

Université de Montréal

L'humanisme tragique de Leszek Kolakowski

par  
Zoïla-Élizabeth Gaulin

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de maîtrise  
en philosophie

Avril, 2005

© Zoïla-Élizabeth Gaulin, 2005



B

29

U54

2005

V.020

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

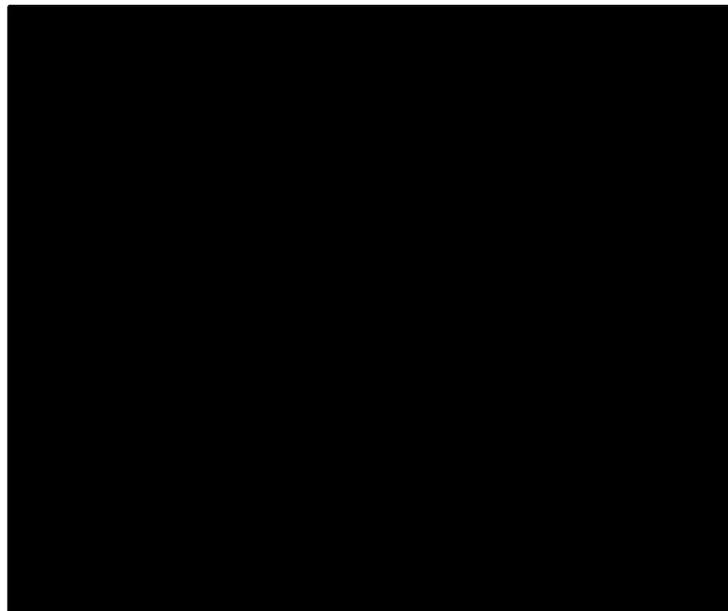
In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
L'humanisme tragique de Leszek Kolakowski

présenté par :  
Zoïla-Élizabeth Gaulin

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :



## Résumé

Ce mémoire est consacré à la pensée du philosophe polonais Leszek Kolakowski. D'abord marxiste orthodoxe, puis protagoniste du révisionnisme polonais des années 50, Leszek Kolakowski a peut-être mené la critique philosophique la plus aigüe du marxisme. Au-delà de cette critique, il discerne toutefois dans un certain rationalisme moderne un humanisme radical, prométhéen, impatient de toute limite. Les racines de cette déraison sont profondes : le christianisme lui-même lutte contre l'éternel retour d'un pélagianisme qui exalte une nature humaine bonne et indéfiniment perfectible. Cependant, dans sa veine pessimiste (Augustin, Luther, Pascal, Kant, etc.), le christianisme bien compris milite pour un humanisme qui sait assumer la dimension irréductiblement tragique de l'existence. Finalement, il plaide pour une nouvelle intelligence du mythe et de la religion qui peut contribuer à conjurer à la fois l'hyper rationalisme utopique et le nihilisme.

**Mots clés :** Philosophie, Utopie, Marxisme, Christianisme, Mal

## **Abstract**

The author here performs a comprehensive study of the work of the Polish philosopher Leszek Kolakowski. At first Marxist orthodox, then protagonist of the Polish revisionist movement of the fifties, Leszek Kolakowski has established one of the greatest philosophical criticism of Marxism. Beyond this criticism, he perceives a radical humanism of a promethean nature in the modern rationalism. The roots of this insanity are deep: Christianity itself has been forever fighting against the eternal return of the pelegianist thought which defends the goodness of the human nature and its infinitely perfectible character. However, in it's pessimistic vain (Augustine, Luther, Pascal, Kant, etc.), Christianity stands for a type of humanism that embodies the undeniable tragic reality of human existence. Finally, Kolakowski defends a new intelligence of the myth and religion that can contribute to conjuring both hyper rationalistic utopia and nihilism.

**Keywords :** Philosophy, Utopia, Marxism, Christianity, Evil

## Table des matières

<b>Introduction.....</b>	<b>1</b>
<b>I – Leszek Kolakowski dans sa vie.....</b>	<b>4</b>
I.1 - Jeunesse : marxiste orthodoxe.....	4
<i>Définition marxiste de la philosophie.....</i>	<i>5</i>
<i>Critique de l'Église catholique.....</i>	<i>6</i>
<i>Critique de la philosophie du positivisme logique.....</i>	<i>7</i>
I.2 - Période révisionniste.....	8
<i>Déstabilisation d'octobre 56.....</i>	<i>9</i>
<i>La philosophie du bouffon.....</i>	<i>12</i>
<i>Chrétiens sans Église ou marxistes sans parti.....</i>	<i>15</i>
I.3 - Exil et critique de la pensée utopique.....	16
<i>L'utopie marxiste.....</i>	<i>17</i>
<i>L'utopie épistémologique.....</i>	<i>19</i>
I.4 - Redécouverte de la sagesse kantienne.....	21
<i>Socialiste-libéral-conservateur.....</i>	<i>24</i>
<i>Scepticisme et universalisme.....</i>	<i>26</i>
I.5 - Le christianisme comme « séminarium de l'esprit européen ».....	28
<i>Fondements de l'humanisme.....</i>	<i>32</i>
<i>Libertés individuelles et démocratie.....</i>	<i>34</i>
<b>II – Critique de l'humanisme prométhéen dans la pensée marxiste.....</b>	<b>38</b>
II.1 - Présentation de la pensée marxiste.....	38
<i>Le thème romantique.....</i>	<i>38</i>
<i>Le thème prométhéen.....</i>	<i>41</i>
<i>Le thème de la pensée éclairée, déterministe et rationaliste.....</i>	<i>43</i>
II.2 - Critique du marxisme.....	45
<i>Le mythe de l'homme unifié.....</i>	<i>46</i>

<i>Le mythe de l'unité de la société civile et politique</i> .....	51
<i>Le mythe de la pensée éclairée</i> .....	54
<i>Le mythe de la pensée révolutionnaire</i> .....	56
<i>Le « prophétisme » de Marx</i> .....	58
<i>Le marxisme en tant que source du léninisme</i> .....	63
<b>III – Le christianisme comme conscience de la finitude</b> .....	66
III.1 - La théodicée.....	70
<i>La théodicée de Leibniz</i> .....	71
<i>La critique de Ockham</i> .....	72
<i>La critique de Voltaire</i> .....	74
III.2 - L'herméneutique.....	75
A) Le mythe du péché originel.....	76
<i>Le mal en moi</i> .....	77
<i>Le mal indéracinable</i> .....	85
<i>Défense du péché originel contre l'interprétation rationaliste</i> .....	93
B) Le mythe de la Rédemption.....	97
<i>Besoin d'une aide extérieure</i> .....	97
<i>Défense du mythe de la Rédemption contre</i> <i>l'interprétation rationaliste</i> .....	98
III.3 - Le christianisme est potentiellement une religion d'intolérance et de fanatisme.....	99
<i>Les déviations de l'Église</i> .....	99
<i>Le christianisme et la tolérance</i> .....	102
<b>Conclusion : l'humanisme tragique de Leszek Kolakowski</b> .....	105
<b>Bibliographie</b> .....	108

À Kaili et Denis,  
Marina et Bernard,  
Anne et Alex,  
Kazimiera et Zdzisław.

## Introduction

C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité.

Blaise Pascal

Se pencher sur l'œuvre de Kolakowski, c'est faire un long voyage à travers le temps, c'est parcourir l'édifice de la culture européenne, revisiter ses fondements et revivre l'euphorie de l'illusion millénariste. À la fois philosophe, historien des idées, critique de la culture et dramaturge, Leszek Kolakowski a toujours mis son érudition et son talent du verbe au service de l'unique cause à laquelle il demeura fidèle à travers les ans, soit celle de l'humanisme. S'il crut dans sa jeunesse que l'humanisme culminait dans le marxisme et que le communisme était la solution à tous les problèmes de l'humanité, son expérience douloureuse lui apprit la tragique réalité de la vie humaine, soit son incontestable limitation et l'impossibilité pour l'homme d'éradiquer le mal et d'aspirer à l'auto-rédemption.

Si nous avons choisi de traiter de l'ensemble de l'œuvre de Kolakowski plutôt que de restreindre l'objet de notre recherche, c'est que nous croyons que celle-ci forme un tout et que la grandeur et l'importance de la pensée de l'auteur se dégagent de l'intégralité de ses travaux. La signification de l'œuvre de Kolakowski pour la société contemporaine réside dans son mouvement, sa progression et sa continuité.

Peu connu dans le monde francophone, Kolakowski bénéficie d'une importante notoriété dans le monde anglophone et germanique et est aujourd'hui considéré comme l'un des plus grands philosophes polonais contemporains. Il est le lauréat de nombreux prix, dont le Prix de la paix des libraires allemands (1977), le Prix Érasmus (1980), le Prix européen de l'essai décerné par la Fondation Veillon (1980), le Jefferson Award (1986), le MacArthur Award (1982), le Laing Award de l'Université de Chicago (1990), le Prix Tocqueville (1994) et le Kluge Prize for Lifetime Achievement in the Humanities and Social Sciences octroyé par la Librairie du Congrès des États-Unis (2003). Si le comité de sélection du Kluge Prize désigna Leszek Kolakowski comme premier récipiendaire, c'est

justement pour couronner l'ensemble du parcours de l'auteur et saluer ses efforts soutenus pour démasquer la pensée dogmatique et défendre les valeurs de liberté et de dignité humaine. En dévoilant le nom du récipiendaire, le Dr Billington affirma, à juste titre, qu'à travers sa vie créatrice, Kolakowski a soulevé de grandes questions avec l'honnêteté intellectuelle et la profondeur que le Kluge Prize désire honorer.

## I

Notre premier chapitre est consacré à la vie et à l'œuvre de Leszek Kolakowski. Nous tenterons de marquer l'importante influence du vécu de l'auteur sur sa pensée et de tracer le mouvement et la continuité de son oeuvre. À travers cette esquisse du parcours intellectuel de Kolakowski, nous mettrons en contexte les deux grands champs d'intérêts de l'auteur, soit le marxisme et le christianisme, qui constituent respectivement l'objet du second et du troisième chapitre.

## II

Dans le second chapitre nous nous pencherons sur la critique que fait Kolakowski de la pensée marxiste. Celle-ci constitue un tournant dans l'œuvre de l'auteur. En signant son *Histoire du marxisme*<sup>1</sup>, l'une de ses oeuvres monumentales, Kolakowski se défait définitivement de ses liens avec le marxisme. Si ce déchirant divorce marque un pivot important dans la pensée de l'auteur, nous ne voyons pourtant pas de discontinuité radicale entre ses premiers amours et la période qui suivra. À travers sa critique du marxisme, Kolakowski condamne l'humanisme prométhéen. Le communisme dans sa forme marxiste est le fruit d'une longue tradition que l'auteur fait remonter à la naissance de la dialectique. En parcourant l'histoire du rêve prométhéen, Kolakowski redécouvre la tradition qui lui est

---

<sup>1</sup> L. Kolakowski, *Histoire du marxisme*, Fayard, 1987.

opposée, soit celle de l'affirmation des limites intrinsèques de l'homme, notamment défendue par Kant et par la pensée chrétienne.

### III

Le troisième chapitre est consacré aux travaux de Kolakowski sur la religion chrétienne, la grande religion de l'Occident. L'auteur fait une herméneutique des mythes fondateurs du christianisme, soit le mythe du péché originel et le mythe de la Rédemption qu'il interprète comme une double affirmation de la finitude humaine. Pour Kolakowski, le véritable humanisme est celui inauguré et défendu par la tradition chrétienne, soit un humanisme conscient des limites de la perfectibilité humaine.

## Chapitre I

### Leszek Kolakowski dans sa vie

L'œuvre d'un philosophe est le plus souvent marquée par son vécu. L'auteur tente, à travers ses écrits, une réponse aux questions soulevées en lui par le spectacle de son siècle. Cela est certainement vrai pour le philosophe polonais Leszek Kolakowski qui a choisi, dès ses débuts, la position de l'« engagé ». Tourmenté par les horreurs de la guerre, il se convertit à la philosophie marxiste en laquelle il voyait, dans sa jeunesse, une solution à la haine des hommes. Ses premiers écrits philosophiques furent fortement influencés par la pensée de Marx et la ligne du Parti communiste. Quelques années plus tard, déçu par le communisme et scandalisé par la politique de terreur exercée par les dirigeants soviétiques, il entreprit une critique monumentale du marxisme et de l'humanisme prométhéen. C'est à travers cette critique qu'il redécouvrit la sagesse kantienne et la valeur du christianisme, qu'il considère comme étant à la source de l'humanisme européen. Depuis les années 80, Kolakowski défend de manière éclairée l'importance du christianisme pour la culture européenne. Les écrits de l'auteur sur la question constituent en quelque sorte un écho à l'histoire récente de la Pologne, qui a mis en lumière le rôle de l'Église en tant que défenseur de l'humanisme contre ses nombreuses déviations possibles. Comme nous tenterons de le démontrer dans le présent chapitre, bien qu'il quitta son pays d'origine à la fin des années 60, son oeuvre tout entière est marquée par son expérience polonaise, par la guerre, par le marxisme et par le christianisme.

#### I.1 Jeunesse : marxiste orthodoxe

Fils d'une famille d'intellectuels de gauche, Leszek Kolakowski est né en 1927 à Radom en Pologne. Lorsque la guerre éclata, il n'avait que 12 ans. C'est seul, à travers ses lectures, que le jeune Kolakowski poursuivit son instruction durant l'occupation, puis il passa les examens dans le système des écoles clandestines en tant qu'étudiant libre. Les rencontres qu'il fit à l'époque avec des libres penseurs et des anticléricaux l'influencèrent

grandement. Dans une entrevue accordée à Karpinski en 1984<sup>1</sup>, Kolakowski confie que ces esprits contrastaient totalement avec l'obscurantisme qui régnait alors en Pologne. À une époque où dominait la terreur nazie, les fréquentations de l'adolescent fondèrent en lui l'espoir de l'avènement d'un monde radicalement différent, dans lequel la distinction entre l'opresseur et la victime serait évincée. Témoin de l'extermination des ghettos et du soulèvement tragique de Varsovie, il n'est pas étonnant que le jeune Kolakowski fut séduit par les idées marxistes et la prophétie d'un monde meilleur. Comme l'affirme Piwowarczyk, « Le jeune Kolakowski est convaincu que c'est dans le marxisme, héritier de l'Aufklärung, que réside la solution complète de tous les problèmes humains. »<sup>2</sup> Dès 1946, après la prise du pouvoir des communistes en Pologne, il entra officiellement au Parti pour évoluer en son sein tout au long de sa formation universitaire. Après avoir complété sa licence en philosophie à l'Université de Lodz, il fut nommé assistant du professeur Adam Schaff, idéologue officiel du Parti à l'Université de Varsovie. Parallèlement à ses études doctorales sur Spinoza, qu'il compléta en 1953, Kolakowski consacra une grande partie de ses efforts à la rédaction d'écrits polémiques dans lesquels il tentait de défendre l'idéologie du Parti contre ses adversaires, principalement l'Église catholique et la philosophie du positivisme logique. Doué d'une remarquable intelligence et d'un talent certain pour l'écriture, il constituait un grand espoir pour le Parti.

### *Définition marxiste de la philosophie*

Le premier Kolakowski était un disciple fidèle de Marx; il concevait le rôle de la philosophie en termes essentiellement politiques. Dans un texte rédigé en 1954 avec Bronislaw Baczek, « Les traditions du socialisme scientifique »<sup>3</sup>, Kolakowski défend l'idée que l'étude de l'histoire de la philosophie est importante dans la mesure où elle permet de comprendre la lutte politique contemporaine et d'appuyer le dessein du socialisme scientifique, et non en elle-même, en tant que témoignage du passé.

---

<sup>1</sup> W. Karpinski, « Wywiad z Leszkiem Kolakowski » (Entrevue avec Leszek Kolakowski), *Zeszyty Literackie*, (Cahier de littérature), Paris, 1984.

<sup>2</sup> B. Piwowarczyk, *Lire Kolakowski*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 19.

<sup>3</sup> L. Kolakowski, B. Baczek, « Tradycje naukowego socjalizmu » ( Les traditions du socialisme scientifique ), *Mysl filozoficzna* (La pensée philosophique), 1954, no 4.

« La tâche colossale de l'historiographie de la philosophie est de démontrer le développement de la tradition humaine en tant que tradition du socialisme scientifique, de défendre toutes les idées valables contre la falsification historique et la passivité, de démontrer que le marxisme est le seul héritier légitime de toute l'œuvre théorique de l'humanité. »<sup>4</sup>

Kolakowski était alors convaincu que le socialisme scientifique constituait l'aboutissement de la marche historique de l'homme vers sa libération ultime. En d'autres termes, conformément à la déclaration de Marx, le jeune philosophe discernait dans l'histoire de la philosophie le témoignage du long processus de l'évolution de la pensée humaine vers l'émancipation : « Le communisme est l'énigme résolue de l'Histoire et il se connaît comme cette solution. »<sup>5</sup>. Dans la perspective communiste, une fois libéré des structures politiques oppressantes et de la supercherie de la religion, l'homme deviendra maître de sa destinée et pourra enfin accéder au bonheur. Comme le fait remarquer Piwowarczyk, dont l'étude<sup>6</sup> sur la pensée de Kolakowski porte essentiellement sur la question de l'homme chez l'auteur, si Kolakowski épousa la doctrine de Marx, c'est parce qu'il entretenait la conviction qu'elle renfermait la solution définitive à l'oppression, aussi bien intellectuelle, que sociale et morale, de l'homme. Essentiellement humaniste, Kolakowski prendra la défense de la liberté humaine à travers toute son œuvre. Cette même exigence humaniste, qui éveilla en lui la foi dans la prophétie marxiste, l'amènera, par la suite, à la démystifier.

### *Critique de l'Église catholique*

Le matérialisme du jeune Kolakowski s'accompagnait naturellement d'une forte conviction athée. Il acceptait et défendait la conception marxiste de la religion en tant qu'outil politique d'oppression des masses. Dans un ouvrage publié en 1955, *Essai sur la philosophie catholique*<sup>7</sup>, Kolakowski attaque vivement les positions de l'Église qui, à son sens, constitue un frein important pour la cause communiste.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 79. La traduction de ce passage est une traduction personnelle.

<sup>5</sup> K. Marx, *Manuscrit de 1844*, Éditions sociales, 1962, p. 87.

<sup>6</sup> B. Piwowarczyk, *op. cit.*, note 2, p. 49.

<sup>7</sup> L. Kolakowski, *Szkice o filozofii katolickiej* (Essai sur la philosophie catholique), PWN, 1955.

« Le mythe du péché originel est le meilleur exemple de cette situation : les forces obscurantistes et réactionnaires cherchent ainsi à paralyser et à étouffer l'activité des masses opprimées en les privant de confiance en soi, en détruisant leur volonté de libération, en les désespérant et en les illusionnant sur un autre monde, en les paralysant par le pessimisme et la peur. »<sup>8</sup>

À cette époque, Kolakowski croyait que le système capitaliste instrumentalise le conservatisme de la religion pour ses fins. Il interprétait le mythe du péché originel et le mythe de la Rédemption comme de médiocres récits visant à ternir et à relativiser la réalité terrestre par rapport à la réalité céleste, afin de faire accepter au peuple sa piètre situation. Dans l'optique communiste, la prétendue mystification opérée par l'Église nuisait considérablement à la cause prolétaire, empêchant le développement de la science et l'avènement de la conscience de classe, qui constituent les deux leviers capitaux du socialisme scientifique. Par conséquent, Kolakowski dénonçait vivement la supercherie de l'Église qui, sous prétexte de défendre la dignité humaine, nuisait précisément à la cause de l'homme. Sur la base des écrits thomistes, le jeune penseur interprétait la reconnaissance de l'homme en tant que personne dans le christianisme comme la conséquence de la théorie de l'immortalité de l'âme et de la hiérarchie de l'Être; si l'homme est important, c'est en vertu du lien ontologique qui existe entre lui et son créateur. En subordonnant l'homme à Dieu, la théologie chrétienne nie la possibilité de la libération complète de l'homme; elle est par conséquent, malgré ce qu'elle prétend, l'ennemi de l'homme, ainsi que l'ennemi avoué du socialisme scientifique. Par conséquent, le rôle du philosophe, tel que l'entendait Kolakowski à l'époque, est de démasquer cette supercherie afin que puisse être réalisée la libération communiste.

### *Critique de la philosophie du positivisme logique*

Aux côtés de l'Église catholique, Kolakowski ciblait alors la philosophie du positivisme logique comme l'un des ennemis principaux du Parti socialiste en Pologne. Vu l'importante tradition polonaise dans le domaine de la logique moderne, l'influence idéologique néfaste du positivisme ne pouvait être passée sous silence. Kolakowski

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 192. La traduction de ce passage est de Piwowarczyk.

s'attaqua essentiellement à la pensée de Kazimierz Adjukiewicz à laquelle il reprochait son conventionnalisme radical. Les travaux d'Adjukiewicz avaient pour but de mettre en lumière la nature fermée du langage et, par conséquent, le caractère essentiellement arbitraire de tout jugement, puisqu'il n'est valable que dans le cadre du langage particulier dans lequel il est prononcé.<sup>9</sup> Un tel relativisme épistémologique était inacceptable pour Kolakowski, d'une part parce que cette position encourage le désengagement et, d'autre part, parce qu'elle va à contre-courant de l'internationalisme marxiste.

## I.2 Période révisionniste

Si le jeune docteur scandait haut et fort la gloire du marxisme et les avancées du Parti, il est important de rappeler le contexte politique de l'époque; vu le contrôle important de la censure, les travaux des intellectuels devaient nécessairement s'inscrire dans le cadre de l'idéologie marxiste dominante. Ainsi, les textes cités jusqu'à maintenant reflètent la certitude apparente du polémiste, mais non les réflexions profondes du philosophe. Dans un article accordé à *L'Express* en 1980, Kolakowski affirme avoir eu très tôt des doutes considérables sur plusieurs points. Lors d'un voyage à Moscou organisé par le Parti en 1950 pour « apprendre la vérité aux sources », Kolakowski confie avoir été frappé par l'ignorance des intellectuels soviétiques :

« Nous étions terrifiés par le niveau lamentable de ceux qui passaient pour les grands intellectuels soviétiques. C'étaient vraiment des troglodytes. Il était impossible de ne pas le remarquer. Nous étions très ignorants du système concentrationnaire soviétique, de la dimension de la terreur en ce pays. Mais nous ne pouvions ne pas être frappés par le désastre de la destruction culturelle. »<sup>10</sup>

Ce voyage marqua pour Kolakowski le début de son désenchantement face à l'idéologie dominante. Tout en conservant sa foi marxiste, il s'interrogea sur la tangente empruntée par le Parti par rapport à la doctrine originelle.

---

<sup>9</sup> B. Piwowarczyk, *op. cit.*, note 2, p. 25.

<sup>10</sup> L. Kolakowski, « Le règne du mensonge », (Entretien), *L'Express*, le 6 septembre 1980.

Entre 1955 et 1965, alors qu'il était professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Varsovie, Kolakowski s'émancipa graduellement de la pensée du Parti. S'il demeura en son sein malgré ses réticences idéologiques, c'était dans l'espoir d'apporter, de l'intérieur, un changement libéral au système, comme le révèle Karpinski dans son article « Leszek Kolakowski : a portrait ».

« He himself (Kolakowski) remarked that from 1955 onwards he was no longer a communist in any sense of the word which would have been acceptable to the guardians of the Faith. [...] He spoke the language of the Faith, hoping that in this way he would be heard. »<sup>11</sup>

Il prit alors le leadership intellectuel du mouvement révisionniste. Les articles publiés par l'auteur durant cette période alertèrent la censure, mais son activité fut tolérée par le Parti jusqu'en 1966.

### *Déstabilisation d'octobre 56*

Suite à la mort de Staline en 1953, un vent de protestation s'éleva graduellement en Pologne; les Polonais témoignèrent leur désir de renouveler la politique de leur pays. Le premier soulèvement eut lieu à Poznan; le 28 juin 1956, cinquante mille ouvriers entrèrent en grève et descendirent manifester dans les rues. La violence de l'opération policière lancée afin de rétablir l'ordre entraîna la mort de plusieurs manifestants et culmina par l'arrestation de centaines de meneurs de foules. La population s'indigna et seule l'élection de Vladislav Gomulka le 21 octobre 1956, en raison de ses antécédents antistaliniens, permit d'apaiser la révolte et de résorber la crise. Dans un article rédigé à la suite du tragique épisode de Poznan, Kolakowski exprime sa désapprobation face à l'oppressante politique du Parti.

« Nous vous dirons ce qu'est le socialisme. Mais d'abord nous devons vous dire ce que n'est pas le socialisme. C'est une question sur laquelle, autrefois, nous avions une idée bien différente de celle que nous avons aujourd'hui. Bien, donc le socialisme n'est pas : une société dans laquelle quelqu'un qui n'a commis aucun crime est assis chez lui et attend l'arrivée de la police ; une société dans laquelle quelqu'un est malheureux, parce qu'il dit ce qu'il pense et quelqu'un d'autre

---

<sup>11</sup> W. Karpinski, « Leszek Kolakowski : a portrait », *European Liberty*, Nijhoff, 1983, pp. 86-87.

heureux parce qu'il ne dit pas ce qu'il pense; une société où quelqu'un est mieux parce qu'il ne pense pas du tout; une société qui a des illettrés et des épidémies de variole; un État qui a plus d'espions que de nourrices, et plus de gens en prison que dans les hôpitaux; un État où l'on est forcé de recourir aux mensonges; un État dans lequel les avocats sont presque toujours d'accord avec le procureur; un État dont le gouvernement définit les droits de ses citoyens, mais dont les citoyens ne définissent pas les droits du gouvernement; un État qui connaît toujours la volonté des gens avant de la leur demander; un État qui ne se rend pas compte qu'il est haï aussi longtemps qu'il est craint [...] Voilà la première partie. Mais, maintenant, attention, nous allons vous dire ce qu'est le socialisme. Bien : le socialisme est une bonne chose. »<sup>12</sup>

Destiné à l'hebdomadaire *Po Prostu*, cet article en forme de poème satirique fut interdit par la censure. Des copies manuscrites du texte circulèrent de mains en mains à Varsovie, puis les étudiants l'affichèrent sur les panneaux de l'Université. Recopié par un correspondant de l'hebdomadaire américain *The New Leader*, l'article fut finalement publié aux États-Unis, puis en France dans l'hebdomadaire trotskiste *La Vérité*. Comme en témoigne ce passage, Kolakowski était alors fort critique par rapport aux actions entreprises par les dirigeants du Parti au nom du socialisme, pourtant il demeurait convaincu de la justesse d'un programme politique socialiste non corrompu. Le ver n'est pas encore dans le fruit. Dans l'esprit de l'auteur, les pathologies sont conjoncturelles et parfaitement curables à l'intérieur du paradigme marxiste.

L'année suivante, Kolakowski publia un article intitulé « Responsabilité et histoire »<sup>13</sup>, dans lequel il fait le plaidoyer de la philosophie de l'histoire. L'auteur présente les deux positions opposées sur la question de la marche historique, à travers un dialogue fictif entre un clerc et un anti-clerc; le premier fait le choix de se retirer de la vie politique pour des raisons morales, alors que le second considère l'engagement politique comme un impératif pour chaque citoyen afin d'accélérer la marche de l'histoire vers la société idéale. Sans renier ses sources marxistes et l'importance de l'action politique, Kolakowski prend dans une certaine mesure la défense du clerc. Le renoncement politique de ce dernier est à comprendre, selon le philosophe, comme la seule alternative possible dans le contexte

---

<sup>12</sup> L. Kolakowski, « Qu'est-ce que le socialisme », *Pologne-Hongrie*, coll. « Documents et textes choisis », E.D.I., Paris, 1966, pp. 78-81.

<sup>13</sup> L. Kolakowski, « Responsabilité et histoire », *Les temps modernes*, 13, 14, 1958.

politique de l'époque, c'est-à-dire le régime instauré par Staline. En proclamant que tout ceux qui n'étaient pas avec le Parti en étaient ses ennemis et devaient, par conséquent, être éliminés, le régime stalinien a voulu étouffer toute résistance sociale et faire taire toute critique, même celles provenant de regroupements gauchistes. Dans un article sur le manichéisme révolutionnaire<sup>14</sup>, Furet décrit cette situation politique comme l'absence de *no man's land* entre les révolutionnaires et leurs adversaires : l'indifférent est assimilé à l'ennemi. Devant la politique unitaire du régime stalinien, la seule résistance possible est celle du clerc; une troisième voie est strictement impossible dans un tel contexte. Afin de demeurer fidèle à son idéal moral, le clerc s'isole :

« Je ne croirai jamais – dit le clerc – que la vie morale et intellectuelle de l'humanité obéisse aux mêmes lois que les investissements économiques, c'est-à-dire que l'on puisse se promettre de meilleurs résultats pour demain, au moyen d'économies faites aujourd'hui, et donc recourir au mensonge pour le triomphe de la vérité et profiter du crime pour frayer la voie à la grandeur. [...] Puisque nous sommes contraints à adopter dès aujourd'hui une attitude à l'égard des changements en cours, nous ne pouvons pas – évidemment – attendre les résultats incertains d'une discussion sur la philosophie de l'histoire, qui risque de ne pas être tranchée encore dans cent ans. Par conséquent, notre choix sera toujours le meilleur s'il est défini par cette parcelle de certitude que nous possédons. Les valeurs morales durables, élaborées au cours de l'évolution de l'homme jusqu'à l'heure présente, sont l'appui le plus indiscutable que nous possédions, puisque la réalité exige de nous un choix qui, en définitive, comporte également un caractère moral. »<sup>15</sup>

Sous le personnage du clerc se cache en vérité la pensée de Kolakowski. Celui qui a embrassé le marxisme pour des raisons humanistes ne peut se résigner à accepter que tant de sang coule au nom de cette doctrine. Dans son article, l'auteur pèse longuement le pour et le contre de la philosophie de l'histoire prophétique, puis conclut de la sorte : « L'inéluctabilité de ce qui n'existe pas encore est toujours douteuse; l'établir est en définitive aussi incertain que de jouer à la roulette et, en tout cas, établir la part de ce qui y dépend de nos décisions est difficile à déterminer. »<sup>16</sup> En d'autres termes, il réitère la conviction du clerc, soit qu'il est plus sûr de miser sur des valeurs morales que sur des

<sup>14</sup> F. Furet, « Au centre de nos représentations politiques », *Esprit*, sept., 1976.

<sup>15</sup> L. Kolakowski, *loc. cit.*, note 13, pp. 2058-2059.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 297.

visions futures résultant d'une interprétation de l'histoire passée. Si la critique contenue dans cet essai est essentiellement dirigée vers la politique du Parti, nous considérons qu'elle constitue également une remise en question de la philosophie de l'histoire de Marx. Sans rejeter le projet marxiste, Kolakowski réalise progressivement la difficulté de réconcilier une telle philosophie avec des valeurs humanistes. Il comprend que la philosophie de l'histoire de Marx, loin d'être scientifique, repose au fond sur un pari, sur un acte de foi dans le progrès historique.

### *La philosophie du bouffon*

La période allant de la fin des années 50 au début des années 60 est caractérisée par Karpinski de période voltairienne<sup>17</sup> : Kolakowski s'évertuait alors à démasquer la pensée dogmatique. Malgré la pression constante exercée sur lui par la censure, il arriva à faire publier certains articles dans lesquels sa critique de l'idéologie dominante était à peine masquée. C'est le cas des textes publiés dans *Tworczość*, « Le prêtre et le bouffon » (1959), auquel nous nous attarderons dans un moment, et d'« Éthique sans code » (1962), dans lequel l'auteur conclut à l'impossibilité d'élaborer un code de conduite parfait. S'il réussit un tel exploit, c'est sans doute parce que dans son élan voltairien, Kolakowski continua de critiquer les doctrines de l'Église, ce qui le garda dans les bonnes grâces du Parti. Il publia entre autres en 1964 un essai littéraire satirique intitulé « La Clef des cieux : récits édifiants tirés de l'Histoire sainte », ainsi qu'une série de livres sur la philosophie thomiste.

Le fameux article « Le prêtre et le bouffon »<sup>18</sup> reflète bien la pensée et la démarche de Kolakowski à l'époque. Dans ce texte, où il analyse l'héritage théologique dans la philosophie moderne, il remet en question tout dogme à travers le personnage du bouffon. L'auteur remarque que la philosophie moderne, malgré sa critique de la religion, s'inscrit essentiellement en continuité avec la tradition théologique occidentale. Il défend l'idée que

---

<sup>17</sup> W. Karpinski, *loc. cit.*, note 11, p. 88.

<sup>18</sup> L. Kolakowski, « The Priest and the Jester », *Towards a Marxist humanism*, Grove Press, New York, 1969.

les philosophes modernes, dont Marx, ont tout fait pour garder en vie les questions théologiques, bien qu'ils emploient une autre terminologie pour traiter de celles-ci. Ils ont condamné le dogme chrétien et dénoncé la supercherie de la religion afin de démontrer la vérité de leurs réponses personnelles à ces mêmes questions. Ils ont délogé Dieu du temple afin d'y entrer eux-mêmes triomphants; ce faisant, leur philosophie s'érige à son tour en dogme et il convient de la remettre en question. Voilà exactement la situation décrite par Proudhon dans sa lettre de 1846<sup>19</sup>, dans laquelle il met en garde Marx contre une nouvelle tentative d'endoctriner le peuple après l'avoir libéré de la religion. Comme nous le verrons dans plus de détail dans le second chapitre, déjà en 1846, Proudhon avait flairé le dogmatisme de Marx.

Kolakowski relève quatre questions philosophiques héritées de la tradition théologique. La première est celle de la possibilité d'une eschatologie, soit en termes philosophiques la question du mouvement historique, à savoir, est-ce que l'histoire évolue dans une direction déterminée, vers la justice universelle? Pour Marx la réponse est affirmative; la marche historique des hommes pointe vers une future réconciliation de l'homme avec son essence qui marquera la fin de son égarement. Vient ensuite la question de la théodicée ou de la clairvoyance de l'histoire, c'est-à-dire la question du sens des événements. S'il existe une fin déterminée dans le cours de l'histoire, chaque événement isolé doit alors avoir un sens. La croyance au paradis, pour des raisons soit théologiques soit philosophiques, constitue une motivation à l'action; le croyant voit dans les événements des signes, il croit que rien n'arrive pour rien, et donc transforme les faits en valeurs. Cette foi proprement religieuse fut certainement présente au sein des disciples marxistes, comme nous en discuterons dans le second chapitre. La troisième question est celle de la grâce ou encore la discussion entre le déterminisme et la responsabilité. L'homme est-il capable de faire lui-même le bien? Selon Kolakowski, la réponse de Marx à la question de la responsabilité humaine est semblable à celle du Concile de Trente; la grâce divine est accordée à chacun de nous, pourtant nous sommes libres de l'accepter ou de la refuser. Par conséquent, les hommes sont inévitablement divisés entre les élus et les

---

<sup>19</sup> P.-J. Proudhon, « Lettre à K. Marx, 17 mai 1846 », *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, coll. « La Pléiade », t. III, pp. 1843-1844.

damnés. Vient finalement la question de la révélation. Les philosophes ont espoir d'atteindre cette révélation, c'est pourquoi ils développent des systèmes philosophiques. S'ils critiquent les révélations existantes, c'est simplement pour mieux définir leur propre système. La grande majorité des philosophes souscrivent, selon Kolakowski, au principe de saint Thomas selon lequel le but de chaque mouvement est le repos. Toutes les philosophies, même les plus critiques, finissent par se figer, comme en témoignent les sceptiques de l'Antiquité; avec le temps, leur philosophie fut limitée au principe de la critique universelle, soit le fait de critiquer pour critiquer.

Puisque aucun système de pensée ne peut à lui seul éviter de sombrer dans le dogmatisme, Kolakowski discerne dans le dialogue entre le prêtre et le bouffon l'unique moyen de garder vivant l'esprit de la philosophie. Le prêtre est le gardien du dogme et représente le conservatisme, alors que le bouffon, qui formule une critique radicale, représente l'opposition; le premier est animé par la foi, alors que le second est guidé par sa méfiance envers la stabilité. Le bouffon n'est pas de mauvaise foi, mais son imagination fertile lui permet d'envisager les choses autrement qu'elles ne le sont; son esprit visionnaire motive sa critique. Évidemment, cette critique n'est constructive que dans la mesure où elle s'inscrit à l'intérieur d'un dialogue avec le prêtre; autrement, la position du bouffon est insoutenable et verse dans l'absurde. L'antagonisme entre le prêtre et le bouffon ne peut être résorbé, à moins que l'un ne se transforme et devienne l'autre. Le plus souvent, c'est le bouffon qui devient le prêtre, affirme Kolakowski, comme Socrate devint Platon. Dans le contexte politique de l'époque, l'auteur se propose de jouer le rôle du bouffon :

« We declare ourselves in favor of the jester's philosophy, and thus vigilant against any absolute; but not as a result of a confrontation of arguments, for in these matters important choices are value judgements. We declare ourselves in favor of the possibilities contained in the extra intellectual values inherent in this attitude, although we also know its dangers and absurdities. Thus we opt for a vision of the world that offers us the burden of reconciling in our social behavior those opposites that are the most difficult to combine: goodness without universal toleration, courage without fanaticism, intelligence without discouragement, and hope without blindness. »<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> L. Kolakowski, *loc. cit.*, note 18, pp. 36-37.

En se prononçant pour la philosophie du bouffon, Kolakowski dénonce la prétention de tout système philosophique à l'universalité, celle du philosophe qui croit signer la fin de la philosophie. Le rôle de la philosophie est d'abord et avant tout critique, selon l'auteur, et cette discipline intellectuelle est le mieux servie par le dialogue. En préservant l'opposition entre le prêtre et le bouffon, il est possible d'atteindre un équilibre entre diverses valeurs mutuellement opposées et d'éviter de sombrer dans l'absolutisme d'une pensée unique. Bien que l'auteur se place sur le plan abstrait des idées, la portée de sa critique est double : d'une part il dévoile le dogmatisme de la pensée marxiste, mais d'autre part il cherche de toute évidence à attaquer de manière indirecte le Parti communiste, dont les « prêtres » se sont fait les gardiens intransigeants de ce dogme. Ainsi, dès la fin des années 50, Kolakowski s'écarta du dogme marxiste pour rejoindre le rang des bouffons et devenir le critique éclairé que l'on connaît.

### *Chrétiens sans Église ou marxistes sans parti*

Durant toutes ces années, le philosophe travailla de manière parallèle à la rédaction de sa première œuvre monumentale, soit *Chrétiens sans Église : la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*<sup>21</sup>. Comme plusieurs commentateurs l'ont remarqué, l'ouvrage pourrait également porter en sous-titre « Marxistes sans parti ». L'auteur se penche dans cet ouvrage sur le conflit entre la foi et l'institution à travers l'étude des sectes religieuses du XVII<sup>e</sup> siècle. Il rapporte les conflits théologiques de l'époque et analyse la pensée de différentes sectes non-confessionnelles afin de démontrer qu'en raison même de leurs convictions, ces dernières étaient nécessairement destinées à la marginalité. Dans sa préface, Kolakowski avoue lui-même que ce qui l'intéresse essentiellement, « ce n'est pas qu'ils soient *effectivement* des hérétiques, mais plutôt qu'ils *doivent l'être*. »<sup>22</sup> Ces sectes, fort diverses par ailleurs, ont en commun d'avoir dénoncé les liens de la loi exercés par l'Église sur ses fidèles et de s'être prononcées en faveur d'un retour au lien authentique de

<sup>21</sup> L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église : la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, 1969. Il s'agit de la traduction française. La version originale de l'ouvrage en polonais fut publiée chez PWN en 1965.

<sup>22</sup> *Ibid*, p. 12.

l'amour entre Dieu et les croyants. Par conséquent, ces sectes hérétiques ne pouvaient s'institutionnaliser qu'en se reniant elles-mêmes. En définitive, le constat de l'auteur au bout de son long exposé est celui de l'alternative tragique qui s'offre à ces groupes protestataires voués soit à la marginalisation croissante puis à la disparition, soit à l'institutionnalisation dans laquelle l'inspiration initiale se pétrifie et s'aliène, comme le fait remarquer Henry Mottu<sup>23</sup>. Ce dernier ajoute qu'il « y a du Sartre dans ce livre, notamment le Sartre de la *Critique de la raison dialectique*, où l'on nous démontre qu'il est impossible de s'institutionnaliser sans s'exiler. »<sup>24</sup> Ainsi, il est sous-entendu dans l'ouvrage, qu'afin de rester fidèles à leurs convictions profondes, tout comme les hérétiques, les révisionnistes sont condamnés à demeurer en marge de l'institution. Pourtant, il ne s'agit pas là d'un constat d'échec pour le mouvement révisionniste; Kolakowski écrit dans sa conclusion que certains mouvements chrétiens marginaux ont joué un rôle historique non négligeable en exerçant des pressions sur les Églises établies et en faisant accepter certaines de leurs idées. En somme, la conclusion de *Chrétiens sans Église* va dans le sens de la philosophie du bouffon; bien que le bouffon soit contraint à demeurer hors de l'appareil politique dominant, il constitue, grâce à son imagination créative et son ouverture d'esprit, un moteur historique important.

### I.3 Exil et critique de la pensée utopique

Un an après la publication de *Chrétiens sans Église*, Kolakowski devint officiellement marxiste sans parti. Ayant déjà de trop nombreuses fois irrité la censure, en joignant les rangs des manifestants lors de la démonstration étudiante le 21 octobre 1966 – dixième anniversaire de l'« Octobre polonais » – Kolakowski jeta la goutte qui fit déborder le vase. Il prononça alors son discours de 56, « Qu'est-ce que le socialisme »<sup>25</sup>, et s'engagea ouvertement aux côtés des étudiants dans la lutte entre liberté et histoire, pour dénoncer les restrictions sur la liberté de parole, la censure et l'arbitraire de la loi. Le

<sup>23</sup> H. Mottu, « Chrétiens sans Église », *Revue de théologie et de philosophie*, IV, 1973, p. 309.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>25</sup> L. Kolakowski, *loc. cit.*, note 12.

lendemain, il fut expulsé du parti, puis moins de deux ans plus tard, suite à une seconde manifestation étudiante, le directeur de la chaire de l'histoire de la philosophie de l'Université de Varsovie fut relevé de ses fonctions pour avoir corrompu la jeunesse. Malgré qu'il ne fut pas contraint de quitter la Pologne, plus aucune activité publique, tant politique qu'intellectuelle, ne lui fut permise suite à ce second incident. De plus, il fut soumis à une surveillance constante de la police secrète. En somme, on fit tout pour lui rendre la vie impossible. Par hasard, il reçut alors une invitation de l'Université McGill. Avant son départ pour Montréal, il goutta une dernière fois aux joies de la bureaucratie communiste, alors qu'il entreprit les démarches nécessaires à l'obtention d'un passeport. Suite à son passage comme professeur invité à l'Université McGill, il accepta un poste de professeur à l'Université Oxford, puis à l'Université de Chicago.

### *L'utopie marxiste*

De l'étranger, Kolakowski poursuivit ses recherches sur le mouvement socialiste et sur la doctrine marxiste afin d'articuler une critique exhaustive de ce système de pensée et de ses manifestations historiques. Le fruit de cette étude fut publié en 1978 dans la seconde œuvre majeure de l'auteur, soit *Les fondements du marxisme*<sup>26</sup>. À travers cet ouvrage, Kolakowski compléta en quelque sorte son deuil du marxisme; il comprit finalement que la foi qui l'avait si longtemps habité et qu'il avait si vivement défendue était le produit d'une magnifique utopie dont les dangers ne sont pas négligeables. Il réalisa que ce qu'il considérait être une déviation idéologique de la doctrine par le Parti, n'était en fait qu'une application possible du marxisme. En d'autres termes, l'auteur en vint à la conclusion que bien que le marxisme-léninisme ne soit pas le seul développement possible du marxisme de Marx, il en est une dérive conséquente.

« Il est impossible de considérer le socialisme qui s'est réalisé historiquement, c'est-à-dire le socialisme despotique comme l'incarnation des intentions

---

<sup>26</sup> L. Kolakowski, *Les fondements du marxisme*, Fayard, 1987. Il s'agit de la traduction française de l'ouvrage *Main Currents of Marxism* publié en trois tomes « Birth » - « Growth » - « Death » chez Clarendon Press, Oxford, 1978. Seuls les deux premiers tomes sont disponibles en français.

marxiennes. [...] (cependant) la version léniniste-stalinienne du socialisme était une interprétation *possible* des conceptions marxiennes. »<sup>27</sup>

Sans mettre en doute la sincérité de Marx, Kolakowski démontre, dans son ouvrage, qu'en raison du caractère utopique de son projet social, la réalisation de celui-ci est impossible. En plus des nombreuses contradictions internes de la pensée marxienne, le manque de précision de celle-ci a permis qu'elle devienne la justification théorique de systèmes despotiques, dont l'URSS et la Chine constituent les principaux exemples. L'erreur de Marx, soit son refus d'accepter la réalité telle qu'elle est, fut précisément la cause de son influence gigantesque, en même temps que la raison de son échec à engendrer autre chose qu'un régime politique injuste, voire totalitaire.

« The influence that Marxism has achieved, far from being the result or proof of its scientific character, is almost entirely due to its prophetic, fantastic, and irrational elements. [...] The self-deification of mankind, to which Marxism gave philosophical expression, has ended in the same way as all such attempts, whether individual or collective: it has revealed itself as the farcical aspect of human bondage. »<sup>28</sup>

L'homme est en définitive un animal aux prétentions infinies qui ne dispose que de moyens finis afin de réaliser ces dernières; l'histoire du socialisme scientifique témoigne de l'échec inévitable de toute tentative visant à réaliser les aspirations infinies des hommes. En fait, en croyant pouvoir dépasser sa condition, l'homme se retourne contre lui-même, comme nous l'enseigne la légende de Prométhée. Kolakowski redécouvrit la signification profonde de cette vérité millénaire suite à une expérience douloureuse et déchirante; après avoir cru travailler à la libération de l'homme, il réalisa finalement avoir été complice d'une machine meurtrière. Dans une entrevue accordée en 1984 à Karpinski, Kolakowski avoue avoir écrit dans les années 50 « des choses pas intelligentes » et également « nuisibles pour la situation de la communauté de l'époque »<sup>29</sup>. Disciple de Marx jusqu'à la fin des années 60, Kolakowski entretenait l'illusion de pouvoir réformer la doctrine du maître et la politique du Parti; plutôt que d'être libératrice, cette illusion berçait dans le

<sup>27</sup> *Ibid.*, tome 1, pp. 614-615.

<sup>28</sup> L. Kolakowski, *The Main Currents of Marxism – The Breakdown*, *op. cit.*, note 26, pp. 525, 528.

<sup>29</sup> W. Karpinski, *loc. cit.*, note 1. La traduction est une traduction personnelle.

cœur des travailleurs une chimère mensongère. Ce n'est qu'une fois en exil que Kolakowski renonça définitivement à toute tentative révisionniste et qu'il comprit que la véritable faille se situe dans la doctrine de Marx et non dans la politique du Parti. Nous suspendrons ici cette discussion et n'entrerons point dans les détails de la critique marxiste de Kolakowski, puisque le second chapitre de notre mémoire y est entièrement consacré.

Malgré son rejet de la doctrine marxiste en tant que système, Kolakowski demeura fidèle à certains aspects de l'enseignement de Marx, soit entre autre celui de la nécessité de l'engagement politique. Depuis l'étranger, Kolakowski forgea d'étroits contacts avec le mouvement de résistance polonais. Il devint membre du KOR (Le Comité de Défense des Travailleurs) suite à l'invitation qu'il reçut des dirigeants du mouvement. Il appuya également le mouvement ouvrier *Solidarnosc* dans sa lutte pour la libération démocratique de la Pologne. Enfin, il publia divers articles destinés à la presse étrangère expliquant la situation politique en Pologne et se fit le porte-parole du KOR à l'étranger.

### *L'utopie épistémologique*

Si Kolakowski consacra une importante partie de son oeuvre à la question des utopies sociales, à travers principalement sa critique du marxisme, il se pencha également sur ce qu'il qualifie « d'utopies épistémologiques »<sup>30</sup>. L'utopie, que Kolakowski définit comme la prétention des hommes à croire être en mesure d'atteindre par leurs propres forces une condition insurpassable, peut s'appliquer aussi bien à l'ensemble de la société qu'à une sphère restreinte de la créativité humaine. Par conséquent, l'utopie épistémologique est caractérisée par la tentative d'atteindre, dans la sphère de la connaissance, un fondement absolu. Descartes fut le père de l'utopie épistémologique moderne. Son projet fut motivé par l'intuition que s'il est impossible de trouver la source ultime de la certitude, il ne peut y avoir aucune certitude et par conséquent aucune vérité, sauf dans un sens pragmatique. À travers le *Cogito* et l'argument de la véracité divine, Descartes croyait avoir atteint son objectif, soit celui d'établir les fondements de la

---

<sup>30</sup> L. Kolakowski, « The Death of Utopia Reconsidered », *The Tanner Lectures on Human Values*, IV, Cambridge University Press, 1983.

connaissance. Seulement, l'erreur de Descartes est bien connue : il utilisa le critère d'une idée claire et distincte afin de prouver l'existence de Dieu, alors que Dieu est le gardien de la fiabilité des idées claires et distinctes. Vu la circularité de l'argument de Descartes, celui-ci ne pouvait être reçu et laissait entière la question de la possibilité d'atteindre un fondement ultime de la certitude. La phénoménologie de Husserl constitue l'une des plus importantes tentatives de relever le défi de Descartes. Pourtant, l'effort husserlien d'atteindre *l'Ego transcendantal*, qui devait être garant de la vérité globale, échoua également.

Dans un court article, « Comment une vérité sans Dieu est-elle possible? Réponse : en aucune manière »<sup>31</sup>, Kolakowski démontre le caractère utopique, soit irréalisable, du défi épistémologique proposé par Descartes. Kolakowski reformule de manière plus générale l'idée cartésienne selon laquelle seul l'être divin peut garantir la vérité :

« sans sujet absolu, l'emploi du prédicat « vrai » ne peut être légitimé. Ceci ne signifie naturellement pas que nous sachions déjà, en supposant un sujet absolu, où réside la vérité et avec quels critères elle peut être découverte. [...] l'existence pure et simple de Dieu ne nous permet pas de savoir ce qui est vrai, mais nous permet de savoir qu'il y a tout simplement du vrai. »<sup>32</sup>

Aucun autre être que le divin ne peut prétendre connaître la vérité, car celle-ci suppose un sujet omniscient, soit un sujet qui ne puisse se tromper et, par conséquent, un sujet qui possède un savoir absolu. Car en définitive, aucune vérité particulière ne peut être absolument certaine en dehors de la vérité globale. En d'autres termes, sans vérité globale qu'un sujet omniscient est seul à posséder, il ne peut y avoir de vérité partielle. Seulement, le sujet omniscient suppose une transcendance parfaite; le sujet omniscient est tout ce qu'il connaît, il est toute chose et il est éternel présent. En lui est éliminée la distinction entre le sujet et l'objet. Par conséquent, il ne connaît pas de vérité au sens où ce terme est employé par les hommes, puisque dans l'expérience humaine toute chose est nécessairement perçue par un sujet percevant. En somme, Kolakowski conclue à

<sup>31</sup> L. Kolakowski, « Comment une vérité sans Dieu est-elle possible? Réponse : en aucune manière », *La vérité*, coll. « Le genre humain », n<sup>os</sup> 7-8, Éditions Complexe, 1983.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 79.

l'inévitable échec des hommes à fonder, hors de tout doute, une quelconque vérité : « en abordant la question de la vérité et la possibilité de l'épistémologie, nous sommes placés devant le choix suivant : ou bien Dieu ou bien le nihilisme cognitif. Il n'y a rien entre les deux. »<sup>33</sup> Toute philosophie qui cherche à établir le fondement de la vérité est nécessairement vouée à l'échec. Toutefois, comme nous le verrons, là n'est pas le but de la philosophie selon Kolakowski.

#### **I.4 Redécouverte de la sagesse kantienne**

À travers sa critique de la pensée utopique, Kolakowski redécouvrit Kant et sa théorie du Souverain Bien. Un siècle avant Marx, Kant avait mis en garde contre toute tentative d'atteindre l'absolu. Bien qu'elle nous soit inaccessible, l'idée du Souverain Bien est utile et nécessaire en tant qu'horizon infini de la pensée humaine. L'homme doit tendre vers ce Bien suprême tout en gardant à l'esprit qu'il ne pourra jamais l'atteindre. En d'autres termes, les prémisses que nous posons comme guides vers cet horizon infini doivent être des idées régulatrices et non des idées constitutives. Contrairement aux idées constitutives, les idées régulatrices ne renferment pas la prétention d'être des vérités absolues. Différentes idées régulatrices peuvent par conséquent être compatibles entre elles, même celles qui en tant qu'idées constitutives s'excluent mutuellement. Un des problèmes de la pensée utopique et de la doctrine de Marx, comme nous le verrons dans plus de détails, est justement de poser différentes valeurs mutuellement exclusives en tant qu'idées constitutives. Par exemple, la promesse de l'avènement d'une communauté combinant à la fois l'égalité et la liberté parfaite est typiquement utopique. En tant qu'idées constitutives, la liberté et l'égalité sont incompatibles, c'est-à-dire, qu'il est impossible de réaliser pleinement ces deux valeurs simultanément au sein d'une communauté donnée. Soit l'État accorde à chaque citoyen la pleine liberté, ce qui entraînera inévitablement certaines inégalités, soit l'égalité parfaite est imposée par la force, ce qui a pour conséquence une réduction considérable des libertés individuelles. Prises en tant qu'idées

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 80.

constitutives, le mariage achevé entre liberté et égalité est voué à l'échec. Par contre, comme en témoignent les sociétés démocratiques, puisque ces deux valeurs sont dans ce contexte considérées comme idées régulatrices, elles peuvent être toutes deux défendues et réalisées parallèlement. En somme, Kant appelle à l'équilibre fragile et toujours tendu entre l'utopie et le nihilisme; bien que la perfection ne soit pas de ce monde, l'homme a tout de même le devoir de défendre ses idées et ses valeurs. En d'autres termes, nous ne connaissons dans l'expérience que des sociétés imparfaites bien que nous devions tendre à la réalisation du Bien total. Les propos de Kolakowski recueillis par George Urban lors d'une entrevue accordée à *Encounter* en 1981 vont tout à fait dans le sens de la sagesse kantienne :

« We are not faced with a choice between a perfect and imperfect society – our options are between one sort of imperfection and another. Yet, in order to realise that gradations exist between the two, we have to keep alive a certain regulative idea of perfection as an ideal standard against which we can measure our failures and achievements. »<sup>34</sup>

En d'autres termes, s'il n'existe dans l'expérience aucune société parfaite, cela ne signifie aucunement que toutes les sociétés imparfaites que nous connaissons se valent. L'idée d'une société parfaite devrait justement constituer la norme permettant de juger les forces et les faiblesses des sociétés réelles. En tant que programme politique, la société parfaite est dangereuse et nécessairement vouée à l'échec. Par contre, en tant qu'idéal vers lequel les sociétés doivent tendre, elle est nécessaire afin de ne point sombrer dans un nihilisme suicidaire et un relativisme barbare – nous expliciterons cette idée subséquentement.

Sur le plan épistémologique, la pensée kantienne permet également d'aller au-delà de l'alternative fatale entre la certitude absolue et le scepticisme radical. Comme nous l'avons vu, Kolakowski défend qu'en ce qui à trait à la question de l'épistémologie, il n'existe rien entre Dieu et le nihilisme cognitif. Seulement, contrairement à Husserl, il ne croit pas qu'une telle conclusion engendre l'effondrement de l'édifice philosophique et culturel européen. Lors d'une conférence prononcée dans le cadre des très prestigieuses

---

<sup>34</sup> L. Kolakowski, « A conversation with Leszek Kolakowski » *Encounter*, January, 1981, p. 12.

*Tanner Lectures*, « The Death of Utopia reconsidered », Kolakowski défend que le but de la philosophie n'est pas de trouver la vérité, mais de garder vivant *l'esprit de vérité*.

« The cultural role of philosophy is not to deliver truth, but to build the *spirit of truth*, and this means: never to let the inquisitive energy of mind go to sleep, never to stop questioning what appears to be obvious and definitive, and never to allow us to forget that there are questions that lie beyond the legitimate horizon of science and are nonetheless crucially important to the survival of humanity as we know it. »<sup>35</sup>

Fidèle à la philosophie du bouffon, Kolakowski défend le caractère essentiellement critique de la philosophie. Né de l'émerveillement, la philosophie doit demeurer près de ses sources. Le philosophe est celui qui s'émerveille et se questionne face à ce que d'autres prennent tout simplement pour acquis. La philosophie est un mouvement perpétuel, un questionnement éternellement renouvelé, une recherche sans fin, visant le repos, la réponse, la vérité, qu'elle n'atteindra pourtant jamais. Dans cette perspective, Kolakowski reconsidère la mort de l'utopie, comme l'indique le titre de sa conférence, « The Death of Utopia reconsidered ». Si la pensée utopique laissée à elle-même verse dans le totalitarisme, elle a toutefois le mérite de proposer certains idéaux auxquels l'homme doit tendre. À l'opposé, parce qu'elle met systématiquement en doute toute prétention d'absolu, la pensée sceptique est certes anti-totalitaire, mais elle sombre dans la stagnation et l'immobilité. Ainsi, dans un esprit kantien, Kolakowski plaide pour le débat perpétuellement renouvelé entre la pensée utopique et la pensée sceptique, afin que la philosophie préserve son mouvement vital. Les utopistes gardent vivant l'idéal vers lequel l'homme doit tendre, alors que les sceptiques rappellent le caractère inaccessible de cet idéal. Une fois de plus, Kolakowski réitère l'idée que *l'esprit de vérité* se dégage de l'antagonisme entre diverses positions opposées, telles que celle du prêtre et du bouffon ou encore entre la pensée utopique et la pensée sceptique. Bien que l'auteur nie la possibilité pour les hommes d'atteindre une vérité définitive, il défend qu'il existe une certaine dynamique de la vérité que le débat entre positions radicalement opposées alimente perpétuellement, permettant ainsi aux hommes de ne point dévier de manière radicale de la ligne qui tend vers le Souverain Bien.

---

<sup>35</sup> L. Kolakowski, *loc. cit.*, note 30, p. 234.

### *Socialiste-libéral-conservateur*

Dans son court essai « How to be a liberal-conservative-socialist : A Credo »<sup>36</sup>, Kolakowski applique la méthode kantienne et prône ce qu'il y a de plus anti-dogmatique, soit qu'il est possible d'être un socialiste-conservateur-libéral. Si aucune de ces idéologies ne constitue la solution définitive au problème politique, chacune comporte des principes renfermant une certaine valeur de vérité. Dans son article, Kolakowski résume tour à tour, en trois points, la position conservatrice, la position socialiste, et la position libérale.

Le conservateur croit tout d'abord que toute amélioration dans la vie humaine entraîne certains coûts. Par exemple, l'égalité et la liberté étant deux biens qui se limitent mutuellement, une amélioration de la citoyenneté sur le plan de l'égalité, entraîne nécessairement une détérioration de celle-ci sur le plan de la liberté, et inversement. « Put yet another way : there is no happy ending in human history. »<sup>37</sup> Jouir pleinement et simultanément de tous les biens est conceptuellement impossible dans ce bas monde. Deuxièmement, le conservateur met en garde contre la destruction des forces sociales traditionnelles, telles que la famille et la religion. S'il est impossible de prouver qu'en rejetant la tradition l'homme sera plus heureux, il est prudent et raisonnable de craindre que ce sera plutôt le contraire qui se produira. Enfin, le conservateur est aux antipodes du révolutionnaire. Il rejette la conception selon laquelle tous les problèmes de l'humanité sont imputables aux mauvaises institutions, donc l'idée que ces dernières doivent nécessairement être renversées. Si elles étaient si contraires à la véritable nature humaine, il y a peu de chance, croit le conservateur, que ces institutions eussent été mises en place.

Le libéral, pour sa part, croit que le rôle de l'État n'est pas de rendre les gens heureux. Chaque citoyen est libre de poursuivre sa propre conception du bonheur à l'intérieur du cadre de la loi, qui vise à assurer sa sécurité et celle de ses concitoyens. Le

---

<sup>36</sup> L. Kolakowski, « How to be a liberal-conservative-socialist : A Credo », *Encounter*, octobre 1978. Ce texte est également publié dans un recueil d'articles de Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990. Nous nous référons ici à la pagination de cet ouvrage.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 225.

libéral est en outre lucide quant au fait que la sécurité et la liberté sont deux biens qui se limitent mutuellement. Le libéral croit également qu'une société qui étouffe l'initiative et la créativité individuelle est une société condamnée à la stagnation, voir à la dégénérescence. Enfin, il croit que la compétition stimule la créativité et le progrès. L'égalité parfaite n'est donc pas souhaitable, car abolissant la compétition, elle ne résulte qu'en un nivellement par le bas.

Enfin, le socialiste croit qu'il est tout aussi dangereux, voir plus dangereux encore, de reconnaître le profit comme facteur unique de régulation économique, que de l'éliminer complètement. Il croit également que malgré qu'une société parfaite soit irréalisable, cela ne justifie aucunement toutes les inégalités. Au contraire, vu l'imperfection du monde, ce dernier défend que l'amélioration est toujours possible. Finalement, le socialiste croit qu'il est nécessaire d'instaurer un certain contrôle social sur l'économie à l'intérieur de la démocratie. L'activité économique doit être encadrée pour permettre la réalisation de certains objectifs sociaux.

L'auteur conclut son article par l'affirmation qu'il est possible d'adopter, sans contradiction, une position socialiste-libéral-concervatrice : « So far as I can see, this set of regulative ideas is not self-contradictory. And therefore it is possible to be a conservative-liberal-socialist. »<sup>38</sup> En d'autres termes, rien n'est bon sans limites: le marché, comme l'État et la tradition, ont leurs limites. Bien que les propositions rassemblées dans l'article se voulaient un credo pour l'Internationale qui n'eut jamais lieu, nous croyons qu'il n'est pas faux d'affirmer qu'elles sont fidèles à la pensée de celui qui les a réunies. Car en définitive, Kolakowski ne cessera jamais d'écrire des textes engagés et significatifs pour la société contemporaine, et se portera à la défense des idées précédemment exposées, soit la tradition, la liberté, et la justice sociale.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 227.

### *Scepticisme et universalisme*

Toujours dans la vaine kantienne, dans une conférence prononcée au Collège de France en 1980 intitulée « Où sont les barbares? »<sup>39</sup>, Kolakowski défend l'idée que l'avenir de l'Europe, autant intellectuel, spirituel que politique, réside dans un scepticisme et un universalisme inconséquents. À travers son exposé, il retrace les fondements de la culture européenne et tente de purifier l'idée d'eurocentrisme du sens péjoratif qu'on a donné à ce terme dans les dernières années. Dans le contexte actuel, il est nécessaire, selon l'auteur, de contrebalancer les effets néfastes de l'universalisme excessif à la mode, afin de redonner à l'Europe la vigueur nécessaire à la défense de sa propre culture.

« cette culture (européenne) est menacée non seulement du dehors, mais, davantage peut-être, par la mentalité suicidaire dans laquelle l'indifférence envers notre propre tradition distincte, l'incertitude, voire la frénésie auto-destructrice prennent la forme verbale d'un universalisme généreux. »<sup>40</sup>

Kolakowski veut démontrer que la capacité qu'a développée la culture européenne à se remettre elle-même en question, constitue à la fois la force et la faiblesse de cette culture.

Afin d'introduire le débat, Kolakowski relate une anecdote vécue lors d'un voyage au Mexique. En discutant avec un mexicain qui s'indigne devant la barbarie des conquistadores espagnols qui ont pillé les temples des civilisations précolombiennes, Kolakowski demande à son interlocuteur si ces derniers étaient réellement barbares ou s'ils étaient les derniers véritables européens? Le but du philosophe n'est pas la simple provocation. Il s'agit d'une invitation à réfléchir sur les limites de la tolérance culturelle. Peut-on abandonner l'idée de détruire les autres cultures sans renoncer à notre propre culture? Jusqu'à quel point peut-on parler de tolérance et où commence la barbarie? Où tracer la limite entre tolérance et indifférence?

---

<sup>39</sup> L. Kolakowski, « Où sont les barbares? », *Le village introuvable*, Éditions Complexe, 1986.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 102.

Suite à la réforme et aux guerres de religion, le scepticisme envers la supériorité spirituelle de l'Europe se généralisa pour devenir monnaie courante à l'époque des Lumières. Le mot d'ordre devint alors « toutes les cultures sont égales », c'est-à-dire qu'il n'existe aucune norme absolue, non historique, afin de juger une culture. C'est cette attitude spirituelle de l'Europe que Kolakowski qualifie d'universalisme généreux, et qu'il considère insoutenable, comme nous le verrons. S'initia par la même occasion un travail d'autocritique de la culture et le scepticisme introduit fut généralisé et appliqué dans toutes les sphères culturelles. Si un tel scepticisme envers les normes juridiques, scientifiques et artistiques favorisa un développement considérable de la culture dans ces domaines particuliers, elle paralysa en même temps la capacité de l'Europe à défendre son propre héritage culturel. L'antinomie du scepticisme est bien connue; nul ne peut défendre la position sceptique sans se contredire lui-même. Ainsi, le sceptique conséquent est réduit au silence. De la même manière, en adoptant une position radicalement universaliste, l'Europe aboutit à une impasse. Afin d'illustrer la contradiction interne de l'affirmation « toutes les cultures sont égales », Kolakowski place le lecteur devant le dilemme suivant : peut-on ne pas s'indigner que dans certains pays, au nom de la loi coranique, on coupe la main aux voleurs ou encore, que l'on lapide les femmes infidèles, alors que si de telles scènes avaient lieu dans notre propre culture, la consternation serait générale? Répondre par l'affirmative revient à affirmer que ce qui est mauvais pour nous est bon pour ces sauvages. Ainsi, comme le fait remarquer Kolakowski, une telle attitude exprime plutôt du mépris que du respect pour les autres traditions; par conséquent, nous sommes dans une position où la prémisse de départ, « toutes les cultures sont égales », se trouve finalement niée.

En somme, en troquant le barbarisme pour le scepticisme et l'universalisme, l'Europe a perdu la capacité de lutter contre les barbares, et court par conséquent le risque de redevenir complice de la barbarie. Selon Kolakowski, afin de sortir de cette impasse, l'Europe doit précisément miser sur ces deux idées, en elles-mêmes contradictoires, que sont le scepticisme et l'universalisme :

« Or, ce que je préconise c'est le scepticisme inconséquent et l'universalisme inconséquent, à savoir un universalisme qui se soustrait à l'antinomie en ne s'étendant pas au-delà des limites où la distinction même entre lui-même et la barbarie s'efface. Dire cela, dans ce contexte, c'est affirmer la supériorité de la culture européenne comme une culture qui a produit et qui a su préserver l'incertitude à l'égard de ses propres normes. Je crois donc qu'il y a une raison importante pour garder en ce sens l'esprit européo-centrique. Ceci présuppose la croyance que certaines valeurs spécifiques de cette culture – à savoir ses facultés auto-critiques – doivent non seulement être défendues, mais répandues et aussi que, par définition, elles ne se laissent pas répandre par la violence. L'universalisme se paralyse lui-même s'il ne se croit pas universel, c'est-à-dire propre à être propagé partout. »<sup>41</sup>

L'universalité de la culture européenne repose sur sa capacité à s'auto-critiquer, à envisager différentes possibilités et manières d'aborder les choses, aussi bien dans le domaine artistique, spirituel, moral, que dans le domaine juridique et scientifique. La culture européenne se caractérise par son effort à toujours laisser ouvert le champ des possibilités, et c'est cet aspect de la culture européenne qui devrait être universalisé, puisqu'il permet le dialogue inter-culturel.

En définitive, Kolakowski croit que l'Europe a développé des outils intellectuels afin de dépasser l'antinomie entre la tolérance et l'indifférence; elle a les moyens de s'ouvrir aux autres cultures sans se renier elle-même ni tomber dans la barbarie. Défendre l'universalité de la tradition européenne, croit l'auteur, ne revient pas à renier la richesse de la diversité culturelle. Au contraire, il prône une propagation sélective des valeurs européennes, soit des valeurs que nous qualifierons d'anti-barbares, c'est-à-dire celles qui favorisent précisément l'émancipation de multiples cultures au sien d'un territoire commun. En plus de la capacité à l'auto-critique, l'Occident a le devoir de défendre le respect de l'être humain en tant qu'être rationnel constituant une fin en soi. Dans son essai « Why do we need Kant? »<sup>42</sup>, Kolakowski réaffirme l'importance de la catégorie kantienne de la *personne abstraite* contre celle de la *personne concrète*. Déterminée historiquement et socialement, la *personne concrète* peut être utilisée comme un moyen au sein d'un

---

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 111-112.

<sup>42</sup> L. Kolakowski, « Why do we need Kant? », *Modernity on Endless Trial*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990, pp. 44-54.

groupe, afin de réaliser les visées de la collectivité; employé comme un objet, l'homme est réduit à l'esclavage. Par contre, reconnaître l'universalité de l'être humain à travers la catégorie de la *personne abstraite* permet de défendre la valeur intrinsèque de l'homme et l'inaliénabilité de ses droits humains. La négation de l'universalité de l'être humain, pour des raisons de différences culturelles, revient, selon Kolakowski, à adopter une position anti-humaine.

« Explicitly racist doctrines as well as philosophies preaching the mutual incommunicability of cultures, and thus the impossibility of adopting a common notion of humanity, are no less antagonistic to humanity than communist-totalitarian ideologies. Their negative common ground consists exactly in the denial of *being human* as a universal category, applicable to each individual human being, confirmed by the inviolability, irreplaceability, and unexchangeability of the person. They are all anti-Kantian, as well as anti-Christian and antihuman. »<sup>43</sup>

À travers son plaidoyer pour l'eurocentrisme, nous comprenons que Kolakowski cherche à redonner à l'Europe l'assurance en sa propre tradition, dont elle a besoin afin de lutter contre la menace barbare, aussi bien interne qu'externe, et se porter à la défense des droits humains, sur son propre territoire et dans le monde entier.

## **I.5 Le christianisme comme « séminarium de l'esprit européen »<sup>44</sup>**

Avec le développement de l'Union européenne, une importante réflexion sur l'identité européenne a cours sur le vieux continent. Soucieux de préserver la richesse de leur diversité culturelle, les Européens tentent de dégager avec prudence le filon commun les réunissant. Qu'ont en commun la nonchalance des Espagnols et la discipline des Allemands, le naturel exalté des Grecs et la politesse étudiée des Anglais, ou encore, l'orthodoxie polonaise et le libéralisme hollandais? Kolakowski répond, le christianisme. Comme en témoigne l'appellation *Chrétienté* qui désignait à l'origine l'Europe, le

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>44</sup> L'expression est de J. Dewitte dans « Le christianisme comme conscience de la finitude : la philosophie de la religion de Leszek Kolakowski », *Annales de l'Institut de philosophie et des sciences morales*, 1984, p. 153.

christianisme est à la source de ce qui réunit l'Europe et la distingue des autres cultures. À l'heure de la laïcité, les Européens reconnaissent volontiers l'héritage des Lumières en ce qui a trait aux fondements de la Déclaration des droits de l'homme et celui des philosophes et penseurs politique pour ce qui est des institutions démocratiques et de la séparation de l'État et de l'Église. Pourtant, la grande majorité d'entre eux semblent avoir oublié que derrière la pensée de Voltaire et de Montaigne, de Hobbes et de Locke, se cache le message du Christ. Des philosophes et historiens tels que Gauchet et Kolakowski tentent précisément de déterrer cet héritage chrétien enfoui profondément dans la conscience populaire. En tant qu'euro péen, Kolakowski est soucieux de l'avenir de l'Europe, et en tant qu'intellectuel, il sait pertinemment que les clés de la compréhension de ses dilemmes présents se trouvent dans son histoire passée, soit en grande partie dans son héritage chrétien.

« Un non chrétien n'a pas seulement le droit de méditer avec inquiétude sur la forme du christianisme et sur son destin. Il en a le devoir pour des raisons évidentes. Le christianisme fait partie de notre héritage spirituel commun, au point qu'être absolument non chrétien signifierait être exclu de cette culture. [...] Et, de son côté, le christianisme ne peut refuser d'assumer la responsabilité d'un monde qu'il contribue à former depuis des siècles. »<sup>45</sup>

L'Européen qui doute, celui qui se remet perpétuellement en question, qui se demande ce qu'il est possible d'espérer alors qu'il y a tant de mal dans le monde, celui que la différence fascine et qui enquête avec sincérité et curiosité sur les différences culturelles et religieuses, celui qui lutte fermement pour les droits de l'homme et pour la démocratie tout en ayant conscience des nombreux défauts de ce système, celui-là est, selon Kolakowski, un véritable européen, et dans une large mesure un chrétien.

Ce qui distingue la culture européenne entre toutes, c'est, comme nous l'avons vu, sa capacité à se remettre constamment en question, à douter, et cela lui vient précisément de son héritage chrétien, selon Kolakowski.

« Si elle (l'Europe) survit à la pression des barbares, ce ne sera pas grâce à une solution finale qu'elle découvrirait un jour, mais grâce à la conscience claire que de

---

<sup>45</sup> L. Kolakowski, « Le diable peut-il être sauvé? », *Contrepoint*, n° 20, 1976, p. 133.

telles solutions n'existent nulle part : et c'est là la conscience chrétienne. Le christianisme n'a trouvé et n'a promis aucune solution durable pour le destin temporel des hommes. C'est pourquoi il nous a donné le moyen de sortir du dilemme « optimisme-pessimisme », si ce dilemme veut dire le choix entre la croyance en des solutions finales et le désespoir. Le désespoir, c'est la chute fréquente de ceux qui avaient cru un jour dans une solution parfaite et ultime et qui ont perdu leur certitude. Mais c'est la tradition de l'enseignement chrétien de nous protéger contre les deux dangers qui nous menacent : la confiance folle dans notre perfectibilité infinie et le suicide.[...] Nous n'avons pas le choix entre la perfection totale et l'auto-destruction totale : notre destin temporel, c'est le souci sans fin. C'est dans le doute qu'elle entretient sur elle-même que la culture européenne peut trouver son équilibre spirituel et la justification de sa prétention à l'universalité.»<sup>46</sup>

En insistant sur la faiblesse et l'imperfection humaine, le christianisme a introduit dans la culture européenne une conscience aiguë des limites de notre pouvoir d'agir et de connaître et, par conséquent, elle a introduit le doute. Alors qu'il comprenait dans sa jeunesse l'affirmation chrétienne de la faiblesse humaine comme l'outil de prédilection des forces obscurantistes et réactionnaires, Kolakowski redécouvrit ultérieurement le bon usage du doute. D'une part, douter nous permet d'avancer, puisque cela constitue une invitation à reconsidérer nos positions. D'autre part, le doute préserve l'homme de l'intolérance et du fanatisme qui surviennent précisément lorsque l'homme croit posséder la vérité.

Seulement, le christianisme n'insiste pas que sur la faiblesse de l'homme, mais défend également sa grandeur et sa dignité. Comme en témoigne le mythe de la Rédemption, si Dieu a donné son fils unique afin que, par son sang, soient rachetés les péchés des hommes, c'est parce que l'homme est digne et important à ses yeux. L'histoire du christianisme témoigne de l'effort perpétuellement renouvelé de maintenir l'équilibre entre le mythe de la chute et le mythe de la Rédemption, entre l'affirmation de la faiblesse de l'être humain et celle de sa grandeur. Nous reviendrons au troisième chapitre sur la signification et l'interprétation kolakowskienne de ces deux mythes bibliques. Pour le moment, il nous intéresse de démontrer de quelle manière l'Église, à travers le maintien d'un équilibre fragile entre divers opposés, tels que la vie terrestre et la vie céleste, la divinité du Christ et son humanité, ou encore le salut par la grâce et le salut par les

---

<sup>46</sup> L. Kolakowski, *loc. cit.*, note 39, p. 121.

oeuvres, a su maintenir l'équilibre culturel et spirituel de l'Europe. Pour Kolakowski, le christianisme est à la source de l'humanisme, ainsi que du développement démocratique de l'État, dont l'émancipation fut pourtant réalisée contre la résistance de l'Église. Toutefois, comme nous le verrons, en dehors des limites conceptuelles érigées par la chrétienté, à la fois l'humanisme et l'État, risquent de se retourner contre l'homme.

### *Fondements de l'humanisme*

Avec les années, Kolakowski en vint à réaliser l'héritage humaniste de la tradition chrétienne. Alors qu'il concevait dans sa jeunesse la religion chrétienne comme une force d'aliénation, il comprit plus tard que l'homme véritablement aliéné n'est pas l'homme religieux, mais l'homme dit « achevé » qu'envisageait Marx pour le futur. Comme nous le verrons dans plus de détail au second chapitre, en dénigrant l'homme tel qu'observé dans leurs sociétés et en louant glorieusement les qualités de l'homme nouveau, les penseurs de l'aliénation méprisent l'homme. Le véritable humanisme, celui notamment promu par le christianisme, prend la défense de l'homme pour ce qu'il est réellement, soit ce qu'il fut hier, ce qu'il est aujourd'hui, et ce qu'il sera demain, c'est-à-dire un être imparfait, inachevé.

« L'humanisme tel qu'il fut dessiné dans le célèbre *Discours sur la dignité humaine* de Pic de la Mirandole, c'est-à-dire l'humanisme qui se définissait par l'idée de l'inachèvement de l'homme, son état d'hésitation inévitable, son insécurité due à sa liberté de décision, est parfaitement compatible avec l'enseignement chrétien. L'humanisme qui admet en outre que l'homme est libre, non seulement dans le sens qu'il peut se tourner vers le bien ou vers le mal, mais aussi dans le sens qu'il ne trouve aucune règle du bien et du mal qu'il n'ait faite, qu'aucune norme ne lui a été donnée par Dieu ou la Nature, mais qu'il a le pouvoir *légitime et illimité* de former ces normes au gré de ses désirs, n'est pas compatible avec un christianisme qui a gardé tant soit peu sa substance. »<sup>47</sup>

À travers les siècles, en ce qui a trait à la question du salut, l'Église catholique a tenté de maintenir l'équilibre fragile entre la liberté humaine et la grâce divine. Elle a, de la sorte, tracé les limites de l'humanisme. Contre Pélage, l'Église s'est prononcée contre

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 119.

l'affirmation que les hommes peuvent seul, sans l'aide de la grâce, assurer leur propre salut. Seulement, contre Augustin, l'Église a défendu la liberté humaine et reconnu le pouvoir des hommes à accepter ou refuser la grâce divine qui, en définitive, est l'unique source du salut. Nous reviendrons sur les détails de la querelle théologique entre Augustin et Pélage au troisième chapitre. Pour le moment, retenons simplement qu'en adoptant une position disons semi-pélagienne, l'Église peut être considérée comme l'une des sources de l'humanisme tel que défini par Pic de la Mirandole, soit une vision de l'homme qui, tout en défendant la liberté humaine, reconnaît également ses limites. La pensée humaniste se développa pourtant contre la résistance de l'Église et s'affranchit, avec les Lumières, des limites tracées par le christianisme, pour prendre une forme anti-chrétienne. L'humanisme des Lumières troqua l'idée de l'inachèvement des hommes pour celle de l'infinie perfectibilité humaine, et nia toutes limites à la libre construction des critères du bien et du mal. Certes, Kolakowski reconnaît que l'humanisme des Lumières créa un climat d'affranchissement intellectuel qui permit un essor important de la culture européenne et qui n'aurait peut-être pas eu lieu sous la tutelle de l'Église. Seulement, l'auteur constate également que cet humanisme sombra dans le nihilisme moral, laissant dans la culture un vide immense que l'on tente encore aujourd'hui de combler. Les « religions séculières »<sup>48</sup> constituèrent des tentatives, parfois sanglantes, de combler ce vide. Dans ce sens, l'humanisme prométhéen des Lumières ouvrit la voie à diverses idéologies visant la purification ou la libération des hommes, dont le nazisme et le marxisme sont les principaux exemples. En niant les limites de la perfectibilité humaine, l'humanisme fournit un prétexte à la manipulation des hommes en vue d'atteindre une réconciliation de l'homme dans son essence et dans son existence. En somme, l'humanisme qui s'est développé en dehors des limites définies par le christianisme finit par se dresser contre l'homme.

---

<sup>48</sup> L'expression est de R. Aron. Nous reviendrons au second chapitre sur la question des « religions séculières » et sur leur relation avec les Lumières.

### *Libertés individuelles et démocratie*

Que l'Europe chrétienne ait été le centre du développement démocratique et de la théorie des libertés individuelles n'est pas simplement le fruit du hasard selon Kolakowski :

« on peut voir l'inspiration chrétienne aux sources des idées sur lesquelles la démocratie moderne s'est construite. Le Dieu de Locke et le Dieu de la Déclaration d'Indépendance américaine n'était nullement un décor rhétorique ; c'est à partir du concept chrétien de la personne comme valeur inéchangeable que la théorie des droits inaliénables de l'homme a été élaborée. »<sup>49</sup>

Pour Kolakowski, Jésus fut un *réformateur*<sup>50</sup> qui introduisit dans la culture européenne des valeurs nouvelles en rupture avec la tradition judaïque et la mentalité guerrière de son époque, et sur lesquelles reposent les fondements de l'Europe moderne. La prophétie du Christ fut innovatrice sous deux aspects principaux : d'une part, il remplaça le lien de la loi par le lien de l'amour, et défendit la séparation entre le règne terrestre et le règne céleste. Par son message d'amour, Jésus véhicula l'idée que l'amour est plus fort que la loi, soit qu'à l'intérieur des liens de l'amour, la loi n'est point nécessaire. Cela s'applique non seulement dans la relation entre Dieu et les hommes, mais également dans les relations des hommes entre eux. En remplaçant toutes les lois de l'Ancien testament par une loi unique et universelle, soit celle de *s'aimer les uns les autres*, Jésus fonda le concept de fraternité qui permit à l'Europe de passer de la barbarie à la tolérance. À une époque où la politique extérieure se résumait à la guerre et à la conquête, Jésus défendit l'idée qu'il est possible de régler les conflits entre les hommes sans avoir recours à la violence. Plus encore, il élimina la distinction entre les peuples en ouvrant les portes du paradis à toute l'humanité. De la sorte, il fonda le concept de la valeur fondamentale de l'être humain, qui ne repose ni sur son appartenance culturelle, ni sur sa richesse ou son savoir, mais sur le simple fait de son humanité. En somme, à travers son message d'amour universel, Jésus est aux sources de la mentalité utopique. Seulement, la seconde proposition du Christ, soit celle de la division entre le monde profane et le monde sacré, vient contre-balancer cette vision

<sup>49</sup> L. Kolakowski, *loc. cit.*, note 39, p. 120.

<sup>50</sup> L. Kolakowski, « Jesus Christ prophet and reformer », *TriQuarterly*, no. 9, 1967, pp. 65-77.

utopique. Aux Juifs qui attendaient un roi sauveur, il répéta sans cesse que son règne n'était pas de ce monde. Jésus promit le paradis céleste à tous ceux qui se laisseront pénétrer par l'amour du Père. Par contre, il insista sur la misère fondamentale de la vie terrestre. Nul ne peut, ici-bas, espérer atteindre l'absolu, car la plénitude et la perfection relèvent du règne céleste.

Entre l'utopie et la barbarie, Jésus introduisit une double barrière conceptuelle au sein de laquelle la démocratie allait être fondée. S'il est possible d'éliminer la violence dans les relations inter-humaines, l'harmonie parfaite est inaccessible ici-bas. Par la déclaration qu'il fit au temple, « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu »<sup>51</sup>, il proclama l'autonomie du politique, tout en rappelant la nature finie de sa mission. Le règne terrestre, temporel, imparfait et fini, appartient aux hommes, alors que le règne céleste, infini, parfait et éternel, appartient à Dieu. Le pouvoir politique doit se contenter de gérer la vie de la cité, alors qu'il revient aux autorités religieuses de guider les fidèles vers le salut promis dans l'au-delà ou encore, de les rendre plus vertueux, pour emprunter le lexique aristotélicien. Il est donc possible d'interpréter le message du Christ comme étant en rupture avec la conception classique de la politique, notamment celle d'Aristote qui faisait du politique un instrument de perfectionnement de l'homme. Saint Thomas défendit certes que le politique doit seconder l'Église dans le perfectionnement de l'homme vers la vertu morale, et il est vrai que l'Église lutta fermement contre la séparation définitive entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux. L'institution, nécessairement imparfaite et ayant ses propres visées, trahit parfois les sources de son inspiration. Seulement, suite aux paroles proclamées par Jésus au temple, il est possible de croire que la séparation entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux allaient inévitablement être opérée au sein des sociétés chrétiennes, malgré la résistance du clergé. Plus encore, la rupture entre ciel et terre introduite par le Christ, en plus de discréditer la légitimité du pape en tant qu'autorité politique, discrédita également celle du roi ou, plus exactement, la théorie selon laquelle le roi détiendrait la légitimité de son pouvoir de sources divines.

---

<sup>51</sup> Évangile selon saint Matthieu, 22.21. Traduction œcuménique de la Bible, Alliance biblique universelle, Le Cerf, Paris, 1975.

À la lumière de ces explications, il est possible de comprendre pourquoi Kolakowski considère que le Dieu de Locke est plus qu'un simple décor rhétorique. Locke réfuta la thèse de l'origine divine du pouvoir royal sur la base de l'enseignement chrétien et s'appuya sur la conception chrétienne de la valeur intrinsèque de la personne humaine pour proposer les libertés individuelles comme fondement du pouvoir dans les sociétés démocratiques. Contre la théorie absolutiste de Filmer, qui faisait du roi l'héritier du pouvoir accordé par Dieu à Adam, Locke défendit que Dieu n'a point accordé à Adam seul les droits sur la terre, mais à toute l'humanité. De la sorte, chaque être humain possède le pouvoir et le devoir de protéger sa vie, sa liberté et ses biens. En cédant une partie de leur pouvoir à l'État, les citoyens comptent obtenir de l'État la protection de leurs droits fondamentaux. Soucieux d'éviter tout problème relié à l'impartialité, Locke proposa une triple division du pouvoir entre l'exécutif, le législatif et le judiciaire, afin que ces pouvoirs se limitent mutuellement. En somme, l'État, dans la théorie de Locke, détient la légitimité de son pouvoir du peuple, et les pouvoirs de l'État sont limités par sa mission, qui est de protéger les droits de la personne, soient la vie, la liberté et les biens des citoyens.

Seulement, comme le défend Kolakowski, la théorie des droits inaliénables de l'homme que la démocratie a érigé en valeur absolue possède également ses limites :

« elle (la théorie des droits inaliénables de l'homme) s'est retournée contre elle-même dès que ses divers impératifs se sont révélés non parfaitement compatibles entre eux et que le concept de l'État en tant que distributeur de tous les biens matériels et spirituels a pris le dessus sur celui de l'inviolabilité des droits des personnes : ainsi le droit de l'homme est devenu le droit de l'État à posséder l'homme; il a donc servi à fonder l'idée totalitaire. »<sup>52</sup>

Dans ce passage, Kolakowski se réfère implicitement à l'État dans les sociétés communistes qui, en tentant de réaliser pleinement certains droits humains qui se limitent mutuellement, tels que la liberté et l'égalité, et en étendant les pouvoirs de l'État à tous les domaines d'activité humaine, versa dans le totalitarisme et la violation systématique des droits de l'homme. Encore une fois, en tentant d'aller au-delà des limites proposées par le

---

<sup>52</sup> L. Kolakowski, *loc. cit.*, note 39, p. 120.

christianisme, l'État se retourne contre l'homme. La mission de l'État n'est ni de délivrer le bonheur, ni de réaliser l'harmonie parfaite entre les hommes, mais simplement d'établir un cadre législatif et juridique permettant de gérer les conflits entre les citoyens et de réaliser le plus de justice possible, car en définitive, l'harmonie parfaite est inaccessible sur terre. Dans ce sens, l'État proposé par Locke est fidèle à l'enseignement chrétien et au mythe du péché originel, puisqu'il ne mise pas sur la vertu des hommes, mais au contraire tente d'institutionnaliser, à travers la division des pouvoirs, certains mécanismes visant à limiter la corruption. Il est évidemment possible de critiquer l'État libéral de Locke sur la base d'une conception socialiste de l'État. Comme nous l'avons vu, Kolakowski lui-même prône une position libéral-socialiste-conservatrice et défend qu'il est légitime de lutter pour une plus grande justice sociale. Seulement, nous devons être conscients que nous ne pourrons jamais atteindre la perfection à laquelle nous aspirons et échouons inévitablement à réaliser pleinement les valeurs que nous défendons. Pourtant, la lutte ne saurait être vaine, car il est toujours possible de réaliser certaines améliorations. En somme, afin de ne point sombrer dans le totalitarisme et la mutilation des droits de l'homme, la théorie des droits de la personne et celle de l'État moderne doivent être contenues à l'intérieur des limites conceptuelles du christianisme au sein desquelles ils ont vu le jour, soit la division entre le ciel et la terre, et la loi de l'amour qui prône l'ouverture et la tolérance.

## Chapitre II

### Critique de l'humanisme prométhéen dans la pensée marxiste

Le présent chapitre est consacré à la critique kolakowskienne du marxisme, contenue principalement dans *Histoire du marxisme*<sup>1</sup>. Dans cet ouvrage en trois tomes, Kolakowski tente de faire un historique complet de la pensée marxiste, de ses sources, qu'il situe dans la naissance de la dialectique, jusqu'à ces manifestations politiques dans l'ancienne URSS. Nous nous concentrerons principalement sur la critique que fait l'auteur du système de Marx en tant que tel et tenterons de démontrer les raisons pour lesquelles Kolakowski affirme que le communisme historique est une *interprétation possible* du marxisme. Pour ce faire, nous retracerons, dans un premier temps, les trois thèmes principaux du marxisme tels que définis par Kolakowski, soient le thème romantique, le thème prométhéen et le thème de la pensée éclairée. Selon l'auteur, il est possible d'expliquer, à travers ces thèmes, l'essence de la pensée de Marx. Sur la base de cette brève revue de la pensée de Marx, nous exposerons ensuite la critique kolakowskienne du marxisme. À travers celle-ci, Kolakowski renonce définitivement à toute tentative révisionniste du marxisme. Comme nous le verrons, l'auteur démontre que l'échec du communisme marxiste était inévitable vu les nombreuses failles internes de la théorie de Marx. Plus encore, il défend que le léninisme-stalinisme ne constitua point une déviation de la doctrine marxiste, mais une application possible de la logique interne de ce système de pensée.

#### II.1 Présentation de la pensée marxiste

##### *Le thème romantique*

Si le jeune Kolakowski voit d'abord dans le marxisme l'héritier légitime de l'*Aufklärung*, la révision critique qu'il entreprend de cette idée reçue l'amène par la suite à

---

<sup>1</sup> L. Kolakowski, *Histoire du marxisme*, Fayard, 1987.

mettre en lumière la dimension méconnue ou sous-estimée de l'interprétation romantique. Dans la critique marxiste du capitalisme, Kolakowski distingue certains traits du romantisme, dont la philosophie a constitué une critique conservatrice de la société industrielle naissante. Pour les romantiques, cette société nouvelle était caractérisée par la disparition des liens spontanés entre les individus; devenus de simples agents dans une structure qui les dépasse, les hommes de la société capitaliste n'interagissaient plus entre eux que de manière indirecte, en tant que représentants de groupes opposés. En organisant la société de manière mécanique et en gérant uniquement les liens d'intérêts entre les citoyens, le nouvel État avait introduit une opposition entre la communauté organique et la société, dont la conséquence directe, selon les romantiques, avait été la division interne de la personnalité entre la personne et l'individu. Héritiers de Rousseau, Fichte et Comte, les romantiques entretenaient le rêve d'un retour à une société pré-industrielle dans laquelle serait supprimée toute médiation entre les membres de la communauté, et au sein de laquelle chacun serait défini par ce qu'il est en tant que personne, et non par la fonction qu'il exerce ou l'argent qu'il possède. Ils critiquaient les fondements théoriques de la société libérale, soit la théorie du contrat social telle qu'élaborée par Hobbes et la définition de la nature humaine sur laquelle se base l'auteur. Fondée sur l'idée que la nature humaine est fondamentalement égoïste, c'est-à-dire que chacun est motivé par son intérêt propre, la pensée libérale défend que seul un État de droit est capable d'organiser et d'équilibrer les intérêts individuels, ainsi que d'assurer à chaque citoyen la sécurité nécessaire à la réalisation de ses projets. Les romantiques soutenaient au contraire que la conception des hommes en tant qu'ennemis mutuels ne reflète point la nature humaine, mais caractérise plutôt le cas particulier de l'homme dans les sociétés capitalistes. Les romantiques entretenaient une vision nostalgique et idéalisée du passé, et souhaitaient retrouver l'harmonie des communautés restreintes dans lesquelles l'identification entre la personne et la communauté est directe, permettant une auto-gestion spontanée des affaires communes.

Héritier du romantisme, Marx récupéra l'essentiel de la critique romantique du contrat social et réitéra la perspective d'un monde futur dans lequel l'homme retrouverait son unité perdue.

« Marx reprit à son compte l'aspect destructif de la critique romantique du capitalisme. Sa théorie de l'aliénation, sa théorie de l'argent, sa croyance en l'unité future dans laquelle l'individu saisira immédiatement ses propres forces comme étant des forces sociales, sont à considérer comme une continuation de la critique romantique. »<sup>2</sup>

Kolakowski retrace chez Marx trois thèmes principaux empruntés au romantisme, soit celui de l'aliénation, celui de la tyrannie de l'argent et celui de l'identité future de la personne et de la société. Les thèmes de l'aliénation et de la tyrannie de l'argent sont intimement liés; dans la société capitaliste, la tyrannie abstraite exercée par l'argent est caractérisée par la possibilité de vendre ou d'acheter toute chose, même le travail humain, permettant ainsi l'accumulation du capital entre les mains d'un groupe restreint d'individus. Dans cette logique capitaliste, aussi bien le travailleur que le capitaliste se trouvent aliénés. L'aliénation du premier est plus criante et plus durement ressentie; en vendant le fruit de son travail, le travailleur devient lui-même un outil de production et ses qualités personnelles sont réduites à des marchandises, dont la valeur est déterminée par la loi du marché. Puisque les efforts de son travail lui sont devenus étrangers, le travailleur ne s'appartient plus; il appartient au capitaliste pour lequel il travaille d'arrache-pied et duquel il espère recevoir un salaire à peine suffisant pour assurer sa survie biologique. Pour ce qui est du capitaliste, ce dernier perd sa personnalité en se faisant l'incarnation de l'argent; son action n'est plus guidée par ses pulsions internes, mais par la logique du marché. Il n'est plus lui-même, mais le représentant du capital.

En vue de mettre fin à la tyrannie de l'argent et de permettre aux travailleurs et aux capitalistes de retrouver leurs personnalités, Marx soutenait qu'il était nécessaire de renverser le système capitaliste. Tout comme les romantiques, il défendait qu'afin d'accéder à la véritable liberté, les hommes devaient se libérer de la contrainte de l'État et de la logique du marché, pour ainsi dépasser la dichotomie entre la société et la communauté. Alors que la liberté au sens libéral est une liberté limitée à la sphère privée, la liberté au sens socialiste en est une dans laquelle l'homme se reconnaît en tant qu'être

---

<sup>2</sup> L. Kolakowski, *Histoire du marxisme*, tome 1 : *Les fondements, Marx, Engels et leurs prédécesseurs*, Fayard, 1987, p. 600.

social et accepte librement les liens directs qui l'unissent à la communauté humaine. Par conséquent, le projet marxiste stipulait que la liberté négative consacrée dans la déclaration des droits de l'homme devait être remplacée par la véritable liberté, comprise comme « unité librement consentie entre l'individu et la totalité. »<sup>3</sup> Une fois libéré du système capitaliste, qui est à la base de la corruption des hommes observée par les libéraux, Marx prévoyait que l'homme de la société socialiste accéderait finalement à sa véritable essence. En somme, il s'accordait avec les romantiques pour rejeter la théorie libérale de l'égoïsme fondamental des hommes et défendre l'idée que l'homme est naturellement bon et que les mauvaises institutions sont responsables de sa corruption.

Pourtant, Marx se distingue des romantiques, car sa théorie vise le futur, alors que les romantiques se complaisaient en rêvant du passé. Contrairement aux romantiques qui envisageaient avec désespoir l'effacement des limites nationales engendrées par le développement de l'industrie, Marx y discernait un aspect positif de la technique. Car, en définitive, la libération marxiste visait toute l'humanité et devait précisément être rendue possible grâce à la technique et à l'industrie. Le développement technologique constituait pour Marx la voie de l'avenir et la condition de réalisation de la société communiste. L'auteur du *Capital* stipulait que le développement industriel allait dans le sens de la marche historique de l'homme vers la maîtrise totale de ses conditions d'existence.

### ***Le thème prométhéen***

À travers le thème prométhéen, la pensée marxiste rompt fondamentalement avec la pensée romantique. Marx entretenait pour l'espèce humaine un espoir qui dépasse largement la vision romantique d'un retour au bon sauvage. La théorie marxiste ne vise pas seulement à libérer l'homme des conditions aliénantes de la société capitaliste, elle montre la voie vers la libération ultime, soit la maîtrise parfaite par l'homme de sa destinée.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 602.

Comme le précise Kolakowski, l'attitude prométhéenne de Marx concerne l'espèce et non l'individu. À travers l'histoire, les hommes ont progressivement appris à maîtriser la nature et ont développé des outils techniques afin d'alléger le travail ardu que requiert la satisfaction de leurs besoins élémentaires. Jadis soumis aux intempéries de la nature, l'homme possède désormais les moyens de contrer ces dernières grâce aux avancées technologiques de la modernité. Par conséquent, Marx considérait la société capitaliste, qui a constitué le moteur principal de la percée technologique, comme une première étape vers la libération de l'homme, malgré qu'elle ait introduit une nouvelle forme d'esclavagisme. Aux yeux de Marx, l'homme moderne s'était fait l'esclave de la machine qu'il avait inventé, et c'est précisément cette situation qu'il convenait dans un second temps de renverser. Le *Prométhée collectif*<sup>4</sup> de Marx, incarné par le prolétariat, devait avoir comme tâche de reprendre les moyens de production afin qu'ils profitent à la collectivité, permettant ainsi de dépasser l'opposition entre l'intérêt individuel et l'intérêt générique, qui a historiquement accompagné le développement. Marx fondait cet espoir de libération sur le prolétariat pour deux raisons distinctes. D'une part, parce qu'ils constituaient les véritables créateurs de valeurs, c'est-à-dire que la production de biens était rendue possible grâce à leur labeur. D'autre part, vu la misérable situation de la classe prolétaire, cette dernière était la plus susceptible de vouloir renverser le système capitaliste, afin d'instaurer la société socialiste. Une fois qu'il aurait pris conscience de sa mission historique, le prolétariat devait mener la révolution socialiste.

À l'époque où écrivait Marx, une grande partie du projet de libération de l'homme restait encore à réaliser. Il était conscient que la marche de l'homme vers la maîtrise de ses conditions d'existence avait coûté énormément de malheur et de souffrance et que les protagonistes du projet socialiste ne seraient pas épargnés dans l'avenir. Pourtant, il était convaincu qu'une fois réalisée, la société socialiste permettrait l'avènement de l'homme nouveau, conscient que ses intérêts et ses aspirations coïncident avec ceux de la communauté humaine. Cette émancipation future de l'homme serait caractérisée par

---

<sup>4</sup> L'expression est de L. Kolakowski, *op. cit.*, note 2, p. 609.

l'élimination de toutes barrières entravant le déploiement de l'infinie puissance créatrice de l'homme.

*Le thème de la pensée éclairée, déterministe et rationaliste*

Le troisième thème, soit celui de la pensée éclairée, est intimement lié au thème prométhéen, que nous venons d'analyser, et recouvre essentiellement la philosophie de l'histoire de Marx. Pour ce dernier, avec la prise de conscience par le prolétariat de sa mission prométhéenne, devait s'inaugurer la véritable histoire humaine, rompant fondamentalement avec l'histoire du passé que Marx qualifiait de préhistoire.

Afin d'interpréter l'histoire du passé, Marx avait émis l'hypothèse de lois régissant la vie sociale. Selon cette hypothèse, inconscient de sa propre histoire et incapable de contrôler les forces de développement social, l'homme préhistorique évoluait selon la nécessité, soit en obéissant aux lois du marché et aux mythes religieux. En prenant conscience de la marche historique de l'humanité et de sa mission révolutionnaire, le prolétariat devait ouvrir les portes de la véritable histoire humaine, soit celle de l'homme qui s'est rendu maître de sa destinée. Disparaîtrait alors « la différence entre ce qui est du domaine de la nécessité et ce qui est du domaine de la liberté »<sup>5</sup>. Les hommes cesseraient d'être soumis aux lois de la nécessité, et agiraient désormais librement et consciemment vers la réalisation de leur destinée. Dans l'esprit de Marx, le prolétariat révolutionnaire, bien qu'il fut le produit des forces historiques, était en même temps la conscience de l'histoire.

Dans le mouvement historique tel que l'entendait Marx, le capitalisme constituait une étape indispensable vers la libération ultime, puisqu'il avait contribué à établir les conditions nécessaires à l'avènement du socialisme, soit le développement de la technique et de la conscience de classe. La théorie marxiste présumait qu'au fur et à mesure que croissent les inégalités sociales dans le système capitaliste, réduisant toujours davantage la

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 609.

classe prolétaire à la misère, croissent également, au sein de cette classe opprimée, la révolte et la volonté d'action nécessaire afin de renverser le système capitaliste, au profit du socialisme. L'inauguration de la société socialiste par le prolétariat devait nécessairement marquer une coupure historique selon Marx. En d'autres termes, la révolution était inévitable; elle constituait, en quelque sorte, un impératif catégorique historique. Suite à la révolution, Marx anticipait une période de transition marquée par la dictature du prolétariat; en tant que conscience historique, le prolétariat aurait provisoirement le devoir d'imposer sa vision par la force et de lutter contre les résistances de la bourgeoisie, afin de libérer toute l'humanité. Durant cette période, l'État prolétaire devrait organiser la production de manière à satisfaire les besoins de tous. En abolissant la division du travail qui est à l'origine de la dégénérescence intellectuelle et physique de l'homme, le socialisme supprimerait l'aliénation de l'homme, lui permettant de déployer les forces de sa personnalité. Le socialisme instaurerait le « règne de la nécessité ». Il n'y aurait plus de surproduction, par conséquent les heures de travail seraient réduites au minimum requis pour combler les besoins des hommes. Le reste du temps, chacun serait libre et pourrait s'adonner aux activités créatrices les plus diverses. Une fois l'humanité entière libérée et la production globale bien organisée, l'État prolétaire serait appelé à se dissoudre afin de faire place à l'auto-gestion de la société des hommes nouveaux et à l'administration des choses. En d'autres termes, l'État lui-même devrait finalement disparaître, en même temps que la classe dont il aurait été l'instrument de domination.

Une fois le socialisme instauré définitivement, Marx prévoyait que l'homme cesserait d'être assujéti à la puissance des choses et posséderait enfin une maîtrise complète de ses propres énergies créatrices. L'étrangeté de l'homme avec lui-même et avec la société disparaîtrait, car il n'y aurait plus d'opposition entre l'identification de la vie personnelle et de la vie communautaire. Toutes les sources d'inégalité seraient par le fait même supprimées.

## II.2 Critique du marxisme

À travers son histoire du marxisme, Kolakowski émet une critique virulente envers cette pensée. Pour s'être abreuvé à la source marxiste durant de nombreuses années et pour avoir vécu au sein d'une société communiste pendant plus de 20 ans, l'auteur possède une connaissance précise de la théorie de Marx et une compréhension pratique de ses applications possibles ou, plus précisément, de son impossible réalisation. L'idéalisme de Marx, soit son refus d'accepter les limites intrinsèques de la nature humaine et la réalité essentiellement conflictuelle des rapports sociaux et de la vie politique, a fait en sorte que son système de libération n'a pu, et ne pourra jamais, être concrétisé autrement que sous le joug d'un système totalitaire, ce qui est de toute évidence contradictoire.

« If socialism is to be anything more than a totalitarian prison, it can only be a system of compromises between different values that limit one another. [...] Technical progress cannot coexist with absolute security of living conditions for everyone. Conflicts inevitably arise between freedom and equality, planning and autonomy of small groups, economic democracy and efficient management, and these conflicts can only be mitigated by compromise and partial solutions. »<sup>6</sup>

La tentative marxiste d'une synthèse ultime de la pensée humaine et d'une réconciliation finale de l'homme avec lui-même et avec l'humanité est intrinsèquement utopique. Aussi bien l'équilibre social que l'équilibre psychologique des individus ne peuvent être maintenus que par l'acceptation de compromis entre différentes valeurs souvent contradictoires; nier ce fait revient à accepter la base d'un système totalitaire. En définitive, en récusant l'expérience générale de l'humanité, la théorie de Marx vise l'aliénation des hommes, plutôt que sa libération. Certaines activités humaines, telles que l'activité politique et l'activité religieuse sont irréductibles, et prévoir leur élimination future ne peut qu'avoir des répercussions négatives. Dans la présente section, nous verrons de quelle manière Kolakowski réfute les positions de Marx et pour quelles raisons il qualifie la pensée marxiste de *prophétique* et y voit une des sources du léninisme.

---

<sup>6</sup> L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism - The breakdown*, Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 528.

### *Le mythe de l'homme unifié*

Critique farouche de la pensée utopique et de la religion, Marx n'a pas vu l'utopie de son propre système et le caractère prophétique de l'avenir glorieux qu'il proclamait. Sa théorie du socialisme scientifique devait constituer la clé de la libération ultime de l'homme. Il prétendait avoir identifié la cause précise de tous les maux de l'humanité, soit la lutte des classes, et avoir défini la solution ultime à ce problème contingent à travers sa théorie de *l'administration des choses*. Pour Kolakowski, là se trouve précisément l'erreur de Marx : « Parmi toutes les phrases célèbres qui ont connu dans l'Histoire une carrière vertigineuse, une de celles qui frappent le plus par sa fausseté est : *L'Histoire de toutes les sociétés ayant existé jusqu'ici est l'Histoire de la lutte des classes.* »<sup>7</sup> Bien que la pensée de Marx soit beaucoup plus subtile et différenciée que ne le laisse entendre cette simple affirmation, comme le précise Kolakowski, ce dernier y voit la prémisse fondamentale du système développé par l'auteur et la justification de sa théorie de l'homme unifié.

Contre toute l'Histoire passée de la culture, Marx affirmait qu'il est possible de dépasser la dualité entre l'intérêt privé et l'intérêt générique, d'unifier la vie personnelle et la vie collective de chaque individu, et de permettre de la sorte la réconciliation de l'homme avec lui-même, de son essence et de son existence. En somme, s'il était possible pour Marx d'entretenir de telles prétentions, c'est précisément parce qu'il réduisait à une cause unique et contingente la source du mal. La présupposition fondamentale de Marx, soit que tout le mal humain provient des conditions sociales et que, par conséquent, les conflits humains sont réductibles, en dernière analyse, à des antagonismes de classe, est erronée selon Kolakowski. Une fois admise par contre, cette erreur permit à Marx d'élaborer un système en apparence logiquement cohérent, mais incompatible avec la réalité humaine. Et dans les faits, entretenir l'espoir qu'un tel paradis terrestre est réalisable constitue l'une des illusions les plus dangereuses qui soit. L'élimination radicale de tous les conflits humains, et cela Marx l'avait bien vu, ne peut être réalisée que par la violence. Pour Marx, il

---

<sup>7</sup> L. Kolakowski, « Le mythe de l'identité à soi de l'homme », *Le village introuvable*, Éditions Complexe, 1986, p. 41.

s'agissait de la période de transition qu'il nommait *dictature du prolétariat* et dont la mission devait être de renverser par la force le système capitaliste et la culture bourgeoise. Par la suite, la notion de propriété privée ayant été définitivement effacée de la mémoire collective, l'homme nouveau retrouverait enfin l'unité perdue. Cette idée est purement utopique selon Kolakowski :

« Croire que l'on pourra jeter d'abord les bases d'une telle unité sous forme coercitive et qu'elle évoluera par la suite en une unité spontanée intériorisée revient à croire que des hommes qui ont été contraints à faire quelque chose par la terreur seront disposés plus tard à faire la même chose de bon cœur et de bonne humeur. D'après tout ce que nous savons du comportement humain, le contraire est plus probable. »<sup>8</sup>

En d'autres termes, Kolakowski fait ici appel au bon sens (common sense), à la sagesse prudente de la pensée conservatrice, qui défend qu'il est plus dangereux de s'illusionner sur les causes du malheur des hommes que d'accepter simplement que chacun porte en lui un mal qu'il ne pourra jamais surmonter<sup>9</sup>. Un changement institutionnel peut permettre de canaliser d'une manière plus ou moins positive les énergies humaines, mais ne pourra jamais changer la nature humaine. Voilà précisément la présomption à la base de la société démocratique, laquelle tente non pas d'éliminer les conflits entre les hommes, mais de les civiliser, à travers la médiation et les compromis.

Dans un article intitulé « L'aliénation »<sup>10</sup>, Julien Freund illustre le caractère aliénant de la théorie marxiste de l'aliénation, et rejoint dans ce sens la position de Kolakowski. Freund définit le concept d'aliénation comme la perte de l'unité avec soi-même, c'est-à-dire le cas d'une altération dans la personnalité de l'individu qui fait en sorte qu'il devient étranger à lui-même. Par définition, l'aliénation présuppose donc un état antérieur normal ou une régularité observée dans le comportement, comme le fait remarquer l'auteur. Chez Marx, cette dimension empirique fait précisément défaut. En fait, la théorie de l'aliénation de Marx est particulière puisqu'elle ne concerne pas des individus singuliers, mais

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>9</sup> Nous nous attarderons au troisième chapitre à la notion du *mal en moi* dans la tradition chrétienne.

<sup>10</sup> J. Freund, « L'aliénation », *Société et politique*, PUF, 1983.

l'humanité tout entière. Introduite le jour où l'homme a voulu exploiter l'homme, l'aliénation économique initiale s'est généralisée pour devenir politique, religieuse, juridique, morale et philosophique, réduisant l'humanité entière à une dénaturation radicale depuis des siècles. Dans la pensée marxiste, l'aliénation s'applique à chacun sans exception, de telle sorte que le salut devra être global également. La révolution est nécessaire afin de renverser la base du système de la domination de l'homme sur l'homme et de permettre à l'humanité de retrouver son unité perdue. En somme, depuis qu'il a conscience de son histoire, l'homme vit dans l'aliénation, et par conséquent, aucun homme historique n'a jamais vécu dans l'unité de son essence et de son existence. Ainsi, Freund pose la question du fondement de la théorie marxiste de l'aliénation. Ce concept étant par définition relatif à un état antérieur normal, à quoi se réfère Marx afin d'affirmer que l'homme historique est depuis le début de son histoire aliéné dans toutes les facettes de sa personnalité? En définitive, la théorie marxiste de l'aliénation repose sur une pure fiction, selon Freund : l'état originel de l'unité de l'homme est aussi hypothétique que l'état de nature de Hobbes et de Rousseau, ou que le paradis de la Genèse. « En un mot, affirme Freund, nous ne sommes pas des êtres aliénés, mais l'on veut nous aliéner. »<sup>11</sup> Dans l'utopie marxiste, lorsque la réconciliation ultime de l'homme aura été opérée grâce à la rectification de l'activité économique, la majorité des autres sphères d'activités humaines, dont l'activité politique, religieuse, morale et juridique, sont appelées à disparaître instantanément, puisqu'elles ne constituent que des moyens dérivés de maintenir la structure institutionnelle de domination. Dans cette société où la famille, l'État, la conscience morale et la conscience religieuse auront été éliminés, l'homme se trouvera alors véritablement aliéné. À travers sa théorie de l'homme nouveau, Marx cherche à aliéner l'homme qui historiquement a toujours été identique à lui-même, soit un homme qui a su faire preuve à la fois de bonté et de cruauté, de générosité et d'avarice, de grandeur et de médiocrité. Freund insiste en conclusion sur la dignité de l'être imparfait qu'est l'homme :

« Ayons le courage d'être fiers de ce que nous sommes, à savoir des êtres capables de rire et de pleurer, de faire le mal et le bien, de succomber à des faiblesses et de

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 623.

lutter pour une foi. C'est alors que nous deviendrions vraiment aliénés si, instituant la plus implacable des tyrannies sous le couvert de nous rendre heureux, les idéologues de l'aliénation ne nous laisseraient que les larmes pour pleurer la perte de l'éternelle condition humaine. »<sup>12</sup>

En somme, pour Freund comme pour Kolakowski, la théorie marxiste de l'aliénation est anti-humaine, car elle dénigre brutalement l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire tel qu'il a toujours été et le sera toujours, soit un être qui a su à travers l'histoire démontrer ses faiblesses, mais également sa grandeur, qui a connu des défaites sans jamais renoncer à la lutte, et qui est susceptible d'avoir la foi et croit bon de défendre ses valeurs.

Tout comme la théorie marxiste de l'aliénation, la solution proposée par l'auteur afin de libérer la race humaine semble non fondée, dans la mesure où elle nie l'expérience générale de l'humanité. Comme nous l'avons vu, l'exploitation de l'homme par l'homme était à la source de l'aliénation humaine selon Marx. Par conséquent, il croyait qu'à travers une organisation équitable de la production, il serait possible d'éliminer d'un seul coup tous les problèmes de l'humanité. Non seulement Marx négligeait plusieurs facettes de l'homme, soit l'homme en tant qu'être religieux, politique et moral, comme nous venons de le voir, mais il surestimait les possibilités organisationnelles et techniques. Dans la société socialiste achevée, l'auto-gestion de la société devait, selon Marx, être organisée autour de la *production des besoins*, c'est-à-dire une production visant la satisfaction des besoins de base de chacun. En éliminant toute surproduction inutile, chacun aurait théoriquement beaucoup de temps libre et pourrait l'utiliser à un travail créatif. Lorsque l'on y regarde de plus près, cela est très abstrait et de toute évidence utopique. Comment faire en sorte que tous et chacun s'entendent sur ce qui doit être produit, alors que tous n'ont pas nécessairement les mêmes besoins? Et, malgré qu'historiquement on constate qu'il n'y a pas de limite aux besoins des hommes, pourquoi y en aurait-il une dans la société socialiste? Si la production vise à répondre aux besoins illimités des hommes, alors aucun citoyen n'aura de temps libre. Si par contre la société ne répond qu'à une partie de ces besoins, alors il y aura nécessairement conflit entre les camarades dont les besoins auront été comblés et les autres. En réalité, il n'est possible d'imaginer un parfait consensus

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 623

concernant une production limitée devant satisfaire tous les concitoyens que sous la pression terrifiante d'un régime totalitaire.

En définitive, la réalisation de l'idéal marxiste de la réconciliation ultime de l'homme avec lui-même et avec le corps social n'est réalisable que sous le joug d'un système totalitaire. Dans une conférence prononcée en 1982, « The Death of Utopia reconsidered »<sup>13</sup>, Kolakowski met en lumière le caractère irréalisable et contradictoire de la pensée utopique, notamment caractérisée par l'idéal de fraternité et d'égalité parfaite. La pensée de Marx n'est pas étrangère à ces idéaux : l'unification future de l'homme sous-entend précisément que les hommes sauront vivre en parfaite fraternité et égalité. Comme nous le verrons, en tant qu'idée constitutive, la fraternité parfaite est contradictoire puisqu'elle n'est réalisable que par la force. Il en va de même pour l'idéal d'égalité.

Une société parfaitement fraternelle suppose l'élimination des conflits entre les citoyens. Pour ce faire, soit l'État s'évertue à combler tous les besoins et ambitions de chacun de ses citoyens, soit il tue en eux toute créativité et toute liberté, car pour éliminer tout conflit, il faut éliminer la liberté humaine elle-même. Les ressources de l'État étant nécessairement limitées, alors que les besoins et les ambitions des hommes sont illimités, la première avenue doit être écartée. Quant à la seconde, elle ne peut être le fruit que d'un régime totalitaire. Fraternité imposée, voilà qui semble contradictoire. Si seulement les hommes étaient des loups, affirme ironiquement Kolakowski<sup>14</sup>, encore serait-il possible d'envisager entre eux une fraternité parfaite et éternelle. Leurs besoins étant limités, les loups peuvent s'entendre entre eux sur les moyens à mettre de l'avant pour les combler. Pourtant, entre êtres libres et créatifs, jamais il ne sera possible d'atteindre un tel consensus.

L'idéal de fraternité va de pair avec l'idéal d'égalité entendu comme identité et absence de différence. Évidemment, seule l'égalité comprise en ces termes est susceptible de permettre l'harmonie sociale parfaite. Pourtant, que l'on pense aux communautés

---

<sup>13</sup> L. Kolakowski, « The Death of Utopia Reconsidered », *The Tanner Lectures on Human Values*, IV, Cambridge University Press, 1983, pp. 229-247.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 238.

tribales, à la civilisation égyptienne, à l'empire romain ou aux sociétés monarchiques européennes, l'histoire nous enseigne que l'organisation sociale humaine a naturellement tendance à se faire de manière hiérarchique. Dans son *Traité sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau prétend que la cause de l'inégalité est l'introduction de la propriété privée, laquelle fut initialement établie par un homme malicieux. Seulement, il n'explique pas comment tous les autres hommes en sont venus à l'adopter, comme l'observe Kolakowski. Si l'égalité n'est pas naturelle, elle doit donc être établie politiquement. En fait, seul un régime totalitaire peut arriver à réduire, malgré eux, les citoyens à l'égalité parfaite. La contradiction entre un tel régime et le principe d'égalité est évidente. En somme, toutes les sociétés connues sont stratifiées, même celles, comme l'ancienne URSS et la Chine, qui se réclament de l'idéal communiste; en réalité, ces dernières n'ont fait que donner un nouveau nom aux anciennes injustices.

### ***Le mythe de l'unité de la société civile et politique***

En termes sociaux, le processus de réconciliation de la vie personnelle et collective des individus, dans la pensée marxiste, devait culminer par l'unification de la société civile et de la société politique. Une fois devenu superflu, le pouvoir politique devait être aboli afin de faire place à l'auto-gestion de la société civile. Dans les faits, une telle société est irréalisable; toute tentative d'instaurer une parfaite unité sociale aboutira nécessairement à l'instauration d'un régime despotique trahissant les idéaux originels.

Dans son article, « Le mythe de l'identité à soi de l'homme »<sup>15</sup>, Kolakowski pose deux conditions à la réalisation du projet marxiste de l'abolition de l'État et de l'unification du social et du politique. D'abord, absolument aucun conflit d'intérêt ne doit faire surface entre les citoyens, de telle sorte que la médiation exercée par le pouvoir politique et l'appareil juridique lors de tels conflits soit effectivement rendue inutile. Si tous les conflits entre les hommes pouvaient être réduits à des antagonismes de classe au sens marxiste, affirme Kolakowski, il serait effectivement plausible de croire qu'un jour viendra où cette

---

<sup>15</sup> L. Kolakowski, *loc. cit.*, note 7.

condition sera remplie. Pourtant, comme nous l'avons défendu précédemment, cette idée est fautive et, par conséquent, il est impossible de remplir la première condition. La seconde condition posée par Kolakowski est celle de la possibilité d'instaurer une démocratie directe, c'est-à-dire une société dans laquelle tous les membres de la communauté sans exception sont appelés à se prononcer sur les affaires publiques et à légiférer ensemble. Dans une telle communauté, les conflits d'intérêts ne seraient pas éliminés, mais ils seraient gérés directement par la communauté et non par un corps politique distinct. De toute évidence, un tel modèle social n'est applicable qu'au sein d'une très petite communauté, donc elle ne peut être imputée au projet de Marx qui visait à établir une communauté internationale. La libération marxiste s'appliquait par définition à toute l'humanité. La maîtrise de la nature par l'avancée technique devait permettre la subsistance des hommes de tous les continents, et la gestion centralisée de la production devait assurer une répartition égalitaire des biens produits, éliminant ainsi l'exploitation de l'homme par l'homme. Pourtant, ce que Marx n'avait pas vu, c'est qu'une telle gestion centralisée aurait pour conséquence directe d'alourdir la bureaucratie que l'auteur du *Capital* comptait justement éliminer. Comme l'écrit Kolakowski : « Il est sinon impossible, du moins difficile d'être conséquent avec soi-même lorsqu'on fulmine en même temps contre la croissance de la bureaucratie et contre le gâchis incontrôlé de l'industrie privée. »<sup>16</sup> L'interdépendance des économies mondiales d'aujourd'hui est un bon exemple afin d'illustrer la nécessité de structures organisationnelles hiérarchiques, dont le but est de réglementer l'industrie privée. Ces institutions, souvent critiquées pour être peu démocratiques, pourraient effectivement être améliorées sur ce point. Cependant, elles ne pourraient d'aucune manière être éliminées et remplacées par une démocratie représentative mondiale. Chacun ne peut être impliqué personnellement dans les millions de décisions prises quotidiennement à travers le globe. Ainsi, une gestion centralisée alourdit nécessairement la bureaucratie et crée inévitablement des groupes distincts, ayant des intérêts propres qui diffèrent parfois des intérêts de la société.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 44.

En définitive, l'intérêt privé demeurera toujours le principal moteur économique. Ainsi, le véritable enjeu de la pensée socialiste est d'encadrer l'initiative du privé, et non de tenter de l'éliminer. C'est à travers la démocratie représentative qu'un programme politique socialiste, visant à assurer aux travailleurs plus d'égalité, de liberté, de justice, et de participation aux décisions économiques, est le plus susceptible d'être réalisé. Par conséquent, des corps politiques séparés de la société civile et possédant des privilèges et des pouvoirs spéciaux doivent être créés afin que des politiques sociales, tel un système d'assurance santé, d'éducation et de protection de l'environnement, puissent être mises de l'avant en vue de freiner les ravages sociaux et environnementaux causés par l'industrie privée. La pensée socialiste doit renoncer au rêve d'unité parfaite de la société qui est en contradiction avec ses valeurs d'égalité, de liberté et de justice.

« Ces deux sortes de préoccupations (unité parfaite et justice sociale) vont à l'encontre l'une de l'autre. Le rêve d'unité parfaite ne peut se réaliser que sous la forme d'une caricature qui dénature son intention initiale : comme une unité artificielle imposée d'en haut par contrainte, dans laquelle le corps politique empêche les conflits réels et la segmentation réelle de la société civile de s'exprimer. »<sup>17</sup>

Dans une telle société où l'unité et l'harmonie sont maintenues de manière artificielle, non seulement les valeurs socialistes traditionnelles sont bafouées, mais le clivage entre la société civile et la société politique se trouve approfondi.

Dans une entrevue accordée à la revue *Esprit*<sup>18</sup> en 1995, Kolakowski défend le modèle hobbesien contre la critique communautariste. Alors que le premier reconnaît la cupidité fondamentale de la nature humaine et tente d'en réduire les effets négatifs en instaurant un pouvoir politique fort, le second se leurre sur la possibilité de favoriser politiquement la communauté. Comme l'ont bien vu Freund et Kolakowski, la source du totalitarisme n'est pas à chercher dans la pensée de Hobbes, mais plutôt dans celle de Rousseau. La base du régime totalitaire, c'est justement l'abolition de la différenciation entre la vie privée et la vie publique.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>18</sup> L. Kolakowski, « Le danger d'effondrement de la communauté », (Entretien), *Esprit*, n° 7, juillet 1995.

« C'est que totalitarisme et absolutisme sont deux concepts directement opposés, d'une part parce que l'un pousse à la guerre civile, tandis que l'autre veut la surmonter, d'autre part parce que l'un tend à nier la distinction du privé et du public que l'autre considère comme primordiale et enfin parce que le premier méprise le droit que le second érige justement en règle fondamentale d'une politique ordonnée et soucieuse du bien public. »<sup>19</sup>

Le *Léviathan* de Hobbes, absolu dans les limites de sa compétence, accorde à la société civile une relative autonomie. L'État absolutiste hobbesien est un État de droit visant à préserver les libertés individuelles et à contenir celles-ci dans les limites du respect de la liberté et des droits d'autrui. Le droit joue un rôle primordial et insurpassable dans la conception politique de Hobbes. Pour Rousseau, par contre, l'homme doit aspirer à plus que la simple obéissance au droit. À travers l'éducation, Rousseau croit qu'il est possible d'élever l'individu à un idéal moral qui permettrait aux communautés de s'organiser selon les règles de l'État de droit<sup>20</sup>. De la sorte, il a ouvert la voie à l'idée qu'il est possible de dépasser, à travers l'éducation, l'écart entre la société civile et la société politique, idée qui sera reprise, comme nous le savons, par Marx. Seulement, un tel idéalisme constitue la base parfaite d'un régime totalitaire; nier le droit au profit de l'éducation de la vertu revient à permettre la manipulation des hommes à travers la propagande et les sanctions arbitraires, afin d'éliminer ceux qui ne se laissent pas « éduquer ».

### *Le mythe de la pensée éclairée*

La critique kolakowskienne du mythe de la pensée éclairée repose essentiellement sur des arguments moraux. Pour l'auteur, l'idée marxiste de la nécessité historique et celle du prolétariat en tant que conscience historique sont incompatibles avec l'exigence morale telle qu'entendue par Kant. Pour ce dernier, afin d'agir moralement, l'homme a le devoir d'agir conformément à l'impératif catégorique, soit de la manière dont il souhaiterait que chacun agisse dans de pareilles circonstances, et ce, indépendamment des résultats attendus, puisque ceux-ci ne dépendent pas uniquement de l'action humaine. Par contre, dans la pensée marxiste, le devoir des hommes n'est point guidé par un idéal moral, mais par la

<sup>19</sup> J. Freund, « Guerre civile et absolutisme », *Archives européennes de sociologie*, IV, 1968, p. 315.

<sup>20</sup> H. Starobinski, préface à *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, Paris, 1987, p. XV.

nécessité historique : l'homme a le devoir de promouvoir les idéaux socialistes, puisque ceux-ci seront inévitablement réalisés, tel qu'il est inscrit dans la marche de l'Histoire. Par conséquent, dans un esprit kantien, Kolakowski défend que toute action guidée par le devoir entendu dans un sens marxiste est sans valeur du point de vue moral.

« Celui qui entreprend de lutter pour le socialisme avec la conviction inébranlable de la victoire, mise tout simplement sur un numéro qui doit, à son avis, sortir à la roulette de l'histoire; du point de vue moral, ses actes sont sans valeur, étant donné qu'ou bien ils visent tout simplement à se placer dans la lutte du côté du vainqueur ou bien qu'ils sont, pour le moins, dans leurs motifs, indiscernables d'une attitude semblable au probabilisme. »<sup>21</sup>

En d'autres termes, dans la perspective marxiste, est évacuée la dimension morale de l'action humaine. En éliminant la conscience morale au profit de la conscience historique, la théorie de Marx permet que soient bafoués les droits humains. Une fois qu'il aura pris conscience de sa mission historique, le prolétariat sera libre de tout mettre en oeuvre afin de mener la société vers son but, soit vers le socialisme. Cela devra nécessairement se faire en dépit des résistances, puisque cela est inscrit dans le plan de l'Histoire. Par conséquent, puisqu'ils ont l'Histoire avec eux, tout est permis aux protagonistes du socialisme. Afin de réaliser la libération ultime, le prolétariat a le mandat d'éclairer ses semblables et d'éliminer ceux dont la cécité est incurable.

Dans son article « L'aliénation »<sup>22</sup>, Freund se demande comment, en vertu de la théorie marxiste de l'aliénation, une certaine élite, en principe aliénée également, peut se libérer intellectuellement afin de saisir le projet futur de la société parfaite. Dans le même ordre d'idée, Kolakowski met en doute les fondements de la philosophie de l'histoire de Marx, dans son article « Responsabilité et Histoire »<sup>23</sup>. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, à travers le personnage du clerc, l'auteur exprime l'idée que puisqu'il est impossible de fonder hors de tout doute la vérité de la théorie de la nécessité historique, il est plus sûr de miser sur des valeurs humaines. Dans un autre article où il traite de la conversion religieuse et idéologique, Kolakowski établit un critère, non unique mais très

<sup>21</sup> L. Kolakowski, « Responsabilité et histoire », *Les temps modernes*, 14, 1958, p. 2082.

<sup>22</sup> J. Freund, *loc. cit.*, note 10, p. 616.

<sup>23</sup> L. Kolakowski, *loc. cit.*, note 21, partie 1.

important, afin de juger des conversions. Une conversion est bonne si elle pousse vers l'amour du prochain, et mauvaise si elle pousse vers la haine. Dans ce sens il écrit :

« According to this criterion, it will probably become apparent that universal political ideologies – those to which humans have to be converted in the true sense of the word – by their nature are more suited to release in us evil and not love: the diabolical and not the divine. Such ideologies subordinate the entire philosophy of life to political goals; thus good and evil are distinguished according to criteria of political usefulness, that is, the distinction is simply abolished. When a political goal – thus, domination – becomes the universal guideline, and when the focus of an ideology becomes the annihilation of an opponent, it appears obvious that the mobilization of hatred has become a natural mean within such a philosophy. »<sup>24</sup>

Le marxisme est de toute évidence une idéologie politique universelle englobant toutes les sphères de la créativité humaine, et dans laquelle la distinction entre le bien et le mal est subordonnée à des objectifs d'ordre politique. Le bien pour Marx était tout ce qui allait dans le sens de l'impératif historique, alors que le mal était tout ce qui s'y opposait. Comme nous le savons, Marx lui-même prévoyait une révolution violente afin d'éliminer toute trace du mal, incarné par l'ancienne mentalité bourgeoise. Ainsi, une conversion au marxisme ne saurait être une bonne conversion aux yeux de Kolakowski, puisque la pensée marxiste éveille en l'homme la haine plutôt que l'amour. En somme, Kolakowski défend que toute théorie qui prône l'amour est nécessairement plus près de la vérité que celle qui prône la haine. Par conséquent, la théorie marxiste de la nécessité historique ne peut qu'être fausse.

### ***Le mythe de la pensée révolutionnaire***

Le mythe de la pensée éclairée est étroitement lié au mythe de la pensée révolutionnaire et à l'idée de la nécessité d'une rupture historique. Dans la pensée de Marx, comme nous l'avons vu, toute l'histoire de l'humanité précédant l'avènement du prolétariat en tant que conscience historique n'est que préhistoire. Afin d'établir la société socialiste idéale, le prolétariat devra rompre avec cette préhistoire et, par conséquent, inaugurer l'histoire réelle, soit celle des hommes qui se sont rendus maîtres de leur destinée. L'idée

---

<sup>24</sup> L. Kolakowski, « From Truth to Truth », *Modernity on Endless Trial*, The University of Chicago Press, 1990, p. 128.

de l'inévitabilité de la révolution, présente dans l'utopie marxiste, est caractéristique des utopies sociales en général.

Dans un ouvrage intitulé *L'esprit révolutionnaire*<sup>25</sup>, Kolakowski défend que la mentalité révolutionnaire s'articule autour du principe « tout ou rien ». L'homme est soit esclave et misérable, comme il l'est dans la société précédant la révolution, soit parfaitement heureux et libéré, comme il le sera au sein de la société parfaite établie suite à la révolution. L'entre deux est inexistant. La révolution cherche à renverser l'ordre des choses. Cette idée rejoint celle de Ruyer qui affirme, dans *L'utopie et les utopies*<sup>26</sup>, qu'une des caractéristiques principales de l'utopie sociale est de penser le monde à l'envers. Face à l'imperfection de l'ordre existant, l'exercice le plus facile est celui de penser que la solution est de tout remettre à l'endroit. Ruyer donne des exemples farfelus de ce que l'on pourrait observer dans le monde à l'endroit : des femmes qui font la cour aux hommes, des communautés religieuses qui font vœux de « Mariage, Richesse, Liberté », et des chevaux intelligents qui exploitent les hommes. Bien qu'elle puisse paraître simpliste, l'idée de remettre les choses à l'endroit est fort séduisante puisqu'elle permet à l'homme de se libérer des frustrations qu'il connaît. Il est pourtant dangereux de tenter de réaliser cette libération ultime et totale. Dans son essai sur l'esprit révolutionnaire, Kolakowski affirme que :

« L'idée que le monde existant est si totalement corrompu qu'il est impossible de l'améliorer et que précisément pour cela, le monde qui lui succédera apportera la plénitude de la perfection et la libération ultime, cette idée est l'une des aberrations les plus monstrueuses de l'esprit humain. »<sup>27</sup>

Prôner la révolution plutôt que la réforme, légitime à la fois la violence, donc la négation des droits de l'homme, et la violation culturelle. En vertu du principe « tout ou rien », il y a d'un côté les amis de la révolution, de l'autre ses ennemis. Il y a la culture d'avant et celle d'après. L'ennemi de la révolution sera éliminé, alors que l'ami de la révolution sera dépouillé, aliéné, puisqu'il sera appelé à vivre dans un monde dans lequel il aura perdu tout

<sup>25</sup> L. Kolakowski, *L'esprit révolutionnaire*, Éditions Complexe, Paris, 1978.

<sup>26</sup> R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950, chap. 1.

<sup>27</sup> L. Kolakowski, *op. cit.*, note 25, p. 22.

repère. Dépossédé de ses racines culturelles, « l'homme nouveau » se trouvera déshumanisé, réduit à vivre dans un état de *sommeil constant*, comme l'a décrit le poète polonais Czeslaw Milosz, dans son oeuvre *La pensée captive*<sup>28</sup>. La révolution se trouve donc être en vérité un outil d'aliénation plutôt qu'un moyen de libération.

Comparant, dans son texte sur « L'aliénation »<sup>29</sup>, la doctrine de la Rédemption dans la religion catholique à la doctrine du salut de Marx, Freund met en lumière le caractère fondamentalement désespérant de la seconde. Dans le christianisme, la résurrection et la vie éternelle sont promises à tous les croyants le jour du Jugement dernier, indépendamment de l'époque où ils auront vécu. Par contre, selon la théorie de Marx, seuls seront sauvés les hommes qui vivront demain dans l'ère de la désaliénation. Pour nous tous qui vivons aujourd'hui, aucun espoir n'est permis. Nous sommes des êtres aliénés, condamnés à la déchéance, et qui ne connaîtront jamais l'épiphanie des temps nouveaux. Par conséquent, « sous les apparences de l'optimisme révolutionnaire le marxisme est donc la philosophie la plus désespérante »<sup>30</sup>, conclue Freund. Le salut collectif que promet Marx ne concerne pas les hommes d'aujourd'hui, mais ceux de demain. Les être aliénés que nous sommes n'ont aucune valeur intrinsèque; nous ne sommes, au mieux, que des instruments de la révolution condamnés à sacrifier nos vies pour la cause, au pire, des ennemis de la révolution que le mouvement de l'histoire se chargera d'éliminer comme de sales vermines. « Rien » pour nous, « Tout » pour eux, voilà le projet révolutionnaire de Marx.

### ***Le « prophétisme » de Marx***

Afin de mettre un terme à la préhistoire qui est celle du malheur et de la misère des hommes, Marx invitait le prolétariat à la révolution politique, lutte sanglante vers une victoire éclatante, pleine, et perpétuelle. Comme l'ont remarqué plusieurs commentateurs, si le projet marxiste relève du domaine politique et social, il semble que sous la promesse des lendemains glorieux se cachent des aspirations religieuses. La libération socialiste se voulait

---

<sup>28</sup> C. Milosz, *La pensée captive*, Gallimard, 1953, p. 287.

<sup>29</sup> J. Freund, *loc. cit.*, note 10.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 618.

une libération globale. Demain, l'homme sera maître de sa destinée; il cessera de subir ses malheurs et saura enfin perpétuer son bonheur. D'un seul coup seront brisées toutes les chaînes et les hommes seront enfin libérés du mal, de celui qui les ronge de l'intérieur, ainsi que du mal qu'ils commettent et de celui qu'ils subissent. Pour Kolakowski, comme pour bien d'autres critiques du marxisme, Marx fut un prophète qui sut éveiller la foi de ses disciples. À la fin des années 70, alors que l'idéologie communiste se maintenait au pouvoir dans le bloc de l'Est malgré les nombreux signes de disfonctionnement du système, Kolakowski écrit :

« Almost all the prophecies of Marx and his followers have already proved to be false, but this does not disturb the spiritual certainty of the faithful, any more than it did in the case of chiliastic sects : for it is a certainty not based on any empirical premisses or supposed 'historical laws', but simply on the psychological need for certainty. In this sense Marxism performs the function of a religion, and its efficacy is of a religious character. But it is a caricature and a bogus of religion, since it presents its temporal eschatology as a scientific system, which religious mythologies do not purport to be. »<sup>31</sup>

Kolakowski présente ici Marx comme un prophète et défend que l'influence historique de sa philosophie relève du caractère religieux de son projet. Nous verrons dans un premier temps dans quelle mesure il est possible de parler du « prophétisme » de Marx, pour ensuite nous attarder aux raisons qui ont fait du marxisme l'une des plus importantes idéologies politiques du XX<sup>e</sup> siècle.

Comme le rappelle Freund dans son article « Considérations sur prophétisme et politique »<sup>32</sup>, la notion de prophétisme est d'origine purement religieuse. Dans le domaine politique, il n'est possible de parler de prophétisme que par analogie, soit dans la mesure où certaines activités politiques présentent des similitudes suffisamment typiques avec le prophétisme proprement religieux. Afin d'établir la légitimité de l'emploi du terme « prophétisme » dans le domaine politique, Freund relève diverses caractéristiques du prophétisme religieux et tente d'en retracer l'écho dans le domaine politique. Tout

<sup>31</sup> L. Kolakowski, *op. cit.*, note 6, p. 526.

<sup>32</sup> J. Freund, « Considérations sur prophétisme et politique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, octobre-novembre, 1982.

d'abord, le prophète est un intermédiaire entre Dieu et les hommes venu soit rappeler l'enseignement divin dans le cas du prophète visionnaire, soit dévoiler l'avenir des hommes sur la terre dans le cas du prophète missionnaire. Alors que l'entreprise du premier est d'ordre strictement religieux, comme ce fut le cas pour la plupart des prophètes bibliques venus rassembler et raffermir dans la foi le peuple de Dieu, les prophéties du second provoquèrent tout naturellement le développement d'actions politiques, comme en témoignent les prophéties de Joachim Flore et de Thomas Mintzer dont se réclamèrent divers mouvements communautaires et sociaux. Par conséquent, nous laisserons de côté le prophétisme visionnaire dont les répercussions dans le domaine politiques n'ont été qu'occasionnelles et accidentelles, afin de nous concentrer sur le prophétisme missionnaire. Aux fondements des prophéties missionnaires se trouve une promesse de salut et de libération pour le genre humain s'inscrivant dans le cadre de la pensée millénariste. Ces prophéties ouvrent souvent la voix à des actions violentes entreprises par les disciples du prophète contre les éléments résistants à l'établissement de la prophétie. La religion devient alors une arme pour le combat politique. Seulement, le prophète se trouve rarement à la tête du mouvement politique qu'il a inspiré, c'est pourquoi son influence saura lui survivre. Dans le cas contraire, l'influence du prophète cesse presque immédiatement après l'échec de la révolution qu'il a mené. Dans ce sens, le prophète annonce un sauveur, soit personnel, soit collectif, mais il n'est pas lui-même ce sauveur. Son message est source d'espoir. Sans pouvoir prévoir exactement ce qui se produira dans l'avenir, le prophète peut prédire la victoire du sauveur qui viendra libérer le genre humain.

À la lumière des précisions de Freund sur la notion de prophétisme, il est possible de défendre que Marx fut effectivement un prophète qui vint annoncer la venue d'un sauveur collectif, le prolétariat, dont la lutte violente mais victorieuse devait culminer par le salut de l'humanité, soit la fin de l'aliénation et de l'exploitation de l'homme par l'homme. Pour Freund, tout comme pour Kolakowski, l'influence importante qu'a connu le marxisme repose largement sur le caractère prophétique de cette doctrine :

« Le prophétisme missionnaire et messianique de Marx a contribué pour une large part à la diffusion de sa pensée, et l'on sait combien elle a marqué l'évolution de la politique contemporaine. Si parmi les premiers socialistes et communistes nombreux furent ceux qui ont cherché dans l'Évangile et le christianisme des éléments pour fortifier leur message, Marx, tout en s'affirmant athée, sut retrouver toute la dynamique du prophétisme du salut. Le sauveur devenait sous sa plume une entité collective, une classe sociale, celle du prolétariat. »<sup>33</sup>

Marx prévoyait l'avènement de la libération collective des hommes et l'instauration du paradis terrestre. À la manière des religions, la doctrine de Marx investit ses disciples d'un espoir grandiose dans la possibilité d'atteindre le bonheur absolu auquel l'homme aspire. Dans les faits, cette vision miraculeuse fut source d'espoir pour des milliers d'hommes qui ne demandaient qu'à croire. Car, comme le précise Monnerot, le nihilisme, auquel a notamment donné lieu la philosophie des Lumières, comme nous l'avons vu au premier chapitre, a joué en faveur du communisme. Kolakowski et Monnerot s'accordent pour affirmer que si le marxisme, que certains qualifient de « religion séculière »<sup>34</sup>, eut une si grande importance historique, c'est entre autre parce qu'il se propagea à une époque où le scepticisme généralisé et le recul des religions traditionnelles avaient laissé un vide immense dans la culture.

« La destruction de la confiance n'ayant rien épargné, il en résulte un vide, mais ce vide est intolérable, il faut tout faire pour en sortir. On devient communiste parce que cette grande entreprise qui *marche est là*; elle est "ce qu'on peut faire" »<sup>35</sup>

En d'autres termes, comme le défend Kolakowski, le succès de la doctrine marxiste ne reposa d'aucune manière sur ses prétentions scientifiques, mais plutôt sur le caractère prophétique de cette pensée, car elle sut remplir un besoin psychologique de certitude. Dans ce sens, bien que Marx prétendait faire appel à la raison des hommes, c'est leur foi que sa pensée interpella, et c'est pour cette raison que son influence perdura malgré les échecs du régime politique qu'il inspira. Monnerot et Kolakowski défendent que l'échec stalinien n'affecta point la certitude des communistes convaincus, puisque pour ces derniers cette défaite concernait la politique de Staline et non l'eschatologie marxiste. Parce

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>34</sup> L'expression est de R. Aron.

<sup>35</sup> J. Monnerot, *Sociologie du communisme*, Gallimard, Paris, 1963, p. 467.

qu'elle fait appel à la foi, la doctrine marxiste n'a point besoin de preuve et ne peut être affaiblie aux yeux des croyants sur la base de données empiriques : alors que dans les communautés communistes les conflits perduraient, les magasins étaient vides et la liberté restreinte, certains continuaient pourtant à croire fermement en la victoire prédite par Marx. À la manière des prophètes, Marx avait prédit la libération ultime des hommes, sans pourtant prévoir exactement les événements à venir. Parce qu'il n'avait décrit la marche victorieuse de l'humanité que dans ses grandes lignes, il était toujours possible d'y croire et d'affirmer qu'après l'orage viendrait le beau temps. Sur la question de la croyance ou de la foi dans l'idéologie marxiste, nous tenons pourtant à apporter une précision soulevée notamment par Kolakowski, mais également par Alain Besançon. Comme le précise ce dernier, il existe une différence importante entre la croyance en un dogme religieux et la croyance en un dogme idéologique; dans le cas des religions, le croyant sait qu'il croit, alors que dans le cas des idéologies, il croit qu'il sait<sup>36</sup>.

Le rêve socialiste est vieux comme le monde. Seulement avec Marx il prit une ampleur historique comme jamais auparavant et cela, comme nous l'avons défendu, grâce au prophétisme de la pensée de Marx. Dès 1846, Proudhon avait pressenti ce messianisme chez Marx :

« Cherchons ensemble les lois de la société, le mode dont ces lois se réalisent, le progrès suivant lequel nous parvenons à les découvrir : mais pour Dieu! après avoir démolé tous les dogmatismes a priori, ne songeons point à notre tour à endoctriner le peuple. Ne taillons pas au genre humain une nouvelle besogne par de nouveaux gâchis [...] Donnons au monde l'exemple d'une tolérance savante et prévoyante, mais parce que nous sommes à la tête du mouvement ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle religion, cette religion fût-elle la religion de la logique, la religion de la raison. Accueillons, encourageons toute protestations, flétrissons toutes les exclusives, tous les mysticismes; ne regardons jamais une question comme épuisée et quand nous aurons usé jusqu'à notre dernier argument, recommençons s'il le faut avec l'éloquence et l'ironie »<sup>37</sup>

<sup>36</sup> A. Besançon, *Les origines intellectuelles du Léninisme*, Calmann-Lévy, 1977, p. 15.

<sup>37</sup> P.-J. Proudhon, « Lettre à K. Marx, 17 mai 1846 », *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, coll. « La Pléiade », t. III, p. 1843.

Si le socialisme était demeuré dans les limites de la tolérance et de l'ouverture prescrite par Proudhon, il aurait évité les massacres<sup>38</sup> que nous avons connus. Pourtant, sans la force de conviction et l'élan de motivation du prophétisme de Marx, le socialisme n'aurait probablement jamais connu un développement aussi grandiose que celui qu'il a connu dans la politique contemporaine.

### *Le marxisme en tant que source du léninisme*

Nous avons, dans le présent chapitre, de nombreuses fois évoqué les fâcheuses conséquences historiques auxquelles la pensée marxiste a donné lieu. Seulement, est-il justifié de voir dans le léninisme-stalinisme une application de la doctrine de Marx? Comme nous l'avons souligné dans le premier chapitre, Kolakowski répond par l'affirmative, et voit dans le communisme soviétique *une application possible* du marxisme.

« la doctrine (marxiste) n'est pas innocente de l'interprétation qui en fut faite, bien qu'affirmer que le socialisme despotique est né pour ainsi dire spontanément à partir de l'idéologie marxiste serait une absurdité. Il est le produit de beaucoup de circonstances historiques parmi lesquelles on trouve la tradition issue de la doctrine de Marx. »<sup>39</sup>

Il nous est impossible de retracer ici les multiples influences historiques ayant données lieu au léninisme-stalinisme. Par ailleurs, cela dépasse largement le cadre de la discussion qui nous intéresse en ce moment, soit celle de l'influence exercée par la pensée marxiste sur le Parti communiste en Union soviétique. Dans la présente section, nous retracerons les arguments de Kolakowski lui permettant d'appuyer la thèse de la continuité entre la pensée de Marx et la politique du Parti communiste.

Dans une entrevue accordée à *Encounter*<sup>40</sup> en 1981, Kolakowski explique le lien entre la théorie marxiste selon laquelle le prolétariat devait prendre conscience de sa mission révolutionnaire pour mener la société vers le socialisme et le despotisme d'un seul homme,

<sup>38</sup> Nous pensons ici aux millions d'« ennemis » de la révolution éliminés sous le régime stalinien.

<sup>39</sup> L. Kolakowski, *op. cit.*, note 2, p. 615.

<sup>40</sup> L. Kolakowski, « A Conversation with Leszek Kolakowski », *Encounter*, January, 1981.

Staline, sur la classe prolétaire. Bien que Marx et Engels aient fortement souhaité le soulèvement de la classe ouvrière et l'avènement du prolétariat en tant que conscience historique, cela ne se concrétisa jamais. Ayant réalisé cette difficulté, Lénine crut bon d'apporter une légère modification à la théorie de Marx en accordant au Parti le devoir et le privilège de mener, au nom du prolétariat, la révolution socialiste. Pour Lénine, il était à toute fin pratique impossible que dans un système capitaliste le prolétariat se libère spontanément de la dualité entre la conscience bourgeoise et la conscience prolétaire. En autorisant le Parti comme substitut du prolétariat, Lénine introduisit l'idée que le Parti connaît mieux que la société elle-même ce qui est dans l'intérêt de cette dernière. Par la suite, une fois que le Parti reposa sous l'influence d'un seul homme, la politique léniniste fit place au despotisme d'un seul homme sur la classe prolétaire. « Thus Marx's hypothesis that the working class has a privileged knowledge of the final purpose of history culminates in the assertion that Comrade Stalin is always right. »<sup>41</sup> Doit-on voir dans le despotisme du régime stalinien une déviation de la pensée de Marx? Tout en concédant qu'une telle application du marxisme ne répond pas aux intentions de Marx, Kolakowski n'y voit point une déviation de la doctrine marxiste, mais plutôt une *application possible* de cette pensée. Car en définitive, comme nous l'avons vu, il ne fait aucun doute dans l'esprit de Kolakowski que l'objectif principal du projet de Marx, soit l'atteinte de l'unité sociale parfaite, n'est réalisable qu'à travers l'emploi de la terreur d'un régime totalitaire.

« Si nous partageons l'opinion qu'il pourrait exister une *technique* permettant de réaliser cette unité sociale et d'en disposer, c'est alors le despotisme qui s'offre à nous comme répondant naturellement à cette idée, pour la simple raison que nous ne connaissons jusqu'à présent aucune autre technique susceptible de parvenir à cette fin. L'unité parfaite se réalise comme suppression de toutes les institutions préposées à la démocratie représentative et suppression du droit en tant qu'appareils autonomes ayant pour mission de régler les conflits. »<sup>42</sup>

En abolissant les structures démocratiques et juridiques, Lénine ne fut pas infidèle à la pensée de Marx, puisque cet effort visait précisément à réaliser l'idéal d'unité sociale parfaite à travers l'abolition de la division entre société civile et société politique. De même,

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>42</sup> L. Kolakowski, *op. cit.*, note 2, p. 616.

la politique léniniste visant l'élimination de tous les ennemis de la révolution peut également être justifiée sur la base du marxisme. Marx prévoyait effectivement qu'il serait nécessaire d'écarter les individus résistant à l'instauration de la société socialiste afin que l'homme atteigne le stade d'évolution et de perfection auquel il est voué. Enfin, en procédant par la force à l'abolition de l'entreprise privée et à l'organisation centralisée de la production, Lénine ne fit que mettre en pratique la miraculeuse solution marxiste à tous les maux de la société. Comme nous l'avons vu, Marx voyait dans la division du travail et l'exploitation capitaliste le facteur unique de tous les problèmes de l'humanité. Plus encore, la théorie de Marx permit au Parti de ne jamais chercher les causes réelles de ses échecs économiques, mais d'imputer ceux-ci à la résistance de la bourgeoisie n'ayant point encore été complètement éliminée. Car, comme le prévoyait la théorie marxiste, une fois la mentalité bourgeoise ayant été tout à fait effacée de la conscience collective, plus rien ne devait pouvoir entraver le bon fonctionnement de la société socialiste unifiée.

En conclusion, Kolakowski concède que la pensée marxiste aurait pu donner naissance à un système politique différent de celui instauré en Union soviétique. Vu l'imprécision de la pensée de Marx, plusieurs interprétations de cette doctrine sont possibles et peuvent être à juste titre également défendues. Plus encore, certains passages dans l'œuvre de Marx semblent être en contradiction, comme le relève Kolakowski, notamment ceux où il prescrit l'abolition de l'État et ceux où il défend les fondements du gouvernement démocratique. La version léniniste-stalinienne du marxisme constitua une certaine interprétation de la pensée de Marx et prit appui sur certains passages de son œuvre. Avec le temps, l'héritage marxiste au sein du Parti finit par se résumer à une poignée de citations utilisées à des fins de propagande et servant des intérêts qui n'avaient plus rien à voir avec le marxisme. Pourtant, cela ne change rien au fait qu'à la base le régime léniniste-stalinien fut une tentative de concrétiser l'irréalisable idéal marxiste de l'unité sociale parfaite. Dans ce sens, et sur la base des arguments que nous avons évoqués précédemment, il est possible d'affirmer que la politique léniniste-stalinienne ne constitua point une déviation de la pensée de Marx, mais une *application possible* de celle-ci.

### Chapitre III

#### Le christianisme comme conscience de la finitude

L'intérêt profond que porte Kolakowski pour le christianisme est apparent dès ses débuts en tant que polémiste du parti communiste à Varsovie. Le jeune auteur employait alors toute son ardeur à attaquer les positions de l'Église catholique. En plus de ses articles polémiques, Kolakowski publia en 1957 un essai littéraire intitulé *La clef des cieux : récits édifiants tirés de l'Histoire sainte*<sup>1</sup>. La réinterprétation qu'il fait dans cet ouvrage de la sortie d'Égypte ou du récit d'Ésaü est digne des plus brillantes moqueries rationalistes, qui ont depuis l'époque des Lumières attaqué et ridiculisé les mythes chrétiens. Quelques années plus tard, le bouffon cesse son rire. Après avoir longuement étudié l'histoire du christianisme à travers les nombreux débats théologiques qui eurent cours, et après s'être penché sur la question de la signification profonde du christianisme, Kolakowski en vient dans les années 70 à défendre le christianisme contre la réinterprétation malveillante des penseurs rationalistes. L'auteur comprend alors le christianisme comme conscience de la finitude humaine et perçoit, dans le message du Christ, une mise en garde contre les prétentions de l'optimisme prométhéen. En insistant sur la permanence du mal dans le monde et du mal que chacun porte en lui-même, en préservant l'opposition entre le sacré et le profane, et en proclamant le divin unique source du salut, l'Église catholique a traditionnellement assuré l'équilibre de la culture européenne en rappelant aux hommes la finitude du monde terrestre et leur propre finitude. C'est cette position qu'il nous intéresse d'explorer dans le présent chapitre à travers les commentaires de Kolakowski sur la question de la théodicée et son interprétation des deux mythes fondateurs du christianisme, soit le mythe du péché originel et le mythe de la Rédemption.

Afin d'éviter l'émergence de confusions diverses tout au long du présent chapitre, nous tenons à apporter certaines précisions concernant le choix du titre, « Le christianisme

---

<sup>1</sup> L. Kolakowski, *La clef des cieux : récits édifiants tirés de l'Histoire sainte*, Complexe, 1986. Il s'agit de la traduction française d'articles littéraires publiés en polonais, « Klucz niebieski albo opowiesci budujace z historii swietej », dans la revue *Nowa Kultura* (Nouvelle culture), n° 5, 6, 8, 9, 12, 14 et 17, en 1956.

comme conscience de la finitude ». Notons tout d'abord que l'expression est de Dewitte<sup>2</sup>, et non de Kolakowski. Si nous lui empruntons cette formule, c'est que nous croyons qu'elle permet de marquer la continuité dans l'œuvre de Kolakowski : après avoir vivement critiqué l'illusion de l'infinie perfectibilité humaine, l'auteur redécouvre la sagesse du christianisme dans sa veine pessimiste qui, en insistant sur le caractère indéracinable du mal, rappelle aux hommes les limites du monde terrestre et leurs propres limites. Pourtant, dans sa concision, la formule de Dewitte risque de suggérer une confusion quant à la distinction entre le thème du mal et celui de la finitude. Or, comme nous le verrons, rien dans les écrits de Kolakowski ne donne à penser qu'il confond le mal entendu dans un sens simplement ontologique, et le mal dans sa dimension proprement éthique.

Le thème de la finitude, que nous avons hérité des Grecs, se réfère à la séparation ontologique entre le monde des hommes et celui des divinités. Pour les Grecs, le point de repère indépassable de notre finitude est notre condition mortelle; les hommes sont les mortels, alors que les dieux sont éternels. La finitude rend compte de nos limites constitutives, de la limitation essentielle de notre pouvoir de connaître et d'agir. Le mal par contre, celui dont parle saint Augustin et toute la tradition chrétienne après lui, est un mal éthique résultant d'une faute que nous avons commise librement et dont nous sommes les auteurs coupables. Le concept du mal peut-il être ultimement réduit à celui de la finitude? Peut-on défendre que le point de repère indépassable de la finitude chez les chrétiens est notre condition de pécheur, et affirmer que nous commettons le mal parce que nous sommes finis, alors que Dieu ne le commet point parce qu'il est infini? Aucunement, répond Ricoeur dans une chronique intitulée « "L'Essai sur le mal" de Jean Nabert »<sup>3</sup>, et dans laquelle il s'unit à Nabert afin de défendre la distinction entre le mal et la finitude. Pour la pensée chrétienne, fortement inspirée par l'ontologie néoplatonicienne, la finitude humaine est notamment caractérisée par le fait de notre individuation; la multiplicité et la division des consciences marquent la finitude des hommes par rapport à l'unité de l'être infini qu'est Dieu. L'Un s'oppose au multiple, le Tout aux parties. La différence

---

<sup>2</sup> J. Dewitte, « Le christianisme comme conscience de la finitude : la philosophie de la religion de Leszek Kolakowski », *Annales de l'Institut de philosophie et des sciences morales*, 1984.

<sup>3</sup> P. Ricoeur, « "L'Essai sur le mal" de Jean Nabert », *Esprit*, juillet 1957.

individuelle qui caractérise la finitude humaine n'est pourtant pas mal en soi; ce qui est mal, nous dit Ricoeur, c'est la préférence « historique »<sup>4</sup> de soi. Le mythe du péché originel marque, selon l'auteur, le passage de la *différence* à la *préférence* et maintient la distinction entre la finitude et le mal.

« Le sens irremplaçable de ce mythe n'est-il pas de maintenir l'écart entre le principe « originaire » - et originairement bon - de la différence des consciences - et le principe « historique » par lequel cette différence devient « soudain » la *préférence* que chaque conscience a pour soi et à partir de laquelle elle poursuit la mort de l'autre? La chute serait ce « saut » de la différence à la préférence, que le mythe raconte comme un « événement » et que nul système n'intègre. Ce serait l'injustifiable par excellence : le hiatus entre la finitude et le mal. »<sup>5</sup>

Le passage de la *différence* à la *préférence* n'était pas nécessaire, ce glissement fut opéré librement par les hommes. Par conséquent, nous ne pouvons réduire le mal à la finitude. Cette interprétation du mythe adamique met en lumière l'inexcusable responsabilité des hommes pour le mal; alors que Dieu a voulu le bien en créant les hommes différents, en opérant le passage de la différence à la préférence, les hommes ont introduit le mal dans le monde.

Nous considérons que Kolakowski interprète le mythe du péché originel de manière analogue.

« En termes chrétiens, qu'elle soit naturelle ou infligée par des gens, la souffrance remonte en définitive à une seule et même source : la séparation d'avec Dieu, séparation qui cependant n'est pas ontologique (c'est-à-dire impliquée par l'acte même de création), mais morale. Une désobéissance délibérée a entraîné à la fois le mal moral et la corruption généralisée de la nature, avec la souffrance comme conséquence inévitable. »<sup>6</sup>

Dans ce passage, Kolakowski distingue implicitement entre la finitude humaine, qui relève d'une séparation ontologique avec le divin, et le mal, qui résulte d'une faute librement commise. Le péché originel marque le moment de cette séparation morale entre Dieu et

<sup>4</sup> Implique un choix actualisé à un certain moment, un mal commencé, commis, d'où le terme « historique ».

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *loc. cit.*, note 3, p. 135.

<sup>6</sup> L. Kolakowski, *Philosophie de la religion*, Fayard, 1985, p. 54.

ses créatures, séparation dont l'homme est responsable, et non Dieu. Le mal n'est pas réductible à la finitude pour Kolakowski, mais il est une donnée inhérente de la nature humaine, comme en témoigne le mythe de la chute. Ce mythe exprime l'incompréhensible et irrémédiable passage de la différence à la préférence.

Si nous avons choisi de conserver l'expression de Dewitte malgré la confusion qu'elle peut introduire, c'est que nous croyons que, dans un sens élargi, la finitude, qui est également un thème existentialiste, résume de manière elliptique le caractère indéracinable du mal. Aucune révolution ni aucun changement institutionnel ne permettra jamais aux hommes de triompher du mal, dont la source ultime n'est point à chercher dans les institutions sociales, mais en chacun de nous. La volonté de réaffirmer l'éternel actualité de cette vérité est ce qui a motivé Kolakowski tout au long de ses recherches sur le christianisme, comme le souligne Dewitte :

« Cette question d'un mal indéracinable traverse toutes ses (Kolakowski) recherches sur l'histoire du christianisme. Dans son interprétation de toute cette histoire, il n'envisage pas celle-ci comme un simple objet de connaissance, mais comme le lieu d'un débat dans lequel se joue encore notre destin actuel et dans lequel nous sommes partie prenante. »<sup>7</sup>

Comme nous le verrons, à travers ses écrits sur le christianisme, Kolakowski s'attaque au mythe de la perfection qui, depuis toujours, hante l'homme. Avec le développement de la technique, ce mythe a acquis de nouvelles forces et a pris une forme nouvelle, soit celle du mythe du progrès. L'homme contemporain envisage fréquemment le monde en termes de problèmes et de solutions, et se laisse facilement piéger par l'illusion qu'il y a une solution à tous les problèmes. Comme le défend Ricoeur dans un article intitulé « Tâches de l'éducateur politique »<sup>8</sup>, sur le plan de la technique, nous constatons une progression plus ou moins constante à travers l'histoire de l'humanité, et il est possible de croire qu'il continuera d'en être ainsi. Pourtant, dans les domaines socio-politique, environnemental ou culturel, le mythe du progrès, soit la croyance en une marche constante vers un progrès certain, est faux et dangereux, comme en témoigne l'histoire contemporaine. Comme nous

<sup>7</sup> J. Dewitte, *loc. cit.*, note 2, p. 137.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, « Tâches de l'éducateur politique », *Esprit*, juillet-août 1965, pp. 78-93.

l'avons vu, ce n'est point par hasard que la solution marxiste au problème socio-politique n'a inspiré que des régimes totalitaires. C'est qu'un réel problème politique est par définition insoluble. Il est susceptible d'un règlement par voie de négociations et de compromis certes, mais non d'une solution dans le plein sens du terme. Ainsi, le message chrétien, rappelant aux hommes leur faiblesse et leurs limites, est toujours actuel, et il est nécessaire et urgent de réintroduire cette conscience de la finitude dans un monde où tout tend à la faire oublier. Comme Kant, Kolakowski plaide fermement pour la patience de nos limites.

### III.1 La théodicée

En approfondissant sa critique du totalitarisme dans sa pratique mais aussi dans sa théorie, Kolakowski est amené à donner un sens fort à l'expression paradoxale de « religion séculière » par laquelle on a souvent caractérisé le mélange de millénarisme et de *Realpolitik* qui définit la pensée de Marx. Ce faisant, il exhume les sous-bassements métaphysiques du marxisme conçu comme « secularized theodicy »<sup>9</sup>. L'arrière plan hautement spéculatif et de prime abord apolitique de cette doctrine est bien connue de ses meilleurs connaisseurs. Il est pourtant opportun d'y revenir comme le remarque Ricoeur :

« Le mal vraiment humain concerne les synthèses prématurées, les synthèses violentes, les courts-circuits de la totalité : il culmine dans le sublime, avec la "présomption" des théodicées, dont la politique moderne nous offre de si nombreux succédanés. »<sup>10</sup>

Après Leibniz, en effet, tous les grands esprits du XVIII<sup>e</sup> siècle durent prendre position dans « la querelle de l'optimisme ». Non sans mal, Voltaire finit par conclure que le problème de la théodicée était insoluble sur le plan théorique. La vraie réponse au problème du mal ne pouvait être que pratique. Rousseau réinstaura une nouvelle théodicée, une théodicée qui disculpe à la fois Dieu et l'homme, mais accuse « l'homme de l'homme », la

<sup>9</sup> S. Avineri, « The Limits of Secularized Theodicy : Marxism at the Crossroads », *Archivio di Filosofia*, no<sup>os</sup> 1-3, 1988.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, « Démythiser l'accusation », *Démythisation et morale*, Aubier, 1965, p. 58.

société, ou plutôt, le processus de socialisation. Il faut réaménager la société, la refonder sur les véritables principes du droit. Marx n'est pas loin. Hegel renoue formellement avec la théodicée de Leibniz mais sur un nouveau terrain, celui de l'Histoire. Il faut se réconcilier intellectuellement avec le réel, déjà rationnel. Marx ajoutera contradictoirement à ce quietisme spéculatif un ultra-volontarisme révolutionnaire. En somme, comme l'a bien vu Kolakowski, le marxisme ne peut être compris que sous cet arrière plan métaphysique. Par conséquent, il fut tout naturellement amené à se pencher sur la question de la théodicée.

### *La théodicée de Leibniz*

La question du mal pose un défi sans pareil aux philosophes et théologiens, comme le reconnaît Ricoeur dans un ouvrage intitulé *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*.<sup>11</sup> Tenter de penser le mal, c'est chercher à l'intégrer au sein d'une totalité systématique logiquement cohérente, comme l'explique l'auteur. Dans la tradition chrétienne, cet effort est présent dans les essais de théodicée, dont le problème fondamental est de trouver le moyen d'affirmer sans contradiction les trois propositions suivantes : Dieu est tout-puissant; Dieu est absolument bon; le mal existe. Comme l'avaient noté les épicuriens, le mal semble incompatible avec l'idée d'un dieu tout-puissant et infiniment bon. Par conséquent, ils en vinrent à la conclusion que vu l'irréfutable présence du mal, Dieu est ou mauvais, ou impuissant, ou les deux. C'est contre la conclusion des épicuriens que toute la tradition chrétienne a dû argumenter afin de tenter de préserver intacte l'image du Dieu chrétien et ses attributs de toute-puissance et d'infinie bonté. Dans le premier chapitre de *Philosophie de la Religion*<sup>12</sup>, Kolakowski retrace brièvement les principaux moments du débat sur la question.

Selon Kolakowski, Leibniz est le penseur chrétien qui, dans sa théodicée, a le mieux synthétisé la contre-argumentation au problème soulevé par les épicuriens. Sa position consistait à affirmer que Dieu, dans sa toute-puissance et sa clairvoyance, avait créé le

---

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 13.

<sup>12</sup> L. Kolakowski, *op. cit.*, note 6.

meilleur des mondes possibles. Dieu ne pouvait créer en dehors de lui qu'un monde imparfait, puisqu'un monde parfait se serait confondu avec Dieu lui-même. Par définition, un monde imparfait implique un monde dans lequel il y a du mal et dans lequel certaines valeurs sont mutuellement exclusives. Par conséquent, Dieu aurait, selon Leibniz, choisi entre tous les mondes imparfaits possibles le meilleur, soit celui dans lequel un maximum de qualités diverses sont intégrées et où la somme du bien l'emporte sur la somme du mal.

« Ce qui compte pour Leibniz, c'est que, si certains ensembles d'objets et de qualités sont mutuellement compatibles, d'autres ne le sont pas, et du fait d'une incompatibilité logique. [...] Dieu, pour ainsi dire, a eu à résoudre une équation différentielle passablement compliquée (en fait une équation infinie) afin de calculer dans lequel de tous les mondes possibles la somme du mal serait la plus petite au regard de la somme du bien; et ce monde est celui dans lequel nous vivons. »<sup>13</sup>

À titre d'exemple, Kolakowski évoque l'argument de Leibniz concernant le libre-arbitre. Dieu avait le choix entre créer les hommes libres et capables d'agir librement pour faire soit le bien, soit le mal, ou encore, créer des automates dont toutes les actions sont nécessairement bonnes. Il aurait choisi la première option sachant que cela créerait, en définitive, une plus grande somme de bien.

### ***Contre Ockham***

La position de Leibniz avait pour ainsi dire fait l'objet d'une critique anticipée de la part de Guillaume Ockham. Nominaliste, il voyait dans l'idée que Dieu ne pouvait vouloir que ce qui est juste en soi une atteinte à la toute-puissance divine. Selon Ockham, les règles mathématiques et logiques n'étaient que des décrets de Dieu devant s'appliquer pour ses créatures, mais auxquelles lui-même n'était point soumis. Ces règles n'avaient rien de nécessaires et auraient tout aussi bien pu être différentes. En somme, notre finitude ne nous permet pas d'imaginer un monde où seraient levées les contradictions logiques, pourtant nous ne pouvons prétendre que cela est impossible à Dieu. Ce contre-argument, bien qu'il visait à préserver la toute-puissance divine, en vint à jouer un rôle bien différent.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

« En fait, si toutes les règles logiques et morales avaient été fixées par un décret arbitraire de la volonté divine et ne renfermaient aucune vérité intrinsèque, il n'y a pas de raison de supposer Dieu limité par ses propres règles. En d'autres termes, sa bonté et sa sagesse n'ont pas besoin d'avoir un rapport quelconque avec ce que nous-mêmes considérons comme bonté et sagesse dans notre monde tel qu'il l'a construit. [...] A proprement parler, l'existence de Dieu devient non pertinente par rapport à notre vie morale et intellectuelle. »<sup>14</sup>

En décrétant que les lois logiques et éthiques auxquelles nous sommes soumis ne s'appliquent pas au créateur, la pensée nominaliste a séparé la volonté de Dieu de son essence. Elle a, par le fait même, refermé les voies qui menaient de l'homme au divin et dégagé le chemin menant à l'idée de la non-existence de ce dernier. Si les règles fondamentales prévalant dans le monde ne reflètent en rien l'essence divine, c'est donc que la vie terrestre est purement contingente. Il est alors permis de croire que le monde n'est rien d'autre que le lieu d'un théâtre ou d'une diversion pour un dieu oisif et indifférent.

Chez Leibniz, l'essence et l'existence de Dieu convergent. De la sorte, il lui était possible de détourner la critique nominaliste d'une atteinte à la toute-puissance divine. Le créateur n'a pas dû obéir à des règles extérieures à lui-même, car les lois logiques et éthiques font partie de son essence. Ce sont les hommes qui, incapables de comprendre la véritable nature divine, réfléchissent en termes d'essence et d'existence. Pourtant, pour Dieu il n'y a aucune différence entre être et agir; *agere sequitur esse*, comme le défendait saint Thomas. En d'autres termes, « Il *est* ce qu'il fait, décide, ordonne. »<sup>15</sup>, écrit Kolakowski. Il n'a donc pas pu décréter arbitrairement des règles qui diffèrent de son essence, puisque toute décision divine est comprise dans son être. Le Dieu chrétien, suivant la tradition néoplatonicienne, est l'Un. Il est éternel, immobile, infiniment bon et tout-puissant. En vertu de son éternité, il ne peut y avoir en lui aucune relation d'antériorité. Il est éternel présent et rien ne le précède, ni ne le suivra. Il est par conséquent impossible qu'il se soit soumis à quelque règle qui l'aient précédée. La métaphysique de l'unité divine permet ainsi d'écarter à la fois la croyance en un dieu oisif et lointain, et de préserver la toute-puissance du divin.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 31.

### *La critique de Voltaire*

L'argument logique développé par Leibniz afin de relever le défi de la théodicée n'était pourtant pas invulnérable au sarcasme de Voltaire. Au raisonnement purement *a priori* de Leibniz, Voltaire opposa l'expérience vive du mal sous toutes ses formes, soit le mal physique, le mal moral et le mal métaphysique, dans son fameux *Candide*<sup>16</sup>. Alors que le pauvre Candide, innocent, est accablé de tous les maux, la phrase que répète avec insistance le docteur Pangloss, *malgré tout, c'est le meilleur des mondes possibles*, semble ridicule et absurde. À travers ce drame burlesque, Voltaire révèle la fragilité de l'argument de Leibniz. Puisque notre entendement fini ne peut reproduire le calcul divin, l'argument du philosophe n'a pour unique fondement que la foi, comme l'affirme Kolakowski. Parce qu'il a la foi, le croyant possède l'assurance que le monde est entre bonnes mains et que le bien triomphera inévitablement du mal. La foi donne par conséquent au croyant la force de supporter ses malheurs sans succomber au désespoir et, dans ce sens, la confiance de Pangloss n'a rien de risible. Pourtant, le défi de la théodicée demeure entier, comme l'affirme Ricoeur. Les insupportables lamentations du juste qui souffre ébranlent inévitablement les fondements fragiles de la théodicée de Leibniz, comme ce fut le cas de toutes les autres tentatives du genre.

« C'est très exactement cette prétention d'établir un bilan positif de la balance des biens et des maux sur une base quasi-esthétique qui échoue, dès lors que l'on est confronté à des maux, à des douleurs, dont l'excès ne paraît pouvoir être compensé par aucune perfection connue. C'est encore une fois la lamentation, la plainte du juste souffrant qui ruine la notion d'une compensation du mal par le bien, comme elle avait jadis ruiné l'idée de rétribution.»<sup>17</sup>

Avant l'argument logique de Leibniz, l'argument moral de saint Augustin, soit l'idée que le mal est une punition pour nos péchés, avait également échoué à justifier la souffrance du juste. S'il ne souffre pas pour ses propres péchés, peut-être rembourse-t-il la dette de ses ancêtres? Pourtant, cela ne justifie rien, car cette idée est tout aussi injuste. D'Augustin jusqu'à Leibniz, tous les arguments apportés pour justifier le mal reposaient sur l'ontologie.

<sup>16</sup> Voltaire, *Candide*, Presses Pocket, 1989.

<sup>17</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, note 11, p. 28.

On s'appuyait précisément sur les attributs du divin afin de préserver ces mêmes attributs en dépit du mal dans le monde. Dans sa *Critique de la raison pure*, Kant referme définitivement la voie ontologique empruntée traditionnellement afin de résoudre la question de la théodicée qu'il relègue à la section de « l'illusion transcendantale ». Pour Kant, vu la finitude de l'entendement humain, nous ne pouvons savoir d'où vient le mal, ni pourquoi, cependant nous devons nous demander pourquoi nous le faisons et comment il nous est possible de le combattre. Comme pour *Candide*, la question du mal chez Kant relève de la sphère pratique; l'homme ne peut que cultiver son jardin, c'est-à-dire accepter ce qui lui est donné et tenter d'en tirer le meilleur. La philosophie kantienne n'a pourtant pas empêché philosophes et théologiens de continuer de se pencher sur la question du mal sur le plan théorique, comme en témoigne le courant de l'idéologie allemande et l'oeuvre de philosophes tels que Fichte et Hegel. Pour Ricoeur, l'échec traditionnel à penser le mal sur le plan de la philosophie spéculative est une invitation à penser moins ou à penser autrement. Chaque nouvelle méditation sur le mal, sans épuiser la question, ajoute quelque chose au débat. Dans cet esprit, bien qu'elle n'ait jamais tout à fait abandonné la voie d'un discours rationnel sur le mal, la tradition chrétienne est toujours ramenée au mythe de la chute qui traduit mieux que toute théodicée la douloureuse et irrécusable expérience des hommes. Le mythe appelle justement à penser autrement. Le court récit du mythe adamique exprime à la fois la bonté de Dieu et l'incompréhensibilité de la liberté humaine qui est à l'origine du mal.

### III.2 L'herméneutique

Dans sa théodicée, Leibniz n'affronte pas le problème du mal à partir des symboles et des mythes bibliques. S'il disculpe Dieu du mal dans le monde, il ne fait pas appel à la certitude obscure de la foi. Son raisonnement est entièrement *a priori*. Il déduit de l'essence même de Dieu la thèse du meilleur des mondes possibles. Ses contradicteurs prendront au contraire appui sur l'expérience massive du mal. Dans sa *Philosophie de la religion*, Kolakowski « répète » cette ligne de réflexion. Mais il existe une autre approche non moins

philosophique qui s'applique à transposer dans le langage conceptuel de la philosophie ce qui fut d'abord pensé à travers le langage symbolique des mythes bibliques. Cette herméneutique positive s'est surtout exercée chez Kolakowski dans des essais et articles de facture plus brève. Nous nous arrêterons ici au mythe du péché originel et au mythe de la Rédemption.

### A) Le mythe du péché originel

Le récit de la Genèse nous relate que Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance, et qu'il créa ensuite la femme afin que l'homme ne fût point seul. Adam et Ève vécurent d'abord sans soucis dans le jardin d'Eden; ils n'avaient point honte de leur nudité et pouvaient se nourrir des fruits abondants du jardin. Dieu leur avait pourtant proscrit de goûter aux fruits de l'arbre de la connaissance. Tentée par le serpent, Ève transgressa la loi divine et entraîna son compagnon dans le péché en lui faisant savourer le fruit interdit à son tour. Pour avoir désobéi à Dieu, ils furent chassés du jardin d'Eden et condamnés à vivre dans un monde où la nature est hostile à l'homme et où la survie requiert un travail ardu.

Si le mythe du péché originel est un mythe fondateur pour le christianisme, c'est parce que les symboles qu'il renferme nourrissent depuis ses débuts la pensée chrétienne. Comme l'écrit Ricoeur : « ce que le symbole donne, c'est à penser. À partir de la donation, la position. L'aphorisme suggère à la fois que tout est déjà dit en énigme et pourtant qu'il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension du penser. »<sup>18</sup> De saint Augustin à nos jours, les théologiens et philosophes chrétiens reviennent incessamment au mythe du péché originel et, à partir des symboles donnés, cherchent à fonder un discours rationnel sur le divin et sur sa relation avec les hommes. Dans la veine pessimiste du christianisme, le récit de la chute symbolise l'aveu de la culpabilité des hommes. Par leur faute, par un acte de leur liberté, Adam et Ève ont introduit le mal dans le monde, entraînant la corruption de la nature. Accepter ce mythe, se reconnaître à travers nos

---

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, Éditions Mouton, Paris, 1960, p. 325.

ancêtres mythiques, c'est accepter l'incompréhensibilité de notre liberté; doués de libre-arbitre, nous nous enchaînons nous-mêmes par un acte de notre liberté. Nous ne pouvons par conséquent fonder sur la liberté humaine l'espoir d'un triomphe ultime de l'homme sur le mal, car cette liberté est à la source même du mal. Pour Kolakowski, le mythe adamique marque en définitive l'irréversible exil de l'homme du paradis vers le monde terrestre, et l'impossibilité de l'autorédemption des hommes. Voilà l'implication du mythe de la chute qu'il nous intéresse d'éclairer dans la présente section.

### *Le mal en moi*

Selon l'enseignement de l'Église, le péché d'Adam et Ève symbolise d'abord et avant tout nos propres péchés et rend compte du mal qui est en nous, du mal en moi. Être chrétien, c'est se reconnaître comme pécheur et assumer la responsabilité de nos fautes. Celui qui se reconnaît comme le descendant d'Adam et Ève admet que le même sang corrompu coule, pour ainsi dire, dans ses veines, que son âme est entamée par le vice, et qu'il est coupable d'avoir péché. Par conséquent, le mythe du péché originel fonde la dimension éthique du christianisme.

Selon l'interprétation de Kolakowski, la conscience du mal en moi constitue la base de l'enseignement moral chrétien, ainsi que le fondement de la connaissance du mal pour le véritable croyant. Je connais le mal en le faisant, et c'est en me reconnaissant comme pécheur que je connais la nature pécheresse de mes semblables, et non le contraire. Il existe donc une asymétrie entre la théorie et l'expérience du mal; en termes de spéculation théologique, le mal est un concept dérivé du bien; toutefois, en pratique, l'expérience du mal est première et permet d'établir la distinction entre le bien et le mal. Kolakowski interprète le mythe adamique comme l'affirmation de la primauté de l'expérience du mal sur sa connaissance. Débuter par l'assertion qu'il y a du mal dans le monde pour en venir à la conclusion que, puisque je suis de ce monde, le mal est également en moi, n'est pas une démarche proprement chrétienne. Le mythe de la chute nous enseigne à faire le chemin inverse; c'est parce que le mal est en moi qu'il est également dans le monde, et c'est en prenant conscience du mal en moi que je connais la nature pécheresse de mes semblables.

Le Christ en particulier, en prenant la défense de la femme adultère contre les hommes prêts à la lapider, nous a enseigné à reconnaître nos propres péchés, plutôt que de juger nos semblables. La véritable lutte contre le mal en termes chrétiens est une lutte intérieure contre la tentation qui nous ronge et un repentir pour nos péchés.

L'interprétation kolakowskienne du mythe de la chute, fort originale comme le souligne Dewitte, met en lumière cette asymétrie entre la connaissance et l'expérience du mal, puis affirme la primauté de l'expérience.

« Dans une expérience qui n'est pas illuminée par la sagesse divine, le bien et le mal en tant qu'ils se distinguent du plaisir et de la douleur n'apparaissent pas : nous pouvons connaître la souffrance, la peur et la mort, mais nous les connaissons comme des faits naturels, comme quelque chose à éviter. La distinction au plan moral, nous la devons au fait que nous avons part à des tabous. Et cette distinction apparaît dans l'expérience comme résultat de ceux de nos actes qui violent un tabou et introduisent ainsi du désordre dans le monde. En d'autres termes, nous connaissons réellement ce qui est bien en connaissant ce qui est mal, et nous connaissons le mal en le faisant. Dans l'expérience, c'est le mal qui doit se présenter en premier, à l'inverse de la succession dont fait état la spéculation théologique. Et le premier mal que je puisse connaître, c'est le mal qui est en moi, tandis que le mal qui est en autrui est d'ordre dérivé. C'est dans l'expérience de l'échec, lorsqu'on voit l'Être mis en échec par le néant, que se fait jour la connaissance de l'Être et du bien. En devenant moi-même mal, je connais ce qu'est le mal, et ensuite ce qu'est le bien. Une fois de plus, conceptualisation et expérience vont en sens inverse l'une de l'autre sur le chemin de la connaissance : les mystiques en ont été conscients. Le Dieu de la Genèse a vu que sa création a fait défaut. Nos premiers parents ont dû commettre le mal avant même de savoir ce qu'étaient le bien et le mal; leur péché les a conduits à la connaissance et en a fait des humains. »<sup>19</sup>

Dans ce passage, Kolakowski affirme qu'Adam et Ève auraient commis le mal sans en être conscients et qu'ils auraient été punis pour leur faute. Comme le fait remarquer Dewitte, l'interprétation kolakowskienne semble à première vue « logiquement absurde et moralement inique »<sup>20</sup>. D'une part, il semble logiquement absurde que la notion de « mal » précède la distinction entre le bien et le mal. D'autre part, sur le plan moral, comment justifier qu'Adam et Ève aient été condamnés pour avoir commis inconsciemment le mal?

<sup>19</sup> L. Kolakowski, *op. cit.*, note 6, p. 251.

<sup>20</sup> J. Dewitte, *loc. cit.*, note 2, p. 141.

En affirmant qu'Adam et Ève sont devenus humains en mordant dans le fruit interdit, Kolakowski veut signifier qu'ils ont par cet acte de désobéissance acquis une conscience proprement humaine, soit la conscience morale. Avant la chute, ils connaissaient l'interdiction, donc la loi, pourtant ils en ignoraient le contenu. Ce n'est qu'en transgressant cette loi et en faisant l'expérience du mal qu'ils purent percevoir la distinction entre le bien et le mal. Sans avoir vécu l'angoisse intérieure qui envahit l'âme du pécheur, l'homme ne peut saisir la signification profonde de la distinction entre le bien et le mal. En somme, il y aurait une distinction à faire entre la conscience intellectuelle et la conscience morale, comme le souligne Dewitte. Certaines connaissances, telles les connaissances mathématiques, sont de nature purement abstraite et peuvent être saisies par l'intellect *a priori*. Pourtant, le concept de mal, ou encore, la distinction entre le bien et le mal, sont d'une autre nature et ne peuvent être saisis *a priori*. Afin de conceptualiser le mal, l'homme doit d'abord en faire l'expérience, soit se reconnaître comme pécheur. En d'autres termes, la distinction entre le bien et le mal relève d'abord de la conscience morale; ce n'est que dans un second temps que cette distinction peut être rendue intelligible par le sujet pensant.

Dans son herméneutique du péché originel, Ricoeur va dans le même sens que Kolakowski. Son ouvrage *La symbolique du mal* commence tout naturellement par l'aveu, car comme l'écrit Ricoeur, « par l'aveu la conscience de faute est portée dans la lumière de la parole. »<sup>21</sup> En libérant une émotion qui autrement serait demeurée une impression de l'âme, l'aveu lance la réflexion sur le mal. À travers l'aveu, le croyant exprime le sentiment contradictoire d'être lui-même et d'être aliéné; ce constat déconcertant suscite le questionnement. Ainsi, Ricoeur reconnaît également la primauté de l'expérience sur la conscience intellectuelle en ce qui à trait à la question du mal. L'expérience du mal, à travers l'aveu, est à la source de la spéculation intellectuelle sur le mal.

En considérant la conscience intellectuelle et la conscience morale non pas en opposition, mais en complémentarité, il est possible de dépasser l'irrationalité apparente de l'interprétation de Kolakowski. Il n'y a rien de contradictoire dans l'affirmation qu'Adam

---

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, note 18, p. 15.

et Ève connaissaient l'interdiction divine sans pourtant connaître le mal avant d'avoir transgressé la loi. Comme l'affirme Dewitte : « l'un relève du code moral envisagé rationnellement, l'autre de la dimension éthique. Mais on voit en tout cas que la raison est incapable à elle seule de fonder une éthique. »<sup>22</sup> L'interprétation de Kolakowski révèle cette primauté de l'expérience sur la raison spéculative en ce qui à trait à l'éthique. Nos ancêtres bibliques n'accédèrent à la liberté de choisir entre le bien et le mal qu'après avoir péché, et ce n'est qu'une fois qu'ils furent impliqués dans le mal qu'ils comprirent réellement la loi.

En mettant en lumière la primauté de l'expérience dans le domaine de l'éthique, l'interprétation kolakowskienne du mythe adamique révèle la profonde tragédie de notre existence : l'homme doit assumer la responsabilité des actes qu'il pose mais dont il ignore, dans une large mesure, les conséquences. En d'autres termes, l'interprétation de Kolakowski du récit de la chute rend compte de l'incapacité de l'homme à être maître de sa destinée, comme le souligne Dewitte :

« Le mythe du péché originel devient le mythe d'une impossibilité pour l'homme d'être consciemment à l'origine de sa propre histoire, le mythe d'une impossibilité de faire l'économie d'un gâchis pourtant irrémédiable; il fallait que le désordre fût apporté dans l'ordre du monde (et qu'il fût apporté par nous) pour que le bien fût perçu. Mais, telle est l'énigme, cela ne nous excuse pas pour autant. »<sup>23</sup>

Dans leur innocence primitive, Adam et Ève ignoraient la distinction entre le bien et le mal; ce n'est qu'en commettant le mal et en quittant le paradis terrestre qu'ils saisirent la beauté et la perfection de cet état premier. La suite de l'histoire humaine n'est qu'un éternel recommencement de cet épisode de la Genèse; l'homme ne réalise jamais qu'après coup l'ampleur du désastre causé par sa faute.

Ainsi, Kolakowski a bien vu que le mythe de la chute, qui exprime à prime abord une vision éthique du monde, renferme certains éléments de la vision tragique. Afin d'éclairer l'influence tragique dans le mythe adamique, nous nous pencherons sur l'analyse de Ricoeur du cycle des mythes.

---

<sup>22</sup> J. Dewitte, *loc. cit.*, note 2., p. 143.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 141.

« Le mythe adamique est antitragique; cela est clair : l'égarement fatal de l'homme, l'indivision de la culpabilité du héros et du dieu méchant ne sont plus pensables après la double confession, au sens augustinien du mot confession, de la sainteté de Dieu et du péché de l'homme. Et pourtant, le mythe adamique réaffirme de lui-même quelque chose de l'homme tragique et même quelque chose du dieu tragique. »<sup>24</sup>

Pour Ricoeur, malgré que la pensée judéo-chrétienne ait opéré une démythification, à la fois l'anthropologie et la théologie tragiques sont, en partie, réaffirmées dans le mythe adamique. Comme nous le verrons, l'échec de la vision purement éthique ou juridique du monde a fait place à un certain retour du tragique.

Avant de nous pencher sur les éléments de l'anthropologie tragique que le mythe de la chute ravive à travers la figure d'Adam et le symbole du serpent, nous retracerons l'analyse que fait Ricoeur de la présence du serpent dans ce mythe. D'une part, un tel éclaircissement nous apparaît nécessaire dans la mesure où le symbole, pourtant crucial, du serpent est totalement absent de l'interprétation kolakowskienne. D'autre part, cela nous permettra de comprendre pourquoi l'animal diabolique a survécu à la démythification.

Comme le défend Ricoeur dans *La symbolique du mal*<sup>25</sup>, la symbolique du serpent dans le mythe adamique est riche et multiple. Dans un premier lieu, par le biais de la séduction qu'il exerce sur l'homme, le serpent reflète la convoitise des hommes et l'animalité humaine que l'interdiction excite. À travers le serpent est dramatisé le processus par lequel l'homme accuse l'objet de son désir, afin de se disculper lui-même. Pourtant, le serpent est d'abord et avant tout *en dehors* de nous, et symbolise de manière plus radicale à la fois le mal en tant que tradition et en tant que structure cosmique. Si le pécheur comprend avoir par sa faute introduit le mal dans le monde, son expérience pécheresse lui fait également découvrir que le mal a un passé, qu'il existe une tradition du mal; voilà la double réalité que le mythe adamique dépeint à travers le péché originel commis par Adam et la diabolique tentation du serpent, déjà présent avant même que l'homme n'ait péché.

<sup>24</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, note 18, p. 289.

<sup>25</sup> *Ibid.*, chap. 3.

« Le serpent figure d'abord cette situation : dans l'expérience historique de l'homme, chacun trouve le mal *déjà là*; nul ne le commence absolument; si Adam n'est pas le premier homme, au sens naïvement temporel du mot, mais l'homme exemplaire, il peut figurer à la fois l'expérience du « commencement » de l'humanité avec chacun et l'expérience de la « suite » des hommes; le mal fait partie de la connexion interhumaine, comme le langage, comme l'outil, comme l'institution; il est transmis; il est tradition et non pas seulement événement; il y a ainsi une antériorité du mal à lui-même, ce que chacun trouve et continue en commençant, mais en commençant à son tour; c'est pourquoi dans le jardin d'Eden le serpent est déjà là; il est l'envers de ce qui commence. »<sup>26</sup>

Le serpent symbolise donc la continuité du mal auquel l'humanité participe à travers le péché individuel, qui tout à la fois commence et continue le mal. Enfin, le serpent semble dévoiler une certaine structure cosmique du mal qui se soustrait à l'exigence éthique. Alors que l'homme tente d'ordonner l'expérience humaine afin de donner un sens à l'existence, sa quête de vérité et son aspiration au bonheur sont perpétuellement perturbés à la fois par la cruauté historique des hommes et la violence des catastrophes naturelles qui semblent, au contraire, rendre compte de l'absurdité universelle. Cette apparente structure chaotique du cosmos, qui investit l'homme d'un doute par rapport à sa destinée, constitue, selon l'expression de Gabriel Marcel, une « invitation à trahir »<sup>27</sup>. La tentation du serpent symbolise ce non-sens de la structure cosmique que l'homme perçoit comme une invitation à se soustraire à l'exigence éthique. En somme, Ricoeur résume en ces termes la symbolique du serpent :

« Ainsi, le serpent symbolise quelque chose de l'homme et quelque chose du monde, un côté du microcosme et un côté du macrocosme, le chaos *en moi, entre nous, et au dehors*. Mais c'est toujours le chaos pour moi, existant humain destiné à la bonté et au bonheur. »<sup>28</sup>

Cette triple symbolique du serpent met en lumière la réalité du mal qui échappe à la liberté individuelle des hommes. Le mal est en quelque sorte inscrit dans le cœur des hommes et dans la structure cosmique. Si l'homme introduit le mal dans le monde par le biais de ses péchés, il l'introduit à partir d'un mal déjà là; il n'inaugure pas le mal, il y participe. Ainsi,

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>27</sup> Expression citée par P. Ricoeur, dans *La symbolique du mal*, *op. cit.*, note 18, p. 242.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 242.

comme le défend Ricoeur, si le serpent a résisté à la démythification, c'est parce qu'il représente cette figure du mal qui ne peut être comprise dans la confession des péchés. L'homme est responsable pour le mal qu'il commet, pourtant il n'est pas le Mauvais, le Méchant absolu. Il n'est que le méchant en second lieu, coupable d'avoir été séduit par l'Adversaire, que l'animal diabolique symbolise dans le mythe adamique.

Cela nous ramène directement au thème de l'anthropologie tragique contenu dans le mythe de la chute. Comme nous venons de le voir, le symbole du serpent met en lumière la part de l'existence dont seule la tragédie peut rendre compte; il dévoile la dimension du vécu des hommes qui échappe à la responsabilité individuelle. Dans son innocence primitive, Adam présente certains traits du héros tragique qui, aveuglé et étourdi par les forces du mal que le serpent incarne, commet un acte dont il devra, par la suite, subir les conséquences.

« Lorsque la tragédie *montre* le héros aveuglé par une puissance démoniaque, elle rend manifeste par le moyen de l'action tragique la face démoniaque de l'expérience humaine du mal, elle rend visible, sans jamais la rendre pensable, la situation du méchant qui ne saurait jamais être qu'un méchant en second, « après » l'Adversaire. Ainsi, la *représentation* tragique continue d'exprimer non seulement l'*envers* de toute confession des péchés, mais l'*autre pôle* du mal humain; le mal que j'assume rend manifeste une origine du mal que je ne peux plus assumer, mais à quoi je participe toutes les fois que par moi le mal entre dans le monde comme pour la première fois. »<sup>29</sup>

La faute d'Adam est d'avoir cédé à la tentation du serpent. Il se découvre à la fois responsable et victime dans l'instant de l'aveu : il avoue avoir par sa faute introduit le mal dans le monde au moment même où il découvre le mal, un mal *déjà là*. Par delà la vision éthique du monde que présente le mythe adamique, la présence du serpent, et son influence diabolique, pointe vers une dimension du mal dont l'homme ne peut assumer la responsabilité, et que la tragédie est seule à pouvoir exprimer à travers la figure du héros à la fois responsable et victime. Le mal est certes introduit dans le monde par le péché des hommes, mais ces derniers ne sont pas la source absolue du mal. Ils ne font qu'y participer.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 292.

En plus de l'antériorité et de l'extériorité du mal par rapport au héros, la tragédie exprime également la fatalité. Ricoeur met en lumière la présence de cette troisième composante tragique dans le mythe adamique. À travers la faute d'Adam, le mythe du péché originel dévoile la part d'Inéluctable dans l'existence humaine.

« Par le moyen d'une théologie inavouable sont rendus manifestes des aspects de l'Inéluctable, qui ne sont point opposés à la liberté, mais impliqués par elle. [...] Par exemple, il n'est pas possible que j'accède à la plénitude sans risquer de me perdre dans l'abondance indéfiniment variée de l'expérience ou dans l'étroitesse avare d'une perspective aussi mince que cohérente. Entre le chaos et le vide, entre la richesse ruineuse et l'appauvrissement destructeur je dois me frayer un chemin difficile et à certains égards impossible; il est Inéluctable que je perde la richesse pour avoir l'unité et réciproquement. »<sup>30</sup>

La liberté dont jouit l'homme lui permet d'accomplir des choix personnels afin de se réaliser lui-même. Seulement, à travers la réalisation de soi, l'homme échouera inévitablement à réaliser la totalité vers laquelle il tend. Ainsi, parce que c'est l'homme qui par l'exercice de son libre arbitre déclenche l'engrenage de l'Inéluctable, son échec, pourtant inévitable, à atteindre la plénitude du bonheur à laquelle il est voué est nécessairement ressenti comme une faute. Seulement, la faute des hommes est ici non plus une faute au sens éthique, mais une faute au sens existentiel. En dévoilant de la sorte la part de fatalité proprement tragique de l'existence comprise dans le mythe de la chute, l'interprétation de Ricoeur rejoint la théorie kantienne du Souverain Bien, à laquelle Kolakowski souscrit. L'homme doit tendre vers le bien suprême tout en gardant à l'esprit que cet absolu lui sera à jamais inaccessible.

Enfin, Ricoeur défend qu'à travers le mythe de la chute est non seulement réaffirmé quelque chose de l'anthropologie tragique, mais par le fait même quelque chose également de la théologie tragique. Après avoir évacué le sens tragique de la théologie, la pensée judéo-chrétienne raviva d'elle-même certains éléments de la tragédie lorsqu'elle constata l'impossibilité de justifier le Dieu législateur auquel la vision éthique avait donné naissance. À sa pleine maturité, la vision éthique telle que développée par le judaïsme est

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 290.

celle de l'Alliance entre Israël et Jahvé, dans laquelle le lien entre l'homme et Dieu repose sur la Loi.

« Cette « éthisation » de l'homme et de Dieu tend vers une vision morale du monde, selon laquelle l'Histoire est un tribunal, les plaisirs et les douleurs une rétribution. Dieu lui-même un juge. Du même coup la totalité de l'expérience humaine prend un caractère pénal. Or cette vision morale du monde, la pensée juive elle-même l'a fait échouer en méditant sur la souffrance de l'innocent. »<sup>31</sup>

Le livre de Job exprime l'impossibilité de réduire la souffrance à une forme de rétribution pour une faute. Les multiples souffrances dont est accablé Job, le juste, se trouvent en marge de la vision éthique. Ainsi, en ruinant la possibilité d'une vision purement éthique, la plainte de l'innocent fait resurgir la possibilité de la vision tragique.

### *Le mal indéracinable*

Comme nous venons de le voir, le mythe du péché originel fonde d'abord et avant tout la conscience du mal en moi chez les chrétiens. Dans ce sens, reconnaître le péché originel, c'est reconnaître l'impuissance des hommes à surmonter totalement et définitivement le mal, puisqu'ils participent eux-mêmes à son introduction dans le monde. Nier le péché originel permet, par contre, de défendre l'infinie perfectibilité de l'homme et la possibilité d'éradiquer le mal dans le monde. Le thème de la perfectibilité illimitée de la nature peut paraître à première vue sans portée politique. Cependant, à la réflexion, il n'en est rien. Comme le remarque justement Freund : « La croyance en la perfectibilité de l'homme conduit inévitablement à le manipuler. »<sup>32</sup> Conscient de l'enjeu politique de la négation du péché originel et du danger de la vision prométhéenne de l'homme caractéristique de la pensée de gauche, Kolakowski défend vivement la réalité du péché originel et le caractère indéracinable du mal. Si la division entre la gauche et la droite remonte à l'époque des Lumières, le contenu idéologique de ces deux positions antagonistes est beaucoup plus ancien, et trouve sa source dans la polémique qui opposa au

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>32</sup> J. Freund, « Le pouvoir est-il un instrument révolutionnaire ou réactionnaire », *Le Pouvoir*, 26<sup>e</sup> rencontres internationales de Genève, La Baconnière, 1977, pp. 307-308.

V<sup>e</sup> siècle le moine Pélage à saint Augustin sur la question de l'interprétation du péché originel. Cette thèse, défendue par Léo Moulin dans son ouvrage *La gauche, la droite et le péché originel*,<sup>33</sup> rejoint l'idée de Kolakowski selon laquelle on retrouve déjà au sein du christianisme le fondement des grandes divisions idéologiques de l'Europe. Nous nous pencherons sur la thèse de Léo Moulin, car nous croyons qu'elle apporte certaines précisions permettant d'éclairer la position de Kolakowski qui, à juste titre, défend la condamnation par l'Église catholique de la pensée pélagienne.

Suite au péché originel, la nature humaine fut irrémédiablement corrompue. Seulement, dans quelle mesure, jusqu'à quel point? « Tout dépend, selon Léo Moulin, de l'idée que l'on se fait de la liberté morale dont jouit l'homme. »<sup>34</sup> Pélage était d'avis que cette liberté est pleine et ne peut être affaiblie. Cette position constitue le point de départ de la pensée pélagienne, dont découlent toutes ses positions. Selon la doctrine du moine anglais, la liberté morale est caractérisée par l'égalité possible de choisir entre le bien et le mal. Par conséquent, le péché originel n'est qu'une manifestation de la liberté humaine, et ne peut en aucun cas détruire cette liberté dont il témoigne. Le péché n'est pas non plus héréditaire, et l'enfant qui naît n'est pas pécheur. Il est inconcevable que Dieu, qui pardonne les péchés aux hommes, impute à l'enfant qui naît celui de ses ancêtres. Si l'homme pèche, ce n'est pas parce que cela est inscrit dans ses gènes, mais par faiblesse. Seulement, chacun possède en lui la volonté nécessaire afin de surmonter cette faiblesse et d'atteindre l'état de sainteté. La grâce est accordée par Dieu à chacun en part égale, et la foi est une conscience intérieure inscrite dans la nature humaine qu'il revient à chacun de retrouver. La raison et la lecture des Écritures, qui devraient être accessibles à tous, permettent de guider l'homme vers la découverte de cette vérité en lui inscrite, et vers la perfection à laquelle il aspire. En somme, dans l'univers pélagien, Dieu a créé les hommes et les femmes égaux, accordant à chacun liberté et raison, il leur a fait don de la nature pour qu'ils l'exploitent et en jouissent en commun, puis il s'est retiré. Dans ce contexte, le salut devient l'œuvre de la créature, et non du créateur. En d'autres termes, Pélage réfuta la

---

<sup>33</sup> L. Moulin, *La gauche, la droite et le péché originel*, Librairie des Méridiens, Paris, 1984.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 14.

théorie du salut par la grâce, au profit de celle de l'autorédemption des hommes. L'idée de l'autarcie de la volonté était primordiale pour Pélage, car à son sens il ne pouvait y avoir ni responsabilité de l'homme ni dignité humaine sans elle. Ainsi, il envisageait l'homme comme maître de sa destinée et seul responsable de son salut ou de sa perte. Plus encore, il prêchait l'avenir glorieux de l'humanité : un jour, guidé par ceux d'entre eux qui auraient atteint une plus grande sainteté, le peuple de Dieu devait renoncer à la propriété qui l'aliène, afin que plus rien ne le détourne de sa destinée, qui est d'accomplir ici-bas le paradis promis.

La gauche, si tant est qu'on puisse en parler au singulier, est pélagienne. Bien qu'ils aient voulu chasser Dieu de la conscience collective, les idéologues de gauche ont repris presque de manière intégrale les thèses pélagiennes, comme le démontre Léo Moulin. Afin de marquer l'éternel actualité de l'optimisme pélagien, l'auteur reprend en ces termes les positions ci-haut exposées;

« [...] sentiment très vif de la liberté essentielle de l'Homme, de l'Homme déjà, ou très vite, adulte, comme le sera, bientôt, ou très vite, ou sur-le-champ, le prolétariat, dès qu'il aura pris le pouvoir; autarcie de la volonté comme condition préalable à toute dignité humaine; confiance prométhéenne dans les capacités de l'Homme : il peut se sauver par ses propres moyens[...]; rationalisme; refus des conséquences ou même des théories de l'hérédité, y compris cette hérédité qui a nom héritage culturel (thèse de la contreculture, de la culture « bourgeoise ») que transmet la « tradition »; foi dans l'égalité de tous les hommes, de leurs dons et de leurs capacités, antiélitisme; confiance absolue dans la toute-puissance de l'éducation, de l'instruction, de l'effort social; « rédemption » laïque par les Lumières; [...] condamnation du capitalisme bourgeois, de la société de consommation, de la ville, de la recherche du gain comme moteur premier des activités humaines; reconnaissance de la dignité et des capacités de la femme; réalisation, « dès ce monde », de la Cité idéale; progression du peuple tout entier vers les Lendemain qui chantent, sous la conduite de « plus informés » et des plus experts [...] »<sup>35</sup>

Le fantasme de l'infinie perfectibilité humaine est comme nous le voyons, et comme le défend également Kolakowski, profondément ancré dans la culture européenne. Bien que le pélagianisme ait été condamné par l'Église catholique, cette doctrine a laissé dans la conscience collective une marque indélébile. Elle n'a cessé de refaire surface au cours de

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

l'histoire, à travers les millénarismes et les prophétismes médiévaux, les utopies de la Renaissance et les idéologies du progrès, comme le défend Léo Moulin dans son livre. L'espoir que le mal sera un jour éradiqué anime l'homme depuis des siècles, lui faisant oublier la triste réalité d'un monde profondément marqué par le mal.

La réalité d'un monde irrémédiablement condamné est celle défendue par saint Augustin. Selon la conception augustinienne, l'homme est à jamais marqué par le péché originel. Héritier du péché des hommes, le nouveau-né porte en lui cette tache indélébile; la corruption ronge son âme bien avant qu'il n'ait atteint l'âge de la conscience, et il est par conséquent condamné dès la naissance. Suite à la chute, rien de bon ne subsiste en l'homme, et sa liberté s'exprime par sa propension à faire le mal, jamais le bien. Puisqu'il commet librement le mal, l'homme est le seul responsable de ses péchés et du mal dans le monde. Souillé, l'homme est indigne d'être sauvé et ne peut ni par la prière ni par l'action invoquer en sa faveur la grâce divine. Dieu, en tant qu'entité libre et toute-puissante, est l'unique cause du salut et accorde à sa guise la grâce, une grâce irrésistible. Lorsque Dieu veut sauver un homme, ce dernier ne peut résister. La grâce divine anime sa volonté endormie, et l'homme veut et fait le bien. Celui à qui Dieu fait don de la grâce ne peut qu'exprimer son humble gratitude pour ce don gratuit et immérité, et surtout, qui peut lui être retiré à tout moment. Dans l'univers augustinien, Dieu est la cause de tout ce qui est, de la création comme du salut. C'est un monde dans lequel il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus ; seule une poignée d'élus sera sauvée selon la volonté mystérieuse du divin, alors que les autres, étant demeurés dans le péché, seront condamnés à périr en enfer. De même, seuls quelques hommes sont dignes de faire la lecture des saintes Écritures. Accorder ce privilège au commun des mortels serait dangereux, car ces derniers ne pourraient inévitablement qu'en faire une lecture erronée et diffamatoire. En somme, cette vision fondamentalement pessimiste du monde et des hommes qui l'habitent met l'accent sur le caractère indéradicable du mal. Spécifions que pour l'évêque d'Hippone, le mal n'était pas une entité, mais un vide, un manque, *privatio boni*, qui découle de la séparation d'avec le divin. Le monde terrestre n'étant rien d'autre que l'expression de ce vide, nous ne pouvons rien espérer de celui-ci. La perfection et la plénitude sont en Dieu et en lui seul, dans l'au-delà, et non ici-bas.

Afin de reprendre la logique de Léo Moulin, il est possible de percevoir dans la pensée augustinienne certains fondements de la sensibilité de la droite. Les pères fondateurs de la droite, notamment Hobbes, ne se faisaient pas d'illusion sur la nature humaine. L'homme hobbesien, tout comme celui d'Augustin, souffre de tous les maux : avarice, concupiscence, désir de domination et de pouvoir. Il est impossible de le rendre meilleur ou plus vertueux, et là n'est pas le rôle du politique. Le rôle du politique est de conserver l'humanité, et non de la régénérer. Dans ce sens, le politique a pour mission de prendre les hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire égoïstes et méchants, et de les faire vivre ensemble dans un ordre et une paix relative. Pour ce faire, Hobbes proposa de restreindre les libertés individuelles afin d'assurer la sécurité de chacun. Pour la droite, la sécurité est en définitive tout ce que l'homme peut espérer du politique; la béatitude et le salut demeurant, tout comme pour Augustin, un état intrinsèquement lié à l'au-delà. La droite veut composer avec le mal, et non l'éradiquer. La vision hiérarchisée des hommes présente chez Augustin, trouve également un écho dans la pensée de droite. Hobbes a certes déclaré que les hommes sont en principe égaux; l'un étant supérieur par la force, l'autre par la ruse, chacun est théoriquement également capable d'éliminer l'autre. C'est précisément cette menace de mort qui pèse sur chacun que le *Léviathan* doit éliminer en imposant par la force un État de droit. Dans ce contexte, tant que chacun respecte la vie de l'autre, chacun est libre d'user de ses talents à des fins purement personnelles. Par conséquent, la société civile s'organisera naturellement de manière hiérarchique; il y aura des riches et des pauvres, des propriétaires et des employés, des gens admirés et d'autres méprisés. L'égalité parfaite entre les hommes n'est ni souhaitable ni réalisable dans l'esprit de la droite.

Nous laissons ici la réflexion sur le parallèle entre la polémique opposant Pélagé et Augustin et la division idéologique entre la gauche et la droite, car nous croyons qu'entrer dans un plus grand détail serait inutile dans le cadre de la discussion qui nous intéresse ici. Du débat opposant Pélagé à saint Augustin, nous dégagons trois distinctions fondamentales : l'optimisme du premier laisse présager qu'il est, au moins en principe, possible d'éradiquer le mal, il défend l'infinie perfectibilité de l'homme, et abolit la distinction entre le sacré et le profane. Le pessimisme du second, par contre, constitue une affirmation du mal radical, de l'irréversible faiblesse humaine, et de la distinction entre le

sacré et la profane. La polémique fut tranchée par l'Église en faveur de saint Augustin lors d'un concile tenu à Carthage en 412. Pourtant, le débat réapparut au XVII<sup>e</sup> siècle entre les jésuites, qui défendaient une doctrine semi-pélagienne, et les jansénistes, fortement inspirés par les thèses augustinienes. Cette fois, défend Kolakowski dans son ouvrage *Dieu ne nous doit rien*<sup>36</sup>, la théologie semi-pélagienne l'emporta au sein de l'Église qui renia, à travers sa condamnation du jansénisme, l'enseignement de saint Augustin. Aujourd'hui encore, la pensée semi-pélagienne est la plus répandue eu sein de l'Église. Cette doctrine, plus près de Pélage que de saint Augustin sur la question de la grâce, postule que Dieu ne refuse sa grâce à personne, et qu'il revient à l'homme de la rendre efficace. Toutefois, elle ne va pas jusqu'à nier la signification profonde du péché originel au profit du libre-arbitre, comme c'est le cas dans la pensée pélagienne. L'homme des semi-pélagiens n'est point autarcique, contrairement à ce que prônait Pélage, mais fondamentalement pécheur, comme le défendait saint Augustin. En ce sens, aussi bien l'affirmation du caractère indéradicable du mal que la distinction entre le sacré et le profane sont maintenues dans la pensée semi-pélagienne. Par conséquent, nous laisserons de côté, pour le moment, les raisons qui portèrent l'Église à condamner la doctrine de saint Augustin - nous y reviendrons lorsque nous exposerons les écueils du pessimisme du mythe du péché originel - puisque sur les questions qui nous intéressent ici, l'Église conserva sa position traditionnelle. Voyons plutôt pourquoi, selon Kolakowski, en condamnant le pélagianisme, l'Église prit la décision qui s'imposait.

En se prononçant contre Pélage, contre l'abolition de la distinction entre le sacré et le profane, l'Église légitima son rôle d'intermédiaire et se fit gardienne des portes du paradis, en même temps que l'ange gardien du monde profane. Bien qu'il ne soit pas lui-même religieux, du moins dans un sens confessionnel, Kolakowski croit néanmoins que l'Occident a besoin de l'Église catholique, car celle-ci remplit un rôle culturel que nul autre institution ne pourra jamais assumer comme elle le fait, soit celui de rappeler à l'homme l'irréversible finitude du monde profane.

---

<sup>36</sup> L. Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien : brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Albin Michel, Paris, 1997.

« Faire la distinction entre le sacré et le profane, c'est déjà nier l'autonomie totale de l'ordre profane, et c'est reconnaître les limites de son perfectionnement. Le profane ayant été défini en opposition au sacré, son imperfection est reconnue comme intrinsèque et, dans une certaine mesure, comme incurable. Quand s'évapore le sens sacré des qualités de la culture, le sens tout court s'évapore. Avec la disparition du sacré, qui imposait des limites à la perfectibilité du profane, l'une des plus dangereuses illusions de notre civilisation ne tarde pas à se répandre; l'illusion que les transformations de la vie humaine ne connaissent pas de bornes, que la société est « en principe » parfaitement malléable et que nier cette malléabilité et cette perfectibilité, c'est nier l'autonomie totale de l'homme, donc nier l'homme même. »<sup>37</sup>

En maintenant la distinction entre le sacré et le profane, l'Église protège l'homme contre lui-même, contre sa vanité destructrice. Elle lutte contre l'éternel retour du pélagianisme en rappelant aux hommes les limites du monde profane irrémédiablement marqué par le mal, ainsi que leurs propres limites. Pour le christianisme, faire l'aveu de sa faiblesse n'est pas un vice, mais plutôt une vertu; celui qui reconnaît ses péchés est infiniment meilleur que celui qui s'obstine à les nier. L'enseignement chrétien, loin de nier l'homme, le défend pour ce qu'il est vraiment, soit un être faible et imparfait. Le christianisme défend la dignité humaine contre tous ceux qui, en s'illusionnant sur ce que l'homme *devrait* être ou *sera*, dénigrent ce qu'il est réellement.

Au côté du pélagianisme, le panthéisme constitua une seconde force majeure au sein du christianisme visant à effacer la distinction entre le sacré et la profane. La doctrine panthéiste telle qu'élaborée par Spinoza, et caractérisée par l'idée que la nature est tout entière sacrée, dissout l'ordre profane au profit de l'ordre sacré. Bien que l'Église condamna comme hérétiques les sectes chrétiennes qui adoptèrent cette philosophie, la tangente panthéiste demeura toujours présente au sein du christianisme. Aujourd'hui, à travers la pensée de Teilhard de Chardin, l'idée panthéiste d'une sacralisation complète du monde refait surface. Dans la lignée des théodicées néoplatoniciennes, la théologie de Teilhard est celle d'une synthèse ultime universelle, celle de l'absorption de toute la création, sans exception, dans le créateur au point Oméga. En d'autres termes, c'est l'idée que toute la création participe à la grandeur du créateur, et que toute action, bonne ou

---

<sup>37</sup> L. Kolakowski, « La revanche du sacré dans la culture profane », *Le besoin religieux*, Genève, La Baconnière, 1973, p. 25.

mauvaise, a sa raison d'être à l'intérieur de la marche de l'histoire cosmique vers la réconciliation ultime. « C'est la foi dans le salut universel de tout et de tous, la foi qui nous assure que, quoi que nous fassions, nous participons à l'œuvre du Créateur. »<sup>38</sup> En sacralisant de la sorte le monde, non seulement est éliminé le dualisme entre le sacré et le profane, mais est sous-entendue l'idée que même le diable peut être sauvé, et qu'il n'y a par conséquent pas de mal incurable. Une telle interprétation du drame cosmique ouvre non seulement les portes du paradis céleste, mais permet également que se multiplient les prétentions à l'instauration de divers paradis terrestres.

Le danger de l'idée d'un triomphe total sur le mal est double : d'une part, elle innocente chacun et justifie tout désengagement moral, d'autre part, elle dissout la conscience de la finitude humaine et ouvre la voie à l'humanisme prométhéen. Si même le diable peut-être sauvé, aussi bien la débauche des épicuriens, le désengagement des mystiques envers la souffrance des hommes, que les massacres du régime stalinien pour instaurer le paradis terrestre sont justifiés. C'est avec raison, selon Kolakowski, que l'Église catholique s'est traditionnellement refusée à accepter l'idée d'une théodicée universelle :

« Sans doute l'Église a-t-elle formellement déclaré que beaucoup d'hommes ont été sauvés et sans doute n'a-t-elle jamais formellement déclaré qu'un seul ait été condamné. Il n'y a rien dans l'enseignement de l'Église qui exclut formellement la possibilité que l'enfer soit vide, mais rien non plus qui permette d'affirmer qu'il n'existe pas. L'existence du diable confirme sans ambiguïté que le mal constitue un élément permanent du monde, qu'il ne pourra jamais être totalement déraciné et que par suite il est vain d'espérer une réconciliation universelle. Un des principes fondamentaux de l'Église catholique est que le Christ est mort non seulement pour les élus, mais pour tous. Mais l'une des thèses centrales du concile de Trente est que la liberté de l'homme se limite à accepter la grâce ou à la refuser, sans pouvoir par conséquent augmenter positivement sa force (refus de la grâce irrésistible), et cette affirmation semble une conséquence naturelle de la doctrine du péché originel. »<sup>39</sup>

Entre ciel et terre, l'Église a historiquement tenté de maintenir le fragile équilibre entre le sacré et le profane. Par le fait même, elle a assuré l'équilibre spirituel de l'Europe,

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>39</sup> L. Kolakowski, « Le diable peut-il être sauvé? », *Contrepoint*, n° 20, 1976, p. 131.

perpétuellement tentée par l'illusion de la perfectibilité. En rappelant incessamment aux hommes que le salut est fondamentalement l'œuvre de Dieu, et non celle des hommes, l'Église catholique a su maintenir la division cruciale entre le sacré et la profane; le monde profane, par opposition au monde sacré, est fini et imparfait. Par conséquent, le mal étant une composante immanente du monde profane, il ne peut être éradiqué.

### *Défense du péché originel contre l'interprétation rationaliste*

L'interprétation kolakowskienne du mythe de la chute que nous venons d'analyser est celle du dernier Kolakowski, celle d'un homme qui, après avoir vécu l'échec de l'optimisme prométhéen, a redécouvert la signification profonde du récit biblique, et l'a défendu contre la critique rationaliste. Dans un premier temps, contre la satire rationaliste, à laquelle il participait jadis, il rappelle le caractère mythique de l'épisode de la genèse et la lecture particulière qu'il convient d'en faire. Dans un second temps, il apporte une nuance importante à l'interprétation critique du péché originel compris comme une invitation à la résignation.

Pour le lecteur moderne, le récit de la chute peut s'avérer fort difficile d'accès; il en percevra d'abord le ridicule et en tirera une conclusion de type rationaliste, plutôt que d'en discerner la profondeur. Cette difficulté est due à la forme mythique du récit. Le mythe est un exposé imaginaire renfermant des symboles qu'il revient au lecteur d'interpréter, et non une suite logique d'énoncés vérifiables, comme les récits historiques auxquels nous sommes aujourd'hui habitués. L'intelligence d'un mythe est irréductible à la démarche proprement scientifique; le mythe ne peut être vérifié. Les rationalistes, dans leur interprétation, méconnaissent le caractère mythique de l'épisode biblique. Ils en font une lecture au premier degré, et y voient le récit du châtement injuste infligé par Dieu à toute l'humanité; nous aurions tous été punis pour un péché bénin commis par nos premiers ancêtres. Présenté de la sorte, le mythe adamique semble effectivement ridicule et, comme le fait remarquer Kolakowski, ce sont les rationalistes eux-mêmes qui se rendent ridicules en présupposant que les chrétiens auraient pu croire une telle histoire durant des siècles. Si

les gens y ont cru, et s'ils y croient encore, c'est signe que le mythe adamique renferme nécessairement une vérité plus profonde.

« En fait, les chrétiens n'ont jamais été censés croire au récit de la chute tel qu'il a été reformulé et travesti par les rationalistes. [...] L'histoire de l'exil, l'un des plus puissants symboles à travers lesquels les gens de diverses civilisations ont essayé de saisir et de rendre intelligibles leur sort et leur misère, n'est pas une « explication historique » des faits de la vie. C'est la reconnaissance de notre propre culpabilité [...] Au lieu de rejeter la responsabilité de nos déboires sur un couple de figures ancestrales, nous admettons, à travers le symbole de notre exil, que nous sommes taillés dans un bois gauchi (pour employer la métaphore de Kant<sup>40</sup>) et que nous ne méritons pas de mener une vie sans souci, heureuse et oisive. En convenir, voilà qui n'a rien d'une absurdité flagrante.»<sup>41</sup>

En somme, nul n'a jamais été puni pour la faute commise au jardin originel, et Adam et Ève ne sont pas nos ancêtres effectifs; ces personnages mythiques symbolisent l'homme, et leur péché symbolise nos propres péchés. En se reconnaissant à travers l'image d'Adam et Ève, les chrétiens confessent qu'ils ont péché et qu'ils méritent les peines qui leurs sont infligés. Comme le fait remarquer Dewitte, il n'y a rien d'étrange dans la forme du texte fondateur de la morale chrétienne; la forme mythique du récit de la chute s'adresse spécifiquement au sujet éthique, et non au sujet intellectuel.

Une seconde critique rationaliste du mythe du péché originel à laquelle Kolakowski répond est celle du désengagement que le récit entraîne. Si, tel que l'affirme la doctrine chrétienne, le mal est indéracinable, tous les efforts humains sont par conséquent inutiles, et la résignation est la seule attitude raisonnable. Kolakowski ne nie pas le caractère fondamentalement désespérant du mythe de la chute, mais croit que l'interprétation fataliste doit être nuancée. La portée de l'affirmation de la finitude humaine est double pour l'auteur : d'une part, elle doit être entendue comme l'incapacité des hommes à éradiquer le mal, mais d'autre part, elle révèle l'inaptitude des hommes à distinguer entre le mal radical et les maux contingents. À la lumière de cette interprétation, le mythe du péché originel prend la forme d'une invitation à la prudence, plutôt qu'à la résignation. L'homme doit

<sup>40</sup> Bois gauchi ou bois courbe selon la traduction. Kant reprend ici une métaphore augustinienne reprise par Luther. L'homme se prend naturellement pour centre de ses affections et tend à tout ramener à lui (égoïsme spontané). Il est bien difficile de le redresser, de le plier à la rectitude du droit. Il n'obéit à la loi que contraint.

<sup>41</sup> L. Kolakowski, *op. cit.*, note 6, p. 63.

combattre le mal avec lucidité; il peut espérer un monde meilleur sous certains aspects, mais non un monde parfait. Dans ce sens, l'homme doit tendre à la perfection, tout en sachant qu'il ne peut coïncider avec elle. Le mythe adamique est donc une mise en garde contre les dangers de l'espoir prométhéen, contre le fanatisme et l'intolérance de ceux qui croient possible l'instauration du paradis terrestre. En somme, les deux doctrines radicalement opposées comportent leurs dangers respectifs; la résignation et le laisser-faire dans le cas du péché originel, puis la violence totalitaire dans le cas du dogme de la perfectibilité sans limite de l'homme. Par conséquent, Kolakowski écrit : « le fait qu'aussi bien l'affirmation que la négation du concept de péché originel aient pu apparaître dans notre histoire comme de puissantes forces de destruction est une preuve parmi d'autres de la réalité du péché originel.»<sup>42</sup> En d'autres termes, peu importe la nature de la foi qui nous anime et l'idéal pour lequel nous nous battons, la vie se chargera toujours de nous enseigner que notre combat terrestre ne connaîtra jamais qu'un succès partiel. En voulant démontrer le contraire, les protagonistes de l'idéal prométhéen n'ont fait que confirmer la vérité du péché originel.

Comme nous venons de le voir, Kolakowski ne nie nullement l'influence pernicieuse du péché originel sur la psychologie humaine. En ce sens, il concède que l'optimisme pélagien, qui joua un rôle libérateur dans la culture européenne, fut à la source des grandes avancées de l'Europe. En inspirant la confiance dans les capacités humaines et en défendant le droit de chacun au savoir, Pélage introduisit l'idée que l'homme est en mesure d'améliorer son propre sort. La doctrine pélagienne, condamnée au V<sup>e</sup> siècle par l'Église catholique, demeura néanmoins présente tout au court de l'histoire dans la conscience populaire, comme nous l'avons vu, et inspira le développement dans les domaines scientifiques et artistiques, comme le défend Kolakowski :

« Si l'Europe avait indéfiniment vécu à l'abri de la tradition augustinienne, les plus grands esprits et les créations les plus splendides des siècles modernes ne seraient

---

<sup>42</sup> L. Kolakowski, *loc. cit.*, note 39, p. 134.

sans doute jamais apparus. Cette tradition condamnait fréquemment et en toute cohérence le péché de *curiosité* et donc la recherche érudite et désintéressée. »<sup>43</sup>

La modernité a incontestablement adopté la pensée pélagienne en ce qui a trait à la curiosité, qui est considérée comme une vertu, plutôt que comme un vice. Entre l'antiquité et la Renaissance, l'Europe a beaucoup changé. Afin de ne point être rejetée, l'Église dut s'adapter à la nouvelle mentalité européenne. Elle en vint par conséquent à renier la tradition augustinienne à travers son rejet de la doctrine janséniste, car peu de gens, en vérité, auraient été capable de vivre la religion austère des jansénistes. Ces raisons circonstanciées ne sont pourtant pas l'unique cause du rejet de la pensée augustinienne par l'Église, qui prit également cette décision pour une raison, pour ainsi dire, éternelle. La théorie augustinienne de la grâce irrésistible constituait une menace latente pour l'institution ecclésiastique. Malgré que ni Augustin ni les jansénistes ne remirent jamais en question la légitimité de l'Église, et bien qu'ils défendirent au contraire sa structure hiérarchique, l'idée que ceux à qui Dieu accorde la grâce font nécessairement le bien et sont nécessairement sauvés nie le rôle d'intermédiaire de l'Église. Par conséquent, l'Église profita du débat entre les jansénistes et les jésuites pour adopter la pensée plus pédagogique de ces derniers, et rejeter la pensée augustinienne qu'elle avait traditionnellement défendue. Suivant la sagesse dialectique de Pascal qui défend que rien n'est vrai qu'en partie, Kolakowski affirme :

« Admettons plutôt qu'il n'existe pas d'idée, fût-elle séduisante et prometteuse, qui par son seul contenu soit invulnérable à l'infiltration du mal et ne puisse devenir la proie des côtés sombres de la nature humaine. Cela s'applique à l'humanisme pélagien tout autant qu'à la sagesse augustinienne conservatrice et pessimiste. Les pouvoirs infernaux sont capables de s'emparer de tout ce qui est grand, saint et noble. »<sup>44</sup>

Voilà de nouveau réaffirmer la réalité du péché originel. Consciente de l'impossibilité d'atteindre ici-bas une vérité absolue, l'Église a tenté à travers les siècles de maintenir un équilibre fragile entre la pensée pélagienne et la pensée augustinienne, entre la valorisation

---

<sup>43</sup> L. Kolakowski, *op. cit.*, note 36, p. 242.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 243.

du monde terrestre et sa négation. Ce faisant, elle a su maintenir l'équilibre spirituel de l'Europe entre l'illusion du progrès et l'ascétisme radical.

## **B) Le mythe de la Rédemption**

Isolé du contexte global de la doctrine chrétienne, le mythe du péché originel comporte un caractère désespérant, comme nous venons d'en discuter. Seulement, il existe dans le christianisme un second mythe, soit le mythe de la Rédemption, qui en témoignant de l'importance des hommes aux yeux de Dieu et en établissant la promesse de la résurrection, constitue le contre-point du mythe adamique. Dans ce sens, l'équilibre est au cœur même de la doctrine chrétienne considérée à travers ses deux mythes fondateurs, le mythe du péché originel et le mythe de la Rédemption.

« Les deux idées complémentaires qui sont au cœur même de la culture chrétienne – à savoir que l'humanité a été fondamentalement sauvée par la venue du Christ et que, depuis que l'homme a été chassé du paradis terrestre, tout être humain est fondamentalement condamné si nous le considérons dans son état naturel, sans le secours de la grâce – ne doivent être considérées qu'ensemble pour éviter l'optimisme insouciant ou le désespoir que pourrait entraîner la considération de ces deux idées indépendamment l'une de l'autre. »<sup>45</sup>

En envoyant son fils unique pour le salut de l'humanité, Dieu rappela aux hommes qu'ils sont importants à ses yeux. Le mythe de la Rédemption fonde par conséquent l'espoir des chrétiens. Cependant, comme le défend Kolakowski, ce mythe constitue en même temps une réaffirmation des limites de l'homme dans la mesure où il dévoile l'impossibilité de l'autorédemption.

### ***Besoin d'une aide extérieure : réaffirmation de la finitude humaine***

Si à travers le mythe de la Rédemption Dieu rappelle aux hommes leur dignité, l'image du Dieu sauveur est également une réaffirmation du péché originel et de la finitude de l'homme. En reconnaissant le sacrifice du Christ, les chrétiens font l'aveu de leur

---

<sup>45</sup> L. Kolakowski, *loc. cit.*, note 39, p. 131.

faiblesse, de leur incapacité à se sauver seuls. Comme l'écrit Kolakowski : « Le genre humain a besoin d'une divinité pour rembourser les énormes dettes qu'il a contractées. »<sup>46</sup> En somme, le mythe de la Rédemption fait le contrepoint du mythe du péché originel sur le plan de l'espérance, pourtant il réitère fondamentalement le même message : celui de la finitude humaine.

### *Défense du mythe de la Rédemption contre l'interprétation rationaliste*

Le mythe de la Rédemption ne fut pas épargné par la satire rationaliste : Dieu aurait sauvé les hommes pour avoir torturé son fils innocent. Formulé de la sorte, le mythe de la Rédemption semble aller à l'encontre de nos intuitions primaires de la justice. Pourtant, cette réinterprétation néglige une composante essentielle du mythe, soit que Jésus s'est volontairement livré aux hommes et a donné sa vie par amour pour eux. Par ses souffrances, le Christ a racheté les péchés de l'humanité et, en quelques sorte, rétabli l'équilibre cosmique. Comme l'affirme Kolakowski : « Le sacrifice a un sens dans la mesure où il vient combler le vide qu'un acte mauvais a creusé dans la masse de l'Être. »<sup>47</sup> En d'autres termes, il est possible de rationaliser le mythe de la Rédemption sur la base d'une métaphysique du mal dont les racines remontent à la mythologie ancienne : en vertu du lien ontologique entre le mal et la souffrance, tout mal doit être payé par une souffrance proportionnelle. Dans cette perspective, l'homme a été sauvé non pas pour avoir supplicié le fils de Dieu, mais parce que le Christ a de son plein gré défrayé la somme de la dette infinie que l'homme avait contractée avec l'Être.

---

<sup>46</sup> L. Kolakowski, *op. cit.*, note 6, p. 65.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 65.

### III.3 Le christianisme est potentiellement une religion d'intolérance et de fanatisme

Comprendre le christianisme comme l'affirmation de la finitude humaine et l'interpréter comme une mise en garde contre les prétentions totalitaires d'idéologies absolutistes peut à juste titre être critiqué sur la base de l'histoire de cette religion. Les nombreuses guerres de religion, les prétentions autocratiques de l'Église de Rome, l'exécution des hérétiques et l'histoire des conquêtes constituent autant de preuves historiques de l'intolérance et du fanatisme engendré au sein du christianisme. Sans nier ces faits historiques, Kolakowski défend pourtant que la doctrine chrétienne elle-même ne fut point la source de toutes ces horreurs; ce sont les hommes qu'il convient d'accuser pour avoir travesti le message du Christ. En d'autres termes, comme toute religion, le christianisme est vulnérable aux déviations fanatiques qui peuvent survenir en son nom. Contrairement au marxisme, Kolakowski voit dans les penchants totalitaires du christianisme historique le reflet d'une déviation de la doctrine originaire.

« Il tente donc de faire, affirme Dewitte, à propos du christianisme ce qu'il estime précisément impossible pour le marxisme : séparer la doctrine de ses déviations et tenter d'en retrouver le contenu authentique. Autrement dit, Kolakowski a à propos du christianisme une position « révisionniste » qu'il a abandonné à propos du marxisme. »<sup>48</sup>

Nous verrons, dans un premier temps, comment Kolakowski explique les déviations de l'Église en distinguant entre deux fonctions du mythe. Dans un second temps, nous exposerons les arguments de l'auteur en faveur de la compatibilité de l'idée de tolérance avec les principes chrétiens.

#### *Les déviations de l'Église*

Dans son ouvrage *The Presence of Myth*<sup>49</sup>, Kolakowski met en lumière la double fonction psychologique du mythe : certains mythes permettent d'inculquer un sentiment

<sup>48</sup> J. Dewitte, *loc. cit.*, note 2, p. 150.

<sup>49</sup> L. Kolakowski, *The Presence of Myth*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989.

d'obligation envers l'Être, alors que d'autres cultivent la conscience d'être créancier. En d'autres termes, les premiers codifient les devoirs des sujets, alors que les seconds fondent les prétentions de ces derniers en tant que peuple élu. Dans la religion catholique, le mythe du péché originel correspond au premier modèle mythique, puisqu'il rappelle aux croyants leur nature pécheresse et la dette qu'ils ont envers Dieu. Le mythe de la Rédemption par contre, dans la mesure où il constitue la promesse de la résurrection et de la vie éternelle dans le paradis céleste, peut être interprété comme relevant du second modèle. Si les deux modèles mythiques sont présents dans le christianisme, il y a originellement prédominance du premier, selon Kolakowski. Le Christ est venu rappeler aux hommes leur nature pécheresse et il a sacrifié sa vie pour le salut de toute l'humanité. Cependant, au fil des siècles, le second modèle en est venu à prévaloir sur le premier au sein de l'Église de Rome.

« The Christian myth [...] has undergone an evolution in which the dominant presence of the first model has given way to the second, although both were always active in that myth. [...] He (Jesus) made available an ethnic myth to the whole world made equal in the same conscious awareness of sin; he regarded every human being, and not just members of his own race, as neighbors. By in turn becoming the focus of a new myth of redemption, he initiated a community which had hammered its spiritual relationship with him into the idea of a new chosen people equipped with the right to conquer the world. [...] The myth of debtors distinguished in the world by the self-knowledge of their own sinfulness grew into a myth of saints whose apparently similar self-knowledge allowed them to legalize their claims to authority over mankind. »<sup>50</sup>

En opérant ce glissement du mythe des pécheurs vers le mythe des saints, l'Église à travesti le message du Christ et a troqué l'amour fraternel pour l'intolérance et la domination. Le Christ a demandé à ses disciples de répandre la Bonne Nouvelle, mais non de l'imposer par la force; son enseignement fondamental fut de s'aimer les uns les autres, ce qui est précisément incompatible avec la violence dont à fait preuve l'Église en son nom. Ainsi, en définitive, les abus de l'Église ne peuvent être justifiés sur la base de l'enseignement du Christ, mais sont le résultat d'une déviation idéologique.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 96.

Kolakowski revient ici à la tension éternelle entre la foi et l'institution; l'institution peut être fanatique, mais le message du Christ ne l'est pas. En tant qu'institution des hommes, l'Église est toujours susceptible de dévier. De l'Église des catacombes persécutée, le christianisme devint religion d'État suite à la déclaration de Constantin, puis à l'époque des Croisades, l'Église devint à son tour persécutrice. À travers l'alliance du sabre et du goupillon, l'Église en vint à trahir toujours davantage le message d'amour du Christ pour épouser des objectifs politiques et servir les ambitions inquisitrices des hommes au pouvoir. De la sorte, l'Église dévia incontestablement dans le fanatisme. La séparation de l'État et de l'Église permit de mettre un terme aux abus réalisés par cette alliance. Car en définitive, le rôle de ces deux institutions est distinct, et l'alliance des deux ne peut que mener au fanatisme. L'Église a pour mission de guider les croyants vers le Souverain Bien, soit vers la vertu et le bonheur, alors que l'État est un appareil de médiation institutionnelle visant à limiter la violence entre les citoyens et à préserver l'humanité dans la paix et dans l'ordre. Tenter d'imposer politiquement des valeurs religieuses est nécessairement source de conflit et de violence, et ce faisant aussi bien l'État que l'Église trahissent leurs objectifs propres. Dans ce sens, Kolakowski défend les efforts du pape Jean Paul II qui a tenté d'éloigner les fidèles de la tentation révolutionnaire de la théologie de la libération.

« Le pape cherche à juste titre à remettre l'accent sur la mission religieuse de l'Église – en Amérique du Sud, mais ailleurs aussi – non pour la débarrasser des responsabilités sociales, mais pour lui permettre de garder son identité de corps essentiellement religieux, ayant ses propres valeurs, ses propres critères et non pas ceux qui sont empruntés aux idéologies politiques. »<sup>51</sup>

En définitive, la mission de l'Église est de guider les hommes vers le « salut » dans l'au-delà, et non vers la « libération » dans un sens communiste. En rappelant cette importante distinction, le pape a tenté de prévenir les institutions ecclésiastiques de certaines régions de dévier dans une nouvelle forme de fanatisme, soit un fanatisme révolutionnaire. Le christianisme n'a promis aucune solution finale pour le monde terrestre, et dans ce sens la doctrine chrétienne est anti-fanatique. L'Église ne peut proposer aucune solution pour un monde parfait, elle ne peut que guider les croyants vers l'unique voie salvatrice pour l'homme, soit celle de l'amour et de la tolérance.

---

<sup>51</sup> L. Kolakowski, « Le règne du mensonge », (Entretien), *L'Express*, le 6 septembre 1980, p. 71.

### *Le christianisme et la tolérance*

Comme il l'exprime lors d'une entrevue accordée à *l'Express*, Kolakowski croit que l'idée de tolérance est compatible avec les principes chrétiens :

« Je me suis demandé si le christianisme pouvait assimiler l'esprit de tolérance non de façon tactique, mais en tant que principe. Je crois que c'est possible. Malgré toute l'histoire de l'intolérance chrétienne, malgré les persécutions qui l'ont illustrée, il y a, aussi, dans le christianisme, une tradition non négligeable de tolérance. Il y a même le christianisme d'Érasme. Mais je fais une distinction entre l'idée de tolérance et celle d'œcuménisme. L'unification totale de la chrétienté ne me paraît pas possible ou souhaitable. Le christianisme fait une place, historiquement confirmée, à la diversité. Et puis, l'idée d'unification totale me semble une tentation totalitaire. Je suis contre le zèle missionnaire, contre la vigueur du prosélyte. »<sup>52</sup>

D'abord, Kolakowski distingue ici entre tolérance et œcuménisme, puisque la première vise à préserver la diversité, alors que la seconde vise une réunification totale. Comme nous l'avons vu à multiples reprises, l'idée d'une réconciliation finale constitue la base du totalitarisme, puisque qu'une réunification parfaite ne pourra jamais être atteinte par consensus, mais ne pourrait qu'être imposée. Depuis ses débuts, il y a eut au sein de la communauté chrétienne des différends sur les questions d'interprétation des Écritures et sur de nombreuses questions théologiques. Jusqu'à nos jours, les diverses Églises et sectes chrétiennes ne peuvent s'entendre sur la manière d'interpréter la Bible; certains en font une lecture stricte, alors que d'autres croient nécessaire d'interpréter les Évangiles en fonction du contexte historique de l'époque. De même, en termes théologiques, la question du salut par la foi ou du salut par les oeuvres demeure litigieuse, et il ne s'agit là que d'un exemple parmi tant d'autres. Enfin, sur des questions pratiques telles que celle du mariage des prêtres, de la possibilité pour les femmes de remplir la fonction de prêtre (ou pasteur), de la richesse des ornements dans les églises, ou sur celle de l'âge requis afin de recevoir divers sacrements, chaque confession religieuse a adopté une formule qui lui est propre. C'est dans ce sens que Kolakowski affirme que la chrétienté fait historiquement une place importante à la diversité. Unie dans une même foi en un Dieu unique et en son fils Jésus qui

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 71.

a sacrifié sa vie pour le salut de l'humanité, les chrétiens pratiquent néanmoins leur foi au sein d'églises diverses et à travers des cultes distincts. Si la chrétienté arrivée à une certaine maturité a su adopter la valeur de tolérance, d'une part de manière interne à travers le respect des nombreuses confessions chrétiennes, mais également de manière externe, soit à travers le respect des autres religions, c'est qu'il y a, comme le défend Kolakowski, une tradition importante de tolérance au sein du christianisme, dont la pensée d'Érasme constitue un exemple remarquable.

Érasme, qui fut plutôt un moraliste qu'un théologien, défendait deux idées qui se limitent mutuellement, soit celle de la liberté humaine et celle que l'homme doit toujours s'en remettre à l'aide de Dieu. En d'autres termes, il prêchait d'une part que l'homme est responsable de ses actes, et d'autre part qu'il ne doit jamais se vanter de ses mérites, mais plutôt remercier Dieu pour lui avoir donné la force. « C'était, comme l'affirme Kolakowski, l'expression moraliste de la doctrine de la justification par la foi, et elle semblait cohérente, du moins psychologiquement. »<sup>53</sup> Seulement, en termes théologiques, cette doctrine est incohérente dans la mesure où elle affirme et nie à la fois la proposition « l'homme joue un rôle dans son salut ». Pour toute réponse à ce dilemme théologique, Érasme se bornait à défendre que l'homme ne doit pas tenter de sonder les mystères de la foi, puisque cela ne peut avoir pour conséquence que de flatter son orgueil. Plus encore, à l'heure du jugement dernier, ce n'est pas de son érudition dont l'homme devra rendre compte, mais de sa vie. Par conséquent, l'important pour Érasme était de vivre une vie moralement bonne en suivant les préceptes du Christ, soit en promouvant par ses actes et paroles l'amour fraternel. Pratiquée de la sorte, la foi chrétienne est incontestablement compatible avec l'idée de tolérance, puisqu'elle fait abstraction de tous les détails qui sont entre les hommes sources de querelles, pour s'attarder à l'essentiel, soit la poursuite d'une vie bonne à travers l'amour du prochain.

Nous croyons que l'Église catholique, à travers les formules ambiguës qu'elle a adoptées afin de prendre position sur diverses questions théologiques, reprend

---

<sup>53</sup> L. Kolakowski, *op. cit.*, note 36, p. 68.

essentiellement l'esprit de tolérance d'Érasme, ou encore, l'esprit kantien. Sur la question du salut, par exemple, en défendant que le salut est essentiellement l'oeuvre de Dieu, mais que l'homme est libre d'accepter ou de refuser la grâce divine, l'Église intègre deux propositions contradictoires, soit que le salut est l'oeuvre de Dieu et que l'homme joue un rôle dans son salut. De la même manière, l'Église relativise l'importance du monde terrestre par rapport au paradis céleste, mais ne va pas jusqu'à mépriser la vie terrestre, puisqu'elle se prononce toujours en faveur de la lutte des hommes pour la justice et la paix. Par conséquent, suivant l'exemple d'Érasme et de Kant, l'Église a adopté diverses idées régulatrices afin de tendre vers la vérité, tout en ayant conscience que celle-ci est inaccessible à l'homme et demeure le privilège du divin. De la sorte, l'Église a renoncé à lutter pour la Vérité, comme elle l'avait fait au temps des Croisades, pour revenir à l'enseignement du Christ qui a promis le paradis dans l'au-delà pour tous ceux qui sauraient vivre dans l'amour. Le christianisme ainsi compris, défend Kolakowski, intègre l'idée de tolérance non pas de manière tactique, mais en tant que principe. Le pontificat de Jean Paul II, que Kolakowski salue avec respect et admiration dans un article publié dans le quotidien polonais *Gazeta Wyborcza*<sup>54</sup>, témoigne de cette nouvelle ère de l'Église, l'ère de la tolérance. Vivant selon l'enseignement d'amour du Christ, Karol Wojtila a su réunir les fidèles de différentes confessions dans la prière et le respect des différences.

---

<sup>54</sup> L. Kolakowski, « Dzieki Niemu jestesmy lepsi », (Grâce à Lui nous sommes meilleurs), *Gazeta Wyborcza*, le 3 avril 2005.

## Conclusion

### L'humanisme tragique de Kolakowski

La vie et l'œuvre de Leszek Kolakowski sont le reflet du profond humanisme de l'homme et du philosophe. Défenseur d'un humanisme prométhéen impatient de toutes limites dans sa jeunesse, c'est de manière déchirante qu'il comprit le caractère utopique d'une telle position, et la nature anti-humaine de toute conception refusant d'accepter la finitude de la condition humaine. Le véritable humanisme réside dans la reconnaissance de l'homme à la fois dans sa grandeur et dans sa faiblesse, dans l'affirmation de la liberté humaine, mais également dans la reconnaissance de l'angoisse liée à cette même liberté, angoisse qui naît justement de l'incertitude qui habite l'homme, et témoigne des limites de son pouvoir de connaître et d'agir. L'humaniste est celui qui reconnaît l'homme comme une fin, et non comme un moyen, et défend le caractère irremplaçable de la personne. Cette intuition kantienne qui l'habitait même dans sa période marxiste ne le quitta jamais, et c'est celle-ci qui lui fit rompre avec le marxisme, pensée qui, selon l'auteur, est incompatible avec les valeurs humanistes, à la fois parce qu'elle nie la finitude humaine et parce qu'elle place la croyance au progrès historique au-dessus de la valeur intrinsèque de l'homme.

Si nous croyons que Kolakowski est un humaniste tragique, c'est qu'à la manière des auteurs de la tragédie grecque, il reconnaît d'emblée l'échec inévitable de l'homme à réaliser pleinement ses aspirations infinies. La quête humaine vers le Souverain Bien compris comme un objectif réalisable est vouée à l'échec. Comme l'écrit Ricoeur, « la tragédie grecque bloque dans la catégorie de l'inéluctable exister et faillir. »<sup>1</sup> En d'autres termes, le héros tragique, malgré tous ses efforts et toute sa bonne volonté, tombera nécessairement dans le piège de la fatalité. Œdipe est un exemple classique de cette situation. En quittant ceux qu'il croyait être ses parents afin de ne point commettre l'infamie prédite, il retrouva ses véritables parents et, après avoir partagé le lit maternel, tua son père. À la fois Ricoeur et Kolakowski reconnaissent dans le mythe chrétien de la chute,

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, n° 4, 1953, p. 288.

par delà la confession des péchés qu'il exprime à prime abord, la présence de certains éléments propres au tragique. Adam est certes responsable de son péché, seulement la présence du serpent pointe vers une cause du mal qu'il ne peut assumer. À la manière de son ancêtre biblique, dont le péché résida dans la transgression d'une loi dont il ignorait pourtant le contenu véritable, l'homme ne réalise trop souvent qu'après coup l'importance du gâchis engendré par sa faute. À la fois responsable et victime du mal, l'homme ne peut espérer triompher un jour des forces du mal auxquelles il participe chaque fois qu'il introduit par sa faute le mal dans le monde. Le mal constitue en définitive une composante permanente de la nature humaine et du monde terrestre.

En insistant sur la permanence du mal dans le monde à travers le maintien de la division entre le sacré et le profane, le christianisme a exercé, selon Kolakowski, le contrepoint de l'humanisme prométhéen dans la culture européenne, et par le fait même a assuré l'équilibre spirituel de l'Europe.

« Nous avons, pour beaucoup de raisons, besoin du christianisme, mais non de n'importe quelle sorte de christianisme. Nous n'avons pas besoin d'un christianisme qui fasse la révolution politique, qui se hâte de coopérer à la prétendue libération sexuelle, qui approuve notre concupiscence et exalte notre violence. Il y a assez de forces dans le monde pour tout cela sans l'aide du christianisme. Les hommes ont besoin d'un christianisme qui les aide à aller au-delà des difficultés immédiates de la vie, qui leur donne la conscience des limites fondamentales de la condition humaine et la capacité de les accepter, d'un christianisme qui leur enseigne cette vérité simple qu'il y a non seulement un lendemain, mais un surlendemain, et que la différence entre le succès et l'échec est rarement discernable. Nous avons besoin d'un christianisme non pas doré, violet ou rouge, mais gris. »<sup>2</sup>

Comme le rappelle Kolakowski dans ce passage, le sacré ne constitue pas qu'une force conservatrice dans la culture, il rappelle à l'homme sa finitude et lui apprend à l'envisager dans une perspective d'espérance, plutôt que de la vivre comme un échec. Le sacré met donc en garde contre l'illusion de la perfectibilité infinie de l'homme, contre le mythe de l'homme créateur. Contre Nietzsche et Sartre, Kolakowski défend que l'homme ne peut créer ses propres valeurs en dehors de la culture, car se défaire totalement de ses racines

---

<sup>2</sup> L. Kolakowski, « Le diable peut-il être sauvé? », *Contrepoint*, n° 20, 1976, p. 138.

culturelles, c'est tomber dans le néant. En se détachant complètement du sacré, qui est seul à pouvoir créer du sens car rien dans le monde séculier ne peut remplir ce rôle, nous sommes placés devant le choix de Baudelaire : « les amants des prostituées et les amants des nuées : ceux qui ne connaissent que la satisfaction du moment et sont, par conséquent, méprisables, et ceux qui se perdent dans l'imagination oisive et sont, par conséquent méprisables. »<sup>3</sup> Après avoir réalisé la fausseté du mythe de l'infinie perfectibilité des hommes auquel il avait jadis cru, Kolakowski ne sombra pourtant pas dans cette alternative funeste. Entre le pur fantasme de la chair et celui de la raison, qui semble constituer l'unique alternative possible suite à l'échec de l'humanisme prométhéen, la pensée de Kolakowski ouvre une troisième voie. S'inspirant de la pensée chrétienne, qui n'a promis aucune solution finale pour le sort terrestre de l'humanité, Kolakowski défend que le destin de l'homme, ainsi que l'avenir de l'Europe en tant que culture qui a poussé l'auto-critique à ses limites, réside dans l'incertitude entretenu avec soi-même. Étant condamné à la finitude et à l'inachèvement, l'homme doit chercher le sens de l'existence dans sa marche vers le Souverain Bien, et non dans la conviction qu'il l'atteindra un jour. En définitive, l'homme ne peut espérer résorber la tension entre ses aspirations infinies et son enracinement dans le fini. « Puisque la vie, comme l'écrit Kolakowski, c'est la tension, éviter la tension veut dire se suicider. On ne peut pas sortir de ce dilemme. Vivre, c'est vivre dans la tension. »<sup>4</sup> La beauté et la grandeur du défi humain résident précisément dans la permanence de la tension; la vie est le lieu d'un éternel combat visant à réaliser la plus grande somme de bien dans un monde où divers idéaux se limitent mutuellement, et où l'ambition des uns se heurte à celle des autres. Humaniste tragique, Kolakowski réalise l'inévitable échec de l'homme dans sa quête vers la Vérité, et lutte sans relâche contre tous ceux qui, au nom de la Vérité, voudraient retirer aux hommes leur droit à la lutte, leur droit à la vie.

---

<sup>3</sup> L. Kolakowski, « La revanche du sacré dans la culture profane », *Le besoin religieux*, Genève, La Baconnière, 1973, p. 27.

<sup>4</sup> L. Kolakowski, « Normes qui commandent, normes qui décrivent », XXXI<sup>e</sup> Rencontres internationales de Genève, *Normes et déviances*, La Baconnière, 1988, p. 42.

## Bibliographie

### *Livres*

- BESANÇON, Alain, *Les origines intellectuelles du Léninisme*, Calmann-Lévy, 1977.
- La Bible*, Alliance biblique universelle, Le Cerf, 1972.
- DE JOUVENEL, Bertrand, *De la souveraineté à la recherche du bien politique*, Éditions Génin, Paris, 1955.
- DESROCHE, H., *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- FURET, François, *Le Passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au XX<sup>e</sup> siècle*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1995.
- GOLDMANN, Lucien, *Le dieu caché*, Librairie Gallimard, 1955.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Gallimard, 2000.
- KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, Paris, 1968.
- *La critique de la raison pure*, (trad. Alain Renaut), GF-Flammarion, 2001.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *Szkice o filozofii katolickiej*, (Essai sur la philosophie catholique), PWN, 1955.
- *Chrétiens sans Église*, Gallimard, 1969.
- *Towards a Marxism humanism*, (trad. Jane Zielonko Peel), Grove Press, New York, 1969.
- *Husserl and the Search for Certitude*, Yale University Press, London, 1975.
- *L'esprit révolutionnaire suivi de Marxisme utopie et anti-utopie*, (trad. Jacques Dewitte), Paris, Éditions Complexe, 1978.
- *Main Currents of Marxism. The breakdown*, (trad. P.S. Falla), Clarendon Press, Oxford, 1978.
- *Philosophie de la religion*, (trad. Jean-Paul Landais), Fayard, 1985.
- *La Clef des Cieux : récits édifiants tirés de l'Histoire sainte*, (trad. Erica Abrams), Éditions Complexe, 1986.
- *Le village introuvable*, (trad. Jacques Dewitte), Éditions Complexe, 1986.

- *Histoire du marxisme. Tome I et II*, (trad. Olivier Masson), Fayard, 1987.
- *Horreur métaphysique*, (trad. Michel Barat), Éditions Payot, Paris, 1989.
- *The Presence of Myth*, (trad. Adam Czerniawski), The University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- *Modernity on Endless Trial*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- *Dieu ne nous doit rien : brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, (trad. Marie-Anne Lescourret), Éditions Albin Michel, 1997.
- MARIS, J.-J., NAGY, B., *Pologne-Hongrie*, coll. « Documents et textes choisis », E.D.I., Paris, 1966.
- MARX, Karl, *Manuscrit de 1844*, Éditions sociales, 1962.
- *Le manifeste du Parti communiste*, Union Générale d'Éditions, 1962.
- MILOSZ, Czeslaw, *La pensée captive*, Gallimard, 1953.
- MONNEROT, Jules, *Sociologie du communisme*, Gallimard, Paris, 1963.
- MOULIN, Léo, *La gauche, la droite et le péché originel*, Librairie des Méridiens, Paris, 1984.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, Le livre de poche, 2000.
- PIWOWARCZYK, Bogdan, *Lire Kolakowski, la question de l'homme, de la religion et de l'Église*, Paris, Éditions du Cerf, 1986.
- RICOEUR, Paul, *La symbolique du mal*, Éditions Montaigne, Paris, 1960.
- *La conflit des interprétations*, Le Seuil, Paris, 1969.
- *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Gallimard, 1964.
- ROY, Jean, *Le souffle de l'espérance*, Éditions Bellarmin, 2000.
- RUYER, Raymond, *L'utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950.
- *Les nuisances idéologiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- VOLTAIRE, *Candide*, Presses Pocket, 1989.

*Revues*

ARON, R., SCHAEFFER, P., « Société et communication », *Presses universitaires de Grenoble*, 1974.

AVINERI, Shlomo, « The Limits of Secularized Theodicy : Marxism at the Crossroads », *Archivio di Filosofia*, no<sup>os</sup> 1-3, 1988.

BACZKO, Bronislaw, « L'horizon d'attente des Lumières », (Entretien), *Esprit*, août-septembre 2003.

BACZKO, Bronislaw, KOLAKOWSKI, Leszek, « Tradycje naukowego socjalizmu » (« Les traditions du socialisme scientifique »), *Mysl filozoficzna* (La pensée philosophique), n° 4, 1954.

BIENKOWSKA, Ewa, « Leszek Kolakowski - Grandeur et misère de la raison émancipée », *Études*, mars 1988.

DEWITTE, Jacques, « Le christianisme comme conscience de la finitude : la philosophie de la religion de Leszek Kolakowski », *Annales de l'Institut de philosophie et des sciences morales*, 1984.

— « Croire ce que l'on croit : réflexions sur la religion et les sciences sociales », *Revue du MAUSS*, n° 22, second semestre 2003.

FREUND, Julien, « Guerre civile et absolutisme », *Archives européennes de sociologie*, IV, 1968.

— « Le pouvoir est-il un instrument révolutionnaire ou réactionnaire », *Le Pouvoir*, 26<sup>e</sup> rencontres internationales de Genève, La Baconnière, 1978

— « Considérations sur prophétisme et politique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, octobre-novembre 1982.

— « L'aliénation », *Religion, société et politique. Mélanges offerts à J. Ellul*, PUF, Paris, 1983.

FURET, François, « Au centre de nos représentations politiques », *Esprit*, septembre 1976.

GOLDMANN, Lucien, « Introduction générale », *Les Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Centre culturel international de Cerisy-La-Salle, août 1959.

JELENSKI, Constantin, « La grâce et la loi », *La Quinzaine littéraire*, n° 83, 16-30, novembre 1969.

JERPHAGNON, Lucien, « Les secrets des gnostiques », *L'histoire*, n° 95, décembre 1986.

KARPINSKI, Wojciech, « Leszek Kołakowski : a portrait », *European Liberty*, Nijhoff, 1983.

— « Wywiad z Leszkiem Kołakowski » (Entrevue avec Leszek Kołakowski), *Zeszyty Literackie* (Cahier de littérature), Paris, 1984.

KOLAKOWSKI, Leszek, « Filozofia nieinterwencji » (La philosophie de la non-intervention), *Mysl filozoficzna* (La pensée philosophique), n° 4, 1953.

— « Responsabilité et histoire », *Les temps modernes*, 13, 14, 1958.

— « Qu'est-ce que le socialisme? », *Pologne-Hongrie*, coll. « Documents et textes choisis », E.D.I., Paris, 1966.

— « Jesus Christ prophet and reformer », *TriQuarterly*, n° 9, 1967.

— « The Priest and the Jester », *Towards a Marxism humanism*, Grove Press, New York, 1969.

— « Ethics without a moral code », *TriQuarterly*, n° 22, 1971.

— « La revanche du sacré dans la culture profane », *Le besoin religieux*, Genève, La Baconnière, 1973.

— « Freedom and Freedoms », *Dissent*, été 1974.

— « Fabula mundi et le nez de Cléopâtre », *Contrepoint*, n°s 111-112, 1975.

— « Le diable peut-il être sauvé? », *Contrepoint*, n° 20, 1976.

— « The Persistence of Sein-Sollen Dilemma », *Man and World*, vol. 10, n° 2, 1977.

— « Need of Utopia, Fear of Utopia », *The Contemporary Age*, Westview Press, 1977.

— « How to be a Conservative-Liberal-Socialist », *Encounter*, octobre 1978.

— « The Fantasy of Marxism », *Encounter*, décembre 1978.

— « Le fait national, force majeure de la désintégration », *1956 Varsovie Budapest*, Éditions du Seuil, Paris, 1978.

— « Le règne du mensonge », (Entretien), *L'Express*, le 6 septembre 1980.

— « Why An Ideology Is Always Right », *Ideology and Politics*, 1980.

- « Leszek Kołakowski : un Polonais sans Dieu ni Marx », (Entretien), *Le Monde*, le 8 mars 1981.
- « A Conversation with Leszek Kolakowski », *Encounter*, janvier 1981.
- « Ce qui est vivant (et ce qui est mort) dans l'idéal social-démocrate », *Commentaire*, n° 18, 1982.
- « The Death of Utopia Reconsidered », *The Tanner Lectures on Human Values*, IV, Cambridge University Press, 1983.
- « Comment une vérité sans Dieu est-elle possible? Réponse : en aucune manière », *La vérité*, coll. « Le genre humain », n°s 7-8, Éditions Complexe, 1983.
- « Totalitarianism and the Virtue of the Lie », *1984 Revisited : Totalitarianism in Our Century*, Harper & Row Publishers, 1983.
- « Irrationality in Politics », *Dialectica*, n° 4, 1985.
- « Le mythe de l'identité à soi de l'homme », *Le village introuvable*, Éditions Complexe, 1986.
- « Où sont les barbares? », *Le village introuvable*, Éditions Complexe, 1986.
- « Idolâtrie de la politique », *Lettre internationale*, hiver 1987.
- « La politique et le diable », *Commentaire*, n° 41, 1988.
- « Normes qui commandent, normes qui décrivent », *Normes et déviations*, Genève, La Baconnière, 1988.
- « Une utopie chrétienne est-elle possible? Un dialogue », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 85, 1989.
- « From Truth to Truth », *Modernity on Endless Trial*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- « Why do we need Kant », *Modernity on Endless Trial*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- « À travers des ruines mouvantes », *Commentaire*, n° 62, 1992.
- « Le danger d'effondrement de la communauté », (Entretien), *Esprit*, n° 7, juillet 1995.
- « Dzieki Niemu jestesmy lepsi », (Grâce à Lui nous sommes meilleurs), *Gazeta Wyborcza*, le 3 avril 2005.

KRÓL, Marcin, « Leszek Kołakowski : Le philosophe et la religion », *Esprit*, octobre 1985.

MILIBAND, Ralph, « Kolakowski's Anti-Marx », *Political Studies*, vol. XXIX, n° 1, mars 1981

MOTTU, Henry, « Chrétiens sans Église », *Revue de théologie et de philosophie*, IV, 1973.

MOULIN, Léo, « Structure des utopies politiques », *Études*, mars 1995.

PAPAIOANNOU, Kostas, « Histoire et théodicée », *Diogène*, n° 53, 1966.

PORRET, Michel, « L'horizon d'attente des Lumières : entretien avec Bronislaw Baczko », *Esprit*, août-septembre 2003.

— « Utopie, Lumières, révolution, démocratie : les questions de Bronislaw Baczko », *Esprit*, août-septembre 2003.

PROUDHON, Pierre-Joseph, « Lettre à K. Marx, 17 mai 1846 », *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, coll. « La Pléiade », t. III.

RICOEUR, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 4, 1953.

— « "L'Essai sur le mal" de Jean Nabert », *Esprit*, juillet 1957.

— « Démythiser l'accusation », *Démythisation et morale*, Paris, Aubier, 1965.

— « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant », *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992.

— « Tâches de l'éducateur politique », *Esprit*, juillet-août 1965.

SKOLIMOWSKI, Henryk, « Leszek Kołakowski : Le phénomène du marxisme polonais », *Archives de Philosophie*, n° 34, 1971.

STAROBINSKI, Jean, préface à *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, Paris, 1987.

— « La mise en accusation de la société », *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, La Bacconnière-Payot, 1978.

