intellectuels d'Europe de l'Est ce que lui-même pense de l'Amérique et, plus généralement, de l'Occident. Quant aux textes où il est clair que l'auteur expose son propre point de vue, l'Amérique ne semble y gagner du sens que dans la mesure où ce qui est vu outre-Atlantique ne sert que d'appui pour évoquer des souvenirs de l'hier. Il s'agit de « visions ».

Dans la manière dont l'altérité américaine est vécue et représentée dans *La Pensée captive*, nous retrouvons deux points que nous avons mis en valeur lors de l'examen de la dissidence. D'une part, l'urgence, pour celui qui fait acte de dissidence, de se prononcer sur le jeu d'altérités Est-Ouest. D'autre part, dans cette urgence même, la trouble polyphonie du pamphlet qui véhicule



espoirs et ressentiments vis-à-vis de l'Occident.

« *"Est-il vrai que les Américains sont tellement bêtes ?" m'a-t-on demandé souvent à Varsovie. Dans la voix de ceux qui me parlaient, il y avait à la fois du désespoir et l'espoir que je les contredirais*<sup>140</sup> ». Avec l'interrogation qui introduit le second chapitre de *La Pensée captive*, il semble distinct que Milosz aborde l'Occident du point de vue des intellectuels est-européens. « *Cette question montre assez l'attitude qui règne dans les démocraties populaires en ce qui concerne l'Occident : elle se caractérise par une grande somme de déceptions et un reste d'espoir*<sup>141</sup> ». On demande à Milosz, qui est diplomate aux Etats-Unis avant de rompre avec le régime de Varsovie, ce qu'il faut penser des Américains.

La question, cependant, se complique dès lors que l'on s'interroge sur la place du chapitre dans *La Pensée captive*. L'Occident est intercalé entre *Le Murti-Bing* et *Le Ketman*. Qu'est-ce qui justifie cet ordre, alors que les pratiques du Ketman font logiquement suite à l'emprise du Murti-Bing sur l'esprit ? On peut supposer que l'Occident signifie un dernier espoir face à l'idéologie venue d'Orient, une issue qui s'avère illusoire. Mais mettre en scène l'Occident après avoir développé les formes de Ketman aurait pu avoir une pertinence, y compris du point de vue de la dérision qui caractérise le pamphlet. Il semble donc que l'Occident s'intercale dans le texte pour répondre à une urgence. Laquelle ? Celle, pour Milosz qui vient de rompre avec Varsovie, d'ouvrir, sous le signe de la division, un « front » occidental tout de suite après avoir tracé celui entre les démocraties populaires et l'Asie du Nord. Du coup, bien qu'il semble donner la parole aux intellectuels est-européens, Milosz ne cesse d'exprimer son propre rapport, polémique, au monde occidental.

Milosz procède à une critique de l'Occident en insistant sur le fait que ce dernier, contrairement à l'Est de l'Europe, est trop confortablement installé dans le nid de ses acquis historiques. L'Occidental est oublieux, selon l'émigré polonais, du fait que les acquis civiques, politiques et sociaux peuvent s'écrouler du jour au lendemain. En effet, Milosz écrit que « *l'homme est souvent enclin à penser que l'ordre dans lequel il vit est naturel. Les maisons devant lesquelles il passe en allant au travail lui paraissent être des rochers enfantés par la terre plutôt que de fragiles produits des mains humaines. L'activité qu'il fournit dans son bureau ou son atelier lui*

<sup>140</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 49.

<sup>141</sup> *Ibid.*

*semble essentielle à l'harmonie du monde*<sup>142</sup> ». Milosz opère une critique des acquis occidentaux en tant qu'édifices. Il fait un rapprochement entre les édifices au sens architectural et l'activité humaine, ce qui s'associe à l'image d'un architecte qui ferait croire que l'édifice érigé selon sa conception n'est pas un artefact, mais un phénomène « *enfanté de la terre* ». L'homme occidental n'est qu'un simple « *passant* ». L'habitude lui fait oublier que ses édifices, ses acquis tangibles ou intangibles sont fragiles à l'instar de l'homme et du temps humain. Suivant Milosz, l'habitude aura fini par accorder un statut immuable aux acquis occidentaux. En clair, l'Occident considère ses propres acquis comme *naturels*, et non en tant que constructions.

Milosz démantèle ensuite ce statut immuable en soulignant la vanité des codes, de la hiérarchie et des symboles sociaux : « *Les vêtements qu'il porte sont à ses yeux exactement ce qu'ils doivent être il trouverait risible l'idée que lui et ses amis pourraient aussi bien endosser des armures médiévales, des toges romaines ou des peaux de bêtes. La position de ministre ou de directeur de banque lui semble encore quelque chose d'indiscutablement digne et enviable ; et dans la possession d'une grande somme d'argent, il voit une garantie de paix et de sécurité*<sup>143</sup> ». En tant qu'habitudes, les codes vestimentaires, les statuts sociaux et la valeur, pourtant toujours fragile, de l'argent donnent à l'homme occidental l'impression qu'il s'agit là de traits achevés de l'humanité.

Perfection, achèvement, mais aussi cumul : celui qui devient « *ministre* » ou « *directeur de banque* » acquiert la possession de tous les niveaux inférieurs de la hiérarchie sociale, de même que lorsqu'on possède « *une grande somme d'argent* », le cumul de cette dernière semble garantir paix et sécurité, comme s'il était inconcevable de remettre en question le résultat d'un cumul.

Les acquis occidentaux ressemblent aux objets réunis par un collectionneur – un « *collectionneur d'aujourd'hui* » qui, pour reprendre les termes de Hannah Arendt, « *s'empare de tout ce qui est ou sera, selon lui publiquement coté*<sup>144</sup> ». Pour lui, l'acquisition d'objets cotés, cote confirmée ou potentielle, n'est motivée que par le paraître et le profit, la collection étant devenue « *une forme d'investissement tout à fait sûre et souvent extrêmement profitable*<sup>145</sup> ». Chez Milosz, le cumul des acquis fait oublier à ceux qui en jouissent le caractère vain et vaniteux des biens qui pourtant

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, pp. 49-50.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>144</sup> Arendt, H. : *Walter Benjamin 1892-1940*, trad. Agnès Oppenheimer-Faure et Patrick Lévy, Ed. Allia, 2011 [1968], p. 92.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 89.

perdent toute valeur au cas où l'édifice, le montage historique et social qui lui attribue un sens, s'écroule.

Le « *collectionneur d'aujourd'hui* » est dénigré en contraste de la passion authentique de la collection qu'Arendt repère chez Benjamin, ce « *pêcheur de perles* » qui découvre, en collectionnant, le « *beau dont la reconnaissance repose sur le "plaisir désintéressé"*<sup>146</sup> ». Et Benjamin, suivant Arendt, ne « *savait pas encore que la collection peut représenter une forme d'investissement* », avoir, en d'autres termes, une « *valeur d'usage*<sup>147</sup> ». Il en fut autrement du temps de Benjamin, nous dit en somme Arendt dans son portrait du philosophe. Là où s'opère le rapprochement avec le propos de Milosz sur l'Occident et ses acquis, c'est dans le regret d'un temps révolu. Hier, les sociétés devenues est-européennes croyaient, elles aussi, à leurs acquis comme à une « *maison de pierre*<sup>148</sup> », ce que dit Zweig. Mais la valeur de ces acquis n'était certainement pas naturelle, d'où le leurre de l'époque périodisée par ses contemporains, puis l'amertume du *Monde d'hier*. Elle s'estimait en fonction de l'ensemble de l'édifice. Il n'y avait ainsi de « *plaisir désintéressé* » que dans la mesure où l'édifice garantissait une place et une importance au goût, ce qu'a remplacé, selon Arendt, la « *valeur d'usage* ».

Que reproche donc Milosz exactement à l'Occident et à l'Amérique en particulier ? N'est-ce pas, plutôt que la croyance en un édifice « *enfanté de la terre* », le fait d'avoir encore le privilège de cette croyance ? Certes, Milosz présente l'expérience est-européenne de l'effondrement, celle de la « *maison de pierre* » que regrette Zweig, comme d'un avantage que l'homme d'Europe de l'Est aurait sur les Occidentaux. Toutefois, Milosz ne critique pas directement le caractère prétendument naturel des édifices qui n'ont pas connu d'ébranlement. Pour l'Européen de l'Est, hier et aujourd'hui, l'avant et l'après-ébranlement sont tous deux « *naturels* » : « *Il n'y a ni institution, ni mœurs, ni habitudes qui puissent échapper au changement*<sup>149</sup> ». En creux de la description, voulue de portée générale, de l'ébranlement, nous lisons ainsi une joie sournoise anticipée : tôt ou tard, les édifices « *naturels* » de l'Occident devront affronter l'expérience de l'ébranlement. Le fait que Milosz mette en scène un hypothétique Européen de l'Est plutôt que de parler en son propre nom ne dissimule qu'à peine cette joie sournoise. Celle-ci trahit en définitive une forme de jalousie à l'égard de l'Occident auquel le pamphlétaire refuse, d'une certaine façon,

---

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., p. 20.

<sup>149</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 54.

le loisir de penser le monde sur le mode autrefois/désormais – de même que Hannah Arendt prétend *voir*, comme autrefois, la valeur désintéressée des objets, sans pour autant dégager une perspective normative de son raisonnement, déterminée qu'est ce dernier par la nostalgie d'un monde d'avant la « *rupture de la tradition*<sup>150</sup> ». Voici donc ce que nous indique le rapprochement arendtien : penser le présent en fonction non pas d'une relation au passé, en termes de causes et de conséquences, mais en fonction d'un autrefois, implique que l'on considère ce présent comme aveugle, incapable de saisir ses propres mécanismes. Une pensée déterminée par l'hier engendre des visions qui postulent la cécité du monde contemporain. Le fait de voir s'en trouve réduit à un jeu de références dont on prive ceux-là mêmes qu'elles sont supposées concerner. Hier n'ouvre guère des perspectives d'explication du présent par le passé. Il s'agirait alors de suivre et de comprendre la façon dont le collectionneur authentique est devenu calculateur d'intérêts, ou de montrer comment la civilisation technologique américaine arrive en Europe. Avec un raisonnement en mode autrefois/désormais, l'hier court-circuite la compréhension. Demeurent des perceptions qui enferment la pensée dans l'intimité de ses références.

Ce thème de la vue se décline chez Milosz en « visions » dans des textes ultérieurs à *La Pensée captive* et l'urgence de sa rédaction. « *Aucune bohémienne ne m'a prédit que je quitterais mon pays natal pour toujours. Et les gens parmi lesquels je vis ne peuvent deviner que je viens d'une région où il n'y avait ni automobiles, ni salles de bains, ni téléphone [...] La Californie n'est pas pour moi ce qu'elle est pour la majorité de ses habitants, émigrés des autres parties de l'Amérique du Nord*<sup>151</sup> ». Le narrateur des *Visions de la baie de San Francisco* ne partage donc pas ce qu'il voit avec son entourage californien, mais place son lecteur dans la situation privilégiée de ceux qui voient. Et que voit-on au juste ? Des phénomènes dont l'altérité (américaine) ne se comprend que suivant une lecture des villes, thème exilique de l'hier que Milosz mobilise en observant le lieu de son émigration.

Dans *Une maladie difficile à nommer*, Milosz décrit le désenchantement du monde du point de vue d'un Européen exilé en Amérique, entouré de gens pour qui la Californie et son mode de vie vont de soi. Il est polonais et il est seul face au monde américain dominé par la technologie, dont la multitude d'automobiles. Dans ce court essai des *Visions*, les personnages du passé européen

<sup>150</sup> Arendt, H. : *Walter Benjamin 1892-1940, op. cit.*, p. 82.

<sup>151</sup> Milosz, Cz.: « Une maladie difficile à nommer » in *Visions de la baie de San Francisco*, trad. Marie Bouvard, Ed. Fayard, 1986 [1980], p. 42.

semblent plus vivants que les soi-disant contemporains de Californie. Le « *comte Zabiello* », le seul homme dans la région polonaise d'où vient Milosz qui avait, à l'époque, « *domestiqué*<sup>152</sup> » une automobile, est nommé, tandis que les gens avec qui l'écrivain vit en Californie demeurent anonymes. Le lecteur est complice de la vision, tandis que l'entourage effectif de Milosz se réduit, par contraste, en une foule sans visages.

Milosz décrit un monde où chacun est « *spectateur assis dans sa machine* », une « *ville-abstraction* » et « *un théâtre abstrait de la nature* » qui forment aux yeux de Milosz une « *métaphore de l'Amérique*<sup>153</sup> ». « *Je suis ici*<sup>154</sup> », pose-t-il dès la toute première phrase de ses *Visions*. Géographiquement, il est bien en Californie. Par contre, au point de vue culturel et du jugement, ses visions de l'Amérique demeurent stimulées par des aller-retour entre le nouveau monde et l'Europe qu'il a quittée. C'est bien le thème exilique de la lecture des villes qui travaille ici l'observation du lieu de l'émigration. En fait, ce dernier n'est qu'occasion, pour ne pas dire prétexte, à un mouvement réflexif vers l'hier familial.

Détaillons ce mouvement. Les jugements réflexifs de Milosz ne sont pas exempts d'un certain anti-américanisme typiquement européen, ce qui se discerne déjà dans *La Pensée captive*. La lecture des villes déshumanise le spectacle de la ville américaine : « *Personne jamais ne saura dire ce qu'est le bonheur, mais ne pas dépasser une modeste échelle humaine est certainement une de ses conditions*<sup>155</sup> ». L'échelle est en l'occurrence européenne. Nous retrouvons dans cette lecture des villes (et, par extension, des paysages), le mouvement réflexif européocentrique d'Adorno. Ce dernier déplore, dans ses *Minima Moralia*, que les routes américaines « *n'ont pas d'expression. On n'y voit nulle trace de pas ni de roues, entre elles et la végétation il manque la transition d'un chemin de terre meuble qui les longe et il n'y a pas non plus de sentiers partant latéralement vers le fond de la vallée : il leur manque ainsi cette douceur apaisante et ce poli qu'ont les choses où la main et les outils qui la prolongent directement ont fait leur œuvre*<sup>156</sup> ». Le dialecticien ne voit que ce que le paysage américain *n'est pas*, c'est ce qui lui manquerait qu'il se contente de décrire, avec un imaginaire frôlant le kitsch. Un imaginaire qui puise dans le *Fernweh* d'un Européen en exil et dont la version *Heimweh* se retrouve, dans une obsession de

---

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>154</sup> Milosz, Cz. : « Mon dessein » in *Visions de la baie de San Francisco*, op. cit., p. 7.

<sup>155</sup> Milosz, Cz. : « Une maladie difficile à nommer » in *Visions de la baie de San Francisco*, op. cit., p. 43.

<sup>156</sup> Adorno, Th. W. : *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, trad. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Ed. Payot & Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot, 2003 [1951], p. 62.

l'enracinement, chez un célèbre contemporain d'Adorno<sup>157</sup>. Le rejet de l'expérience américaine comprend, d'ailleurs, chez Adorno comme chez Milosz, une dimension linguistique<sup>158</sup>. En clair, la lecture des paysages consiste à rapporter les phénomènes non pas à l'échelle humaine, mais plutôt à l'échelle européenne en particulier, et réduire par conséquent les paysages à ce qu'ils ne sont pas – ainsi apparaissent-ils comme des espaces qui ignorent l'art des petits tableaux taillés sur mesure européenne.

L'échelle « humaine », chez Milosz, permet ainsi de lire le paysage américain en décrivant avec plus de précision ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. Cela permet de se démarquer, sans épreuve de l'étrangeté, de l'altérité américaine. Ce qui est étonnant, de la part d'un Européen qui prétend qu'édifices intacts et effondrés sont tous deux « naturels » au même titre, c'est le fait de s'abstenir de comprendre comment le paysage américain peut bel et bien être « naturel » aux yeux de ceux qui l'habitent<sup>159</sup>. Le lecteur des *Visions* n'a guère de choix multiples : soit il se fait complice des

---

<sup>157</sup> « C'est toujours, écrit Heidegger, à nouveau que la pensée, aux prises avec les mêmes écrits ou avec ses propres problèmes, revient vers la voie que le chemin trace à travers la plaine. Il demeure, sous ses pas, aussi près de celui qui pense que du paysan qui s'en va faucher aux premières heures du matin ». Le chemin « conduit nos pas sur sa voie sinueuse à travers l'étendue de ce pays parcimonieux ». Il ne serait pas inintéressant de construire, à l'écart de la philosophie à proprement parler, un dialogue entre Heidegger et Adorno en tant que variations nostalgiques *Heimweh-Fernweh* sur des sujets parfois fort similaires du point de vue de l'enracinement et du mal corrélatif du pays. Heidegger, M. : « Le Chemin de campagne » in *Questions III et IV*, trad. Jean Beaufret *et al.*, Ed. Gallimard, coll. Tel, 1990 [1966], p. 11.

<sup>158</sup> Milosz rejette par exemple en bloc la coutume de la « party » à l'américaine, qu'il oppose à l'art de la conversation en Europe, ce sur quoi nous reviendrons dans le volet suivant. On retrouve cet usage des mots anglais américains chez Adorno qui signifie souvent, en laissant les expressions en original, une distance péjorative vis-à-vis du phénomène traité. Par exemple : « *La pensée non idéologique est celle qui ne se laisse pas réduire à des operational terms, mais qui tente de donner à la chose même la parole qui lui est habituellement refusée par le langage dominant* ». Ces « operational terms » correspondent à une pratique idéologique du langage d'où la parole en tant que manifestation d'une pensée autonome et individuelle a été évincée. Non seulement trouvons-nous ici un écho à la thématique de la parole et de la discussion qui met en lumière l'étrangeté nord-américaine, mais, qui plus est, une technique similaire de distanciation péjorative à l'égard des réalités qu'un certain anti-américanisme culturel européen condamne. Gardée en anglais, l'expression se réfère en fait tout autant à la pratique qu'elle désigne qu'à la volonté du sujet de ne pas s'approprier la pratique en question. Mais ces « operational terms » n'en viennent-ils pas à flotter en quelque sorte dans le raisonnement, comme une chose à laquelle le penseur européen refuse finalement de donner la parole ? L'altérité américaine est scellée avant même d'avoir été expérimentée, du moins dans le texte. L'épreuve de l'étrangeté fait défaut au raisonnement. Fiut, A. et Czarnecka, E. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut, op. cit.*, pp. 107-108. Adorno, Th. W. : « Critique de la culture et société » in *Prismes*, trad. Geneviève et Rainer Rochlitz, Ed. Payot, coll. Payot & Rivages, 2010 [1955], p. 23.

<sup>159</sup> Nous sommes loin, effectivement, des « visions » de Claude Lévi-Strauss concernant le Nouveau Monde. Le voyageur européen des *Tristes tropiques* est certes « déconcerté par ce paysage qui ne rentre dans aucune de ses catégories traditionnelles », il critiquera la façon dont le passage « des années est une déchéance » pour les villes américaines, mais après s'être ouvert au grandiose spectacle « naturel » de ces villes dont la beauté, comme celle de New York, ne tient « pas à sa nature de ville, mais à sa transposition, pour notre œil inévitable si nous renonçons à nous raidir, de la ville au niveau d'un paysage artificiel où les principes de l'urbanisme ne jouent plus ». En contraste, la lecture de Milosz (et d'Adorno) semble précisément se raidir. Lévi-Strauss, C. : *Tristes tropiques*, Ed. Plon, coll. Pocket, 1984 [1955], pp. 102, 105, 85.

références du visionnaire, soit il se distancie du texte en y repérant, à son tour, tout ce que les visions ne décrivent pas.

#### 4. Cioran : *l'altérité sans profondeur de champ*

A l'instar de Fejtö, Cioran vit en émigration à Paris. Sans jamais plus retourner en Roumanie, il se retrouve dans un univers plutôt clos, avec un certain mépris pour les altérités ethniques et générationnelles de son temps et de son environnement. Les altérités qui, en revanche, l'obsèdent, sont celles de l'hier et qui, bien que correspondant à des réalités contemporaines, restent en fait enfermées en un seuil posthume. Non pas jugements sur le monde contemporain, mais réflexions sur les réalités passées, les altérités à l'œuvre chez Cioran se fondent en fait dans une vision apocalyptique de l'humanité. Le jeu des altérités est instrumentalisé par la mise en scène la désolation.

Cioran réside au « *balcon de l'exil roumain à Paris* », suivant l'intitulé de Sanda Stolojan. L'intitulé met en intrigue la situation des Roumains de Paris. Il est juste à cela près que le balcon parisien en question n'est ni exclusivement roumain, ni incontestablement exilique. En effet, nous y croisons Fejtö de même que s'y retrouvent des émigrés comme Samuel Beckett, Paul Celan et Piotr Rawicz. Ces émigrés non roumains sont présents autour de Cioran au même titre qu'Eugène Ionesco et Mircea Eliade. Rencontres et chemins croisés relèvent plus d'un circuit de l'émigration que d'une condition exilique. Ainsi, et c'est notre premier point, le balcon parisien accueille des émigrés d'origines européennes diverses, des Balkans comme de Galicie et de l'autre périphérie du Vieux Continent, celle, occidentale, qu'est l'Irlande.

Cela dit, le balcon n'est pas pour Cioran un lieu de rencontres, au sens où il y tisserait sans cesse des relations. L'amitié de certaines personnes y prévaut, le reste du monde se trouvant quelque peu exclu. C'est notre deuxième point : quand bien même il relèverait de l'émigration, le balcon présente malgré tout un caractère exilique du point de vue de Cioran. Altérité privilégiée de l'ami irlandais et indifférence à l'égard du monde se retrouvent dans une note remarquable des *Cahiers* : « *Matinée splendide, divine, au Luxembourg. Je voyais les gens passer et repasser, et je me disais que nous, les vivants (les vivants !), ne sommes là que pour frôler quelque temps la*

*surface de la terre. Au lieu de regarder la gueule des passants, je regardais leurs pieds, et tous ces êtres n'étaient pour moi que des pas, des pas qui allaient dans tous les sens, danse désordonnée sur laquelle il serait vain de s'arrêter... J'en étais là de mes réflexions, quand, levant la tête, j'aperçois Beckett, cet homme exquis, dont la présence a quelque chose de singulièrement bénéfique<sup>160</sup> ».*

Cioran ne quitte guère souvent son balcon, à l'exception de campagnes à proximité de Paris, ou encore Ibiza, à l'occasion. Les jardins du Luxembourg font partie des lieux où le locataire du quartier latin se retrouve sans cesse. Ce n'est pas à proprement parler une ouverture sur le monde, d'autant plus que Cioran, dans le récit ci-dessus, dit ne même pas observer les gens. Il les réduit à des automates passant et repassant, ou bien se déplaçant dans un désordre qui n'a rien d'intéressant aux yeux de Cioran, yeux fixés sur les pieds. Beckett apparaît alors tel un rédempteur, seul individu ayant, suivant la note, une dimension humaine non réductible à ses « pas ». L'autre qu'est l'ami irlandais, avec sa « présence [...] singulièrement bénéfique », efface en fait le peu de réalité de l'environnement décrit avant l'apparition.

Deux remarques s'imposent. Premièrement, l'amitié d'un nombre restreint d'individus annule chez Cioran le désir d'ouverture sur le monde, quelle qu'en serait la motivation. Deuxièmement, la scène décrite témoigne d'une dimension visuelle particulière. D'un point de vue cinématographique, le « plan » qu'utilise Cioran exclut la profondeur de champ. Au premier plan se trouve Beckett, et l'on ne voit pratiquement rien autour, ni derrière lui. Ce plan, qui est ici visuel, se retrouve ailleurs, sans impliquer nécessairement des descriptions à proprement parler. Sans profondeur de champ, les pensées de Cioran se réduisent en conséquence à un plan réduit où, quand bien même il serait question du monde et de ses altérités, la réflexion s'enferme dans un cadre restreint à des idées sans souci de correspondance aux choses que le plan exclut.

C'est dans ce type de plans sans profondeur de champ qu'il est question d'altérités chez Cioran. Autour du Luxembourg, dans le quartier latin de mai 68, Cioran se promène et constate les faits sans que ses constats déclenchent un intérêt pour ce qui se passe, un désir de compréhension. « 17 mai. Lu sur les murs du Quartier : "La culture est l'inversion de la vie" et "Je suis au service du désordre". Est-ce le même étudiant qui a écrit les deux "déclarations" ? Toute

---

<sup>160</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 881.



"révolution" se réclame plus ou moins de Rousseau<sup>161</sup> ». Le fait de mettre « *déclarations* » entre guillemets indique un certain mépris de sa part, au point où l'on se demande pourquoi il n'a pas placé « *étudiant* » entre guillemets également : l'altérité générationnelle est conçue sous le signe de la péjoration. La référence à Rousseau, quant à elle, explicite ce que nous entendons par absence de profondeur de champ. Cette référence est en quelque sorte un court-circuit : à partir de ce qu'il voit écrit sur le mur, Cioran ne regarde pas autour de lui pour élargir l'image, observer le contexte, voir ce qu'il y a autour, il enferme les « *déclarations* » dans la référence à Rousseau. Cette dernière pourrait certes ouvrir la pensée sur des perspectives très larges (évolution du droit naturel, théorie démocratique, Révolution Française), mais Cioran se saisit en réalité de la première idée qui lui vient à l'esprit pour doter les écrits d'un sens, et il s'en contente. Nous retrouvons ici le sens qu'accorde Cioran à ses aphorismes, qu'il invite à « *accepter comme telles* » et dont « *l'avantage [...] est qu'on n'a pas besoin de donner des preuves. On lance un aphorisme, affirme Cioran, comme on lance une gifle*<sup>162</sup> ». Autrement dit, nous ne sommes pas vraiment, avec la référence à Rousseau, dans une logique de l'ouverture, ou du débat d'idées, mais plutôt dans l'urgence de mettre un nom sur un phénomène jugé sans intérêt particulier. L'aphorisme enté à l'observation est ainsi bien une « *généralité instantanée* », et qui ne « *contient pas beaucoup de vérité* », mais il est loin d'être certain qu'il contienne « *un peu d'avenir*<sup>163</sup> ». Cette définition de l'aphorisme peut se vérifier ailleurs, dans d'autres contextes. Pour ce qui est en revanche d'un aphorisme cioranien inspiré d'un point d'actualité, il s'agit plutôt, dans les *Cahiers*, de signifier au plus vite un désintérêt à l'égard de la singularité des événements en cours, puisque cette singularité se dissipe précisément dans une « *généralité instantanée* ». C'est en somme une indifférence vis-à-vis du monde contemporain qu'en vient à traduire l'aphorisme.

Le lecteur des *Cahiers* ne voit rien d'autre du Paris de Mai 68. On ne saurait reprocher à un auteur de parler de telle chose plutôt que de telle autre, exiger par exemple une prise en compte de la façon dont un mouvement étudiant se redouble, en 1968, d'un mouvement ouvrier et fournir des éléments explicatifs pour comprendre la difficile articulation des deux. Qui plus est, Cioran écrit ici *vraiment* pour lui-même, nous ne retrouvons pas l'anecdote ailleurs, contrairement aux récits répétitifs de l'hier. Cioran n'est ni journaliste, ni envoyé spécial dont le travail consisterait à

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 572.

<sup>162</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Léo Gillet » in *Entretiens, op. cit.*, p. 79.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 78.

offrir un tableau aussi complet que possible de la situation. Cela dit, l'absence de profondeur de champ, de contexte nous indique, du côté des idées de Cioran, un enfermement. Notre présente problématique des altérités dévoile chez lui un manque d'intérêt pour le monde contemporain. Ses idées se structurent en conséquence, qu'elles frôlent des réalités contemporaines ou pas.

Certes, un penseur a parfaitement le droit de s'abstenir de l'engagement politique, de témoigner d'une « *passion de l'Indifférence*<sup>164</sup> » et de cultiver « *l'esprit d'incuriosité*<sup>165</sup> ». Il n'est pas réactionnaire pour autant. Néanmoins, dans la mesure où ses expériences quotidiennes frôlent les événements contemporains et qu'il les enferme dans des idées préconçues sans ordre et conséquence autre que l'enchaînement des prétextes les confirmant, la posture intellectuelle de Cioran devient suspecte. Le jeu des idées arrêtées et des prétextes quotidiens se démarque en effet de la posture d'un penseur dégagé qui procéderait par intuition et non par information. Il n'y a guère cependant d'intuition lorsque tout ce que l'on trouve est enfermé dans le peu que l'on cherche. C'est ainsi que les détails observés par Cioran en viennent à manquer de toute profondeur de champ : le détail suffit à l'idée, nul besoin par conséquent de regarder autour de soi. De surcroît, l'idée préconçue peut très bien servir à son tour de prétexte pour dissimuler d'autres idées. « *Je hais les jeunes, tous ceux qui me rappellent mes emballements d'autrefois*<sup>166</sup> », s'exclame Cioran. A la lumière des notes sur les « *jeunes* » en général, on peut se demander si tout le montage cioranien sur la langue française, son non-rapport aux choses ainsi que sa répugnance « *aux sentiments trop sincères*<sup>167</sup> » ne dissimule pas au bout du compte un passage sous silence, non moins exempt de « *candeur* », d'un passé politique, qui est dans le cas de Cioran une « *longue adolescence*<sup>168</sup> » extrémiste. Dans ce cas, ce que révèle le rapport de Cioran à l'altérité générationnelle de Mai 68, c'est qu'il prétexte des idées en un seuil posthume, à savoir celui de son propre engagement politique de la veille.

S'il réagit à ces altérités, c'est pour servir une vision fataliste qui sied particulièrement à la réputation du personnage cioranien. Dans *De l'inconvénient d'être né*, Cioran écrit : « *Les Blancs*

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 491.

<sup>168</sup> Miskolczy, A. : *Cioran hosszú kamaszkora, avagy mi legyen a fasiszta múlttal ? [La longue adolescence de Cioran, ou que faire du passé fasciste ?]*, Ed. Gondolat, 2015.

*méritent de plus en plus le nom de pâles que leur donnaient les Indiens d'Amérique*<sup>169</sup> ». Il s'agit d'une reprise littérale d'une note des *Cahiers*. Serait-ce une réflexion sur l'altérité de l'homme blanc dans le monde ? Rien n'est moins sûr. C'est une autre reprise qui suscite notre soupçon : « *Partout où les Blancs firent leur apparition pour la première fois, ils furent considérés par les indigènes comme des êtres malfaisants, comme des revenants, des spectres. Jamais comme des vivants !* », lisons-nous dans les *Cahiers*. Dans *De l'Inconvénient d'être né*, les « *Blancs* » sont remplacés par les « *civilisés*<sup>170</sup> ». Cioran considère que les deux termes sont synonymes, mais seulement dans la mesure où il pense contre la civilisation : il en pense l'inévitable déclin, il se prétend « *contre tout ce qu'on a fait depuis Adam*<sup>171</sup> ». Nous observons un mélange de termes qui rappelle ce que nous avons observé dans le registre sauvage investi dans l'hier : Blancs et civilisés, nations, peuples et sociétés se confondent dans un refus de la terminologie qui nous indique que ce vocabulaire sert probablement d'assise pour une réputation : celle du penseur pessimiste mais spirituel qui proclame la malédiction<sup>172</sup> et la désolation tout en se vautrant dans son fauteuil en Occident, cette « *pourriture qui sent bon* », ce « *cadavre parfumé*<sup>173</sup> ». Et pour cause : cette confusion des termes rime avec celle des mots du registre balkanique. L'altérité en tant qu'objet de la pensée confirme ainsi le caractère du sujet de cette pensée : le penseur se dit sauvage, son approche des réalités ne l'est pas moins. Qui plus est, l'admirateur de Hitler de la veille a tout intérêt à penser les altérités ethniques, religieuses et culturelles sous le signe du déclin après s'être enthousiasmé pour l'idéologie de la suprématie aryenne. Il ne s'agit plus de dire qu'un peuple vaincra, mais de chercher dans sa prétention à dominer les prémices de sa défaite.

Il n'y a guère contradiction entre ces deux approches. Le fait significatif est que l'objet n'a pas changé, seulement l'intrigue : le déclin est venu remplacer la suprématie. En quelque sorte, la pensée de Cioran passe de l'aval à l'amont d'une seule et même idée, à savoir la grandeur d'une civilisation (d'un peuple, d'une nation). Ce qui manque délibérément dans ce « passage », c'est, en contraste avec les trois autres hommes de lettres, la dissidence, avec ce qu'elle implique de nette séparation et de distinctions. C'est ici, au cœur de la problématique des altérités, qu'il

---

<sup>169</sup> Cioran, E. : *De l'inconvénient d'être né*, Ed. Gallimard, coll. Folio-Essais, 1973, p. 152.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>172</sup> *Ibid.* p. 152.

<sup>173</sup> *Ibid.*

devient manifeste que Cioran n'est point passé par un acte de dissidence : les thèmes de la veille demeurent et le changement d'approche ne découle pas d'un effort de distinction, mais d'un passage en *incognito* de l'engagement extrémiste à « *l'esprit d'incuriosité* ». La posture extrémiste de la veille était politiquement « *irresponsable* » ; elle ne prend aucunement ses responsabilités en émigrant, elle se transfigure en position « *insulaire* » qui n'est plus irresponsable, mais plutôt sans réponse chez un individu qui cherche à se présenter, en tant qu'émigré, comme un « *homme sans histoire* ». Cet homme n'est cependant « *sans histoire* » que dans la mesure où il réside en un seuil posthume, puisque c'est précisément l'histoire de ses convictions politiques irresponsables de la veille qui expliquent et déterminent en fin de compte sa nouvelle posture de « *penseur privé* », de penseur qui prétend demeurer « *sans réponse* ». Cette posture ne fait sens qu'en réaction à celle de la veille, celle de l'hier de Cioran, où le registre confusément balkanique est investi afin de relativiser l'engagement fasciste. Les opinions fatalistes sur l'altérité trahissent ainsi une pensée interpellée par ses engagements de la veille. Ces derniers l'assignent en conséquence au seuil posthume des engagements en question.

\*

Pour finir ce volet, voyons la façon dont les éléments de notre regroupement thématique de la partie II sont à l'œuvre dans la problématique de l'altérité. Le bilinguisme en tant que changement de langue est apparu comme paradoxalement caractéristique de la persévérance dans la langue maternelle : ne pas changer de langue fait de l'unilingue qu'est Márai, un traducteur dans le monde, du monde. La césure active, du côté de celui qui troque sa langue pour une autre, Cioran, restant ainsi unilingue, est à l'œuvre comme dans les récits de l'hier : cette césure se creuse davantage lorsqu'il est question de passer sous silence un passé qui en réalité passe, sans acte de dissidence, de l'engagement politique à l'indifférence affectée. Le tu se retrouve dans les expériences de l'altérité : la pensée en exil tait sa propre altérité en traduisant au sein d'une langue unique (Márai), ou sous le signe d'une identité européenne suivant laquelle l'Europe de l'Est ne représente pas une identité parmi d'autres en Occident (Fejtő). Une césure passive peut alors intervenir, comme chez Milosz : celle de la douleur de constater de l'indifférence en Occident à l'égard de cette identité est-européenne qui ne devrait pas être en dehors de chez elle dans le monde occidental. L'identité, posthume, de la pensée en exil, entre identité revendiquée et altérité refusée, se retrouve en somme dans une situation de quasi altérité. Ni même, ni autre, la

pensée en exil traduit, creuse ses césures, tait sa différence et s'efforce de démontrer son identité européenne en ayant recours à l'hier. Ce dernier se situe ainsi dans un entre-deux, la quasi altérité, qui explique les moyens et outils mobilisés et qui ne font que reprendre les thèmes exiliques de l'hier. Congédier cet entre-deux de la quasi altérité et éprouver sa propre altérité dans le monde est le choix le plus risqué, celui de Márai, d'autant plus que ce choix de ne pas se leurrer ne s'émancipe pas pour autant des thèmes exiliques de l'hier.

## IV, 2, B : L'hier, une identité européenne en exil

La façon dont les quatre hommes de lettres conçoivent les altérités du monde occidental devrait pouvoir compléter notre travail de repérage des non-lieux de la pensée en exil. Il s'agit de bien articuler les notions de posthume, de seuil et de non-lieu suivant l'intrigue des altérités. Nous avons vu comment Fejtő persévère dans le tissage de ses continuités sous le signe d'une famille paneuropéenne afin d'éviter de se sentir étranger dans le monde ; comment Márai s'oriente en fonction de la proximité du seuil franchi et avec un langage qu'il puise dans le monde d'hier lorsqu'il rencontre de l'altérité ; comment Milosz reprend son ressentiment à l'égard de l'Occident et des Etats-Unis en particulier dans un chapitre de la *Pensée captive* où la polyphonie du pamphlet dissimule à peine l'anti-américanisme de l'auteur, et comment ce dernier déshumanise la réalité américaine dont il est témoin en ayant une fois de plus « recours » à la hantise des lieux exiliques de l'hier ; enfin, comment Cioran se sert de son style aphoristique pour signifier une indifférence vis-à-vis de l'actualité.

Dans chaque cas, de manières divergentes certes, c'est le rapport au monde contemporain qui est entravé par l'hier, son caractère révolu, sa hantise, ou encore le souci d'en assurer malgré tout une continuité. Les non-lieux de l'exil, comme nous l'avons entrevu au terme du chapitre précédent, s'écartent du monde contemporain plutôt que d'y former des extraterritorialités avec un potentiel politique. C'est ce point qu'il nous faut maintenant non plus simplement entrevoir, mais démontrer.

Comment procéder ? Un indice s'est glissé au terme de notre analyse des aphorismes de Cioran : le fait d'être « *sans histoire* » et « *sans réponse* ». C'est en ces termes que l'extraterritorialité de la pensée en exil ne signifierait point une posture politique engagée, mais un non-lieu plutôt disjoint, du moins à l'écart des processus politiques contemporains de l'émigration. A l'évidence, ce point contraste en partie avec ce que nous avons pu déduire au sujet de la dissidence, nos hommes de lettres étant, en tant que dissidents, des intellectuels tout-à-fait engagés. Mais n'est-ce pas quelque peu involontairement et, surtout, en raison de l'hier ainsi que suivant une conception elle-même exilique (celle d'Arendt) de la dissidence que la pensée en exil se retrouve engagée ?

Tel est le cas, et c'est une réflexion sur le fait d'être « *sans histoire* » et « *sans réponse* » qui vient ici compléter d'abord l'opposition du posthume au contemporain suivant le thème de la responsabilité et, ensuite, mettre en lumière la singularité des non-lieux exiliques qui nous intéressent – le fait étant que d'autres parcours de l'émigration, non-interpellés par l'hier, ne mènent pas à ce type spécifique d'extraterritorialité « *sans histoire* » et « *sans réponse* », ni à de telles indifférences à l'égard des altérités du monde au nom d'une soi-disant identité européenne plus authentique que les autres, proposition qu'il nous faudra examiner dans le dernier volet de ce chapitre.

### *1. Le posthume et le contemporain*

Les expressions rappelées ci-dessus en guise d'indices sont d'Alfred Schütz qui, dans *L'Etranger*, propose une grille de lecture sociologique de l'individu venu d'ailleurs et des difficultés qu'il confronte dans son nouvel environnement<sup>174</sup>. Cette grille va mettre en lumière l'opposition entre le contemporain et le posthume. Le sociologue autrichien émigré aux Etats-Unis dresse un tableau plutôt schématique de l'étrangeté. Afin que son ouvrage nous guide vers l'opposition en jeu, il nous faut d'abord mettre en lumière la dimension politique de l'altérité à partir de nos analyses du volet précédent.

#### **I. La dimension politique de l'altérité**

Les propos tenus par les quatre hommes de lettres sur l'altérité seraient-ils apolitiques dès lors que nous nous écartons de l'hier ? Cette question est par deux fois contradictoire. D'une part, penser en termes de seuils posthumes implique que nous ne nous écartons jamais de l'hier, y compris dans ces propos d'apparence apolitique sur les altérités ethniques, culturelles et générationnelles du monde occidental où se retrouve la pensée en exil dans son émigration. D'autre part, il serait plutôt délicat de penser un propos sur l'altérité qui ne contienne pas un enjeu politique. Penser l'altérité requiert le fait de prendre en compte la pluralité humaine, or

---

<sup>174</sup> « *Sans histoire* » et « *sans réponse* » respectivement in Schütz, A. : *L'Etranger*, trad. Bruce Bégout, Ed. Allia, 2010 [1944], pp. 20, 24.

cette dernière est, si nous reprenons l'idée d'Arendt, le fondement de la politique<sup>175</sup>. En ce sens fort, l'émigré se trouve bon gré mal gré enrôlé dans une position politique. Quand bien même ses raisons d'avoir quitté son pays natal relèveraient de mobiles apolitiques, financiers, il devient une altérité dans le monde où il émigre et ses propos sur les altérités de ce monde engagent en fait sa propre altérité. Il y va toujours de l'accentuation ou, au contraire, d'une relativisation de son altérité lorsqu'il observe le contraste des autres présents dans l'environnement de son émigration, qu'il s'agisse de groupes ethniques qui lui étaient auparavant inconnus, de l'engagement politique de jeunes en qui il ne se reconnaît guère ou, tout simplement, de l'altérité du monde occidental en tant que tel.

L'émigration est ce qui politise ici tout propos sur l'altérité. Mais des propos nauséabonds sur l'altérité, peut-on nous rétorquer, n'ont pas nécessairement besoin de changer d'environnement pour devenir politiques. Cela est indéniable, précisons en conséquence notre proposition : l'émigration est elle-même une dimension où l'altérité devient par définition politique. Elle n'a certainement pas l'exclusivité de cette dimension politique, il sied de voir par conséquent ses spécificités. C'est ici que l'étude de Schütz entre en scène. Le sociologue politise l'altérité à partir de l'intrigue de l'émigration.

## II. La « *connaissance habituelle* » et l'émigration

Comment s'opère cette politisation ? Dans *L'Etranger*, Alfred Schütz propose une grille de lecture sociologique sur le rapport de ce qu'il appelle la « *connaissance habituelle* » des groupes distincts, leurs opinions les uns sur les autres, et la manière dont cette connaissance se trouve perturbé lorsqu'on émigre d'un groupe, c'est-à-dire d'une société, dans un autre, celui qui vit dans le pays dit d'accueil. Suivant Schütz, la « *manière de penser habituelle* » s'inscrit dans une continuité que l'émigration perturbe. Cette continuité, c'est l'idée que, au sein d'un groupe, nos « *expériences passées* », le « *savoir que nos parents, professeurs, gouvernements, traditions, habitudes, etc., nous ont transmis* », les rencontres que notre « *monde de la vie* » rend possibles

---

<sup>175</sup> Cf. Arendt, H. : *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 39.



et la conviction que tout cela vaut « *de la même manière [pour] nos compatriotes*<sup>176</sup> ».

C'est à ce régime allant de soi que vient s'opposer la dimension politique de l'altérité en émigration. « *L'étranger*, poursuit Schütz, *de par sa situation de crise personnelle, ne partage pas les présupposés de base mentionnés* » au sein du groupe où il se retrouve en ayant émigré. Il « *commence par interpréter son nouvel environnement social selon les termes de sa "manière de penser habituelle"*<sup>177</sup> ».

Nous constatons cette « *manière de penser* » chez nos quatre hommes de lettres. C'est suivant cette manière « *habituelle* » que Márai observe les Afro-Américains et les Chinois, et qu'il doit faire un effort de traduction non-négligeable pour ramener ce qu'il voit à sa manière de penser qui n'avait jamais eu affaire à ce type de métissage que nous avons vu dans le métro new-yorkais. Chez Milosz, la polyphonie dissident-consentant dessine une manière de penser qui serait « *habituelle* » à l'intellectuel d'Europe de l'Est : que ce soit le dissident ou son contraire qui parle, l'Occident dévoile son altérité à la lumière des discontinuités qu'ont connues les sociétés est-européennes, les ravages de la guerre puis l'avènement de la Nouvelle Foi. Du côté de chez Cioran, le mépris pour les étudiants soixante-huitards pourrait s'expliquer en partie par l'expérience de révolutions plus sérieuses (plus sanguinaires en tout cas, bien que ce ne soit pas nécessairement un critère). Avec Fejtő, en revanche, on assisterait plutôt à une symbiose des manières de penser : il y a unité de l'Europe en fonction de la facilité de croiser les manières habituelles de penser. L'unité étant l'enjeu, il n'est point question pour Fejtő de marquer les différences entre les manières de penser, mais plutôt de viser leur intégration pacifique. Un Hongrois se réjouit, suivant la manière française de penser à partir de la Révolution, de voir une France victorieuse sur l'autre.

Jusqu'à ce point, les quatre hommes de lettres sont clairement des émigrés suivant la théorie de Schütz. Nous savons cependant que leurs expériences ne se limitent guère aux trajectoires de l'émigration. Comment la grille de lecture du sociologue répond-elle à notre intrigue conceptuelle exil-émigration ? Elle y trouve sa limite.

---

<sup>176</sup> Schütz, A. : *L'Etranger*, op. cit., p. 18.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 20.

### III. « *Irresponsable* » ou « *sans réponse* » ?

Dans les quatre cas, la grille de lecture de Schütz éclaire les propos mais s'avère défailante pour comprendre les postures qui s'incarnent en des seuils posthumes. Elle se montre faible dès que l'hier intervient en tant que clef de la manière des quatre hommes de lettres de penser l'Occident et ses altérités. Pour Schütz, la pensée déterminée par les continuités du groupe d'origine est « *à la fois sans réponse et irresponsable*<sup>178</sup> » de la part du « *nouveau venu*<sup>179</sup> » aux yeux des « *membres du nouveau groupe*<sup>180</sup> », donc de la société d'accueil. Le « *sans réponse* » signifie que la communauté d'accueil et ses autorités ne conçoivent pas que l'émigré, cet « *homme sans histoire* », puisse être tenu responsable pour ses actes ou ses dires. Irresponsable, en revanche, pose problème : le terme ne signifie-t-il pas le fait d'être tenu pour responsable, une responsabilité non assumée ? Peut-on tenir à la fois des propos sans réponse et irresponsables ?

La distinction de Schütz s'opère en fait sur la trajectoire de l'émigré : tant qu'il est encore chez lui, sa « *connaissance habituelle* » est clairement « *sans réponse* » de la part du futur nouveau groupe. C'est lorsqu'il devient « *nouveau venu* » que sa connaissance devient, selon Schütz, « *insulaire* », ce par quoi le sociologue veut dire qu'elle « *ne peut être ni confirmée ni infirmée par les réactions des membres du nouveau groupe*<sup>181</sup> ». C'est dans cette insularité que la connaissance de l'émigré en vient à véhiculer « *des préjugés, des partis pris et des malentendus*<sup>182</sup> » dont se plaignent les membres du nouveau groupe. En d'autres termes, c'est dans le malentendu entre « *connaissances habituelles* » distinctes que des propos peuvent être perçus comme à la fois sans réponse et irresponsables. C'est là une confusion que Schütz inscrit dans le cheminement de l'émigré. Et l'histoire de ce dernier ne s'arrête pas à cette confusion passagère. Ce n'est que par la suite qu'il prend conscience de son étrangeté et que sa connaissance subit une série d'ébranlements. Ainsi, le raisonnement de *L'Etranger* suit bien une chronologie de l'émigration et de l'immigration-intégration. De manière corrélatrice, le raisonnement ne quitte guère les lieux, la géographie de l'émigration.

Qu'en est-il maintenant suivant notre couple conceptuel exil-émigration ? Le schéma de Schütz

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 24.

tient tant que l'on est en mesure d'identifier clairement des « *manières de penser habituelles* » du côté de l'étranger et du nouveau groupe. Or notre couple conceptuel exil-émigration cherche précisément à surmonter la dichotomie habituelle des terres natales et des terres d'accueil. L'hier, en effet, n'est pas une terre natale au sens d'un ailleurs où les continuités se tisseraient encore et auxquelles l'émigré pourrait s'en remettre pour lire le jeu d'altérités du monde occidental. Rayé de la carte, l'hier n'est pas le lieu d'origine du « *nouveau venu* », mais son héritage dont le testament repose dans sa valise. Face au spectacle des altérités occidentales, il déplie sa valise et sort son testament. Non pas seulement au début de son émigration, mais jusqu'au bout, en ce sens qu'il est assigné à un seuil posthume. Que dit le testament de l'hier sur la question des altérités ? Il dit que le citoyen posthume du monde d'hier n'est pas un étranger en Occident.

## 2. L'Etranger de Schütz et la pensée en exil : variations terminologiques

La dimension exilique de notre intrigue redistribue le sens des termes du lexique de *L'Etranger*. L'hier démantèle la chronologie sur laquelle s'appuie la théorie de Schütz. Corrélativement, l'exil démantèle aussi les lieux concrets de départ et d'arrivée, terres natales et d'accueil dont le sociologue ne s'écarte pas. Voyons ce qu'il en est, chez nos quatre hommes de lettres, des notions de « *sans réponse* », d'irresponsabilité, de « *connaissance habituelle* » et du fait d'être « *sans histoire* ». Une brève redistribution terminologique va nous permettre de clarifier l'articulation entre altérités, seuils posthumes et non-lieux d'une identité, celle de l'hier, aux confins de la contemporanéité.

### I. Fejtö

Européen, Fejtö se réclame de la Révolution française. Il politise sa manière de penser en postulant qu'elle est habituelle à l'Est comme à l'Ouest. Ce n'est pas un constat, c'est un projet politique placé sous le signe d'une famille européenne. Ce projet se veut précisément responsable, au sens où il s'agit d'un engagement européen assumé, et la pire chose qui pourrait lui arriver, ce serait de rester « *sans réponse* » en Occident. Fejtö est tout sauf un « *homme sans*

*histoire* ». D'une part, l'affirmation de Schütz suivant laquelle l'étranger en « *est toujours un* » « *du point de vue du nouveau groupe*<sup>183</sup> » s'avère faux dans le cas de l'homme de lettres qui, ayant traduit des auteurs français avant d'émigrer, arrive en France avec, pour ainsi dire, une bonne carte de visite. Certes, Schütz théorise l'étranger anonyme, et non pas l'homme de lettres (re)connu, mais ce qui vaut pour l'étranger anonyme devrait partiellement valoir pour les cas qui nous intéressent en particulier, or la pensée en exil semble ici échapper à la grille de lecture généralisante. D'autre part, comme nous l'avons vu, Fejtö, guidé par l'inquiétude liée à la césure de l'hier, inquiétude à l'origine du tu et du tissage des continuités, se veut précisément le représentant d'une histoire, celle de l'hier mais aussi du monde contemporain, à savoir le critique des démocraties populaires. S'il ne saurait accepter de rester sans réponse, c'est justement parce qu'il n'est pas sans histoire.

En tant que passager et passeur, historien et traducteur, Fejtö se distingue donc de l'ensemble du lexique de Schütz, car l'altérité n'a pas vraiment de place dans le parcours de celui qui prône une identité européenne sans clivage Est-Ouest. L'écart est d'autant plus significatif que Fejtö est celui des quatre hommes de lettres qui s'écarte le moins des chemins de l'émigration et de ses lieux, support que Schütz précisément ne perd pas de vue.

## II. Milosz

Milosz ne pointe les différences en termes d'expérience historique entre Est et Ouest que pour insister davantage sur l'affiliation occidentale de sa culture. C'est ce désir d'affiliation qui lui fait dire que l'Occident signifie pour lui « *une grande somme de déceptions et un reste d'espoir*<sup>184</sup> », l'hier étant ce monde où les pays d'origine de la pensée en exil constituaient les « *Marches de l'Est* » de l'Occident, et non pas les « *provinces occidentales*<sup>185</sup> » de l'empire soviétique. L'amertume de Milosz traduit ainsi l'amour déçu de ces « *parents pauvres*<sup>186</sup> » est-européens de l'Occident. Amour d'autant plus déçu que l'amoureux centre-européen n'existe même plus aux yeux de l'Occident. Grande déception et un peu d'espoir : nous avons là les deux pôles

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>184</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 49.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>186</sup> *Ibid.*

identitaires dont le déséquilibre traduit la douleur de rester « *sans réponse* » en Occident. Cette douleur se traduit aussi par la polyphonie de la soi-disant manière de penser habituelle de l'intellectuel de l'Est : bien que cette manière dévoile l'altérité de l'Occident, comme nous l'avons mis en valeur plus haut, la polyphonie devient en fait problématique si l'on tient compte des divisions qui sévissent dans l'esprit du dissident-émigré qu'est Milosz en 1951. Il n'est guère question d'habitudes de pensée européennes comme chez Fejtö, encore moins occidentales en général : c'est plutôt une cacophonie de voix que l'on entend dans la *Pensée captive*, puisqu'il n'est jamais certain que le pamphlétaire rende bien compte de ce que pense de l'Occident l'intellectuel de l'Est resté au pays. Qui parle ? Et quelle est cette urgence de parler ? En clair, quand bien même il y aurait, derrière Milosz, une manière habituelle de penser, celle-ci est considérablement troublée dans l'esprit du poète qui brouille ainsi les pistes pour celui qui tenterait de suivre son cheminement avec la théorie de Schütz à l'appui.

En tant que dissident, l'auteur de la *Pensée captive* connaît la situation du « *nouveau venu* » dont la parole critique est accueillie comme « *à la fois sans réponse et irresponsable* » par une partie de la vie politique de l'Ouest – son essai sur les logocraties populaires ayant été perçu comme « *une œuvre de propagande de la Guerre froide*<sup>187</sup> » par nombre d'éditeurs avant d'être publié. Pour ce qui est d'être « *sans histoire* », rappelons qu'il s'agit d'un gentilhomme prétendant être « *issu du XVII<sup>e</sup> siècle*<sup>188</sup> », et dont l'œuvre autobiographique est loin d'être exempte de digressions historiques séculaires. En clair, contrairement à Fejtö, et malgré le fait qu'il s'écarte davantage des chemins – narratifs – de l'émigration que l'historien franco-hongrois, nous trouvons chez Milosz un point où son expérience recoupe le cheminement schématisé par Schütz.

### III. Cioran

Cioran, quant à lui, se désintéresse des altérités occidentales au profit d'une transfiguration de ses fantasmes politiques. Hier, il pensait l'apocalypse comme dessein politique. C'était irresponsable,

---

<sup>187</sup> Milosz, Cz. : « Utólagos megjegyzés » [« Remarque posthume »] in *Családias Európa [Famille européenne]*, op. cit., p. 6.

<sup>188</sup> Czarnecka, E. et Fiut, A. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*, trad. Daniel Beauvois, Ed. Fayard, 1986 [1985], p. 25.

mais non « *sans réponse* » en Roumanie, d'où la nécessité de fuir le pays natal. Apocalypse et désolation tiennent ensuite, en émigration, à rester « *sans réponse* », en ce sens que l'objet demeure, mais affecte de se désengager pour éviter toute responsabilité politique. L'absence de profondeur de champ dans les cas où sa pensée frôle des phénomènes politiques en est d'autant plus intolérable : comment peut-on espérer rester sans réponse sur l'engagement de la veille tout en méprisant les engagements contemporains ? Ces derniers sont déclarés caducs, mais seulement en comparaison à ce qui voudrait être tu.

En fait, l'amalgame du « *sans réponse* » et de l'irresponsabilité se repère chez Cioran au pays natal comme au pays d'accueil. Ceci met en lumière la façon dont Paris n'est pas tout à fait le « lieu » d'arrivée pour lui. Il y a un jeu de miroir entre origines et pays d'adoption au sens où réputation sauvage et raffinement linguistique et culinaire s'éclairent réciproquement à « Paris ». Et cela vaut pour le « lieu » d'origine où l'on retrouve une phase du cheminement de l'émigré selon Schütz, comme si la Roumanie et la France ne formaient pas deux étapes d'un trajet, mais en quelque sorte deux versions symétriques de la même histoire – du moins si l'on inverse la chronologie de Schütz le temps de se demander si les récits de Cioran sur son passé sont fiables. Est-il possible qu'un émigré ait vécu la première phase de son arrivée *avant* de quitter son pays ?

Oui, cela est possible, bien que cela n'ôte pas le soupçon qui plane sur le passé de Cioran, tel que ce dernier superpose pays d'adoption et pays d'origine comme il passe d'ailleurs d'un unilinguisme à l'autre. La phase de l'incompréhension du « *nouveau groupe* » est possible au pays natal, autrement notre idée de vestibules à contresens s'en trouverait disqualifiée. Qu'est-ce qui illustre mieux ce point que les « *crapauds qui clapotent ici, dans la boue*<sup>189</sup> » dont parle Márai ?

#### **IV. Márai**

Márai témoigne de son côté d'un intérêt pour les altérités qu'il croise en Amérique, à commencer par le Nouveau Monde dans son ensemble. Curiosité plutôt que mépris est ce qui caractérise les phénomènes dont il prend note. Si sa langue maternelle devient en quelque sorte « bilingue » en

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 291.

Amérique, c'est parce que l'écrivain hongrois traduit ce qu'il voit en termes qui, même dans le monde d'hier, étaient déjà quelque peu désuets. Cet aspect bilingue de la langue maternelle donne une curieuse variation de la manière habituelle de penser. Márai persévère dans cette dernière en la confrontant à ce qui lui est particulièrement étranger. Ce n'est pas au yeux du nouveau groupe, plutôt absent dans le parcours de l'écrivain, mais dans la pensée même de l'émigré que l'habituel devient étranger. Ce cas de figure s'écarte considérablement du schéma de Schütz, puisque le cheminement de l'habitude à l'intégration espérée, passant chez l'émigré par les malentendus par et l'ébranlement des convictions est tout simplement absent. C'est l'émigration qui, malgré la distance parcourue, semble subir à la fois le plus de changements en raison des épreuves du « bilinguisme » mentionné et le moins d'altération à cause du maintien raidissant d'un mode de vie solitaire dans le monde. Le sur-place se superpose aux distances. Et c'est peut-être l'homme de lettres qui intériorise le plus intensément son histoire et sa responsabilité d'écrivain hongrois qui prétend le moins, vers l'extérieur, à éviter d'être « *sans histoire* » et « *sans réponse* ».

Impossible à suivre, avec *L'Etranger* à l'appui, le cheminement de Márai se présente ainsi comme le plus exilique des quatre hommes de lettres, les éléments terminologiques de Schütz se télescopant dans son cas. Responsable mais sans attente manifeste de réponse, sans histoire mais fort soucieux de la tradition bourgeoise qu'il revendique, mettant à l'épreuve avec stoïcisme une manière de penser où l'habituel et l'étranger deviennent quasi interchangeables, l'écrivain hongrois fait court-circuiter la grille de lecture de Schütz avec son expérience de l'exil.

### 3. *Non-lieux d'une identité posthume*

Les variations ci-dessus indiquent les limites du registre de l'émigration dans le rapport de la pensée en exil à l'altérité. Les ajustements divergent selon les hommes de lettres, mais l'exil se présente toutefois comme la commune mesure de l'écart entre la grille de Schütz et les expériences exiliques de Fejtő, Milosz, Cioran et Márai. Cela revient à dire que l'écart en question se mesure en non-lieux. Ces derniers profilent l'identité de la pensée en exil dans un monde dont elle ne conçoit qu'avec peine les altérités contemporaines. Voyons donc comment s'esquissent les non-lieux de l'exil, avec pour fil directeur l'idée que c'est aux seuils posthumes que la pensée en exil se cherche et se maintient, se distinguant ainsi du jeu des altérités du monde

contemporain de l'émigration, mais revêtant sans le vouloir les allures d'une identité posthume, d'une identité en exil. C'est en ces non-lieux que les quatre hommes de lettres s'efforcent en fait de ne pas devenir « *étrangers à eux-mêmes* », pour reprendre un titre de Julia Kristeva<sup>190</sup>, mais c'est là où le risque des écueils de l'exil est particulièrement manifeste, puisque la pensée tend à y délaissier, avec le jeu des altérités, sa contemporanéité dans un monde où elle devient posthume.

C'est le caractère posthume de la pensée en exil dans le monde qui explique l'écart entre le cheminement de l'émigration tel que schématisé par Schütz et les expériences de l'altérité des quatre hommes de lettres. Le sens du posthume (toujours d'ores et déjà après) se démarque en effet du sens de l'émigration – sens en tant que direction *et* en tant que sentiment et faculté d'orientation.

## I. Márai

Chez Márai, ce sens posthume est manifeste dès son vestibule de l'émigration. L'écrivain expérimente l'étrangeté d'un nouveau groupe à Budapest même, et c'est entre autres son identité européenne qu'il cherche au cours de ses aller-retour avant l'émigration et qui façonnent son vestibule. Il ne s'y retrouve pas : « *Je n'ai pas le mal du pays pour le monde*<sup>191</sup> », note-t-il à Rome en janvier 1947. Il conçoit donc le monde, ou plutôt l'Europe comme sa patrie, et se demande si le Vieux Continent est l'objet pour lui d'une forme de *Heimweh*. La réponse est négative : « *Ce monde n'est pas libre. Ceci est le monde des foules jalouses, et les foules ne veulent pas de la liberté*<sup>192</sup> ». Plus tard, à New York, c'est un anonymat similaire des masses qui marque l'étrangeté de l'écrivain hongrois dans le monde. Les Américains, prend-il note peu avant son départ pour l'Europe en 1967, « *ont peur avant tout de la responsabilité de la liberté d'expression* ». Les gens « *conversent* », « *débattent* », mais sont incapables de discuter selon Márai, qui regrette à ce moment la culture du « *laiūs*<sup>193</sup> » budapestois d'antan. Mais Budapest, c'était déjà, en 1945-1948, une mare aux crapauds d'où la culture d'hier s'était d'ores et déjà retirée. A l'anonymat des foules incapables de discuter s'associe, en ce qui concerne la Hongrie,

<sup>190</sup> Cf. Kristeva, J. : *Etrangers à nous-mêmes*, Ed. Gallimard, coll. Folio Essais, 1991 [1988].

<sup>191</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1947* [*Journal complet 1947*], *op. cit.*, p. 8.

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1967-1969* [*Journal complet 1967-1969*], *op. cit.*, p. 7.



« *l'atmosphère de haine qui envahit tout*<sup>194</sup> » en 1947 : on ne dialogue guère lorsqu'une haine réciproque est ce qui définit les hommes n'ayant plus le goût de la liberté, dont celle de s'exprimer de manière avvertie de la responsabilité que la libre expression implique.

En son seuil posthume, Márai « disqualifie » progressivement les différents lieux de son parcours. Il ne retrouve sa culture de l'échange et de la parole ni en Europe de l'Ouest, ni en Amérique, seulement dans le souvenir de « *Pest* » mais qui se perd dans l'hier, car distinct de la mare aux crapauds de l'après-guerre. Ce *Heimweh* vis-à-vis de la culture devient *Sehnsucht* dans un monde où l'exercice de la parole semble se réduire à la pratique anonyme de la communication des foules. Et toute étape de l'émigration est vouée à une étrangeté incommensurable dès lors que ce qu'on cherche dans le monde est perdu dans un passé rayé de la carte. Il n'y a que des « nouveaux groupes », au pays comme dans le monde, l'exilé reste ainsi bloqué dans l'étape du malentendu que définit Schütz, l'exil consistant ainsi à ne pouvoir sortir de cette étape malgré le déplacement. Il est bloqué car interpellé par la proximité du seuil franchi, cette proximité demeurant intensive en dépit du temps qui passe en marge du monde contemporain.

## II. Cioran

Cioran brouille également les pistes découvertes par Schütz. En son seuil posthume, le Roumain de Paris, contrairement à Márai, se déplace peu, et encore en « plan américain » lorsqu'il ne quitte pas son quartier latin. Ce ne sont pas des lieux successifs de l'émigration où sa pensée revêt un caractère exilique, mais une superposition de l'avant et de l'après, des origines et de la résidence parisienne qui bloquent, chez ce penseur tantôt indifférent à l'égard de l'altérité, tantôt exalté devant le spectacle historique du jeu des civilisations vouées à la disparition, une ouverture permettant de suivre un trajet d'émigration.

Cioran opte pour le sur-place. L'altérité principale de son histoire, c'est en fait lui-même, plus exactement la réputation balkanique qu'il se forge en répétant son histoire. Nous avons pu observer à quel point ce procédé est travaillé en examinant ses lieux exiliques de l'hier. Par la

---

<sup>194</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1947* [*Journal complet 1947*], *op. cit.*, p. 7.

suite, avec son expérience de l'arrivée à Paris, il est devenu manifeste que réputation sauvage et lieu de l'émigration sont intrinsèquement complémentaires. La première ne saurait se passer du second, et Paris en devient moins un lieu dans le monde que l'atelier où la réputation se définit, appuyée par les contours paradisiaques de l'hier. C'est là un enfermement volontaire, que trahit, parmi tant d'autres, une note des *Cahiers*. Autour des jardins du Luxembourg, eux-mêmes une sorte de cage où circulent des automates<sup>195</sup>, Cioran assiste à la « scène » suivante : « *Hier soir, il était environ 23 heures, je faisais ma promenade habituelle autour du Luxembourg, une voiture passa qui fit un bruit étourdissant : on aurait dit un moteur qui explose. D'un coup, une nuée d'oiseaux s'envolèrent affolés [...] C'est bien fait pour eux, me sui-je dit. Quand on est oiseau, on ne vient pas s'établir à Paris*<sup>196</sup> ». La remarque est anecdotique, mais le contraste n'en demeure pas moins frappant entre les oiseaux et un homme qui passe son temps au Luxembourg, dans une « cage » en quelque sorte, ou faisant, le cas échéant, la nuit, le tour minutieux de la grille. Cioran ne croit ni ne mise sur le déplacement en tant que promesse d'échapper à l'étrangeté d'un nouveau groupe. Pourquoi voudrait-il prendre congé du lieu fermé où s'élabore sa propre étrangeté, balkanique, celle d'un « drôle d'oiseau » si l'on ose dire, avec les artefacts de la réputation que nous connaissons, pour expérimenter à l'aventure de véritables altérités dans le monde ?

C'est là un exil, mais aux antipodes de l'étrangeté bloquée de Márai : si le motif de la solitude s'y retrouve, celui de la liberté y fait manifestement défaut. Dans un cas comme dans l'autre, nous sommes loin des chemins de l'émigration. Du côté de chez Cioran, le sur-place, le fait de tourner en rond est ce qui écarte l'ébranlement théorisé par Schütz : rien n'entame, tant qu'il est dans une cage, la conviction de l'exilé en tant qu'autre caricatural, « balkanique ». Et la cage est bel et bien posthume : la réputation s'y travaille sous le signe d'un toujours déjà depuis, sans interaction avec les lieux des origines, ni avec le monde, lieux d'hier et lieux d'ailleurs qui se rejoignent au final pour former, autour de l'exilé, une réalité contemporaine dont Cioran fait fi lorsqu'il ne l'enferme pas dans des aphorismes expéditifs.

---

<sup>195</sup> Cf. la rencontre, évoquée plus haut, avec Beckett in Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972, op. cit.*, p. 881.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 485.

### III. Milosz

La quasi altérité de Varsovie, puis de l'Occident, de pair avec la hantise du lieu de l'hier façonnent le seuil posthume de Milosz et écartent ses expériences de l'émigration telle que conçue dans *L'Etranger*. De même que le Paris de Cioran ne fait sens qu'à travers le kaléidoscope de la réputation sauvage, Varsovie, chez Milosz, n'est visible dans le récit que dans l'ombre de la civilité de Wilno. Les lieux d'hier et du jour d'aujourd'hui se superposent, mais le seuil de Milosz est autrement posthume que celui de Cioran : non pas travail des contours parfaits de l'hier en un non-lieu exilique, mais hantise du lieu de l'hier qui ôte à Varsovie, puis aux villes américaines, leur localité au sens propre. Milosz fait de l'hier même la grille de lecture qui accorde un sens aux lieux de l'émigration et leur assigne une étrangeté qu'il ne s'agit pas de surmonter. De ce point de vue, les expériences de Milosz se rapprochent de celles de Márai, qui lui aussi s'oriente dans le monde suivant le pôle culturel de l'hier.

Il est à noter que Milosz aussi souligne le thème de l'échange et de la communication, de l'être-ensemble social : le poète se démarque de la manière d'être ensemble des Américains lorsqu'il dit que la « *party* » à l'américaine est tout à fait étrangère à sa conception de l'échange. Comme nous l'avons vu, Adorno à l'appui, il garde le mot en anglais afin de marquer la différence culturelle, la distance, et pour y insuffler une certaine péjoration. Le phénomène demeure autre, tacitement déclaré inapte à la traduction, voire indigne d'être traduit<sup>197</sup>, mais quel est donc le point de référence par rapport auquel l'altérité américaine est distanciée ? Ce n'est ni l'Europe de l'Ouest, ni l'Est du Vieux Continent sous joug soviétique. C'est bien l'hier, à l'instar du « *laius* » de Pest qui chez Márai n'est que bric à brac de souvenir sans rapport avec la réalité hongroise que l'écrivain quitte en 1948. Pour Milosz, Wilno est un point de repère similaire.

S'il y a une hantise particulière de l'hier chez Milosz, c'est en raison de la quasi altérité que les démarcations et distanciations n'arrivent guère à surmonter. Altérité et étrangeté sont des termes distincts et c'est le thème de la quasi altérité qui, chez Milosz, clarifie cette distinction. En effet, ce thème introduit dans l'expérience de l'émigration une inquiétude qui fait que l'altérité de l'Occident n'est jamais définitive dans la pensée de Milosz et que l'étrangeté y demeure un enjeu permanent, comme nous l'avons explicité dans le premier volet de ce chapitre. Qu'est-ce qui

---

<sup>197</sup> Cf. Adorno, Th. W. : « Critique de la culture et société » in *Prismes*, *op. cit.*, p. 23.

permet cependant de parler d'une singularité exilique de l'expérience de Milosz ? Le fait que la quasi altérité récurrente dans son œuvre est un phénomène posthume. Ce « *quasi-autre* », pour reprendre la formule exacte de Borreil, c'est, dans le cas de Milosz, l'hier, et c'est moins le monde, ou le nouveau groupe qu'il dérange<sup>198</sup>, mais lui-même : l'Occident, c'est pour Milosz ce « *quasi-autre* » qui se distingue de l'Europe de l'Est en raison du luxe de pouvoir considérer que « *l'ordre dans lequel il vit est naturel*<sup>199</sup> ». Ce n'est pas un ordre différent, mais bien le même que l'Européen de l'Est voit détruit, ce sont les mêmes rues qu'il voit « *jonché[s] par les éclats de vitre des fenêtres qu'ont secouées les détonations* », ces dernières ébranlant « *sa foi dans le caractère "naturel" de ses habitudes*<sup>200</sup> ». Est-on par définition posthume à la suite de telles détonations, c'est-à-dire en raison d'un conflit armé ayant détruit nos villes et ses ponts ? L'Europe occidentale a souffert, à l'époque, son lot en termes de destruction, et nous avons pu constater depuis que l'Amérique n'est pas non plus à l'abri des « *éclats de vitre des fenêtres* » secouées à grande échelle. C'est Milosz qui insiste en un seuil posthume et définit ce dernier dans le contexte approximatif de l'après-guerre, comme si l'ébranlement de la « *foi* » constituait l'inexorable privilège des « *parents pauvres*<sup>201</sup> » de l'Occident. En un seuil posthume, la quasi altérité fait preuve d'une certaine mauvaise foi, voire d'une joie sournoise quelque peu contradictoire à l'égard des « *parents riches* » qui soi-disant n'ont pas été victimes d'ébranlements historiques. Et cette quasi altérité posthume de la pensée en exil, Milosz ne peut qu'insister dessus, sapant ainsi sa contemporanéité avec le monde occidental<sup>202</sup>.

#### IV. Fejtő

L'historien franco-hongrois semblait le plus éloigné du parcours schématique de Schütz au cours des variations effectuées plus haut. Son cheminement s'affilie cependant au schéma de

---

<sup>198</sup> De la façon dont il peut dérangeur un nouveau groupe en proie à des politiques discriminatoires : « *Les idéologies dominantes [...] ne supportent pas, elles ne tolèrent pas le quasi-autre* ». Borreil, J. : « Le Verbe absent » in *La Raison nomade, op. cit.*, p. 25.

<sup>199</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires, op. cit.*, p. 49.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> « *Le quasi-autre, écrit Borreil, ne saurait [...] interpellier ni a fortiori résister comme peut le faire l'étranger. Il ne peut qu'insister* ». Est-ce suffisant pour porter une « *querelle au point singulier de basculement* », dérangeur en d'autres termes l'ordre établi à partir d'une posture de la quasi altérité ? Seulement si cette posture s'investit d'une contemporanéité avec l'ordre établi, ce qui n'est pas le cas de l'hier en tant que « *quasi-autre* » posthume. Borreil, J. : « Le Verbe absent » in *La Raison nomade, op. cit.*, p. 24.

*L'Etranger* en raison de la contemporanéité que maintient Fejtő avec le monde. Altérité et étrangeté ne s'articulent guère dans son cas à un seuil où sa pensée en viendrait à vivre sa propre postérité. Le changement d'idiome correspond à une intégration du nouveau groupe, Fejtő s'oriente en français dans le monde politique de la Guerre froide. Contrairement à Milosz qui, politiquement parlant, éprouve sa propre étrangeté dans un monde bipolaire où la critique du communisme est suspectée de « *propagande de la Guerre froide*<sup>203</sup> », Fejtő s'investit dans le jeu politique de l'époque sans penser sa propre altérité en marge des débats contemporains. Celui qui cherche à « *combattre le communisme mais rester à gauche*<sup>204</sup> » ne conçoit pas cette posture comme marginale, mais engagée au cœur des débats. Pourquoi, en effet, serait-ce là d'emblée une marginalité ?

A dire vrai, c'est en un seuil posthume que la pensée, expliquant toute contingence par le caractère révolu de ses propres références, en vient à se concevoir comme liminaire dans un monde dont elle règle les aléas à coups répétés de jugements expéditifs, engagée (Milosz) ou non (Cioran). Fejtő s'invite beaucoup plus dans le débat et, s'il ne s'occupe guère des altérités du monde occidental, il travaille certainement à dissiper sa propre étrangeté éventuelle. Le passeur qu'il est n'éprouve pas passivement le monde en un seuil posthume, mais agit en esquissant lui-même des seuils contemporains. En témoigne, entre autres, la préface que Jean-Paul Sartre rédige pour *La Tragédie hongroise*. Dans ce court texte précédant l'ouvrage de Fejtő sur l'insurrection de 1956, Sartre flatte l'objectivité et la maîtrise de soi de l'historien<sup>205</sup>, mais s'en remet surtout, après avoir été laissé perplexe par les événements, au jugement de Fejtő<sup>206</sup>. Le fait significatif est que cet acte de confiance soit situé au seuil de l'ouvrage, en un vestibule où l'auteur cède la parole à un personnage public intensément engagé. Celui-là même que Cioran

<sup>203</sup> Milosz, Cz. : « Utólagos megjegyzés » [« Remarque posthume »] in *Családias Európa [Famille européenne]*, op. cit., p. 6.

<sup>204</sup> Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 218.

<sup>205</sup> « *Me permettez-vous de vous dire que votre qualité la plus rare est l'objectivité ? Une objectivité faite de pénétration et de savoir, mais qui marque aussi votre maîtrise de vous-même* ». Sartre, J-P. : « Lettre-Préface de Jean-Paul Sartre, écrite en novembre 1956, pour *La Tragédie hongroise* de l'auteur » in Fejtő, F. : *Budapest, l'insurrection*, Ed. Complexe, 1990 [1966], p. 180.

<sup>206</sup> Fejtő rappelle que Sartre « *était très embarrassé par l'événement. Révolution, contre-révolution, il ne savait pas sur quel pied danser* ». A la suite d'une rencontre au lendemain de l'insurrection hongroise, Fejtő aurait vu Sartre « *de plus en plus ébranlé par ce qu'il venait d'entendre. Il s'engagea immédiatement à faire une déclaration à la presse, condamnant l'impérialisme soviétique* ». Le caractère versatile du personnage n'empêche pas de voir là un inversement des rôles de l'émigré et du nouveau groupe. En la personne de Sartre, c'est le second qui traverse un ébranlement à la suite de l'étape des malentendus. Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., pp. 246, 248.

qualifie d'« *entrepreneur d'idées* », qui « *embrasse tout* » et qui ne conçoit « *rien dont il ne soit point contemporain*<sup>207</sup> ». Précisément sous le signe de la contemporanéité, Fejtő laisse intervenir cet « *entrepreneur* » pour signifier un temps d'écoute, et non de délibération sur les erreurs d'autrui. Qui plus est, et de manière plus concrète, il s'agit pour Fejtő l'émigré de dépasser l'étape des malentendus en obtenant l'appui politique d'un intellectuel plutôt méfiant, la veille, à l'égard de ses positions<sup>208</sup>. Il affirme avoir voulu « *élargir [son] audience*<sup>209</sup> » en engageant un dialogue avec Sartre. Il s'agit bien de tisser des liens dans l'espace intellectuel francophone, quand bien même cela reviendrait à un exercice de patience de la part de Fejtő à l'égard de la polarisation idéologique des opinions dans ledit espace. Dissiper l'étrangeté, tisser la contemporanéité : Fejtő perd bien moins que les autres le sens de l'émigration. Il retrouve en fait ce sens, après son « *exil dans l'exil*<sup>210</sup> » qui reste encore à étudier.

\*

Les récits relatifs aux altérités du monde occidental nous ont acheminés vers une nuée de points où les chemins de l'émigration cèdent la place à des expériences exiliques de la pensée. C'est à chaque fois le fait que le monde de l'émigration est envisagé à partir de seuils posthumes qui sape la rencontre de l'autre et retranche la pensée en ses circuits guidés par l'hier. Du jeu des altérités, nous sommes passés à la question de l'altérité et de l'étrangeté des hommes de lettres eux-mêmes. C'est, au final, leur propre altérité et/ou étrangeté qui est en jeu dans un monde où ils vivent leur propre postérité. Cette altérité propre est vécue et expérimentée de manières divergentes. Milosz se tiraille dans la quasi altérité de ses origines en Occident, il témoigne d'un balancement entre affirmation d'une identité occidentale et rejet de l'Occident transatlantique. Dans la quasi altérité que nous constatons dès Varsovie, l'étrangeté de Milosz entrave un rapport contemporain au monde occidental. L'altérité de Cioran est plus radicale, elle est du même coup plus simple, le sauvage n'est pas victime d'ébranlements à Paris. L'étrangeté est en fait évincée de l'altérité balkanique en raison de cette radicalité sauvage : non pas cheminement mais altérité

<sup>207</sup> Cioran, E. : *Précis de décomposition*, Ed. Gallimard, coll. Tel, 1997 [1949], p. 242.

<sup>208</sup> Il y eut, raconte Fejtő, une « *longue interruption dans nos rapports [avec Sartre], due au fait qu'il s'était mêlé de moi, en tant qu'émigré qui collaborait peut-être au respectable Le Monde, mais parfois aussi au... droitier Figaro. A la sortie de mon Histoire des démocraties populaires, il avait même refusé de le lire, à cause de cette méfiance* ». Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 248.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>210</sup> Fejtő, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, op. cit., pp. 151-178.

donnée, immédiate, le personnage cioranien travaille sa réputation de manière à ne pas devoir faire face à son étrangeté en Occident. L'altérité de Márai est au contraire sentiment aigu d'étrangeté : l'hier dans le monde erre entre les épreuves bilingues de l'étrangeté du monde contemporain et le leurre de plus en plus manifeste (bien plus conscient en 1967 qu'en 1947, en tout cas) d'une Odyssée qui pourrait réussir en tant que cheminement vers chez soi. Pas plus que Cioran ou Milosz, Márai ne rentrera pas dans son monde familial, rayé de la carte. Son cheminement est en conséquence moins un trajet de l'émigration qu'un acheminement vers la conscience d'une impasse exilique. Fejtő, en revanche, persévère sur les chemins de l'émigration et travaille, en tissant continuités et amitiés, relations et récits, à maintenir une contemporanéité avec le monde occidental. L'auteur de *L'Histoire des démocraties populaires* est un passeur qui œuvre en fait à relativiser l'altérité Est-Ouest, du moins en Europe, dont il se considère irrémédiablement citoyen. L'inquiétude à l'égard des continuités, qui loge en fait dans le thème exilique du tu, dessine malgré tout une zone d'ombre à ce parcours « réussi », tandis que les thèmes exiliques à l'œuvre chez les trois autres hommes de lettres (la quasi altérité, la réputation, la lecture des villes ainsi que le bilinguisme singulier de la langue maternelle) mettent en évidence un écart plus tangible entre chemins de l'émigration et seuils posthumes de l'exil.

Qu'est-ce qui constitue l'unité des thèmes exiliques à l'œuvre, du point de vue de la question de l'altérité ? L'idée, ou plutôt le dessein de ne pas réduire l'hier à une altérité parmi d'autres en Occident. Sans cette idée que l'hier est une Europe « occidentale » qui n'est ni l'Est, ni l'Ouest géopolitiques du jour d'hui, la quasi altérité ne devient pas source d'inquiétude, le tu n'a pas lieu d'être, le bilinguisme ne génère pas d'étrangeté et la réputation demeure dans les limbes. La lecture des villes ne se meut pas en hantise. C'est ainsi une identité, pour laquelle les altérités du monde occidental ne constituent pas même un miroir oblique, qui est en jeu pour la pensée en exil, au détriment de sa contemporanéité en émigration. Une identité qui cherche à se passer d'une quelconque réarticulation-réactualisation du même et de l'autre. C'est dans ce qu'elle est posthume que cette identité perd sa contemporanéité et peut faire fi des (autres) altérités, c'est également en ses seuils posthumes que l'hier devient une identité en exil. Elle est exilique en ce sens qu'entre un toujours d'ores et déjà révolu et un toujours d'ores et déjà depuis, elle se marginalise en des non-lieux. « *N'être pas encore né et déjà forcé de se promener dans les rues,*

*de parler aux hommes*<sup>211</sup> », note Kafka dans son *Journal*. La formule est plus qu'en affinité avec l'idée de naître posthume, telle que condensée par Cioran. L'hier en tant que point de référence dans le monde n'en finit pas de précéder la naissance, la pensée en exil est cependant contrainte, en émigration, de se « *promener* ». Mais la promenade s'écarte des chemins de l'émigration et devient enfermement, à défaut d'être né ou en raison d'être né posthume. C'est dire que la pensée en exil nous invite, à partir des expériences des quatre hommes de lettres, à réinterpréter le sens de l'identité, notion politique fortement connotée s'il en est, et interroger la pertinence de son emploi lorsque des défis nettement *contemporains* se posent dans le monde. Certes, du point de vue sociologique, l'identité connaît des paramètres qui échappent aux abus politiques relatifs à la notion. L'hier, cependant, rayé de la carte, confisque points de références, forces et interactions qui constituent une identité. ce qui reste, c'est un hiatus entre un d'ores et déjà révolu et un d'ores et déjà depuis. Autrement dit : le terrain même où peuvent sévir les affabulations politiques les plus extrêmes.

Qu'en est-il maintenant des non-lieux, au terme de ce volet ? Nous pouvons compléter comme prévu notre travail de repérage entamé plus haut. Aux formes prometteuses mais entravées de l'extraterritorialité des circuits de l'émigration se joignent ici les non-lieux de l'exil tels que manifestes à la suite de l'examen de la question des altérités. Rappelons que nous préparons, avec ce repérage, une mise au point au début du chapitre suivant. Avec Cioran, c'est un enfermement volontaire qui esquisse un non-lieu, réputation et balcon se complétant dans une forme de cage, à l'image, en fait, des aphorismes comprimés du penseur ; à l'image, également, de cette langue française d'adoption que Cioran considère comme une « *camisole de force*<sup>212</sup> ». Dans l'inquiétude de sa quasi altérité, Milosz connaît, quant à lui, les non-lieux de la hantise, où la lecture des villes suscite une déterritorialisation des lieux. Le poète serait en quelque sorte le génie de ces non-lieux investis de récits séculaires. Márai éprouve le non-lieu de la solitude, où persévérance dans la langue maternelle et bilinguisme, traduction ne désignent en fait qu'une seule et même chose, à savoir une étrangeté radicale dans le monde, éprise de liberté, mais vouée cependant à une uniformité aux antipodes des chemins narratifs de l'émigration. Fejtő, en revanche, semble motivé par une maîtrise de l'extraterritorialité. Cette dernière, à l'instar de la césure de l'hier, est active chez l'historien qui se maintient sur les chemins narratifs de l'émigration et de ses lieux en

---

<sup>211</sup> Kafka, F. : *Journal, op. cit.*, p. 571.

<sup>212</sup> Cioran, E. : *Exercices d'admiration, op. cit.*, p. 214.



créant lui-même des non-lieux dont sa *présence* dans la préface signée par Sartre n'est qu'un exemple. Il reste à voir comment les thèmes exiliques s'accommodent des non-lieux générés par une pensée qui demeure interpellée par la proximité de seuils d'ores et déjà franchis, dans la postérité extraterritoriale de son propre devenir.

## IV, 2, C : Non-lieux : l'exil en tant que déterritorialisation

Récits de l'arrivée, circuits de l'émigration et expériences de l'altérité nous ont consécutivement permis de repérer les non-lieux et les formes d'extraterritorialité qui caractérisent la demeure de la pensée en exil en ses seuils posthumes. Il est temps maintenant de regrouper ces éléments dégagés au fur et à mesure, de faire le point sur les non-lieux pour dégager l'ultime problématique des rouages de la pensée en exil. Cette problématique doit pouvoir articuler les seuils posthumes de l'exil, tels qu'explicités à partir des vestibules de l'émigration, aux thèmes exiliques de l'hier complétés par la nostalgie, ainsi qu'à nos acquis méthodologiques de la partie I. C'est en effet au croisement de l'ensemble de nos déductions que le couple conceptuel exil-émigration permet de mettre en évidence la singularité de la pensée en exil. C'est pour nous situer à ce croisement qu'une mise au point sur les non-lieux s'impose ici.

Etat de l'art à l'appui, la mise au point sur les non-lieux s'ordonne en trois temps. D'abord, en amont de l'idée d'extraterritorialité, nous trouvons la notion difficilement contournable de territoire. Il serait difficile de concevoir l'extraterritorialité des seuils posthumes sans prendre en compte le rapport de l'exil et du territoire. Toutefois, il n'est pas dit que ce dernier arrive à se maintenir dans une problématique formulée suivant notre couple conceptuel, puisque le territoire relève du registre de l'émigration et de ses lieux, et manque ainsi de pertinence dès lors que nous pensons une distinction entre émigration et exil. Incontournable, la logique du, ou des territoires se doit d'être dépassé en vue de notre problématique. Ensuite, dans ce dépassement, c'est toute une terminologie des lieux qu'il nous faut agencer : c'est en termes de territorialisation et de déterritorialisation que nous pouvons dument distinguer les lieux exiliques de l'hier des non-lieux de l'exil, afin de voir comment lieux et non-lieux forment des parcours exiliques. Sur ce parcours, nous devons ordonner les non-lieux et les formes d'extraterritorialité repérés. Cette mise au point va nous réacheminer vers la notion de posthume. Celle-ci fait intervenir le temps dans la terminologie mentionnée, et ce découplage du registre en espace et temps pose le problème des trames que la pensée en exil, en ses seuils posthumes, est à même de poursuivre.

## 1. Exil et territoire

Nous avons repéré un certain nombre de formes d'extraterritorialité au cours de nos démonstrations. Pour que les phénomènes constatés deviennent objets d'analyse, il est requis d'examiner le concept sur lequel se construit la notion d'extraterritorialité. De manière plus précise, il s'agit d'observer de près le rapport du *territoire* à l'exil et ses non-lieux.

Avec le territoire, c'est un peu paradoxalement une réalité supposée connaître une rigoureuse délimitation qui s'ouvre, en tant que concept, à une gamme d'interprétations diverses, à des axes de lecture qui n'entretiennent que des rapports ténus. C'est dire que le territoire est une question ouverte. Il serait, en effet, difficile et probablement sans intérêt majeur de fixer une définition passe-partout qui convienne aux différents champs d'étude où le territoire occupe une place problématique. Nous devons limiter notre analyse au rapport du territoire à l'exil, autrement dit orienter la problématique du territoire vers son implication dans l'expérience exilique. Exil et territoire : si les seuils posthumes de l'exil sont des non-lieux, alors cette condition exilique se situe d'une manière singulière vis-à-vis de ce qu'est un « territoire ».

### I. Le territoire : concept et époque

Le territoire connaît une gamme d'implications sociales et géopolitiques qui en font moins une notions à délimiter qu'une catégorie de la pensée politique qui elle-même contribue à la définition spatiale de ce qu'est l'Etat, la nation ou encore le peuple. Une catégorie, ou un élément : le territoire est le concept qui donne forme aux représentations d'une population, de son appartenance à un lieu, mais aussi à la souveraineté qu'exerce un Etat. En d'autres termes, nous avons affaire à une catégorie qui moule l'étendue suivant les enjeux politiques liés à cette dernière. Le territoire est moins un lieu qu'une politique du lieu, l'élément et le lexique qui donnent une dynamique politique à l'espace. Disons que le territoire n'est pas tant le résultat d'un procédé de territorialisation que l'idée directrice de ce procédé.

Prenons appui sur les définitions du dictionnaire pour nous orienter dans l'état de l'art. Ces définitions sont en l'occurrence révélatrices du caractère fondamental du concept de territoire. Un

territoire est une « *zone, région précisément déterminée*<sup>213</sup> » – voici le sens, indiqué par le *Robert*, qui correspond à l'idée d'une étendue rigoureusement délimitée. Mais ce sens est médical, précise le dictionnaire. Pour ce qui est des hommes et de la terre, le territoire est « *étendue de la surface terrestre sur laquelle vit un groupe humain*<sup>214</sup> ». Est donnée l'idée d'une mesure, celle de l'étendue en fonction de son occupation par des hommes, mais il suffit en fait de vouloir préciser ce qu'est un « *groupe* » et ce que signifie « *vivre* » pour que la mesure du territoire pose problème : l'unité du groupe précède-t-elle la mesure de l'étendue qu'il occupe ? S'agit-il d'une unité nationale, ethnique ou autre qui, délimitée sur la carte, permet de visualiser un territoire ? Vivre, cela traduit-il une répartition égale du groupe sur son territoire ? C'est loin d'être toujours le cas, ce qui revient à penser que c'est la délimitation du territoire qui précède l'organisation de la vie du groupe, qui peut très bien se concentrer sur une partie seulement du territoire, en laissant d'autres inoccupées, mais soumis néanmoins à son contrôle. Ici intervient une troisième définition : « *Etendue de pays sur laquelle s'exerce une autorité, une juridiction*<sup>215</sup> ». C'est dès lors moins la mesure spatiale qu'une fonction du pouvoir qui détermine le territoire, terrain où se déploie la souveraineté d'un Etat.

Ces considérations mettent en lumière la difficulté d'ordonner sans ambiguïtés les rapports exacts entre population, espace et pouvoir, groupe, étendue et Etat. Apolitiques, les définitions du *Robert* impliquent en fait en creux les enjeux sociopolitiques de la notion. S'il est malaisé de bien saisir la mesure d'une étendue dans ce contexte, savoir si le territoire précède ou au contraire découle d'une unité présumée d'un groupe, c'est précisément en raison de la dimension catégorielle du concept de territoire. L'unité du groupe à la fois précède et découle de la mesure d'une étendue : c'est dire que le territoire est l'élément géographique, ou plutôt la dynamique spatiale d'un projet collectif qui s'incarne dans un territoire. Et c'est cette incarnation que nous appelons territorialisation.

Le contresens entre précéder et découler de s'explique par le fait que le projet collectif en question relève d'un idéal. Cet idéal, suivant le sociologue Maté Zombory, est celui de l'Etat-nation. Dans *Les Cartes de la mémoire*, une étude sur mémoire et territoire, Zombory s'intéresse à la construction des nations et de leurs territoires en fonction du nationalisme, qu'il considère,

---

<sup>213</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.): *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, op. cit., p. 2505.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 2504.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 2505.

suyvant Ernest Gellner, comme une doctrine qui prétend que l'Etat « *organisé sur une base nationale est la seule forme "naturelle" de régime*<sup>216</sup> ». C'est une doctrine et un idéal dans la mesure où le nationalisme n'est pas conçu comme ferveur patriotique de groupes spécifiques et historiques, mais comme représentation du monde en tant qu'ensemble de nations. Le nationalisme est ainsi une catégorie fondamentale propre à une époque, puisque la « *construction de la nation signifie l'établissement d'un monde de nations*<sup>217</sup> ». Cette époque est encore et toujours la nôtre<sup>218</sup>, d'où l'ambiguïté du concept de territoire : si l'Etat-nation s'appuie sur une doctrine selon laquelle il est la forme « *naturelle* » de l'organisation politique, alors le territoire qu'occupent nation et Etat est lui-même considéré comme naturel, et non pas historiquement établi à une certaine époque et selon un idéal véhiculé par une doctrine, une conception du monde. Les définitions du dictionnaire prêtent à confusion quant à la chronologie de l'occupation du territoire car quand bien même ce dernier serait l'objet d'une occupation datée, l'époque du nationalisme le présente comme un acquis quasi naturel, un donné, une unité qui irait de soi – du moins tant qu'on ne soumet pas la doctrine et son idéal à une critique historique, ce qui est précisément le dessein de Gellner et de Zombory. Cette conception du territoire naturel résulte

<sup>216</sup> Zombory, M. : *Az emlékezés térképei : Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után* [Les Cartes de la mémoire : la Hongrie et l'identité nationale après 1989], Ed. L'Harmattan, 2011, p. 14. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage. Cf. Gellner, E. : *Nations et nationalisme*, trad. Bénédicte Pineau, Ed. Payot, coll. Bibliothèque historique Payot, 1989 [1987], pp. 97-129.

<sup>217</sup> Zombory, M. : *Az emlékezés térképei : Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után* [Les Cartes de la mémoire : la Hongrie et l'identité nationale après 1989], *op. cit.*, p. 14.

<sup>218</sup> Dans *Les Mots de l'immigration*, Sylvie Aprile et Stéphane Dufoix retiennent deux sens pour nationalisme. Le terme « *possède deux acceptions voisines. La première évoque un sentiment national fort, parfois exacerbé jusqu'à faire de la nation à laquelle on appartient la nation supérieure. La seconde est un mouvement politique par lequel un groupe se présentant comme le porte-parole d'une nation sans Etat réclame la formation d'un Etat correspondant au territoire qu'il revendique comme étant le sien* ». Avec Zombory et Gellner, nous ajoutons une troisième acception, le nationalisme en tant qu'époque. Acception non-explicitée, mais inhérente toutefois aux définitions d'Aprile et de Dufoix. En effet, les auteurs indiquent à la suite de leurs définitions comment la notion de transnational est « *utilisée pour désigner des individus, des pratiques, des liens, qui appartiennent à un cadre plus large qu'une seule nation* », de « *plus en plus usité pour évoquer soit ce qui dépasse le cadre national et relève du cosmopolitisme, soit ce qui relève de l'attachement à au moins deux Etats* ». Le fait significatif pour notre idée du nationalisme en tant qu'époque est que les notions de transnational, ou encore d'international ne rendent aucunement contournable le concept de nation et le territoire avec lequel il cherche à se confondre. Même la négation de la « *pertinence des territoires étatiques* » demeure une façon de s'y prendre avec un monde d'Etat-nations, ce qui revient à dire que ce qui cherche à dépasser le nationalisme reste attaché à ce qu'il dépasse, à l'instar des constructions sémantiques telles que post-national. « Post » étant, comme le souligne Philippe Lacoue-Labarthe, un anagramme de « stop », autrement dit signe d'une affaire concernée principalement par l'incontournable que l'on cherche à dépasser sans pour autant le congédier. Le nationalisme en tant qu'époque signifie ainsi que nous pensons en termes de nations et que les tentatives de dépassement s'inscrivent en réalité dans cette pensée, elles sont inhérentes à l'époque. Aprile et Dufoix le sous-entendent, nous l'explicitons avec Zombory. Aprile, S. et Dufoix, S. : *Les Mots de l'immigration, op. cit.*, pp. 253-254. Lacoue-Labarthe, Ph. : « La Réponse d'Ulysse » in *La Réponse d'Ulysse et autres textes sur l'Occident*, Ed. Lignes-Imec, coll. Archives de la pensée critique, 2012 [1988], p. 8.

d'un procédé de territorialisation de l'espace. Le point à retenir concernant le territoire, c'est donc l'idée qu'il est naturel, ce qui entre en contraste avec la condition de l'exilé à une époque qui pense le monde en tant qu'ensemble juxtaposé de nations<sup>219</sup>.

## II. Le territoire : perspective exilique

S'il est indiqué ici d'appréhender l'exil en fonction du territoire tel que défini par l'Etat-nation, c'est bien parce que ce dernier constitue une époque. Il ne s'agit pas, cela dit, de nous immerger dans le domaine des recherches sur le nationalisme, mais plutôt de cerner dans le concept de territoire, façonné par le XX<sup>e</sup> siècle, ce qui permet de saisir la relation de la pensée en exil à son époque. De même que nous avons abordé le système totalitaire en fonction du dissident (idéal) pour comprendre les divisions à l'œuvre dans la pensée de nos quatre hommes de lettres, nous approchons ici le nationalisme en tant qu'époque pour comprendre la manière dont le concept de territoire est à l'œuvre dans la pensée en exil.

### 1. Intervention problématique du concept de territoire

C'est de façon délibérée que nous avons pris soin d'éviter, jusqu'à présent, le concept de territoire. Le fait est que son caractère incontournable est indissociable de l'idée que ce concept ne va pas d'emblée de soi et qu'il aurait été par conséquent risqué d'en déduire dès l'abord des constats relatifs à l'exil. Appuyons ce choix méthodologique en trois temps. Premièrement, nous avons mis en lumière dans ce qui précède que le territoire national comprend l'idée d'un espace « naturellement » donné, acquis par avance par un groupe qui pourtant s'y installe et l'occupe progressivement, historiquement. Parler dès l'abord de territoire aux antipodes de l'exil ne nous aurait pas permis de distinguer cet attribut faussement naturel du territoire. En revanche, approcher le concept du point de vue d'une idée de l'exil déjà élaborée va mettre en évidence

---

<sup>219</sup> Toujours dans *Les Mots de l'immigration*, nous trouvons une entrée consacrée à la notion de naturalisation. Les éléments de définition qu'y rassemblent Aprile et Dufoix viennent confirmer notre idée du nationalisme en tant qu'époque. En effet, indiquent les auteurs, si *naturalité* remonte au XIII<sup>e</sup> siècle, et « le verbe *naturaliser* est attesté dès 1471 ». C'est « depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle [que] la naturalisation est octroyée par l'Etat ». Ce qui correspond à l'orée de l'époque historiquement admise de la construction des Etat-nations. D'un mot, le sens politique moderne de « naturel » coïncide dans le temps avec ce que Zombory décrit comme conception du monde en tant que juxtaposition de territoires étatiques et nationaux. L'ouvrage d'Aprile et de Dufoix indique, quant à lui, une chronologie détaillée d'idées qui nous sert d'appui à l'explicitation de la problématique de la déterritorialisation. Aprile, S. et Dufoix, S. : *Les Mots de l'immigration*, op. cit., pp. 258-259.

cette contradiction entre caractère naturel et factice du territoire national.

Deuxièmement, le concept de territoire nous intéresse ici avant tout comme contrepoint de l'extraterritorialité, des non-lieux posthumes de l'exil. Il était requis de parcourir d'abord le monde de frontières, de cartographier les vestibules de l'émigration et de distinguer cette dernière de la dissidence, puis de parcourir les circuits de l'émigration et leurs formes d'extraterritorialité et de repérer les non-lieux que suscite l'altérité de l'hier dans le monde pour articuler maintenant ces non-lieux au concept de territoire. En fait, à l'instar de la nostalgie qui n'est intervenue qu'après la mise au point sur les thèmes exiliques de l'hier, le territoire ne s'immisce dans notre raisonnement qu'après exploration des non-lieux. Précisément parce que le territoire ne se laisse pas définir sans ambiguïtés, il aurait risqué de court-circuiter notre repérage des non-lieux. Factice et naturel, donné et construit, le territoire tel que façonné par l'époque aurait provoqué un abus de la notion de non-lieu, celle-ci risquant de convenir à toute forme de situation et de condition qui ne s'ancre pas dans un « territoire » – symptôme qui n'est pas absent, comme nous allons le voir, de l'état de l'art sur les non-lieux.

Troisièmement, penser l'exil à l'opposé du territoire n'est avantageux pour nous que dans la mesure où nous sommes à même d'inscrire le concept dans un raisonnement qui se développe suivant le couple conceptuel exil-émigration. C'est avant tout la troisième question de notre intrigue conceptuelle qui permet cette inscription, à savoir les limites de la narration. Le territoire, avec l'ambiguïté doctrinale et idéalisante de ses définitions, se situe du côté de l'émigration et de ses lieux, il doit être examiné en vue d'un dépassement. Ce dernier s'effectue dès lors que la narration s'épuise. Les non-lieux se façonnent aux limites de la narration et permettent alors de réfléchir, à partir d'une extraterritorialité de la pensée en exil, sur ce qu'est un territoire : le concept fondamental d'une époque où la pensée en exil se marginalise, à la fois concept central et pierre de touche d'une conception du monde qui fait de l'exilé un marginal privé des lieux de l'émigration d'un monde de nation.

## 2. Dépasser un concept fondamental

Dans *Politiques de l'exil*, Stéphane Dufoix note à fort juste titre que la « *politique de l'émigration n'appartient ni aux pays d'origine, ni aux pays d'accueil, ni à l'histoire de l'immigration, car elle*

*fait éclater, encore plus que cette dernière, la relation entre l'identité et le territoire*<sup>220</sup> ». Les non-lieux posthumes de l'exil, où la pensée perd sa contemporanéité avec le monde, résultent d'un éclat similaire, plus marqué encore que la politique de l'émigration, qui correspond de fait à nos circuits extraterritoriaux. Pour « *donner [leur] place* » à ces phénomènes d'extraterritorialité et de non-lieux, il est effectivement requis de leur « *rendre [leur] logique*<sup>221</sup> », et cela suivant la façon dont notre couple conceptuel éclaire le concept de territoire.

Précisons l'enjeu du dépassement en question. L'exilé dépasse malgré lui le caractère soi-disant naturel du territoire. Au sujet de l'idéal territorial de l'Etat-nation, Zombory fait remarquer que « *l'emploi de la norme territoriale qui fait valoir l'établissement et l'unité substantielle du peuple et du territoire produit lui-même le déracinement*<sup>222</sup> ». Cela revient à penser la marginalité de l'exilé comme une condition arrachée au monde ordonné des nations, exclue du jeu des appartenances territoriales. Zombory souligne que l'Etat-nation est une « *matrice* » qui non seulement « *ne se réalise jamais* » pleinement, mais, qui plus est, provoque le « *déplacement massif des hommes dans l'espace, ce que son idéal est supposé empêcher, ou prévenir*<sup>223</sup> ». En clair, dessein et dessin de l'Etat-nation font plus que façonner l'exil : ils en sont une cause majeure, du moins tel que l'exil se redéfinit au XX<sup>e</sup> siècle.

Le nationalisme en tant qu'époque ne prend certes pas son essor au XX<sup>e</sup> siècle. Des précisions seraient à apporter au schéma esquissé par Zombory pour voir comment un exilé du XIX<sup>e</sup> siècle comme Victor Hugo n'est pas déraciné, mais seulement écarté, exilé-localisé à l'écart de son pays – qui à l'époque est pourtant en pleine construction stato-nationale, du moins en proie aux conflits relatifs à la définition politique de son territoire entre révolutions, empires puis enracinement problématique de la république. Nous devons cependant limiter nos précisions à ce qui est pertinent du point de vue de l'hier. En l'occurrence, l'agenda politique de Zombory, le projet de dépasser enfin l'esprit revancharde et révisionniste magyar, n'est pas sans rapport avec l'exil de l'hier.

---

<sup>220</sup> Dufoix, S. : *Politiques de l'exil : Hongrois, Polonais et Tchécoslovaques en France après 1945*, Ed. PUF, coll. Sociologie d'aujourd'hui, 2002, p. 19.

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> Zombory, M. : *Az emlékezés térképei : Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után [Les Cartes de la mémoire : la Hongrie et l'identité nationale après 1989]*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>223</sup> *Ibid.*



### 3. Vécu et expérience de l'hier

L'hier n'est pas à proprement parler une époque. Nous avons vu comment il se perd, chez Zweig puis chez nos quatre hommes de lettres, dans des récits séculaires, voire millénaires. Sa définition est plutôt celle d'un monde qui *fait* époque, au sens kantien du terme<sup>224</sup>, à savoir l'impossible retour à ce monde. C'est de l'histoire exilée en ce sens que son monde se trouve privé de territoire, le lendemain de la Grande Guerre redéfinissant la légitimité des territoires attribuables aux peuples de la région. L'hier est « *rayé de la carte* », nous dit Fejtö. Cela signifie que son droit « naturel » à un territoire est aboli au nom du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

Droit qui ne prévaut pas au même titre pour tous les peuples de la région, d'où probablement l'inspiration de Zombory pour dire que l'idéal de l'Etat-nation ne connaît « *jamais* » un plein achèvement en tant que symbiose substantielle entre peuples et territoires dans une homogénéité idéale qui ne peut qu'engendrer des déplacements, exclure et déraciner plutôt que de réaliser des identités parfaites, sombre projet politique s'il en est, fantasme extrémiste des origines pures, « pureté » que l'on pourrait retrouver dans un avenir proche suivant certains tribuns. Agenda d'extrême-droite qui n'est certainement pas celui du sociologue hongrois, ni le nôtre.

L'exil de l'hier n'est-il pas dû précisément à une doctrine nationale-territoriale, comprise dans les points idéalistes du président américain Woodrow Wilson et de ses alliés européens ? La cartographie de Zombory ne dérape pas dans le sens d'un tel ressentiment. Si les redéfinitions territoriales de l'Europe centrale après la Grande Guerre n'ont rien de naturel dès lors que nous saisissons l'Etat-nation en tant que construction suivant une doctrine historiquement datée, le monde d'hier n'échappe pas non plus à la règle si, moyennant les ajustements qu'il faut, nous mettons en évidence que ce monde n'avait rien de plus « naturel » que les territoires qui lui

---

<sup>224</sup> Faire époque signifie chez Kant donner « *une toute nouvelle orientation* », autrement dit un point qui exclut la possibilité d'un retour en arrière. L'hier fait époque en ce sens que l'Europe centrale et orientale se désinscrit de ce qui aurait été la continuité de l'hier. L'acception kantienne est par ailleurs pertinente du point de vue du nationalisme en tant qu'époque : elle « fera époque » lorsque ses concepts fondamentaux, dont le territoire stato-national, seront reconnus et pensés en tant que pierres d'achoppement. Transnational, international ou encore multinational demeurent encore victimes d'une pierre de touche, et non pas pensée critiquant cette pierre de touche. Lorsqu'un concept fondamental devient par définition pierre de touche, cela fait époque, sans retour possible à un sens du réel centré sur le concept fondamental en question. Nous n'y sommes pas encore, avec ces préfixes dont nous disposons. Il reste à voir si l'exil est suffisamment critique à l'égard du concept de territoire. Cf. Kant, I. : « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine » in *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Ed. Flammarion, coll. GF, 1990 [1775-1798], p. 151.

auront succédé. De même qu'un Etat-nation, un monde impérial, qui refuse de voir ce qu'il n'a pas de naturel mais qu'il « *rend naturel* », est voué à proclamer sans cesse une « *immobilité éternelle*<sup>225</sup> ». L'amertume de Zweig s'explique par le fait que, son monde étant devenu hier, il entrevoit, dans son exil, comment cette immobilité de la « *maison de pierre*<sup>226</sup> » n'était qu'une représentation au cœur de l'idée que l'empire se faisait de soi-même.

Le projet des *Cartes de la mémoire* entre ici en affinité avec la pensée en exil et son rapport au(x) territoire(s). L'affinité dépend d'une question : l'exil de Fejtő, Márai, Cioran et Milosz définit-il une posture à partir de laquelle la facticité des constructions nationales-territoriales devient palpable, une posture d'où une critique constructive à l'égard de ce qui est prétendument naturel peut se formuler ? Le vécu laisse le penser, mais l'expérience que la pensée en exil se forge du vécu de l'exil de l'hier indique le contraire.

Le vécu, c'est, suivant Alexis Nouss, celui de « *territoires et de villes passant d'un pays à l'autre avec leurs habitants devenant soudainement exilés sans avoir bougé d'un pouce, d'autant que certaines populations perdaient toute nationalité dans le transfert*<sup>227</sup> ». Dans *La Condition de l'exilé*, Nouss développe ce point, caractéristique « *notamment de l'Europe centrale* », en montrant comment « *l'écroulement des empires russe, austro-hongrois et allemand en 1918 [...] fit valser les nationalités : des Allemands deviennent polonais, des Hongrois deviennent roumains, etc.*<sup>228</sup> ». Il énumère ensuite les cas où le changement s'est accompagné « *d'un brutal changement de nom*<sup>229</sup> », et nous pouvons y situer Vilna-Wilno-Vilnius, Kassa-Košice, ainsi que Hermannstadt-Nagyszeben-Sibiu. Nos hommes de lettres seraient ainsi comme Paul Celan, que Nouss qualifie d'exilé « *d'une ville exilée d'elle-même* », dont les « *pierres-cœurs* » sont rejetées « *dans du non-pays et du non-temps*<sup>230</sup> », ainsi que Nouss traduit les mots<sup>231</sup> du poète né en 1920 dans une ville appelée Cernăuți, qui garde le « *charme austro-hongrois de la Czernowitz qu'elle avait été* » et qui devient par la suite, « *habillée en alphabet cyrillique, Tchernovitsy, puis*

<sup>225</sup> Zombory, M. : *Az emlékezés térképei : Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után* [Les Cartes de la mémoire : la Hongrie et l'identité nationale après 1989], op. cit., p. 286.

<sup>226</sup> Zweig, S. : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, op. cit., p. 20.

<sup>227</sup> Nouss, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 127.

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>230</sup> *Ibid.*

<sup>231</sup> Il s'agit du poème *Et avec le livre de Tarussa*. Cf. Celan, P. : *Choix de poèmes réunis par l'auteur*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Ed. Gallimard, coll. Poésie, 1998 [1963, 1968], pp. 213-219.

*Tchernivitsi*<sup>232</sup> ». Le vécu de cette « valse » des nationalités, exprimé de manière fort poétique par le professeur de littérature générale qu'est Nouss, correspond à ce que Zombory qualifie de « *lieu commun* » : le transfert territorial, passer d'un territoire à l'autre sans s'être déplacé peut être le lot de populations entières suivant des frontières retracées, et l'homme est-européen est en l'occurrence bien « placé » pour le savoir et ne pas s'en étonner<sup>233</sup>.

Ni « valse » poétique des nationalités, ni lieu commun est-européen, le monde rayé de la carte constitue pour la pensée en exil une expérience nostalgique. Si, d'un côté, celle-ci permet de voir le caractère factice des constructions territoriales proclamées inamovibles et naturelles, la nostalgie de l'hier entrave, de son côté, un véritable dépassement critique du concept de territoire et de l'époque qui le définit. La pensée en exil se situe ainsi dans un entre-deux : rien de naturel dans un territoire construit, mais l'hier semble néanmoins jouir d'un primat dans cet ordre prétendument naturel. La nostalgie de l'hier signifie que le monde rayé de la carte fut plus « naturel » que celui des Etat-nations plutôt curieux et du bloc satellite de l'URSS plutôt inacceptable qui prirent sa place. Notre affaire se corse toutefois si nous nous rappelons l'expérience exilique du trou d'obus à Kassa, véritable anéantissement d'une « *immobilité éternelle* » dont Márai décrit le microcosme local ; si nous nous rappelons le ressentiment qui accompagne la critique de l'Occident par Milosz, cet Occident qui croit encore et toujours au caractère naturel de ses constructions ; si nous examinons de près le sens précis de la formule « *rayé de la carte* » en termes de légitimité ; et si nous repensons aux contours paradisiaques parfaits de l'hier de Cioran, véritable territoire inaccessible, sans cesse raconté pour être d'autant plus facile à garder hermétique.

C'est moins le constat délibéré du caractère factice des constructions territoriales que le regret d'un territoire passé qui caractérise la pensée en exil. Certes, l'exil est dépassement de la logique des territoires mais, en maintenant à l'esprit que cet exil n'est pas le propre des hommes de lettres en émigration, mais concerne des populations entières reterritorialisées sur la carte, il apparaît que ce dépassement ne suffit guère à concevoir une posture critique vis-à-vis des pierres de touche d'une époque. Après tout, le révisionnisme magyar contre lequel Zombory prend position est le propre d'une nation fragmentée et déterminée par les reterritorialisations de l'histoire. Point

<sup>232</sup> Nouss, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 128.

<sup>233</sup> Zombory, M. : *Az emlékezés térképei : Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után [Les Cartes de la mémoire : la Hongrie et l'identité nationale après 1989]*, op. cit., p. 34.

de dépassement de la logique du territoire historique dans la mémoire collective hongroise, celle que le sociologue tente d'améliorer en cartographiant le passé national et en y distinguant ce qui relève des faits et ce qui est le fruit de l'imagination, historiographie française à l'appui. L'exil que nous examinons ne garantit pas une perspective critique sur ce qu'est un territoire, l'expérience nostalgique de la pensée en exil étant orientée vers ses propres constructions territoriales.

Il est requis de persévérer dans l'entre-deux explicité pour bien cerner le rapport entre exil et territoire, puis définir ensuite les formes d'extraterritorialité ainsi que les non-lieux posthumes repérés. Approfondir encore le lien entre le territoire et l'époque pour voir, en contre-jour, comment la pensée en exil se retrouve en des non-lieux. Dépasser nous-mêmes, puisque la pensée en exil ne le fait pas pleinement, la logique du territoire pour saisir les rouages de cette pensée qui se marginalise d'un côté pour affirmer, de l'autre, son attachement à l'héritage d'un monde qui n'était pas moins construit pourtant que celui où la pensée en exil rédige, à titre posthume, les testaments de l'hier et où elle vit sa propre postérité. Nous avons l'époque d'un côté, notre critique d'un de ses concepts fondamentaux de l'autre. Entre les deux : notre objet.

## *2. Lieux exiliques de l'hier et non-lieux de l'exil : une tangente des (dé)territorialisations*

Rédiger des testaments à titre posthume et vivre sa propre postérité, n'est-ce pas là une seule et même chose ? Qu'il nous soit permis ici de laisser intervenir une image géométrique pour clarifier la distinction. L'image que nous proposons s'articule à la figure du seuil, va l'enrichir en appuyant, à partir du concept de territoire, le caractère posthume des seuils de l'exil. La tangente est, dans ce qui suit, la droite sur laquelle nous pouvons situer les lieux exiliques de l'hier ainsi que les non-lieux posthumes de l'exil.

## I. La tangente de l'exil

La posture de la pensée en exil, qui voit l'artefact des territoires d'un côté pour le nier dès qu'il s'agit de l'hier, ressemble pour ainsi dire à une tangente : la pensée en exil touche l'époque en un point précis, telle la tangente le cercle, mais pour se perdre dans l'infini avant et après en avoir croisé la circonférence en un point dont est issu le rayon perpendiculaire à la tangente. Là où la tangente est perpendiculaire, c'est-à-dire définie par le cercle, c'est le point conceptuel du territoire, le cercle étant, dans cette image, l'époque. Les non-lieux s'ordonnent suivant un rapport intrinsèque à ce concept fondamental de l'époque du nationalisme, en ce sens imagé sont-ils « perpendiculaires » à l'époque – pour s'en écarter sur le champ soit vers l'hier non-délimité, séculaire-millénaire, soit vers la condition exilique des non-lieux posthumes dans le monde de l'émigration. L'avantage de cette image géométrique de la tangente<sup>234</sup>, c'est qu'elle définit deux directions à partir du point tangent : celle des lieux exiliques de l'hier d'un côté et, de l'autre, celle des non-lieux posthumes de l'exil.

Nous avons mentionné plus haut que le fait de s'appuyer dès l'abord sur le concept de territoire pour en déduire l'exil risquait de provoquer un certain abus de la notion de non-lieu. Tout devient non-lieu dès lors qu'il s'agit d'une situation non-déterminée par une appartenance territoriale. C'est ainsi que, pensés à partir d'une carte contemporaine des territoires<sup>235</sup>, les lieux exiliques de l'hier deviennent chez Nous des « *non-lieux* ». La ville natale de Celan est « *exilée d'elle-même* ». Dans le contexte de l'Holocauste, la « *Pologne occupée* » était, toujours selon Nous, le « *premier non-lieu* » précédant les non-lieux que sont le « *camp dans une localité polonaise* »

---

<sup>234</sup> « *Le monde est un cercle qui accepte un nombre fini-infini de tangentes qui n'ont qu'un point de contact avec le cercle et fuient Dieu sait où, suivant leur destin, s'il y a un destin* », écrit Jean Borreil. L'auteur du *Vagabond de l'universel* exprime avec cette figure géométrique l'idée qu'il n'y a « *ni individu ni sujet, il y a ce qu'on pourrait appeler une trajectoire* ». Borreil décline la définition euclidienne de la tangente vers son acception suivant la théorie des sphères, sans être d'ailleurs explicite sur ce glissement, pour mettre en évidence une condition moderne de l'homme. Nous reprenons l'image de la tangente, mais ne l'alourdissons pas avec la théorie des sphères. De figure, nous en avons déjà une : le seuil. La tangente vient ici compléter notre figure : elle permet de bien cerner comment les non-lieux de l'exil s'inscrivent sur la trajectoire de la pensée en exil. Lieux exiliques de l'hier, formes d'extraterritorialité et non-lieux posthumes segmentent en effet, dans notre contexte, cette trajectoire dont le seul point de contact avec le monde et ses lieux n'est autre que le concept de territoire. Il s'agira, concernant les non-lieux, d'être plus précis que le « *Dieu sait où* » de Borreil. Borreil, J. : « *Le Vagabond de l'universel* » in *La Raison nomade*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>235</sup> La réflexion de Zombory se met en branle à partir d'une observation de la carte du monde, le constat de sa douteuse « *nécessité* », cette impression que le monde des Etats est donné tel quel. Cf. Zombory, M. : *Az emlékezés térképei : Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után* [*Les Cartes de la mémoire : la Hongrie et l'identité nationale après 1989*], *op. cit.*, pp. 16-21.

puis la « *fausse salle de douche dans le camp*<sup>236</sup> ». Dans cette terminologie, les non-lieux s'enchaînent plus qu'ils ne se forment à partir d'un certain point. Ils qualifient, autrement dit, des situations propres à des lieux et des conditions exiliques qui échappent à la narration.

Bien que Nous distinguons entre « *un individu s'exilant d'un lieu* » (comme Varsovie ou Budapest) et « *le lieu abandonnant l'individu*<sup>237</sup> » (comme Kassa), la notion de non-lieu tend à devenir un mot valise à défaut de distinctions. La distinction primordiale qui manque aux enchaînements de Nous, c'est celle entre exil et émigration, puisque abandon du lieu (émigration) et individu abandonné par le lieu (exil) configurent tous deux, chez Nous, des non-lieux. Adaptons son enchaînement ci-dessus sur la « *Pologne occupée* » à notre contexte<sup>238</sup> pour illustrer le problème : Wilno serait pour Milosz un non-lieu, parce que c'est une ville que les récits de Milosz présentent comme « *exilée d'elle-même* », ce qui est le cas ; ensuite, la Pologne et ses confins, dont Milosz nous décrit le dédale de frontières sous la guerre, constitueraient à leur tour des non-lieux en raison de la double occupation, nazie et soviétique, des territoires en question, abandonnés par eux-mêmes car envahis ; enfin, l'Occident serait lui aussi un non-lieu, l'exilé étant expulsé « *dans un lointain*<sup>239</sup> », loin de son appartenance aux confins polonais-lituanais.

Le thème exilique de la quasi altérité contredit le dernier point : l'Occident n'est pas, pour Milosz, un « *lointain* » clair et net, mais bien ce monde proche qui, rappelle Borreil, dérange plus que le lointain<sup>240</sup>. Le non-lieu posthume se dessine dans cette quasi altérité. La Pologne occupée, ainsi que la Lituanie assurent quant à elles le support géographique, le monde de frontières où celui qui se déplace va se retrouver dans l'impasse de l'exil. Il ne peut s'agir de non-lieux, ce sont précisément les lieux dont le récit permet d'atteindre les limites de la narration pour y basculer dans ce qui peut proprement s'appeler un non-lieu : la condition, teintée de ressentiment, de l'exilé qui, à la suite de l'expérience du vestibule de l'émigration, se fige dans sa quasi altérité. Enfin, Wilno n'est pas un non-lieu, mais bien un lieu exilique de l'hier. Certes, au sens où Nous conçoit « *l'expulsion dans un lointain* » également comme « *expulsion hors du système*

<sup>236</sup> Nous, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., pp. 129-130.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>238</sup> Rappelons que nous avons écarté l'Holocauste de notre contexte. Il s'agit d'un cas extraordinaire qui redistribue certainement les notions de lieu et de non-lieu. Par conséquent, nous n'en avons fait mention et discuté la terminologie de Nous que dans la mesure où cela concerne l'hier, or il se trouve qu'avec Milosz nous avons déjà eu affaire à la carte de la Pologne occupée.

<sup>239</sup> Nous, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 128.

<sup>240</sup> Cf. Borreil, J. : « Le Verbe absent » in *La Raison nomade*, op. cit., p. 23.

*légiférant*<sup>241</sup> », c'est-à-dire, au sens juridique du non-lieu, comme « *suspension du procès, une immobilisation du système jugé hors-service*<sup>242</sup> », les lieux exiliques de l'hier s'apparentent à de tels non-lieux dans la mesure où ils sont rayés de la carte, privés qu'ils sont des territoires que la pensée en exil leur accorde en tant qu'espaces jadis naturellement délimités. Toutefois, cette précision du sens juridique, bien que concernant l'hier de près, s'avère en réalité insuffisante pour bien distinguer les situations et conditions qu'enchaîne Nous sous l'appellation de « non-lieux ». Lieux, territoires et conditions posthumes s'entremêlent dans un terme qui en vient à perdre son poids à force d'être investi. Les différentes réalités qu'il cherche à couvrir en perdent leurs sens distincts en raison d'une accentuation exagérée.

Revenons-en à notre « tangente » pour bien distinguer thèmes et objets. D'un côté, les lieux exiliques de l'hier abandonnés par leur essence, mais investis par les récits exiliques de Milosz, Fejtő, Cioran et Márai. De l'autre, les formes d'extraterritorialité des balcons, des échanges épistolaires, des ondes de la radio, et les non-lieux de la hantise, de l'enfermement, de la solitude. Au milieu, là où la tangente touche le cercle du monde, le concept de territoire qui assure le rapport de la pensée en exil à son époque : elle pense les deux directions de sa tangente en termes de territoires, confisqués d'un côté, factices de l'autre. Pour bien articuler exil et territoire, nous devons nous concentrer sur le point précis où la pensée en exil est « perpendiculaire » à l'époque, ce concept de territoire qui doit pouvoir se décliner dans les deux directions de la tangente qu'il définit. Il se décline en tant que territorialisation dans une direction, et en tant que déterritorialisation dans l'autre.

## **II. Territorialisations politiques et esthétiques**

La territorialisation est une notion-clef dans la cartographie de la mémoire à laquelle se livre Zombory en soumettant l'idéal de l'Etat-nation à la critique de son caractère doctrinal. Pour la pensée en exil, c'est également une notion incontournable, puisqu'elle permet, à partir d'un concept fondamental de l'époque, de distinguer les non-lieux posthumes des lieux exiliques de l'hier, de mettre en évidence la spécificité des non-lieux. Le caractère prétendument naturel du territoire national n'était qu'un premier point. Il y en a deux autres dans la grille de lecture que

---

<sup>241</sup> Nous, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines, op. cit.*, p. 128.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 129.

propose Zombory : le territoire comme support où s'exerce la souveraineté, et comme représentation du groupe (de la nation), le territoire tel que se le représente le groupe. Le premier point est politique, le second concerne l'imagination.

Point politique d'abord, ayant trait à la souveraineté. Cette dernière, comme le rappelle Jean Borreil, se lit dans le rapport vertical qui relie un Etat à une population<sup>243</sup>. L'idéal national, suivant Zombory, consiste à délimiter l'espace occupé par la population comme territoire étatique<sup>244</sup>. Ainsi, territorialiser consiste à délimiter le terrain où s'exerce le pouvoir souverain. C'est chez Foucault que nous trouvons une conception radicale de cette forme politique de la territorialisation : pour le conférencier de *Sécurité, territoire, population*, territorialiser consiste pour l'Etat à s'assurer le support où se déploie son contrôle<sup>245</sup>. Foucault se concentre sur la notion de gouvernementalité, autrement dit examine les pratiques gouvernementales dans son analyse de l'Etat qui territorialise l'espace en vue de la normalisation d'une multitude humaine.

Cela n'est pas notre sujet, mais la perspective de Foucault nous indique, de façon oblique, une question : n'y aurait-il pas quelque chose comme une manifestation de la « souveraineté » dans les récits exiliques de l'hier, espace déterritorialisé par l'histoire et investi par la pensée en exil ? Les contours parfaits de l'hier paradisiaque (Cioran), l'intimité du microcosme de la ville natale (Márai) ou encore le parcours « *sentimental*<sup>246</sup> » de la région natale n'impliquent-ils pas un procédé de territorialisation en ce sens que la pensée en exil, à travers ses récits, s'octroie la souveraineté sur l'hier envers et contre les territorialisations successives de la région à la suite de l'exil du monde d'hier ?

Point esthétique ensuite, ayant trait à l'imaginaire national. L'espace ne se constitue pas seulement en territoire par l'établissement d'un Etat souverain, mais aussi en ce sens que le territoire constitue la dimension spatiale de l'imaginaire national. Zombory articule ce point à

---

<sup>243</sup> Lisant François Châtelet, Borreil explicite cette verticalité en transcendance du pouvoir de l'Etat sur la société, en « *lieu du commandement* » non pas vide comme dans la Cité grecque mais occupé, en présence de « *corps intermédiaires* » tout au long de cette verticalité. La souveraineté en vient à s'opposer à l'immanence prosaïque de la démocratie athénienne dont Châtelet met en lumière l'altérité par rapport à la continuité qui se tisse entre Rome et les organisations étatiques modernes. Borreil, J. : « François Châtelet ou l'autre Grèce » in *La Raison nomade*, op. cit., pp. 225-230.

<sup>244</sup> Zombory, M. : *Az emlékezés térképei : Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után [Les Cartes de la mémoire : la Hongrie et l'identité nationale après 1989]*, op. cit., p. 22.

<sup>245</sup> Cf. Foucault, M. : *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Ed. Gallimard-Seuil, coll. Hautes études, 2004, pp. 119-134.

<sup>246</sup> Nous pensons au parcours dans Fejtő, F. : *Voyage sentimental*, op. cit.



l'enjeu politique de la souveraineté en soulignant que l'Etat qui territorialise façonne non seulement la « *matrice spatiale* » de l'exercice du pouvoir, mais également la manière dont le groupe va imaginer cette matrice<sup>247</sup>. Dans l'imaginaire national, l'espace se territorialise en « *paysage national*<sup>248</sup> », et ce procédé relève moins d'une représentation objective du paysage que d'une construction de ce dernier suivant l'idéal national, une projection de cet idéal sur l'espace. Territorialiser, en ce sens esthétique, consiste à passer de ce qui est effectivement visible à une « nature » chargée de valeurs, de principes. C'est ce qui aboutit, dans l'imaginaire, à la naturalisation du paysage. Territorialiser, c'est ainsi naturaliser, mais ce procédé fait précisément basculer l'espace du domaine visible dans celui de l'invisible. Il troque les représentations traduisant le paysage contre une réalité traduisant les représentations. Zombory, Zygmunt Bauman à l'appui, résume ce point de la manière suivante : « *C'est le territoire qui devient le reflet de la carte, et non l'inverse*<sup>249</sup> ».

Si les lieux exiliques de l'hier résultent d'un tel procédé de territorialisation, alors les non-lieux posthumes de l'exil doivent se situer à l'opposé de toute naturalisation, en ce sens qu'ils demeurent clos face aux paysages de l'émigration. L'exil, c'est aussi, souligne Nous, le fait d'être « *plongé dans une réalité nouvelle* », sans y disposer du « *sens du réel qui devrait [...] guider*<sup>250</sup> » l'exilé. « *L'environnement est d'abord un paysage et le demeure*<sup>251</sup> », bref : l'espace est non-lieu car il n'est pas territorialisé.

### III. Biographie et imagination

L'imagination joue ainsi un rôle primordial dans la territorialisation de l'espace. Lorsqu'elle est mobilisée en surcharge du côté des lieux exiliques de l'hier, elle abandonne les lieux de l'émigration qui restent figés dans leur altérité. Nous indique que « *l'analyse de l'expérience exilique [...] s'attache à ce qui échappe aux grilles narratives communes. Pour habiter le non-lieu, l'usage de la fiction est recommandé car le biographique ne suffit pas à soutenir les*

<sup>247</sup> Zombory, M. : *Az emlékezés térképei : Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után* [Les Cartes de la mémoire : la Hongrie et l'identité nationale après 1989], op. cit., p. 25.

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> Bauman, Z. : *Le Coût humain de la mondialisation*, trad. Alexandre Abensour, Ed. Hachette, coll. Pluriel, 2011 [1998] cité par Zombory, M. : *Az emlékezés térképei : Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után* [Les Cartes de la mémoire : la Hongrie et l'identité nationale après 1989], op. cit., p. 24.

<sup>250</sup> Nous, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 123.

<sup>251</sup> *Ibid.*, pp. 123-124.

*affects*<sup>252</sup> ». En effet, analyser l'expérience des non-lieux implique, suivant notre couple conceptuel, une prise en compte des limites de la narration, l'exil se trouvant là où les grilles de lecture narrative des lieux de l'émigration s'épuisent. Il est fait usage de la fiction face aux réalités du monde de l'émigration : les visions américaines de Milosz, celles de Márai, ou encore la perspective en « plan américain » chez Cioran impliquent une part de fiction plutôt que de représentation adéquate de ce qui est vu et constaté.

Toutefois, cet usage ne s'explique pas, chez nos quatre hommes de lettres, par une insuffisance biographique, mais bien par une emprise excessive de l'imaginaire sur les biographies liées à l'hier. C'est la territorialisation de ce dernier qui stimule, dans ce qu'elle implique d'imaginaire, ce que nous pouvons appeler une déterritorialisation des lieux de l'émigration en non-lieux posthumes de l'exil. Remobilisons quelques exemples pour asseoir cette idée. La fiction des visions californiennes de Milosz se déploie en fonction du territoire naturalisé du lieu de l'hier : le « *spectateur assis dans sa machine*<sup>253</sup> » est une image de la civilisation technologique nord-américaine produit par le souvenir de ce comte, « *unique propriétaire d'un tel véhicule* », donc l'automobile, la machine, « *dans notre district* », et qui avait « *domestiqué* » l'animal « *suspect et apocalyptique*<sup>254</sup> » à quatre roues. C'est le « *district* » d'hier, territorialisé, représentation du groupe et groupe représenté *via* le « *comte Zabiello* », qui motive la vision d'une « *ville-abstraction* » californienne, « *métaphore de l'Amérique*<sup>255</sup> ».

La métaphore n'est cependant pas à proprement parler travaillée à partir de l'observation de San Francisco, réfléchissant sur ce qui est vu sur place, puisque l'observation elle-même est déterminée par l'hier territorialisé, et dont, rappelons-le, les personnages (le comte) ont un visage et une identité, contrairement aux « *spectateurs* » américains. Il est ainsi imprécis d'affirmer que la fiction remplace la biographie, quand bien même Nous aurait à l'esprit l'idée que la biographie, venue d'ailleurs, est étrangère aux réalités nouvelles de l'émigration.

C'est la fiction autobiographique qui garde le dessus face à des réalités américaines soumises à un jugement déterminant à partir du territoire naturel de l'hier. « *Dans le non-lieu, l'exilé habite à*

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, pp. 124-125.

<sup>253</sup> Milosz, Cz. : « Une maladie difficile à nommer » in *Visions de la baie de San Francisco*, op. cit., p. 44.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 45.

*la fois son présent et son passé*<sup>256</sup> », avance Nous. Présent et passé s'articulent en effet dans la lecture des villes, mais si l'imagination est investie avant tout du côté du passé, il n'est pas certain que l'exilé soit en mesure d'habiter le non-lieu, tout au plus en est-il, en fin de compte, le « spectateur », assis non pas dans sa machine, mais au milieu de ses références autobiographiques<sup>257</sup> qui permettent la vision d'une « ville-abstraction ».

Chez Márai, le spectacle du trou d'obus est une expérience exilique qui se laisse interpréter en termes de territorialisation et de déterritorialisation. C'est l'espace soi-disant naturel du microcosme de Kassa que la bombe déterritorialise. Nous retrouvons en effet, dans la description de ce microcosme, les éléments de la territorialisation : opposée aux contrées étrangères, abstraites, sans visage(s), la ville de Kassa est représentation du groupe. Le territoire est personnifié par la « maison des Felkai » qui rend tel immeuble dijonnais familier, par « M. Kornitzer » que le natif de Kassa « reconnaît » à Chicago<sup>258</sup>. Jusqu'à ce point, Márai procède à une lecture des villes, thème exilique de l'hier, comme Milosz à San Francisco. L'imagination à l'œuvre dans la mémoire de la ville natale est l'outil d'orientation dans le monde.

Cependant, le trou d'obus qui se trouve à l'emplacement de la « maison du tailleur<sup>259</sup> », encore un visage, confronte Márai à la pérennité du territoire naturalisé. Certes, l'écrivain affirme que la ville natale est « hors de tout territoire<sup>260</sup> », pour appuyer le sentiment de sécurité qu'implique cette ville. En réalité, cela correspond à l'idée que le lieu natal est un espace territorialisé, intime représentation du chez-soi contrairement aux lieux étrangers non-inscrits par une représentation du groupe. Suivant notre terminologie, il serait donc plus exact de traduire : la ville natale est le seul espace qui se représente en tant que territoire, tandis que les autres lieux, étrangers, ne peuvent être que parcourus avec, à l'esprit, le territoire naturel de la ville natale. Si cette dernière est victime d'une brutale déterritorialisation, or le trou d'obus anéantit les représentations, alors le monde n'a plus « exactement la taille que lui donne sa ressemblance aux souvenirs de

<sup>256</sup> Nous, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 121.

<sup>257</sup> Nancy Green saisit ce jeu de références en soulignant que « la situation de l'émigrant, du migrant, de l'immigrant est une situation de va-et-vient entre un pays de départ et un pays d'accueil et elle invite donc les intéressés [...] à dresser des comparaisons ». Green s'en tient cependant aux lieux de l'émigration, ce qui ne constitue qu'une lecture partielle de la façon dont les références se mobilisent entre lieux exiliques et non-lieux, puisque cette mobilisation implique l'exil que nous saisissons sur la trajectoire exilique entre lieux de l'hier territorialisés et conditions déterritorialisées. Green, N. : « L'histoire comparative et le champ des études migratoires », *Annales ESC*, n°6, novembre-décembre 1990, p. 1335.

<sup>258</sup> Márai, S. : *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, op. cit., p. 245.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 246.

*l'enfance*<sup>261</sup> ». Ce n'est pas « *tout le reste* », mais le monde contemporain dans son ensemble qui devient « *étranger*<sup>262</sup> ».

L'expérience du trou d'obus se situe ainsi sur le point tangent dont est issu le « rayon » du territoire en tant que concept fondamental de l'époque représentée par le cercle. A partir de ce point, nous trouvons, sur la tangente de l'exil, la territorialisation des lieux de l'hier dans un sens et, dans l'autre sens, les non-lieux déterritorialisés car non-investis de l'imaginaire territorial de la ville natale, comme l'avaient pu être tel immeuble ou telle rue du monde auparavant.

Chez Milosz, en revanche, le point tangent distingue d'une part les lieux territorialisés de l'hier et, d'autre part, ce type de visions dont la pratique semble entravée chez Márai à la suite du bombardement. Pour Milosz, en quelque sorte, il s'agit de se repositionner sur le point tangent à chaque occurrence d'un jugement déterminant sur les lieux qu'il contemple, puisque ses visions mobilisent à chaque fois l'hier territorialisé. Márai suit, quant à lui, la tangente définie par le trou d'obus vers l'infini de ses non-lieux. Certes, ses exercices de traduction de ce qu'il voit en sa langue maternelle impliquent une jonction entre territoires de l'hier et terres inconnues du jour d'aujourd'hui. Cela dit, nous avons vu comment ces traductions impliquent un vieillissement de la langue, Márai mobilisant de plus en plus loin le lexique du monde qu'il a quitté.

### *3. Tangentes et trajectoires exiliques*

L'image de la tangente connaît des variations, bien que les deux sens de la territorialisation et de la déterritorialisation permettent de lire la manière dont Milosz et Márai lisent le monde et façonnent des non-lieux distincts : poursuite solitaire de la tangente après le point touchant le cercle (Márai) ou demeure sur le point tangent, hantée par l'hier territorialisé (Milosz), dessinent deux exils différents. Qu'en est-il maintenant de Cioran et de Fejtő ? Voyons comment notre image géométrique permet d'interpréter leurs non-lieux afin de détailler davantage la terminologie qui permet de bien distinguer lieux de l'hier, extraterritorialité et non-lieux de l'exil.

---

<sup>261</sup> *Ibid.*

<sup>262</sup> *Ibid.*

## I. Biographie et imagination (suite)

Chez Cioran, le lieu privilégié de l'hier qu'est le village de Rășinari est le fruit d'une territorialisation où l'imagination dispose d'un rôle prépondérant. En effet, le Roumain de Paris revisite sans cesse l'espace de son enfance pour en solidifier les contours parfaits, ce qui revient à arracher cet espace à la logique des lieux à proprement parler. Zombory explique comment la territorialisation des Etat-nations réalise une carte « *statique et anhistorique*<sup>263</sup> » du monde. Les cartographies précédant cette époque représentaient des « *personnages, les vents, les navires rappelant les voyages* », tandis que nos cartes état-nationales passent désormais sous silence « *les processus, la violence et les luttes qui ont abouti à la formation de cette image territorialisée*<sup>264</sup> ». La frontière a pris la place des processus auparavant représentés, affirme Zombory, et la frontière constitue un entre-deux qui échappe à la logique des lieux : elle « *n'appartient nulle part* », elle n'est « *ni tangible, ni matérielle*<sup>265</sup> ».

Appliquée au lieu de l'hier de Cioran, cette cartographie agit de la façon suivante : étant donné l'incessante répétition des micro-événements de Rășinari, l'hier cioranien passe effectivement sous silence le processus qui forme l'hier, entre autres la violence de l'investissement imaginaire qui prélève le lieu de son environnement historique et géographique réel ; les « *personnages* » ne s'y déplacent pas, mais sont figés dans les récits répétitifs plutôt que d'indiquer les mouvements à l'origine de la carte de l'hier. Les frontières du lieu exilique ne s'inscrivent certainement pas dans la géographie, les contours parfaits de l'hier paradisiaque étant l'œuvre de celui qui raconte, cet artisan de l'hier qui se déclare seul et unique souverain de l'espace ainsi territorialisé par ses soins. Ce qui est perpétuellement redessiné, c'est ainsi un territoire qui représente la carte, et non l'inverse, pour reprendre la formule de Bauman.

---

<sup>263</sup> Zombory, M. : *Az emlékezés térképei : Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után* [Les Cartes de la mémoire : la Hongrie et l'identité nationale après 1989], *op. cit.*, p. 23.

<sup>264</sup> *Ibid.* Zombory est plutôt rapide sur ce contraste entre cartes d'avant et cartes nationales. Céderait-il au schéma autrefois/désormais que nous avons identifié chez Milosz et Arendt concernant les visions californiennes et le personnage du collectionneur ? Une référence quelque peu précipitée à *L'Invention du quotidien* de Michel de Certeau et sa lecture des manières de raconter l'espace ne suffit guère à établir objectivement une évolution des cartes du monde. Le contraste, néanmoins, sied à notre propos dans la mesure où nous nous appuyons de façon oblique sur la conception de l'Etat-nation pour tracer nos tangentes de l'exil. Sans investir le registre nostalgique du schéma autrefois/désormais, disons que ces cartes d'autrefois traduisent l'expérience de l'émigration et de ses déplacements, tandis que la carte figée de l'Etat-nation entre en affinité avec l'exil, tel qu'il se fige aux limites de la narration. Ainsi, le contraste des cartes est une façon d'exprimer la logique de notre couple conceptuel à propos du concept du territoire. Sur espace et lieu chez de Certeau, cf. note 283, p. 504.

<sup>265</sup> *Ibid.*

Cependant, contrairement aux territoires nationaux qui sont les reflets de leurs propres cartes, le lieu exilique de l'hier n'est visité et revisité que par le sujet exilé, ses frontières subjectives ayant ôté le village du processus historique des reterritorialisations de la région. Le lieu exilique correspond ainsi à cette perception, chez Nouss, du non-lieu qui «  *vise la dimension immatérielle, voire fantasmée, qui [leur] est attachée*<sup>266</sup> ». Mais ce fantasme territorialisé ne produit pas, dans notre terminologie, un non-lieu auquel s'enchaîneraient d'autres, mais investit une direction en particulier de la tangente de l'exil de Cioran, celle des lieux exiliques de l'hier.

Cette direction de la tangente se trace tout autrement chez Fejtö. En sa qualité de guide et de passeur, l'historien fait appel à l'imagination de son public francophone pour partager ses expériences. L'hier de Fejtö se dessine telle une carte d'autrefois, avec personnages et processus représentés. Dans le *Voyage sentimental*, le parcours des lieux de l'hier s'apparente à la découverte, du familier et de l'étranger s'articulent dans la manière dont Fejtö, certes nostalgique de l'empire défunt, découvre le monde adriatique auquel son enfance pourtant le relie. Le voyage commence d'ailleurs par la traversée d'une frontière : «  *Nous voici de l'autre côté de la frontière. Au soulagement que j'éprouve se mêle une certaine angoisse empreinte de solennité*<sup>267</sup> ». Le souvenir de traversées passées vient enrichir l'expérience de 1934, au cours de laquelle Fejtö visite sa sœur et sa famille à Zagreb. Le pays croate, yougoslave à l'époque, est à la fois étrangère et intime. «  *A la fois insolite et banal, ce passage d'un pays à l'autre m'a rappelé celui que j'avais fait quelques années auparavant de la rue à la prison. Là-bas, j'étais quand même chez moi. Ici, j'étais à l'étranger*<sup>268</sup> ». Le lieu étranger résiste au visiteur : «  *La jeune fille venue nous proposer un verre de vin coupé d'eau de Seltz feignait de ne pas comprendre le hongrois*<sup>269</sup> ».

Mais Zagreb est aussi très intime pour Fejtö, ce qu'indique la personnification et le « tutoiement » de la ville : «  *Zagreb, même si je ne suis pas né en ton sein, je te considère comme ma ville natale, le seul endroit où, enfant, je me suis senti vraiment chez moi*<sup>270</sup> ». L'intimité n'est cependant pas paradisiaque comme chez Cioran : les lieux de l'hier qui, chez Fejtö, se dispersent à travers toute une région, à savoir le sud-ouest de l'empire de l'hier, sont revisités, parcourus, et

---

<sup>266</sup> Nouss, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 110.

<sup>267</sup> Fejtö, F. : *Voyage sentimental*, op. cit., p. 7.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>269</sup> *Ibid.*

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 17.

des personnages inconnus, des rencontres fortuites se mêlent aux personnages familiers. Fejtö ne remplace pas l'expérience par l'imagination. Il ouvre l'hier au parcours, sentimental certes, du « quasi-autre, *mixte entre le même (le natif) et l'autre (l'étranger)*<sup>271</sup> » qu'il est en terre yougoslave, à la fois proche et distante à la suite de la reterritorialisation de la région dans l'Entre-deux-guerres. Et Fejtö partage cette ouverture avec le public hongrois d'abord (en 1935, puis en 1989), et le public francophone ensuite. En 2001, ce dernier découvre comment Fejtö, ce jeune homme, explore une contrée et traduit son vécu en français pour le constituer en expérience, pour, d'une certaine façon, refaire un voyage dont la version hongroise date. Traduction et partage viennent non pas remplacer la biographie, mais la remettre en branle, aux antipodes de l'exercice de répétition chez Cioran.

L'autre direction, celle des non-lieux posthumes, dont nous avons dit qu'elle ressemblait dans le cas de Cioran à une cage, voire une « *camisole de force*<sup>272</sup> » à l'instar de la langue française, consiste en une résidence fermée où l'artisan-souverain de l'hier retrace incessamment les contours parfaits de son lieu exilique. Cette résidence est-elle un lieu à proprement parler ? D'un côté, nous sommes bien à Paris, au « *balcon de l'exil roumain* ». De l'autre, se pose néanmoins la question que formule Dufoix dans ses *Politiques de l'exil* : « *On est en exil, mais que peut-on y faire ?*<sup>273</sup> ». Dans la mesure où Cioran y investit son imagination pour territorialiser l'hier, il le prive de toute « *grille narrative commune* », pour reprendre la formule de Nouss. Si le « *biographique ne suffit pas* » à Paris, c'est précisément parce que l'imaginaire autobiographique est démesuré chez Cioran. Ce n'est pas que la dimension autobiographique ne suffise pas à « *soutenir les affects*<sup>274</sup> » liés au monde de l'émigration. Ces affects sont plutôt délaissés au profit du lieu exilique, et c'est ainsi par abandon du lieu de l'émigration que l'exil de Cioran en vient à constituer un non-lieu façonné par l'indifférence et le cloisonnement.

Le monde de l'émigration, Fejtö y est bien plus présent. Il *en* est contemporain de façon bien plus marquée que Cioran. Au problème de Nouss, Fejtö réagit en indiquant que la biographie suffit. En effet, dès lors que la biographie se prête à la traduction, au partage bilingue, elle devient en fait indissociable des « affects » à soutenir en émigration, puisque les lieux de l'hier et de l'émigration ne se superposent pas *via* l'absence de parcours, mais précisément en tant que

<sup>271</sup> Borreil, J. : « Le Verbe absent » in *La Raison nomade*, op. cit., p. 23.

<sup>272</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Fernando Savater » in *Entretiens*, op. cit., p. 28.

<sup>273</sup> Dufoix, S. : *Politiques de l'exil : Hongrois, Polonais et Tchécoslovaques en France après 1945*, op. cit., p. 15.

<sup>274</sup> Nouss, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 125.

résultat de nouvelles pérégrinations. Pensons à la rue Mazarine et à l'inscription « *sur la façade du numéro trente*<sup>275</sup> » signalée dans les *Mémoires de Budapest à Paris* : la culture du pays natal se retrouve dans le dédale des rues de l'émigration. La carte n'a rien d'imaginaire, c'est celle de Paris telle que commentée par le guide, contrairement à la cartographie figée de l'hier paradisiaque de Cioran. « *Où la mémoire confine à celles des autres*<sup>276</sup> », note Elias Canetti. C'est en ce point-là que la mémoire de l'hier exilique ne se confine pas chez Fejtő. Il est point de passage entre mémoires, sous le signe de la pensée élargie.

## II. Souverainetés et parcours

« *La souveraineté obtenue par l'absence dans chacun de nous d'un drame personnel, voilà le leurre*<sup>277</sup> », écrit René Char. Certes, il ne s'agit pas de la souveraineté au sens politique du rapport vertical entre un Etat et une population, mais plutôt de la liberté de disposer de soi-même. Dans le cas de Cioran, toutefois, les deux sens de la souveraineté s'articulent et nous permettent de bien suivre le tracé de sa tangente, distincte de celles de Milosz et de Márai. Chez Fejtő, on ne peut parler de souveraineté étant donné que l'historien ne cesse de parcourir plutôt que de répéter des trajets fixés, d'où l'idée que la souveraineté exilique que nous définissons ici implique une immobilité effective et narrative.

### 1. Du côté des lieux exiliques de l'hier

Cioran est bien « souverain » de son hier paradisiaque : il en dresse et confirme les frontières, y dispose ses personnages à qui il fait dire ses propres pensées, y trouve refuge lorsqu'il se sent mécontemporain du monde parisien. Cette souveraineté, il l'obtient en passant sous silence un certain « *drame personnel* », à savoir un passé politique qui se transfigure, sous le signe de la réputation sauvage, en personnalité, autrement dit une sorte de souveraineté en tant que liberté de disposer de soi-même. Cioran mobilise en effet la réputation balkanique pour justifier les conceptions souvent morbides que véhiculent ses aphorismes singuliers. Le « *leurre* » se repère au point tangent de son exil, là d'où les deux sens de la souveraineté se distribuent en contrôle du

<sup>275</sup> Fejtő, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, op. cit., p. 56.

<sup>276</sup> Canetti, E. : *Le Cœur secret de l'horloge : réflexions (1973-1985)*, trad. Walter Weideli, Ed. Albin Michel, coll. Le Livre de poche-Biblio, 1998 [1987], p. 168.

<sup>277</sup> Char, R. : « Recherche de la base et du sommet » in *Œuvres complètes*, op. cit., p 752.



territoire de l'hier et en libre résidence d'un sauvage au milieu de la civilisation occidentale. Et la territorialisation de l'hier paradisiaque, et la résidence parisienne, avec une collision des lieux que nous avons vue au sujet de son expérience de l'arrivée, trahissent une incapacité de parcourir véritablement l'hier *et* le jour d'aujourd'hui. L'hier territorialisé, malgré l'usage prononcé de la fiction, est statique, car l'espace n'y est aucunement façonné en termes de situation et de position. Sans parcours, avec le leurre d'un individu souverain, il ne reste, comme chez Borreil, qu'une trajectoire.

Chez Fejtö, en revanche, la tangente des territorialisations est plus parcours que trajectoire, et la façon dont l'inquiétude à l'égard des continuités historiques, d'où le thème exilique du tu, nuancent considérablement l'impression d'une souveraineté revendiquée par « *l'absence [...] d'un drame personnel* ». En effet, l'inquiétude de la pensée en exil, que nous avons mise en évidence grâce au contraste valéryen, est manifeste. Fejtö est soucieux de tisser des continuités historiques, de persévérer, dans *le Passager du siècle*, sur le plan de l'analyse, et cette inquiétude face à l'exil de l'hier exprime plus qu'elle n'étouffe le drame de la discontinuité. Certes, un « *leurre* » se repère dans les mises en abyme du plan philosophique : leurre des enchaînements de références (Pythagore, Halévy) pour dissimuler le fait de la discontinuité. Mais la gravité, dans l'ouïe de Fejtö, des propos de Maurizio Serra sur l'impasse de la civilisation occidentale dévoile l'inquiétude et, par extension, le drame qui est loin d'être absent. C'est dire que le tu peut être « *bruyant* », comme dans les mises en scènes du sauvage balkanique chez Cioran, pour perdre de vue le « *drame personnel* ». Le tu est en revanche plus discret, et ainsi quelque peu paradoxalement plus manifeste chez Fejtö : dans la manière dont l'historien esquive la question de Serra en mettant en abyme ses références occidentales, Fejtö ne (se) trompe pas en revendiquant une forme de souveraineté sur les territorialisations de l'hier. Effectivement, s'il élude la question grave de Serra, il n'en indique pas moins le fait qu'il est inquiet, car bien conscient d'un problème majeur dont il n'espère en somme qu'un ajournement. S'il est un « *leurre* », c'est celui de la continuité non-problématique entre les lieux exiliques de l'hier et les lieux de l'émigration. Mais Fejtö signale bel et bien, en creux de ses réponses à Serra, que la continuité est problématique. Il sait, en ajournant, que sa trajectoire des continuités ne peut se perdre dans l'infini, que les mises en abyme culturelles ont une fin plus ou moins proche.

Rappelons-nous : c'est ce qui est « *grave*<sup>278</sup> ».

Chez Cioran, la situation du lieu exilique de l'hier n'est pas déterminée par sa position, au sens où Merleau-Ponty entend ces notions. Dans la *Phénoménologie de la perception*, situation traduit « *l'espace dans sa concrétude, tel que le corps l'éprouve*<sup>279</sup> », tandis que position renvoie « *à l'assignation et à la connaissance du lieu en fonction de critères objectifs*<sup>280</sup> ». Pour Nouss, une situation déterminée par la position correspond à « *l'identité* » du lieu déterminée par ses « *coordonnées géographiques*<sup>281</sup> ». C'est un tel lieu, ou un cas de figure pour lequel il peut servir de métaphore qui est en mesure de garder l'affinité avec « *l'empiricité* » du déplacement, du parcours. En clair, situation et position définissent les lieux de l'émigration ainsi que les récits qui leur sont consacrés, et l'exil commence là où l'empiricité, réelle ou métaphorique « devient floue<sup>282</sup> », d'où avènement de non-lieux exiliques suivant Nouss.

D'où le caractère statique du lieu exilique de l'hier suivant nos propres distinctions. Comment concevoir une quelconque situation dans l'hier paradisiaque de Cioran, l'espace n'étant aucunement expérimenté « *dans sa concrétude* », puisque même les personnages qui figurent dans les récits sont fantasmés, « sujets » du lieu exilique loin d'assurer une connexion avec la manière dont les « *corps* » éprouvent l'espace ? Comment penser une position du lieu de l'hier alors que Cioran prend soin de subjectiver les critères qui définissent le lieu exilique ? Il en résulte que l'hier s'oppose à la possibilité d'un parcours. Le lieu est ordonné, mais l'espace ainsi territorialisé ne peut être parcouru<sup>283</sup>. Si, dans les récits de Cioran sur son arrivée à Paris, il y a une telle collision des lieux, c'est parce que l'espace de l'hier résiste dès l'abord à un cheminement géographique qui pourrait s'intégrer dans un récit de l'émigration. Quant au déplacement de Rășinari à Sibiu, il participe en réalité du leurre, puisque son récit n'est répété que pour achever, aux antipodes d'une conception d'un espace que l'on pourrait parcourir, la territorialisation d'un lieu exilique figé hors du temps historique. Le déplacement est trajectoire répétée d'un point vers l'autre, et non parcours qui supposerait une faculté et liberté d'orientation

---

<sup>278</sup> Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 202.

<sup>279</sup> Idée reprise par Nouss, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 111.

<sup>280</sup> *Ibid.*

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>283</sup> Nouss rappelle à ce propos l'interprétation de Michel de Certeau, son « *opposition connue qu'il pose entre lieu (ordonné) et espace (parcouru)* ». Nouss, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 112.

dans l'espace entre des points divers dont la position serait connue.

Du point de vue de l'espace conçu en termes de situation et de position, Fejtő est bien en situation d'émigration, contemporain de ses lieux qu'il parcourt plutôt que d'y tourner en rond. La position des points (le numéro trente de la rue Mazarine, par exemple) complète et sous-tend l'expérience subjective de l'espace, dans la mesure où Fejtő n'ôte certainement pas l'hier du jeu des territorialisation, quand bien même il interrogerait le bien-fondé de ces dernières dans son *Requiem*. Il y a parcours, et non pas trajectoire chez Fejtő en ce sens que les positions du monde contemporain ne sont pas incompatibles, dans les récits de l'historien, avec les espaces déterritorialisés de l'hier. Souverain de ces derniers, il ne l'est point. Fejtő est gardien, mais, comme nous l'avons vu, un gardien avec qui il n'est pas impossible de négocier des passages.

## 2. Du côté des non-lieux de l'exil

De l'autre côté du point tangent, situation et position se désarticulent chez Cioran en fonction de leur inadéquation au lieu de l'hier. Certes, Paris peut être conçu comme une situation, un espace « *dans sa concrétude* », tel qu'éprouvé par l'exilé, et déterminé par une position objective dans l'espace et le temps. Cependant, nous avons vu comment les aphorismes cioraniens scellent des pensées indifférentes au déroulement des événements contemporains. Le lieu de l'émigration se prive ainsi de la position et de ses critères objectifs pour céder à une situation qui n'est déterminée que par la réputation, et non par un rapport de l'exilé aux réalités. Cette cage où Cioran tourne en rond, comme dans les jardins du Luxembourg, fait de l'exilé un individu qui refuse d'éprouver l'espace, d'expérimenter le lieu. Ainsi, Cioran s'abstient délibérément d'expérimenter ce que de Certeau qualifie de « *surgissement de l'inconnu, de l'altérité dans l'espace connu, c'est-à-dire dans le lieu*<sup>284</sup> », idée reformulée par Nouss. De Certeau considère que « *marcher, c'est manquer de lieu*<sup>285</sup> » et, ajoute Nouss, « *aucune négativité ne s'attache*<sup>286</sup> » à cet inconnu qui surgit dès lors que l'on manque de lieu : ce manque est expérience, parcours. En fait, Cioran établit sa souveraineté sur le lieu exilique de l'hier en évitant de parcourir le lieu de l'émigration, puisque cela risquerait de laisser intervenir de l'inconnu dans la « cage ». Une absence de parcours du lieu de l'émigration détermine le lieu exilique de l'hier, ordonné et

<sup>284</sup> *Ibid.*

<sup>285</sup> Certeau, M. de : *L'Invention du quotidien, I. Arts du faire*, Ed. Gallimard, coll. Folio essais, 1990 [1980], p. 155.

<sup>286</sup> Nouss, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines, op. cit.*, p. 112.

immobile. C'est, d'une façon qui peut paraître paradoxale, en tournant en rond dans ses jardins et autres cimetières, que Cioran, ce piéton, réussit à ne pas « *manquer de lieu* », et à asseoir sa souveraineté exilique sur le lieu de l'hier. Une direction de la tangente détermine ainsi l'autre, puisque ce n'est pas seulement l'absence de parcours du lieu de l'hier qui fige ce dernier, mais également celui du lieu de l'émigration<sup>287</sup>.

Le concours de la réputation permet à Cioran de justifier cet enfermement : il se présente comme un « *météque*<sup>288</sup> » pour qui « *en fin de compte l'expérience de la vie, c'est l'échec*<sup>289</sup> ». Pour Cioran, se promener dans les cimetières et autres jardins, c'est « *minimiser une situation tragique*<sup>290</sup> », ou plutôt réduire une situation à un non-lieu exilique où l'individu n'éprouve pas l'espace, ni le temps, et néglige le monde contemporain de manière tout aussi délibérée et consciente qu'il creuse à volonté sa césure de l'hier.

Fejtő, en revanche, ne fige guère ses lieux de l'hier en s'abstenant de « *manquer de lieu* » en émigration. Il risque le pas. Traduire, partager, faire passer, tel un « bon » contrebandier, c'est-à-dire dans les deux sens<sup>291</sup>, des expériences entre le passé et le présent : les deux directions de la tangente de Fejtő interagissent également, mais de manière fort différente que chez Cioran. Il y a parcours, et non pas seulement trajectoire : l'hier ne se répète pas, le familier et le connu sont parcourus, notamment dans le *Voyage sentimental*, par le biais de l'inconnu, de l'étranger. L'édition française, tardive, de ces notes de voyage peut être lue non pas comme une expérience « réchauffée » sept décennies après le voyage effectué, mais sous le signe d'un *memento* : manquer de lieu, rencontrer l'altérité implique la possibilité de se retrouver en des chez-soi où l'on n'aurait encore jamais été. Une *terra incognita* sous-entend la promesse d'un lieu familier inespéré<sup>292</sup>. En ce sens, le *Voyage sentimental* ne se perd certainement pas dans la nostalgie.

---

<sup>287</sup> Notons que de Certeau et Nous s considèrent le fait de « *manquer de lieu* » comme expérience d'un non-lieu. Chez Cioran, le non-lieu se façonne précisément sans surgissement de « *l'altérité dans l'espace connu* ». Voici un point où, une fois de plus, nous nous écartons des enchaînements de « *non-lieux* » divers et hétérogènes dans la terminologie quelque peu ténue de Nous.

<sup>288</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Jean-François Duval » in *Entretiens*, op. cit., p. 44.

<sup>289</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Michael Jakob » in *Entretiens*, op. cit., p. 315.

<sup>290</sup> *Ibid.*

<sup>291</sup> « *C'est dans les deux sens que la contrebande se révèle nécessaire* ». Borreil, J. : « Le Verbe absent » in *La Raison nomade*, op. cit., p. 39.

<sup>292</sup> « *Un chez-soi où nous n'avons encore jamais été* » : l'expression est de George Steiner, qui l'utilise au sujet de la musique, expérience de « *la terra incognita d'une humanité au-delà d'elle-même* ». L'idée rejoint notre contexte dans un autre passage de l'autobiographie intellectuelle de Steiner où il affirme que « *nous sommes tous des hôtes de la vie* ». L'auteur décline cette pensée vers l'épreuve de l'altérité propre : « *"Rien de ce qui est humaine ne m'est étranger"*. Ou, pour dire les choses autrement : *quelle autre présence humaine peut-elle être plus étrangère à moi-*

Cette dernière ne manque jamais de lieu, d'où d'ailleurs la prépondérance du registre géographique dans le leurre même du retour aux innombrables « Ithaques » du monde – la trajectoire du retour s'opposant aux parcours de la découverte, fut-elle celle de chez-soi insoupçonnés.

### III. Déterritorialisations : non-lieux et extraterritorialité

Il est temps d'opérer la synthèse du rapport de la pensée en exil au territoire afin de bien cerner les non-lieux, dans ce qu'ils sont distincts des formes d'extraterritorialité repérées plus haut. Si Borreil affirme pour sa part que les trajectoires tangentes « *fuiant Dieu sait où*<sup>293</sup> », il n'est pas du tout impossible de segmenter les tangentes de la pensée en exil. Sur nos tangentes, trajectoires exiliques définies par le concept de territoire, nous trouvons d'une part les lieux exiliques de l'hier, et qui sont territorialisés dans les récits de Fejtő, Milosz, Cioran et Márai. D'autre part, dans l'autre direction, ce sont les non-lieux qui se façonnent. L'avantage de l'image géométrique de la tangente réside dans l'articulation de ces deux directions. En effet, la tangente visualise une distinction tout en montrant comment la première direction, celle des lieux de l'hier, agit sur l'ensemble de la trajectoire.

En quel sens ? En ce sens que, sur les tangentes de la pensée en exil, ce sont précisément les thèmes exiliques regroupés au terme de notre partie II qui déterminent l'autre direction des trajectoires. Plus ces thèmes travaillent les tangentes, moins il saurait être question d'extraterritorialité, et plus on constate des non-lieux dont la déterritorialisation échappe en fait

---

*même que je le suis, parfois ? »* – élevé au rang de maxime, ce *nihil alienum* est ce qui guide Fejtő à travers les contrées connues-inconnues, à la fois familières et autres de l'Adriatique. Il est « hôte », et non souverain, le passager qu'il est misant, dans sa découverte des lieux passés et présents, sur l'hospitalité. Or cette dernière serait difficilement exigée sans que le passager ne pense sa propre altérité. Un Hongrois ne pourrait compter sur l'hospitalité croate s'il refusait de concevoir le pays yougoslave comme pays autre, s'il s'y prétendait « naturellement » chez lui, en pays autrefois conquis. L'édition française du *Voyage sentimental*, épurée des connotations politiques de la version hongroise originale, érige l'hospitalité en valeur politique : on est hôte là où nous rencontrons, de pair avec l'altérité des autres, notre propre étrangeté. D'un mot : l'hospitalité est politique parce qu'elle implique la pluralité humaine en tant que gamme de différences irréductibles à certains égards, mais source d'accueil et d'invitation suivant cette maxime du *nihil alienum* que nous voyons à l'œuvre dans le récit de Fejtő, avec ce tour d'esprit qu'introduit Steiner dans le sens du terme « *nihil* ». Passager et don hôte, Fejtő est néanmoins gardien, également, de l'hier. La maxime à l'œuvre est ainsi réduite à l'Europe, comme nous avons pu le constater au sujet des expériences de l'altérité. Pour un homme de lettres « *irréremédiablement européen* », il sied de préciser la maxime de la manière suivante : « rien de ce qui est européen ne m'est étranger ». Steiner, G. : *Errata : récit d'une pensée*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Ed. Gallimard, coll. Folio, 2000 [1997], pp. 93-94, 96, 114. Fejtő, F. : *Voyage sentimental*, op. cit., p. 6. Fejtő, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, op. cit., p. 143.

<sup>293</sup> Borreil, J. : « Le Vagabond de l'universel » in *La Raison nomade*, op. cit., p. 90.

au potentiel positif des balcons, des échanges épistolaires et d'autres promesses fructueuses d'extraterritorialités en tant que perspectives critiques sur le monde contemporain.

## 1. Les thèmes exiliques et les non-lieux de l'exil

Les thèmes exiliques de l'hier sont à l'œuvre des deux côtés du point de contact des trajectoires exiliques avec le monde. D'un côté, ils territorialisent les lieux de l'hier. De l'autre, ces thèmes permettent de saisir la différence entre formes d'extraterritorialité et non-lieux de l'exil. En effet, lors de l'examen des circuits de l'émigration, nous avons vu que c'est la centralité de l'hier qui limite le potentiel des formes d'extraterritorialité que nous avons pu discerner. Au balcon parisien, Cioran et Fejtő poursuivent un dialogue sur la Transylvanie sans l'interférence nauséabonde des nationalismes hongrois et roumain<sup>294</sup>. Milosz réussit un échange épistolaire avec Venclova à l'écart des milieux lituaniens et polonais de l'émigration qui reproduisent, dans le monde, les antagonismes des confins baltes de l'Europe<sup>295</sup>. Márai se délie la langue grâce à *Radio Europe Libre* et mène une activité dissidente, opposée au régime communiste de Budapest<sup>296</sup>. Toutefois, la Transylvanie s'intègre dans le thème de l'empire défunt, Wilno-Vilnius est la ville jadis connue, et le langage de Márai apparaît comme une reproduction du hongrois réactionnaire de l'Entre-deux-guerres. C'est l'histoire d'exilé, ainsi que le retrait progressif de l'hier qui se manifestent donc dans l'extraterritorialité de la pensée en exil. Et ces deux questions de notre intrigue conceptuelle font ainsi intervenir la troisième, à savoir les limites de la narration : il y a dialogue, échange épistolaire et chronique tant que le propos se concentre sur la dimension narrative de l'hier.

Au-delà de ces limites de la narration, l'extraterritorialité cède la place aux non-lieux de l'exil. Comme nous l'avons indiqué plus haut, et il s'agit de le confirmer ici, les thèmes exiliques de l'hier agissent sur ces non-lieux, les distinguent de l'extraterritorialité. La quasi altérité et la

---

<sup>294</sup> Ici, nationalisme renvoie évidemment à un « *sentiment national fort, parfois exacerbé* ». L'extraterritorialité du balcon parisien consiste en une perspective critique et objective sur un phénomène qui trahit, chez ceux qui sont enclins à de tels sentiments, une incapacité de s'orienter autrement qu'en manifestant des symptômes de l'époque, à savoir le nationalisme. Aprile, S. et Dufoix, S. : *Les Mots de l'immigration*, op. cit., p. 253. Cioran, E. : « Entretien avec François Fejtő » in *Entretiens*, op. cit., pp. 189-205.

<sup>295</sup> Milosz, Cz. et Venclova, T. : « A Dialogue about the City » [« Un dialogue sur la ville »] in *Beginning with my Streets [En commençant par mes rues]*, op. cit., pp. 23-57.

<sup>296</sup> Márai, S. : *Fedőneve : Ulysses [Nom de code : Ulysse]*, op. cit.

lecture des villes hantent la manière dont Milosz voit le monde occidental. Chez Márai, la lecture des villes vient pratiquement se démanteler avec le spectacle du trou d'obus, empêchant de nouvelles « visions » et faisant de Kassa un tu à partir de ce point. Le tu, chez Fejtő, est la marque de l'inquiétude qui motive l'historien à tisser des continuités là où celles-ci sont vouées à s'interrompre. Qui plus est, ce n'est que dans une quasi altérité familière, celle de l'hier adriatique, que Fejtő est passager : c'est dans la quasi altérité de l'hier que les rôles de passeur-passager et de gardien ne s'excluent pas, puisque c'est à partir d'un monde connu que l'hôte passe et fait passer vers un Occident lui aussi familier, en-deçà de ses altérités européennes et américaines. Chez Cioran, la situation fermée du « *penseur privé*<sup>297</sup> » de Paris est déterminée par le couple répétition-réputation, la « cage » de l'émigration étant avant tout l'atelier de l'artisan-souverain de l'hier paradisiaque. Est tu le cheminement du lieu de l'hier vers celui de l'émigration, le « *drame personnel*<sup>298</sup> » de l'engagement politique, tandis que, chez Fejtő, c'est le drame de la discontinuité qui est passé sous silence. Silence qui, chez Márai, vient caractériser le lieu de l'hier après *Les Bombes de Kassa*. La ville natale disparaît de la production littéraire de l'auteur avec le débâcle de la guerre. Milosz « tait » de manière opposée : c'est en insistant davantage sur Wilno en émigration<sup>299</sup> qu'il tente de contrebalancer l'impossible retour à l'hier.

Les thèmes exiliques de l'hier façonnent des non-lieux dont le propre est d'être déterritorialisés. Zombory écrit qu'il y a déterritorialisation lorsque « *l'appartenance nationale n'est pas une construction exclusivement déterminée par la norme territoriale de l'Etat-nation*<sup>300</sup> », autrement dit, lorsque le caractère prétendument « naturel » du territoire n'est pas garanti par des frontières considérées comme immuables. Cette définition dirige l'attention du sociologue vers les questions d'identité nationale dans la Hongrie postcommuniste (et, si l'on ose dire, « post-XX<sup>e</sup> siècle »). Elle dirige en revanche la nôtre vers les non-lieux de l'exil. Si la déterritorialisation implique, comme le précise Zombory, un travail de « *réinvention continue*<sup>301</sup> » du territoire, alors force est de constater que les thèmes exiliques de l'hier œuvrent à de telles réinventions.

Profiter du panorama californien pour se rappeler les dimensions européennes de la ville, n'est-ce

---

<sup>297</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Luis Jorge Jalfen » in *Entretiens*, op. cit., p. 103.

<sup>298</sup> Char, R. : « Recherche de la base et du sommet » in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 752.

<sup>299</sup> Milosz, Cz. : « Beginning with my Streets » [« En commençant par mes rues »], in *Beginning with my Streets [En commençant par mes rues]*, op. cit., pp. 5-17.

<sup>300</sup> Zombory, M. : *Az emlékezés térképei : Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után [Les Cartes de la mémoire : la Hongrie et l'identité nationale après 1989]*, op. cit., p. 16.

<sup>301</sup> *Ibid.*

pas réinventer le territoire de l'hier et y inscrire son appartenance ? Tourner en rond dans une « cage » et autres jardins et cimetières, n'est-ce pas s'exercer très précisément au travail répétitif du traçage des contours parfaits de l'hier ? Se taire au sujet du lieu privilégié de l'hier, territoire disséminé par les bombes de l'histoire, n'est-ce pas une autre façon d'assurer que rien de nouveau n'arrive à ce qui reste, dans la mémoire, de la ville natale ? Taire, ensuite, le problème de la discontinuité historique de l'hier, cela ne revient-il pas à préserver quelque chose de la façon dont l'hier fut autrefois territorialisé ? L'ambiguïté de la quasi altérité, avec le facteur de proximité qu'elle implique, n'a-t-elle pas de bonnes raisons de se maintenir dans le flou du ni autre, ni même, en vue de ne pas trancher la question de l'altérité d'un monde exilé ?

Les deux directions de nos tangentes interagissent ainsi du point de vue des territorialisations et déterritorialisations. C'est bien l'hier qui s'est déterritorialisé, le dessein d'y appartenir ne pouvant s'appuyer sur une « *norme territoriale* » en vigueur – norme non pas certes celle de l'Etat-nation, mais d'empires dont le territoire n'avait rien de plus « naturel » que ceux des Etat-nations dont l'hier impérial fut contemporain. Ce sont bien les territoires de l'hier que la pensée en exil réinvente de manière continue, grâce aux thèmes exiliques. Cela dit, c'est le monde de l'émigration qui s'en trouve déterritorialisé à son tour. En effet, à force de se soucier, en émigration, de la reterritorialisation de l'hier, les lieux d'où cette dernière s'opère en viennent à perdre leur inscription géographique en termes de situation et de position. La Californie est objet de « visions », Paris est comme entouré de grilles fermées<sup>302</sup> et le spectacle du port de New York n'est qu'une version modifiée de « *Venise*<sup>303</sup> ». En clair, ce ne sont là que des paysages, ce dont Nous note à juste titre le contraste avec un lieu investi : entouré d'un paysage, l'exilé est « *immobile sur une scène* », dans une « *spatialité qui met en question les paramètres topologiques*<sup>304</sup> ». L'exilé est donc un émigré qui manque de s'inscrire dans le lieu de son émigration<sup>305</sup>. Ce sont en conséquence des lieux parfaitement territorialisés, ces lieux occidentaux dont Milosz jalouse le caractère intact, qui se prêtent aux non-lieux déterritorialisés de l'exil. Il ne s'agit pas, en d'autres termes, de lieux qui auraient abandonné l'individu, mais de

<sup>302</sup> Cf. Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972*, op. cit., p. 881.

<sup>303</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1952-1953* [Journal complet 1952-1953], op. cit., p. 55.

<sup>304</sup> Nous, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 124.

<sup>305</sup> Si ce n'est de manière théâtrale, ajoute Nous, tel un comédien qui « *joue jusqu'à ce que son texte lui devienne naturel et qu'il puisse établir des connexions intimes avec ce qui l'entoure* ». Cioran « *arpente* » peut-être les jardins et cimetières parisiens de cette façon, mais l'intimité qu'il y obtient ne l'inscrit pas pour autant dans un lieu dont les « *paramètres topologiques* », à savoir la situation et la position seraient contemporaines du monde qui l'entoure en réalité. *Ibid.*



lieux que d'autres investissent très bien, sans être des occupants étrangers, d'où la marginalité de l'exilé.

## 2. Exil et marginalité

La déterritorialisation prend ainsi, dans le contexte de l'exil, un sens singulier. Ce n'est que de façon oblique que ce sens s'affilie à la norme nationale, et c'est encore de manière plus que ténue qu'elle concerne les formes d'extraterritorialité des circuits de l'émigration. Il a été question, à plusieurs reprises, de l'aspect marginal de nos quatre hommes de lettres lorsqu'ils perdaient leur contemporanéité avec le monde de leur émigration. Or cette marginalité échappe au sens politique et positif que la notion peut prendre lorsqu'elle définit une posture intellectuelle extraterritoriale. Qu'une brève analyse de la notion de marginalité nous aide dans ce qui suit à montrer que l'extraterritorialité n'est pas le fruit d'une déterritorialisation, cette dernière étant le propre des non-lieux de l'exil : l'extraterritorialité est un segment sur la tangente des trajectoires exiliques qui précède en fait les non-lieux à proprement parler.

La marginalité, le fait d'être un *outsider* est loin d'être exempt de potentiel politique et intellectuel. Cela dit, ce type de postures est à distinguer des non-lieux de l'exil, quand bien même l'exilé pourrait incarner cette figure de la marginalité. Le problème se pose d'abord du point de vue de la définition des non-lieux, de l'intensité des sens qu'on leur accorde. Nous avons vu comment nous distribue le qualificatif de non-lieux sur des étapes pourtant hétérogènes de cheminements migratoires. Suivant ces enchaînements, la marginalité pourrait concerner à la fois les lieux exiliques de l'hier, les formes d'extraterritorialité et les non-lieux posthumes. Or nous cherchons à distinguer précisément la marginalité non-contemporaine des non-lieux de celle des *outsiders* engagés sur la scène publique-politique de leur temps. S'y ajoute ensuite la question de la normativité de l'exil et de ses non-lieux : faut-il à tout prix charger l'exil d'un sens positif ? Sommes-nous tenus d'affirmer, après l'examen de situations exiliques plus que délicates, que les non-lieux, en fin de compte, peuvent être prometteurs d'une façon ou d'une autre ? Si nous avons pris soin, très explicitement à partir de la partie II, de penser l'expérience de la pensée en exil en tant qu'héritage dont un testament reste encore à rédiger, c'est entre autres pour maintenir une distinction entre expériences négatives et perspectives normatives, entre l'exil dont nous soulignons la charge négative et son héritage qui reste à travailler par la postérité du XX<sup>e</sup> siècle

européen. Ce faisant, nous nous écartons de l'interprétation de Nous qui clôt ses réflexions en disant que « *la condition exilique est celle qui redonne son nom à l'exilé*<sup>306</sup> ». Nous y répondons : la postérité doit comprendre les conditions exiliques du siècle précédent pour y mettre un nom et pour s'orienter dans le monde d'aujourd'hui – et que de nouvelles conditions exiliques lui soient épargnées, mis à part certaines pertinences métaphoriques de ce type de condition et qui stimulent la pensée.

Dire que la condition exilique a du bon, cela revient à confondre condition et métaphore de l'exil. Dans *Des intellectuels et du pouvoir*, Said articule condition et métaphore, cherchant par-là à mettre en valeur la posture de l'intellectuel marginal. Il note que « *même des intellectuels, membres à part entière d'une société, peuvent, d'une certaine façon, être divisés en deux groupes, ceux "qui en sont" et ceux "qui n'en sont pas"*<sup>307</sup> ». Et l'auteur exprime sa sympathie pour les seconds, ceux qui « *disent non, individus en opposition avec leur société, outsiders et exilés dès lors qu'il s'agit de privilèges, du pouvoir et des honneurs*<sup>308</sup> », contrairement aux initiés qui « *appartiennent pleinement à la société telle qu'elle est, qui s'y épanouissent sans être minés par un quelconque sentiment d'antagonisme ou de discordance, et que l'on pourrait appeler les bénio-oui-oui*<sup>309</sup> ». Said tente ainsi de lire une dichotomie des postures intellectuelles avec l'exil comme métaphore pour ceux dont il loue la marginalité. Il s'agit bien d'une métaphore puisque Said a, au préalable, analysé les *Minima Moralia* d'Adorno, bel et bien en émigration aux Etats-Unis lors de la rédaction de ces « *réflexions sur la vie mutilée*<sup>310</sup> », ainsi que l'expérience de C. L. R. James, puis celle de Naipaul. Il part donc de cas spécifiques de condition exilique pour inspirer une posture où un intellectuel sans expérience personnelle de l'exil pourrait en fait se reconnaître : « *Sans doute la plupart d'entre nous ne pourrait reproduire le destin d'exilés comme Adorno ou C. L. R. James, mais leur exemple n'en reste pas moins très pertinent pour l'intellectuel contemporain*<sup>311</sup> ». Après avoir affirmé que l'exil est devenu, au XX<sup>e</sup> siècle, le sort de populations entières, avec le manque de précisions historiques que nous avons vu dans notre introduction générale, Said donne l'impression de vouloir « démocratiser » l'aspect positif de

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>307</sup> Said, E. W. : *Des intellectuels et du pouvoir*, op. cit., p. 69.

<sup>308</sup> *Ibid.*

<sup>309</sup> *Ibid.*

<sup>310</sup> Adorno, Th. W. : *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, trad. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Ed. Payot & Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot, 2003 [1951].

<sup>311</sup> Said, E. W. : *Des intellectuels et du pouvoir*, op. cit., p. 79.

l'exil : soyons comme des exilés, insinue-t-il, et on ne retrouve certainement pas ici l'idée avancée au début de l'essai, à savoir que « *l'exil est l'un des plus tristes destins*<sup>312</sup> ». Certes, une approche normative est tout à fait acceptable, mais il sied de ne pas confondre condition et métaphore – or Said ne dégage rien de l'expérience d'Adorno, par exemple ; il l'analyse pour l'écarter en vue de son dessein d'élargissement métaphorique.

La posture de l'*outsider*, cet intellectuel marginal, en devient pour le moins suspecte. La division de la vie intellectuelle d'une société quelconque en deux groupes dont l'un aurait le monopole sur tous les avantages n'est peut-être pas le discernement le plus subtil. Quant à la grille de lecture de Nouss, condition et métaphore s'y entremêlent en raison de l'enchaînement de non-lieux divers, d'où une perspective où description et normativité ne sont pas toujours discernables. Tentons donc, pour clore ce chapitre, de discerner les phénomènes suivant l'image de la tangente et d'articuler nos propos sur exil et territoire à la problématique des seuils posthumes.

Notre image géométrique de la tangente a l'avantage de regrouper, tout en les discernant, les différents segments de la trajectoire de la pensée en exil. Cela dit, le point où finit le segment de l'extraterritorialité et où commencent les non-lieux ne dispose pas d'une précision mathématique, d'où notre précaution de parler d'une image complémentaire de la figure du seuil. La posture intellectuelle de l'*outsider* que félicite Said correspond à l'extraterritorialité. Comment délimiter cette dernière ? L'opération a trait au concept de territoire, au monde en tant que juxtaposition « naturelle » de territoires nationaux. L'extraterritorialité demeure contemporaine de ce monde-cercle des territoires, l'homme de lettres qui devient intellectuel dans cette extraterritorialité consent en fait à cette nature du monde. S'il fallait représenter ce consentement sur notre dessin de la tangente, il se situerait dans un triangle ayant pour côtés le rayon issu du point tangent, c'est-à-dire le concept de territoire, et le segment de l'extraterritorialité de manière à obtenir un troisième côté qui maintiendrait la majeure partie de la surface du triangle obtenu à l'intérieur du cercle-monde. Cela revient à dire que le segment de l'extraterritorialité ne peut s'étendre outre mesure, autrement le « triangle » se retrouve plus à l'extérieur qu'à l'intérieur. L'*outsider*, certes critique de son époque, ne prend ses distances que pour améliorer sa vue de l'époque, et non pas pour lui tourner le dos. Il ne remet certainement pas en question la réalité de l'époque. Ce monde de territoires nationaux n'est aucunement pour lui une fiction. C'est dire que la contemporanéité

---

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 63.

exige en fait que la fiction du monde soit prise au sérieux : c'est là une scène, celle où le « *sujet exilé* » de Nouss devient « *comédien*<sup>313</sup> ».

Mais tout exilé n'est pas intellectuel, y compris chez les hommes de lettres. Fejtö, Cioran, Milosz et Márai jouent-ils la partition du monde qui leur est contemporain ? Les cas divergent. Dans l'œuvre de Fejtö, les personnages principaux de l'histoire ont pour nom Churchill, Staline, Kennedy et de Gaulle. Nous sommes sur la scène du monde où performant les « princes », les puissants. Le consentement est fort présent, le révisionnisme critique du *Requiem* ainsi que le dialogue avec Cioran et tant d'autres s'inscrivant dès lors dans une extraterritorialité essentiellement liée au monde des territoires tels quels.

Chez Milosz, un certain souci de la scène du monde se manifeste encore, notamment à l'occasion de la réception du prix Nobel : le poète y jouit d'une extraterritorialité qui lui permet, entre autres, de condamner l'URSS pour le massacre de Katyn<sup>314</sup>. Pas question, à l'évidence, de considérer le monde comme une fiction lorsque les enjeux concernent un crime contre l'humanité. Ailleurs, cependant, Milosz est bien moins intellectuel engagé sur la scène du monde, par exemple lorsqu'il parcourt l'hier tel un guide ou lorsqu'il réduit l'Amérique à ses visions. Il est alors en dehors du triangle du consentement, doute de la réalité des paysages, choisit un territoire fictif au lieu de ceux qui sont entre-temps devenus « naturels ».

Chez Cioran, l'hier paradisiaque se nourrit du procédé de territorialisation, avec ce que cela implique d'imaginaire. Le monde contemporain, condensé en aphorismes expéditifs, est cependant congédié, Cioran n'acceptant la posture extraterritoriale d'un penseur émigré que le temps d'une entrevue sur un balcon. Autrement, il s'écarte considérablement du point tangent, loin de la fiction du monde, occupé qu'il est à entretenir ses propres fictions.

Nous terminons ce chapitre avec Márai, afin de marquer le contraste avec Said qui commence son essai sur l'exil avec Adorno, dont il s'écarte ensuite afin que son raisonnement finisse sur une note positive. L'écrivain hongrois est celui chez qui nous avons trouvé le terme « *extraterritorialité*<sup>315</sup> », et ceci en un sens tout à fait positif : il s'agit d'un pilier de l'art poétique de Márai, qui y voit une garantie dans l'Entre-deux-guerres comme plus tard, à partir des années

<sup>313</sup> Nouss, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 124.

<sup>314</sup> Milosz, Cz. : *The Nobel Lecture [Discours à l'Académie de Stockholm]*, Ed. Farrar Straus Giroux, 1980, p. 18.

<sup>315</sup> Márai, S. : *Fedőneve : Ulysses [Nom de code : Ulysse]*, op. cit., p. 582.

1950. A deux reprises, cependant, la promesse que contient ce terme s'épuise<sup>316</sup>. L'activité journalistique de l'Entre-deux-guerres échoue devant le trou d'obus, à la suite de quoi la lecture même des villes se trouve entravée comme procédé de territorialisation. L'engagement politico-littéraire à la *Radio Europe Libre* s'achève dans une amertume, suscitée par l'échec d'une reterritorialisation de l'espace culturel que Márai espérait retrouver. Seule demeure l'exil en tant que déterritorialisation, une solitude au-delà du segment de l'extraterritorialité. L'écrivain suit une trajectoire dont, du coup, il devient adéquat de dire, avec Jean Borreil, qu'elle fuit « *Dieu sait où* », puisque Márai refusera jusqu'au bout de rentrer en Hongrie, bien que les organes officiels de la littérature des années 1980 l'y encouragent. Márai est alors trop loin déjà de tout consentement possible avec le monde tel qu'il se découpe en territoires, trop loin de la Hongrie qui, certes, est encore occupée par l'Armée rouge, mais connaît déjà une accélération de changements qui ne tarderont pas, quelques mois à peine après le suicide de Márai en Californie, à faire époque.

\*

Nous avons, à partir des expériences plutôt elliptiques des altérités du monde occidental, explicité le rapport entre exil et territoire *via* une analyse de ce que l'hier signifie dans le monde en tant qu'« étranger ». L'hier émigre, mais échappe aux grilles de lecture de ce qu'étranger peut signifier, il connaît un cheminement qui est émigration, mais consiste néanmoins en une trajectoire exilique. Sur cette trajectoire, nous avons pu disposer les lieux exiliques de l'hier, les formes d'extraterritorialité ainsi que les non-lieux de l'exil. La tangente de l'exil est ainsi l'axe où nos sujets des parties II, III et des chapitres précédents de cette ultime partie IV se regroupent tout en se distinguant, et où leurs interactions deviennent manifestes, notamment la manière dont les thèmes exiliques de l'hier façonnent les non-lieux, ainsi que la façon dont le concept de territoire détermine les formes d'extraterritorialité. Concernant ces dernières, nous pouvons affirmer, au terme de ce chapitre, que s'il y a une relation intime entre la pensée en exil et son époque, alors elle réside dans ces formes-là. Mais la pensée en exil ne se limite pas à ces postures d'*outsider*, de même que ses actes de dissidence demeurent limités.

Nous savons ainsi que les non-lieux se situent au-delà du segment de l'extraterritorialité. Ce sont les thèmes exiliques de l'hier qui projettent la pensée dans une marginalité au-delà des postures

---

<sup>316</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1967-1969* [*Journal complet 1967-1969*], *op. cit.*, p. 34.

intellectuelles qui permettent de critiquer le monde contemporain en étranger sans être pour autant désorienté du monde par la condition exilique. Cette dernière, en effet, n'a rien de positif, ni d'enviable, écartée qu'elle est des grilles de lecture qui, on l'aura compris, restent concentrées sur des « triangles » dont une bonne partie est comprise à l'intérieur du cercle-monde. Bien entendu, la condition exilique des non-lieux demeure liée au monde contemporain, puisqu'elle dispose de l'émigration comme support effectif. Dire que les non-lieux de l'exil n'ont aucun rapport avec le monde reviendrait à mettre en question soit la réalité de la situation de l'exilé, soit celle du monde, ce qui serait absurde. Dire que l'extraterritorialité exige un consentement à la fiction du monde ne signifie pas que, autrement, la vie ne serait qu'un songe. Il s'agit là d'images, à l'instar de notre tangente. De sphères, où chacun peut choisir dans quelle mesure son sens du réel se confond avec celui de la vie publique, ou de l'histoire. Il y a, en d'autres termes, d'autres intrigues que celles des « princes ».

Comment saisir alors, en connaissance de cause, ce qui se passe dans les non-lieux de l'exil, ce qui y arrive à la pensée ? En articulant l'image de la tangente à la figure du seuil, l'idée de trajectoire à la notion de posthume. Opération qui joint, en fait, aux trajectoires de la pensée en exil, que segmentent d'ores et déjà héritages et testaments, vestibules et dissidence, circuits et extraterritorialité, nos acquis méthodologiques de la partie I : les non-lieux posthumes de la pensée en exil sont ces situations, au-delà de tous les segments mentionnés, où la mise en intrigue s'avère impossible, où l'hier se retrouve oublié ou réifié, et où la seule affinité de l'exil avec les lieux de l'émigration réside dans le fait que l'errance, cette fuite « *Dieu sait où* », accepte malgré tout la métaphore géographique d'un déplacement à tâtons.

## Chapitre 3

# Non-lieux de l'exil et seuils posthumes

---

*« J'ai le désir douloureux d'aventures narratives ; je suis rempli de douleur – je suis rempli de vie<sup>317</sup> ».*

Imre Kertész

Ne pas consentir à la fiction composée par le monde contemporain. Être souverain de ses propres fictions, et cela à l'écart des promesses d'extraterritorialité qui peuvent très bien creuser, à leur tour, de trop confortables ornières. Avoir le « *désir douloureux d'aventures narratives* » en reconnaissant, dans les non-lieux mêmes, des occasions d'étancher cette soif d'histoires, loin des intrigues de la cour du monde, à l'abri des rumeurs propres au commerce des hommes. Voilà qui, à partir de notre critique de l'extraterritorialité, pourrait constituer des maximes pour une pensée dont la trajectoire s'écarte des postures intrinsèquement déterminées par l'époque pour s'investir dans une œuvre singulière, et dont l'intimité créatrice, celle entre la pensée et ses productions, se tient à l'écart de tout souci de contemporanéité.

Est-ce ainsi que la pensée en exil congédie ses segments de l'extraterritorialité pour habiter ses non-lieux ? Rien n'est moins sûr. Dans un contexte qui, certes, lui est tout à fait singulier (cf. p. 33.), la note de Kertész, placée ici en exergue, implique en creux son échec. L'écrivain a beau désirer, dans cet ultime recueil de notes publié de son vivant, des « *aventures narratives* », le fait est que l'asymétrie entre la douleur et la vie y est manifeste. Cela assure ici une affinité avec la

---

<sup>317</sup> Kertész, I. : *A Néző : Feljegyzések 1991-2001* [*Le Spectateur : notes 1991-2001*], Ed. Magvető, 2016, p. 6. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

pensée en exil : de même que, chez le rescapé, la douleur est redoublée face à l'affirmation qu'il est néanmoins « *rempli de vie* », la pensée en exil ne s'écarte des segments définis par le point tangent du concept de territoire que pour voir ses soucis de territorialisation s'intensifier avec la distance, en ces non-lieux qu'il s'agit d'explorer dans ce dernier chapitre. Si les soucis en question deviennent pesants sur les trajectoires respectives de Milosz, Cioran, Márai et Fejtő, c'est parce que les non-lieux de l'exil, travaillés par les thèmes exiliques de l'hier, sont posthumes. Si le posthume s'oppose, comme nous l'avons mis en évidence, au contemporain, il n'en devient aucunement plus compatible avec les maximes esquissées ci-dessus, puisque ces dernières promettent de l'ouverture, un congédiement des fictions définies par le monde contemporain au profit de vies de l'esprit dégagées, ne se confiant, pour ainsi dire, qu'à leur propre sérieux, souveraines sans interpellation par le jeu des souverainetés du monde contemporain, bref : libres et disposant de leur propre intimité.

Or le caractère posthume des non-lieux de l'exil ne garantit guère de telles ouvertures et de telles dispositions. Rappelons comment Márai se sent « *effrayamment libre* », après avoir émigré, « *crainivement, dangereusement libre*<sup>318</sup> », danger qui s'apparente, dans l'esprit de l'écrivain, à celui de la mort. Ici aussi, l'asymétrie est remarquable, les adverbes à connotation négative gardant le dessus sur le thème de la liberté. Signe de mauvais augure qui annonce que l'ouverture que pourrait garantir la liberté ne saura se dégager de l'enfermement de la pensée, en réaction à l'effroi, à la crainte et au danger. Il s'agira plutôt de composer le testament de cette condition exilique. Pour ce faire, il nous reste à voir comment la pensée habite les non-lieux posthumes de l'exil.

Au terme du chapitre précédent, nous avons proposé un regroupement des idées qui nous ont occupés dans les parties II, III et les premiers chapitres de cette partie IV. Ce qui manque encore pour assurer cette ultime étape de notre démonstration, ce sont les acquis méthodologiques de la partie I, qui doivent pouvoir entrer en synchronie avec toutes les étapes successives qu'ils ont déclenchées grâce à l'élaboration du couple conceptuel exil-émigration. Introduisons brièvement ce chapitre sous le signe de cette synchronie et en articulant nos propos ci-dessus sur ouverture et enfermement suivant notre couple conceptuel.

Les trajectoires où l'extraterritorialité est congédiée en vue d'expériences nouvelles de la pensée

---

<sup>318</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1948* [*Journal complet 1948*], *op. cit.*, p. 280.



placées sous le signe de l'ouverture sont en fait celles d'hommes de lettres qui ne s'écartent tout au plus que de façon minimale des chemins narratifs de l'émigration. Il s'agit principalement de ces grands aventuriers du siècle dernier, comme Kœstler et Faludy, dont les récits ne pourront servir dans ce qui suit qu'en contrepoint de l'enfermement qui caractérise la pensée en exil en ses seuils posthumes. Les trames, dans cette forme spécifique cloisonnement, ne sont ni celles de l'émigration, mais nous ne nous retrouvons pas non plus, pour autant, en des non-lieux où plus aucune trame n'est possible, sinon par métaphore géographique.

Entre exil et émigration, il apparaît que ces trames sont celles de l'errance, car, suivant nos acquis méthodologiques, la pensée en exil peine à configurer des intrigues autres que celles qui répondent à l'hier. Si nous avons pu distinguer entre arrière-plan et contexte afin de configurer le contexte de la pensée en exil, cette dernière semble se contenter de son arrière-plan centre-européen. En d'autres termes, elle ne configure guère de contextes pertinents suivant le monde contemporain de l'émigration, mais s'oriente parmi les données de l'hier qui demeurent à l'arrière-plan plutôt que de les mobiliser.

Entre arrière-plan et contexte, la pensée en exil se retrouve dans les non-lieux posthumes de l'errance. Pour mettre en lumière ce point, nous proposons de répondre à une série conséquente de questions simples : qu'est-ce qui retient l'hier à l'arrière-plan ? Quel contexte géopolitique éclaire ce retrait ? Comment l'hier se fige-t-il en-deçà du contexte ? Et comment cela façonne-t-il les seuils posthumes de l'exil dont la trame et la trajectoire consistent en un singulier phénomène d'errance ?

### IV, 3, A : L'hier dans le monde : une affaire de noblesse ?

Si l'hier demeure à l'arrière-plan, et s'avère indisposé à configurer des contextes, autrement dit subit l'impact des thèmes exiliques sans trouver d'issues narratives pour entrer dans la configuration contemporaine du monde de l'émigration, c'est que quelque chose le retient en cet arrière-plan. L'idée que la pensée en exil se fait de la culture de l'hier empêche cette dernière d'adopter des postures d'extraterritorialité et, en même temps, d'échapper à l'emprise des thèmes exiliques de l'hier pour changer de trajectoire. Une idée maintient la direction de la pensée suivant l'hier, la trajectoire demeure celle d'une tangente qui fuit sans modifications. L'émigration dessine la tangente, accélère la fuite, mais n'altère pas l'angle de la trajectoire.

Restons dans le « monde », celui de l'émigration, pour trouver l'idée qui retient l'hier à l'arrière-plan. C'est bien du dehors, du point de vue des altérités du monde occidental qu'il est devenu manifeste que l'hier évite de se comparer aux autres altérités afin de préserver son identité européenne. De cette identité, les textes de la pensée en exil ne dévoilent cependant que les points de référence, à savoir la culture de l'hier. A travers le prisme de l'hier, nous n'entrevoions qu'à peine les réalités du monde occidental contemporain. Pourtant, nos quatre hommes de lettres sont bel et bien des émigrés dans ce monde, leur histoire s'inscrit inévitablement dans l'époque, quand bien même le rapport au monde, en dehors des formes d'extraterritorialité, ne serait qu'un rapport d'indifférence, la relation intime de la pensée étant plus ou moins réservée à une époque autre et révolue lorsque la pensée en exil cesse de s'enthousiasmer pour certains circuits. Qu'en est-il, vue et examinée du dehors, à la lumière d'autres altérités et d'autres étrangers du monde contemporain, de la pensée en exil dans le monde qui n'est pas rayé de la carte et qui est celui de l'émigration de Márai, Cioran, Milosz et Fejtő ? La pensée en exil s'oriente suivant l'hier, *via* ses thèmes exiliques, mais comment cela se manifeste-t-il exactement dans le monde de l'émigration ? Quelle est l'idée qui fait entrer l'hier dans un tel contraste avec d'autres origines ?

Il ne s'agit pas, dans ce volet, de digresser sur d'autres altérités de l'Occident ni de dresser un tableau géopolitique de l'Occident à l'époque de la Guerre froide, en fonction du bloc de l'Est. Impasse du trop narratif d'une part, de l'autre pertinence encore et toujours plus que relative d'un

arrière-plan désarticulé de notre propos. Il nous faut un motif que l'on peut déceler du côté de la pensée en exil mais qui permet toutefois, quelque peu à son insu, de situer sa singularité dans le monde contemporain de son émigration. La marginalité ne suffit guère, puisqu'elle ne nous ouvre pas sur les réalités extérieures, au contraire elle cherche à nous les épargner : en ses non-lieux, la pensée en exil n'est pas marginale au sens de l'adoption d'un point de vue sur le monde, mais au sens d'un enfermement sans perspective sur ce qui est contemporain.

Complémentaire de la marginalité, la notion de *noblesse* s'immisce ici. Revendiquée par les quatre hommes de lettres, cette notion nous permet de faire le point sur la façon dont la pensée en exil ne saurait se reconnaître dans les autres « *damnés de la terre*<sup>319</sup> ». L'hier revendique une forme de noblesse dans le monde. Encore nous faut-il préciser le sens exact de cette notion avant d'examiner, d'un point de vue géopolitique, *via* l'exemple d'autres étrangers de l'Occident, la manière dont elle guide la pensée en exil à défaut d'autres moyens d'orientation. C'est cette idée de noblesse qui retient l'hier à l'arrière-plan, le privant ainsi de nouvelles configurations contemporaines.

### 1. Les « lettres ne noblesse » selon Kiš

L'hier est conçu par la pensée en exil comme une affaire de noblesse. Cette dernière se veut culturelle et concerne la littérature et la question de la langue tout autant que la dimension sociale de l'hier. S'agit-il d'une revendication socioculturelle, ou plutôt linguistique et littéraire ? Il nous faut démêler ces différents plans.

Dans ses *Variations sur des thèmes d'Europe centrale*, Danilo Kiš explicite l'idée du côté de la langue et de la littérature. L'essayiste serbo-hongrois s'appuie sur le cas de la littérature russe pour mettre en évidence le contraste avec celle d'Europe centrale. Il affirme la chose suivante : « *Grâce à la longue et solide tradition littéraire russe et au fait qu'elle n'est pas inconnue de par le monde, un écrivain russe n'est pas, il faut le dire, dans la même situation que son homologue d'Europe centrale : ses racines sont connues*<sup>320</sup> ». L'écrivain russe serait ainsi fort d'une tradition, s'inscrivant dans une continuité culturelle autant en Russie qu'à l'étranger. A ce stade, on pense

<sup>319</sup> Fanon, F. : *Les Damnés de la terre*, Ed. Maspero, 1961.

<sup>320</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus*, op. cit., p. 100.

encore à Tolstoï et Dostoïevski, ancrés dans la tradition et connus à l'étranger, inscrits parmi les grands classiques de la littérature mondiale.

Tradition et monde extérieur entrent cependant dans une articulation singulière dès lors que l'écrivain russe émigre à l'étranger. Kiš poursuit son raisonnement : l'écrivain russe « *ne part pas tout à fait seul dans le monde, en exil ; la tradition russe constitue ses lettres de noblesse*<sup>321</sup> ». Le thème de la noblesse intervient donc dans le contexte de l'émigration, en corrélation avec le fait de se retrouver à l'étranger (que Kiš nomme « *exil* »). Tradition connue et méconnue forment le contraste entre l'écrivain russe et son « *homologue d'Europe centrale* » : ce dernier, contrairement au premier, « *part totalement seul. Sa bibliothèque de famille ne peut plus lui servir ; lorsqu'il se réfère à ses ancêtres littéraires, il se heurte à l'ignorance*<sup>322</sup> ». En clair, non seulement l'idée de noblesse entre en jeu avec l'intrigue de l'émigration, mais, qui plus est, traduit un jeu de connaissance et d'ignorance de la part du « *monde* » où l'écrivain se retrouve. L'écrivain russe pourra toujours citer Tolstoï ou Dostoïevski, l'œuvre de ces écrivains étant connue, du moins lue en Occident – le « *monde* », sous la plume de l'essayiste émigré à Paris, étant plus que probablement synonyme de l'Occident. L'écrivain centre-européen aura beau se référer à Madách, Arany ou Prohászka, pour reprendre les classiques qu'évoquent entre eux Fejtő et Cioran sur leur balcon parisien, ces noms n'évoqueraient pas grand-chose à l'homme occidental, quand bien même il serait lettré.

C'est ce que dit Kiš. Est-ce cependant exact ? Le raisonnement est problématique à plusieurs niveaux. Premièrement, pour Kiš, la noblesse, c'est dès l'abord des « *lettres de noblesse* », autrement dit un type de document que l'on emporte avec soi dans le monde. La question ne se poserait donc pas pour l'écrivain qui reste au pays. La noblesse serait quelque chose qui irait de soi au pays natal et deviendrait problématique à l'étranger. Deuxièmement, ces « *lettres de noblesse* » constituent pour Kiš une métaphore de la connaissance et de l'ignorance occidentales. Deux registres distincts s'en trouvent entremêlés. En effet, une lettre de noblesse ne témoigne-t-elle pas de quelque chose qui va de soi, à l'instar d'un diplôme qui certifie des connaissances sans pour autant les prouver ? Ce que nous voulons dire est qu'une telle lettre ne mobilise pas vraiment, du côté de celui devant qui elle est brandie, une connaissance du contenu prétendu

---

<sup>321</sup> *Ibid.*

<sup>322</sup> *Ibid.*

noble. Un passeport prouve une citoyenneté, mais ne dit certainement pas si son possesseur est un bon ou un mauvais citoyen. En somme, la métaphore de Kiš suscite plus de problèmes qu'elle n'en cherche à traduire. D'une part, la noblesse présumée n'est certifiée par un hypothétique document que dans la mesure où les autorités du pays natal délivrent de tels documents. Or l'hier n'est pas un pays natal, mais un monde rayé de la carte, sans autorités compétentes. L'écrivain centre-européen aurait-il pu attester sa « *bibliothèque de famille* » si le monde d'hier avait survécu ? Rien n'est moins sûr. D'autre part, et de manière corrélative, il n'est pas du tout certain que la noblesse en question se décide sur le plan de la connaissance et de l'ignorance, ni même, en fait, sur le plan culturel de la tradition littéraire.

Que nous faut-il donc entendre ici par noblesse ? Il s'agit d'un titre au sens figuré : il n'en vient à jouer un rôle qu'en émigration et, qui plus est, n'est délivré que par l'émigré lui-même face à un monde dont il considère les connaissances comme lacunaires. Cette noblesse est d'autant plus figurée qu'elle concerne le domaine de la culture. Les « *lettres de noblesse* » traduiraient ainsi une appartenance à ce que Herbert Marcuse nomme « *culture supérieure* », ou haute culture, mis en cause, suivant le penseur allemand, par le « *processus de désublimation qui est prépondérant dans les secteurs avancés de la société contemporaine*<sup>323</sup> ». Retenons pour l'instant le point suivant : les « *lettres de noblesse* » qui manquent à l'émigré d'Europe centrale traduisent un désir d'appartenir à une culture, dite supérieure, qui connaît pourtant une infirmation en Occident, d'où le soupçon que cette revendication de noblesse est déplacée, puisqu'elle se réfère à un ordre des choses révolu dans le monde même de l'Occident. Ce serait ainsi un symptôme parmi d'autres de la désublimation, c'est-à-dire de l'éviction de cette « *autre dimension* » que la culture supérieure représentait jadis en contradiction avec la « *réalité sociale*<sup>324</sup> ». Il nous faut voir comment la pensée en exil témoigne d'une nostalgie de cette dimension et ce que recouvre au juste cette dernière.

---

<sup>323</sup> Marcuse, H. : *L'Homme unidimensionnel*, trad. Minoque Wittig, revue par l'auteur, Ed. de Minuit, coll. Arguments, 1968 [1964], p. 81.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 82.

## 2. *La noblesse de la pensée en exil : entre culture et pouvoir*

L'idée de noblesse concerne la littérature et, par extension, la culture. L'idée, toutefois, revendiquée par la pensée en exil, en vient rapidement à trahir un enjeu non pas culturel, mais géopolitique, un enjeu de pouvoir en affinité avec celui que dénonce Marcuse.

### I. Une littérature qui n'est « *pas arrivée* »

Réfléchissant sur la littérature hongroise et son histoire, Márai note dans son *Journal* que les lettres magyares « *ne se connectent pas à la littérature universelle*<sup>325</sup> ». L'écrivain précise son idée : c'est comme si la littérature hongroise « *n'était pas arrivée*<sup>326</sup> » aux yeux de l'Occident. La littérature hongroise est bel et bien « *arrivée* », mais elle serait passée inaperçue dans la conscience occidentale.

Regret d'une culture révolue ? Oui et non. Marcuse définit la culture supérieure comme « *culture pré-technologique* » qui « *devait sa force à l'expérience d'un monde qui n'existe plus* », « *principalement une culture féodale, même lorsque le monde bourgeois lui donnait quelques unes de ses formulations les plus durables* ». Féodale « *parce qu'elle était réservée à quelques minorités privilégiées*<sup>327</sup> », cette culture supérieure est envisagée par Márai comme le point de référence d'une littérature marginale. C'est aux yeux de cette culture supérieure, représentée dans l'usage des termes de Márai par la « *littérature universelle* » que la littérature hongroise ne serait « *pas arrivée* ».

Le point de digression significatif entre Marcuse et Márai est que ce dernier ne soumet aucunement la culture supérieure à une critique, au contraire la loue-t-il sans cesse, au point de dénigrer l'emploi même d'adjectifs comme supérieur ou haut lorsqu'il est question de littérature. Si elle n'était pas haute, « *alors comment était-elle ?* », se demande-t-il en lisant un article classifiant petits et grands de sa génération. « *Large ? Longue ?... Il y a de la littérature diluée, des histoires bon marché* ». Et il conclut : « *Mikszáth et Jókai ne faisaient pas de la "haute*

<sup>325</sup> Márai, S. : *Napló 1945-1957* [*Journal 1945-1957*], *op. cit.*, p. 47.

<sup>326</sup> *Ibid.*

<sup>327</sup> Marcuse, H. : *L'Homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 83.

*littérature", pas plus que Balzac ou Hugo – mais c'était "de la littérature"<sup>328</sup> ». En clair, ce que Marcuse nomme culture supérieure va de soi à un tel point dans l'esprit de Márai que l'adjectif en devient superflu.*

D'un côté, Márai regrette, puisqu'il en parle au passé, cette culture dont la grandeur allait de soi. De l'autre, la comparaison d'écrivains hongrois classiques du XIX<sup>e</sup> siècle à leurs contemporains français traduit bien un désir de connecter la littérature magyare à la littérature universelle. Il se peut que la raison d'évoquer la culture supérieure, et qui loge dans un constat de l'état des lieux de l'Occident en termes de culture, soit un point de convergence entre Márai et Marcuse. La divergence est cependant plus marquée<sup>329</sup> : Márai est un émigré en Occident, tandis que Marcuse, bien que vivant en émigration aux Etats-Unis, critique le monde occidental de l'intérieur. Márai vient d'ailleurs. C'est cette perspective de l'ailleurs qui compte ici et situe l'idée de noblesse aux antipodes des jugements de Marcuse, bien que la convergence des mobiles puisse être digne d'attention<sup>330</sup>. Caractérisée par des termes plutôt péjoratifs par Marcuse, la noblesse culturelle se présente en tant que point de référence indiscutable chez Márai. La noblesse, c'est d'une part la qualité intrinsèque de la tradition littéraire hongroise et, d'autre part, celle du centre universel qui ignore la tradition magyare des lettres.

## II. D'où venez-vous ?

Cette non-connexion n'est cependant ni oubli, ni ignorance de la part de l'Occident. Elle relève plutôt de l'insularité spécifique de la littérature et de la langue hongroises. Le point significatif est que Márai ne réduit pas son propos à la situation de l'écrivain émigré, mais pense la tradition

<sup>328</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1967-1969* [Journal complet 1967-1969], *op. cit.*, p. 25.

<sup>329</sup> D'autant plus que Márai considère Marcuse comme un « *évangéliste contemporain qui trouble la jeunesse* », de pair avec Che Guevara et... Claude Lévi-Strauss. Il est manifeste que Márai n'est aucunement enclin à critiquer les savoirs figés de la tradition, ni à les ouvrir à une quelconque relecture ou reconsidération, seul geste que nous trouvons en commun chez les trois noms évoqués quelque peu en pagaille. Márai, S. : *A Teljes Napló 1970-1973* [Journal complet 1970-1973], Ed. Helikon, 2015, p. 17. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>330</sup> Il pourrait être tentant de réduire le différend entre Márai et Marcuse à une simple opposition politique et idéologique : le premier n'est-il pas radicalement anticommuniste, tandis que le second est un théoricien marxiste ? C'est une autre approche que nous proposons, en termes d'exil et d'émigration, à l'instar de la dissidence que nous avons problématisée suivant l'émigration et l'hier. En fait, suivant notre couple conceptuel, c'est une configuration autre qu'immédiatement politique que nous cherchons à rendre explicite, en vue de nouvelles perspectives d'interprétations des divergences et convergences politiques. La note plus haut, concernant Heidegger et Adorno, vise ce même type de perspectives (note 157, p. 452.).

littéraire hongroise dans son ensemble. Elle « *fut grande* », précise-t-il à la *Radio Europe Libre*, ce qui apparente sa réflexion au thème de la noblesse chez Kiš. Cependant, l'intrigue de l'émigration est absente, d'où l'idée que ce n'est pas tant la rupture d'une tradition qui explique l'ignorance occidentale, mais une singularité qui était à l'œuvre à l'époque de l'hier comme de celle de sa rupture. Ce n'est ainsi pas le manque d'autorités compétentes dans les pays succédant à l'hier qui explique le défaut de noblesse. Sous le signe de la continuité, c'est la tradition occidentale qui n'a jamais intégré et anobli la littérature hongroise. Toutefois, nous ne saurions pas prendre note du fait que Márai réfléchit à ce problème en émigration. Quand bien même elle ne concernerait pas sa situation d'écrivain émigré, la note est malgré tout le fruit d'une situation de l'écrivain dans le monde. Le thème de la grandeur, en affinité avec celui de la noblesse, implique l'expérience de l'émigration. Márai s'écarte néanmoins du raisonnement de Kiš en réfutant l'idée qu'une « *longue et solide tradition* » serait l'élément manquant en Europe centrale. Du moins distingue-t-il entre tradition et connaissance-ignorance.

Si ce n'est pas le manque d'une tradition longue et sûre qui explique le manque de noblesse littéraire et l'ignorance, alors quelle pertinence pouvons-nous accorder aux propos de Kiš ? Un point commun est manifeste entre Kiš et Márai : l'expérience de l'émigration, bien que Márai ne la nomme pas comme source de sa réflexion. Prenons donc appui sur le registre de l'émigration pour mettre un nom sur la noblesse que cherche à incarner l'hier dans le monde. Culture et géopolitique s'y articulent de façon singulière.

« *La littérature hongroise fut grande* », dit Márai aux auditeurs de la *Radio Europe Libre*. Il adresse ainsi sa pensée sur la longue tradition littéraire de son pays aux Hongrois, en hongrois. D'où parle-t-il ? De cette extraterritorialité que lui assure la radio, mais aussi de l'émigration, pour s'adresser au pays quitté, pour l'assurer de sa noblesse culturelle. Inversons la question : d'où vient-il pour affirmer cette noblesse en privilégiant les héritiers hungarophones de cette grandeur passée ? D'où vient-il pour s'enfermer dans le privilège de sa culture plutôt que de la communiquer vers le monde ?

« *"Et vos origines ? Parlez-nous-en, cela doit être passionnant !" Les gaffeurs ne manquent pas de poser la question. Leur amabilité apparente cache cette lourdeur poisseuse qui exaspère tant*



*l'étranger*<sup>331</sup> ». Cette mise en scène de l'étranger et de ses hôtes par Julia Kristeva dans *Etrangers à nous-mêmes* traduit une situation récurrente dont le côté pénible est bien connu par quiconque est voué à vivre en étranger dans le monde. La scène implique toutefois un « rapport de forces » entre l'étranger et ses hôtes, le premier étant pour ainsi dire à la merci de la « *lourdeur poisseuse* » des seconds. Nous sommes aux antipodes de l'exercice radiophonique de Márai qui fait l'éloge de sa culture à un public hongrois, loin de la douteuse « *amabilité* » d'hôtes locaux. Par ailleurs, il lui serait malaisé de répondre à la question que Kristeva place dans la bouche des locaux. Que pourrait répondre l'exilé du monde d'hier ? « Je viens de nulle part car mon empire est défunt. Vous avez eu l'amabilité de le rayer de la carte du monde ». La « *lourdeur poisseuse* » change de camp – une façon pour nous de dire que l'hier, lorsqu'il se considère comme noble, refuse de s'expliquer devant ses hôtes occidentaux sous prétexte que sa grandeur rend ces explications superflues. L'inquiétude à l'égard de lettres de noblesse perdues en cours de route ou absentes dès l'origine n'en travaille pas moins, à l'arrière-plan noble, l'idée que la pensée en exil cherche à se faire de sa propre culture.

Deux points retiennent ici notre attention. Le premier, c'est que l'hier échappe aux origines que l'on peut situer sur la carte. La question « *D'où venez-vous ?* » en perd son sens. Le deuxième point, c'est que l'idée de noblesse fige l'hier en marge du contexte contemporain en raison, notamment, des ambiguïtés de cette idée. La métaphore de Kiš ne peut se filer sans contradictions (qui donc aurait délivré ces « *lettres* » ?) et l'ambiguïté s'accroît dès lors que l'on compare deux manifestations du même thème, comme chez Kiš et Márai. D'un mot, cette noblesse n'est pas plus précise que le balkanique chez Cioran : de même que ce dernier est interchangeable avec sauvage, barbare et primitif, noblesse semble synonyme de grandeur, de supériorité, mais aussi, comme nous allons le voir dans ce qui suit, d'impérial. Or ces glissements de sens ne sont pas étrangers au fait que, à défaut de connaissance de soi, l'hier soit retenu à l'arrière-plan du monde de son émigration.

---

<sup>331</sup> Kristeva, J. : *Etrangers à nous-mêmes*, op. cit., p. 46.

### 3. La nostalgie d'un monde d'empires

L'hier est un monde impérial, et s'inscrit dans un monde d'empires. C'est ici que culture et géopolitique se rejoignent : si l'hier est l'origine, alors cette dernière est noble, sans être pour autant certifiée par une quelconque « *lettre de noblesse* ». L'empire est défunt, l'hier n'est plus un facteur géopolitique. C'est par conséquent la culture qui vient prendre le relais de la puissance régionale qu'était l'Europe centrale.

#### I. Origines impériales et culture noble

Cette culture véhiculant une puissance rayée de la carte, les quatre hommes de lettres l'incarnent dans les différentes postures de la pensée en exil. Milosz, en affirmant qu'il est « *issu du XVII<sup>e</sup> siècle* », s'apparente à une réalité géopolitique : le Grand-duché de Lituanie. Un empire noble, donc. Márai écrit dans son *Journal* : « *J'aimerais que la situation s'arrange suffisamment en Hongrie pour que je puisse enfin rentrer à Vienne*<sup>332</sup> ». Cette dernière est nommée comme un centre du chez-soi abandonné, en l'occurrence le centre de l'empire défunt qu'est la monarchie austro-hongroise qui n'existe plus. Márai s'en revendique. Cioran, bien qu'est-européen balkanique et sauvage, a témoigné en compagnie de Fejtő d'une nostalgie pour l'empire des Habsbourg. Il se prétend d'ailleurs « *austro-hongrois* » dans ses *Cahiers*<sup>333</sup>. L'empire le passionne, bien que ses origines l'assignent à la périphérie orientale du monde d'hier.

Fejtő écrit au terme de son *Requiem* que l'« *Europe centrale commence là où l'on peut s'asseoir dans un café, pour commander un "espresso" avec le verre d'eau glacée obligatoire et où l'on peut demeurer tranquillement, pendant toute la journée, sans consommer davantage, tout en lisant la presse mondiale*<sup>334</sup> ». L'Europe centrale est décrite ici comme un mode de vie, une culture publique, avancée et informée. Toutefois, c'est le monde d'hier de Zweig que décrit Fejtő.

<sup>332</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1950-1951 [Journal complet 1950-1951]*, op. cit., p. 223.

<sup>333</sup> « *J'ai vécu à l'autre bout de l'Empire austro-hongrois* », note-t-il concernant Kafka. « *Plus je vais, plus je me rends compte que j'appartiens non seulement par mes origines mais encore par mon tempérament à l'Europe centrale. Le fait d'être né à la périphérie de l'Empire austro-hongrois, trente ans de séjour parisien ne l'effaceront pas* », écrit-il ailleurs. Le caractère périphérique de ses origines n'est pas incompatible avec sa réputation balkanique. Nous pouvons prendre note cependant de l'aspect solennel de l'évocation de « *l'Empire* ». Cioran, E. : *Cahiers 1957-1972*, op. cit., pp. 678, 705.

<sup>334</sup> Fejtő, F. : *Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie : Requiem pour un empire défunt*, op. cit., p. 377.

C'est dans le *Monde d'hier* que cette culture des cafés viennois et de la lecture assidue des journaux dans lesdits cafés est caractéristique. Ce monde est défunt. Qui plus est, il est embelli non seulement par rapport au jour d'hui, mais aussi par rapport aux réalités de l'époque. « *L'envers du décor* » de ces cafés où l'on passait la moitié de ses journées, c'est la « *grave crise de l'immobilier*<sup>335</sup> » à Vienne au tournant du siècle, rappellent les philosophes et historiens Allan Janik et Stephen Toulmin dans une étude iconoclaste sur la ville de Vienne à la Belle Epoque. Si l'on passait autant de temps dans les cafés, ce n'était pas par soif insatiable des nouvelles du monde, mais parce qu'il y avait le chauffage.

## II. Amy Foster

Cette anecdote a l'avantage ici de nous rappeler que tout le monde était loin d'être satisfait du monde d'empires qu'était l'Europe à l'époque. Emmanuelle Loyer donne les chiffres : on fuit massivement l'Europe de l'Est et du Sud durant la Belle Epoque<sup>336</sup>. Ce sont ces émigrés que l'on retrouvera surtout à la table d'hôtes occidentaux, à la merci de leurs questions. Dans *Amy Foster*, le récit le plus autobiographique de Joseph Conrad, le personnage principal, un réfugié de Pologne, est beaucoup plus représentatif des vagues d'émigration est-européennes que la pensée en exil. C'est « *un naufragé. Un pauvre émigrant d'Europe centrale qui partait pour l'Amérique et qui fut rejeté à la côte lors d'une tempête*<sup>337</sup> ». Il est quasi anonyme, un parmi des milliers. Le pays d'où il vient est démantelé par les empires européens (Autriche, Prusse et Russie). Il est anonyme au point de ne pratiquement pas avoir droit à la parole au cours du récit<sup>338</sup> qui se déroule au village où il est bon gré mal gré accueilli. Il n'a même pas le droit au titre de son propre récit, Amy Foster étant la femme qu'il épouse au village.

Conrad, de son vrai nom Korzeniowski, voit le jour dans un pays sous joug russe, et va émigrer

---

<sup>335</sup> Janik, Allan et Toulmin, Stephen : *Wittgenstein's Vienna [La Vienne de Wittgenstein]*, Ed. Simon and Schuster, 1973, p. 34. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>336</sup> L'historienne fait référence aux « *grandes migrations de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle qui avaient vu des millions d'Européens, notamment du Sud et de l'Est, faire la traversée de l'Atlantique et chercher dans le passage de l'Est vers l'Ouest, la clé d'une vie meilleure* ». Loyer, E. : *Paris à New York : intellectuels et artistes français en exil 1940-1947, op. cit.*, p. 10.

<sup>337</sup> Conrad, J. : *Amy Foster*, trad. André Topia, Ed. Ed. Payot & Rivages, coll. Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2013 [1903], p. 60.

<sup>338</sup> A l'exception de ces quelques mots : « *De l'eau ! Donne-moi de l'eau !* ». *Ibid.*, p. 120.

d'un empire dans un autre, l'empire maritime britannique qui sera la source d'inspiration principale de ses romans d'aventures. Dans *Amy Foster*, il donne vie à un personnage en qui il se reconnaît, ce naufragé que les villageois nomment Yanko Goorall – nom de famille inventé, s'agissant d'une déformation de *góra*, montagne en polonais, Yanko répétant de cesse dans sa langue qu'il est un montagnard<sup>339</sup>. Conrad choisit l'empire britannique et son imaginaire pour tourner le dos à cet autre régime impérial qui occupe son pays. « Joseph devient sujet britannique », ainsi pourrions-nous résumer son œuvre. Fasciné par l'empire, sa grandeur et ses ombres, Conrad n'en perd cependant pas de vue le fait qu'il est un « *Yanko* » des montagnes comme les autres.

Il n'a pas la nostalgie de l'Europe centrale, il s'investit en fait dans une forme de *Sehnsucht* opposée au *Heim* et *Fernweh*. Bien qu'obnubilé par ses origines et une certaine difficulté à maîtriser l'anglais à l'oral<sup>340</sup>, Conrad a su donner libre cours à une « *nostalgie ouverte, qui ne "re"-vient jamais sur elle-même*<sup>341</sup> » en puisant dans l'imaginaire maritime de son pays d'adoption. Cette aspiration ne se reboucle pas sur le mal du pays dans la mesure où Conrad trouve en Angleterre une nouvelle assise d'où lui-même et ses personnages peuvent partir à la découverte du monde par les mers et océans. *Amy Foster* n'est pas une telle aventure maritime, c'est même le strict contraire : Yanko échoue sur la rive d'une contrée anglaise en étant rescapé du naufrage d'un bateau qui n'arrivera jamais en Amérique. L'échec du départ et du voyage est sous-jacent au récit autobiographique des origines. En revanche, Conrad le marin, Conrad l'écrivain britannique s'ouvre sur le monde à partir d'un nouvel enracinement, et pousse d'ailleurs la curiosité impliquée dans la *Sehnsucht* jusqu'au *Cœur des ténèbres*, offrant une critique en profondeur de l'impérialisme maritime. Certes, ce n'est pas une colonie de l'empire britannique, mais le Congo belge qui inspire le récit mentionné, mais cette descente aux enfers n'aurait probablement pas pu avoir lieu sans l'assise d'une appartenance territoriale.

Pourquoi ? En fait, pour une telle expérience d'exploration, autrement dit d'ouverture, pour voir

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>340</sup> D'après Paul Valéry, Conrad parlait « *l'anglais avec un accent horrible [...] Etre un grand écrivain dans une langue que l'on parle si mal est chose rare et éminemment originale* ». Joseph Kessel note pour sa part que Conrad « *avait pour la Pologne une tendresse aussi vive, plus douloureuse peut-être, plus douce assurément* » que pour l'Angleterre, son pays d'adoption. Valéry, P. : « Sujet d'une conversation avec Conrad » in *Nouvelle Revue Française : hommage à Joseph Conrad*, 1<sup>er</sup> décembre 1924, 12/135, p. 21. Kessel, J. : « Conrad slave » in *Nouvelle Revue Française : hommage à Joseph Conrad*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>341</sup> Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, *op. cit.*, p. 60.

ultimement les ténèbres de retour en Angleterre, il importe que le récit ne renvoie point, en cours de route, à une terre ferme objet de *Fernweh*, que l'ouverture soit épreuve de l'altérité totale qui elle finit par envahir le familier. Point de réflexion durant la descente aux enfers, ni de références à un lieu quitté et regretté. En revanche, la certitude d'une terre ferme, autrement dit d'une appartenance territoriale est humainement requise au fond de l'esprit de celui qui s'engage dans une telle aventure. On n'accède pas au cœur des ténèbres en faisant de la nostalgie durant la descente. La *Sehnsucht* productive de Conrad se situe ainsi aux antipodes du couple *Heim* et *Fernweh*, *Amy Foster* étant l'exception qui confirme la règle et, le *Cœur des ténèbres*, peut-être l'œuvre la plus risquée, pour ainsi dire en haute mer, de l'aspiration conradienne.

Distinction entre les deux formes de la nostalgie, fermée et ouverte, qui ne caractérise pas la pensée en exil. Conrad est contemporain de l'empire qui lui assure une terre ferme au centre de ses voyages réels et fictifs. Les quatre hommes de lettres de la pensée en exil se revendiquent d'empires révolus, d'où une certaine « nostalgie impériale » dans leur façon de s'y référer. Cet aspect impérial n'est pas moins sans fondements dans le monde de l'émigration que les hypothétiques « *lettres de noblesse* » que nous observons : il s'agit, que nous privilégions l'une ou l'autre notion, d'une manière posthume de s'orienter dans le monde. La noblesse, à l'instar de l'empire, met un nom sur l'hier rayé de la carte. Ses « *lettres* » sont par conséquent la marque imaginaire d'une identité posthume, documents nuls et non avendus en dehors de l'intimité de la nostalgie. Ces « *lettres* » ne sont que le produit d'un *Fernweh* qui prend certaines libertés dans sa façon de nommer les choses à distance.

### **III. L'hier : un arrière-plan privilégié**

Si l'idée posthume de la pensée en exil oscille entre noblesse et empire, grandeur passée et grandeur présente méconnue, c'est parce que l'hier ne traduit pas l'ensemble des réalités du monde rayé de la carte. En effet, et c'est Conrad qui nous le décrit, l'hier ne suscite de la nostalgie que chez les privilégiés de ce monde, ou qui étaient promis à un avenir radieux si ce monde avait survécu. Pour une partie considérable de ses habitants, le monde disparu ne s'est pas élevé en « hier », puisque c'était là un monde que l'on quittait massivement avant la débâcle de la Grande Guerre, car ce n'étaient certainement pas à des destins comme celui de Zweig et de Márai

qu'étaient promises les masses. L'hier, noble ou impérial, se précise ici : il s'agit de la métaphore d'un monde où sévissaient de profondes inégalités sociales et nationales, mais perçu par ceux qui se trouvaient en haut de l'échelle. Cela aussi est majoritairement tu dans les récits de l'hier par la pensée en exil, mis à part les critiques liminaires formulées dans l'extraterritorialité, segment provisoire des trajectoires de la pensée en exil.

## 1. Empires et géographie

L'idée confuse de noblesse nous renvoie donc à l'hier en tant que monde d'empires. Examiner comment la pensée en exil glorifie ce caractère impérial relève d'un travail ultérieur, à partir du constat qui nous occupe ici, à savoir le fait que l'hier ne traduit qu'une parcelle privilégiée de l'empire défunt. Cela dit, dans le fait même que la terminologie oscille entre noblesse et empire, nous pouvons déduire certains points pertinents à l'égard de l'arrière-plan où l'hier se fige.

D'abord, du côté de Conrad dont le trajectoire nous a servi ici de contrepoint, la logique impériale de l'hier nous permet d'estimer les changements que fait intervenir une émigration d'un empire dans l'autre. Cela ne se mesure pas en kilomètres. Said, lecteur et commentateur reconnu de Conrad, pense le cheminement de ce dernier en termes de distances parcourues entre la terre natale et l'empire d'accueil, lecture qui risque d'être erronée si l'œuvre de l'écrivain s'en trouve relativisée. Said affirme, en contraste de ses propres expériences du déplacement, la chose suivante au sujet de Conrad : il « *avait connu cela avant [lui] – mais Conrad était un Européen qui avait quitté sa Pologne natale et était devenu anglais, le déplacement pour lui s'était donc effectué plus ou moins au sein du même monde*<sup>342</sup> ». C'est le « *plus ou moins* » qui est faible ici. Ne pourrions-nous pas dire qu'un ressortissant d'une ancienne colonie qui émigre dans la capitale de l'ancien empire colonial ne change pas, lui non plus, sous ce prétexte des antécédents coloniaux, de « *monde* » ? A l'inverse, peu d'ajustements suffisent à cette idée d'un monde européen pour montrer comment un Français peut être beaucoup plus dépaycé en Hongrie qu'au Vietnam, puisque l'ex-Indochine ne lui est pas, culturellement, inconnue. Ce ne sont pas les distances qui comptent ici, et Said a tort de réduire le destin de Conrad à un trajet, autrement dit

---

<sup>342</sup> Said, E. W: « Dans l'entre-mondes » in *Réflexions sur l'exil et autres essais*, trad. Charlotte Woillez, Ed. Actes Sud, 2008 [2000], p. 689.

au seul registre géographique de l'émigration. Nous avons vu les difficultés linguistiques de l'écrivain britannique, dont Said dit encore qu'il « *n'a pas été confronté* » à un véritable conflit linguistique au cours de son émigration « *car son passage du polonais à l'anglais via le français s'est effectué entièrement au sein de l'Europe*<sup>343</sup> ». C'est le constat inverse qui nous paraît pertinent, à savoir qu'un Européen qui traverse son Vieux Continent à pied peut faire face à des changements tout aussi profond qu'un Palestinien qui part en Amérique<sup>344</sup>. Conrad ne change pas de continent, mais il quitte un empire transcontinental (la Russie) pour un empire maritime (l'Angleterre), et ce changement, malgré la distance relative, est culturellement et géopolitiquement plus prononcé que les déplacements ultérieurs de Conrad à travers le monde, mais au sein de l'empire britannique. Conrad quitte un monde impérial pour un autre, dans lequel il s'oriente par la suite. Relativiser ce changement, ce serait comme affirmer qu'un Tchouktche, brave habitant de l'Extrême-Orient russe, n'aurait pas vraiment changé de monde, à l'époque de la Guerre froide, en quittant l'URSS à travers les cent kilomètres du détroit de Béring pour rejoindre les Etats-Unis et partant ensuite à la découverte des confins antillais de l'empire américain.

## 2. Arrière-plan et non-lieux

Ensuite, cette idée d'un monde d'empires, dont la nostalgie serait à examiner ailleurs, et qui est tue dans les récits de l'hier, nous permet ici de mettre en lumière le rapport du motif de la noblesse et de l'arrière-plan où l'hier se fige. En effet, et c'est Marcuse que nous retrouvons ici en contrepoint, l'idée de noblesse ne s'inscrit aucunement dans l'extraterritorialité d'une critique de l'état culturel du monde, mais hante plutôt les non-lieux de l'exil. Qu'est-ce à dire ? Chez Marcuse, c'est bien la désublimation de l'art qui est critiquée, et non un remplacement de la « *culture supérieure* » par une culture populaire. Nous retrouvons d'ailleurs, chez Arendt, une

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, p 691.

<sup>344</sup> « Dans l'entre-mondes » est un essai tardif où Said tente, en fait, de revoir sa lecture de Conrad, de prendre ses distances vis-à-vis de sa passion pour l'écrivain émigré qui aura inspiré ses premiers ouvrages. Il n'est pas sûr que la révision approfondisse ici les réflexions de Said sur l'exil, puisqu'elle réoriente sa pensée vers la seule dimension géographique des trajets. Said, E. W: « Dans l'entre-mondes » in *Réflexions sur l'exil et autres essais*, *op. cit.*, pp. 687-691.

critique similaire de la consommation d'objets *a priori* désintéressés<sup>345</sup>. Le diagnostic n'est donc pas celui d'un retrait de la « culture supérieure », mais précisément son intégration dans « *l'ordre de tous les jours*<sup>346</sup> ». En revanche, lorsque la pensée en exil évoque la noblesse de sa culture, c'est plutôt par opposition à la culture de masse, sans égards au fait que la seconde ait en réalité incorporé la première.

Est-ce par désaccord avec le point de vue de Marcuse et d'Arendt, autrement dit y a-t-il lieu ici d'observer un débat d'idées ? Non point, car les perspectives ne sont absolument pas les mêmes. Marcuse se prononce sur l'état du monde en empruntant une posture extérieure mais attentive à « *l'ordre de tous les jours* », bref : il se maintient dans une extraterritorialité qui se concentre sur les problèmes propres au monde contemporain. Posture dont un Márai se méfie, et qu'il méprise.

Pourquoi ? Parce que l'écrivain hongrois, précisément, n'est pas en situation d'extraterritorialité lorsqu'il dénonce, dans son *Journal*, Marcuse comme un « *évangéliste contemporain qui trouble la jeunesse*<sup>347</sup> ». Il dénonce l'évangéliste tout autant que le fait qu'il soit contemporain. Ce que Márai semble mépriser, c'est tout autant l'état du monde que les penseurs qui tentent d'y remédier à partir d'extraterritorialités divergentes, et qui soumettent à la critique les savoirs figés par la tradition au même titre que les phénomènes de masse. Márai note que les solutions « *révolutionnaires* » d'un Marcuse ou d'un Lévi-Strauss ne sont que « *romantisme*<sup>348</sup> ». Le point significatif n'est pas, pour nous, de nous demander dans quelle mesure l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss se voulait révolutionnaire, ni si elle était romantique, mais de bien cerner l'objet méprisé par la pensée en exil : c'est, en l'occurrence, toute manifestation de la critique qui distingue entre tradition et conformisme. Marcuse, par exemple, ne met pas en doute la valeur traditionnelle de l'art. Il propose cependant autre chose que de s'accrocher à cette valeur, au sublime, de s'y conformer en réponse à l'état du monde : on ne peut s'y conformer, puisqu'elle a d'ores et déjà glissé dans la culture de masse qui en fait consommation en l'ayant désublimé. S'en

---

<sup>345</sup> « *L'industrie des loisirs est confrontée à des appétits gargantuesques et, puisque la consommation fait disparaître ses marchandises, elle doit sans cesse fournir de nouveaux articles. Dans cette situation, ceux qui produisent pour les mass media pillent le domaine entier de la culture passée et présente, dans l'espoir de trouver un matériau approprié* ». Arendt nomme pillage ce que Marcuse considère comme une désublimation. Arendt, H. : « La Crise de la culture » in *La Crise de la culture*, op. cit., p. 265.

<sup>346</sup> Marcuse, H. : *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 88.

<sup>347</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1970-1973 [Journal complet 1970-1973]*, op. cit., p. 17.

<sup>348</sup> *Ibid.*



tenir à la tradition, se tenir à l'écart du monde dans la tradition, cela dessinerait ainsi une posture illusoire, un conformisme<sup>349</sup> qui, au bout du compte, perdrait de vue la « *rationalité de la négation* » contenue dans l'art. C'est à partir de ce constat que la pensée de Marcuse concernant la « *culture supérieure* » devient normative, « *négative*<sup>350</sup> », parce que sensible aux phénomènes contemporains. En clair, Marcuse reconfigure la qualité négative de l'art en fonction de la désublimation.

C'est à partir de ce même point que la pensée de Márai s'immobilise dans la tradition qui est conformisme, puisqu'elle néglige l'observation des choses contemporaines et rejette jusqu'à la possibilité du débat avec des contemporains. En l'examinant de plus près, ce n'est pas, en réalité, tout à fait le même point : Marcuse interroge ce que peut être la tradition, Márai ne pose que la question, au passé, de ce qu'elle fut. La noblesse trahit ainsi, dans le fait même qu'elle est une métaphore incertaine, une confusion, dans l'hier, entre tradition et conformisme, celle précisément que Benjamin identifie comme dangereuse du point de vue historique. Déplorer un soi-disant retrait de la « *culture supérieure* » du commerce des hommes, cela revient bien à s'immobiliser dans la culture, se figer dans une noblesse hors-contexte, puisque l'idée de retrait, contrairement à la désublimation, sous-entend en fait que le monde a laissé le sublime d'hier intact. La culture qui, chez Márai, « *cesse d'exister* » est, paradoxalement, maintenue sublime, elle est inaltérée : dans ce qu'elle se retire, cette culture de l'hier se fige dans l'intimité de la mémoire. La pensée en exil peut s'y conformer, en répéter les gestes à vide, puisque cette culture, noble, est hors d'atteinte dans une temporalité elle aussi rayée de la carte. Hors-contexte, elle se retrouve à l'arrière-plan, et ne se prête guère à de nouvelles configurations qui seraient autant d'altérations de ce qui s'est retiré dans une mémoire sclérosée par l'exil. A défaut de nouvelles configurations, la pensée quitte l'extraterritorialité pour se figer en ses non-lieux. Ceux-ci sont posthumes en ce sens qu'un arrière-plan qui se fige survit, déterritorialisé dans un monde dont il n'est aucunement contemporain. Il n'est que son propre contemporain, s'orientant suivant le fait même qu'il s'est retiré du monde, perturbation de la chronologie qui porte le nom de posthume.

---

<sup>349</sup> C'est probablement Benjamin qui a opéré la distinction la plus active entre tradition et conformisme : « *A chaque époque, il faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguier* ». Dans notre terminologie, il s'agit de savoir remettre la tradition en contexte en évitant de l'interroger exclusivement au passé. Benjamin W. : « Sur le concept d'histoire » in *Œuvres, III*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Ed. Gallimard, coll. Folio-Essais, 2000 [1942], p. 431.

<sup>350</sup> Marcuse, H. : *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 88.

### 3. Arrière-plans de l'hier

Nous retrouvons chez Cioran, Milosz et Fejtő de semblables inclinaisons à confondre tradition et conformisme, confusion dessinant les non-lieux posthumes de l'exil, bien que les cas divergent. On peut se demander si Fejtő interroge toujours au présent ce qu'est selon lui la tradition centre-européenne, et s'il ne cède pas à la tentation de mettre la question au passé. Certes, au terme de son *Requiem*, l'historien prend soin de revenir « *au temps présent*<sup>351</sup> », lorsqu'il tente une esquisse des perspectives pour les pays est-européens ayant « *récupéré leur souveraineté en 1989 et 1990* », en appuyant le fait que le contexte géopolitique a fondamentalement changé. « *Il n'est pas question de ressusciter l'Autriche-Hongrie* », mais d'aboutir à une « *prise de conscience de l'identité centre-européenne*<sup>352</sup> » dans un contexte que le passé impérial vient éclairer, puisqu'il s'agit, selon Fejtő, de s'interroger sur l'intégration européenne en termes de fédération et d'autonomie : la défense de la « *survie nationale* » des pays de l'Europe « *est-elle conciliable avec le souci exclusif d'une totale autonomie*<sup>353</sup> » ? Autrement dit, la fédération avortée des peuples que fut l'empire des Habsbourg ne s'inscrit-elle pas dans une tradition qui permettrait de relativiser, aujourd'hui, l'importance de l'autonomie au profit d'une coexistence concertée des nations européennes ? L'inspiration vient de la tradition, la question est propre au monde contemporain, et le demeure depuis le début des années 1990.

Ailleurs, cependant, Fejtő semble enclin à considérer l'époque du bloc de l'Est comme une regrettable parenthèse qui n'empêche pas un retour à l'hier. Réagissant aux propos de Serra sur ce que la Guerre froide avait de positif, l'historien affirme : « *Les nostalgiques du monde bipolaire oublient le caractère contre nature, antihistorique d'un ordre international qui a privé tant de nations européennes de leur souveraineté en les isolant d'une civilisation à laquelle ils appartenaient*<sup>354</sup> ». L'inquiétude à l'égard des continuités historiques entravées fait paradoxalement perdre de vue à l'historien le fait que le fil continu de l'histoire est incontournable, quand bien même il aurait été influencé, dans le cas de l'évolution des pays de l'Est, par une rupture. Et le légitime retour en arrière est sous-jacent dans la suite du propos de Fejtő, plutôt impulsif, quelque peu « *contre nature* » d'ailleurs, en ce passage : « *De quel droit*

<sup>351</sup> Fejtő, F. : *Requiem pour un empire défunt : histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, op. cit., p. 440.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 344.

*des Occidentaux, qui ont pu rebâtir leur prospérité derrière le parapluie militaire et nucléaire américain, ont cru pouvoir critiquer le besoin d'affirmation des nations de "l'autre" Europe, sorties de cinquante ans d'une domination étrangère ? Savoir distinguer entre le patriotisme, légitime et honorable, et l'intolérance nationaliste, savoir encourager l'un et bannir l'autre : tel est le problème<sup>355</sup> ».*

Une analogie s'immisce ici entre présent et passé de la tradition d'un côté, patriotisme et intolérance nationaliste de l'autre. Il y a « *danger d'explosion de nationalisme exaspéré*<sup>356</sup> », comme le formule Serra, lorsqu'une nation fraîchement émancipée se borne à la question : quelle fut notre tradition ? – plutôt que d'interroger la manière dont cette dernière peut asseoir un patriotisme soucieux des défis du monde contemporain. Fejtö opère-t-il objectivement la distinction qu'il estime essentielle ? Le sursaut de ressentiment à l'égard de l'Occident, avec un arrière-goût prononcé de péjoration, laisse entendre le contraire : ces Occidentaux ne savent pas ce que fut la tradition centre-européenne, à savoir une appartenance au monde occidental, et ils se permettent d'en critiquer certaines manifestations. Or c'est là que Fejtö lui-même néglige d'observer convenablement les phénomènes d'extrême-droite des lendemains de la chute du mur, car ceux-ci, bien qu'estimés dangereux par l'historien, gardaient le dessus sur le patriotisme dès le début des années 1990, bien avant la droitisation nationaliste et xénophobe de pays comme la Pologne ou la Hongrie. Si Fejtö manque de bien distinguer patriotisme et nationalisme, c'est parce que son propos oscille entre les questions « que fut la tradition » et « quel en est aujourd'hui la pertinence ».

En clair, à l'insu des perspectives que l'historien tente de dégager pour les nouveaux pays de l'Est, l'hier n'apparaît malheureusement pas, du moins pas de façon évidente, comme une tradition qui peut se prêter à des reconfigurations contemporaines, mais comme arrière-plan ignoré des Occidentaux. Savoir si le *Requiem*, en particulier, propose au lecteur de revenir « *à son présent armé des mots du passé*<sup>357</sup> », et non une nostalgie impériale de l'hier dépend ainsi du temps où l'auteur conjugue la tradition. Contexte contemporain d'une tradition au service du patriotisme et de l'Europe, ou arrière-plan impérial, confus, de nationalismes refusant jusqu'aux questions

---

<sup>355</sup> *Ibid.*

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>357</sup> Loraux, N. : *Né de la terre : mythe et politique à Athènes*, op. cit., p. 28.

propres au monde contemporain ? « *Tel est le problème* », en effet.

Chez Milosz, nous décelons un ressentiment similaire à l'égard de l'Occident, et qui est manifeste, comme nous l'avons vu, dans la polyphonie pamphlétaire de *La Pensée captive*. Une fois de plus, la question de la tradition se pose au passé, c'est ce que furent les « *Marches de l'Est* » de l'Occident, et non pas les « *provinces occidentales*<sup>358</sup> » de l'empire soviétique que l'Occident, mis en scène par Milosz, semble ignorer. En effet, suivant la pensée du poète polonais, si « les Américains sont tellement bêtes », c'est entre autres parce qu'ils s'avèrent incapables, en quelque sorte, de conjuguer les temporalités de la rupture et de la continuité, persuadés qu'ils sont de l'ordre « naturel » dans lequel ils vivent. La tradition n'est aucunement chez eux en question, puisqu'elle s'incarne dans les institutions présentes de leur monde, institutions (positions sociales, richesses, habitudes) enracinées dans une immanence que les ruptures de l'histoire ne perturbent guère. Comment pourraient-ils dès lors distinguer le passé du présent de contrées lointaines comme le bloc de l'Est européen, décider s'il s'agit là de marches orientales ou occidentales de tel ou tel monde ?

Le problème, à l'instar de celui qui s'est posé chez Fejtő, est de savoir si Milosz distingue bien lui-même ce qu'il estime précisément comme important à distinguer : l'ordre qui s'est ébranlé de celui qui s'est instauré à sa place, une tradition passée de sa survivance dans le cours présent des choses. Le registre religieux dont il se sert pour condamner la « *Nouvelle Foi* » indique que l'auteur s'oriente dans le monde contemporain en fonction de ce que fut la tradition, celle que le totalitarisme des années 1950 nie. Cette dissidence inévitable mais limitée de l'hier que nous avons analysée (p. 374.) consiste, en termes d'arrière-plan et de contexte, à ne configurer le présent que suivant des données soigneusement gardées à l'arrière-plan qu'est l'hier. « *La reconstruction de quelques monuments historiques ou la réédition d'écrivains anciens ne change rien* », selon Milosz, à la facticité du présent tel que la propagande cherche à le rattacher « *aux traditions nationales les meilleures*<sup>359</sup> ». Le pamphlet est rédigé à vif, mais cela n'empêche que l'auteur manque ici de discernement au sujet du couple communisme-nation, bien plus complexe qu'une série de tours de passe-passe avec la tradition, une « *façade* » que personne ne serait

---

<sup>358</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 71.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 41.

« *assez naïf*<sup>360</sup> » pour prendre au sérieux. Oui, le joug soviétique fit violence aux traditions centre-européennes ; non, cela ne fut pas qu'un simple décor que le rappel de ce que fut véritablement la tradition suffirait à faire écrouler.

Le point significatif est que, entre les lignes d'une critique de l'empire soviétique par ailleurs justifiée, Milosz prétend qu'en réalité, la tradition (religieuse, nationale, littéraire), ne s'altère aucunement à travers l'expérience imposée du totalitarisme. On peut s'y référer et prendre soin de sa culture sans égards à ce qui arrive à cette culture et cette tradition à travers l'appareil soviétique. Les « *œuvres des plus grands poètes polonais* », avec cette « *dose de philosophie catholique qu'on y découvre*<sup>361</sup> » sont présentées comme irréductibles face à l'idéologie venue de Russie. Encore une littérature qui « *fut grande* », pour reprendre le qualificatif de Márai, et dont l'inaliénable identité se porte en fait garante d'une relation intime entre le poète émigré et sa tradition malgré tout ce qui arrive au pays, malgré la non-interruption de l'histoire. En clair, située à l'arrière-plan, la tradition est bien une question qui chez Milosz se pose au passé.

Non pas ce qu'est, mais ce que fut la tradition est le fil directeur, notamment, du volumineux premier chapitre de *Famille européenne*, avec ses longs siècles d'histoire sans corrélation directe avec le fil autobiographique qu'emprunte par la suite le récit. La structure de cet ouvrage publié quelques années après *La Pensée captive*, non plus dans l'urgence de la dissidence, mais dans l'ornière de l'émigration, révèle la distinction entre arrière-plan et contexte, le premier chapitre figeant l'histoire à l'arrière-plan du contexte tel qu'il se configure à partir du second chapitre. Toutefois, le premier chapitre est essentiellement narratif. Comment cette dimension narrative s'accommode-t-elle de l'idée d'un arrière-plan qui, sclérosé, ne prête pas les éléments de l'hier à la configuration de nouveaux contextes ? Le trop narratif s'articulerait-il, en tant qu'impasse, au problème des limites de la narration tel que formulé dans notre intrigue conceptuelle ?

« *Impasse du trop narratif*<sup>362</sup> », comme l'indique Loraux : serait-ce en quelque sorte, en même temps, une impasse du pas assez narratif, l'arrière-plan figé se trahissant par un excès de narration ? C'est le cas de Cioran qui nous permet ici de voir clair dans ce problème aux allures

---

<sup>360</sup> *Ibid.*

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>362</sup> Loraux, P. : *Du bon usage de l'impasse dans la pensée, op. cit.*

paradoxaux. Chez le Roumain de Paris, arrière-plan immobilisé et excès de narration répétée ne font qu'un. En effet, ce sont précisément les contours parfaits de l'hier paradisiaque qui requièrent l'abondante répétition des récits de l'hier. Ces derniers n'entrent que dans une seule configuration relative au temps présent, à savoir celle de l'intrigue du sauvage et de sa réputation. A la différence des trois autres hommes de lettres, ce n'est pas la tradition à proprement parler qui est interrogée au passé, mais plutôt ce que fut, jadis, ce microcosme balkanique où psychiatres et aliénés auraient été interchangeables.

Si la tradition de l'hier, cette « *nostalgie de l'Europe* » qu'est l'Europe centrale ne joue pas un rôle prépondérant chez Cioran, c'est en raison de sa conception de l'histoire. Contrairement à l'historien qu'est Fejtö, le « plan philosophique » exerce un primat chez Cioran, la réflexion sur l'histoire n'entretenant qu'un rapport ténu avec la dimension événementielle des causes et des conséquences. Cioran n'analyse pas, il investit plutôt une vision désespérée du monde, ce qu'illustre bien ce passage de l'entretien avec J. L. Almira : « *Pendant de nombreuses années, j'ai méprisé tout ce qui se rapportait à l'histoire. Et je sais par expérience qu'il vaut mieux ne pas lui accorder trop d'attention, ne pas s'y arrêter, car elle représente la plus grande preuve imaginable de cynisme. Tous les rêves, les philosophies, les systèmes ou les idéologies se brisent contre le grotesque du développement historique : les choses se produisent sans pitié, d'une manière irréparable ; le faux, l'arbitraire, le fatal triomphent. Il est impossible de méditer sur l'histoire sans éprouver envers elle une sorte d'horreur. Mon horreur s'est convertie en théologie, au point de m'amener à croire qu'on ne peut concevoir l'histoire sans le péché originel*<sup>363</sup> ».

Cioran ne pense pas les déboires de l'histoire à partir d'une tradition dont le maintien lui serait cher, comme la tradition (centre-)européenne chez les trois autres hommes de lettres. Il s'intéresse davantage à des traditions mystiques ou ésotériques qui appuient sa vision fataliste de l'histoire. Cette vision se prête néanmoins à un récit, et ce dernier implique le motif biblique sous-jacent à son récit de l'hier balkanique, à savoir l'expulsion du paradis terrestre. Il y a bien un arrière-plan qui empêche en fait de penser l'histoire et le monde contemporain autrement que par des configurations figées dans l'esprit du penseur : rien de ce qui arrive ne saurait être étranger aux configurations bibliques ou autres, valables depuis des millénaires. Et la vision cioranienne

---

<sup>363</sup> Cioran, E. : « Entretien avec J. L. Almira » in *Entretiens*, op. cit., p. 125.

de l'histoire demeure conforme à ces traditions, à l'insu d'un quelconque intérêt pour les choses contemporaines que Cioran enferme dans un autre conformisme, à savoir : le langage soutenu, plutôt orthodoxe, parfois précieux des moralistes français auxquels on a souvent associé le Roumain de Paris et auxquels ils se réfère souvent<sup>364</sup>. Ce dernier ne véhicule pourtant, dans ce style des salons du XVIII<sup>e</sup> siècle, que sa propre réputation est-européenne, celle des esprits sans espoir des confins orientaux de l'Europe. Ce conformisme stylistique, que nous ne pouvons que mentionner ici, est lui-même captif du jeu des répétitions et de la réputation qui traverse l'œuvre cioranienne, puisque les propos sombres sur l'histoire et l'humanité entrent plus qu'en affinité avec l'histoire personnelle de Cioran, telle qu'il la répète à souhait : celle d'un homme dont l'expérience intime du paradis se trouve recalée à l'arrière-plan de tout ce qui lui sera arrivé depuis, expérience exprimée avec ce même style salonnard qui caractérise ses propos sur l'histoire, sa « *bête noire*<sup>365</sup> ».

Le point à retenir du cas de Cioran, c'est premièrement que tradition et arrière-plan s'articulent dans sa pensée d'une manière similaire à Márai, Milosz et Fejtő. Ce n'est pas, il est vrai, la tradition centre-européenne, de la bourgeoisie de l'hier ou de tel grand duché d'antan, mais elle ne se décline qu'au passé, tout nouvel événement n'étant qu'une énième confirmation de ce qui était configuré depuis longtemps. Deuxièmement, nous voyons comment une conception de la tradition figée à l'arrière-plan n'empêche aucunement la composition de récits, bien que répétitifs. D'où l'idée suivante, directrice pour le volet suivant : une abondance du propos sur l'hier peut très bien dissimuler, involontairement d'ailleurs, une incapacité à reconfigurer l'héritage de l'hier suivant les enjeux contemporains. Or si c'est là une tradition qui ne se conjugue qu'au passé, il est à craindre que nos hommes de lettres demeurent eux-mêmes à « l'arrière-plan » du débat sur l'Europe centrale à la fin de la Guerre froide, où intellectuels dissidents, observateurs étrangers et hommes de lettres en émigration tentent de repolitiser la région en question en contrepoint de la réalité géopolitique du bloc de l'Est. A « l'arrière-plan », autrement dit exilés de la contemporanéité dudit débat.

---

<sup>364</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 73, 76, 78.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 64.

### IV, 3, B : L'hier entre mémoire, débat et oubli

La confusion entre tradition et conformisme, ce fait d'être enclin à poser la question de la tradition au passé, relègue l'hier en des arrière-plans dont les données n'entrent guère dans de nouvelles configurations propres au monde contemporain. Cela voudrait-il dire que les récits de l'hier, tels que composés, en émigration, par nos quatre hommes de lettres, sont voués à rester des esquisses désarticulées du contexte du jour d'hui ? Du point de vue historiographique qui était celui de notre partie I, la distinction entre contexte et arrière-plan est effectivement marquée. En revanche, du point de vue géopolitique qui est entré en jeu au cours de notre examen de la noblesse revendiquée par la pensée en exil, la distinction se présente comme plus nuancée, et requiert davantage de précisions.

En effet, si l'idée d'une tradition figée à l'arrière-plan nous a aidés à y voir plus clair au sujet de la métaphore confuse des « *lettres de noblesse* », il s'agit maintenant de ne pas figer, à notre tour, l'hier dans un hors-contexte sans appel. Nous borner à la représentation d'une tradition par définition immobilisée, exilée de l'histoire, cela reviendrait d'une part à passer à côté du débat sur la repolitisation de l'Europe centrale. D'autre part, cela risquerait fortement d'affaiblir notre idée des non-lieux de l'exil : ces derniers se dessineraient dès lors qu'il est question de l'hier. Ce sont bien les thèmes exiliques de l'hier qui façonnent les non-lieux, et c'est à travers la poursuite de l'examen de ce qu'est l'hier dans le monde que nous serons en mesure de discerner les contours des non-lieux posthumes de l'exil. En clair, une idée elle-même trop figée de l'hier, ou trop radicale, enclencherait une série plutôt laxiste de « non-lieux », un risque d'impasse terminologique que nous avons critiqué plus haut (p. 493.).

Nous avons pris soin, dès la partie I, de mettre en évidence la singularité de l'hier qui n'est pas un passé parmi d'autres. Analysant la notion de posthume, l'hier est apparu comme un passé toujours d'ores et déjà révolu, dont les héritiers ne vivent que la postérité. Mais maintenant que nous avons pris ensemble les différents segments de la trajectoire exilique de l'hier sur une tangente qui se définit par son point de contact avec le monde contemporain, il s'agit de voir comment ce



passé singulier coexiste avec d'autres héritages, d'autres trajectoires exiliques ou en migration, dont la trajectoire d'un Nabokov sur qui Kiš aura attiré notre attention. Oui, l'hier est fort d'une extraordinaire singularité ; non, cette dernière ne peut être la réponse à tous les symptômes de la pensée en exil dans la manière dont elle s'oriente dans le monde. De surcroît, afin de préparer le testament de la pensée en exil, autrement dit notre conclusion, il s'agit bien d'observer comment l'hier peut, malgré sa singularité ou précisément dans sa réticence à être considéré comme une altérité parmi d'autres, à éclairer la façon dont nos questions actuelles se posent à nous autres modernes contemporains, tardifs.

Si l'examen du rapport entre nostalgie de l'hier et contexte géopolitique impérial relève d'un autre travail de recherche, la géopolitique de la Guerre froide, avec la création du bloc de l'Est, alimente à l'évidence notre propos sur l'hier entre arrière-plan et contexte. Le débat où nos hommes de lettres prennent plus ou moins activement position consiste en tentatives divergentes de réactualisation de l'Europe centrale face à l'oubli. C'est effectivement en termes de mémoire et d'oubli que se profile le débat qui connaît une renaissance dans les années 1980. La mémoire, cependant, est-elle exclusivement une « *lutte contre l'oubli*<sup>366</sup> » ? Si l'hier se repolitise sous la forme d'une telle lutte, n'est-ce pas alors un arrière-plan qui matérialise ce que Ricœur nomme le « *spectre d'une mémoire qui n'oublierait rien* », et que le théoricien français tient pour « *monstrueuse*<sup>367</sup> » ? Compte tenu des perspectives géopolitiques, la fin proche du monde bipolaire, l'hier constitue-t-il un horizon prometteur, celui « d'une mémoire apaisée, voire d'un *oubli heureux*<sup>368</sup> » ? Rien n'est moins sûr.

Reprenons la métaphore de la noblesse, ainsi que l'idée d'une littérature russe qui, contrairement à celle de l'Europe centrale, serait reconnue en Occident pour articuler, dans ce volet, géopolitique et oubli afin de montrer, avec Nabokov en contrepoint, qu'il n'y a pas d'arrière-plan russe qui puisse se passer de reconfigurations considérables pour se faire entendre. Si l'hier se fige plutôt que de se remettre à jour et en intrigue, c'est en raison d'une conception de la mémoire en tant que « *lutte contre l'oubli* », conception qui omet de remettre l'héritage en contexte et en suscite une réification, d'où l'impasse du débat visant une repolitisation de l'Europe centrale.

---

<sup>366</sup> Ricœur, P. : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 537.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 536.

<sup>368</sup> *Ibid.*

## 1. *L'hier : géopolitique et oubli*

Si la pensée en exil adopte une posture culturelle pour représenter l'hier dans le monde, ce qui détermine sa dissidence lors de la satellisation du bloc de l'Est, c'est principalement en raison de l'éviction de l'Europe centrale de la carte géopolitique du Vieux Continent et du globe. Oubli de l'hier et géopolitique de la Guerre froide sont corrélatifs. Pour bien saisir cette corrélation, nous devons faire le point sur la géopolitique en termes d'arrière-plan et de contexte. La culture et les langues d'une région constituent-elles un arrière-plan immuable, donné à l'insu de la géopolitique ? C'est ce que Kiš laisse entendre avec sa métaphore trouble. Culture et langues ne sont-elles pas plutôt intimement liées, dans l'intérêt qu'elles peuvent susciter dans le monde, à des contextes géopolitiques précis, où acquis culturels et enjeux de pouvoir entrent dans une intime corrélation ? C'est Todorov que nous retrouvons et, *via* son point de vue, l'amertume de la pensée en exil à l'égard de l'oubli de l'hier, qui oscille en fait entre arrière-plan donné et contexte géopolitique en mouvement.

### **I. La culture et la langue en arrière-plan**

Examiner ce qu'est l'hier dans le monde revient en définitive à nous interroger sur la façon dont il suscite de l'intérêt ou, au contraire, essuie de l'indifférence. L'engagement politique en des circuits dissidents suffit-il à formuler des questions suivant une façon que le monde contemporain estime urgente et pertinente ? L'hier réussit-il, à travers les œuvres écrites de la pensée en exil, à rejoindre les questions propres au monde contemporain ? Rien n'est moins sûr, l'hier semblant s'opposer à la notion même de contemporanéité. Quant à la posture culturelle misant sur une forme de nostalgie de la noblesse, elle semble peu encline à dialoguer véritablement en dehors des circuits de l'émigration.

Le dialogue suppose une contemporanéité des parties, qu'ils soient initiés ou *outsiders* en extraterritorialité. La manière dont Kiš conçoit la culture et les langues centre-européennes en contraste avec celles de Russie relève plus de la lamentation que de l'ouverture d'un dialogue. L'écrivain s'en tient à l'idée d'arrière-plans culturels qui se distinguent en termes de reconnaissance et de méconnaissance. Son point de vue met en lumière la façon dont l'hier, figé,

se considère comme une culture donnée, mais ignorée en Occident.

Kiš ne prend en compte que la dimension littéraire et linguistique de la question qu'il aborde. « *La langue est destin* », dit-il, et « *toute tentative d'intervention dans l'intégrité linguistique est incertaine et risquée*<sup>369</sup> ». C'est ici qu'intervient l'exemple de Vladimir Nabokov, l'écrivain russe qui change d'idiome en émigration et poursuit son œuvre en anglais. Certes, écrit Kiš, Nabokov a « *lui-même vécu le passage d'un idiome à l'autre, comme un traumatisme*<sup>370</sup> », expérience dont il fait part au lecteur de son *Lolita*<sup>371</sup>. Cela dit, reprend Kiš, Nabokov « *était un écrivain russe* ». Il aurait pu, « *en fin de compte, au prix de certaines concessions, continuer d'écrire dans sa langue*<sup>372</sup> », comme « *tant d'autres écrivains russes de l'émigration*<sup>373</sup> ». Et le raisonnement débouche sur la métaphore des « *lettres de noblesse* » dont disposerait un Nabokov, contrairement à un écrivain d'origine centre-européenne.

Kiš bute contre deux pierres de touche dans son raisonnement, et c'est pour cela que ce dernier ne peut constituer une contribution à un dialogue sur l'Europe centrale. Premièrement, le fait que Nabokov aurait pu persévérer dans sa langue maternelle est postulé, et relève d'une hypothèse que Kiš formule à partir de l'idée du traumatisme et de l'exemple d'autres émigrés russes. Au croisement de l'expérience de Nabokov et de celles d'autres hommes de lettres, Kiš introduit un grand « si » : non sans concessions certes, mais l'auteur de *Lolita* aurait pu éviter le traumatisme. Deuxièmement, ce qui semble justifier ce « si », c'est bien l'idée d'un arrière-plan, dont nous avons vu le rapport ténu avec la notion de contexte. D'un mot, le « *destin* » qu'est la langue est déterminé d'avance par des données culturelles, comme l'est, dans l'esprit de Kiš, l'ensemble des acquis présumés d'une « *longue et solide tradition littéraire russe*<sup>374</sup> ». Certes, Kiš mentionne le fait que le cas de Nabokov est particulier : il « *était familier de l'anglais (et du français*

---

<sup>369</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus*, op. cit., p. 99.

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> Nabokov écrit en effet : « *Ma tragédie personnelle, qui ne peut ni ne devrait en fait intéresser quiconque, c'est que j'ai dû abandonner mon idiome naturel, ma langue russe déliée, riche, infiniment docile, et adopter un anglais de seconde catégorie, dénué de tous ces accessoires – le miroir déconcertant, la toile de fond en velours noir, les associations et les traditions implicites – que l'illusionniste du cru, queue-de-pie au vent, peut manipuler avec une aisance magique pour transcender l'héritage à sa façon* ». Nabokov, V. : « A propos d'un livre intitulé *Lolita* » in *Lolita*, trad. Maurice Couturier, Ed. Gallimard, coll. Folio, 2005 [1955], p. 531.

<sup>372</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus*, op. cit., p. 100.

<sup>373</sup> *Ibid.*

<sup>374</sup> *Ibid.*

*d'ailleurs*)<sup>375</sup> ». Toutefois, Kiš privilégie, dans cette variation, le fait que Nabokov « *était un écrivain russe* », il construit donc son hypothèse sur un destin manqué qui aurait pu découler de l'origine nationale de Nabokov, et non pas le destin en devenir, « *tragédie personnelle*<sup>376</sup> » de Nabokov, destin pris en main par l'écrivain russe qui émigre. Ce qui compte avant tout dans la pensée de Kiš, ce n'est pas la contingence du devenir, mais les nécessités qu'il suppose inhérentes à la provenance d'un écrivain. Suivant notre terminologie, il n'y a, en termes de culture littéraire, que des arrière-plans, et celui de la Russie aurait l'avantage de ne pas être figé dans l'oubli comme l'est la culture centre-européenne. Ce qui est passé sous silence, ce sont les concessions que Nabokov a accordés pour être non pas écrivain « *russe* », mais écrivain de son temps, contemporain de son émigration américaine. Les *Variations sur des thèmes d'Europe centrale* ne semblent donc aucunement s'ouvrir à un débat sur l'hier, puisqu'elles insistent sur ce qui aurait été décidé depuis longtemps, depuis que l'hier est devenu l'hier, en l'occurrence. Nous retrouvons ici les variations, chez nos quatre hommes de lettres, sur l'arrière-plan sclérosé dans sa configuration, ce qui ne promet guère, pour l'instant, de débat palpitant sur l'hier.

## II. Culture et contexte géopolitique

Il y a eu oubli de l'hier, mais Kiš semble « oublier » lui-même le facteur géopolitique dans son insistance sur ce qui n'est plus en mouvement, mais configuré d'avance, depuis longtemps. Le problème auquel il réfléchit ne se réduit pas à la littérature, ni même la langue. Ou, plutôt, la question de la langue ne se réduit pas au domaine littéraire, comprenant le problème de la traductibilité. La langue est aussi politique, et il est loin d'être anodin que l'idiome en question soit celui d'un petit pays périphérique ou, au contraire, la langue d'une grande puissance. Cela affecte-t-il la littérature, ou plus généralement le domaine culturel ?

Un court texte de Todorov le laisse entendre. Il s'agit de la préface à l'édition française de *L'Orientalisme* de Said. Todorov écrit que « *le champ* [d'étude de l'orientalisme] *eût été trop vaste s'il avait fallu l'embrasser dans son entier. Said en a donc choisi un seul segment*<sup>377</sup> ». Ce

---

<sup>375</sup> *Ibid.*

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>377</sup> Todorov, Tz. : « Préface à l'édition française » in Said, E. W. : *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, trad. Catherine Malamoud, Ed. Seuil, coll. La couleur des idées, 2005 [1978], p. 7.

segment, c'est l'une des versions de « *l'Oriental* », « *l'homme du Proche- et du Moyen-Orient, musulman et arabe* ». Ce qui nous importe ici davantage, c'est que « *de tous les discours [Said] n'a retenu que les plus révélateurs, ceux tenus en France, en Angleterre et aux Etats-Unis*<sup>378</sup> » pour saisir la façon dont l'Occident s'est inventé son Orient, principe de l'orientalisme.

Said se concentre donc sur les grandes puissances occidentales. Todorov affirme néanmoins qu'il « *est facile de voir au prix de quels ajustements [l'analyse] pourrait s'appliquer à d'autres temps, à d'autres espaces*<sup>379</sup> ». L'essayiste et historien d'origine bulgare aura peut-être fait le même constat que nous-mêmes : dans la bibliographie de *L'Orientalisme*, il n'y a pas une seule référence à l'Europe centrale et orientale (en dehors de Joseph Conrad, mais qui est cité dans un rapport exclusif à l'empire britannique). Pourtant, sur le plan scientifique de l'orientalisme, certains fondateurs, chercheurs-aventuriers du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle étaient centre-européens. Le fait est que Said pense avant tout l'orientalisme en termes de rapports de force, de pouvoir et de domination entre l'Orient et l'Occident, bien qu'il précise qu'arts et sciences participent à cette domination<sup>380</sup>. Par conséquent, le monde d'hier n'entre pas dans sa ligne de mire, même pas le temps d'une mention du fondateur qu'est par exemple Sándor Kőrösi Csoma, premier Occidental à pénétrer le Tibet, ouvrant la voie à des recherches et explorations qui, elles, retiennent l'attention de Said.

Notre point, c'est de mettre en lumière non plus l'arrière-plan culturel, mais le contexte géopolitique qui agit en tant que tel sur la marge de manœuvre d'une culture dans le monde, qu'il soit question de science ou de littérature. Préfaçant l'œuvre de Said, Todorov suggère ce facteur, sans pour autant l'admettre ouvertement. En toute objectivité, il préfère souligner que c'est la « *spécificité du discours de Said qui en assure, paradoxalement, la généralité*<sup>381</sup> ». Entre les lignes, nous lisons cependant le constat qu'à défaut d'influence géopolitique notable, un scientifique slovaque ou hongrois demeure sans réponse. Son arrière-plan centre-européen ne

---

<sup>378</sup> *Ibid.*

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>380</sup> Said considère que l'orientalisme est l'élaboration de « *toute une série d'"intérêts" que non seulement il crée, mais encore entretient par des moyens tels que les découvertes érudites, la reconstruction philologique, l'analyse psychologique, la description de paysages et la description sociologique* ». C'est ainsi qu'arts et sciences participent à une « *volonté ou intention de comprendre, parfois de maîtriser, de manipuler, d'incorporer même, ce qui est un mode manifestement différent* ». Said, E. W. : *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, op. cit., p. 25.

<sup>381</sup> Todorov, Tz. : « Préface à l'édition française » in Said, E. W. : *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, op. cit., p. 8.

semble pas suffire aux yeux de Said qui configure un contexte géopolitique où arts et sciences en viennent à contribuer, à être mis au service d'un projet de domination.

Les expériences de l'altérité indiquent, chez nos quatre hommes de lettres, une conception fortement européocentrique du monde. Sont-ce, à leur façon, des positions contemporaines ? Non point, car leur « *volonté de se réclamer de l'arbre généalogique de l'Europe*<sup>382</sup> » perd de vue le contexte européen et mondial de la Guerre froide. L'eurocentrisme, comme le souligne Immanuel Wallerstein, est, en tant qu'universalisme européen, une « *rhétorique du pouvoir*<sup>383</sup> ». Sans pouvoir, l'universalisme se réduit à un nombrilisme européocentrique sans réponse. Qu'est-ce à dire ? Suivant Wallerstein, la rhétorique européocentrique du pouvoir est celle « *des dirigeants monde paneuropéen – en particulier, mais pas exclusivement, les Etats-Unis et la Grande Bretagne* », ainsi que les média et intellectuels « *mainstream*<sup>384</sup> » qui reprennent le discours des dirigeants mentionnés. A l'instar de Said dont *L'Orientalisme* constitue une référence majeure de son opuscule, Wallerstein reprend en fait le choix sélectif des grandes puissances du monde occidental, voire limite davantage son choix aux pays anglo-saxons. Certes, il précise que ce choix n'est pas exclusif, mais l'articulation de l'universalisme à l'eurocentrisme passe par une réduction du propos à la partie atlantique de l'Occident. Il en découle qu'un eurocentrisme en marge de cet axe géopolitique, certes majeur, n'entre pas parmi les références d'un intellectuel engagé qui cherche à dénoncer ce qu'il appelle, sans référence aucune à un Kant ou un Adorno, l'universalisme européen.

Le titre choisi par Wallerstein est probablement trop important pour un opuscule tardif dans lequel l'auteur se contente plus ou moins d'enchaîner à la hâte des commentaires de textes choisis. Néanmoins, dans la mesure où la hâte même de Wallerstein est symptomatique d'une conception géopolitique du monde, il apparaît pertinent pour nous de constater que, pour Said et Wallerstein, l'universalisme européen se définit en fonction des grandes puissances occidentales, et surtout en fonction du monde extra-européen qui est la cible de cette « *rhétorique du pouvoir* ». Ce qui est évincé de cette intrigue, par ailleurs certes pertinente, ce sont les manifestations séculaires, voire millénaires de l'eurocentrisme que la rhétorique

---

<sup>382</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus, op. cit.*, p. 88.

<sup>383</sup> Wallerstein, I. *European Universalism : the Rhetoric of Power [L'universalisme européen : la rhétorique du pouvoir]*, Ed. The New Press, 2006, pp. xi-xiii. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. xi.

universalisante en question ne prend pas en compte, bref : la dimension culturelle et historique de l'héritage de l'Europe dont se revendiquent, à l'instar d'un Gadamer, les hommes de lettres de la pensée en exil. En clair, si une pensée européocentrique n'entre pas directement dans la configuration d'un contexte géopolitique de domination mondiale, elle demeure en une périphérie, celle de l'érudition, que Wallerstein n'exclut pas mais ne mentionne pas non plus, et dont Todorov estime qu'elle pourrait se prêter, à la suite de *L'Orientalisme*, à un beau sujet de recherche.

L'eurocéentrisme de la pensée en exil serait-il en conséquence voué à l'isolement de ce que Schütz nomme le « *sans réponse* », cette position « *insulaire* » qui « *ne peut être ni confirmée ni infirmée par les réactions*<sup>385</sup> » du monde ? Bien que Kiš passe quasi entièrement sous silence le fait que la Russie est une puissance incontournable sur la carte (le style élogieux, palpable dans la désignation de la « *longue et solide tradition littéraire russe* », sous-entend malgré tout une reconnaissance de la puissance), privilégier l'importance géopolitique du pays d'origine serait à son tour réducteur. Ce serait alors la géopolitique qui, en arrière-plan, déciderait de la reconnaissance et de la méconnaissance des cultures littéraires ou autres.

### III. L'oubli de l'hier : contexte ou arrière-plan ?

Nous tenons le problème de la géopolitique entre arrière-plan et contexte. Il nous achemine vers le conflit qui se déploie entre mémoire et oubli dans la pensée en exil. L'hier dans le monde se trouve dans un contexte géopolitique où l'Europe de l'Est n'entre avant tout en considération qu'en tant que satellite de l'URSS, puissance transcontinentale assurant la continuité de la Russie impériale et impérialiste. Cela revêt une importance stratégique non-négligeable, certes, d'où le succès de *l'Histoire des démocraties populaires* de Fejtö. D'où, également, le succès de *La Pensée captive* que son auteur déplore. Que déplore Milosz exactement ? N'est-ce pas le fait qu'on ait vu, dans son pamphlet, l'expression de vues trop contemporaines au goût de l'auteur qui se veut gardien de l'hier ? Milosz exprime en effet un certain mépris à l'égard de « *ceux qui écrivent aujourd'hui sur les problèmes de l'Europe centrale et orientale* », et qui sont « *ordinairement des adversaires politiques qui ont réussi à passer à l'étranger, ou alors*

---

<sup>385</sup> Schütz, A. : *L'Etranger*, op. cit., p. 23.

*d'anciens communistes qui proclament publiquement leur déception. Je voudrais qu'on ne me compte ni parmi les uns, ni parmi les autres*<sup>386</sup> », exige-t-il. La méfiance est nette à l'égard des contemporains de la Nouvelle Foi, opposés ou déçus par cette dernière.

Selon ses propres dires, Milosz fait partie de ceux qui ont perdu quelque chose avec l'occupation soviétique, tel un « *savant dont le laboratoire se trouve dans l'une des villes de l'Europe orientale. Il tient à ce laboratoire. Lui serait-il facile d'y renoncer, ou ne serait-il pas plutôt prêt à payer cher pour ne pas perdre ce qui a pour sa vie une si grande importance ?*<sup>387</sup> ». Et le poète précise : « *Pour moi, ce laboratoire, c'était ma langue maternelle. Comme poète, c'est dans mon pays seulement que j'avais mon public, c'est là-bas seulement que je pouvais publier mes œuvres*<sup>388</sup> ». Ce qu'il entend par « son » pays, la Pologne ou la Lituanie, n'est pas clair. Par ailleurs, si le dissident qu'il est en 1953 ne sait pas encore comment il pourra persévérer dans sa langue maternelle en émigration, il est à noter que Milosz répète cette attache poétique à la langue maternelle, et qui ne supporte pas l'émigration, jusqu'en 2001<sup>389</sup>.

Cela scelle l'idée que l'expérience de la perte cherche à tout prix à s'opposer aux évolutions contextuelles, puisque non seulement Milosz ne veut pas être considéré comme un intellectuel politiquement engagé, mais, qui plus est, se positionne dès *La Pensée captive* comme un responsable de la « lutte contre l'oubli » : « *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*<sup>390</sup> ». L'oubli est ainsi propre au monde contemporain, et tout laisse entendre que la mémoire appartient à celui dont la mesure propre est de juger le présent et l'avenir à partir du passé. La mémoire de l'hier appartient ainsi à un arrière-plan que l'auteur de *La Pensée captive* a le privilège de connaître, contrairement aux « contemporains » qui ne s'orientent que suivant les éphémères contextes de l'actualité et qui ont oublié le passé.

Chez Fejtő, la distinction entre arrière-plan et contexte est plus nuancée, mais toutefois présente, et cela affecte bel et bien sa conception de la mémoire et de l'oubli. L'historien a suivi de près l'histoire des démocraties populaires, autrement dit ne se détourne nullement de l'évolution

---

<sup>386</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 15.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>388</sup> *Ibid.*

<sup>389</sup> Cf. Milosz, Cz. : *Családias Európa [Famille européenne]*, op. cit., p. 5.

<sup>390</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 20.



contextuelle de ce qui est devenu l'Europe de l'Est. Qui plus est, à lire les trois tomes de *l'Histoire des démocraties populaires*, on se rend bien compte de l'hétérogénéité du bloc de l'Est, de la remarquable divergence des pays satellites soi-disant fondus dans le bloc. « *L'habitude persiste de considérer comme un ensemble cohérent tout l'espace centre- et est-européen [...]. Cette perception doit pourtant céder la place à celle tenant davantage compte de la différenciation croissante des nations et Etats de la région*<sup>391</sup> ». Ce qu'annonce Fejtő afin de dégager les perspectives du postcommunisme est en fait le fil conducteur dès le premier tome. L'analyse de cette hétérogénéité, la difficulté de comparer les cas de figure de la mise en pratique du communisme offrent en fait un rempart contre l'oubli à partir de la complexité du contexte pour dévoiler différents arrière-plans historiques et culturels plutôt que de penser à partir de l'arrière-plan oublié. Fejtő s'y prend donc avec la « *lutte contre l'oubli* » en s'appuyant sur le contexte géopolitique du bloc de l'Est.

Toutefois, malgré ce fil directeur dans le contexte, l'hier prend parfois chez l'historien le dessus en tant qu'arrière-plan oublié. « *De Stettin sur la Baltique à Trieste sur l'Adriatique, un rideau de fer s'est abattu sur le continent*<sup>392</sup> », énonce Churchill, et il s'agit là d'une réalité géopolitique. Cependant, à l'Est, ce n'est pas seulement au sens concret du contexte, mais aussi en un sens culturel et psychologique que ce rideau est vécu. Fejtő note qu'en 1949, « *le terme "Europe centrale" disparut même des manuels occidentaux. On ne parlait plus que d'"Europe de l'Est"*<sup>393</sup> ». Cette idée est d'ordre psychologique, elle concerne la mémoire et l'oubli. Fejtő semble sous-entendre qu'au terme de la Seconde Guerre mondiale et avec la création de l'Europe de l'Est, cette dernière, comprenant l'Europe centrale d'antan n'a pas été détruite ; ce qui lui est arrivé est, en un sens figuré, pire encore : effacée des manuels d'histoire, donc de la mémoire du monde occidental, l'Est du continent a sombré dans l'oubli. Nous pouvons constater à ce sujet que les barrières de l'oubli, les lignes de démarcation entre mémoire et oubli s'avèrent bien plus puissantes que toute frontière électrifiée.

Lignes de démarcation plus ou moins rigides entre arrière-plan et contexte, barrières de l'oubli

<sup>391</sup> Fejtő, F. et Kulesza-Mietkowski, E. : *La Fin des démocraties populaires : les chemins du postcommunisme*, Ed. Seuil, coll. Points-Histoire, 1997 [1992], p. 519.

<sup>392</sup> Extrait du discours de Fulton, prononcé par Winston Churchill le 5 mars 1946 au Westminster College de Fulton (Missouri, Etats-Unis). Lien : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Discours\\_de\\_Fulton](http://fr.wikipedia.org/wiki/Discours_de_Fulton) (consulté le 23/05/2016).

<sup>393</sup> Fejtő, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes, op. cit.*, p. 207.

mais aussi de la mémoire dans sa lutte contre l'oubli : voici les éléments qui vont maintenant nous permettre de faire le point sur le débat renaissant sur l'Europe centrale dans les années 1980, et la contribution de la pensée en exil à la repolitisation de la région.

## *2. Repolitisation de l'Europe centrale : l'hier en débat ?*

L'ambiguïté entre arrière-plan et contexte marque le débat sur l'Europe centrale dans les années 1980. S'agit-il, pour des hommes de lettres comme Fejtő ou Milosz, de se revendiquer d'une culture oubliée, d'un arrière-plan qu'il suffirait de faire connaître à nouveau pour repolitiser l'Europe centrale ? Comme nous l'avons vu, l'extraterritorialité est une posture qui se travaille en accord avec le monde et ses territoires. Il est loin d'être sûr qu'une lutte contre l'oubli d'un arrière-plan pourtant donné, du moins selon ses représentants, suffise à replacer l'hier dans le segment de l'extraterritorialité, autrement dit dans un rapport intime entre la pensée et son époque. C'est le point sur les différentes conceptions de la mémoire et de l'oubli, telles que les explicite Ricoeur, qui met en lumière le fait que l'arrière-plan relève plutôt des non-lieux exiliques, malgré le débat qui promettait d'être extraterritorial. Un commentaire de l'œuvre de Nabokov viendra appuyer davantage cette idée, puisque l'écrivain russe en émigration ne se contente aucunement de l'arrière-plan de sa culture, tel que le comprend Kiš, mais accomplit un considérable travail de reconfiguration pour rendre son art contemporain du monde dans lequel il émigre.

### **I. Contexte et contributeurs**

Le thème de l'Europe centrale vit une renaissance intellectuelle dans les années 1980, autrement dit au crépuscule du monde bipolaire de la Guerre froide. C'est un objet de pensée politique qui se situe dans le contexte d'une dissidence est-européenne produisant des travaux décisifs au regard des changements politiques, économiques et sociaux dont témoigne la décennie. Il y a un foisonnement intellectuel dissident, et le débat sur l'Europe centrale semble participer à cette dynamique politique. Le débat est-il pour autant proprement dissident ? D'un côté, c'est bien dans les pays ayant jadis appartenu à l'Europe centrale que se localise principalement le foisonnement,

le débat sur l'identité de la région contribue ainsi aux déterminations des nouveaux acteurs intellectuels. De l'autre, cependant, nous avons vu comment l'hier, voué à entrer en dissidence à l'époque de la satellisation de l'Est, perdait rapidement son affinité avec le contexte contemporain en raison des mobiles mêmes de sa nostalgie (p. 379.). Le regret de l'histoire exilée l'écarte de l'engagement politique à proprement parler, sa dissidence se fait émigration dans le monde, puis exil, c'est-à-dire expérience tâtonnante de sa propre postérité en marge du monde contemporain.

Les contributeurs au débat viennent d'horizons différents. Nous trouvons d'abord ceux que nomme Kiš : les écrivains qui sont marginalisés et publient en samizdat (comme György Konrád) et ceux qui, comme Fejtő et Milosz, vivent en émigration parce qu'ils ont cette « conscience d'appartenir à la culture d'Europe centrale<sup>394</sup> ». On estime ensuite, en Occident, la contribution d'un Kundera, en particulier l'essai *Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale*, publié en France en 1983 et l'année suivante en anglais dans le *New York Review of Books*, et qui aura introduit dans le monde anglo-saxon la notion même d'Europe centrale. Car l'intérêt pour le thème centre-européen est aussi occidental. Comme le souligne Kiš en 1986, « l'intérêt suscité ces dernières années par l'"Europe centrale" n'est pas tant la conséquence d'une prise de conscience que toute une culture était restée dans l'ombre, que celle de la découverte par l'Occident qu'à la suite d'un partage manichéen Est-Ouest, toute une partie de l'Europe avait disparu comme dans le brouillard<sup>395</sup> » – et Kiš cite précisément, à ce propos, un passage d'*Un Occident kidnappé* pour montrer ce que l'Occident avait enfin plus ou moins « compris non sans étonnement<sup>396</sup> », à savoir l'existence d'une région dissimulée – ou engloutie – par Yalta.

Entre prise de connaissance, en Occident, d'une réalité culturelle méconnue, prise de conscience dans les pays concernés et travail de passeur-traducteur chez les émigrés est-européens, est-ce ainsi une esquisse de perspectives nouvelles que trace le débat sur l'Europe centrale ? Ce thème réussit-il à poser la question de la tradition et donc de l'héritage au présent ? Il suscite de l'intérêt face à ce qui *est*, à savoir la division de l'Europe en tant que viol de l'intégrité culturelle du Vieux Continent ; toutefois, il est à craindre que ce qui s'oppose au contexte bipolaire tende plutôt vers ce qui *fut* que vers ce qui *peut* être – confusion de deux perspectives que nous avons vue à

<sup>394</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus*, op. cit., p. 98.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>396</sup> *Ibid.*

l'œuvre chez Milosz. Nous ne pouvons ici analyser tous les aspects du débat, seulement en considérer les axes majeurs tracés par des contributeurs fort différents afin de saisir le rôle qu'y joue la pensée en exil. Les thèmes exiliques de l'hier travaillent leurs contributions à la renaissance de l'hier, d'où l'idée qu'à l'instar de la dissidence, la pensée en exil est limitée dans sa capacité à ouvrir de nouvelles perspectives puisqu'elle confond ces dernières avec le passé de la tradition.

## II. La pensée en exil dans le débat : Milosz

Milosz et Fejtő sont les deux contributeurs majeurs de la pensée en exil au débat sur l'Europe centrale, puisqu'ils publient des textes à l'intention de ce débat. Cioran n'en fait pas autant, bien qu'il s'exprime sur le sujet sur son balcon parisien, en réponse, notamment, aux questions de Fejtő. Quant à Márai, bien qu'il se considère comme représentant d'une culture exilée de l'histoire, il ne contribue pas au débat sur l'Europe centrale. Son *Journal 1984-1989* témoigne plutôt d'un homme au crépuscule de sa vie, errant dans une vieillesse tragique caractérisée par une marginalisation quasi totale de celui qui, auparavant, aurait pu éventuellement contribuer au débat en tant que chroniqueur. Ici, son âge avancé vient aggraver l'isolement d'un homme de lettres d'ores et déjà enclin à se maintenir à distance de ses contemporains, émigrés ou non. C'est en connaissance de cause que nous allons examiner, dans ce qui suit, les contributions de Fejtő et de Milosz au premier plan.

« *L'Europe centrale existe-t-elle ?*<sup>397</sup> », pose la question le politologue Timothy Garton Ash dans le titre de son essai paru en 1986. « *Je pars du fait que ce que l'on appelle l'Europe centrale existe*<sup>398</sup> » – ainsi clarifie Milosz sa position dès l'abord de son essai *Notre Europe* (1989). « *Celui qui parle d'un cheval a probablement souvent vu un tel animal, tandis que celui qui parle de l'unicorne n'a jamais vu de ses propres yeux, un tel animal. On parle beaucoup, depuis quelques années de l'Europe centrale, sans que quiconque sache si cette notion se réfère à*

<sup>397</sup> Garton Ash, Th. : « Létez-e Közép-Európa ? » [« L'Europe centrale existe-t-elle ? »] in Módos, P. et Tischler, J. (dir.) : *Közép-európai olvasókönyv* [Manuel d'Europe centrale], Ed. Osiris-Közép-európai kulturális intézet, 2005, p. 167. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>398</sup> Milosz, Cz. : « A mi Európánk » [« Notre Europe »] in Módos, P. et Tischler, J. (dir.) : *Közép-európai olvasókönyv* [Manuel d'Europe centrale], *op. cit.*, p. 75.

*quelque chose comme un cheval, ou plutôt quelque chose comme une licorne*<sup>399</sup> » – clarifie davantage le problème l'écrivain italien Claudio Magris en 1989. Elle « *ressemble de plus en plus aujourd'hui au dragon d'Alca d'Anatole France [...] : parmi ceux qui affirmaient l'avoir vu, nul ne pouvait dire à quoi il ressemblait*<sup>400</sup> ». « *Il n'est pas question de ressusciter l'Autriche-Hongrie*<sup>401</sup> », nous rassure Fejtő, en ajoutant, rappelons-le, que c'est une « *prise de conscience* centre-européenne [qui] *s'impose* ». Pour débattre, il est fortement indiqué de savoir si l'objet en question existe ou n'existe pas, s'il existe au présent ou n'a qu'une existence passée, et si c'était un cheval ou si c'est toujours une licorne, ou encore un dragon qu'il ne faudrait pas ressusciter, car le débat peut prendre des directions assez divergentes suivant les cas de figure.

A dire vrai, si l'objet du débat demeure obscur, le jeu des questions et des affirmations, des comparaisons et des précisions ci-dessus fait que le débat semble tout droit sorti d'une auberge pragoise elle-même sortie d'un texte de Hrabal. C'est-à-dire d'Europe centrale. Mais cette dernière, avons-nous pris soin de préciser dès notre introduction générale, nomme une réalité passée, l'hier, tandis que les temps présents, depuis l'exil de l'hier, ne connaissent plus que l'Europe de l'Est. Nous avons ainsi délibérément pris position contre Milosz et Fejtő dès l'abord. Pourquoi cela ? Pour saisir ici la façon dont la pensée en exil s'immisce dans le débat entre mémoire et oubli, exil de l'histoire et histoire exilée.

Le fait est que le débat où l'existence même de l'objet est en question utilise la géographie comme support provisoire et comme métaphore d'une culture oubliée. Garton Ash, observateur étranger, rend compte des positions opposées qui jouent avec la géographie, voire en nient l'importance. Selon Kundera, rapporte Garton Ash, il faudrait « *exclure la Russie d'Europe* » pour que l'Est et l'Ouest du Vieux Continent puissent renouer avec leur identité commune, débarrassés de l'« *Anti-Occident*<sup>402</sup> » russe. Selon Joseph Brodsky, le mal qui ronge la Russie, à savoir le système politique communiste, est au moins autant « *le produit du rationalisme occidental que du radicalisme sentimental de l'Orient*<sup>403</sup> ». Rapidement, en voulant définir

<sup>399</sup> Magris, C. : « Közép-Európa – egy fogalom igézete » [« Europe centrale – la fascination d'un concept »] in Módos, P. et Tischler, J. (dir.) : *Közép-európai olvasókönyv [Manuel d'Europe centrale]*, op. cit., p. 92.

<sup>400</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus*, op. cit., p. 77.

<sup>401</sup> Fejtő, F. : *Requiem pour un empire défunt : histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, op. cit., p. 442.

<sup>402</sup> Garton Ash, Th. : « Létez-e Közép-Európa ? » [« L'Europe centrale existe-t-elle ? »] in Módos, P. et Tischler, J. (dir.) : *Közép-európai olvasókönyv [Manuel d'Europe centrale]*, op. cit., p. 171.

<sup>403</sup> *Ibid.*

l'Europe centrale, on se retrouve donc à déplacer la Russie sur la carte du monde, ce qui n'est pas très aisé à accomplir s'il ne s'agit pas d'un jeu avec la géographie en termes culturels, un jeu où la géographie n'est qu'un support pour exprimer que l'Europe centrale est plus une idée qu'une région nettement définissable, ce qui est le point de Kundera : « *L'Europe centrale n'est pas un Etat, mais une culture ou un destin. Ses frontières sont imaginaires et doivent être tracées et retracées à partir de chaque situation historique nouvelle*<sup>404</sup> ».

C'est bien là un jeu avec la géographie. Il s'agit d'y évaluer l'équilibre entre le sérieux géopolitique et la part métaphorique qui sied aux abstractions du type : l'Europe centrale « *comme phénomène culturel*<sup>405</sup> » ou comme « *destin* ». Explicitons ce point, car il est corrélatif à la question de la mémoire, au couple arrière-plan-contexte, ainsi qu'au problème de la géographie comme métaphore de l'exil. Milosz, de son côté, répond à Brodsky : il affirme que l'Europe centrale existe, « *contrairement à [son] ami [...], qui réserve de préférence le nom d'Asie occidentale à ce phénomène*<sup>406</sup> ». « *L'ami* » Brodsky intervient effectivement dans ce débat sur la désignation et, tout en soulignant l'origine occidentale du communisme, affirme ne voir en Europe centrale et orientale qu'une extension européenne de la Russie<sup>407</sup>. Ce point est éminemment géopolitique, car cette extension fut plus d'une fois la marque effective de l'impérialisme transcontinental russe, à l'époque de l'hier comme dans le monde bipolaire. Pourtant, Milosz, qui est en quelque sorte né dans cette « *Asie occidentale* », précisément dans l'extension européenne de l'empire russe, réagit en affirmant que « *l'Europe centrale n'est pas une notion géographique*<sup>408</sup> ». Il ajoute, déjà sur le plan littéraire, que « *la caractéristique la plus évidente des littératures centre-européennes est l'omniprésence de l'histoire*<sup>409</sup> ».

Le problème, c'est que Milosz semble tenir à une définition culturelle de l'Europe centrale pour congédier la dimension géopolitique, autrement dit contextuelle de la région. L'architecture, celle

---

<sup>404</sup> Kundera, M. : « Un Occident kidnappé ou la tragédie d'Europe centrale », *Le Débat*, 1983/5 n° 27, p. 3-23. DOI : 10.3917/deba.027.0003., p. 8. Lien : [https://europecosmopolitique.files.wordpress.com/2015/02/deba\\_027\\_0003-1-kundera1.pdf](https://europecosmopolitique.files.wordpress.com/2015/02/deba_027_0003-1-kundera1.pdf) (consulté le 26/05/2016).

<sup>405</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>406</sup> Milosz, Cz. : « A mi Európánk » [« Notre Europe »] in Módos, P. et Tischler, J. (dir.) : *Közép-európai olvasókönyv [Manuel d'Europe centrale]*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>407</sup> Cf. Judt, T. *et al* (dir.) : *Debating the Nature of Dissent in Eastern Europe [La Nature de la dissidence est-européenne en débat]*, Ed. Wilson Center, East European Program, Occasional Paper, n° 9., 1987, p. 75.

<sup>408</sup> Milosz, Cz. : « A mi Európánk » [« Notre Europe »] in Módos, P. et Tischler, J. (dir.) : *Közép-európai olvasókönyv [Manuel d'Europe centrale]*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>409</sup> *Ibid.*, pp. 75-76.

de sa « *Wilno à l'atmosphère baroque, ou de l'autrement baroque ville de Prague, mais aussi de Dubrovnik qui évoque le Moyen Age et la Renaissance* », est la marque de « *l'existence entêtée*<sup>410</sup> » de cette Europe centrale. D'un côté, Milosz inscrit cette dernière dans la concrétude des lieux, de l'autre il s'écarte de tout contexte géopolitique, ce qu'illustre encore un autre passage : « *Je vois venir le reproche selon lequel quiconque parle de l'Europe centrale ressuscite immanquablement le spectre de la Mitteleuropa, qui doit nécessairement être sou domination allemande ou russe*<sup>411</sup> ». Milosz s'en réfère au concept allemand défini au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle suivant une idéologie pangermanique, où la région entre l'Allemagne et la Russie signifiait la possibilité d'une expansion allemande avant de désigner l'empire des Habsbourg, distinct de l'Allemagne entre-temps unifiée. Milosz écrit que si cette *Mitteleuropa* est l'objet de conflits entre grandes puissances, elle l'est aussi des petits peuples qui y habitent, mais croit à la capacité des « *grands esprits centre-européens à dépasser les chauvinismes locaux pour œuvrer à une unification de l'Europe centrale*<sup>412</sup> ». D'un côté, un complexe problème géopolitique est identifié, de l'autre l'idée centre-européenne est remise entre les mains du brave soldat Chvéïk, dont Milosz décrit l'ironique idiotie tout de suite après avoir vaguement nommé les « *grands esprits* ». Le personnage fictif apparaît plus concret que ces derniers.

Milosz parle de *son* Europe. Dans cette intimité, il prend appui sur des réalités géopolitiques pour les abandonner ensuite au profit d'une identité culturelle. Nous avons déjà vu, dans son échange avec Venclova sur Wilno, que la littérature ne suffit guère à établir une géopolitique des confins (cf. p. 420.). Ici, le problème est similaire et se comprend avec plus de précision en termes d'arrière-plan et de contexte, d'exil et d'émigration, de mémoire et d'oubli. Si l'on peut faire abstraction de la géopolitique pour souligner une identité culturelle, alors c'est là un arrière-plan qui cherche à prévaloir sur les contextes passés (*Mitteleuropa* allemande), présent (bloc de l'Est) et peut-être à venir (unification de la région). Parler de *son* Europe n'est pas vraiment une garantie, de la part de Milosz, de vouloir parler de la même chose que les autres contributeurs auxquels il se réfère. A vrai dire, il cherche à s'inscrire dans la lignée d'auteurs centre-européens chez qui « *l'omniprésence de l'histoire* » est une caractéristique, mais cela n'ancre pas pour autant son propos dans le souci historien des contextes historiques. Géographie et géopolitique

---

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 77.

fournissent un lexique d'où l'idée centre-européenne, une culture en arrière-plan de n'importe quel contexte, peut se dégager.

Si la géopolitique n'est qu'un support provisoire qui aide à véhiculer l'idée centre-européenne, alors la dimension géographique des lieux et de l'architecture n'est elle-même qu'une métaphore de l'idée. Or cela n'est-il pas tout à fait analogue à la manière dont le registre géographique de l'émigration sert de support et de métaphore pour exprimer ce qui est autre chose, à savoir l'exil, la condition exilique ? Milosz ne parle-t-il pas de géopolitique comme on parle d'exil en termes géographiques, plutôt que de mettre un nom adéquat sur ce dont il est question ? Le déséquilibre entre le sérieux géopolitique et les abstractions en fournit la preuve : Milosz prend quelque peu à la légère les contextes géopolitiques, dans une douteuse connivence d'ailleurs avec son « ami » Brodsky<sup>413</sup>, il prend en revanche l'arrière-plan culturel, dont les vestiges architecturaux, particulièrement au sérieux. Les pierres héritées du passé parlent-elles pour elles-mêmes et à la place de la population qui vit aujourd'hui dans leur environnement ? Rien n'est moins sûr, que le contexte soit d'ailleurs celui du bloc de l'Est avec Prague ou Dubrovnik, celui de la Lituanie soviétique avec Wilno, ou encore, à rapprocher de Dubrovnik, une ville comme Trieste, avec son héritage habsbourgeois et sa nonchalance italienne. En clair, la géopolitique et la géographie sont pour l'identité centre-européenne ce que le registre géographique de l'émigration est trop souvent pour l'exil : un substitut peu convaincant. On parlera du charme baroque de Prague plutôt que d'examiner si ses habitants sont encore centre-européens, du moins s'ils sont aptes à prendre conscience d'une telle appartenance et si cela permet ou non d'ouvrir un nouvel avenir.

Entre contexte et arrière-plan, géopolitique et culture, l'Europe centrale de Milosz se perd ainsi en un non-lieu. Le thème exilique de l'hier qui est à l'œuvre, c'est le tu : dans *son* Europe, Milosz ne prend aucunement compte des quarante ans de l'Europe de l'Est. Il se rapproche ainsi de Kiš, selon qui la « *culture d'Europe centrale apparaît plutôt de nos jours comme "une nostalgie de l'Europe"*<sup>414</sup> ». Mais est-ce là une perspective, en 1989, pour « *notre* » Europe ? Milosz ne se rapproche-t-il pas dangereusement de Kundera, pour qui un Européen, c'est « *celui qui a la nostalgie de l'Europe*<sup>415</sup> » ? Dans cette conception, des décennies entières sont passées sous

---

<sup>413</sup> Dont la notion « *d'Asie occidentale* » pourrait pourtant alimenter une réflexion sur les différences entre pays ayant déjà connu, par le passé, l'envahisseur russe, et ceux pour qui ce fut pratiquement une première en 1945.

<sup>414</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus, op. cit.*, p. 80.

<sup>415</sup> Cité par Cassin, B. : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, *op. cit.*, p. 23.



silence, sous le prétexte de la nostalgie, comme si l'appartenance à l'Europe pouvait se permettre de longues hibernations et se tourner vers l'hier à l'insu du contexte contemporain. Le *nous* en vient à exclure beau nombre d'Européens, ceux étant venus d'ailleurs depuis l'hier, mais aussi ceux qui ont vécu, entre autres, dans le bloc de l'Est. *Notre Europe* en devient un non-lieu qui affecte de prendre en considération les lieux concrets du continent, mais qui, en réalité, n'existe que dans la mémoire de personnages distingués par leur lutte personnelle contre l'oubli.

### III. La pensée en exil dans le débat : Fejtö

Mémoire de l'arrière-plan, oubli du contexte face à l'oubli de l'hier : ainsi se formule le problème chez Milosz, et qui oppose de fait l'hier au projet de repolitisation de l'Europe centrale. Qu'en est-il maintenant de Fejtö ? Nous avons vu que l'historien est beaucoup plus soucieux du contexte de la Guerre froide, qu'il entretient même la mémoire européenne à partir de l'analyse de l'hétérogénéité du bloc de l'Est. Mais que dit-il sur l'Europe centrale en rapport avec le débat ? A la fin du *Requiem*, Fejtö encourage une prise de conscience centre-européenne, ce en quoi il participe à la renaissance de la notion. Au début de son ouvrage, cependant, l'historien témoigne d'un souci historique des contextes et du sens de l'histoire : « *Ce qui a été fait est fait. Une fois que l'histoire s'engage profondément dans un chemin, rien ne peut l'arrêter, et les regrets, d'un côté, les nostalgies, de l'autre, que suscitent les conséquences d'un événement crucial ne peuvent la faire revenir sur l'ancienne voie*<sup>416</sup> ». Celui qui ailleurs témoigne d'une vive inquiétude à l'égard des discontinuités de l'histoire met ici en lumière sa conscience qu'un retour à l'état des lieux d'avant les grandes ruptures est illusoire, et ne mène nulle part.

Ensuite, Fejtö définit l'Europe centrale en ces termes : « *L'Europe centrale n'est plus qu'un souvenir géographique, et même les géographes et les historiens tendent à remplacer son nom par celui d'Europe de l'Est*<sup>417</sup> ». Nous sommes loin, en apparence, de l'affirmation de Milosz suivant laquelle l'Europe centrale « *existe* ». Ici, Fejtö ne met pas d'emphasis sur l'arbitraire de la désignation « Europe de l'Est », il semble même accepter, sans y souscrire, le nom contemporain. Europe centrale et Europe de l'Est entrent dans une chronologie qui comprend une rupture

<sup>416</sup> Fejtö, F. : *Requiem pour un empire défunt : histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, op. cit., p. 19.

<sup>417</sup> *Ibid.*

historique sur laquelle il serait vain de revenir, de faire comme si elle n'avait pas eu lieu. Nous sommes pourtant en 1988, la repolitisation théorique de la région est sur le point de rencontrer une nouvelle rupture effective du contexte global. Fejtő ne témoigne pas, dans cet avant-propos, de la subjectivité des intellectuels que remarque Garton Ash. L'observateur étranger note en effet la chose suivante, au sujet de Konrád et de Havel : « *Ils utilisent les expressions "Europe de l'Est" et "est-européen" lorsque le contexte est neutre ou négatif ; s'il est question d'Europe "centrale" ou "centrale et orientale", les propositions sont toujours positives, affirmatives, ou délibérément sentimentales*<sup>418</sup> ». Fejtő réussit, dans le vestibule de son ouvrage révisionniste pourtant très engagé, très centre-européen, à se distancier de la subjectivité des contributeurs régionaux.

L'historien préfère souligner qu'il « *ne mène à rien, encore que cela ne manque pas de piquant, de polémiquer avec des morts ou même de les accuser d'irresponsabilité et d'imprévoyance*<sup>419</sup> ». C'est en historien qu'il s'abstient de juger l'appellation « Europe de l'Est » : « *L'historien doit se contenter de reconstituer, dans la mesure du possible, avec objectivité, les origines, le développement, l'issue d'une situation de fait et les conséquences à court et à plus long terme qu'elle impose d'assumer*<sup>420</sup> ». Bref : l'historien doit s'en tenir à la configuration des contextes pour comprendre comment s'y insèrent les événements. Chez Fejtő, l'Europe centrale, c'est l'hier, le passé irrémédiablement révolu. Cela signifie que ce n'est pas l'hier qu'il s'agit de repolitiser, mais réussir à dégager de nouvelles perspectives à partir d'une compréhension du passé qu'on ne saurait ressusciter. Et l'historien met alors l'accent sur le rôle du monde contemporain : « *Nous autres Européens [...] sommes, en dernier lieu, responsables de notre avenir, si nous ne pouvons rien contre notre passé*<sup>421</sup> ». Le propos est normatif, mais ne fait pas appel à un arrière-plan figé : Fejtő propose de remettre en branle la configuration du passé, montrer que « *l'Autriche-Hongrie n'a pas éclaté ; on l'a fait éclater*<sup>422</sup> » non pas pour revenir à l'hier, mais revenir, armé des conclusions du passé, vers avenir en pleine construction.

S'il y a une Europe centrale contemporaine, ce n'est certainement pas l'hier, distinction tout à fait

---

<sup>418</sup> Garton Ash, Th. : « Létez-e Közép-Európa ? » [« L'Europe centrale existe-t-elle ? »] in Módos, P. et Tischler, J. (dir.) : *Közép-európai olvasókönyv* [Manuel d'Europe centrale], op. cit., pp. 170-171.

<sup>419</sup> Fejtő, F. : *Requiem pour un empire défunt : histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, op. cit., p. 19.

<sup>420</sup> *Ibid.*

<sup>421</sup> *Ibid.*

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 18.

claire chez Fejtő et qui ne s'opère pas dans la pensée de Milosz. Ce dernier est plus enclin que son homologue franco-hongrois à consentir à ce que Garton Ash nomme le « *mythe du passé centre-européen immaculé*<sup>423</sup> », une façon de désigner l'arrière-plan figé. Le politologue britannique compare ce mythe à celui de la Russie tel que le fait vivre Soljenitsyne et dont il considère l'Europe centrale de Kundera comme un équivalent – une façon de renvoyer dos à dos des arrière-plans que l'on a tendance à placer métaphoriquement sur la carte du monde sans souci particulier du contexte géopolitique. L'hier n'a pas le primat, au détriment de l'avenir, sur ce « *que l'homme peut être* ». Si le souci du contexte ainsi que la prise en compte de la continuité chronologique sont au rendez-vous de la réflexion sur l'Europe centrale, alors peuvent s'élaborer des propositions responsables telles que : « *L'Europe centrale est très, très loin de pouvoir être considérée comme "une partie de l'Occident qui s'est maintenant retrouvée à l'Est"*<sup>424</sup> ». Fejtő prend compte de cette distance.

Il la marque également en affirmant que l'Europe centrale est un « *souvenir géographique* ». Nous sommes certes loin de cette région qui pour Milosz « *existe* », mais nous sommes loin, également, de la postface du *Requiem*, et de l'idée d'une prise de conscience centre-européenne, identitaire, qui est ouverture sur l'avenir à la suite du long travail d'historien. Souvenir et géographie : le traitement du second, acquiesce Fejtő, ne peut être refusé aux géographes et aux historiens – ni, pouvons-nous ajouter, aux nostalgiques de l'Europe centrale. Mais à qui appartient le souvenir, sinon à ceux qui considèrent le débat sur l'Europe centrale en termes de mémoire et d'oubli, regrettant que le souvenir soit vague dans la mémoire collective de l'Europe, alors qu'il est vif dans la leur ? Et dont Fejtő, passeur et gardien, fait bel et bien partie ? Certes, l'historien ancre son propos, au début de son *Requiem*, dans un souci du contexte, d'où la distinction propice et responsable entre l'hier et ce que l'identité centre-européenne peut encore être, ou devenir. Néanmoins, le choix du terme « *souvenir* » indique que les thèmes exiliques sont à l'œuvre dans sa pensée. Lesquels ? Le tu, encore, mais que vient contrebalancer ce que Fejtő dit ailleurs sur son souci d'objectivité particulier, en raison de son appartenance à l'Europe centrale et orientale, de son rapport subjectif et sentimental à la région et à ses peuples, dimension qui gagne le premier plan à la fin de l'ouvrage. Le bilinguisme, ensuite, puisque Fejtő

---

<sup>423</sup> Garton Ash, Th. : « Létez-e Közép-Európa ? » [« L'Europe centrale existe-t-elle ? »] in Módos, P. et Tischler, J. (dir.) : *Közép-európai olvasókönyv* [Manuel d'Europe centrale], op. cit., p. 172.

<sup>424</sup> *Ibid.*

ne s'attarde pas sur les appellations au début du *Requiem* pour ne pas rebuter son lecteur francophone encore insouciant des distinctions, mais qui devrait pouvoir y devenir sensible au terme d'un ouvrage qui, corrélativement à son dessein révisionniste, a l'avantage d'offrir un grand ensemble d'informations sur le monde d'hier. Ce n'est pas dans ses propos qui s'articulent directement au débat que Fejtö se perd en des non-lieux, ici il se garde de perdre son extraterritorialité. Le glissement de cette dernière vers les non-lieux se repère, comme nous l'avons vu, ailleurs, où la dichotomie contexte-arrière-plan est manifeste, comme çà et là face à Serra. L'idée est qu'on ne quitte pas l'extraterritorialité une seule fois, pour de bon, pour se perdre dans les non-lieux de l'exil. On peut très bien osciller entre ces segments, et la contribution de Fejtö au débat sur l'Europe centrale en fait foi : lorsqu'il s'agit de repolitiser, de dégager un avenir, il n'est pas question de se contenter de voyages sentimentaux dans le monde d'hier. Ceux-ci pourront éventuellement s'enter sur le projet politique, tel le plan philosophique au plan de l'analyse historique. Mais le débat ne saurait se contenter de métaphores géographiques et autres jeux avec la carte du monde, car ce ne sont pas des non-lieux, intimes de surcroît, qui garantissent, lors d'un débat, le fait de bien parler de la même chose, avec à l'esprit la responsabilité, vis-à-vis de l'avenir, d'un tel travail de repolitisation.

Les réflexions de Milosz sur « *l'autre Europe*<sup>425</sup> », la *sienne* ou la *nôtre*, l'imposant volume du *Requiem* de Fejtö ou encore les *Variations* de Kiš ont certainement l'avantage de véhiculer culture et histoire afin que le public occidental puisse en prendre connaissance. Quand bien même le projet révisionniste du *Requiem* poserait le problème de la tradition (interrogée au passé ou au présent), quand les *Variations* se réduiraient çà et là à des enchaînements de *lamento*, on ne peut dénier à ces œuvres le fait de fourmiller d'informations et de culture, de noms propres méconnus rendus à nouveau publics en Occident, aidant ainsi les contributeurs étrangers à s'orienter dans un monde peut-être pas si « *irréremédiablement perdu*<sup>426</sup> » que cela, vu les bouleversements géopolitiques en cours.

---

<sup>425</sup> Milosz, Cz. : *The Nobel Lecture [Discours à l'Académie de Stockholm]*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>426</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus*, *op. cit.*, p. 87.

### 3. Les non-lieux de la mémoire et de l'oubli

« *Souvenir géographique* » ou quelque chose qui « *n'est pas une notion géographique* » ? Dans les deux cas, pourtant opposés, se devine une conception de la mémoire comme « *lutte contre l'oubli* », ce qui nous invite maintenant à faire le point sur oubli et mémoire pour mieux distinguer les non-lieux de la pensée en exil. La problématique de la mémoire et de l'oubli nous permet, à la suite du débat sur l'Europe centrale, d'élargir à nouveau le propos aux quatre hommes de lettres et de proposer, après une synthèse sur l'hier suivant cette problématique, un pertinent détour auquel invitait d'ores et déjà la problématique de la noblesse : le rapport, chez Nabokov, entre mémoire et émigration, dont l'intérêt est de montrer que mémoire et oubli ne constituent pas nécessairement des non-lieux exiliques. On peut s'y prendre autrement.

#### I. Oubli par effacement de traces et oubli de réserve

Chez Milosz, la mémoire est celle, intime, de l'arrière-plan de l'hier. Chez Fejtö, le travail d'historien sur le contexte est-européen nourrit la mémoire occidentale, sans pour autant évincer complètement la « *lutte contre l'oubli* » de l'arrière-plan. Moins sclérosée que chez Milosz, la mémoire demeure pour Fejtö une source d'inquiétude, de balancement entre contexte est-européen et arrière-plan centre-européen. Comment notre terminologie se traduit-elle en termes de mémoire et d'oubli ?

Nous retrouvons ici, avec Paul Ricœur, nos acquis méthodologiques de la partie I. C'est dans une ramification de la réflexion sur le témoignage que les types de mémoire en jeu deviennent explicites. Nous avons développé, suivant *Temps et Récit*, que les hommes de lettres de la pensée en exil étaient des « *témoins malgré eux*<sup>427</sup> », et chez qui, suivant *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, la maîtrise des « *artifices rhétoriques*<sup>428</sup> » exigeait des précautions. Deux problèmes se posèrent, et qui révèlent maintenant leur corrélation : d'une part, l'exil ne traduirait-il pas une perte de la voix, face à l'émigration qui garantirait le témoignage par ces récits dont nos hommes de lettres ont le secret ? D'autre part : témoins malgré eux du retrait progressif de l'hier, Fejtö, Cioran,

<sup>427</sup> Ricœur, P. : *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 180.

<sup>428</sup> Ricœur, P. : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*, p. 201.

Milosz et Márai sont-ils en fait forcés à investir leur sens du verbe dans des récits traitant principalement de l'hier et de l'émigration ? D'un mot, faire œuvre pour la pensée en exil, est-ce incontestablement lié à une mémoire spécifique de l'hier ?

Cela n'est pas incontournable, comme nous le verrons avec Nabokov au terme de ce volet. Le besoin, pour ne pas dire la contrainte de tisser les récits de l'hier repose en réalité sur un postulat : ne pas en parler en émigration, ce serait perdre la voix, être réduit au silence, être dès lors voué à une situation exilique. Notre couple conceptuel exil-émigration met donc ici en lumière moins notre approche herméneutique qu'un rouage de la pensée en exil elle-même : écrire, en émigration, sur l'hier, offre la garantie d'éviter l'impasse du silence, à savoir celle d'une archivation du passé. Jeter sur papier, en émigration, tout ce qui relève de la « *réminiscence du passé* », c'est éviter une archivation définitive. Ricœur accentue le fait que le témoignage archivé « *resurgit en fin de parcours épistémologique au niveau de la représentation du passé par récit*<sup>429</sup> ». Force est de constater que la pensée en exil s'estime chargée de cette résurgence. Il ne reste qu'à déterminer si cette dernière est remise en contexte de l'objet complexe vécu par le témoin, ou répétition du témoignage, autrement dit maintien en vie artificielle d'un arrière-plan.

Dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur distingue deux genres d'oublis : l'oubli « *par effacement des traces* » et celui « *de réserve*<sup>430</sup> ». Pour introduire son idée de « réserve », Ricœur propose l'interrogation suivante : « *L'oubli est-il même une dysfonction ?*<sup>431</sup> ». Du moment que l'on conçoit l'oubli comme une défaillance, elle devient un mal sans potentiel normatif aucun. Ricœur, à un âge avancé, trouve en lui-même la maturité – et, d'une certaine façon, la jeunesse – requises pour remettre en question cette représentation de l'oubli en tant que péril. Non pas la mémoire infaillible, mais le jeu de la mémoire et de l'oubli serait, suivant le théoricien, source d'un « *petit bonheur* », celui éprouvé lors de « *la revenue d'une bribe de passé arraché, comme on dit, à l'oubli*<sup>432</sup> ». En revanche, l'oubli en tant que « *dysfonction* », c'est celui qui « *nous fait peur* » : « *Ne sommes-nous pas condamnés à tout oublier ?*<sup>433</sup> ». Sans doute, mais ce n'est pas nécessairement une lutte acharnée contre l'oubli, à l'aide d'une mémoire que l'on voudrait infaillible, qu'il est indiqué, suivant Ricœur, de vivre et de penser en connaissance de l'oubli

---

<sup>429</sup> *Ibid.*

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 539.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 540.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 542.

<sup>433</sup> *Ibid.*

définitif qui nous guète.

Le problème se précise : l'oubli considéré comme sans réserve, donc sans avantages éventuels, est le signe d'une peur. Dans la pensée en exil, cette peur a pour objet l'histoire exilée de l'hier, peur d'être exilé de l'histoire, d'où la dichotomie entre arrière-plan et contexte. Le domaine de la psychologie le formule bien : souvent l'exilé résiste à s'investir dans de contextes nouveaux précisément parce qu'il craint que sa mémoire du contexte quitté ne s'altère, d'où la raison de ces arrière-plans qui se figent. Point de confiance en un oubli de réserve, mais hantise d'un oubli par effacement des traces contre lequel le témoin malgré lui doit investir tout son savoir-faire. Dans le cas d'un homme de lettres en émigration : son œuvre. Mais la réaction à une peur par ailleurs justifiable, celle de l'exil de l'hier, permet-il vraiment à nos hommes de lettres de se maintenir sur les chemins narratifs de l'émigration face à l'oubli de ce dont ils ont été témoins ? N'est-ce pas paradoxalement leur lutte contre l'oubli<sup>434</sup> qui les relègue en des non-lieux exiliques, suivant l'idée esquissée plus haut, à savoir que l'abondance du narratif peut très bien dissimuler une limite d'ores et déjà atteinte de la narration ? Cela s'appelle une aporie. Est donné un canal, à savoir l'émigration. Sont données deux choses, à savoir la narration comme garantie contre l'exil et comme immobilisation du témoignage insouciant des nouveaux contextes. Les deux choses ne passent pas ensemble par le canal, d'où empêchement du *poros*, du passage. En d'autres termes, face à la menace de l'oubli, la pensée en exil se retrouve dans une situation aporétique, puisqu'elle cherche à maintenir vivant ce qu'elle refuse de transplanter d'un contexte à l'autre, l'hier.

Dans son analyse des deux types de l'oubli, Ricœur nomme, du côté de l'oubli par effacement des traces, trois sortes de traces : « *La trace écrite, qui est devenue au plan de l'opération historiographique trace documentaire ; la trace psychique, qu'on peut appeler impression plutôt qu'emprunte, impression au sens d'affection, laissée en nous par un événement marquant ou, comme on dit, frappant ; enfin, la trace cérébrale, corticale, dont traitent les neurosciences*<sup>435</sup> ». Les deux sortes qui s'articulent à notre problématique des arrière-plans et des contextes, ce sont les deux premières.

---

<sup>434</sup> Les expressions « *oubli par effacement des traces* », « *oubli de réserve* » et « *lutte contre l'oubli* » étant suffisamment référencées comme étant de Ricœur, nous les utiliserons dans ce qui suit sans encombrer le texte de guillemets inutiles.

<sup>435</sup> Ricœur, P. : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 539.

Pour son développement, Ricœur laisse cependant « *de côté le destin de la trace documentaire* » dont il a déjà discuté, au préalable, les enjeux et le fonctionnement. En ce qui nous concerne, il s'agit précisément de retrouver ces enjeux et le fonctionnement. Dans la chronologie de l'ouvrage de Ricœur, la trace documentaire est en quelque sorte déjà « *archivée* » suivant le plan, et l'auteur peut ainsi se livrer à l'examen des deux autres sortes d'oubli. Cela dit, il s'agit pour nous, au contraire, de retrouver la discussion préalable, celle sur laquelle nous avons pris appui dans notre partie I, ces traces écrites, car la pensée en exil a l'expérience de la deuxième sorte, elle a des traces psychiques, autant d'impressions de l'hier, et cherche à documenter ces dernières dans son œuvre. Ricœur s'en va explorer les neurosciences, nous retournons vers l'archivage à partir de cette distinction des traces.

## **II. Mémoire et oubli : variations de la pensée en exil**

Nos quatre hommes de lettres s'y prennent de façons bien divergentes avec cet oubli par effacement des traces. Fejtő, Milosz, Márai et Cioran répondent chacun au scénario des traces psychiques devenant traces documentaires. Examinons les variations pour mettre en évidence les non-lieux que cela engendre.

### **1. Fejtő, artisan faillible de l'oubli de réserve**

Fejtő oscille entre mémoire face à l'effacement des traces et mémoire de réserve. Ce qui chez lui est inquiétude face à la discontinuité de l'hier devient balancement entre la lutte contre l'oubli et les avantages d'un oubli de réserve. L'historien franco-hongrois se soucie du contexte est-européen, en écrivant son histoire. Ailleurs, cependant, il cède à l'arrière-plan de l'hier pour condamner l'appellation « Europe de l'Est ». L'inquiétude se retrouve au cœur de la problématique de la mémoire et de l'oubli. Tantôt, Fejtő est historien du présent, averti et soucieux du contexte, tantôt il quitte ce plan de l'analyse historique pour se réfugier dans l'arrière-plan sclérosé de l'hier.

Le souci de mémoire passe d'abord par le contexte présent. En effet, Fejtő s'applique à analyser,



au jour le jour, l'évolution des démocraties populaires, et cela suivant les plans que nous avons distingués dans *Le Passager du siècle* : le plan de l'analyse d'abord, celui des réflexions abstraites ensuite. Ce qu'il achève par-là s'oppose à la « *mémoire manipulée* », ces « *souvenirs-écrans*<sup>436</sup> » que se constitue l'Occident après la Seconde Guerre mondiale. Fejtö cherche à rendre compte de ce qui se passe vraiment dans le bloc de l'Est, à l'écart des divisions idéologiques dans un pays. Fejtö s'y prend d'une façon très terre à terre, aux antipodes du style d'un Valéry. Ce rappel importe car ce qui est source d'inquiétude pour l'historien bilingue est en même temps sa source de crédibilité : énoncer, rendre manifeste, n'est-ce pas une façon de s'opposer à un certain sentimentalisme des idées concernant l'URSS ? Un Sartre, comme nous l'avons vu, finit par entendre la sobre syntaxe de Fejtö, qui ramène en quelque sorte l'« *entrepreneur d'idées*<sup>437</sup> » sur le terrain des faits.

La question de la mémoire entre ainsi en affinité avec l'idée d'un oubli de réserve chez l'historien. En quoi consiste cette sorte d'oubli ? Ricœur écrit que cette dernière est « *réversible* », elle relève souvent d'une « *stratégie rusée*<sup>438</sup> » entre effacement et persistance des traces, au croisement donc de deux axes en conflit qu'il s'agit d'évaluer en termes d'us et d'abus de mémoire. Lorsqu'un régime politique commande l'oubli, l'ordonne comme dans le cas d'une amnistie<sup>439</sup>, le problème est de savoir si la stratégie à l'œuvre relève de la coercition pour imposer une mémoire autre et arbitraire, ou témoigne au contraire d'un geste en vue d'un soulagement de la mémoire collective, afin que l'on puisse se souvenir des maux du passé sans que cela empêche une construction aérée de l'avenir. Fejtö, lorsqu'il accepte l'appellation « Europe de l'Est », mise en fait sur un oubli de réserve : l'effacement de l'Europe centrale est réversible, mais ce n'est pas en martelant les éléments figés à l'arrière-plan que le rappel réussira. C'est en analysant de près l'évolution des démocraties populaires que la mémoire de l'Europe centrale, mise en incubation, pourra ressurgir. Lorsqu'il parle d'Europe de l'Est, Fejtö considère toujours, entre les lignes, l'Europe centrale comme objet d'un oubli de réserve. En revanche, lorsqu'il s'insurge contre l'appellation, c'est comme s'il perdait confiance en cette sorte d'oubli, comme face à Serra dans *Le Passager du siècle*. On n'est pas infaillible entre contexte et arrière-plan, or la persévérance dans l'analyse du contexte contemporain implique une confiance, chez Fejtö, placée dans l'oubli de réserve que

---

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 579.

<sup>437</sup> Cioran, E. : *Précis de décomposition*, *op. cit.*, p. 242.

<sup>438</sup> Ricœur, P. : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 542.

<sup>439</sup> *Ibid.*, pp. 585-589.

l'historien, inquiet des discontinuités de l'histoire, perd occasionnellement. En clair, l'inquiétude de Fejtő est balancement entre trace documentaire et trace psychique. Tantôt, l'historien mise sur l'élaboration de traces documentaires, comme son *Histoire des démocraties populaires*. De temps à autre, il se retranche du côté des traces psychiques. Ces dernières sont posthumes en ce sens qu'elles sont suscitées au moins tant par la nostalgie que par l'expérience d'un monde défunt, Fejtő étant gardien plutôt que témoin à proprement parler de l'hier. Les traces psychiques ne renvoient donc pas directement à du vécu, et lorsqu'elles viennent prendre le dessus sur la constitution de traces documentaires, la pensée de Fejtő se retrouve en un non-lieu exilique, celui où la trace et l'impossible retour à ce qui l'a engendré se confondent dans une nostalgie de l'hier.

## 2. Milosz ou le besoin douteux de l'effacement des traces

L'oubli de réserve est donc à l'œuvre dans l'analyse de contextes comme celui de l'Europe de l'Est. L'oubli estimé irréversible, celui des traces perdues pour toujours génère, quant à lui, et de manière paradoxale, le rappel incessant de ce qui est définitivement oublié. On craint de tout oublier, on s'assure en conséquence de tout rappeler sans cesse. Tout oublier, c'est ce qu'implique la mort. Mais vivre, est-ce se rappeler de tout sans brèches aucunes ? Ricœur insinue bien le contraire. Milosz, d'une manière paradoxale, condamne l'oubli de l'Europe centrale dans des mouvements de pensée qui ont, en fait, besoin de l'effacement des traces pour être convaincants.

En parlant des centres du monde occidental que sont Paris et New York, Milosz rappelle que « *notre Europe dite de l'Est a été intégrée de force dans l'orbite russe. Culturellement, elle ne se sent aucune attirance pour Moscou : elle n'a simplement rien à en attendre* ». Au point de vue culturel, Milosz dénonce ainsi une aliénation de cette « *Europe dite de l'Est*<sup>440</sup> ». Celle-ci est le résultat néfaste d'un oubli de la part du monde auquel la région appartiendrait par définition, à savoir l'Occident.

Milosz explique au sujet du rayonnement culturel de Paris que la « *fin de Paris dans ce rôle [de capitale mondiale] est liée à la coupure de l'Europe en deux. Le sort de cette capitale était lié à*

---

<sup>440</sup> Fiut, A. et Czarnecka, E. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut, op. cit.*, p. 106.

*notre Europe centrale, Paris était comme complétée par Prague, par Varsovie, par Budapest et même Belgrade*<sup>441</sup> ». Paris aurait-il oublié de quelles contrées il est la capitale ? L'idée d'un Paris capitale de l'Europe unie est discutable dans la mesure où elle peut se lire en deux sens. Milosz insiste sur le fait que le déclin de Paris, à côté de « *l'éviction de la langue française de l'arène internationale*<sup>442</sup> », est dû en somme à la division de l'Europe, à l'aliénation culturelle des capitales de l'Est entraînées dans l'orbite soviétique. Paris aurait eu, en ce sens, besoin de l'Est pour asseoir son statut de capitale mondiale. Milosz formule certainement son idée de la sorte en raison de son engagement politique visant à légitimer à nouveau une union européenne culturelle, et celle de l'Europe centrale de jadis en particulier. En termes de mémoire et d'oubli, Milosz mise sur l'impossible effacement des traces : Paris sans Belgrade, ce ne serait plus Paris.

Cependant, en faisant abstraction de cette volonté de légitimation, on peut tout aussi bien dire que ce sont plutôt Prague, Varsovie, Budapest et même Belgrade qui avaient pour ainsi dire besoin de Paris, ce qui revient à admettre un caractère périphérique de ces capitales. Ces capitales ont été privées d'un centre de gravité pour se retrouver dans la sphère d'un autre, Moscou, où elles étaient ou se sentaient étrangères. C'est Paris qui aurait, suivant Milosz, oublié l'Europe centrale, autrement celle-ci ne serait guère entrée dans l'orbite de Moscou.

Le propos rejoint l'idée de Fejtő sur la mémoire et l'oubli : Milosz *rappelle* que Paris fut la capitale de l'Europe centrale, autrement dit il suggère que Paris a en quelque sorte oublié son arrière-pays de capitales européennes. L'analyse de Milosz se veut un diagnostic. Le patient si l'on ose dire, c'est Paris, et suivant Milosz ce patient ne semble pas avoir pleine conscience de sa maladie. « *L'éviction de la langue française de l'arène internationale* » est mentionnée en tant que cause partielle de l'agonie. Elle n'explique pas pleinement cette dernière si l'on ne prend pas en compte, indique Milosz, que cette « *éviction* » « *coïncide, dans le temps* », avec la « *rupture*<sup>443</sup> » de Paris avec l'Europe centrale et orientale, dans la mesure où son rayonnement culturel prévalait, selon l'écrivain polonais, « *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*<sup>444</sup> ». En d'autres termes, Milosz signale un oubli : l'oubli d'un facteur-clef du déclin de Paris en tant que

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>442</sup> *Ibid.*

<sup>443</sup> *Ibid.*

<sup>444</sup> *Ibid.*

« capitale du monde<sup>445</sup> », corrélé à l'oubli de l'espace géographique et culturel qu'était l'Europe centrale. En termes de mémoire et d'oubli, cela se traduit de la façon suivante : Paris *doit* avoir oublié Prague, Varsovie, Budapest et même Belgrade pour que l'exilé de l'hier puisse désigner la capitale française en tant que patient. L'oubli n'est pas de réserve : il se doit d'être définitif afin que des villes comme Budapest ou Belgrade puissent figurer dans l'histoire de Milosz. Si l'oubli était de réserve, le propos de Milosz se démantèlerait, car c'est l'ignorance occidentale des capitales est-européennes qui permet au Polonais lituanien de les situer dans l'orbite occidentale. Voici donc un rouage spécifique de la pensée en exil : dénoncer l'oubli tout en prenant appui dessus, miser sur l'effacement des traces pour présenter sa propre mémoire, intime, de l'histoire exilée. La trace documentaire, œuvre de la pensée en exil, est plutôt empreinte personnelle des traces psychiques que constitution d'archives communes. Le non-lieu exilique de Milosz se dessine lorsque trace documentaire et emprunte personnelle en viennent à se confondre. Ce qui dissimule cette confusion, c'est la manière dont de longs récits séculaires masquent une limite de la narration : celle qui empêche, en réalité, la trace psychique de devenir véritablement documentaire, et non limitée à une Europe qui n'est avant tout que « celle » du poète.

### 3. Márai ou la survivance

Chez Márai, c'est la réflexion sur les frontières qui introduit le thème de l'oubli. Nous avons analysé avec soin le monde des frontières, tel qu'il se présente en Europe à l'époque. Nous avons discoursé des passages, mais voilà que nous nous retrouvons en face de l'oubli. Passages et administration relèvent encore de la géographie, du moins partiellement : le passage est lié à une frontière physique, c'est un itinéraire dans l'espace; l'administration bureaucratique cherche à contrôler passages et itinéraires. Les mentalités que cela génère sont, en tant que mentalités, d'ordre psychologique, mais toutefois orientées vers les réalités géographiques. Autrement dit, c'est bien l'écho de la formule ambiguë de Márai qui retentit entre frontières physiques et mentalités : « *Les frontières, encore et toujours*<sup>446</sup> ».

L'oubli, chez Márai, c'est celui d'un passé très récent, ce monde de frontières tel que décrit par

---

<sup>445</sup> *Ibid.*

<sup>446</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló, 1950-1951* [*Journal complet, 1950-1951*], *op. cit.*, p. 405.

Milosz, avec son absurde complexité de lignes de démarcation qu'imposent les occupants. Parcourant l'Europe occidentale, Márai déplore que les Européens n'aient pas une mémoire suffisamment vive du passé récent, celle des frontières belliqueuses. Toutefois, l'écrivain hongrois se replie dans l'intimité de son *Journal* plutôt que de dénoncer un oubli sidérant. Il prend note, et publie ensuite sous forme de pensées pour lui-même, un oubli qui garde pourtant toute son actualité jusqu'à nos jours : instaurer des frontières, bâtir des murs, n'est-ce pas s'assurer en définitive que nous sommes, nous autres Européens, des passagers réguliers, face à tous ceux qui, non encore Européens, deviennent illégaux par le simple fait que leurs papiers ne leur permettent pas de passer nos frontières ?

La transgression dépend de la définition de la frontière. C'est une Europe sans mémoire aucune qui érige des murs, non pas pour empêcher les transgresseurs, mais pour les visualiser. Márai, avec la dimension morale qu'il attribue aux frontières allemandes d'après-guerre, rend visible autre chose, à savoir la faiblesse morale de ceux-là mêmes qui construisent des barrages. Il garde cependant cette pensée pour lui-même, et un sérieux travail concernant héritages et testaments est requis pour faire entendre l'exilé hongrois dans la polémique contemporaine sur les frontières de l'Europe. Oui, le continent qu'il parcourt dresse des frontières morales. Non, cela n'incite aucunement Márai à se situer entre oubli comme effacement des traces et oubli de réserve. Il constate, pour lui-même, que l'Europe manque de mémoire. Bien que publiée, cette note trahit une intériorisation. Márai se marginalise en termes de mémoire et d'oubli : lui se souvient, ce dont il rend compte dans son *Journal publié 1945-1957*, mais ne situe guère son propos dans une perspective normative de la conception des frontières. On assiste, chez lui, à l'amer constat de l'effacement des traces. D'un côté, Márai se considère gardien d'une mémoire bourgeoise centre-européenne ; de l'autre, il ne fait que rendre compte de l'effacement de cette dernière. Dans l'entre-deux, Márai tourne le dos au monde contemporain pour se retrouver en un non-lieu où se confondent une vive mémoire personnelle et un refus de lutte contre l'oubli.

Ce non-lieu, posthume, est celui d'une pensée en survivance : Márai rédige, entre autres, ses *Mémoires de Hongrie*, mais le texte, descriptif, ne s'insurge guère contre l'oubli de la Hongrie de l'écrivain, de même que son *Journal publié* ne fournit souvent que les empreintes d'une pensée perdue dans les méandres de sa culture qui a cessé d'exister. C'est ce que nous pouvons appeler, en corrélation avec le posthume, une survivance : ni voix élevée contre l'oubli, ni complètement

silence non plus, la pensée de Márai est comme une « *cendre vivante*<sup>447</sup> », un « *feu survivant avec sa cendre*<sup>448</sup> ».

#### 4. Cioran : oubli total et mémoire balkanique

La pensée de Cioran s'inscrit dans un besoin de l'effacement. Le Roumain de Paris élude la problématique de la mémoire et de l'oubli en reconfigurant, à sa guise, son lieu de l'hier. Aucune mémoire de réserve à l'horizon : beaucoup plus que chez Milosz, le lieu de l'hier de Cioran tient à l'oubli en tant qu'effacement définitif des traces. Autrement, son hier ne pourrait se distinguer par des contours parfaits et paradisiaques. Guère d'inquiétude comme chez Fejtő : Cioran est l'artisan de son passé, les rôles de témoin et de gardien ne peuvent donc se confondre. La mémoire, exercée par répétition, se passe, chez Cioran, des traces. Ces dernières ne sont pas son objet.

Le procédé de répétition ne donne que l'impression d'une lutte contre l'oubli. En réalité, le récit cioranien prend plutôt l'allure d'une lutte *pour* l'oubli. En quel sens ? Cioran mise sur des représentations troubles, autant d'idées reçues sur les Balkans pour assurer sa réputation, lorsqu'il parle de son hier artisanal au même titre que lorsqu'il joue le rôle d'un penseur pessimiste qui aurait hérité sa bile et son désespoir de sa contrée d'origine. A l'instar de la réserve chez Ricœur, il s'agit là d'une stratégie : Cioran semble saluer « *comme un petit bonheur la revenue d'une bribe de passé arraché [...] à l'oubli* ». Il répète sans cesse ce « *petit bonheur*<sup>449</sup> ».

Cela dit, dans la mesure où ces bribes du passé sont les artefacts d'une mémoire sans égards aux traces à proprement parler, Cioran mise par la même occasion sur l'oubli en tant que « *dysfonction* » : il s'agit, pour que la réputation soit convaincante, de ne pas retracer le passé, mais plutôt de le remplacer par l'hier paradisiaque. Il y va de la coercition, celle des mémoires imposées, à cette différence près que ce n'est pas un régime, mais un penseur venu d'ailleurs qui tient à construire son propre passé sur les dysfonctionnements de la mémoire de son nouveau public. La réputation se substitue ainsi à l'oubli de réserve, mais cela de manière partielle : Cioran tient d'un côté à l'aspect stratégique, et, de l'autre, à la « *dysfonction* ». La réputation,

<sup>447</sup> Didi-Huberman, G. : *Génie du non-lieu : air, poussière, empreinte, hantise*, Ed. de Minuit, 2001, p. 16.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>449</sup> Ricœur, P. : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 542.

thème exilique de l'hier, remplace chez Cioran la problématique de la mémoire et de l'oubli.

La « *transfiguration* » de Cioran se comprend ainsi comme un jeu personnel avec l'oubli et la mémoire. C'est personnel, puisque l'enjeu de l'effacement des traces concerne de près le passé politique de Cioran. Avec ce dernier, qui, rappelons-le, n'hésite pas, dans ses entretiens, à parler de ce passé, de la Garde de Fer comme d'une erreur de jeunesse, le lecteur ou interlocuteur est perplexe, dès lors qu'il s'agit d'interpréter ses dires en termes de mémoire et d'oubli. N'hésiterait-il aucunement à parler ouvertement de sa jeunesse ? Ne se fierait-il pas, au contraire, à sa réputation qui n'est ni mémoire, ni oubli, mais précisément transfiguration ? Vincent Piednoir, qui introduit ce dernier terme, prend position contre le projet de discréditer l'œuvre de Cioran à la lumière de son passé, ce en quoi Piednoir s'appuie entre autres sur Kundera<sup>450</sup>. Peut-on cependant penser la transfiguration du personnage sans la dimension stratégique de l'effacement des traces du passé fasciste ? Cela ne discrédite pas l'œuvre française de Cioran, mais y contrebalance la façon dont le personnage s'est construit lui-même par répétition et réputation. Affirmer qu'il y a d'un côté le passé peu glorieux et, de l'autre, un « *style singulier* » cioranien « *conquis de haute lutte*<sup>451</sup> », n'est-ce pas feindre de ne pas voir que cette lutte est corrélative à l'effacement des traces ? Le thème de la mémoire et de l'oubli nous permet ainsi d'articuler deux approches, celle de la sympathie à l'égard d'un grand sceptique, et celle, non moins réductrice, à l'égard d'un ancien fasciste. C'est la corrélation des deux approches qui promet d'être lucide dans l'estimation de l'œuvre, roumaine d'abord, française ensuite.

« Ensuite », c'est-à-dire dans un non-lieu posthume. Car celui qui est « *né posthume*<sup>452</sup> », c'est avant tout Cioran lui-même. C'est en un seuil posthume, autrement dit en un non-lieu défini par une limite toujours d'ores et déjà franchie que Cioran réussit à confondre mémoire par répétition et oubli par réputation. Par conséquent, si l'on entreprend de lire certains textes de Cioran comme des traces documentaires, il sied de ne pas perdre de vue que l'hier paradisiaque, mais aussi le moralisme francophone désespéré participent souvent de l'anti-témoignage.

\*

---

<sup>450</sup> Piednoir cite : « *Comme l'écrivait Kundera, il y a quelques années : "Ils ont habillé le cadavre du grand écrivain français d'un costume folklorique roumain et l'ont forcé, dans le cercueil, à tenir son bras levé pour un salut fasciste" »*. Piednoir, V. : *Cioran avant Cioran : histoire d'une transfiguration*, op. cit., p. 17.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>452</sup> Cioran, E. : *Cahiers 1957-1972*, op. cit., p. 429.

Inquiétude entre oubli de réserve et lutte contre l'oubli (Fejtö), maintien de la trace psychique à l'écart de la documentation d'une Europe commune (Milosz), survivance d'une mémoire vive qui ne lutte pas contre l'oubli (Márai), lutte pour l'effacement des traces par répétition et réputation (Cioran) : ces variations témoignent à chaque fois de confusions qui, chacune à sa façon, dessine des non-lieux posthumes. Ce sont des seuils posthumes, puisque les variations sur mémoire et oubli sont corrélatives à celles sur arrière-plan et contexte. Bien que les cas divergent, on peut se demander si, entre arrière-plan figé et contexte contemporain, la mémoire joue-t-elle nécessairement dans ce type de confusions. est-on voué, en émigration, à de telles sortes de rapports polémiques à l'oubli ?

Non, car l'hier dispose ici d'une singularité, celle de l'arrière-plan figé. Pour appuyer cette singularité, nous proposons, le temps d'une ouverture, de retrouver maintenant le contre-exemple proposé par Kiš à la situation de l'homme de lettres centre-européen : Nabokov, et son œuvre, conquise de « *longue lutte* » également, où l'espace entre arrière-plan russe et contexte anglo-saxon est celui non pas de l'inquiétude ou du repli, mais d'une parole et d'une écriture tout à fait contemporaines de l'émigration. Cioran nous indique la notion centrale dans un tel travail, mais comprise en un sens fort différent de ce que nous avons pu dégager de l'œuvre du penseur balkanique : la réputation.

### **III. *Pnine* : le russe et sa réputation**

Kiš aborde le cas de Nabokov en distinguant entre son arrière-plan, ses « lettres de noblesse », et celui, méconnu, de l'Europe centrale. Ne pouvons-nous pas lire la chose en sens inverse ? L'arrière-plan russe en émigration participe au même contexte de l'émigration que l'hier : le monde occidental. En ce sens, ce n'est pas tant la spécificité de l'arrière-plan qui compte, mais le contexte où il se retrouve, qu'il soit russe ou centre-européen, ou autre.

Ce qu'un arrière-plan peut susciter, c'est principalement de l'intérêt pour des œuvres contenant de l'information, ce à quoi la littérature, à l'évidence, ne saurait se réduire. L'histoire non plus, bien que son objectivité rende les sources exactes incontournables. L'œuvre de l'émigré russe qu'est Nabokov dit-elle quoi que ce soit d'intéressant sur la Russie contemporaine, l'URSS ? Y a-t-il un



intérêt à lire *Pnine* ou *Feu pâle* qui soit politique, qui implique des informations ? « *C'est pur enfantillage que de vouloir étudier une œuvre de fiction en vue d'y puiser des renseignements sur un pays, sur une classe sociale ou encore sur l'auteur* », affirme Nabokov<sup>453</sup>. C'est ici que Kiš omet un point : non pas en éludant le contexte géopolitique, mais en confondant ce dernier avec l'arrière-plan culturel russe, considérant que de cet arrière-plan découle directement un intérêt en termes de connaissance et d'information. Le point, c'est que Nabokov ne doit ses lauriers ni simplement au contexte géopolitique de l'URSS, ni simplement au fait que la littérature russe ne soit « *pas inconnue de par le monde* ». L'arrière-plan est là, il attire l'attention sur l'émigré russe. Cela dit, ce dernier ne jouit aucunement du luxe de ne pas être inconnu en arrivant. Cela reviendrait à dire que la tradition se suffirait à elle-même. Là est le problème avec la variation sur la métaphore des « *lettres de noblesse* » : elle implique une autosuffisance, à l'instar de l'idée que l'environnement de la langue maternelle signifie d'emblée une maîtrise de cette langue. Rien n'est moins sûr. Sans travail, on peut très bien être maladroit dans sa langue maternelle comme dans une langue étrangère que l'on peine à apprendre à l'école. Pour ce qui est du travail qu'implique une tradition en émigration dans le monde, il ne se conçoit pas en termes de connaissances préétablies : entre l'arrière-plan et le contexte géopolitique, l'homme de lettres émigré doit se frayer son propre passage. Chez Nabokov, ce passage est le point où non pas la connaissance, mais la *réputation* russe rencontre un style excellent dans l'autodérision<sup>454</sup>. *Pnine* en témoigne.

*Pnine* abonde en mots et expressions russes retranscrits en lettres latines dans le texte anglais (français, en ce qui concerne notre texte). Est-il cependant requis de comprendre ces mots et expressions pour prendre plaisir au texte de Nabokov ? Faut-il parler le russe ? Non. Nous serions même tentés de dire qu'un lecteur non-russophone appréciera éventuellement encore plus l'humour de Nabokov et la dimension tragicomique de *Pnine* s'il n'entend rien aux retranscriptions. Tout le travail de l'auteur est là, et ce qui est vrai pour *Pnine* devrait avoir une certaine pertinence pour l'hier, puisque nous sommes hors du champ de la connaissance, et au beau milieu de celui de la réputation, dans l'arrière-plan tel que travaillé par Nabokov.

---

<sup>453</sup> Nabokov, V. : « A propos d'un livre intitulé *Lolita* » in *Lolita, op. cit.*, p. 531.

<sup>454</sup> Le thème de la réputation renforce la pertinence de considérer un arrière-plan plutôt qu'un contexte. L'information requiert la connaissance d'un contexte historique, culturel ou géopolitique. La réputation mobilise une nuée d'informations tronquées, des préjugés et des impressions, une nébuleuse dont le rapport au contexte est plutôt ténu. La réputation mobilise ainsi un arrière-plan et tout le défi consiste à travailler la nuée ou nébuleuse en question afin de faire œuvre sans réduire le propos au contexte politique, réduction dont se méfie précisément Nabokov.

Le roman de Nabokov implique une dimension éminemment bilingue. Concernant le bilinguisme, nous avons vu qu'un changement d'idiome peut très bien se révéler passage d'un unilinguisme à l'autre et que la persévérance en langue maternelle peut s'avérer un changement linguistique plus important encore que le changement de langue. Au sujet de l'homme vraiment bilingue, personnage hypothétique, nous avons conclu qu'il ne pouvait être qu'un individu insatiable, perdu entre des mots qui, pour lui, ne signifient jamais la chose même, mais se relativisent suivant les différents modes de la visée.

Qu'en est-il de la dimension bilingue dans *Pnine* ? En fait, Nabokov, qui a changé de langue pour écrire en anglais, met en scène cette insatiabilité bilingue en mode comique. Son personnage n'est bilingue qu'au sens faible, au sens où il s'efforce de maîtriser la langue de son pays d'adoption, les Etats-Unis. C'est l'auteur qui décuple ce bilinguisme en tant que pratique d'une langue étrangère en bilinguisme en tant qu'entre-deux inassouvi. Toutefois, à défaut de personnages et de décors consistants et travaillés, le bilinguisme à l'œuvre manquerait son effet.

Le personnage principal est un émigré russe, professeur de lettres dans une université américaine. Il s'appelle Timofeï Pavlovitch Pnine, « *la seconde syllabe [du prénom] se prononce comme ma, ensuite quelque chose comme fée, mais un peu plus allongé [...] Le patronyme porte l'accent sur la première syllabe et le reste est escamoté. Timofeï Pahlth*<sup>455</sup> ». Ce n'est pas tout à fait le personnage qui se présente en donnant un cours d'accentuation russe. C'est la retranscription par écrit, par Nabokov, de la façon dont le personnage aura prononcé son propre nom, qui est explicative, sans que le lecteur puisse exclure que Pnine donne un cours de russe à chaque fois qu'il se présente. Toutefois, au téléphone, cela donne tout simplement : « *Ici le professeur...(suivit une petite explosion ridicule)*<sup>456</sup> ». Cette fois, la prononciation n'est pas expliquée.

Lorsqu'il parle à des compatriotes émigrés, les mots russes viennent colorer le dialogue. « *Ecoute, Komarov, poslouchaitié, Komarov (façon plutôt cavalière de s'adresser aux personnes), dit Pnine*<sup>457</sup> » à Komarov. Nabokov profite du dialogue pour caractériser le style de son personnage comme quelque peu désuet. Guère besoin pour le lecteur de comprendre

---

<sup>455</sup> Nabokov, V. : *Pnine*, trad. Michel Chrestien, Ed. Gallimard, coll. Folio, 1962 [1953], p. 147.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 102.

« *poslouchaïtié* », on sait que c'est « *cavalier* » comme formule, et cela suffit à ce moment pour souligner le ridicule de Pnine.

Lorsqu'il parle en anglais avec des Américains, Pnine précise souvent ses mots en en donnant la traduction russe que personne ne comprend : « *Il faut, monsieur, que je vous parle de l'alouette, javoronok en russe, sur quoi vous m'avez fait l'honneur de m'interroger*<sup>458</sup> ». Quant à son anglais, le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il s'efforce de le prononcer correctement. « *Si son russe était de la musique, son anglais était un véritable assassinat. Il éprouvait une difficulté énorme (dzificoultsi, prononcé par Pnine) à "dépalatiser", ne réussissant jamais à enlever aux "t" et aux "d" ce supplément de mouillure qu'ils possèdent en russe quand ils se trouvent placés devant une voyelle si étrangement adoucie*<sup>459</sup> ». Ici, c'est clairement le narrateur qui donne un cours de prononciation, et qui retranscrit phonétiquement l'anglais « *difficulty* », à l'instar des retranscriptions phonétiques du russe. L'anglais a ainsi lui aussi sa phonétique écrite « *pninienne* ».

Entre parenthèses, nous trouvons du russe : « *Par stupidité (po glouposti), je suis sorti la tête non protégée*<sup>460</sup> », ce qui rappelle que le personnage parle en russe. Nous trouvons de l'anglais : « *Nou kak ? (Comment ça va ?) A vy, batien'ka, zdorovo postariéli (eh bien, eh bien, mon vieux, on ne peut certainement pas dire que vous rajeunissez*<sup>461</sup> ». Les différentes langues et retranscriptions se relaient entre parenthèses successives, dans les dialogues et les descriptions. Dans la tête du personnage principal également, où le narrateur s'immisce : « *V boyou li, v stranstvi, v volnakh ? dans le combat, dans les voyages ou dans les flots ? [...] mâchonnant doucement son dentier, où subsistait une couche collante de fromage blanc, Pnine monta le perron glissant de la bibliothèque*<sup>462</sup> ».

Pnine doit être ridicule avant même d'ouvrir la bouche pour que le bilinguisme soit drôle. Il est rare qu'un auteur porte le coup de grâce à son personnage dès l'incipit du récit qui lui est consacré, or c'est ce qui arrive à Pnine que nous rencontrons au début du roman dans un train : « *Idéalement chauve, bronzé par le soleil et rasé de près, il commençait de façon plutôt*

---

<sup>458</sup> *Ibid.*, pp. 221-222.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 105.

*impressionnante par ce vaste dôme brun, ces grosses lunettes à monture d'écaille (masquant l'infantilisme de son absence de sourcils), cette lèvre supérieure simiesque, ce cou massif et ce torse d'athlète à l'étroit sous la veste de tweed, mais pour se terminer de façon un peu décevante par une paire de jambes maigres (à présent recouvertes de flanelle grise et croisées) chaussées par des pieds d'un aspect fragile et quasi féminin<sup>463</sup> ». A la fin du roman, nous apprenons que toute l'histoire n'a été en réalité qu'une reconstitution clownesque des événements par un voisin plutôt bête et méchant. Ainsi, le jeu bilingue n'est que l'outil qui confirme la tragicomédie d'un personnage que Nabokov prend soin de travailler en dehors de la dimension bilingue du récit. La mise en scène du bilinguisme requiert, autrement dit, un travail minutieux des personnages et du décor pour être efficace.*

Sans comprendre le russe, le texte de Nabokov est tout autant jouissif que si le lecteur voit et entend le sens des retranscriptions. Pourquoi ? En fait, *Pnine* confirme notre idée qu'un roman de l'émigration ne connaît pas un succès ou un échec en raison de la connaissance ou de l'ignorance de ses origines. Nabokov se fraye un passage entre le poids géopolitique russe et le fait que sa tradition n'est « *pas inconnue* » pour donner une vie de papier à ses personnages et, corrélativement, représenter l'Amérique telle que lui-même l'expérimente. Le point de passage, c'est la réputation russe. *Pnine* est ridicule parce qu'il est familier. Toutefois, il ne serait tragicomique si Nabokov s'en tenait aux clichés.

Le travail littéraire et linguistique est ce qui élève la réputation au niveau littéraire que représente *Pnine*. Il est manifeste qu'un écrivain russe prenant la métaphore des « *lettres de noblesse* » au pied de la lettre ne saurait véhiculer cette réputation avec l'idée qu'elle est pour ainsi dire autosuffisante. Le travail de Nabokov a pour point de départ un arrière-plan où se côtoient idées préconçues et impressions troubles. Toutefois, c'est en prenant la mesure, aux Etats-Unis, de ces préjugés que l'écrivain réussit à créer, en anglais, un effet tragicomique, mais aussi à mobiliser les données confuses de l'arrière-plan pour retourner la critique envers la société américaine. Cela revient à dire que l'écrivain russe en émigration doit bel et bien être contemporain du monde occidental où il se retrouve afin de se frayer un passage créatif non seulement entre arrière-plan culturel et contexte géopolitique, mais aussi entre terre natale et terre d'accueil, parvenant ainsi à un équilibre où le poids des origines, cette « *longue et solide tradition littéraire russe* », ne fait

---

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 11.

pas basculer l'œuvre dans une nostalgie où l'auteur s'expliquerait plutôt que de raconter et de confronter son lecteur au courbe reflet du miroir bilingue de la réputation.

Nous trouvons ainsi, chez Nabokov, une conception tout autre de ce qu'est la réputation, que ce que nous avons pu constater chez Cioran, mais aussi, d'une certaine façon, chez Milosz lorsque ce dernier loue le brassage des cultures dans les confins de l'Europe. Trop de mise en scène chez le Roumain de Paris, pas assez chez Milosz qui s'en remet à une esthétique littéraire des confins là où le propos se voulait géopolitique. Chez Nabokov apparaît une autre notion digne d'attention, l'idée de devoir se frayer des passages narratifs. Un *Pnine* aurait-il pu être écrit par l'un des hommes de lettres de la pensée en exil ? Rien n'est moins sûr. Cette question nous offre néanmoins la dynamique requise pour l'ultime volet de notre démonstration.

### IV, 3, C : Le cloisonnement de l'errance

« *L'exil devient une mauvaise habitude*<sup>464</sup> ».

Vladimir Nabokov

#### *Note d'orientation*

Un *Pnine* de la plume d'un homme de lettres de la pensée en exil : ceci est loin d'être la même question que de se demander, d'une façon générale, s'il pourrait y avoir un *Pnine* polonais, roumain ou hongrois. Nous avons vu, dès notre introduction générale, que certains hommes de lettres est-européens ont connu, au XX<sup>e</sup> siècle, des trajets où l'expérience de l'émigration ne débouchait pas dans une condition exilique. La production littéraire d'un Faludy ou d'un Škvorecký, l'œuvre politique d'un Kœstler ne se laissent pas saisir suivant notre couple conceptuel exil-émigration. C'est là une spécificité de la pensée en exil, étant donné son rapport spécifique à l'hier. Et c'est cette spécificité que nous ne retrouvons pas chez un Nabokov, sans que l'arrière-plan russe explique cela par lui-même, comme le voudrait Kiš. Kœstler et Faludy sont de la même génération que nos hommes de lettres, et leur arrière-plan centre-européen ne les jette pas pour autant dans des non-lieux de l'exil. Il y a même, aux antipodes de ces derniers, une remarquable persévérance chez ces auteurs sur les chemins narratifs de l'émigration, avec ses lieux et ses promesses d'aventures.

Les destins dont l'hier et sa nostalgie s'accaparent sont ceux où l'émigration se dégorge dans l'exil, l'hier y retenant ainsi l'imagination, et en y déterminant les rouages de pensées cloisonnées. Pensée et imagination : sans entrer dans un débat philosophique aux ramifications nombreuses sur l'articulation de ces deux concepts, il s'agit, dans cet ultime volet, de proposer une synthèse sur la manière dont la pensée en exil se définit par les limites de la narration, troisième question

---

<sup>464</sup> Nabokov, V. : *Feu pâle*, trad. Raymond Girard et Maurice-Edgar Coindreau, Ed. Gallimard, coll. Folio, 1991 [1962], p. 321.

de notre intrigue conceptuelle. Cette problématique a l'avantage de mettre en évidence comment arrière-plan et contexte, thèmes majeurs des volets précédents, se distinguent, dans la façon dont la pensée en exil les envisage, suivant notre couple conceptuel exil-émigration. Rappelons que l'émigration, connaissant des lieux et des dates, se prête à des récits, tandis que l'exil se définit comme une condition, celle des non-lieux, qui ont la spécificité, dans les cas qui nous intéressent, d'être posthumes.

Les seuils posthumes, ce sont ces situations de proximité où une limite d'ores et déjà franchie empêche de nouvelles ouvertures, la pensée s'y enfermant dans sa nostalgie de l'hier. La pensée est ainsi en affinité avec l'imagination, car c'est cette dernière qu'empêche la proximité de la limite, sclérosant ainsi les rouages de pensées marginales dans un monde contemporain que leur exil ne cherche pas à comprendre. Pensée et imagination s'articulent également en raison de la centralité des récits dans l'œuvre de Fejtő, Milosz, Cioran et Márjai. Les récits sont fort différents, notamment en raison de la pluridisciplinarité à l'œuvre, mais les limites narratives qu'ils rencontrent en des seuils posthumes convergent vers un dénominateur commun. Lequel ?

C'est un thème exilique, énoncé par provision au terme de notre partie II qui, entre exil et émigration, se fait dénominateur commun : l'errance. L'idée, ce n'est pas seulement d'offrir ici une synthèse en termes d'exil et d'émigration, mais de proposer un dépassement de ce couple conceptuel avec, à l'appui, nos déductions principales de cette partie IV : la tangente de l'exil, la scission entre arrière-plan et contexte, ainsi que le rapport polémique entre mémoire et oubli. Ces points se traduisent en exil et en émigration, mais requièrent en fait, du même coup, une déclinaison de notre couple conceptuel. En effet, dépasser ce dernier signifie non pas un congédiement des deux concepts-clefs de l'ensemble de notre démonstration, mais plutôt prêter attention, sous le signe de la nuance, à une notion intermédiaire, l'errance, qui vient ici appuyer le fait que l'opposition entre exil et émigration n'est que partielle. Ainsi, la preuve ultime du bien-fondé de notre couple conceptuel, ce sera précisément le fait qu'au-delà de l'opposition mise en évidence dès le départ, nos deux concepts permettent une déclinaison plus détaillée que le rapport binaire lieu-non-lieu. Une fois encore, il s'agit de ne pas abuser de la notion de non-lieu, or nos déductions des volets précédents nous invitent précisément à en aiguiser le sens particulier, d'autant plus qu'il s'agit de bien articuler ces non-lieux aux seuils posthumes de l'exil, puisqu'il est question, pour la pensée en exil, d'une seule et même chose.

Dans un premier temps, nous allons réinterroger l'écart entre arrière-plan et contexte afin de montrer comment l'hier peut être à la fois figé à l'arrière-plan et réifié, en tant qu'antécédent, en un thème maniable dans des récits divers. Cela permet de montrer comment l'excès de la narration peut en définitive correspondre à une limite narrative. Dans un second temps, nous examinerons comment la pensée en exil se cloisonne en manquant les passages narratifs de l'émigration, la noblesse de l'hier étant une telle limite. Enfin, dans un troisième temps, nous montrerons que ce type de cloisonnement est errance, ce qui correspond à une expérience sans précédent de la condition exilique, puisque nos hommes de lettres n'errent pas dans un monde ouvert, mais précisément dans un enfermement de la pensée, une « *mauvaise habitude* », nous dit Nabokov, un type de cloisonnement qui n'a pas fini d'inquiéter aujourd'hui.

### *1. La réification de l'hier*

Comment l'hier, figé à l'arrière-plan, peut néanmoins se prêter à des récits plutôt abondants ? Le figement semble correspondre aux récits répétitifs de Cioran, et non pas aux récits plus variés et ramifiés des trois autres hommes de lettres. Partons donc du cas de Cioran pour dégager ensuite le thème de la réification de l'hier qui combine figement et narration, mais cela de manière limitée par l'idée même d'antécédents réifiés.

## **I. La réputation entre image et portrait**

Nous avons explicité comment Nabokov travaille la réputation russe d'une façon fort distincte du sens que prend la notion dans l'imaginaire balkanique de Cioran. La réputation ne suffit pas en elle-même, ce qui nous invite à revenir sur ce thème chez le Roumain de Paris, à la lumière de *Pnine*. Une réputation qui s'autosuffit, sans travail littéraire ou autre, ne constitue pas à proprement parler un passage narratif – chez Cioran, la répétition incessante d'un seul et même récit, placé sous le signe de la réputation, fait douter de la qualité narrative dudit récit. Considérée comme autarcie, la réputation finit par se contenter de ruses de marketing. Cela signifie une réduction des ressources de l'arrière-plan à des images figées. Certes, Cioran prend



la mesure de ce que « balkanique » peut espérer signifier en Occident, mais, dans la répétition, il n'en entretient qu'une impression arrêtée.

Arrêt sur image dont Cioran est lui-même l'artisan : quand bien même on pourrait considérer que Cioran, qui n'est pas romancier, est en fait lui-même le personnage balkanique à travers ses recueils d'aphorismes, il n'en demeure pas moins vrai que ce personnage tourne en rond, dans sa cage du Luxembourg, et que son passage, frayé une bonne fois pour toute, ne l'incite guère à travailler son arrière-plan autrement que par retraçage incessant des contours parfaits du paradis perdu et par références répétées à une image qui se passe très bien de l'arrière-plan où devraient se trouver ses référents.

Arendt explique dans *Vérité et Politique* qu'une « image, à la différence d'un portrait à l'ancienne mode, n'est pas censée flatter la réalité mais offrir d'elle un substitut complet<sup>465</sup> ». Dans la répétition, c'est bien un tel substitut qui émerge de l'œuvre de Cioran : « *La réalité* [ne] fait [pas] sa réapparition<sup>466</sup> » dans le cheminement de la pensée plus ou moins barricadée à Paris. Chez Nabokov, en revanche, il s'agit précisément de repérer les images au sens arendtien qui logent dans l'imaginaire occidental en vue d'en dégager des portraits comme celui de Pnine : non pas certes pour flatter le personnage, mais pour mettre en branle ce qui est figé et intégrer le portrait retravaillé dans un récit. L'écrivain russe passe de l'image à la représentation ; Cioran abandonne cette dernière au profit de substituts qui, de son vivant, semblaient à l'abri de la réalité<sup>467</sup>.

Peut-on en conclure que Cioran travaille avec des images, tandis que les trois autres hommes de lettres auraient un souci de ce qu'Arendt appelle le portrait ? Il est certain que les personnages présents chez Fejtö et Milosz sont décrits plutôt que remplacés par des images qui se substitueraient à la réalité. Toutefois, la distinction qu'opère Arendt permet avant tout de repérer des images, puisqu'il serait quelque peu vague de reléguer tout ce qui n'est pas substitut dans un grand ensemble de portraits. Cela signifie que la distinction arendtienne autorise à mettre un nom

<sup>465</sup> Arendt, H. : « Vérité et Politique » in *La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, op. cit., p. 321.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>467</sup> En un certain sens, tout le travail posthume sur le passé de Cioran, dont son engagement politique dans l'Entre-deux-guerres, consiste à bien distinguer l'image du portrait. Savoir si Vincent Piednoir, par exemple, réussit à ne pas incorporer telles quelles les images cioraniennes dans le portrait qu'il dresse du personnage fournit cependant ici la problématique d'un travail ultérieur. Cf. Piednoir, V. : *Cioran avant Cioran : histoire d'une transfiguration*, op. cit., pp. 16-17.

sur la technique de Cioran, mais ne suffit point à caractériser, en comparaison, les récits des trois autres hommes de lettres. Cela dit, la distinction entre image et portrait nous fournit ici matière à nuancer dès lors que nous l'interrogeons suivant notre problématique de l'arrière-plan. Celui-ci serait-il exclusivement composé d'images, tandis qu'une remise en contexte garantirait, dans un récit, des portraits représentant la réalité ? Ici intervient la notion de réification, qui non seulement nuance la distinction arendtienne mais, qui plus est, rend compte de la manière dont l'hier peut se prêter à une abondance considérable de récits dont les éléments ne se réduisent aucunement à des images figées à l'arrière-plan.

## II. Le *background* chez Adorno

Si l'arrière-plan, dans ce qu'il est figé, comporte bien des images ayant tendance à se substituer à la réalité, les antécédents n'en demeurent pas moins maniables sous la plume d'un homme de lettres qui, en émigration, choisit d'écrire sur ses origines. En fait, émigrer provoque un démantèlement des origines en même temps que cela les objective. C'est l'idée du *background* chez Adorno.

Le thème du *background* est formulé par Adorno, en émigration aux Etats-Unis, dans le fragment 25 des *Minima Moralia*. C'est l'idée d'une proximité, celle de nos « *antécédents*<sup>468</sup> » selon la terminologie d'Adorno. Ces antécédents, suivant le raisonnement d'Adorno, se démantèlent chez l'émigrant d'une façon assez cruelle, dans un abîme sans cesse creusé par la machine sociale de la terre d'accueil. Voyons comment le démantèlement s'accorde avec notre notion de seuils posthumes.

Chez Adorno, le démantèlement des origines est total. La mémoire personnelle des origines est subjective mais, dans la lecture d'Adorno, même cette subjectivité se trouve pour ainsi dire anéantie. La pensée d'Adorno est en ce sens totale, puisqu'au bout du fragment aucune issue possible ne se présente à celui dont la culture se trouve reléguée au statut de *background*. Il est vrai qu'Adorno est rentré, après les *Minima Moralia*, en Allemagne de l'Ouest, mais il ne savait pas, à l'instar de Fejtő, lors de la rédaction, quand le retour pourrait avoir lieu.

---

<sup>468</sup> Adorno, Th. W. : *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 59.

Le *fragment* dans l'acception adornienne n'est pas un résidu, mais bien plutôt un éclat. Observons le texte : « *Comme on sait, les antécédents dans la vie d'un émigrant sont annulés*<sup>469</sup> ». Jusqu'ici, nous restons dans une logique amère certes, mais spatio-temporelle : l'émigrant vient de quelque part, et ses antécédents sont annulés, d'où la volonté réitéré d'y faire référence à tout bout de champ. Adorno va cependant plus loin dans son raisonnement. Il affirme que, dû à la machine américaine dans son cas, « *le passé lui-même n'est plus à l'abri du présent, qui le voue encore une fois à l'oubli dans le moment même où il le rappelle à la mémoire*<sup>470</sup> ».

« *Aux oubliettes!*<sup>471</sup> », ainsi sonne l'intitulé du fragment. Adorno s'applique dans un premier temps à cerner la situation de l'émigré européen : sa culture, son vécu, sa langue, tout ceci devient son *background*. Dans un deuxième temps, Adorno associe cette pratique du *background* à la machine industrielle de la société américaine : « *Ils ont trouvé pour ça une rubrique spéciale – qui s'appelle background, et figure en appendice dans les imprimés à remplir, après le sexe, l'âge et la profession*<sup>472</sup> ». Dans un troisième temps, là où le fragment se démantèle, vole délibérément en éclats, Adorno confirme : « *On trouve encore moyen d'enchaîner l'existence ainsi profanée au char automobile de ces nouveaux triomphateurs que sont les statisticiens réunis*<sup>473</sup> ». En d'autres termes, le sujet, c'est-à-dire l'« émigrant » dont les « antécédents » « sont annulés » et dont l'identité est démantelée en données, se retrouve quasi parfaitement anéanti, écartelé qu'il est entre une inhumanité industrielle et l'anonymat (« Ils » ) de ceux qui, « triomphateurs », ont le plaisir de prendre en charge la déshumanisation des individus. Nous disons que le fragment vole en éclats au sens où, suivant le texte, si les « antécédents » « sont annulés », alors le sujet est annulé à son tour.

Si le passé devient *background*, alors le présent lui-même perd sa réalité. C'est le présent qui voue le passé « à l'oubli », mais se condamne en fait par la même occasion, puisque c'est l'impossible remémoration, au temps présent, qui met le passé en péril. Le présent est tellement à la fois lourd d'un passé et aliéné à ce dernier pris comme *background* qu'il ne peut être présent en réalité. En clair, passé et présent s'annulent réciproquement.

---

<sup>469</sup> *Ibid.*

<sup>470</sup> *Ibid.*

<sup>471</sup> *Ibid.*

<sup>472</sup> *Ibid.*

<sup>473</sup> *Ibid.*

Ce présent, entravé, est lié à la proximité d'une limite : une limite franchie, une frontière traversée, mais qui toutefois ne mène pas dehors. L'émigré reste au seuil. Il demeurera sans cesse interpellé par cette limite, son *background*, et devra penser sans cesse en fonction de cette limite. Ainsi, selon notre lecture, c'est bien un seuil posthume qui dicte le raisonnement d'Adorno jusqu'au point de pulvériser en fait cette limite entre passé et présent.

Enumérons les notions que recèle l'idée d'une culture réduite en *background* et qui appuient ce point concernant l'impossible présence des seuils posthumes, leur non-lieu. D'abord, si annulation des antécédents et démantèlement en abîme de l'ordre du passé et du présent il y a, et si ces procédés sont si cruels, c'est parce que la limite franchie par l'émigrant ne lui ouvre pas de nouveaux horizons. Bien au contraire, le franchissement assigne l'émigrant à proximité de la limite franchie, et cela constitue ainsi un seuil. Il ne s'agit point d'un vestibule, mais au contraire d'un espace posthume qui, par la nécessaire proximité, de par le passé justement, de la limite, enferme l'émigrant. Un seuil posthume, en ce sens, constitue une *intériorité*.

Ensuite, la culture reléguée au rang de *background* assigne le penseur logeant en un seuil posthume à une certaine *solitude*. Cette solitude est celle des références culturelles. Comme l'a noté Edward W. Said au sujet d'Adorno, l'un des traits de caractère de sa philosophie réside en « *une affirmation hors du commun de ses connaissances*<sup>474</sup> ». En même temps, reprend plus loin Said, « *on ne trouve guère chez lui d'accumulation maladroite de références, pas plus que de notes de bas de page ou de citations pédantes*<sup>475</sup> ». Autrement dit, la culture d'Adorno demeure comme allant de soi dans ses écrits, elle n'est ni expliquée, ni communiquée, car « *jamais il ne fait à ses lecteurs la moindre concession*<sup>476</sup> ».

Cette culture se retrouve vouée à une intériorité synonyme de solitude. Le *background* implique précisément, en tant que culture reléguée, une impossibilité du partage, et engendre en conséquence une solitude des références culturelles dans l'intériorité du seuil posthume. Il y a en effet solitude des références en fonction de la proximité d'une limite irrévocablement franchie : en quelque sorte, il s'avère impossible de faire ouvertement appel aux références qui se situent avant cette limite, dans le passé et dans une autre culture. Au seuil posthume, la pensée

---

<sup>474</sup> Said, E. W. : *Du style tardif*, trad. Michelle-Viviane Tran Van Khai, Ed. Actes Sud, 2012 [2006], p. 60.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 65.

exprimera ses propres références sans pour autant les partager. Une limite franchie se dresse entre les références passées et la possibilité de leur ouverture dans le présent, ce qui les engage ainsi sans alternative dans la solitude d'une intériorité qui évolue en décalage avec le présent. Il y a, certes, une présence de l'intériorité, mais celle-ci se situe à l'écart du temps présent. Au sens où elle ne partage pas ou ne peut partager ses propres références, elle ne partage pas non plus le présent : elle n'y prend pas part. Par ailleurs, en tant qu'intériorité, en tant que présence décalée, nous pouvons lire l'œuvre fragmentaire d'Adorno en tant qu'exposition du mutisme des références.

Enfin, du moment que les antécédents forment un *background*, une boucle menant à l'anéantissement du sujet est rapidement bouclée. Le « *passé [...] n'est plus à l'abri du présent* », le présent annule le passé mais se sabote lui-même dans la mesure où c'est justement l'effort de faire appel au passé, « *dans le moment même où il le rappelle à la mémoire* » que le présent ôte toute dignité humaine à une existence « *profanée* » et enchaînée au « *char automobile*<sup>477</sup> » d'une machine sociale calquée sur l'industrie.

Face à la profanation et à l'enchaînement industriel, la pensée ne peut que se mouvoir dans une intériorité solitaire. Cette intériorité constitue un seuil posthume dans la mesure où c'est bien une limite franchie qui voue la pensée à cette solitude. La limite franchie demeure toutefois proche car elle signale sans cesse un risque : celui du *background*, celui dès lors de l'enchaînement définitif de l'existence. Le fragment adornien représente, dans ce qu'il se démantèle pratiquement lui-même, la façon dont la limite pèse sur le seuil et le travaille sans répit.

Le démantèlement des origines est corrélatif à la façon dont se dessine un seuil posthume. Le second est fonction du premier. Mais le démantèlement ne s'oppose-t-il pas frontalement à une quelconque conception de l'arrière-plan, sans parler du figement que nous lui attribuons ? Le fait est que non, car le démantèlement, chez Adorno, est également corrélatif de la réification.

---

<sup>477</sup> Adorno, Th., W. : *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 59.

### III. L'hier réifié

Si nous nous en tenons au démantèlement des origines, il n'y a ni image, ni portrait à l'arrière-plan des antécédents. Adorno introduit cependant, en mode dialectique, le contraire de l'anéantissement dans son mouvement de pensée. Il s'agit de la réification, c'est-à-dire de l'objectivation des origines en données mesurables. Il s'agit de contraires : « *Tout ce qui n'est pas réifié et ne se laisse ni compter ni mesurer, cela est nul et non avénu*<sup>478</sup> ». L'annulation s'oppose ainsi à la réification, dans un premier temps les origines se situent aux antipodes des choses quantifiables.

Toutefois, c'est précisément ce contraire de l'anéantissement qui vient accomplir ce dernier. Si le sujet voit son existence enchaînée dans les trames industrielles dénoncées par le dialecticien, c'est parce que la « *réification s'étend aussi à ce qui est son propre contraire, à ce qui dans la vie n'est pas directement actualisable, à ce qui ne survit jamais que comme pensée et comme souvenir*<sup>479</sup> ». Autrement dit, la vie antérieure de l'émigrant devient la proie de la réification, elle devient chose. C'est ainsi, écrit Adorno ailleurs, que la réification provoque la « *singularité individuelle dans son individuation, son isolement et sa séparation*<sup>480</sup> ».

La dialectique adornienne dissèque ce qui chez Arendt est encore distinction entre portrait et image. Nous avons là deux conceptions exiliques de la réification. D'un côté, une distinction qui met le doigt sur le phénomène tout en restant dans le vague concernant ce à quoi il s'oppose, à savoir le portrait, objet chez Arendt d'une nostalgie de la représentation fidèle à la vie. De l'autre côté, une véritable hégémonie de la réification qu'Adorno démontre en affirmant qu'elle s'attaque jusqu'au souvenir du portrait, empêchant ainsi la nostalgie même de ce à quoi elle s'oppose. Chez Adorno, « *l'ancienne mode* » du portrait se trouve non pas reléguée au passé ou, de façon métaphorique, de l'autre côté, quitté, de l'Atlantique, comme chez Arendt. Elle est pulvérisée dans un régime de réification totale.

Où situer maintenant l'hier ? La distinction arendtienne ne permet de dire tout au plus qu'il représente une mode ancienne. La dialectique adornienne en ferait une origine démantelée et

---

<sup>478</sup> *Ibid.*

<sup>479</sup> *Ibid.*

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 97.

objectivée au point de ne plus faire référence au passé révolu. C'est un moyen terme qu'il sied donc de viser. Nous avons vu comment Márai, contrairement à Marcuse, ne remet pas en question la « *culture supérieure* ». Il y a un phénomène de vulgarité culturelle en Occident, mais l'écrivain hongrois ne le considère pas comme une désublimation de la culture supérieure, ou une vulgarisation, mais comme quelque chose qui contrasterait avec la culture non-incorporée dans ce régime de vulgarité. L'hier est ainsi considéré comme à l'abri des processus. Au sujet de la réification, Milosz distingue également entre l'hier et le spectacle américain : le « *spectateur assis dans sa machine*<sup>481</sup> », ce ne saurait être quelqu'un qui a le souvenir de l'automobile en tant qu'« *animal suspect et apocalyptique*<sup>482</sup> ». Ces individus en tant que singuliers individués dont parle Adorno, ces victimes de la réification, ce ne saurait être un Européen ayant la mémoire de l'hier, et ce ne saurait être un « *comte Zabiello*<sup>483</sup> ». Chez Milosz, la réification ne concerne que l'altérité américaine, de même que, chez Márai, la vulgarité n'est pas la vulgarisation de la culture supérieure.

Ce sont là des observations de la pensée en exil qui correspondent partiellement aux analyses d'Adorno et de Marcuse, donc de l'école de Francfort en émigration américaine. Cela ne signifie aucunement que la pensée en exil ne se rend compte que partiellement de ce qu'il lui arrive dans le monde. C'est le rouage de la pensée qui nous intéresse. Adorno pousse sa dialectique pour se refuser, face à la réification, jusqu'au « *droit d'habiter dans l'écriture*<sup>484</sup> », se vouant ainsi à une solitude exilique de ses références, en un seuil posthume où la « *vie mutilée* » s'érige en seul rempart contre la vie américaine. L'exil européen s'oppose ainsi à l'émigration américaine : suivant les *Minima Moralia*, la seule façon, pour un Européen en émigration, de ne pas vivre comme un Américain dans le Nouveau Monde, c'est de laisser l'émigration céder le pas à une condition intellectuelle exilique. C'est délibéré.

Du côté de la pensée en exil, l'expérience des seuils posthumes n'est pas un projet intellectuel, mais un effet de ce qu'est l'hier dans le monde occidental. Est-il réifié ? Certainement pas au sens total et dialectique où l'entend Adorno. Devient-il simple image ? maintenant que nous avons situé l'idée arendtienne par rapport à la réification adornienne, il apparaît que la distinction entre

---

<sup>481</sup> Milosz, Cz. : « Une maladie difficile à nommer » in *Visions de la baie de San Francisco*, op. cit., p. 44.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>483</sup> *Ibid.*

<sup>484</sup> Adorno, Th. W. : *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 118.

image et portrait correspond à une nostalgie de l'« *ancienne mode* » des représentations fidèles à la vie. Le portrait, dans la représentation arendtienne, n'est-il pas, en fin de compte, une « *image* », en ce sens que la pensée d'Arendt fige une large gamme de pratiques artistiques dans un passé sublimé (et européen) ? Le « *portrait*<sup>485</sup> » n'est défini qu'en fonction d'un phénomène néfaste auquel beaucoup de choses peuvent s'opposer, et c'est la pierre d'achoppement d'une pensée aux rouages nostalgiques.

L'hier serait-il, de façon similaire, une image du portrait ? Il ne s'agit plus d'opérer avec la distinction arendtienne, qui situait le commerce des images d'un côté, et l'art du portrait de l'autre, mais de prendre appui sur le mobile exilique que dissimule la distinction : regretter le portrait, mais le figer à l'arrière-plan par la même occasion. C'est bien ainsi que l'hier est réifié, sans aboutir à l'anéantissement théorisé par Adorno : il est matière narrative, mais se fige dans la pratique même de la narration, dans son maintien face à ce qui, en Occident, est proie à la sclérose, ainsi qu'à la vulgarité. En clair, l'hier devient image en s'opposant aux images. C'est ainsi que l'abondance des récits qui le mettent en scène peut très précisément indiquer une limite de la narration. L'hier réifié signifie un figement des antécédents *via* la nostalgie de leur mouvement.

## 2. *Le cloisonnement de la pensée en exil*

Ce figement paradoxal provoque l'enfermement de la pensée. L'exil que nous cherchons à définir n'est pas un cloisonnement délibéré comme celui d'Adorno, mais un type spécifique d'enfermement où la pensée a malgré tout l'impression d'avancer, puisqu'elle ne se rend pas compte qu'elle fige ses objets dont elle regrette la vie passée. Le figement qui nous occupe requiert d'abord illustration. Après le contrepoint russe et nos références allemandes, il est indiqué de remettre la pensée en exil dans le contexte plus familier de l'émigration est-européenne en Occident, afin d'en montrer la spécificité vis-à-vis d'hommes et de femmes de lettres originaires de la même région, mais sans nostalgie prépondérante du monde d'hier. Observons, dans un premier temps, des exemples est-européens de façons de s'y prendre avec la

---

<sup>485</sup> Arendt, H. : « Vérité et Politique » in *La Crise de la culture*, op. cit., p. 321.



narration sans figement, autrement dit des cas pertinents de *passages narratifs*, ainsi que des récits avec d'autres figements que celui de l'hier. Mettons ensuite en évidence le fait que l'hier ne dispose pratiquement pas de passages narratifs. Introduisons enfin l'ultime thème de notre démonstration, à savoir le cloisonnement de l'errance, cette impression particulière d'avancer dans l'enfermement.

## **I. Passages narratifs**

La pensée en exil n'est qu'une manifestation parmi d'autres de ce que l'émigration est-européenne a pu produire comme œuvres dans le monde occidental. D'autres hommes et femmes de lettres ont su trouver des passages narratifs pour faire œuvre sous les contraintes de l'émigration, dont la question de la langue. Ce qu'il nous faut mettre en évidence est que l'hier ne recèle qu'à peine de tels passages, d'où nous pouvons déduire que la noblesse, posthume, de la culture centre-européenne risque avant tout de se revendiquer d'un état des lieux figé, à l'instar des images qui se substituent à la réalité, tout en pensant disposer de passages narratifs.

Qu'entendons-nous par passage narratif ? Suivant la troisième question de notre intrigue conceptuelle, un tel passage est très précisément l'opposé d'un seuil de la narration. Non pas nuée de points où le récit s'épuise, mais lieu de passage entre arrière-plan des origines et contemporanéité du monde où la narration se fraye un chemin. Entre le Charybde de l'image figée et le Scylla de l'oubli des ressources de l'arrière-plan, un passage narratif signifie, pour l'écrivain en émigration, une façon de s'y prendre avec la matière de ses origines pour faire œuvre en prenant la mesure de la pertinence contemporaine de ladite matière. Le récit en émigration, lorsqu'il aborde le thème des origines, sombre dans l'impasse s'il s'avère trop sclérosé dans la nostalgie ou, au contraire, trop malléable en fonction des attentes commerciales du public. C'est dire que le passage est particulièrement délicat à réussir.

Loin de nous la prétention de proposer une théorie normative de ce que le récit en émigration doit être. Seulement, notre couple conceptuel nous permet ici de nous orienter parmi les divers récits relatifs aux origines, ce qui a l'avantage de mettre en lumière la spécificité de l'hier. Spécificité qui réside dans les seuils de la narration plutôt que dans l'emprunt de passages

narratifs. Exerçons, le temps d'un ultime aperçu, dans le sillage de l'hier, cette formule en ni/ni que nous venons de dégager en prêtant attention à d'autres figures de l'émigration est-européenne.

La réputation en tant qu'appui ne saurait se réduire à des clichés. Cela se travaille, la réputation se réinvente. George Mikes, humoriste britannique d'origine hongroise, dit que l'émigré, en Angleterre, « *doit choisir son accent* », il précise que l'on a certes son propre « *accent étranger* » en anglais, ce qui est « *très bien* », mais qu'il est encore mieux de le mélanger avec un autre accent. « *J'ai connu un Juif polonais qui avait un très fort accent yiddish-irlandais. Les gens trouvaient cela fascinant, bien qu'un tant soit peu exagéré*<sup>486</sup> ». Avec Mikes, nous sommes dans l'univers de l'émigration, l'humoriste propose un petit manuel pour les étrangers et y fait intervenir l'univers est-européen pour tisser, en anglais, un certain humour importé du/des pays d'origine. Il se fraye, à l'instar de Nabokov, un passage narratif en misant sur la réputation et l'humour. En clair, indépendamment des spécificités géopolitiques contextuelles, un arrière-plan doit être pour ainsi dire débroussaillé à la lumière des réalités contemporaines afin de ne pas laisser la réputation figée dans des images préconçues.

Nabokov réussit, avec *Pnine*, un passage entre une réputation russe figée et l'écueil d'une comédie qui ne mobiliserait l'arrière-plan que pour amuser le public occidental. C'est dans l'entre-deux que son personnage est authentiquement tragicomique, de même que Mikes et son hypothétique étranger avec un accent yiddish-irlandais qui tient à la fois de l'absurde centre-européen et de l'humour anglais. Le passage est moins drôle dans d'autres cas. Agota Kristof, par exemple, qui fuit la Hongrie en 1956, crée un événement littéraire en investissant, dans le *Grand Cahier*<sup>487</sup>, un registre français à l'apparence simpliste pour traduire l'expérience de la guerre et la singularité du pays natal. Nous sommes dans un entre-deux. Le lexique et la syntaxe épurés de Kristof impliquent le fait que le français est pour elle une langue d'adoption. Elle parle de sa « *lutte pour conquérir cette langue, une lutte longue et acharnée qui durera toute [sa] vie*<sup>488</sup> ». Le « *grand cahier* », ce n'est pas seulement celui des protagonistes du roman, ces jumeaux inséparables au point de n'employer exclusivement que la première personne du pluriel pour se

---

<sup>486</sup> Mikes, G. : *How to Be an Alien [Comment être étranger]*, Ed. Penguin, 1966 [1946], p. 31. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>487</sup> Kristof, A. : *Le Grand Cahier*, Ed. Seuil, coll. Points, 1986.

<sup>488</sup> Kristof, A. : *L'Alphabète*, Ed. Zoé, 2004, pp. 23-24.

désigner<sup>489</sup>. C'est aussi, de façon imagée, le cahier d'exercice de l'auteur, le support de son propre apprentissage linguistique<sup>490</sup>. Ce langage rencontre cependant un sujet où sa simplicité devient véhicule de la cruauté de la guerre : cruauté indifférente du « *nous* » des jumeaux qui s'orientent dans une « *petite ville* » anonyme sous occupation étrangère<sup>491</sup>, cruauté de cet anonymat et de la machine que sont la guerre et l'occupation, le langage épuré de Kristof devient, *via* la rigueur simpliste de ses enchaînements de phrases simples, miroir d'un monde inhumain dont les rouages ressemblent à une grammaire infaillible, écho sans tonalité qui n'est pas sans rappeler l'indifférence d'un Meursault<sup>492</sup>.

Un langage rencontre son sujet : c'est un événement littéraire, et Kristof se fraye ainsi un passage narratif entre l'arrière-plan hongrois qui cause l'anonymat de l'émigrée qu'elle est parmi tant d'autres et la langue de l'émigration. Kristof ne se perd pas dans la lutte acharnée pour maîtriser le français, elle rend en fait ces difficultés compatibles avec un sujet qu'elle arrache à l'arrière-plan pour faire œuvre<sup>493</sup>. Cette dernière suscite d'ailleurs une réflexion sur ce qu'est le roman européen et si l'on peut concevoir un lecteur proprement européen<sup>494</sup>. Le passage est frayé dans la mesure où la simplicité du langage chez Kristof se dissocie de l'accessibilité du texte que l'on aurait tendance à voir comme un avantage d'un tel langage : c'est bien une complexité que véhiculent le lexique et la syntaxe du *Grand Cahier*, sans concessions à des attentes

---

<sup>489</sup> Exemple : « *Nous nous assurons que notre Père dort profondément. Nous préparons quatre planches. Nous détersons le trésor de Grand-Mère : des pièces d'or et d'argent, beaucoup de bijoux. Nous mettons la plus grande partie dans un sac en toile. Nous prenons aussi une grenade chacun, au cas où nous serions surpris par une patrouille. En supprimant celle-ci, nous pouvons gagner du temps* ». On notera, de pair avec le « *nous* » indifférent, l'absence de tonalité des phrases, due en partie à la répétition du pronom personnel, l'impression que les narrateurs ne sont aucunement affectés par la gravité des circonstances que l'on devine pourtant. Kristof, A. : *Le Grand Cahier*, *op. cit.*, p. 166.

<sup>490</sup> Sur l'usage du cahier par les jumeaux, et qui est art poétique pour l'auteur, cf. Kristof, A. : *Le Grand Cahier*, *op. cit.*, pp. 32-33.

<sup>491</sup> Cf. *Ibid.*, p. 9.

<sup>492</sup> Nous faisons évidemment référence à *L'Etranger*. Camus, A. : *L'Etranger*, Ed. Gallimard, coll. Folio plus classiques, 2005 [1942].

<sup>493</sup> Et la lecture de cette prose francophone n'est pas facile dès lors que l'on a à l'esprit les mots de Kristof sur le français : « *Je parle le français depuis plus de trente ans, je l'écris depuis vingt ans, mais je ne le connais toujours pas. Je ne le parle pas sans fautes, et je ne peux l'écrire qu'avec l'aide de dictionnaires fréquemment consultés. C'est pour cette raison que j'appelle la langue française ennemie, elle aussi. Il y a encore une autre raison, et c'est la plus grave : cette langue est en train de tuer ma langue maternelle* ». Nous retrouvons ici le thème exilique du bilinguisme qui est en réalité passage d'un unilinguisme à l'autre. Nous retrouverons ces propos dans le chapitre suivant, lorsqu'il s'agira d'examiner comment Cioran conçoit la « *camisole de force* » qu'est pour lui le français. Kristof, A. : *L'Alphabète*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>494</sup> Cf. Leenhardt, J., Burgos, M. et Navelet-Noualhier, B. : *Existe-t-il un lecteur européen ? Etude de lecture du roman Le Grand Cahier d'Agota Kristof*, dans le cadre du Carrefour des littératures européennes, Conseil de l'Europe, 1989.

éventuellement minimalistes de la part d'un public qui est étranger à l'arrière-plan mobilisé<sup>495</sup>.

Revenons-en, après Kristof (et Kundera), à la génération des hommes de lettres de la pensée en exil, puisque Kristof et Kundera appartiennent à une génération ultérieure. La rencontre entre un sujet et un langage peut être autrement choquante que le langage simpliste de Kristof, comme dans le *Sang du ciel*<sup>496</sup> : seul et unique roman de Piotr Rawicz, écrit en français, le *Sang du ciel* abonde en comparaisons et métaphores, poussant le texte jusqu'au délire de visions superposées qui néanmoins traduisent, avec une précision chirurgicale, l'univers est-européen de la déportation. La caractéristique, dans le cas de Rawicz, c'est, aux antipodes du langage épuré du *Grand Cahier*, une véritable boulimie d'associations d'images qui rendent compte de l'univers des confins de l'Europe, en l'occurrence la Galicie, divisée entre la Pologne et l'Ukraine.

Nous avons dit plus haut, en commentant l'échange épistolaire entre Milosz et Venclova, que l'évocation des confins orientaux de l'Europe manquait sa dimension potentiellement politique en cédant à l'attrait d'ordre littéraire des confins. Rawicz fut l'un de nos appuis littéraires. Certes, une géopolitique des confins aurait du mal à s'esquisser à partir des propos de Milosz ou du *Sang du ciel*. Du point de vue du passage narratif, en revanche, le roman de Rawicz évite les impasses de l'image figée et des attentes commerciales. La Galicie est transposée, comme y invite d'ailleurs l'art poétique du transylvain Ádám Bodor, dans un récit autobiographique. Loin de s'en tenir à un romantisme des confins, *Le Sang du ciel* mobilise les représentations de l'arrière-plan galicien dans un jeu de multiplications des comparaisons qui s'oppose ainsi fermement à la

---

<sup>495</sup> Au croisement des thèmes de la réputation et de l'accessibilité, nous trouvons une interprétation de *L'Insoutenable Légèreté de l'être* de Kundera qui n'est pas sans pertinence, étant de la même génération que Kristof. Imre Kertész en parle en ces termes : « *L'un des livres les plus tristes que j'aie jamais eus entre les mains. L'auteur écrit comme un émigré infiniment désespéré, très habile et déterminé, qui doit faire fortune avec ce livre. Entre les lignes légères, c'est un dur grincement des dents que l'on entend. Et combien c'est désuet, à quel point c'est miteux...Son esprit, sa fausse frivolité. La manière dont il halète derrière le "public", la manière dont il tente de se retrouver en face à ce dernier pour l'amuser furtivement avec une manœuvre grotesque, pour que le public jette quelque chose dans son chapeau* ». Dans le dernier recueil de notes, paru juste avant son décès, Kertész fait certainement preuve d'une mauvaise foi à l'égard des sujets qu'il aborde. Cela dit, il pointe précisément l'impasse de céder aux attentes commerciales du public et, à ses yeux, la fausse frivolité de Kundera dissimule à peine une comédie de scène qui consiste à divertir un public avec des images accessibles mais pourtant figées à l'arrière-plan de « l'âme slave », cette réputation. La qualité littéraire des ouvrages de Kundera constitue une question à traiter en détail ailleurs, avec une attention particulière, dans le cas de *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, au fait que le texte original est encore en tchèque, et non en français, bien que l'écrivain soit déjà en émigration. Ici, ce n'est qu'en contrepoint que nous pouvons y faire allusion, suivant notre intrigue des passages narratifs, comme exemple éventuel d'un écrivain qui n'aurait su éviter aucun des écueils. Kertész, I. : *A Néző : feljegyzések 1991-2001 [Le Spectateur : notes 1991-2001]*, Ed. Magvető, 2016, pp. 84-85. Kundera, M. : *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, trad. François Kérel revue par l'auteur, Ed. Gallimard, coll. Folio, 1989 [1982].

<sup>496</sup> Rawicz, P. : *Le Sang du ciel*, op. cit.

scélérose des images. Et ce jeu est pratiqué par Rawicz en français : l'écrivain s'empare de l'idiome de son pays d'accueil pour y puiser lexique et syntaxe afin d'enrichir, à partir de l'arrière-plan, les mots français de sens venus d'ailleurs. « *Celui qui écoute enchaîne*<sup>497</sup> », indique-t-il en cours de route à son lecteur, ce qui est une façon de suggérer que son texte exige une ouïe spécifique : il s'agit pour le lecteur de faire confiance au narrateur qui l'entraîne, avec des mots habituels, dans un domaine tout à fait inhabituel, voire inquiétant, ces confins « *toujours plus palpitants que l'intérieur d'un pays*<sup>498</sup> ».

Du point de vue de la langue, Rawicz propose, de façon imagée, d'abandonner « *l'intérieur du pays* » que représente le rapport habituel entre les mots et les choses en français pour s'aventurer en des confins où les mots connaissent un emploi avant tout intensif<sup>499</sup>. Quant à son art de comparer, Rawicz prévient son lecteur dès l'incipit : « *Je peux pourtant vous dévoiler sans crainte ce que veulent dire les mots "l'art de la comparaison". Ils n'ont rien de scabreux. Selon l'administration, du moins. C'est que ce conte qui se voudrait anti-philosophique, a-philosophique, je veux l'ouvrir par une comparaison. J'en userai. J'en abuserai. C'est démodé comme procédé, c'est peut-être imbécile, mais je n'y renonce pas*<sup>500</sup> ». A partir de cette indication, le lecteur, qui « *écoute [et] enchaîne* », frissonne à chaque récurrence de la conjonction « *comme* », puisqu'elle signale à chaque fois une terre inconnue représentée pourtant avec des mots habituels. Le passage narratif est donc frayé entre un arrière-plan historique et la langue de l'émigration dont l'étranger s'empare pour véhiculer son étrangeté. En somme, *Le Sang du ciel* a

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>498</sup> Bodor, Á. : *A börtön szaga : válaszok Balla Zsófia kérdéseire [L'Odeur de la prison : réponses aux questions de Zsófia Balla]*, op. cit., pp. 13-14.

<sup>499</sup> Par *intensif*, nous entendons, en accord avec Gilles Deleuze et Félix Guattari, l'usage suivant : « *On pourrait appeler en général intensifs ou tenseurs les éléments linguistiques, si variés qu'ils soient, qui expriment des "tensions intérieures d'une langue". C'est en ce sens que le linguiste Vidal Sephiha nomme intensif "tout outil linguistique qui permet de tendre vers la limite d'une notion ou de la dépasser", marquant un mouvement de la langue vers ses extrêmes, vers un au-delà ou un en-deçà réversibles* ». Bien que Deleuze et Guattari étudient le cas de Kafka, pour qui « *les métaphores sont l'une des choses qui [le] font désespérer de la littérature* », l'art de comparer chez Rawicz relève d'un tel usage intensif, puisque ses comparaisons tendent effectivement « *vers la limite d'une notion* ». En témoigne la « *queue* », motif de l'art, puis de l'échec aux comparaisons dans *Le Sang du ciel*. L'usage intensif de la langue est propre à celui qui s'empare d'une langue, que ce soit celle d'un grand canon littéraire ou celle d'un idiome périphérique et/ou minoritaire. « *Comment arracher à sa propre langue une littérature mineure* » ? « *Comment devenir le nomade et l'immigré et le tzigane de sa propre langue ?* » Telles sont les questions de Deleuze et de Guattari. Si Rawicz, mais aussi Nabokov, témoignent d'un tel art d'arracher une langue à ses significations habituelles, ceux qui ont été eux-mêmes arrachés à leur pays natal investissent cette expérience dans leurs œuvres en émigration. Cette pratique entre manifestement en contraste avec la noblesse de l'hier, aux antipodes du nomade, de l'immigré ou du tzigane. Deleuze, G. et Guattari, F. : *Kafka : pour une littérature mineure*, Ed. de Minuit, coll. Critique, 1975, pp. 35, 40, 41.

<sup>500</sup> Rawicz, P. : *Le Sang du ciel*, op. cit., p. 13.

quelque chose d'inquiétant en raison de la quasi altérité de sa langue : c'est du français, plutôt complexe, mais cela vient manifestement d'un autre monde. Qui plus est, Rawicz a mobilisé toute son expérience et tout son savoir linguistique pour construire un livre qui, tel une pyramide, condense l'intégralité d'une expérience, d'un savoir et d'un talent. Un livre unique où les impasses qui nous intéressent sont évitées, mais où se déverse l'âme de l'étranger dans son ensemble. Peut-être était-ce là un passage narratif dont l'auteur espérait qu'il allait mener vers de nouveaux chemins de l'émigration, mais non vers une émigration de papier.

## II. La noblesse de l'hier : un seuil de la narration

Qu'en est-il maintenant de l'hier ? De nos aperçus ci-dessus, nous pouvons retenir trois points indispensables à un passage narratif : l'absence de perturbations nostalgiques qui cèdent aux images figées à l'arrière-plan ; la mesure de la pertinence contemporaine du matériau en Occident ; l'art de s'emparer d'une langue pour qu'elle rencontre son sujet. L'hier demeure à distance de ces trois points.

Notre analyse des lieux exiliques de l'hier, complétée par le thème de la nostalgie, montrent comment la pensée en exil conçoit son arrière-plan. Que les césures de l'hier soient actives ou passives, les quatre hommes de lettres s'y prennent, dans leurs récits prépondérants, avec un imaginaire figé, puisqu'exilé de l'histoire, suivant la première question de notre intrigue conceptuelle. En traçant et retraçant les contours de l'hier paradisiaque, Cioran fige son passé dans une image anhistorique et répétitive. Le rapport de Milosz au monde contemporain subit sans cesse la hantise du lieu de l'hier. Márai vit pour ainsi dire la postérité du spectacle du trou d'obus à Kassa, lieu sclérosé par cette expérience. En 1952, c'est du succès radiophonique des *Bourgeois de Kassa*, pièce composée dix ans auparavant, dont se réjouit l'auteur<sup>501</sup>. On ne retrouve plus Kassa parmi les thèmes abordés dans l'œuvre après 1942<sup>502</sup>. Fejtő est gardien de

<sup>501</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1952-1953 [Journal complet 1952-1953]*, op. cit., p. 14.

<sup>502</sup> Après les *Bourgeois de Kassa*, les écrits ayant trait à l'histoire puisent dans des époques plus lointaines, parfois mythiques mais plus accessibles d'une certaine manière car constituant un passé européen commun : la trahison de Judas, Jules César. C'est dans ce type de lieux communs que Márai cherche réponse aux questions contemporaines du pouvoir dictatorial, de la trahison ou encore de l'idéologie. L'hier demeure en arrière-plan, et omniprésent dans le *Journal* (non-publié) en tant que référence *face* au monde occidental de l'émigration. Cf. Márai, S. : *Harminc ezüstpénz [Les Trente Deniers]*, Ed. Helikon, 2011 [1983] ; *Rómában történt valami [Quelque chose arriva à Rome]*,

l'hier et, en tant que passeur, son travail est déterminé par une inquiétude à l'égard des continuités : le tu, entre les lignes de ses récits tissés sous le signe de la continuité, perturbe bel et bien un rapport à l'arrière-plan qui puiserait dans ce dernier suivant la façon dont les questions urgentes se posent au monde contemporain. Il poursuit plutôt que de remanier les contextes successifs faisant suite à l'arrière-plan de l'hier. Les trois tomes de *l'Histoire des démocraties populaires* est en effet une poursuite de l'hier à travers le XX<sup>e</sup> siècle : il s'agit de maintenir l'idée que, à l'insu de l'histoire exilée et du retrait progressif de l'hier, ce dernier demeure une composante des démocraties populaires et se présente chez Fejtö, avec la fin du bloc de l'Est, comme identité qui a désormais l'opportunité d'être retrouvée<sup>503</sup>.

Dans notre interlude sur la nostalgie, nous avons cité le mot de Danilo Kiš suivant lequel l'Europe centrale est une « *nostalgie de l'Europe*<sup>504</sup> ». La nostalgie de l'hier, confondant mal du pays, douleur d'être au loin et aspiration, peut enfanter un Sindbad qui, sur les eaux peu troubles de son quotidien, se fraye un passage narratif, quand bien même il n'aurait pas grand-chose à raconter. Autrement, l'hier se présente non pas en tant que passage narratif, mais comme une sorte de laissez-passer qu'aurait délivré l'arrière-plan centre-européen des quatre hommes de lettres<sup>505</sup>. Il est malaisé de prendre la mesure de la pertinence contemporaine de cet arrière-plan tant que ce dernier est conçu comme une réalité que l'on pourrait retrouver. Le leurre est homérique, il consiste à penser qu'un retour à Ithaque est possible, alors que l'épopée révèle le contraire. Penser que le retour est possible, qu'une identité passée nous attend, c'est figer d'autant

---

Ed. Helikon, 2009 [1971].

<sup>503</sup> Une chance, en effet, plutôt qu'une véritable pertinence. Rappelons que Fejtö pense les chemins du postcommunisme avant tout comme une opportunité de voir revivre une Europe centrale certes non sous forme d'empire, mais en tant que région historiquement et culturellement distincte de l'Est. « *Une prise de conscience de l'identité* centre-européenne s'impose », écrit-il au terme de son *Requiem*. Il est loin d'être sûr que cette prise de conscience ait eu le potentiel requis pour une mise à jour après la chute du mur de Berlin, une intégration de l'Europe occidentale contemporaine. Fejtö, F. : *Requiem pour un empire défunt : histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, op. cit., p. 442.

<sup>504</sup> Kiš, D. : « Variations sur des thèmes d'Europe centrale » in *Homo poeticus*, op. cit., p. 80.

<sup>505</sup> « *Est-ce clair ?* », demande à son lecteur Witold Gombrowicz dans la préface de *La Pornographie*. « *On dit qu'une œuvre s'explique par elle-même, que les commentaires de l'auteur sont superflus. C'est vrai en principe ! Mais l'art contemporain n'est pas toujours d'accès facile et il est parfois utile que l'auteur prenne le lecteur par la main et lui propose un itinéraire*<sup>505</sup> ». L'idée serait « claire » en effet si l'auteur n'avait pas déjà, avant cette note, analysé les passages clefs du présent roman et s'il ne se lançait pas, par la suite, dans la présentation de sa propre personne avec une véritable « fiche justificative », un *curriculum vitae* dans un style quasi administratif. Le grand ami de Milosz est bien plus proche, dans cette préface explicative, de Pnine que de Nabokov. Et ce n'est certainement pas en raison d'une « *lettre de noblesse* » que l'émigré polonais aurait égarée. Il semble que la nostalgie de l'hier soit complètement étrangère à l'autodérision. Gombrowicz, W. : *La Pornographie*, trad. Georges Lisowski, Ed. Gallimard, coll. Folio, 1995 [1960], p. 11.

plus les images qui saturent l'arrière-plan. Et on ne mobilise guère les composantes fixes suivant leur éventuelle pertinence contemporaine tant que l'on garde un espoir tacite de les retrouver intactes.

En ce qui concerne enfin l'art de s'emparer d'une langue, il s'agit d'une pratique qui répond aux enjeux contemporains, qui ne peut être considéré qu'en fonction de la mesure que l'hier ne prend pas. Fejtő et Cioran changent de langue, mais deviennent-ils par-là les nomades de la langue, comme y invitent Deleuze et Guattari ? C'est discutable. Certes, Fejtő est passeur en ce sens qu'il concilie connu et méconnu en français, mais ce français est avant tout destiné à être accessible, familier plutôt que dépaysant, sous le signe d'une identité paneuropéenne. Cioran investit, certes, la réputation du sauvage dans un français soutenu, mais son effort, précisément, de maintenir son lexique et sa syntaxe à ce niveau, et qui donne l'impression de passer par une consultation récurrente du dictionnaire, fait que l'on voit en lui un héritier des grands moralistes français. Avis qui est sujet de caution, mais qui nous indique ici que Cioran n'entraîne pas son lecteur dans son étrangeté, mais intègre cette dernière dans un registre où ses caractéristiques extrêmes se diluent. Non pas bilingue, mais passant d'un unilinguisme à l'autre, la différence entre les langues de l'homme bilingue ne connaît pas l'insatiabilité, mais au contraire le confort d'une langue forte d'une grande tradition. La « *camisole de force* » de l'idiome français que nous analyserons plus bas s'oppose dès à présent à l'art de s'emparer d'une langue.

Milosz et Márai persévèrent dans leur idiome natal. Nous avons vu cependant que cette persévérance peut signifier un changement plus radical encore que le changement d'idiome, d'où, notamment, le singulier « bilinguisme » du hongrois de Márai face aux altérités du monde occidental que l'écrivain traduit dans le *Journal*. Ce bilinguisme est-il en affinité avec l'art de devenir « *le nomade et l'immigré et le tzigane de sa propre langue*<sup>506</sup> » ? Oui et non. C'est bien involontairement que le hongrois de Márai, ayant perdu la contemporanéité du monde magyarophone, en vient à faire un usage intensif des mots, compris en tant que tension « *vers la limite d'une notion*<sup>507</sup> ». Le sens où il emploie certains termes est désuet, il se retrouve donc à la limite désignée par le linguiste Vidal Sephiha que citent Deleuze et Guattari. Toutefois, cet usage intensif ne permet aucunement « *un mouvement de la langue vers ses extrêmes, vers un au-delà*

<sup>506</sup> Deleuze, G. et Guattari, F. : *Kafka : pour une littérature mineure*, op. cit., p. 35.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 41.



ou un en-deçà réversibles<sup>508</sup> », puisque Márai se revendique précisément de ce que le concept de « littérature mineure » remet en question, à savoir les « grandes » littératures, la culture supérieure, certainement pas minoritaire.

Quant à Milosz, auteur d'une *Histoire de la littérature polonaise*<sup>509</sup>, il se veut, comme l'écrit Venclova, « gardien de la tradition<sup>510</sup> ». Il s'oriente entre les piliers majeurs des traditions lituanienne et polonaise, ce n'est donc que fixé à son arrière-plan qu'il a pu « trouver sa propre voie parmi plusieurs traditions bien ancrées<sup>511</sup> ». En d'autres termes, Milosz ne s'empare pas d'une langue, quand bien même elle serait mineure comme le polonais lituanien. Il représente plutôt ce dont l'ancrage le précède : une tradition qu'il tient à cœur de faire connaître en Occident telle quelle, et non par un passage narratif. Certes, le guide d'*En commençant par mes rues* assure une rencontre entre Wilno et un visiteur occidental d'aujourd'hui. Toutefois, la ville demeure immobile dans le temps révolu, ville fantôme que hantent des personnages disparus, et où, hormis le guide et le visiteur, les rues semblent plutôt désertes.

Par ailleurs, en tant que poète, Milosz s'en tient à l'idée que le lyrisme ne peut changer d'idiome. Mobile et garantie de la persévérance de l'auteur en sa langue maternelle, cette idée implique néanmoins une pierre d'achoppement : il est malaisé de concevoir une contemporanéité de la langue dont Milosz fut déjà gardien lors de son émigration à Varsovie. Ce rôle de gardien ne passe pas dans les traductions anglaises ou françaises où Milosz martèle la pertinence de ses origines, autant d'images de portraits.

D'un mot, la nostalgie, la marginalisation et le refus de s'emparer d'une langue, qu'il s'agisse d'un idiome d'emprunt ou de la langue maternelle ayant changé de statut entravent les passages narratifs de l'hier. Pourtant, l'impression de tels passages demeure. C'est que l'idée de noblesse, de culture supérieure, d'être le gardien d'une littérature qui fut grande semble une vocation praticable, d'où précisément l'impasse qu'implique la métaphore de la noblesse. Kiš affirme que c'est l'écrivain russe qui dispose de « lettres de noblesse » dans le monde. La pensée en exil laisse cependant entendre cette métaphore comme une sorte de lapsus freudien, puisque c'est

---

<sup>508</sup> *Ibid.*

<sup>509</sup> Milosz, Cz. : *Histoire de la littérature polonaise*, trad. André Kozimor, Ed. Fayard, 1986 [1969].

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>511</sup> Venclova, T. : « Czeslaw Milosz : Despair and Grace » in *Forms of Hope* [« Czeslaw Milosz : Entre désespoir et grâce » in *Formes de l'espoir*], trad. anglaise d'Alexandra Karriker, Ed. Sheep Meadow, 1999, p. 120.

justement dans une forme de noblesse que s'enferment nos hommes de lettres, chacun suivant sa vocation : noblesse de la littérature hongroise, noblesses « impériales » de l'Europe centrale et d'autres grands duchés, noblesse enfin d'une langue française dont le Roumain de Paris s'empare sans que cela produise véritablement un moralisme « mineur ». En définitive, les hommes de lettres de la pensée en exil ressemblent, avec cette prétention noble, au bouquiniste Mendel de Zweig, personnage du récit éponyme qui se perd complètement dans le flot de l'histoire dès lors qu'on lui a ôté la sécurité de sa culture toute livresque<sup>512</sup>. Nos hommes de lettres se comportent aussi comme cet autre personnage, de Kiš, dans sa nouvelle *La Dette* : il s'agit d'un agonisant qui, en Yougoslavie, décide de rendre hommage à ceux qui lui ont été chers et régler ses dettes à leur égard en couronnes, c'est-à-dire la monnaie du défunt empire<sup>513</sup>.

### III. Cloisonnements exiliques

C'est du côté littéraire et culturel que nous avons, *via* l'idée de passages narratifs, retrouvé la métaphore de la noblesse qui apparaît, sous cet angle, comme une raison principale du cloisonnement. Mais les proses est-européennes analysées en contrepoint ne fournissent qu'un axe de lecture. Afin de compléter l'idée d'un cloisonnement spécifique de la pensée en exil, il nous faut prendre en compte le croisement avec un autre axe, celui de la géopolitique. Ainsi, en synchronie avec nos acquis méthodologiques, avec les thèmes exiliques de l'hier et la nostalgie, ainsi qu'avec nos réflexions sur les expériences de l'altérité, sur arrière-plan et contexte ainsi que sur mémoire et oubli, nos déductions relatives au monde de frontières de la partie III viennent ici contribuer à l'élaboration du concept d'errance cloisonnée, ultime point où il importe que tous les temps de notre démonstration contribuent ensemble au mot de la fin.

---

<sup>512</sup> Mendel « ne comprenait pas ce qu'on lui voulait [...] Dans le monde supérieur des livres, il n'y avait ni guerre, ni malentendu, seulement le savoir éternel et la soif d'apprendre toujours plus de mots, de dates, de titres et de noms ». Zweig, S. : *Le Bouquiniste Mendel*, trad. Manfred Schenker, Ed. Sillage, 2013 [1929], p. 47.

<sup>513</sup> « "Docteur, le malade du numéro cinq me demande de lui prêter deux couronnes." "Eh bien, donnez-les-lui." "Deux couronnes, docteur." "Il divague, mademoiselle. Donnez-lui deux dinars" ». Cette nouvelle est un hommage de Kiš à l'écrivain Ivo Andrić. Kiš, D. : « La dette » in *Le Luth et les cicatrices*, trad. Pascale Delpech, Ed. Fayard, 1995 [1994], p. 121.

## 1. Cloisonnements physiques et psychologiques

La mentalité des frontières, telle qu'explicitée plus haut (p. 307.), est corrélative, en Europe de l'Est, au phénomène de l'oubli. Ce dernier perturbe certes considérablement notre analyse en balance entre frontières physiques et mentalités. Cependant, l'oubli que nous avons examiné est un oubli occidental. Dans les contrées oubliées, désormais désignées sous le nom d'Europe de l'Est, il fallait vivre avec cet oubli. Cela génère, si l'on ose dire sans grande surprise, à son tour une mentalité particulière. C'est en fait précisément la garantie physique de l'oubli, à savoir l'isolement et donc le cloisonnement géographique des pays de l'Est qui se trouve à l'origine d'un certain cloisonnement de l'esprit.

Nous avons identifié, au sujet du monde des frontières, plusieurs types de cloisonnements. Les cas divergent selon la façon dont les frontières externes et internes, physiques et psychologiques se distinguent ou au contraire s'entremêlent.

Chez Milosz, durant la guerre, les frontières internes sont physiques. Elles sont dictées par les envahisseurs nazi et soviétique et démantèlent l'unité d'un pays. Cela a délibérément un effet néfaste sur les représentations locales de l'intégrité de la terre natale, d'où une dimension psychologique que l'envahisseur abandonne aux populations occupées, occupé qu'il est, lui, de la seule ligne de démarcation qui compte, à savoir le front, et en espérant que les divisions administratives internes affaiblissent la population locale. C'est ce que dit Milosz au sujet du « talent<sup>514</sup> » des régimes totalitaires.

Chez Fejtő, la situation est un peu particulière, et nous ne pouvons qu'anticiper ici sur le propos du point suivant sur le cloisonnement de l'errance où le cas de Fejtő trouvera toute sa pertinence. Ce n'est pas en Europe de l'Est, mais en France que l'historien-journaliste hongrois expérimente des frontières internes similaires à celles décrites par Milosz. La France est divisée et, qui plus est, voire surtout, Fejtő doit se cacher en tant que victime potentielle de l'Holocauste<sup>515</sup>. Cela le pousse dans un abîme où des frontières bien plus intérieures que celles dictées par l'envahisseur, régissent : il s'agit des frontières, ou plutôt des limites de la confiance des voisins qui le

---

<sup>514</sup> Milosz, Cz. : *Une autre Europe*, op. cit., p. 216.

<sup>515</sup> Soulignons que, en effet, le danger encouru par François Fejtő durant la guerre est *ab ovo* un danger de mort en raison de ses origines juives.

soutiendront en silence et ne le dénonceront pas aux autorités. Par ailleurs, le dénouement du conflit mondial est loin d'être assuré, ce qui veut dire qu'en région cadurcienne, pendant la guerre, Fejtő *erre*. Il erre dans l'imprévisibilité des événements à venir. Milosz erre aussi au sens où le Gouvernement Général de Pologne n'est pas pour lui à proprement parler une assurance de vie.

Le cas de Márai vient parfaire l'incertitude. Nous avons vu comment, dans l'exercice réflexif de l'aller-retour avant l'émigration, Márai s'accable de préceptes afin de rendre son séjour raisonnable. C'est pour mieux supporter, mieux vivre le cloisonnement de Budapest que l'écrivain hongrois s'efforce de se nourrir de son aller-retour. Autrement dit, c'est bien la viabilité d'un monde clos que sert le séjour. Dans ce monde clos hongrois d'après-guerre, les frontières se font, avec Márai, beaucoup plus psychologiques que dans les cas précédents.

Contrairement à Milosz et Fejtő, Márai réside en son pays natal. On pourrait croire que cette situation, géographiquement linéaire, facilite la compréhension de l'émigration : Márai réside en son pays natal, y survit à la guerre, puis prend la décision d'émigrer, et part sans jamais retourner en Hongrie. En réalité, c'est le contraire qui s'affirme : les frontières psychologiques semblent d'autant plus accablantes que les frontières physiques sont évidentes – sans découpage, sans frontières internes physiques.

En effet, la Hongrie de Márai entre 1944 et 1948, année de son départ, forme un univers clos. Y cohabitent donc des Hongrois, citoyens d'une nouvelle Hongrie et autres « *crapauds* ». C'est dans cet univers clos que Márai, lui aussi, erre. En effet, ce n'est pas à partir de 1948, année de l'émigration, mais dès 1946 que le ton du *Journal complet* change. On y voit apparaître un emploi des termes vulgaires (« *je préfère crever ici*<sup>516</sup> ») et des formes d'insulte (« *la mare aux crapauds*<sup>517</sup> » ou encore de l'antisémitisme ouvert) qui non seulement n'avaient pas été retenus dans le *Journal publié*, mais ne figurent même pas, d'après les récents travaux sur les archives, dans ce qui constitue les autres tomes du *Journal complet*<sup>518</sup>. Autrement dit, il y a bien un

---

<sup>516</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1946* [*Journal complet 1946*], *op. cit.*, p. 257.

<sup>517</sup> *Ibid.*, pp. 290-291.

<sup>518</sup> La linguiste Ibolya Czetter a accompli des travaux remarquables sur le langage du *Journal complet* de Márai, en particulier concernant la répétition mais aussi la combinaison des descriptions minutieuses que l'on connaît des romans de l'écrivain et du style elliptique. Il est toutefois regrettable que ces travaux ne prennent pas en compte l'évolution stylistique du *Journal*, le changement de tonalité que nous avons noté. En effet, les formules vulgaires et

changement d'état d'esprit chez l'écrivain hongrois, qui commence en fait à identifier des ennemis intérieurs.

Certes, on pourrait mobiliser ici des exemples tchèques, roumains ou polonais pour confirmer que pour beau nombre des émigrés de la région, il s'agissait bien d'itinéraires linéaires vers l'Ouest afin de quitter des situations cloisonnées et divisées similaires à celle de Márai. Cependant, il n'est pas anodin que la figure emblématique de l'émigration hongroise au XX<sup>e</sup> siècle soit un solitaire<sup>519</sup>.

En somme, au point de vue géographique comme au point de vue psychologique, nous assistons à l'expérience du cloisonnement. L'expérience n'est certes pas la même selon les cas : la force brute d'une frontière interne physique ou bien l'impalpable mais cependant cruelle frontière psychologique peuvent prendre le dessus dans un cas comme dans l'autre. Toutefois, ce qui est commun aux différentes expériences, c'est bien le cloisonnement.

## 2. L'attrait du cloisonnement

Le vestibule de Márai se forme dans une constante interpellation du cloisonnement. Le dehors n'est en effet expérimenté, au cours du séjour examiné, qu'en fonction de la viabilité du monde clos. Même en dehors du cloisonnement, les cloîtres de la Hongrie enferment la pensée de Márai dans une intériorité. Non seulement la Gare de l'Est est concrètement le point de départ d'un retour au pays natal, mais en plus le « *froid* » que ressent l'écrivain sur le quai traduit, par contraste avec les « halètements » de la veille, un enfermement de l'esprit, puisque le séjour parisien n'est pas vécu comme un dehors, contrairement aux aller-retour d'avant-guerre. Ces

---

les insultes changent l'enjeu de ces combinaisons des descriptions détaillées et des formules elliptiques en les chargeant d'une portée politique dont les études linguistiques et sémantiques semblent faire l'économie. Cf. Czetter, I. : *A hiány többlete, Az elhagyás alakzattípusai és értelmezésük a Naplók alapján* [Le gain des omissions, Les types de structures elliptiques et leur interprétation d'après les Journaux], lien : <http://www.pim.hu/object.63961a51-e9aa-495b-abba-a77791863016.ivy> (consulté le 25/05/2016). On notera que le titre de l'étude porte sans plus de précision sur *les Journaux*. Cela signifie qu'au point de vue linguistique adopté dans cette étude, les *Journaux*, de 1943 à 1983 (dernière année dont Márai publie les notes, la suite ayant vu le jour à titre posthume) sont considérés comme un ensemble suffisamment homogène. Dans notre raisonnement, nous mettons l'accent sur le contraire.

<sup>519</sup> Cf. Dufoix, S. : *Politiques de l'exil : Hongrois, Polonais et Tchécoslovaques en France après 1945*, PUF, coll. Sociologie d'Aujourd'hui, 2002, pp. 16-17.

derniers, et cela rejoint l'idée de Milosz d'un Paris capitale d'Europe centrale, consistaient en des passages d'un endroit à l'autre, du dedans vers le dehors et *vice versa*.

Il n'en est plus rien en 1947, sur le quai de la gare : on n'y est plus, avec Márai, dans une logique des passages et des aller-retour, mais dans le cloisonnement de l'errance. En effet, un certain excès de réflexivité caractérise la pensée de l'écrivain dans son *Journal* : l'anticipation, le vécu et les leçons tirées du séjour investissent un effort quasi stoïcien à enchaîner les idées en vue, presque exclusivement, de mieux vivre le cloisonnement une fois de retour en Hongrie.

Cet excès de réflexivité rend-t-il les idées plus conséquentes? Il semblerait plutôt que l'effort d'enchaîner suscite au contraire de l'errance. Les notes de Márai, comme nous l'avons vu, traduisent avant tout de l'inquiétude. Rappelons le cheminement : en quoi réside l'intérêt d'un séjour à l'étranger? Des paysages qui rincent l'œil du voyageur? La rencontre, plutôt, d'hommes différents? Des hommes, du semblable et de la différence, on en trouve au pays aussi. Au final, il est peut-être préférable de rentrer et d'examiner *a posteriori* l'intérêt du séjour. Nous voyons bien que ce n'est pas là un enchaînement stoïcien des idées et des réflexions. Il s'agit plutôt d'une inquiétude qui fait errer les pensées, et cette errance est pour ainsi dire interpellée, voire attirée par le cloisonnement : « *Quand ce train va-t-il enfin démarrer vers l'Est?*<sup>520</sup> »

Cet attrait du dedans gagne raison, du moins selon les notes du *Journal complet*, de toute expérience du dehors. En son vestibule lourd d'un excès de réflexivité, Márai s'oriente en fonction de limites franchies et en cours d'expérimentation : limites en tant que frontières physiques et psychologiques d'un monde clos, limite également en tant que passage irrévocable entre le passé et le présent (les « halètements » et le « froid »). En somme, le séjour n'est pas vécu comme occasion de passage du dedans vers le dehors à partir d'un vestibule. Il s'agit toutefois bien d'un vestibule, à contresens : à la lumière du choix, en 1948, de l'émigration qui va s'avérer définitive, l'inquiétude du séjour examinée ici révèle un effet de balance entre le cloisonnement et les chances d'une ouverture. En 1947, Márai donne l'impression, en décrivant Paris, de se rassurer : il vaut mieux demeurer en Hongrie, l'Europe de l'Ouest n'est plus ce qu'elle était. Autrement dit, l'attrait du cloisonnement garde encore le dessus. Une année plus tard, cette même inquiétude, sans cesse à l'œuvre, aboutira au départ définitif.

---

<sup>520</sup> Márai, S. : *A Teljes Napló 1947* [*Journal complet 1947*], *op. cit.*, p. 13.

### 3. Le cloisonnement aux seuils posthumes

Nous nous sommes replongés dans le contexte de la guerre et de l'immédiat après-guerre pour compléter l'idée de cloisonnement de la pensée en exil. Les rappels ci-dessus ont eu l'avantage d'introduire trois facteurs de l'enfermement : le rapport entre frontières et oubli ; l'excès de réflexivité ; l'attrait du cloisonnement.

Si l'expérience de la guerre et de l'immédiat après-guerre façonne les seuils posthumes de l'exil, c'est parce que les trois facteurs ci-dessus se muent, en émigration, en rouages exiliques de la pensée. La mentalité définie par l'oubli de l'hier continue, aux seuils posthumes, de travailler la pensée en exil sous forme de frontières psychologiques. L'excès de réflexivité influe sur la manière dont l'hier, dans sa conscience d'une noblesse, s'oriente et se comporte dans le monde. L'attrait du cloisonnement, repéré chez Márai, demeure considérable bien après l'émigration, en tant qu'expérience de la proximité de limites d'ores et déjà franchies.

Le rapport à l'oubli reproduit une certaine expérience des frontières. Ce n'est pas là un rapport objectif, ni direct de cause à conséquence, mais un jeu d'affinités entre expériences géographiques et rouages de la pensée. Chez Cioran, la mémoire intime de l'hier repose sur un besoin d'effacement des traces, la transfiguration du personnage rime au passage d'une frontière sans retour possible. C'est dire si Cioran a besoin de la frontière qui divise l'Europe pour asseoir sa réputation balkanique à l'Ouest du continent. Chez Milosz, l'expérience des aller-retour en tant que diplomate est en affinité avec le dessein de lutter contre l'oubli, puisque c'est cette expérience, de pair avec celle de l'émigration à Varsovie, qui installent le sentiment de la quasi altérité, à partir d'un jeu de proximités entre Est et Ouest qui inquiètent la pensée et lui interdisent de miser sur un oubli de réserve. Chez Fejtő, ce dernier obtient une place plus centrale, en raison de l'expérience culturelle des aller-retour, l'arrivée à Paris dans un milieu littéraire déjà connu, qui instaure moins un sentiment de quasi altérité qu'une confiance dans le rôle de passeur qui sera celui de Fejtő, à la suite de deux émigrations successives. Rôle qui, en raison de la division de l'Europe, ne manque pas pour autant d'une certaine inquiétude. Chez Márai, le départ définitif fige la mémoire culturelle et sociale de l'écrivain. Si cette mémoire est survivance de l'hier, sans souci particulier de lutte prononcée contre l'oubli, c'est, toujours à l'image des frontières expérimentées, par un acquiescement : il ne sert à rien de lutter contre

l'oubli si aucun retour n'est prévisible, puisque le départ définitif, désespéré, au sens de sans espoir aucun, fait de l'émigré un homme qui emporte tout son univers dans ses valises, sans que cela ne regarde qui que ce soit. Sa mémoire est sienne, c'est son soliloque, il l'emporte dans l'environnement de l'oubli occidental à partir du moment très réfléchi du passage de la frontière.

L'excès de réflexivité ancre ces expériences des frontières dans des attrait plus ou moins prononcés du cloisonnement. C'est chez Márai que nous avons repéré ce type d'excès. Bien que l'écrivain hongrois fasse preuve d'une solitude particulière dans le monde de l'émigration, le surplus de réflexivité ne lui est pas exclusif. Chez Cioran, la répétition des récits signifie une incessante fréquentation de soi, ainsi qu'en témoignent les *Cahiers*. En effet, celui qui à Paris tourne en rond comme dans une cage revisite sa mémoire artisanale pour s'enfermer dans son intimité, et n'en communiquer que les mêmes bribes à chaque fois. Le « penseur privé », c'est ainsi quelqu'un qui, après avoir définitivement franchi une frontière, se cloisonne pour s'assurer de la solidité de ladite frontière derrière lui. L'hier paradisiaque est ainsi indissociable de l'attrait du cloisonnement. Chez Milosz, quand bien même le récit de l'hier ne serait pas répétitif au même titre que chez Cioran, l'hier est toujours à portée de main pour ne pas devoir s'ouvrir à de nouvelles expériences dans le monde contemporain. L'excès de réflexivité se repère dans les « visions », dont le rôle, en effet, n'est pas d'éprouver du nouveau, mais de confirmer un cloisonnement dans du révolu qui exerce un primat sur ce que l'émigré rencontre dans le monde. Chez Fejtő, le cloisonnement est en revanche beaucoup moins prononcé. Et pour cause : en tant que passeur, confiant dans l'oubli de réserve, l'hier façonne sa manière de s'orienter dans le monde sans pour autant signifier un enfermement manifeste.

Ces rouages sont ceux du cloisonnement. Ce dernier entre cependant en corrélation avec une autre notion qui émerge de nos rappels de la partie III après avoir été mentionnée en tant que thème exilique de l'hier au préalable : l'errance. Si Fejtő subit beaucoup moins l'attrait du cloisonnement que les trois autres hommes de lettres, c'est parce qu'il persévère sur les chemins narratifs de l'émigration de façon plus assurée. Si les chemins narratifs de l'émigration s'opposent ainsi au cloisonnement, c'est parce que ce dernier est en affinité avec l'exil et ses non-lieux. Exil et errance, errance cloisonnée : voici les pièces de notre terminologie qu'il nous reste encore à expliciter.



### 3. *Le cloisonnement de l'errance*

Au premier abord, la corrélation de ces deux termes peut sembler relever de l'oxymore. N'erre-t-on pas, suivant une acception courante, dans des espaces ouverts, sans bornes ? « *Aller de côté et d'autre, au hasard, à l'aventure*<sup>521</sup> », indique le *Robert*. La définition sous-entend le vagabondage, l'idée de ne pas connaître d'obstacles dans le déplacement. Elle implique également une connotation négative : celui qui erre, c'est le « *mendiant, rôdeur, vagabond* », sur des « *chemins*<sup>522</sup> » qui n'ont rien d'enviable dans leur indétermination.

Et si le sens commun que traduit ici le dictionnaire avait gardé une représentation désuète de ce qu'errer signifie ? Les expériences de la pensée en exil, en termes de frontières et de cloisonnements, indiquent effectivement une perturbation dans le sens admis de l'errance. Dans l'enfermement des non-lieux, il y aurait de l'errance, non pas sur les « chemins », en l'occurrence ceux de l'émigration, mais dans l'enfermement dans des conditions posthumes.

Avec la pensée en exil, nous nous retrouvons ainsi aux antipodes de ce que représentent la légende du *Juif errant* ou celle du *Hollandais volant*. La première, également connue sous le nom de *légende d'Ahasvérus* trouve ses origines au Moyen Age et devient un récit populaire au XVI<sup>e</sup> siècle. La deuxième, version maritime du *Juif errant*, est plus récente, elle date probablement du XVII<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne notre propos, ce qui est remarquable dans les deux légendes, sources d'inspiration en arts et en littérature jusqu'à nos jours<sup>523</sup>, c'est que Ahasvérus et le marin avec son navire « volant » sont condamnés à errer en dehors de toute communauté humaine. Ils expient leurs fautes et crimes dans une infinité du temps mais aussi de l'espace : le monde, les mers. Ils sont exemplaires, de même que leur châtiment, et cette exemplarité négative nourrit les représentations populaires.

Ce qui est digne d'attention, c'est que ces représentations cimentent une certaine intégrité interne des communautés chrétiennes et maritimes, en étant rigoureusement projetées à l'extérieur, vers

---

<sup>521</sup> Robert, P., Rey-Debove, J. et Rey, A. (dir.): *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 906.

<sup>522</sup> *Ibid.*

<sup>523</sup> Pour les nombreuses interprétations de la légende du *Juif errant*, nous nous en référons à l'érudition d'Apollinaire dans « Le passant de Prague » in Apollinaire, G. : *L'Hérésiarque et Cie*, Editions Stock, 1967 [1910], pp. 16-17.

l'infini<sup>524</sup>. Leur errance non seulement s'oppose au monde, mais nourrit également ce monde clos des hommes conçu non pas comme cloisonnement, mais en tant que garantie de sécurité. En clair, dans ces légendes, l'errance s'oppose au monde clos. C'est dehors que l'on erre, en dehors de l'humanité et en dehors de la mortalité humaine.

L'exil moderne perturbe cet ordre des choses qui distingue traditionnellement l'intérieur sûr de l'infini néfaste, extraordinaire, non-humain. Le cloisonnement devient condition de l'errance. Clarifions dans ce qui suit comment et pourquoi l'errance s'intercale ici entre les chemins narratifs de l'émigration et les non-lieux posthumes de l'exil, examinons les errances cloisonnées de Milosz, Cioran, Márai et Fejtő, et situons avec précision exil, errance et émigration sur la tangente que nous retrouverons ainsi en tant que figure de synthèse.

## I. L'errance entre exil et émigration

Entre exil et émigration se trouvent des notions intermédiaires qui permettent d'enrichir notre couple conceptuel en dépassant l'opposition partielle des deux concepts. Historiquement et politiquement, la dissidence s'est laissée interpréter en tant qu'intermédiaire, mais il s'agissait encore, dans ce cas, de mettre en intrigue un phénomène suivant l'opposition, du moins le contraste, entre exil et émigration. L'errance, en revanche, s'intercale non pas en tant qu'objet qu'éclaire le couple, mais sous forme de complément conceptuel, de déclinaison qui vient assurer l'articulation des deux concepts distingués dès l'abord de ce travail.

Au terme de notre regroupement thématique de la partie II, nous avons indiqué que l'errance n'est pas l'exil, sans qu'elle entre pour autant en affinité avec les chemins narratifs de l'émigration. L'errance, ce serait plutôt le fait d'aller nulle part, mais avec une certaine détermination, sans se rendre compte que le chemin emprunté n'en est pas un. Cette idée correspond au leurre des passages narratifs explicité plus haut : la pensée en exil croit disposer d'outils narratifs qui

---

<sup>524</sup> La projection vers l'infini cimenterait l'intégrité de la communauté selon, par exemple, la définition suivante : « *Les marins de toutes les nations [nous soulignons] croient à l'existence d'un bâtiment hollandais dont l'équipage est condamné par la justice divine, pour crime de pirateries et de cruautés abominables, à errer sur les mers jusqu'à la fin des siècles* ». Plancy, J. C. de : *Dictionnaire infernal*, lien : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Hollandais\\_volant](http://fr.wikipedia.org/wiki/Hollandais_volant) (consulté le 25/05/2016).

ouvrent la voie à une abondance de récits, mais cette abondance signale elle-même une limite de la narration, en ce sens que l'hier, à la fois figé et réifié, demeure un arrière-plan dont on pense pouvoir se contenter dans le monde.

Aller nulle part en croyant que c'est là un chemin avec des lieux : il nous faut mettre en lumière comment cette idée est corrélative au cloisonnement. Ce qui, en l'occurrence, nous permet d'affirmer une telle corrélation est un phénomène non moins récent et inédit que le cloisonnement de l'errance et que nous avons analysé au sujet de la dissidence : le découplage sans précédent de la mobilité et du déplacement. Le pauvre hère décrit dans la définition du *Robert*, ce « *mendiant, rôdeur [ou] vagabond* », est désorienté en dehors des communautés humaines. Sa mobilité est réduite en raison d'un déplacement sans fin : c'est parce qu'il n'a nulle part où aller qu'il est contraint de s'arrêter sans cesse pour demander l'hospitalité, sinon l'aumône. Ses déplacements sont ainsi intrinsèquement liées à une mobilité forcée. Etre un nomade, écrit Borreil, « *être de nulle part, c'est être de partout et aller nulle part avec urgence et application*<sup>525</sup> ». Mais la mobilité demeure entravée par le fait de ne devoir aller nulle part : « *Etre de partout et être un esclave*, reprend Borreil au sujet des Cyniques, *c'est pourtant ne pas être libre d'aller partout*<sup>526</sup> ». Le flâneur, quant à lui, se paye le luxe de ne devoir aller où que ce soit, et se déplace lui aussi avec « *urgence et application* », pour oublier que son privilège est indissociable d'une privation de la mobilité. Il ira où bon lui semblera dans les limites d'une mobilité que déterminent ses déplacements. Dans ces cas de figure de l'hère, du nomade et du flâneur, nous restons dehors, dans le monde, là où mobilité et déplacement demeurent indissociables.

C'est encore dehors, dans la vie au grand air, que les émigrés aventuriers du siècle dernier comme Faludy ou Kœstler profitent d'une liberté géographique en prenant soin de ne pas découpler mobilité et déplacement. Faludy, rappelons-nous, affirme : « *J'étais heureux avant tout parce que le seul fait d'être en vie suffisait à me donner le bonheur*<sup>527</sup> ». Il dit cela dans le récit de son séjour à Paris, lorsque, ayant fui la Hongrie, il est encore contraint, à la suite de l'avancée des troupes de l'Allemagne nazie vers l'Ouest, de fuir plus loin, vers le Maroc, en l'occurrence. La nécessité de se déplacer risque fort de manquer de la mobilité requise. Pourtant, Faludy se

<sup>525</sup> Borreil, J. : « Le Verbe absent » in *La Raison nomade*, op. cit., p. 33.

<sup>526</sup> *Ibid.*

<sup>527</sup> Faludy, Gy. : *Les Beaux jours de l'Enfer*, op. cit., p. 42.

conduit dans cette scène parisienne comme quelqu'un qui peut prendre son temps, ce que traduisent ses mots hédonistes. Pourquoi ? Pour maintenir la liberté d'un déplacement assuré de la mobilité. En découplant les deux notions, le récit du poète hongrois révélerait la véritable nature du « séjour », à savoir que c'était là une étape incertaine d'une longue fuite sans destination prévue. Mais Faludy prend soin de persévérer sur les chemins de l'émigration, de rester dehors, dans le monde, et ce n'est qu'entre les lignes de sa volumineuse autobiographie que le lecteur devine l'impasse où se trouve, en réalité, le narrateur. Il n'a pas la moindre idée d'où fuir lorsqu'il met en avant le « *simple fait de vivre* ».

Une impasse qui s'oppose au dehors, une privation qui écarte l'individu en déplacement des chemins de l'émigration : c'est précisément l'errance cloisonnée, autrement dit une trame narrative que Faludy évite soigneusement en misant sur le récit d'aventures au grand air où le lecteur oublie l'enjeu de la mobilité. En réalité, cette errance est à peine une trame narrative : il s'agit plutôt d'un semblant de trame, des pointillés hésitants d'un récit qui se démantèle. Et cette errance est cloisonnée : contrairement au nomade et au flâneur, l'errant moderne est cloîtré dans l'inquiétude de ne pouvoir joindre le besoin du déplacement aux moyens de la mobilité. Les chemins narratifs de l'émigration y sont privés de leur trame : dans l'errance, le récit n'avance qu'à tâtons, ou bien fait mine d'avancer pour dissimuler la situation d'enfermement où il est retenu.

Comment ce phénomène, lié dans les exemples ci-dessus au déplacement effectif, donc à la géographie, se convertit-il en rouage de la pensée, en errance cloisonnée des idées ? La technique narrative de Faludy nous l'indique à l'envers, puisqu'il échappe, dans son récit, à cette errance : celle-ci en vient à façonner les idées lorsque celles-ci n'arrivent pas à faire un « *bon usage de l'impasse*<sup>528</sup> », comme l'appelle Patrice Loraux, mais bloquent sur l'impasse en tant que difficulté insurmontable. L'impasse devient, dans l'errance des idées, l'objet de prédilection de la pensée<sup>529</sup>. Faludy, comme nous allons le voir en contraste de la pensée en exil, n'évite pas les impasses mais y échappe néanmoins grâce à ses trames narratives non exemptes d'affabulation.

Comment la prédilection en question se manifeste-t-elle dans la pensée en exil ? L'impasse y

<sup>528</sup> Loraux, P. : *Du bon usage de l'impasse dans la pensée*, op. cit.

<sup>529</sup> Et c'est là un risque omniprésent dans la pensée de Loraux, puisque celui-ci, en réfléchissant de cesse aux bons usages de l'impasse, du blocage et d'autres empêchements, évite lui-même souvent de justesse les murs qu'il propose de surmonter, à force d'en parler.

devient objet par la manière dont l'expérience des frontières travaille les seuils posthumes, la mémoire, l'hier, l'oubli ; par excès de réflexivité ; par la « *mauvaise habitude*<sup>530</sup> », pour reprendre le mot de Nabokov, du cloisonnement. Il s'agit de montrer, dans ce qui suit, comment ce rouage de l'errance cloisonnée intensifie en définitive la nature exilique de la pensée que nous examinons.

## II. Errances cloisonnées de la pensée en exil

### 1. La « *camisole de force* » de Cioran

Le blocage manifeste de Cioran, et qui s'avère une impasse, c'est la réflexion répétée, voire ânonnante sur l'idiome d'emprunt, la langue française. « *Un écrivain doit vivre à même la langue et non méditer sur elle. C'est le propre d'une littérature épuisée, vidée de substance, que de tomber dans la réflexion*<sup>531</sup> ». Sans le nommer, c'est au français que pense Cioran. Ailleurs dans les *Cahiers*, nous lisons : « *La littérature contemporaine en France se réduit aux rapports du langage avec lui-même*<sup>532</sup> ». Le thème est omniprésent, et s'articule à l'histoire personnelle de Cioran avec son idiome d'emprunt : « *Mon combat avec la langue française est un des plus durs qui se puissent imaginer. Victoire et défaite y alternent – mais je ne cède pas. C'est le seul secteur de mes activités où je montre quelque acharnement. Partout ailleurs, je me fais un devoir de flancher*<sup>533</sup> ». Y a-t-il, dans la vie de Cioran, un quelconque autre secteur d'activité que l'exercice du français ? Est-il susceptible de « *flancher* » ailleurs que dans la langue dont il dénonce la « *probité*<sup>534</sup> », qui selon lui ne « *supporte pas la candeur* », « *répugne aux sentiments trop sincères, trop vrais*<sup>535</sup> » ?

Le champ de bataille qu'est l'écriture est en même temps le terrain où Cioran se dissimule, en témoigne l'usage des italiques, qui assurent un masque derrière lequel se cachent peut-être les sentiments « *trop vrais* ». Objet de prédilection, la langue est chez Cioran véhicule des idées

<sup>530</sup> Nabokov, V. : *Feu pâle*, op. cit., p. 321.

<sup>531</sup> Cioran, E. : *Cahiers : 1957-1972*, op. cit., p. 574.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 619.

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 490.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 491.

mais aussi thème pas moins répétitif que le récit figé de l'hier. C'est un excès de réflexivité dans la répétition, et le changement de langue rime au passage définitif d'une frontière : il vit le passage du roumain au français comme « *une véritable délivrance*<sup>536</sup> ». Le thème de la langue ne lâche pas la pensée de Cioran, ce qui, avec ses propres mots, signifie qu'il n'ose aller vivre « à même *la langue* », c'est-à-dire dehors, en dehors du jardin où le penseur tourne en rond autour de son objet de prédilection. Le thème de la langue, c'est chez Cioran le nom que nous pouvons mettre sur l'attrait du cloisonnement de la pensée. Tant que ses idées errent avec ce thème, elles sont sûres de n'emprunter aucune direction nouvelle. La « *camisole de force*<sup>537</sup> » de la langue française est ainsi la garantie du cloisonnement de l'errance de la pensée. En son seuil posthume, Cioran s'obstine donc à résider à proximité de son changement d'idiome, thème errant de prédilection qui lui permet de ne pas se rendre compte qu'au-delà de celui-ci, il n'y a plus qu'un non-lieu exilique.

## 2. Milosz « poète lyrique »

Une prédilection similaire s'observe chez Milosz pour la langue. Dans son cas, c'est cependant la persévérance en langue maternelle qui est objet trop récurrent de pensée. « *A l'aide ! Je suis, moi, un poète lyrique*<sup>538</sup> ». Cet appel au secours, nous le retrouvons dans *La Pensée captive* : « *Comme poète, c'est dans mon pays seulement que j'avais mon public, c'est là-bas seulement que je pouvais publier mes œuvres*<sup>539</sup> », dit-il au début d'une publication, non-poétique en ce qui concerne la forme, certes. Il en parle dans ses entretiens, rapporte le récit de sa visite à Albert Einstein qui lui aurait formellement déconseillé de quitter son pays natal car un poète ne peut survivre à l'étranger<sup>540</sup>. Milosz revient sur ce point en 2001, bien après avoir pu retourner en Pologne : « *Le poète est au service de sa propre langue, et j'étais infirme sans la langue polonaise*<sup>541</sup> », revient-il, en polonais, sur son expérience de l'arrivée à Paris. Rien d'étonnant à

---

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 596.

<sup>537</sup> Cioran, E. : « Entretien avec Fernando Savater » in *Entretiens*, op. cit. p. 28.

<sup>538</sup> Cité par Bilos, P. P. : *Exil et Modernité – vers une littérature à l'échelle du monde : Gombrowicz, Herling, Milosz*, op. cit., p. 68.

<sup>539</sup> Milosz, Cz. : *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, op. cit., p. 16.

<sup>540</sup> Czarnecka, E. et Fiut, A. : *Milosz par Milosz : entretiens de Czeslaw Milosz avec Ewa Czarnecka et Aleksander Fiut*, op. cit., p. 111.

<sup>541</sup> Milosz, Cz. : « Utólagos megjegyzés » [« Remarque posthume »] in *Családias Európa [Famille européenne]*, op.

ce qu'un homme de lettres réfléchisse sur la langue lorsqu'il est contraint de quitter son pays. Chez Milosz, cependant, la réflexion tourne en rond, puisque les différentes étapes de l'émigration, puis du retour au pays n'affectent aucunement la position du poète, qui répète de cesse qu'il ne pouvait vivre à l'étranger. De *La Pensée captive* à la remarque posthume de *Famille européenne*, il n'arrive rien au thème de la langue, qui ressemble en quelque sorte à une carte de visite, à l'instar du *curriculum vitae* de Gombrowicz, toujours prêt à expliquer ses romans à l'avance, pour s'assurer que rien d'imprévu ne s'y passe du côté du lecteur auquel il n'accorde pas de confiance<sup>542</sup>.

Milosz bute ainsi contre un thème de prédilection, qui revêt par ailleurs un côté salonnard, à l'instar de l'objet « Europe centrale ». Il demeure à proximité de ce thème, la persévérance désespérée en langue paternelle, ce dont il était muni en émigrant. Buter sans cesse contre ce même thème sclérosé, imperméable aux accidents ou à un quelconque événement lié à l'émigration, relève de l'errance. Cela dissimule un non-lieu, puisque sans ce thème, l'émigré devrait bien prendre conscience que la vie en émigration pour un poète n'est pas impossible, et qu'elle n'est pas non plus déterminée à l'avance. En s'agrippant non pas à l'idiome, mais à une réflexion figée sur ce dernier, Milosz demeure en un seuil posthume caractérisé par une fixation sur un fait qui ne respire pas vraiment la vie au grand air. L'histoire du « *poète lyrique* » enferme l'émigré dans un rouage mal huilé de la pensée qui le retient d'une certaine façon d'aller voir le monde du dehors. Là où l'errance cloisonnée est de mauvaise foi, c'est dans le contraste entre le thème et la biographie d'un auteur qui aura tout de même connu un succès considérable, obtenant le prix Nobel et attestant une bibliographie en plusieurs langues. Le cloisonnement de l'errance signifie que Milosz cherche à éviter de remercier le sort de l'avoir jeté sur les chemins de l'émigration. On peut, certes, faire une lecture tout autre de son œuvre, en mettant l'accent sur la manière dont Milosz habite l'exil en poète. Mais c'est oublier le contrepoint d'une errance qui n'a rien de poétique.

---

*cit.*, p. 5.

<sup>542</sup> Gombrowicz, W. : *La Pornographie*, *op. cit.*, p. 11.

### 3. Les continuités narratives de Fejtö

L'historien franco-hongrois, en bon passeur, évite l'excès de réflexivité sur la, ou les langues qu'il cultive. Son rapport au hongrois, cet idiome « *riche, archaïque et malléable*<sup>543</sup> », comme il le caractérise en compagnie de Serra, est intime sans être obsessif pour autant. Fejtö se tient ainsi à l'écart des débats sur la langue dans la presse de l'émigration magyare, débat infructueux que déplore Márai. L'historien prend soin autrement dit d'être « à même *la langue* » qu'il utilise, et cela pour tisser d'autant plus ses récits historiques et autobiographiques. L'errance, dans son cas, est en l'occurrence une expérience historique, celle de l'occupation allemande de la France. Emigré en 1938, Fejtö se retrouve dans l'impasse en France, car il doit se cacher en raison de ses origines juives. Il en réchappe, entre autres, en empruntant une technique narrative à Faludy, son contemporain dans l'émigration et la fuite.

Fejtö nomme son expérience de l'Occupation un « *exil dans l'exil*<sup>544</sup> ». Suivant notre terminologie, il s'agit plutôt d'une errance dans l'émigration dont Fejtö réussit à se sortir. Rappelons que son arrivée, en 1938, à Paris, est placée sous le signe de l'ouverture, de l'accueil chaleureux des gens connus et anonymes. L'émigration, à ses débuts, est ensoleillée. Cependant, à peine plus d'une année plus tard, c'est dans son pays d'accueil que Fejtö se voit contraint de fuir, de se cacher. Certes, il a pu compter, selon ses dires, sur « *une Administration et une population bienveillantes*<sup>545</sup> » sous l'Occupation. Mais pensons-y : après le Paris ensoleillé, Fejtö éprouve un tout autre aspect de la France. Rappelons-en la description : « *Une autre France revenait à la surface : celle qui ne s'était jamais résignée à avoir perdu ses privilèges d'avant 1789, la France de la Restauration, la France xénophobe, bigote, antirépublicaine, régionaliste, qui se hâtait de prendre sa revanche sur les héritiers de la Révolution, plus précisément sur les jacobins centralisateurs et leurs héritiers socialistes*<sup>546</sup> ». A la suite d'une telle rencontre, avec le côté obscur d'un pays, plus d'un aurait été probablement déçu, voire aigri. Fejtö, cependant, réussit à éviter d'en faire un objet prépondérant de pensée, et relègue cette France-là au second plan. Outre ses analyses nuancées sur le comportement des Français sous l'Occupation<sup>547</sup>, Fejtö

<sup>543</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 208.

<sup>544</sup> Fejtö, F. : *Mémoires de Budapest à Paris*, op. cit., pp. 151-178.

<sup>545</sup> Fejtö, F. et Serra, M. : *Le Passager du siècle : guerres, révolutions, Europes*, op. cit., p. 194.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 169.



inscrit son expérience de la Libération dans une continuité historique dont témoigne un passage inattendu. Au cours de ses années de fuite et de dérobade où aucun asile n'est jamais sûr, Fejtő achève une biographie de Heinrich Heine. Dans un chapitre consacré à la ville de Paris que Heine découvre en 1831, Fejtő écrit que ce Paris de 1831 est « *tout aussi beau qu'en 1938 ; un peu plus petit, mais plus jeune, en construction, plus vif*<sup>548</sup> ».

Il est fort discutable que le Paris que découvre Heine en 1831 ressemble déjà à la ville haussmannienne et industrialisée qui ne se développera que plus tard. Le fait significatif pour nous est que Fejtő maintient à l'esprit une continuité, notion dont nous savons qu'elle est susceptible de l'inquiéter. Il imagine partiellement cette continuité et c'est cela qui ressemble aux affabulations autobiographiques de Faludy. En effet, chez le poète comme chez l'historien, on peut lire la détresse entre les lignes des récits : fuite à travers l'Europe pour l'un, cachette en région cadurcienne pour l'autre. Les deux hommes de lettres s'attachent à des trames narratives pour éviter le cloisonnement de l'errance. Faludy se décrit comme étranger à toute inquiétude, Fejtő persévère dans sa foi en une France des Lumières afin de contrer la troublante discontinuité de la débâcle de 1940 et les spectres historiques que cela a ressuscité. Peut-être que le Paris de Heine n'a rien à voir avec celui de 1938. Mais cela perd de son importance à la lumière de l'enjeu qui se lit entre les lignes de la biographie : garder confiance dans « *l'exil dans l'exil* », autrement dit échapper à l'errance cloisonnée qui intervient sur le chemin de l'émigration. En définitive, s'il y a un objet de prédilection chez Fejtő, susceptible de garder sa pensée à proximité d'une limite franchie, alors il est tu : c'est la continuité historique.

#### 4. Márai et le « *cordon ombilical* » de la langue

« *Symptômes : une phrase s'embourbe dans la conscience et s'y répète maintes fois. Telle l'aiguille dans un disque. La voix ne se tait pas, elle répète maintes fois la même chose. Mais je sais que c'est là une fixation pathologique de la pensée*<sup>549</sup> ». C'est un vieil homme solitaire qui note ce diagnostic dans son *Journal 1984-1989*. Márai ne destinait plus ce dernier à la publication, s'estimant trop fatigué pour faire le tri nécessaire au *Journal publié*. Egalement

<sup>548</sup> Fejtő, F. : *Heine*, Ed. Múlt és Jövő, 1998 [1947], p. 194. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

<sup>549</sup> Márai, S. : *Napló 1984-1989 [Journal 1984-1989]*, Ed. Helikon, 2002, p. 135. Nous traduisons tous les extraits de cet ouvrage.

appelé *Journal de la mort*, c'est, de manière symbolique, dans l'écriture que Márai va commettre son suicide dans un cloisonnement de l'errance dont l'objet de prédilection est l'attache à la langue maternelle. Contrairement à Milosz, l'idiome maternel n'est pas tant un phénomène réifié que la structure même de l'errance.

Le langage de Márai a fortement vieilli. Sa syntaxe et son lexique sont d'un autre âge que le hongrois contemporain de ce *Journal*. Mais ce langage est, depuis la traversée de la frontière austro-hongroise, la demeure de l'écrivain. Dans son cas, l'idée d'Adorno suivant laquelle, en exil, l'écrivain perd jusqu'à la possibilité « *d'habiter dans l'écriture*<sup>550</sup> », va être dépassée. C'est la représentation de la langue qui nous l'indique : « *Réflexions dans la presse de l'émigration sur le bilinguisme. C'est le problème décisif de toute émigration que de savoir dans quelle mesure l'émigré consent à assimiler la langue de la communauté d'accueil aux dépens de la langue maternelle. Pour l'écrivain en émigration, ceci n'est pas un problème, car s'il s'arrache à sa langue maternelle, et tente d'écrire dans une langue étrangère, il coupe le cordon ombilical qui le rattachait à la vivifiante langue maternelle et qui maintenait sa conscience animée et ses facultés d'écrivain en vie. Dans une langue étrangère il est possible d'exprimer des choses, mais "écrire", créer donc, cela n'est possible que dans la langue maternelle. Ceci n'était pas un secret à mes yeux lorsque, il y a trente-six ans, j'ai quitté la Hongrie : où que je me retrouve, c'est là que j'allais être écrivain hongrois*<sup>551</sup> ». Le texte est concis, il se veut, par ailleurs, clos. En effet, les quatre temps dont il se compose forment un chiasme : information (ce dont on parle dans la « *presse de l'émigration* »), théorie (le problème de la langue pour « *toute émigration* »), théorie (pour « *l'écrivain* » en général, le problème de la langue ne se pose pas), information (rétrospection personnelle, détail biographique qui signe la théorie précédente). Le chiasme enferme ici la pensée, puisque l'articulation de la biographie à la théorie est sans appel, les deux registres se complètent dans un memento sur la langue maternelle qui se veut hermétique face au monde de l'émigration, celui des Hongrois dans le monde et celui du monde tout court. L'écrivain hongrois en émigration, ainsi théorisé, apparaît comme solitaire et isolé par définition. Dans ce cloisonnement, la langue maternelle demeure sa seule trame. Cette dernière puise dans le registre de la *zòè* : le cordon ombilical, cette attache à la langue, devient, si nous filons la métaphore du côté de la *bios*, le fil que suit la vie d'un écrivain en émigration. En filant davantage, on se rend

<sup>550</sup> Adorno, Th. W. : *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 118.

<sup>551</sup> Márai, S : *Napló, 1984-1989 [Journal 1984-1989]*, op. cit., p. 19.

compte que la métaphore du cordon ombilical correspond au mot de Kafka : « *N'être pas encore né et déjà forcé de se promener dans les rues, de parler aux hommes*<sup>552</sup> ». D'un côté, l'écrivain est contraint d'être dans le monde ; de l'autre, son cordon ombilical n'est pas même coupé, il n'est pas encore né. De la synthèse des deux points contradictoires résulte le posthume : naître posthume, c'est être coincé dans un non-lieu défini par un toujours encore avant et un toujours déjà désormais. Chez Márai, l'objet de prédilection, le cordon ombilical de l'idiome maternel, ne peut dissimuler le non-lieu, puisque l'écrivain vit pratiquement dans son *Journal*. Non-lieu de l'exil et cloisonnement de l'errance ne font donc qu'un dans le cas de l'écrivain hongrois. Et s'il a vécu dans son écriture, la synchronie de l'exil et de l'errance signifie qu'il y mourra, dès lors que l'excès de réflexivité l'amènera au constat adornien.

Le suicide en février 1989 a lui-même lieu, pour ainsi dire, dans le *Journal 1984-1989*, avec cette note ultime et énigmatique : « *J'attends l'appel, je ne le précipite pas, mais ne le retarde pas non plus. Le temps est venu*<sup>553</sup> ». Cette note du 15 janvier 1989 sonne tel l'écho du coup de feu du 21 février – un écho « par anticipation ». Márai est allé plus loin qu'Adorno : il ne s'est pas exilé de son écriture, mais est décédé dans l'ultime possibilité de son idiosyncrasie, au-delà du démantèlement et de la réification, en un point où le mot est une munition très concrètement chargée dans un revolver.

\*

C'est l'errance qui trace la tangente de l'exil. Rappelons les segments de la tangente : nous avons les lieux exiliques dans une direction, l'extraterritorialité et les non-lieux de l'exil dans l'autre direction. Au milieu, un point singulier de contact avec le monde, là où l'exilé de l'histoire frôle une époque de territoires naturalisés. Ces segments ne se succèdent pas chronologiquement : nous avons suivi, tout au long de ce travail, la chronologie des événements, mais non celle des textes. ces derniers, chez nos quatre hommes de lettres, sont éparpillés dans le temps et entrent tour à tour dans des contextes que nous avons pris soin de configurer les uns après les autres. Or si, maintenant, tous ces textes étaient à relire dans leur ordre chronologique, on se retrouverait sans cesse balloté d'un segment à l'autre. La constante, dans ces segments, c'est le cloisonnement de l'errance, les différents objets de prédilection de Cioran, Milosz, Fejtő et Márai se manifestant

<sup>552</sup> Kafka, F. : *Journal*, trad. Marthe Robert, Ed. Grasset, coll. Les Cahiers rouges, 2002 [1983], p. 571.

<sup>553</sup> Márai, S. : *Napló 1984-1989* [*Journal 1984-1989*], op. cit., p. 183.

tout au long de leurs parcours. Si l'errance est bien cette illusion narrative où la pensée en exil tente de se détourner des non-lieux où en réalité elle se retrouve, elle est aussi la trajectoire fuyante de l'ensemble. Fuit-elle « Dieu sait où » ? Oui, et c'est bien pour cela que la pensée se cloisonne dans l'errance, pour ne pas se poser cette question. Non, se dit la pensée en exil, la trajectoire ne peut fuir dans n'importe quelle direction, ni celle de l'exil, ni celle d'une émigration qui perdrait sa fidélité à l'hier avec des trames narratives autres. Mieux vaut rester fidèle, et l'on passera sous silence le fait que cette fidélité dessine un seuil posthume, qu'elle est proximité figée, assignement à résidence, servitude volontaire. S'il en était autrement, ce serait « autrement qu'être », et cela doit rester une idée dans le cloisonnement, tout au plus une poétique de l'exil en langue paternelle.

Certainement pas une expérience du dehors.

## **CONCLUSION**

### **Les testaments de l'exil**

Les seuils posthumes sont ces zones indécises où la pensée erre suivant la proximité d'une limite d'ores et déjà franchie pour ne pas se rendre compte qu'elle loge depuis longtemps déjà en un non-lieu exilique. L'impasse de l'errance réside ainsi dans un curieux mélange d'indécision et de détermination : d'un côté, la limite franchie et sa proximité assignent la pensée dans le voisinage déterminé d'un objet de prédilection hérité d'un passage passé, de l'autre côté cet objet dissimule le non-lieu en une zone indécise entre errance et exil. L'errance étant la trajectoire où se distinguent lieux exiliques de l'hier, formes d'extraterritorialité et non-lieux de l'exil, il suffirait de procéder à un « *bon usage de l'impasse*<sup>554</sup> » pour que l'ensemble de la trajectoire se redéfinisse radicalement dans son rapport au monde et au siècle. Or c'est précisément ce que la pensée en exil refuse de faire : changer de trajectoire, congédier l'hier, refus que trahissent en définitive les thèmes exiliques à l'œuvre dans l'impasse. L'impasse est tue, le flou pourtant inquiétant de la quasi altérité est habitée, le bilinguisme devient objet répétitif de pensée, la réputation, tel un écho, se contente d'un arrière-plan oublié, les contours paradisiaques du passé sont en revanche fort précis, en contraste avec l'incertitude qui domine la pensée en exil dès lors qu'on l'observe du dehors, et non dans sa servitude volontaire qu'est l'impasse choisie. Choix lui-même fort ambigu : depuis quand la pensée loge-t-elle en un seuil posthume ? Depuis quand fait-elle les gestes à vide d'un monde révolu, dans la douteuse sécurité d'une résidence posthume ?

Il s'agit, pour conclure, de sortir de cette zone indécise, autrement dit de tenter un bon usage de l'impasse. Seuils posthumes, limites de la narration, frontières irrémédiablement franchies : ce lexique est celui des politiques nostalgiques et des théories qui fixent des limites pour mieux exclure tout ce et ceux qui se retrouvent en dehors de l'homogénéité ainsi délimitée. Il importe en conséquence de déjouer la logique des limites, qui est aussi tropisme de la fin<sup>555</sup>, celle de l'histoire, d'une civilisation, d'un monde regretté au nom duquel on discrimine des mondes nouveaux. Une ruse s'impose : étant donné que la pensée en exil rédige, comme nous l'avons vu, les testaments de l'hier, nous pouvons à notre tour rédiger certains paragraphes du testament de la pensée en exil, autrement dit mettre en lumière ce que ces hommes de lettres, qui ont omis d'assurer leur postérité, ont bien pu léguer au monde contemporain qui est le nôtre, entendre, armés que nous sommes maintenant des « *mots du passé*<sup>556</sup> », la manière dont les problématiques

<sup>554</sup> Loraux, P. : *Du bon usage de l'impasse dans la pensée*, op. cit.

<sup>555</sup> Cf. Badiou, A. : « Gilles Deleuze (1925-1995) » in *Petit panthéon portatif*, op. cit., p. 108.

<sup>556</sup> Loraux, N. : *Né de la terre*, op. cit., p. 28.

de la pensée en exil adressent le présent, suivant la façon dont nous nous posons, aujourd'hui, les questions les plus urgentes<sup>557</sup>. Que les points de synthèse ci-dessous donnent à chaque fois l'occasion de tels paragraphes du testament perdu, sans ambition d'exhaustivité, mais avec à l'esprit l'impasse que peut être un testament posthume. Il s'agit de ne pas reproduire simplement la pratique de testaments rédigés à titre posthume, mais de dépasser cette pratique même en nous en inspirant.

Après avoir dégagé les enjeux qu'implique l'état de l'art sur les notions d'exil et d'émigration, nous avons procédé à une configuration du contexte de notre couple conceptuel, avec une emphase sur nos motivations méthodologiques. Cela revenait à accorder à l'historiographie française une place de premier rang dans cette première partie de notre démonstration. Aurions-nous, après l'annonce du plan, changé subitement de bibliographie ? Oui et non. En fait, nous avons considéré le souci historien de Fejtő d'établir une « *distance nécessaire à la compréhension*<sup>558</sup> » en misant sur une rencontre : celle d'un contexte à figurer en Europe de l'Est et des outils méthodologiques venus d'ailleurs, de France, en l'occurrence. Si la pensée en exil n'est elle-même pas à proprement parler philosophique, puisqu'elle s'oriente dans la nostalgie plutôt que dans la *Sehnsucht* de trajectoires nouvelles et autres, l'étude de cette pensée relève de la philosophie. Quoi de plus philosophique, d'un certain point de vue, que d'inviter un sujet dans la réflexion philosophique, risquer une rencontre entre ce sujet et une bibliographie qu'il ne soupçonnait guère ?

Souci d'objectivité, la distance se fait rencontre, et cette dernière se distingue en fait des analyses qui, biographiques ou culturelles, trahissent un désir de rapatriement symbolique des émigrés en assignant à leur étude une bibliographie qui leur serait familière, celle des terres natales. La rencontre avec l'historiographie française s'oppose à ces lectures du rapatriement, et aura risqué d'y substituer la générosité de l'invitation, l'hospitalité d'un contexte autre, d'un contexte de l'émigration face à l'exil qui est sans retour, donc sans rapatriement. Il est certain que la rencontre avec l'historiographie française assure un tout autre accueil qu'un travail accompli dans l'hospitalité anglo-saxonne, ou dans le cadre de l'*Exilforschung* allemande. A l'avenir, il pourra devenir pertinent de lire ces lectures divergentes, de les comparer comme Christophe Charle

---

<sup>557</sup> Dans ce qui suit, le « nous » se référera plus d'une fois, par extension, à « nous autres Européens contemporains », et non plus seulement à l'auteur de ces lignes.

<sup>558</sup> Fejtő, F. : *Histoire des démocraties populaires, 1. L'ère de Staline, op. cit.*, p. 13.

propose une communauté européenne des travaux sur la figure de l'intellectuel<sup>559</sup>. Forum de rencontres européennes qui reste à l'ordre du jour avec l'avancée des recherches sur l'exil.

Nous avons érigé l'hier de Stefan Zweig en une notion forte, autonome et singulière, la situant dès lors au cœur de nos analyses. L'hier n'est pas un passé parmi d'autres, il est passé exilé, hier signifie un monde toujours d'ores et déjà révolu lorsqu'on en parle, et qui se fige à chaque fois davantage à l'arrière-plan qu'on le mentionne en tant qu'objet. L'hier est à la fois figé en tant qu'histoire exilée et réifiée en tant que pièce employée de manière récurrente dans notre raisonnement. Il est à ce titre singulier, hors du commun. Dépasser cette singularité importe si nous ne voulons pas figer définitivement une histoire dans son exil.

Bien que l'Europe centrale, rayée de la carte, ait été un événement pratiquement sans précédent dans l'histoire européenne, nous autres Européens d'aujourd'hui devons avoir l'ouïe pour reconnaître des « hier » exilés d'ailleurs dans le monde. Hier n'en perd pas à proprement parler sa singularité : il devient le point d'appui dans l'héritage européen qui nous permet de devenir sensibles aux histoires exilées qui arrivent de contextes dont la complexité peut éventuellement nous échapper au premier abord. Y entendre l'hier, un passé figé et objectivé dans les récits, c'est employer l'hier à rester à l'écoute d'un monde qui n'est pas qu'européen, mais dans lequel le Vieux Continent a encore un rôle important à jouer. On exclut et expulse au nom de l'héritage européen, on perd également de vue les difficultés de l'intégration lorsqu'on s'oriente suivant une idée de l'héritage atroce qui nous commanderait en quelque sorte de ne pas se répéter. Dans les deux cas, la représentation de l'héritage européen est statique : acquis homogènes d'un côté, horreurs du passé sclérosées de l'autre. Agir non pas au nom de l'héritage, mais en en remettant les enseignements en branle, accorder à d'autres le droit à leur hier plutôt que d'en revendiquer le privilège, voici un élément stratégique d'un héritage qui se réactive suivant non pas les données d'un arrière-plan européen, mais comme enseignement qui peut se remettre en contexte selon la manière dont l'actualité migratoire interroge l'Europe sur ce qu'elle veut être dans le monde.

C'est cette problématique des héritages, précédés « *d'aucun testament*<sup>560</sup> », qui a retenu ensuite notre attention. Le rapport de la pensée en exil à son héritage, si nous l'imitons plutôt que d'en tirer enseignement, voilà précisément ce qui mène à une conception muséale de l'Europe.

---

<sup>559</sup> Charle, Ch. : *Les Intellectuels en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle : essai d'histoire comparée*, op. cit., p. 356.

<sup>560</sup> Char, R. : « Feuilletts d'Hypnos » in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 191.



Dépassons cette impasse. Avec Fejtő, nous avons explicité l'inquiétude particulière de la pensée en exil face à la question de la continuité historique, l'historien passant souvent sous silence le fait des discontinuités irrémédiables, quand bien même il les acquiescerait ailleurs. C'est dans le contraste avec la pensée de Valéry que nous avons mis en lumière cette inquiétude. Ce contraste, de même qu'avec Char au début de cette partie II, était une fois de plus l'occasion d'une rencontre. Un contraste franco-hongrois, plus globalement Est-Ouest, qui doit pouvoir se muer en complémentarité.

Qu'il nous soit permis de formuler un petit apologue qui devrait asseoir cette dimension complémentaire : imaginons deux mathématiciens, l'un d'Europe de l'Est, l'autre de l'Ouest. Ce dernier excelle dans l'art de la multiplication, comme Valéry brille dans l'art de l'abstraction de concepts qu'il articule loin du sol des faits et événements. Face à ce mathématicien, son homologue est-européen se méfie de la multiplication, il n'aime pas quitter le sol de la continuité des additions. En revanche, il a une connaissance prodigieuse des chiffres pris séparément, et lorsque son collègue propose de multiplier deux par six, il lui rappelle tout ce qu'il faut historiquement savoir sur ces deux chiffres, ainsi que sur leur position dans l'ordre numérique continu. On pourrait dire que l'un fait abstraction sans savoir de quoi il fait abstraction, et que l'autre est un bien faible mathématicien s'il ne connaît que des additions. En réalité, s'ils dialoguent, ils deviennent complémentaires.

Ainsi en va-t-il en littérature, s'il est vrai que les œuvres d'Europe centrale témoignent d'une « *omniprésence de l'histoire*<sup>561</sup> », tandis que les lettres françaises « multiplient » la syntaxe sans souci nécessaire de contextes historiques. Milosz se trompe peut-être, mais la meilleure façon de s'en assurer est de laisser les « mathématiciens » dialoguer sur ce contraste, plutôt que de voir chacun se retrancher dans sa conception de « sa » discipline. Laisser dialoguer également, des personnages d'inspiration homérique comme Sindbad le marin avec ses prédécesseurs, ainsi que ses interprètes occidentaux, car il a peut-être mal saisi l'histoire d'Ulysse en pensant, lorsqu'il entama le périple de sa dernière journée, que le retour à Ithaque était possible, fût-ce au prix de rentrer sur son île pour mourir<sup>562</sup>.

Dialoguer, faire passer, laisser passer : il y va de la bonne contrebande, de flux non-autorisés,

<sup>561</sup> Milosz, Cz. : « A mi Európánk » [« Notre Europe »] in Módos, P. et Tischler, J. (dir.) : *Közép-európai olvasókönyv* [Manuel d'Europe centrale], op. cit., p. 75.

<sup>562</sup> Márai écrit qu'Ulysse est rentré à Ithaque pour mourir, ce qui est erroné.

mais efficaces dès lors qu'ils passent dans les deux sens. Le bilinguisme de Fejtő assure une bonne contrebande, tandis que l'hier paradisiaque de Cioran trahit une contrefaçon que le sens unique empêche de confondre. Ce thème est en affinité avec les observations de Márai sur le monde de frontières, et la bassesse morale que suscitent ces dernières. La bonne contrebande s'oppose à ce que les frontières, que l'Europe reconstruit aujourd'hui, cherchent à visualiser. Car nos frontières permettent-elles de régulariser les flux ? Ne servent-elles pas, en quelque sorte, à nous assurer de l'illégalité de certains flux pour nous rassurer que, nous autres Européens, avec nos acquis historiques, ne sommes pas des transgresseurs, contrairement à un grand nombre d'autres populations du monde dont c'est la soi-disant infériorité que nos frontières, physiques et moralisantes, rendent visible ?

Les frontières que nous reconstruisons impliquent un sens unique : elles projettent aujourd'hui tout un *no man's land* autour de l'Europe, toute une zone militarisée<sup>563</sup> où des vies humaines se perdent par milliers mais dont on ne se souciera pas à l'intérieur de la forteresse. Prétendre protéger en visualisant l'efficacité de la défense de telles frontières, c'est de la contrefaçon, le sens unique étant celui de la retenue des flux en dehors du Vieux Continent, en complément des expulsions. La fin de l'intégration, c'est un monde de frontières d'une bassesse morale qui trahit un sérieux problème de mémoire. Il ne suffit pas pour autant, bien qu'il faille passer par-là, de redevenir conscient du fait qu'il n'y a pas si longtemps que cela, les transgresseurs de frontières étaient européens. L'histoire de la pensée en exil nous le rappelle. Il faut aussi, cependant, démanteler la logique des frontières qui visualisent l'illégalité pour mieux distinguer les honnêtes Européens. Un certain courage est requis pour donner libre cours à de la bonne contrebande, pour admettre enfin que les frontières et autres murs ne protègent qu'une malencontreuse idée de nous-mêmes.

Ce courage pourrait s'appliquer aux confins de l'Europe. Suivant le dialogue entre Milosz et Venclova, il est apparu que la littérature ne suffit guère à penser des problèmes géopolitiques. Or une géopolitique des confins s'impose aujourd'hui en Europe. Ni d'inspiration littéraire, ni zone militarisée, les confins sont la catégorie que le Vieux Continent doit penser géopolitiquement, puisque ses frontières naturelles sont indécises. Certes, le fait que, au cours de l'histoire, la

---

<sup>563</sup> Frontex « déplace en effet les frontières de l'Europe par une "externalisation des politiques migratoires de l'Union européenne", à savoir les opérations de contrôle et de surveillance ». Nouss, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 159.

frontière soit devenue une ligne de démarcation après avoir longtemps été une trouble zone de conflits, était un progrès. Aujourd'hui, c'est le dépassement de l'idée de ligne de démarcation qui se fait urgent, et les *no man's land*, à peine dissimulés par des traités douteux entre l'Union européenne et ses plus proches voisins orientaux, ne sont que des extensions militarisées d'une ligne-frontière peu assurée autour du continent. Ni ligne, ni zone archaïque ou à la pointe de la technologie militaire, il s'agit aujourd'hui de faire des confins une catégorie géopolitique, avec un laisser faire, laisser passer digne de la tradition européenne et libéré de l'emprise sécuritaire des murs. D'autant plus qu'un mur, comme le rappelle l'écrivain hongrois László Krasznahorkai, n'est achevé que lorsqu'il est réduit en décombres.

La question des flux migratoires nous amène au point explicité à la suite de l'examen du monde européen de frontières et des vestibules de l'émigration : le découplage de la mobilité et du déplacement dans les temps modernes. C'est l'analyse de la dissidence qui nous a permis d'introduire ce phénomène. Le dissident du siècle dernier ne pouvait plus se permettre d'aller camper ailleurs comme ses lointains prédécesseurs, puisque ses déplacements se sont trouvés entravés par une mobilité existante, mais confisquée par l'arbitraire du pouvoir.

De nos jours, lorsqu'on examine le cas d'un réfugié politique, il sied de se rappeler le découplage en question, et comprendre que sa fuite n'est pas calquée sur une position politique, mais contraint par ses moyens réduits en termes de mobilité. Le dissident est-européen, c'était souvent, avant tout, un émigrant, qui ne quittait pas son pays par conviction politique, mais faisait de son mieux pour mettre ses proches et soi-même à l'abri du pouvoir persécuteur. Le trait d'égalité entre convictions politiques et émigration est erroné, et il serait encore plus erroné aujourd'hui de douter du caractère politique d'une fuite sous prétexte qu'il n'est pas confirmé par les aléas du trajet effectué, laissant planer sur l'individu en question le doute d'une émigration économique. Quant à nos frontières, il est toujours pertinent de nous demander si elles n'aggravent pas le découplage entre déplacement et mobilité dont nous avons pu voir les conséquences néfastes.

Les hommes de lettres de la pensée en exil ont évité d'éprouver leur propre altérité dans le monde occidental en s'accrochant à la « noblesse » de la culture qu'ils y emportèrent. C'est là un rouage défensif de la pensée. Peut-on, doit-on vraiment éprouver son altérité propre dans le monde ? N'est-il pas proprement humain de garder autour de soi quelque chose comme une épaisseur de l'identité, afin de s'épargner l'angoisse d'une étrangeté totale ? Les expériences bornées de

l'altérité de Fejtő, Milosz, Cioran et Márai montrent comment eux-mêmes s'en sont tenus à l'identité de l'hier, mais l'examen de ces expériences a impliqué, pour nous, la question de l'altérité européenne dans le monde.

Cette question entre en corrélation avec le découplage de la mobilité et du déplacement dès lors que nous nous interrogeons sur les leçons à tirer aujourd'hui de ces expériences. Que faut-il éviter à l'avenir ? Que des émigrés européens, hommes et femmes de lettres ou non, soient exempts de se sentir étrangers ? Cela signifie que l'Europe peut et doit se contenter d'assurer la sécurité identitaire de ses ressortissants dans le monde. Mais cela n'engendre que des phénomènes d'expatriation et de tourisme, aux antipodes de la découverte des altérités. La tradition demeure synonyme de conformisme, puisque ce n'est qu'aux mêmes ressortissants, descendants directs des exilés de la veille, que l'on accorde des droits. Avec son héritage mobilisable, le Vieux Continent devrait penser plus large : soigner l'épreuve de l'altérité et de l'étrangeté chez ceux qui souffrent de nos jours d'une mobilité confisquée. Etant donné que nombre d'entre eux éprouvent ce dont nous-mêmes étions, dans un passé récent, les proies potentielles, l'Europe ayant été un continent non pas d'accueil, mais à fuir, il serait tout indiqué, et en adéquation avec un héritage qui doit devenir tradition vive, d'accorder le droit du sentiment du chez-soi à ceux qui viennent en Europe, « *donner asile à l'autre parce qu'il est autre [...], l'accueillir pour lui et non pour moi*<sup>564</sup> ». Un droit d'exil plutôt que d'asile, sous le signe d'une hospitalité qui peut être pensée dans la prolongation de nos recherches et qui retrouverait éventuellement toute sa portée politique. Mais ne sommes-nous pas ici victimes d'idéalisme ? Le point suivant revient sur cette question.

En dissidence, même un poème d'amour revêt une signification politique. L'hier, comme nous l'avons vu, était voué à entrer en dissidence à un certain moment, lorsque ses valeurs héritées du passé sont entrées par elles-mêmes, sans engagement politique délibéré, en opposition avec l'emprise totalitaire sur les pays du bloc de l'Est. Par la suite, cependant, l'hier n'était souvent plus qu'une altérité parmi d'autres dans le monde occidental, et le simple fait d'être gardien d'une tradition littéraire ou sociale ne suffisait plus à maintenir la pensée dans des postures d'extraterritorialité, bien que ces dernières aient réussi à engager des échanges entre hommes de lettres qui n'auraient probablement pas dialogué avec autant d'objectivité si l'émigration ne les

---

<sup>564</sup> Nouss, A. : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, op. cit., p. 160.

avait pas arrachés aux habitudes ancrées des terres natales.

C'est dire que l'extraterritorialité n'est pas donnée lorsqu'on se retrouve hors de (chez) soi, mais qu'il s'agit d'un segment où la pensée doit œuvrer à se maintenir. Autrement, guidée par l'hier qui n'est plus dissident mais simplement nostalgique, elle perd son intimité avec le monde contemporain et glisse vers les non-lieux de l'exil. L'extraterritorialité doit se reconfigurer à chaque rencontre, car il ne suffit aucunement de placer deux ou plusieurs individus d'origines différentes sur un balcon pour faire « forum ». Impasse du multiculturalisme à l'eau de rose qui en définitive réduit l'extraterritorialité aux origines, omettant que l'origine n'est pas en elle-même une richesse, mais un simple fait. Accorder l'hospitalité au nom d'un droit d'exil n'est pas un idéalisme multiculturel dès lors que l'on comprend le travail qu'implique une telle hospitalité. Accueillir l'autre « *pour lui* », cela ne veut pas dire chanter immédiatement les louanges de son altérité, mais simplement de la reconnaître. Il est cependant certain que l'hospitalité en tant que travail engage les deux hôtes, homonymie parlante ici : un droit d'exil s'accompagne nécessairement de devoirs, et l'avantage de parler d'un droit d'exil est que l'on peut bien mieux y articuler des devoirs que, de nos jours, on tend à réclamer sans que les droits leur correspondant soient assurés.

L'extraterritorialité se réinvente à chaque occasion, à l'instar des maximes du sens commun de Kant qui doivent s'appliquer non pas une bonne fois pour toute, mais par exercice régulier. Kant a discrètement accompagné notre démonstration. Cette discrétion ne signifie pas que nous ayons voulu reléguer le philosophe de Königsberg au second plan, dans les « sous-sols » de nos notes de bas de page. Bien au contraire, c'est en tant que fondement, peu visible mais activement à l'œuvre, que la sagesse kantienne a fourni ses panneaux d'indication au cours de nos analyses. L'asymétrie entre temps et espace révèle une portée politique considérable lorsqu'on interroge le nationalisme en tant qu'époque et que l'on remet en question le caractère « naturel » de ses territoires. Le révisionnisme territorial se conçoit au moins autant, sinon plus encore, en termes temporels qu'en termes d'étendues à rectifier. Au cœur de l'époque qui génère une telle asymétrie, loge une perturbation de l'asymétrie kantienne : le temps, qui est forme des choses extérieures comme de celles intérieures, se confond dans l'intériorité même de sa forme avec l'espace, puisqu'un territoire ne peut être conçu comme « naturel » que par sentiment. L'époque du nationalisme peut ainsi se définir par son non-respect de l'asymétrie kantienne, faisant de l'espace une forme symétrique au temps. Rectifier l'asymétrie, qui chez Kant ne doit rien au hasard, ce

serait donc un pas considérable vers le dépassement d'une époque qui ne se retire aucunement.

Kant est intervenu ensuite au sujet de la nostalgie. L'objet de cette dernière ne se trouve pas sur la carte, dit le grand penseur de la localité. Le débat sur l'Europe centrale, avec son jeu cartographique, se perd précisément dans l'imaginaire géographique que démantèle Kant. Et on peut aujourd'hui s'interroger sur la pertinence de la repolitisation de l'Europe centrale. Les pays qui se revendiquent de cette « identité » sont les Etat-membres les plus fermés et irresponsables de l'Union européenne, notamment dans la question des stratégies migratoires. Le fait est que, à moyen terme, on pouvait s'attendre à un tel comportement : l'Europe dite centrale, cette partie de l'Occident qui a longtemps été privée de son appartenance naturelle, se définit en opposition avec l'Est : les Centre-européens seraient « plus » européens que d'autres, moins métissés, plus catholiques. C'est dire que le débat sur l'Europe centrale comportait en germe, dans ce qu'il avait de snob, une xénophobie qui allait se manifester au grand jour dès que les pays concernés sortiraient de l'enclave soviétique pour ce retrouver dans le monde occidental avec ses défis contemporains. Mais alors, l'Europe centrale apparaît subitement comme « plus européenne » que l'Europe de l'Ouest, beaucoup plus visiblement métissée, moins homogène suivant de néfastes catégories de différenciation. L'Europe centrale n'est-elle pas redevenue ainsi une *Mittleuropa*, en proie à l'expansion russe, sinon par les armes, mais par les idées ? N'est-ce pas, en accord avec les extrême-droites occidentales, l'Europe centrale qui représente de manière décomplexée la propagande antimigrants de Moscou ? Entre oubli de réserve et oubli par effacement des traces, il serait peut-être temps d'en finir avec la *Mittleuropa*. Qu'elle soit architecture et littérature, éventuellement un « *souvenir géographique*<sup>565</sup> », mais qu'elle oublie pour de bon d'être une catégorie politique.

Enfin, et que cela nous aide maintenant à faire le point sur les rouages de la pensée errante dans le cloisonnement, Kant a son mot à dire sur l'errance et sa corrélation à l'erreur. Le penseur de Königsberg travaillait sur l'avenir des questions. Il apparaît que celui qui œuvrait à un généreux rapatriement des idées dans *La Critique de la raison pure* allait encore avoir besoin de s'appuyer sur le champ de bataille de l'histoire non pas passé, mais à venir. Il avait besoin des erreurs à venir pour les anticiper. L'errance de la pensée en exil est plus qu'en affinité avec ses erreurs de jugement. C'est parce qu'elle erre que cette pensée se trompe sur le monde contemporain, qu'elle

---

<sup>565</sup> Fejtő, F. : *Requiem pour un empire défunt : histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, op. cit., p. 19.

fige un passé révolu en arrière-plan d'observations dont le rouage est errance, et dont les conclusions sont erronées tout autant que cloisonnées.

Le cloisonnement de l'errance est un phénomène inédit et qui perturbe ainsi considérablement le sens commun. On n'erre plus dehors, dans le monde, mais dans des espaces clos. Nous en avons examiné les symptômes chez les quatre hommes de lettres de la pensée en exil. Cela dit, le cloisonnement de l'errance se manifeste de nos jours de façons bien plus quotidiennes que le contexte spécifique de l'exil et de l'émigration de lettrés est-européens au XX<sup>e</sup> siècle. Pensons-y : qu'est-ce qu'être pauvre, de nos jours, sinon errer de guichet en guichet, et buter sans cesse contre les mêmes murs, ceux de l'administration ? Qu'est-ce qu'un contrôle de police au faciès sinon un mur, contre lequel on bute également jusqu'à cinq fois par jour ? Qu'est-ce qu'une addiction narcotique sinon la répétition du même obstacle insurmontable ? Lorsqu'on bute sans cesse contre les mêmes obstacles, notre histoire se démantèle : comment une telle répétition pourrait-elle donner une trame narrative ? De ces formes ordinaires de l'errance cloisonnée, la possibilité d'un bon usage de l'impasse se trouve exclue.

L'exil est-européen au XX<sup>e</sup> siècle nous rappelle en fait que l'errance n'est pas le propre d'autres cultures en dehors du monde occidental. L'errance moderne est cloisonnée ici comme ailleurs. L'expérience est-européenne de l'exil nous rappelle à nos propres cloisonnements, notre altérité propre : les « *damnés de la terre*<sup>566</sup> », il y a moins d'un demi-siècle, c'étaient aussi des Européens. Il faut voir également que, dans ses manifestations ordinaires, le cloisonnement de l'errance demeure un risque pour tout un chacun. Si le testament de l'exil est maintenu à l'esprit, alors les Européens d'aujourd'hui devraient pouvoir reconnaître, à l'ouïe, les bribes de récits venues d'ailleurs qui nous rappellent nos propres expériences passées. Avec son errance et avec ses erreurs, la pensée en exil peut contribuer, avec son testament, au développement de cette ouïe, autrement dit d'un entendement européen contemporain qui sait se rappeler son propre passé et sait aussi distinguer tradition et conformisme pour entendre le monde contemporain.

---

<sup>566</sup> Fanon, F. : *Les damnés de la terre*, Ed. Maspero, 1961.

**Postlude**  
**Pour une Europe tardive**



Berlin-Ouest, février 1987. Nous sommes en 41, peut-être en 42 après l'année zéro que fut 1945 pour l'Europe. Nous sommes à Kreuzberg, dans le secteur américain de la ville occupée et divisée par les forces alliées au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, à proximité de *Checkpoint Charlie*, point néfaste de passage et surtout de blocage entre ce secteur et Berlin-Est, capitale d'un Etat satellite de l'URSS, et qui empêche ses citoyens de circuler librement.

Près du mur de Berlin, un terrain vague s'étend à perte de vue. Seuls quelques bâtiments blêmes et rectangulaires indiquent timidement au loin que nous nous trouvons en fait dans le centre de la métropole allemande. Ce n'est même pas là un chantier, un espace qui serait en reconstruction. Les grues, figures emblématiques de la ville réunifiée après 1989, sont encore absentes du paysage berlinois. A vrai dire, rien ne laisse penser qu'une quarantaine d'années s'est écoulée depuis l'année zéro.

Un curieux personnage se promène au bord de ce terrain vague. Un mouvement singulier des épaules accompagne chacun de ses pas. Il porte un pardessus qui, délabré, semble dicter plutôt que d'accompagner la démarche particulière du personnage. C'est un Américain. Il marche, on l'entend parler : « "spazieren", *marcher, voir et regarder* », se dit-il. Puis il s'arrête. De l'autre côté du terrain vague, une façade, quelque chose comme une ruine, attire son attention. Flegmatique, il dit : « *Ce doit être la gare dont on m'a parlé...avec ce drôle de nom... non pas la gare où les trains s'arrêtaient, mais la gare où la gare elle-même s'est arrêtée*<sup>567</sup> ». Et il s'en va continuer sa promenade dans Berlin.

La gare avec « *ce drôle de nom* », c'est l'*Anhalter Bahnhof*, dont il ne reste plus qu'une façade depuis 1945, mais qui donne encore et toujours son nom au quartier, ainsi qu'aux stations de bus et de trains avoisinantes. Le terrain vague, c'est l'espace qu'occupait cette gare avant d'être bombardée et détruite. Si son nom prête au sourire, c'est parce que *Halt* signifie halte, arrêt. N'étant plus qu'un vestige, l'*Anhalter Bahnhof* serait dès lors cette gare qui s'est elle-même « *arrêtée* ». En réalité, l'une des raisons pour lesquelles la gare portait ce nom, c'est que de nombreux trains en provenance de la région de Saxe-Anhalt la desservaient. Ce qu'on aura expliqué à l'Américain en visite à Berlin, c'est le jeu de mots sur le nom de la région et le fait que la gare n'est plus qu'une ruine.

---

<sup>567</sup> Peter Falk, dans son propre rôle, dit : « *This must be the station they told me about...with the funny name...not the station where the trains stopped, but the station where the station stopped...* ». Wenders, W. : *Der Himmel über Berlin [Les Ailes du désir]*, 1987, 128. min.

« *La gare où la gare elle-même s'est arrêtée* ». Ce tour d'esprit plaît au visiteur américain que nous voyons déambuler dans les *Ailes du désir* de Wim Wenders, film réalisé en 1987. Pour nous, en revanche, au terme de notre réflexion sur la pensée en exil et ses seuils posthumes, le fin mot de l'Américain est plutôt source d'inquiétude. Berlin n'est pas un lieu de l'hier, ce serait au contraire la ville du jour d'hui, symbole de la Guerre froide et de ses divisions, symbole d'une Europe coupée en deux, la ville du mur, et qui représente le fait que si l'Europe reste, entre 1945 et 1989, au centre de l'attention des grandes puissances, c'est parce que ces dernières se sont rencontrées à Berlin, précisément, lors de la libération du Vieux Continent du joug nazi. Berlin-Est se prétend capitale d'un Etat satellite de Moscou, le reste de la ville est divisé en secteurs américain, britannique et français. Ce n'est pas encore la capitale de l'Allemagne. Toutefois, Berlin est la capitale d'une idée. L'idée que l'Europe, telle qu'elle est en ce mois crispé de février 1987, n'est plus qu'une « *gare où la gare elle-même s'est arrêtée* ».

Filons la métaphore pour souligner l'affinité avec nos réflexions sur le posthume. Si la gare s'est « *arrêtée* », mais qu'elle est encore là, au bord du terrain vague qu'elle occupait jadis, si elle porte encore le nom de gare malgré le fait qu'elle n'est plus, alors nous avons affaire à un lieu qui vit sa propre postérité. Un lieu hanté : la façade n'en est pas une, puisque dans ce cas il s'agirait de la ruine d'une gare où les trains s'arrêtaient. On pourrait reconstruire cette gare à partir de cette façade, or il n'en est pas question. La façade reste, le nom demeure, le lieu, en revanche, va changer, malgré la hantise de son nom posthume. Comment est-ce possible ?

Rien ne semble, à première vue, faire suite au posthume, à cette pensée qui vit sa propre postérité, sinon des cendres dispersées dans le Pacifique, comme celles de Máraï en 1989. N'y aurait-il vraiment rien après le posthume, l'héritage de la pensée en exil serait-il voué à rester dans les limbes ? Ce n'est pas certain. Il est une notion qui nous sort du posthume. C'est le *tardif*.

Qu'est-ce que le style tardif ? C'est un concept allemand, *Spätstil*, forgé par Adorno, pour être ensuite repris par Said, dans sa dernière série de conférences, réflexion qu'un décès prématuré a entravée en cours de route, empêchant la formulation des conclusions que l'on attendait. Il s'agit probablement de la manière la plus adéquate de congédier les seuils posthumes de la pensée européenne. Pourquoi ? Le style tardif consiste en un bond, une échappée d'une longue sédimentation d'acquis, de réalisations, un bond hors de l'œuvre qu'un penseur, écrivain ou artiste aura construite tout au long de sa carrière. Adorno forge le concept en étudiant le domaine de la

musique classique. Avec la culture musicale qu'on lui connaît, Adorno explique que Beethoven, dans sa troisième et dernière période, a tourné le dos à sa propre œuvre pour innover, investir dans de l'incongruité. La dernière période de Beethoven, suivant Adorno, n'est pas à proprement parler un couronnement de son œuvre, mais un bond inattendu hors de cette dernière vers un style et des techniques en fort contraste avec tout ce que le compositeur a réalisé durant son parcours.

Said reprend l'idée de *Spätstil* et lui donne une dimension exilique. Le penseur américain d'origine palestinienne affirme d'abord que « *le style tardif est [...] une sorte d'exil que l'on s'impose à soi-même, en s'éloignant de ce qui est en règle générale tenu pour acceptable; il consiste à succéder à cet état de choses, et à lui survivre*<sup>568</sup> ». Il s'agit autrement dit d'un bond vers le dehors, l'idée étant « *de se perpétuer au-delà de ce qui est acceptable et normal*<sup>569</sup> ». Il est question d'un « *moment où l'artiste, bien que maîtrisant parfaitement son médium, choisit néanmoins de couper toute communication avec l'ordre social établi auquel il appartient pour instaurer en lieu et place de cela une relation contradictoire et aliénée avec cet ordre*<sup>570</sup> ». C'est donc un bond hors de notre propre culture, sans que cela soit une négation du passé, ni une fuite en avant. L'acte est politique : il ne s'agit guère seulement de bondir hors d'un style musical, mais bien hors des normes qu'impose une société, avec ses traditions.

A partir du testament de la pensée en exil, un bond politique européen s'impose. Nos conclusions ne sont idéalistes que si l'Europe s'acharne à demeurer posthume. Osera-t-elle risquer un bon hors de sa tradition, ou plus précisément démanteler le mariage forcé de la tradition et du conformisme ? Testaments vifs et entendement contemporain à l'appui, l'Europe a tout à gagner à devenir tardive aujourd'hui. Le cas échéant, nous contenter de vivre notre propre postérité revient à exiler, au fur et à mesure, le Vieux Continent de la contemporanéité du monde.

A demeurer, comme la pensée en exil, et pour paraphraser un vers de Celan, à l'est de notre propre avenir<sup>571</sup>.

---

<sup>568</sup> Said, E. W.: *Du style tardif*, op. cit., p. 53.

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>570</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>571</sup> L'original de Celan : « *Dans les fleuves au nord du futur;/ je lance le filet/ qu'hésitant(e) tu alourdis/ d'ombres écrites par/ des pierres* ». Celan, P. : « Dans les fleuves... » in *Choix de poèmes réunis par l'auteur*, op. cit., p. 229.

## Bibliographie

### Ouvrages de Cioran, Fejtő, Márai et Milosz

#### Emil Cioran

- *Cahiers : 1957-1972*, Paris, Ed. Gallimard, 1997.
- *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio/Essais, 1973.
- *Entretiens*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Arcades, 1995.
- *Exercices d'admiration*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Arcades, 1995 [1986].
- *Histoire et Utopie*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio/Essais, 1987 [1960].
- *Précis de décomposition*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Tel, 1997 [1949].
- (Avec Noica, Constantin :) *L'Ami lointain : Paris-Bucarest*, Paris, Ed. Criterion, 1991.

#### François Fejtő

- *Budapest, l'insurrection*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1990 [1966].
- *Heine*, Budapest, Ed. Múlt és Jövő, 1998.
- *Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie, Requiem pour un empire défunt*, Paris, Ed. Edima/ Lieu Commun - Seuil, coll. Points Histoire, 1993 [1988].
- *Histoire des démocraties populaires, 1. L'ère de Staline*, Paris, Ed. Seuil, coll. Points Histoire, 1992 [1952].
- *Histoire des démocraties populaires, 2. Après Staline*, Paris, Ed. Seuil, coll. Points Histoire, 1992 [1969].
- *La Social-démocratie quand même*, Paris, Ed. Robert Laffont, 1980.
- *Mémoires de Budapest à Paris*, Paris, Ed. Calmann-Lévy, coll. Histoire, 1986.
- *Où va le temps qui passe ? : Entretiens avec Jacqueline Cherruault-Serper*, Paris, Ed. Balland, 1991.

- *Requiem pour un empire défunt: histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, Paris, Ed. Seuil, coll. Points, 1993 [1988].
- *Voyage sentimental*, Paris, Ed. des Syrtes, 2001 [1935].
- (Avec Kulesza-Mietkowski, Ewa :) *La fin des démocraties populaires*, Paris, Ed. Seuil, coll. Points Histoire, 1997 [1992].
- (Avec Serra, Maurizio :) *Le Passager du siècle: guerres, révolutions, Europes*, Paris, Ed. Hachette, coll. Littératures, 1999.

### Sándor Márai

- *A kassai polgárok [Les Bourgeois de Kassa]*, Budapest, Ed. Révai, 1942.
- *A Teljes Napló 1946 [Journal complet 1946]*, Budapest, Ed. Helikon, 2007.
- *A Teljes Napló 1947 [Journal complet 1947]*, Budapest, Ed. Helikon, 2007.
- *A Teljes Napló 1948 [Journal complet 1948]*, Budapest, Ed. Helikon, 2008.
- *A Teljes Napló 1950-1951 [Journal complet 1950-1951]*, Budapest, Ed. Helikon, 2009.
- *A Teljes Napló 1952-1953 [Journal complet 1952-1953]*, Budapest, Ed. Helikon, 2009.
- *A Teljes Napló 1967-1969 [Journal complet 1967-1969]*, Budapest, Ed. Helikon, 2014.
- *A Teljes Napló 1970-1973 [Journal complet 1970-1973]*, Budapest, Ed. Helikon, 2015.
- *Ajándék a végzettől [Le Présent de la fatalité]*, Budapest, Ed. Helikon, 2004 [1937-1942].
- *Ce que j'ai voulu taire*, trad. Catherine Fay, Paris, Ed. Albin Michel, 2014 [2013].
- *Fedőneve : Ulysses [Nom de code : Ulysse]*, vol. I, Budapest, Ed. Helikon, 2014.
- *Föld, föld!... [Mémoires de Hongrie]*, Budapest, Ed. Akadémiai Kiadó / Helikon Kiadó, 1991 [1972].
- *Hallgatni akartam [Ce que j'ai voulu taire]*, Budapest, Ed. Helikon, 2013.
- *Harminc ezüstpénz [Les Trente Deniers]*, Budapest, Ed. Helikon, 2011 [1983].

- *Istenek nyomában* [*Sur la trace des dieux*], Budapest, Ed. Révai, 1927.
- *Kassai őrzárat* [*La Ronde de Kassa*], Budapest, Ed. Révai, 1941.
- *Les Confessions d'un bourgeois*, trad. Georges Kassai et Zéno Bianu, Paris, Ed. Albin Michel, 1993 [1934].
- *Les Etrangers*, trad. Catherine Fay, Paris, Ed. Albin Michel, coll. Le Livre de Poche, 2012 [1930].
- *Mémoires de Hongrie*, trad. Zéno Bianu et Georges Kassai, Paris, Ed. Albin Michel, 2004 [1972].
- *Napló 1943-1944* [*Journal publié 1943-1944*], Budapest, Ed. Révai, 1945.
- *Napló 1945-1957* [*Journal publié 1945-1957*], Budapest, Ed. Helikon, 1999 [1958].
- *Napló 1984-1989* [*Journal 1984-1989*], Budapest, Ed. Helikon, 2002.
- *Régi Kassa, álom* [*Vieux Kassa, rêve*], Budapest, Ed. Helikon, 2013 [1928]
- *Rómában történt valami* [*Quelque chose arriva à Rome*], Budapest, Ed. Helikon, 2009 [1971].
- *Szindbád hazamegy* [*Sindbad rentre chez lui*], Budapest, Ed. Helikon, 1999 [1940].

### **Czeslaw Milosz**

- *Beginning with my Streets* [*En commençant par mes rues*], trad. anglaise de Madeline G. Levine, New York, Ed. Farrar Straus Giroux, 2010 [1967].
- *Családias Európa* [*Famille européenne*], trad. hongroise Endre Bojtár et al., Bratislava, Ed. Kalligram, 2011.
- *Histoire de la littérature polonaise*, trad. André Kozimor, Paris, Ed. Fayard, 1986 [1969].
- *La Pensée captive : essai sur les logocraties populaires*, trad. André Prudhommeaux et Czeslaw Milosz, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio/Essais, 1988 [1951].
- *La Prise du pouvoir*, trad. Jeanne Hersch, Paris, Ed. Gallimard, 1953.
- *Rodzina Europa* [*Une autre Europe/Famille européenne*], Paris, Ed. Instytut

Literacki, 1959.

- *The Nobel Lecture [Discours à l'Académie de Stockholm]*, New York, Ed. Farrar Straus Giroux, 1980.
- *Unattainable Earth [Terre inépuisable]*, trad. anglaise Czeslaw Milosz et Robert Hass, New York, Ed. The Ecco Press, 1986.
- *Une autre Europe*, trad. Georges Sédir, Paris, Ed. Gallimard, coll. Du monde entier 1980 [1964].

## Littérature secondaire

Adorno, Theodor Wiesengrund : *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, trad. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Editions Payot & Rivages, coll. Petite Bibliothèque Payot, 2003 [1951].

Adorno, Theodor Wiesengrund : *Prismes*, trad. Geneviève et Rainer Rochlitz, Paris, Ed. Payot, coll. Payot & Rivages, 2010 [1955].

Anders, Günther : *Journaux de l'exil et du retour*, trad. Isabelle Kalinowski, Lyon, Ed. Fage, coll. Particulière, 2012.

Apollinaire, Guillaume : *L'Hérésiarque et Cie*, Paris, Ed. Stock, 1967 [1910].

Aprile, Sylvie et Dufoix, Stéphane : *Les Mots de l'immigration*, Paris, Ed. Belin, coll. Le français retrouvé, 2009.

Arendt, Hannah : *La Crise de la culture*, trad. Patrick Lévy (dir.), Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio, 1972 [1968].

Arendt, Hannah : *Les Origines du totalitarisme : sur l'antisémitisme*, trad. Micheline Pouteau, Paris, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 1973 [1951].

Arendt, Hannah : *Les Origines du totalitarisme : l'impérialisme*, trad. Martine Leiris, Paris, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 1982 [1951].

Arendt, Hannah : *Les Origines du totalitarisme : le système totalitaire*, trad. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 1972 [1951].

- Arendt, Hannah : *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 1995 [1993].
- Arendt, Hannah : *Walter Benjamin 1892-1940*, trad. Agnès Oppenheimer-Faure et Patrick Lévy, Paris, Ed. Allia, 2011 [1968].
- Aubry, Jean *et al.* : *Hommage à Joseph Conrad*, Paris, La Nouvelle Revue Française, 12/135, 1<sup>er</sup> décembre 1924.
- Badiou, Alain : *Petit panthéon portatif*, Paris, Ed. La Fabrique, 2008.
- Balázs, Gábor : « Fejünkben mindig Magyarország volt » [« Nous n'avions que la Hongrie en tête »], *Egyenlítő*, 2012/02.
- Beauvois, Daniel : *Les Confins de l'ancienne Pologne : Ukraine, Lituanie, Biélorussie, XVI<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1988.
- Beckett, Samuel : *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Ed. Minuit, 1958 [1945, 1950].
- Benda, Julien : *La Trahison des clercs*, Paris, Ed. B. Grasset, coll. Les Cahiers rouges, 1990 [1927].
- Benjamin, Walter : *Expérience et Pauvreté*, trad. Cédric Cohen Skalli, Paris, Ed. Payot & Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot, 2011 [1936].
- Benjamin, Walter : *Œuvres, III*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio-Essais, 2000.
- Berghash, Rachel : « An Interview with Czeslaw Milosz » [« Un entretien avec Czeslaw Milosz »], New York, *Partisan Review*, vol. 55, no<sup>o</sup> 2, printemps 1988.
- Berstein, Serge et Milza, Pierre (dir.) : *Histoire du XX<sup>e</sup> siècle, Tome 1, 1900-1945 : La fin du « monde européen »*, Paris, Ed. Hatier, coll. Initial, 1990.
- Bertrand, Romain : *L'Histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Ed. Seuil, 2011.
- Bilos, Pierre Piotr : *Exil et Modernité – vers une littérature à l'échelle du monde : Gombrowicz, Herling, Milosz*, Paris, Ed. Classiques Garnier, 2012
- Bodor, Ádám : *A börtön szaga : válaszok Balla Zsófia kérdéseire [L'Odeur de la prison : réponses aux questions de Zsófia Balla]*, Budapest, Ed. Magvető, 2001.
- Bodor, Ádám : *La Vallée de la Sinistra*, trad. Emilie Molnos Malaguti, Paris, Ed. Cambourakis, coll. Littérature, 2014 [1992].
- Bolzinger, André : « Jalons pour une histoire de la nostalgie », Paris, *Bulletin de psychologie*,



n°389, tome XLII, janvier-avril 1989.

Borreil, Jean : *La Raison nomade*, Paris, Ed. Payot & Rivages, coll. Critique de la politique Payot, 1993.

Boucheron, Patrick et Delalande, Nicolas (dir.) : *Pour une histoire-monde*, Paris, Ed. La Vie des idées/PUF, 2013.

Brassens, Georges : *Journal et autres carnets inédits*, Paris, Ed. Cherche Midi, coll. Brassens d'abord, 2014.

Braudel, Fernand : *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Ed. Armand Colin, 1987 [1949].

Camus, Albert : *L'Étranger*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio plus classiques, 2005 [1942].

Canetti, Elias : *Le Cœur secret de l'horloge : réflexions (1973-1985)*, trad. Walter Weideli, Paris, Ed. Albin Michel, coll. Le Livre de poche-Biblio, 1998 [1987].

Capa, Robert : *Juste un peu flou*, trad. Catherine Chaine, Paris, Ed. Delpire, coll. Dixit, 2003 [1947].

Czarnecka, Ewa et Fiut, Aleksander : *Milosz par Milosz*, trad. Daniel Beauvois, Paris, Ed. Fayard, 1986 [1985].

Cassin, Barbara : *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Ed. Seuil-Le Robert, 2004 (dir.).

Cassin, Barbara : *La Nostalgie : quand donc est-on chez soi ?*, Paris, Ed. Autrement, coll. Les Grands Mots, 2013.

Celan, Paul : *Choix de poèmes réunis par l'auteur*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Ed. Gallimard, coll. Poésie, 1998 [1968].

Céline, Louis-Ferdinand : *D'un château l'autre*, Paris, Ed. Gallimard, 1957.

Certeau, Michel de : *L'Invention du quotidien, 1. Arts du faire*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio essais, 1990 [1980].

Char, René : *Œuvres complètes*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1983.

Charle, Christophe : *Les Intellectuels en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle : essai d'histoire comparée*, Paris, Ed. Seuil, coll. Points-Histoire, 2001 [1996].

Chaunu, Pierre : *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, Paris, Ed. Armand Colin, 1978.

Conrad, Joseph : *Amy Foster*, trad. André Topia, Paris, Ed. Payot & Rivages, coll. Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2013 [1903].

Czetter, Ibolya : *A hiány többlete : az elhagyás alakzattípusai és értelmezésük a Naplók alapján* [*Le Gain des omissions : les types de structures elliptiques et leur interprétation d'après le Journal*], lien : <http://www.pim.hu/object.63961a51-e9aa-495b-abba-a77791863016.ivy> (consulté le 15/05/2016).

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix : *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Ed. de Minuit, coll. Critique, 1975.

Diamond, Jarred : *Effondrement : comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, trad. Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Ed. Gallimard, coll. NRF Essais, 2006 [2005].

Didi-Huberman, Georges : *Génie du non-lieu : air, poussière, empreinte, hantise*, Paris, Ed. de Minuit, 2001.

Döblin, Alfred : *Berlin Alexanderplatz*, trad Olivier Le Lay, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio, 2010 [1929].

Droz, Bernard et Rowley, Anthony : *Histoire générale du XX<sup>e</sup> siècle, Première partie : jusqu'en 1949, 1. Déclins européens*, Paris, Ed. Seuil, coll. Histoire, 1986.

Du Bois, William Edward Burghardt : *The Souls of Black Folks* [*L'Âme du peuple noir*], New York, Ed. Barnes & Noble Classics, 2003 [1903].

Duchet, Claude : « Pour une socio-critique », Paris, *Littérature*, I, février. 1971.

Dufoix, Stéphane : *Politiques de l'exil : Hongrois, Polonais et Tchécoslovaques en France après 1945*, Paris, PUF, coll. Sociologie d'aujourd'hui, 2002.

Faludy, György : *Les Beaux Jours de l'Enfer*, trad. Ladislav Gara, Paris, Ed. J. Didier, 1965 [1962].

Faludy, György : *Pokolbéli vig napjaim* [*Les Beaux jours de l'Enfer*], Pécs, Ed. Magyar Világ, 1989 [1962].

Faludy, György ; Faludy, Zsuzsa ; Pálóczi-Horváth, György : *Egy nép tragédiája : a magyar forradalom évszázadai* [*La Tragédie d'un peuple : les siècles de la révolution hongroise*], Budapest, Ed. Alexandra, 2007 [1957].

Fanon, Frantz : *Les Damnés de la terre*, Paris, Ed. Maspero, 1961.

Fassin, Didier (dir.) : *Les Nouvelles frontières de la société française*, Paris, Ed. La Découverte, coll. Poche, 2012 [2010].

Flaubert, Gustave : *Correspondance*, tome II, Paris, Ed. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1984.

- Foucault, Michel : *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Ed. Gallimard-Seuil, coll. Hautes études, 2004.
- Földes, Anita : *Átélttem egy évszázadot : utolsó beszélgetések Fejtő Ferencsel [J'ai traversé un siècle : derniers entretiens avec François Fejtő]*, Budapest, Ed. Scolar, 2013.
- Franks, Charles Edward Selwyn (dir.) : *Dissent and the State [La Dissidence et l'Etat]*, Toronto-New York, Ed. Oxford University Press, 1989.
- Gadamer, Hans-Georg : *L'Héritage de l'Europe*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Ed. Rivages, coll. Bibliothèque Rivages, 1996 [1989].
- Gellner, Ernest : *Nations et Nationalisme*, trad. Bénédicte Pineau, Paris, Ed. Payot, coll. Bibliothèque historique Payot, 1989 [1987].
- Genette, Gérard : *Seuils*, Paris, Ed. Seuil, coll. Points - Essais, 2002 [1987].
- Gombrowicz, Witold : *Ferdydurke*, trad. Georges Sédire, Paris, Ed. C. Bourgois, 1995 [1937].
- Gombrowicz, Witold : *La Pornographie*, trad. Georges Lisowski, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio, 1995 [1960].
- Green, Julien : *Souvenirs des jours heureux*, Paris, Ed. Flammarion, 2007 [1942].
- Green, Nancy : « L'histoire comparative et le champ des études migratoires », Paris, *Annales ESC*, n° 6, novembre-décembre 1990.
- Hartley, Leslie Poles : *The Go-Between [Le Messenger]*, Londres, Ed. Penguin Modern Classics, 2004 [1953].
- Hašek, Jaroslav : *Le Brave soldat Chvéïk*, trad. Henry Horejsi, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio, 2014 [1921-1923].
- Heidegger, Martin : *Questions III et IV*, trad. Jean Beaufret *et al.*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Tel, 1990 [1966].
- Hitzke, Joachim Charles : *Construire des ponts*, Illkirch, Ed. J.-C. Hitzke, 1998.
- Homère : *Odyssée*, trad. Victor Bérard, Paris, Ed. Gallimard, coll. Le Livre de Poche, 1960.
- Ignatiev, Noel : *How the Irish Became White [Comment les Irlandais sont devenus blancs]*, New York, Ed. Routledge, 2009 [1995].
- Jaccard, Roland : *L'Exil intérieur : schizoïdie et civilisation*, Paris, Ed. PUF, coll. Quadrige, 2010 [1975].
- Janik, Allan et Toulmin, Stephen : *Wittgenstein's Vienna [La Vienne de Wittgenstein]*, New York, Ed. Simon and Schuster, 1973.

- Judt, Tony *et al* (dir.) : *Debating the Nature of Dissent in Eastern Europe [La Nature de la dissidence est-européenne en débat]*, Washington, Ed. Wilson Center, East European Program, Occasional Paper, n° 9., 1987.
- Kafka, Franz : *Journal*, trad. Marthe Robert, Paris, Ed. Grasset, coll. Les Cahiers Rouges, 2002 [1951].
- Kant, Immanuel : *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Paris, Ed. Vrin, 2002 [1798].
- Kant, Immanuel : *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, Ed. Flammarion, coll. Essais-GF, 2000 [1790].
- Kant, Immanuel : *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Ed. Flammarion, coll. GF, 2006 [1781, 1787].
- Kant, Immanuel : *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, Ed. Flammarion, coll. GF, 1990 [1775-1798].
- Kertész, Imre : *A néző : feljegyzések 1991-2001 [Le Spectateur : notes 1991-2001]*, Budapest, Ed. Magvető, 2016.
- Kertész, Imre : *A száműzött nyelv [La langue exilée]*, Budapest, Ed. Magvető, 2001.
- Kertész, Imre : *Le Refus*, trad. Natalia Zaremba-Huzsvai, Arles, Ed. Actes Sud, 2001 [1988].
- Kiš, Danilo : *Homo poeticus*, trad. Pascale Delpech, Paris, Ed. Fayard, 1993 [1986].
- Kiš, Danilo : *Le Luth et les cicatrices*, trad. Pascale Delpech, Paris, Ed. Fayard, 1995 [1994].
- Klemperer, Victor : *LTI : la langue du IIIe Reich*, trad. Elisabeth Guillot, Paris, Ed. Albin Michel, coll. Agora, 1996 [1947].
- Kœstler, Arthur : *Œuvres autobiographiques*, trad. Phil Casoar, Paris, Ed. Robert Laffont, coll. Bouquins, 1994.
- Kosztolányi, Dezső : *Lenni, vagy nem lenni [Etre, ou ne pas être]*, Budapest, Ed. Kairosz, 1999 [1934].
- Kristeva, Julia : *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio Essais, 1991 [1988].
- Kristof, Agota : *L'Analphabète*, Carouge-Genève, Ed. Zoé, 2004.
- Kristof, Agota : *Le Grand cahier*, Paris, Ed. Seuil, coll. Points, 1986.
- Kristof, Agota : *Hier*, Paris, Ed. Seuil, coll. Points, 1995.
- Krúdy, Gyula : *Sindbad ou la nostalgie*, trad. Juliette Clancier, Arles-Paris, Ed. Actes Sud, coll. Collection UNESCO d'œuvres représentatives : série européenne, 1988.

- Krúdy, Gyula : *Szindbád* [*Sindbad*], Budapest, Ed. Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985 [1911].
- Kundera, Milan : *L'Art du roman*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio, 1995.
- Kundera, Milan : *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, trad. François Kérel revue par l'auteur, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio, 1989 [1982].
- Kundera, Milan : « Un Occident kidnappé ou la tragédie d'Europe centrale », Paris, *Le Débat*, 1983/5 n° 27, p. 3-23. DOI : 10.3917/deba.027.0003.
- Laborit, Henri : *Eloge de la fuite*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio, 1985 [1976].
- Lacoue-Labarthe, Philippe : *La Réponse d'Ulysse et autres textes sur l'Occident*, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, Ed. Lignes-Imec, coll. Archives de la pensée critique, 2012 [1988].
- Leenhardt, Jacques ; Burgos, Martine ; Navelet-Noualhier, Brigitte : *Existe-t-il un lecteur européen ? Etude de lecture du roman Le Grand Cahier d'Agota Kristof*, dans le cadre du Carrefour des littératures européennes, Paris, Conseil de l'Europe, 1989.
- Le Goff, Jacques : *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Paris, Ed. du Seuil, coll. La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle, 2014.
- Le Goff, Jacques : *Histoire et Mémoire*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio Histoire, 1988 [1977].
- Le Goff, Jacques : *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Ed. Seuil, coll. Points-Histoire, 2000 [1957].
- Lejeune, Philippe : *Le Pacte autobiographique*, Paris, Ed. Seuil, 1975.
- Levinas, Emmanuel : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Ed. Le Livre de Poche, coll. Biblio essais, 1990 [1978].
- Lévi-Strauss, Claude (dir) : *L'Identité*, Paris, Ed. PUF, coll. Quadrige, 1983 [1977].
- Lévi-Strauss, Claude : *Tristes tropiques*, Paris, Ed. Plon, coll. Pocket, 1984 [1955].
- Loraux, Nicole : *Né de la terre : mythe et politique à Athènes*, Paris, Ed. Seuil, coll. La Librairie du XX<sup>e</sup> siècle, 2009.
- Loraux, Patrice : *Le Tempo de la pensée*, Paris, Ed. Seuil, coll. Librairie du XX<sup>e</sup> siècle, 1993.
- Loraux, Patrice : *Du bon usage de l'impasse dans la pensée*, communication au Lycée Henri-IV, 15 mars 2001. Lien : [http://lyc-henri4.scola.ac-paris.fr/assos/philo/08\\_impasse.html](http://lyc-henri4.scola.ac-paris.fr/assos/philo/08_impasse.html) (consulté le 23/05/2016)
- Loyer, Emmanuelle : *Paris à New York : intellectuels et artistes français en exil 1940-1947*, Paris, Ed. Hachette Littératures, coll. Pluriel, 2005.
- Marcuse, Herbert : *L'Homme unidimensionnel*, trad. Monique Wittig, Paris, Ed. de Minuit, 1968

[1964].

Marrou, Henri-Irénée : *De la connaissance historique*, Paris, Ed. Seuil, 1954.

Marton, Kati : *Kilenc magyar aki világgá ment és megváltoztatta a világot* [*Neuf Hongrois qui sont partis dans le monde et l'ont changé*], Budapest, Ed. Corvina, 2008.

Márton, László : *Kæstler, a lázadó* [*Kæstler, le révolté*], Budapest, Ed. Pallas, 2006.

Medvedev, Roy : *On Soviet dissent, Interviews with Piero Ostellino* [*Sur la dissidence soviétique, Entretiens avec Piero Ostellino*], New York, Ed. Columbia University Press, 1980.

Mikes, George : *How to be an Alien* [*Comment être étranger*], Londres, Ed. Penguin, 1966 [1946].

Miskolczi, Ambrus : *Cioran hosszú kamaszkora, avagy mi legyen a fasiszta múlttal ?* [*La longue adolescence de Cioran, ou que faire du passé fasciste ?*], Budapest, Ed. Gondolat, 2015.

Módos, Péter et Tischler, János (dir.) : *Közép-európai olvasókönyv* [*Manuel d'Europe centrale*], Budapest, Ed. Osiris-Közép-európai Kulturális Intézet, 2005.

Musil, Robert : *L'Homme sans qualités*, vol. 1, trad. Philippe Jaccottet, Paris, Ed. Seuil, 1957 [1930].

Nabokov, Vladimir : *Feu pâle*, trad. Raymond Girard et Maurice-Edgar Coindreau, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio, 1991 [1962].

Nabokov, Vladimir : *Lolita*, trad. Maurice Couturier, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio, 2005 [1955].

Nabokov, Vladimir : *Pnine*, trad. Michel Chrestien, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio, 1992 [1953].

Naipaul, Vidiadhar Surajprasad : *A la courbe du fleuve*, trad. Gérard Clarence, Paris, Ed. Albin Michel, 2001 [1979].

Neubauer, John et Török, Borbála Zsuzsanna (dir.) : *The Exile and Return of Writers from East-Central Europe : a Compendium* [*L'Exil et le retour des écrivains d'Europe centrale et orientale : une compilation*], New York, Ed. Walter de Gruyter, 2009.

Neyraut, Michel : « De la nostalgie », Paris, *L'Inconscient*, n° 1, Ed. PUF, 1966.

Nietzsche, Friedrich : *La Généalogie de la morale : un écrit polémique* in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. VII, trad. Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Ed. Gallimard, 1971 [1887].

Norberg-Schulz, Christian : *Genius loci : paysage, ambiance, architecture*, trad. Odile Seyler,

Bruxelles, Ed. P. Mardaga, 1989 [1980].

Nouss, Alexis : *La Condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, Paris, Ed. Maison des sciences de l'homme, coll. Interventions, 2015.

Nuselovici, Alexis : *Exilience : condition et conscience*, Séminaire « L'expérience de l'exil », Collège d'Etudes mondiales, Paris, Fondation Maison des sciences de l'homme, septembre 2013, FMSH-WP-2013-44. 2013.

Piednoir, Vincent : *Cioran avant Cioran, Histoire d'une transfiguration*, Marseille, Editions Gaussen, 2013.

Plancy, Jacques Auguste Simon Collin de : *Dictionnaire infernal*, lien : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Hollandais\\_volant](http://fr.wikipedia.org/wiki/Hollandais_volant) (consulté le 15/05/2016).

Platon : *Apologie de Socrate*, trad. Luc Brisson, Paris, Ed. Flammarion, coll. GF, 1997.

Platon : *Le Politique*, trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Ed. Flammarion, coll. GF, 2003.

Pomogáts, Béla : *Emigráció előtt és után : Márai Sándor pályafordulata [Avant et après l'émigration : le tournant chez Sándor Márai]*, *Európai Utas [Voyageur européen]*, revue hongroise, 2000/2. Lien : <http://www.pim.hu/object.301f202b-38a2-4178-b1eb-240f59c3567f.ivy> (consulté le 16/07/2016).

Poulet, Georges : *Etudes sur le temps humain*, Paris, Ed. Plon, 1950-1968.

Raina, Peter : *Political Opposition in Poland [Opposition Politique en Pologne]*, Londres, Ed. Poets & Painters Press, 1978.

Rawicz, Piotr : *Le Sang du ciel*, Paris, Ed. Gallimard, coll. L'Imaginaire, 2014 [1961].

Ricœur, Paul : *Histoire et Vérité*, Paris, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 2001 [1955].

Ricœur, Paul : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Ed. Seuil, coll. L'Ordre philosophique, 2000.

Ricœur, Paul : *La Métaphore vive*, Paris, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 1997 [1975].

Ricœur, Paul : *Temps et Récit, 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Ed. Seuil, coll. Points-Essais, 1991 [1983].

Röhrig, Géza : *Az ember aki a cipőjében hordta a gyökereit [L'Homme qui portait ses racines dans ses souliers]*, Budapest, Ed. Magvető, 2016.

Rushdie, Salman : *Patries imaginaires : essais et critiques, 1981-1991*, trad. Aline Chatelin, Paris, Ed. C. Bourgois, 1994 [1991].

Said, Edward Wadie : *Des intellectuels et du pouvoir*, trad. Paul Chemla revue par Dominique

- Eddé, Paris, Ed. Seuil, 1996 [1994].
- Said, Edward Wadie : *Du style tardif*, trad. Michelle-Viviane Tran Van Khai, Arles, Ed. Actes Sud, 2012 [2006].
- Said, Edward Wadie : *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, trad. Catherine Malamoud, Paris, Ed. Seuil, coll. La couleur des idées, 2005 [1978].
- Said, Edward Wadie : *Réflexions sur l'exil et autres essais*, trad. Charlotte Woillez, Arles, Ed. Actes Sud, 2008 [2000].
- Sárközy, Mátyás : *Micsoda életek! – Emigránsok Angliában [Quelles vies! – Emigrés en Angleterre]*, Budapest, Ed. Noran, 2008.
- Schiffirin, André : *Allers-retours*, trad. Fanchita Gonzales Batlle, Paris, Ed. Liana Levi, 2007.
- Schütz, Alfred : *L'Etranger*, trad. Bruce Bégout, Paris, Ed. Allia, 2010 [1944-1945].
- Simmel, Georg : *La Grande ville et la vie de l'esprit*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron et Frédéric Joly, Paris, Ed. Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot, 2013 [1902].
- Škvorecký, Josef : *Les Lâches*, trad. Françoise London-Daix, Paris, Ed. Gallimard, coll. Du monde entier, 1978 [1958].
- Steiner, George : *Errata : récit d'une pensée*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio, 2000 [1997].
- Stolojan, Sanda : *Au balcon de l'exil roumain à Paris: avec Cioran, Eugène Ionesco, Mircea Eliade, Vintila Horia*, Paris-Montréal, Ed. L'Harmattan, coll. Aujourd'hui l'Europe, 1999.
- Szerb, Antal : *Magyar irodalomtörténet [Histoire de la littérature hongroise]*, Budapest, Ed. Révai, 1943.
- Todorov, Tzvetan : *La Peur des barbares : au-delà du choc des civilisations*, Paris, Ed. Robert Laffont, coll. Biblio essais, 2009 [2008].
- Tourn, Lya : *Chemin de l'exil : vers une identité ouverte*, Paris, Ed. Campagne Première, 2009.
- Valéry, Paul : *Variété I et II*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio Essais, 1998 [1924, 1930].
- Venclova, Tomas : *Forms of Hope [Formes de l'espoir]*, trad. anglaise d'Alexandra Karriker, Riverdale-on-Hudson, Ed. Sheep Meadow, 1999.
- Venclova, Tomas : *Vilnius : egy város Európában [Vilnius : une ville en Europe]*, trad. hongroise de Beatrix Tölgyesi, Budapest, Ed. Európa Könyvkiadó, 2009 [2006].
- Wallerstein, Immanuel : *European Universalism : the Rhetoric of Power [L'Universalisme européen : la rhétorique du pouvoir]*, New York, Ed. The New Press, 2006.



- Weil, Simone : *L'Enracinement : prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Ed. Gallimard, coll. Folio-Essais, 1990 [1949].
- Witkiewicz, Stanisław Ignacy : *L'Inassouvissement*, trad. Alain Van Crugten, Lausanne, Ed. L'Âge de l'homme, 1970 [1932].
- Witkiewicz, Stanisław Ignacy : *Telhetetlenség [L'Inassouvissement]*, trad. hongroise Gábor Körner, Budapest, Ed. Jelenkor, 2005 [1932].
- Zaslavsky, Victor : *Le Massacre de Katyń*, trad. Christine Vodovar, Paris, Ed. Perrin, coll. Tempus, 2007 [1998].
- Zombory, Máté : *Az Emlékezés térképei : Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után [Les Cartes de la mémoire : la Hongrie et l'identité nationale après 1989]*, Budapest, Ed. L'Harmattan, 2011.
- Zweig, Stefan : *Appels aux Européens*, trad. Jacques Le Rider, Paris, Ed. Bartillat, coll. Omnia Poche, 2014.
- Zweig, Stefan : *Die Welt von Gestern : Erinnerungen eines Europäers*, Stockholm, Ed. Bermann-Fischer Verl., 1944.
- Zweig, Stefan : *Le Bouquiniste Mendel*, trad. Manfred Schenker, Paris, Ed. Sillage, 2013 [1929].
- Zweig, Stefan : *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, trad. Serge Niémetz, Paris, Le Livre de Poche, 2013 [1944].
- Zweig, Stefan : *Le Monde sans sommeil*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Ed. Payot&Rivages, coll. Petite Bibliothèque Payot/Littérature, 2013 [1914].
- Zweig, Stefan : *Montaigne*, trad. Jean-Jacques Lafaye et François Brugier, révisée par Jean-Louis Bandet, Paris, Ed. PUF, coll. Quadrige, 2009 [1982].
- Zweig, Stefan : *The World of Yesterday*, trad. anglaise d'Anthea Bell, Londres, Ed. Pushkin Press, 2009 [1944].