
Ailleurs en Europe, ailleurs de l'Europe. Entretien avec Krzysztof Pomian

Par Héloïse Hermant, Franck Laurent et Ewa Maczka

Krzysztof Pomian, Héloïse Hermant, Franck Laurent et Ewa Maczka



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/elh/547>

DOI : 10.4000/elh.547

ISSN : 2492-7457

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 11 octobre 2011

Pagination : 89-102

ISBN : 978-2-35698-025-0

ISSN : 1967-7499

Référence électronique

Krzysztof Pomian, Héloïse Hermant, Franck Laurent et Ewa Maczka, « Ailleurs en Europe, ailleurs de l'Europe. Entretien avec Krzysztof Pomian », *Écrire l'histoire* [En ligne], 8 | 2011, mis en ligne le 11 octobre 2014, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/elh/547> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.547>

Tous droits réservés

Ailleurs en Europe, ailleurs de l'Europe

Entretien avec Krzysztof Pomian

*S*PÉCIALISTE (notamment) de l'histoire de l'Europe, Krzysztof Pomian a beaucoup écrit sur les frontières. Il est vrai qu'il eut très tôt l'occasion d'en franchir un certain nombre, qu'elles fussent géopolitiques, linguistiques ou disciplinaires. Dans l'entretien qu'il nous accorde ici, il reprend, sous divers abords, leur complexe temporalité, leur feuilletage, leur permanence et leur mouvance, leur transgression, constitutive de l'histoire même de l'Europe, mais qui n'implique pas leur pure et simple annulation. Jusqu'à s'interroger, pour finir, sur les « nouvelles frontières » de l'Europe, dont les plus engageantes pour l'avenir sont peut-être aujourd'hui d'ordre social et mental plus encore que géopolitique.

E. M. – Dans *L'Europe et ses nations*, vous écrivez : « L'Europe est pour moi une donnée biographique et une aventure intellectuelle. » Cette aventure prend le visage de l'ailleurs. Comment vos ailleurs successifs se construisent-ils à partir de votre point initial, la Pologne ?

L'Europe a longtemps été un ailleurs pour les générations qui ont traversé, comme moi, la Seconde Guerre mondiale. Pendant un demi-siècle,

entre 1939 et 1989, la Pologne était très différente de l'Europe, si nous convenons d'identifier celle-ci aux démocraties : à la Grande-Bretagne, à la France, aux pays du Benelux, à la Scandinavie, à la Suisse. L'Europe se trouvait alors dans un ailleurs au sens très fort du terme. La guerre y était infiniment moins cruelle et barbare qu'en Pologne et sur le front de l'Est en général ; on commence maintenant en Occident à en prendre la vraie mesure. Après la guerre, c'était un monde à tous égards différent,

Héloïse Hermant, Université de Nice Sophia-Antipolis, CMMC – EA 1193.

Franck Laurent, Université du Maine, 3LAM – EA 4335. Ewa Maczka, École pratique des hautes études.



© TU-Pressstelle/Dahl

sans pénurie, ni surveillance policière, ni censure de la presse. Et un monde dont, pendant des années, on était coupé. Aussi était-il idéalisé au point qu'on s'en faisait parfois une image fausse, quasiment paradisiaque, en renversant celle, infernale, de la propagande stalinienne.

À partir de 1956, cet ailleurs s'est rapproché. La Pologne restait un pays semi-fermé, mais l'on pouvait en sortir et les Occidentaux pouvaient y venir. Il y avait toujours une série d'obstacles et de contraintes, mais la presse (avec des lacunes du fait des confiscations) et, surtout, les livres arrivaient. Avec l'afflux des ouvrages, nous avons même pu créer à l'université de Varsovie une des meilleures bibliothèques philosophiques d'Europe. Si bien que, quand je suis arrivé à Paris en 1973, je n'avais pas de retard de lectures. Les différences entre l'ailleurs de l'Europe démocratique et l'ici de la Pologne soviétisée se sont donc estompées, mais elles n'ont pas disparu ; la vie sociale, la politique, l'économie et la culture étaient régies par des principes incompatibles. Il y avait deux mondes. À l'époque, on disait deux blocs, le bloc socialiste et le bloc de l'Ouest ou bloc capitaliste.

E. M. – En 1980, quand se crée le syndicat Solidarnosc, vous vous engagez aux côtés d'autres intellectuels et d'autres associations pour soutenir la Pologne. À ce moment-là, la Pologne est-elle toujours un ailleurs ?

Pour l'Occident, elle le restait, en effet. Si vous regardez les journaux d'août 1980, vous

verrez que la grande question qui se posait à la presse française et, plus largement, à la presse internationale, était de savoir s'il y aurait une invasion soviétique de la Pologne, ce qui situait d'emblée ce pays dans un monde à part : quelques années plus tôt, personne ne s'était demandé s'il y aurait une invasion des États-Unis ou des forces de l'OTAN en Espagne après la mort de Franco, ou au Portugal après la chute de Salazar. Nous étions bien dans un autre monde. Je dirais même qu'en 1980 et dans le droit-fil du coup d'État en Pologne, ces différences entre l'ici et l'ailleurs, peu importe où l'on situe l'ici, sont ressorties plus fortement qu'avant, quand on croyait, non sans une apparence de raison, qu'elles étaient en train de s'estomper de plus en plus. Le processus politique déclenché par la grève dans les chantiers navals et par la signature des accords de Gdansk semblait littéralement contre nature. Vues d'ici, dans un régime communiste, ces choses-là n'avaient pas le droit d'arriver. Vues de Moscou, non plus. C'était très étrange. La Pologne était devenue une sorte de défi à la raison politique figée dans les catégories de la guerre froide.

F. L. – À partir de quand avez-vous eu l'impression que la Pologne a intégré ou réintégré une sorte d'ici européen ?

Cette perspective s'est ouverte à partir de 1989. On commençait à ressentir quelque chose de ce genre à la fin des années 1980. Si nous avions été plus lucides, nous aurions pu sentir cette pente dès le milieu de la décennie. Mais tout le monde,

dans l'émigration comme dans le mouvement dissident, avait tellement intériorisé l'idée qu'il ne fallait surtout pas nourrir l'espoir d'une chute imminente du régime, qu'il a fallu que cette chute se produise, que nous soyons mis devant les faits, pour qu'on admette que cela était en train d'arriver. Le 12 septembre 1989, j'ai débarqué à Varsovie, le jour même où mon vieil ami Tadeusz Mazowiecki prononçait son discours d'investiture de Premier ministre – premier Premier ministre non communiste en Pologne depuis la guerre. Dans son gouvernement, qui était un savant cocktail des uns et des autres, le ton était donné par les non-communistes. À ce moment, j'ai clairement pris conscience de ce qui était en train de se passer. Et c'est alors que l'on a commencé à discuter de la perspective de l'entrée de la Pologne dans l'Union européenne ; on me qualifiait de terrible pessimiste parce que j'expliquais tranquillement que le processus prendrait du temps, au bas mot une dizaine d'années, comme dans le cas espagnol. Rentré à Paris, je suis allé à Maisons-Laffitte voir Jerzy Giedroyc, qui dirigeait *Kultura*. C'était la plus importante revue polonaise de l'émigration et j'étais un de ses éditorialistes attitrés. Je lui ai dit que j'avais passé trois semaines en Pologne et lui ai proposé d'écrire un éditorial qui affirmerait notre appui au gouvernement Mazowiecki. Il a refusé. Car cet émigré qui avait quitté la Pologne en 1939 restait sceptique, et il avait quelques raisons : en théorie, le bloc soviétique existait toujours et les troupes soviétiques stationnaient toujours

réellement en Pologne. On était en octobre, un mois avant la chute du Mur, et l'idée que les changements en cours étaient devenus irréversibles dépassait son imagination. L'appartenance de la Pologne à l'ailleurs soviétique restait très présente à ses yeux, alors que, pour moi, il était évident que les choses étaient acquises, et que, pour le reste, il fallait du temps. Divergence de vues qui s'explique par la différence de générations et de trajectoires biographiques.

F. L. – Est-ce que ce type d'expérience historique aide à répondre à la question « qu'est-ce qu'être européen » ?

Je ne le pense pas. Si nous définissons « être européen » au sens culturel, les Polonais, Hongrois, Tchèques, Slovénes, Croates, etc., étaient européens indépendamment du régime politique et de l'occupation soviétique, car ils ont gardé l'héritage de la chrétienté latine. Au sens culturel du terme, ces pays sont restés européens. Quand, après 1989, ils ont finalement adhéré à l'Union européenne, ils ne sont pas entrés en Europe, ils y ont fait retour. On perçoit ici la différence entre la ci-devant chrétienté latine (même divisée entre catholiques et protestants) et l'ancienne chrétienté grecque, orthodoxe, constantinopolitaine. Évidemment, en Roumanie, en Bulgarie ou en Russie, les élites intellectuelles et culturelles regardaient vers l'Ouest depuis, selon les pays, le xvii^e ou le xix^e siècle. Mais entre ces élites et le reste de la population, il y avait une coupure énorme, et qui perdure encore

aujourd'hui. Un paysan polonais, tchèque, hongrois, même sécularisé, regarde vers Rome – non pas vers Paris, Londres ou Berlin comme les intellectuels, mais quand même vers l'Ouest. En ce sens, ces peuples-ci ont été européens dès leur entrée dans l'orbite du christianisme latin, dont ils ne sont jamais sortis. Et ce, quelles qu'aient été les dominations politiques. La Pologne a appartenu à l'empire russe pendant cent vingt-quatre ans, mais cela n'a rien changé à cet égard.

E. M. – Pour en revenir à votre parcours biographique, dans *Pensons ailleurs*, Nicole Lapiere présente l'expérience d'expatriation ou de transgression sociale comme décisive pour un certain nombre d'intellectuels. Votre itinérance est celle d'une transgression linguistique puisque vous écrivez aussi bien en polonais qu'en français. Comment s'est construit le passage de votre langue maternelle vers un « ailleurs linguistique » ?

Ma première expérience d'expatriation est liée à l'évacuation de Varsovie en septembre 1939, suivie en avril 1940 par la déportation en Union soviétique, au Kazakhstan. Ma première langue étrangère n'était pas le français, mais le russe. J'ai appris à lire en russe avant d'apprendre à lire en polonais simplement parce qu'il n'y avait que des livres russes à ma portée. Depuis l'âge de six ou sept ans, je vis dans un monde multilingue. À la maison, je parlais le polonais et ma mère attachait une extrême importance à mon expression dans

cette langue. Elle reprenait la moindre de mes fautes. Jusqu'à l'année scolaire 1944-1945, il n'y avait pas d'école polonaise. Si bien que j'ai appris la poésie polonaise comme il convient d'apprendre la poésie : de bouche à oreille.

Je parle toujours couramment le russe, probablement avec un accent, mais comme tous les Russes parlent avec un accent, personne ne me distingue dans la foule à Moscou ou à Saint-Petersbourg. C'est une expérience importante, car, à partir du moment où le multilinguisme devient une seconde nature, l'apprentissage d'autres langues est beaucoup plus aisé. En Union soviétique, j'apprenais vaguement l'anglais à l'école. C'est avec ce bagage linguistique que j'ai débarqué à Bruxelles en février 1948. J'ai été immédiatement envoyé à l'école. Ma mère était une femme de principes qui ne plaisantait pas avec ce genre de choses. La seule phrase que je savais prononcer à l'époque était : « Je suis un Polonais, je ne comprends rien. » C'est à ce moment-là qu'a commencé mon apprentissage intensif du français. À l'école, où j'étais le seul à ne pas connaître la langue. Mais aussi à la maison, avec un professeur particulier dont ma mère avait vérifié qu'il ne connaissait ni le russe, ni le polonais, ni même l'anglais.

Nous nous promenions, nous nous arrêtons devant les étalages, et il me désignait les fruits et légumes et les nommait pour m'apprendre le lexique. Quant à la grammaire, il me montrait chaque jour avec son crayon un passage du

Grevisse, gros livre de grammaire française avec une couverture jaune, pour que je l'apprenne. Au bout de six mois, je connaissais le Grevisse par cœur. Je suis alors devenu le perroquet savant du lycée. Quand il y avait une inspection et qu'il fallait un élève imbattable sur le subjonctif passé, c'était moi qu'on exhibait. J'ai lu mon premier roman français en décembre 1948. C'était *L'Île des pingouins* d'Anatole France. Après quoi, j'ai lu les dix volumes des *Pasquier* de Duhamel. Je ne réitérerais pas cet exploit aujourd'hui, même si on me payait. Puis j'ai lu les neuf volumes des *Thibault* de Martin du Gard. Ensuite, le *Jean-Christophe* de Romain Rolland. Dans l'entre-temps, grâce à *L'Étranger* de Camus, j'ai découvert le charme des choses courtes. Je me suis donc arrêté devant *Les Hommes de bonne volonté*. Vingt-six volumes si mes souvenirs sont exacts... Et puis c'était parti, il n'y avait plus de problèmes.

F. L. – À partir de quand avez-vous commencé à écrire en français directement ? Est-ce que vous pensez en français ?

J'écris en plusieurs langues. Et je pense toujours dans la langue dans laquelle j'écris. Mais il n'y en a que deux où je me sens chez moi, le polonais et le français. Je suis revenu en Pologne en 1950. Je n'ai pas eu de contact direct et quotidien avec le français parlé pendant vingt-trois ans. Mais je lisais énormément. Et mon sujet de thèse m'a amené à faire des lectures centrées sur les XVI^e-XVIII^e siècles. De sorte qu'à

mon arrivée en France mon ami François Furet m'a dit que je m'exprimais comme un livre du XVIII^e siècle. Cela complétait mon ancien apprentissage de la grammaire, dont évidemment je ne me souviens pas aujourd'hui mais qui reste gravée dans ma mémoire inconsciente, et cela avait un gros avantage en facilitant l'acquisition de la maîtrise du français écrit. J'ai rédigé à Varsovie mon projet de recherche pour le CNRS directement en français. On m'a raconté plus tard que la commission a cherché à savoir si c'était moi qui l'avais effectivement écrit, car aucun de ses membres ne me connaissait personnellement. On leur a juré que oui. Peu après mon arrivée en France, on m'a proposé de faire un article pour *Le Nouvel Observateur*. Il n'a jamais été publié, mais j'étais très étonné et très content, car ils me l'ont renvoyé avec très peu de corrections. À partir de ce moment-là, j'ai pris conscience que je pouvais écrire en français plus qu'un projet de recherche, et je l'ai fait très vite, pratiquement dès les premières semaines.

F. L. – Ce décentrement linguistique a-t-il eu des conséquences sur votre façon de penser, et d'écrire ?

Je ne sais pas si cela a influencé ma façon de penser. Mais il est sûr que cela a joué un rôle dans ma manière d'écrire. Mes maîtres en philosophie étaient des représentants de la philosophie analytique (des positivistes logiques) pour lesquels une proposition, pour avoir du sens, doit satisfaire à des critères très stricts. Cela m'a beaucoup

marqué. Quand j'écris un texte qui manie des concepts difficiles, j'ai le réflexe d'essayer de le traduire en polonais ou en anglais. Si j'éprouve une grande difficulté pour la traduction, je repense la phrase. Donc, j'écris comme si je devais me traduire moi-même dans une autre langue. Ce n'est pas toujours très conscient, ni toujours fait avec la même rigueur. Mais c'est ainsi que j'écris toujours un article pour *Le Débat*, par exemple.

H. H. – Dans l'avant-propos de *L'Europe et ses nations*, vous écrivez : « L'histoire de l'Europe est celle de ses frontières [...]. C'est donc une histoire des conflits. Des conflits entre l'Europe et ce qui, de l'extérieur, la contenait, voire la refoulait. » La frontière, notion mentale autant que géopolitique ?

Comme disait un auteur bien connu, toute détermination est une négation. Il n'y a pas d'être qui ne soit délimité par des frontières, car, dans le cas contraire, il n'aurait aucune individualité, il n'existerait pas. Les êtres animés ont une peau. Sur ce point, les réflexions de René Thom m'ont beaucoup appris. C'est par la frontière, la délimitation, le contour, que l'objet se définit. La distinction entre l'ici et l'ailleurs n'aurait aucun sens s'il n'y avait pas de frontière qui les sépare. Elle peut, certes, revêtir des formes très diverses. Mais, être, c'est toujours avoir une frontière.

Pour l'idée de l'histoire de l'Europe que j'ai développée dans quelques-uns de mes textes, la notion de frontière est centrale. L'Europe est

pour moi une civilisation de la transgression. Les frontières ne sont là que pour être dépassées, qu'il s'agisse des frontières spatiales, temporelles, conceptuelles ou morales (pour le meilleur ou pour le pire). On peut présenter l'histoire de l'Europe comme un mouvement de transgression qui a produit sur un pôle des choses sublimes, et sur l'autre des atrocités, comme le génocide de masse ou les camps d'extermination. Les deux sont là, ce sont deux faces du même phénomène européen, mais cela ne veut pas dire que l'un justifie l'autre ou que l'un explique l'autre.

H. H. – Par transgression, entendez-vous aussi appropriation, ce qui implique peut-être le risque de diluer les grands mythes fondateurs d'identité ? En faisant bouger les frontières et les contours, en essayant de s'appropriier un ailleurs, n'en ressort-on pas soi-même transformé ?

On en ressort évidemment transformé. Il suffit de comparer l'Europe à la veille de la découverte du Nouveau Monde et l'Europe ne serait-ce qu'un demi-siècle après le premier voyage de Christophe Colomb. Le dépassement des frontières entraîne toujours un processus assez complexe d'assimilation du nouveau territoire conquis, pas forcément au sens militaire, et d'une accommodation à cette nouveauté. C'est un processus compliqué et parfois profondément contradictoire. Ainsi, certaines frontières cessent de jouer le rôle qui était le leur, car elles deviennent des frontières intérieures. On le voit bien dans

l'histoire récente de l'Union européenne. Avec l'espace Schengen, nous voyageons aujourd'hui de Lisbonne à Helsinki sans sortir notre titre d'identité. Mais les vieilles frontières n'ont pas cessé d'exister pour autant, elles ont plutôt changé de nature. Elles ne filtrent plus les mouvements des hommes, des capitaux et des marchandises, mais elles séparent toujours les langues, les coutumes, les normes juridiques. Le processus d'adaptation mentale à cette nouvelle situation est loin d'être achevé. Cela prend toujours beaucoup de temps. Braudel a dit, je crois, que les contraintes mentales sont des prisons de longue durée. Il est parfois beaucoup plus facile d'abolir une frontière sur le terrain que de la liquider dans son esprit.

F. L. – Comment vous situez-vous par rapport à l'idée de la frontière braudé-lienne comme partage des civilisations ? Vous avez insisté sur cette notion de frontière animée par un désir permanent de transgression. Finalement, qu'est-ce qui l'emporte ? Votre conception de la frontière fait-elle obstacle ou non à l'idée du métissage et de l'hybridation ?

Pour qu'il y ait métissage, il faut qu'il y ait deux choses différentes. Cela nous renvoie à un certain type de frontière. Souligner l'importance de la frontière ne signifie nullement qu'on refuse le métissage. Bien au contraire. Une des façons de transgresser la frontière, c'est de procéder à l'hybridation, qui présuppose la différence et la séparation. Vous touchez là à un vrai problème,

mais ce n'est pas celui de l'obstacle que la frontière constituerait pour l'hybridation, car elle en est en même temps une condition. C'est celui de la manière dont nous voulons définir nos rapports avec d'autres que nous. Que voulons-nous ? Apprendre à vivre avec les autres en acceptant leur altérité ? Ou dissoudre toute diversité dans une uniformité grise ? Ce qui serait utopique puisque l'histoire a montré que, quand vous uniformisez, vous différenciez en même temps. Les tentatives uniformisatrices qui arrivent sur un substrat historique profond aboutissent toujours à créer aussi des différenciations nouvelles. Certains qui parlent aujourd'hui d'hybridation me semblent avoir du mal à accepter les autres en tant qu'autres au point de vouloir que les autres soient comme eux-mêmes ou que tout soit uniformément gris. C'est irréaliste et moralement antipathique. Un monde uniformisé serait d'un ennui mortel. Heureusement, cela n'a aucune chance de se réaliser.

F. L. – Pensez-vous que l'histoire puisse assigner des frontières politiques à l'Europe d'aujourd'hui et de demain ? Et, dans cette perspective, comment considérez-vous les relations de la Turquie avec l'Europe ?

Je répondrai très clairement. Oui, l'histoire définit certaines frontières pour l'Europe. Pour aujourd'hui en tout cas. Il est philosophiquement et scientifiquement infondé de tenter de figer l'histoire et de déterminer l'avenir à une échelle

dépassant quelques mois, quelques années à la rigueur. Ce que nous pouvons dire au moment présent, c'est qu'il existe des frontières et qu'on les voit très bien en pratique. Concernant la Turquie, ma position a toujours été très nette : je pense qu'elle n'a pas vocation à entrer dans l'Union européenne. La civilisation européenne est une civilisation qui a le christianisme pour base. Je précise pour dissiper tout malentendu que cela ne veut pas dire qu'elle reste encore une civilisation chrétienne. Mais l'Europe est fondée sur la chrétienté, au sens non pas tant religieux que culturel du terme, tout en ayant été édifiée par les Lumières et par les idéologies de la Modernité, qui, les unes et les autres, procèdent à la fois d'une négation du christianisme et d'une préservation de ses acquis recomposés et intégrés dans de nouvelles croyances. Le passé chrétien reste présent et actif en Europe, même s'il ne la définit plus.

La Turquie est un pays de l'Islam. Sa modernisation, qui s'est faite sous la forme d'une européanisation, est très récente. Selon qu'on la fait remonter aux débuts du Tanzimat¹, en 1839, ou à sa confirmation en 1856, cela fait cent cinquante-cinq ou cent soixante-douze ans. En fait, la modernisation de la Turquie a reçu son impulsion décisive de la révolution kémaliste, avec toutes les transformations qui ont suivi. Si l'on faisait entrer la Turquie, pourquoi ne pas faire

entrer le Japon, qui est aussi européanisé, dans l'Union européenne ? Il est un peu loin ? Qu'à cela ne tienne... Je pense que la Turquie a vocation à créer autour d'elle un espace culturel comparable à terme à celui de l'Union européenne. Ce qui adviendra dans cinquante ans, je n'en sais rien. Peut-être ce problème cessera-t-il d'exister. Mais, au point où nous en sommes aujourd'hui, la question de la Turquie se pose en termes de quelques décennies et non pas en termes de siècles. Je partage l'opinion de Giscard : l'entrée de la Turquie signerait la fin de l'Union européenne. Ce serait au mieux le maintien de l'Union sous la forme d'une zone de libre-échange, la victoire définitive de la conception anglaise, donc, telle qu'elle a été définie en 1956, au moment de la signature du traité de Londres. Je ne vois pas ce que nous avons à y gagner.

F. L. – Vous avez consacré un livre au grand historien arabe Ibn Khaldûn². Qu'est-ce qui a motivé ce choix ? Ce travail a-t-il modifié votre pensée de l'Europe relativement à son « ailleurs » musulman ?

Je me suis expliqué sur les raisons de ce choix dans l'introduction à ce petit livre. En fait, j'ai lu Ibn Khaldûn pour la première fois dans les années 1960, sans savoir vraiment qu'en faire. À l'époque, je lisais les textes du x^e au xv^e siècle qui avaient un

1. Terme turc, signifiant à peu près « réforme », et qui désigne la politique de modernisation de l'Empire ottoman engagée par le sultan Abdul Medjid, qui régna de 1839 à 1861.

2. *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Gallimard, 2006.

rapport avec l'histoire. J'ai trouvé Ibn Khaldûn très intéressant, mais j'étais complètement enfermé dans le schéma mental de la théologie chrétienne de l'histoire. Je l'ai relu quelques années plus tard, et une troisième fois quand est paru le volume de l'édition de la Pléiade dans la remarquable traduction d'Abdesselam Cheddadi. Cela a été l'élément déclencheur de ce petit livre. D'un côté, l'œuvre d'Ibn Khaldûn entraînait complètement dans la problématique qui avait longtemps été la mienne, celle de la pensée historique, de l'attitude à l'égard du passé et de l'avenir, de la manière de concevoir l'histoire. Mais, d'un autre, elle plaçait cette problématique dans un cadre très différent de celui auquel j'étais habitué.

De ce point de vue, cette dernière lecture d'Ibn Khaldûn, beaucoup plus informée et approfondie puisque j'ai lu beaucoup de ce qu'il y avait de disponible en français et en anglais de et sur cet auteur, m'a permis de saisir les différences entre les attitudes historiques issues de l'islam et du christianisme. Le christianisme véhicule dès le début la référence antique ; c'est à cela que je pensais quand j'ai parlé plus haut de la chrétienté au sens non pas religieux, mais culturel de ce terme. Le christianisme, c'est aussi Rome et la Grèce. Personne n'arrive à dénouer ces liens. Il y a toujours eu des anachorètes pour dire que la vraie religion se pratique quand on va dans le désert et surtout qu'on ne lit aucun livre. Il y a toujours eu des théologiens pour affirmer, au contraire, qu'il fallait lire et commenter les auteurs grecs. Cette tension est

permanente et constitutive du christianisme. Elle n'a jamais existé dans la tradition islamique parce que l'attitude à l'égard du passé gréco-romain n'en était pas constitutive. Il n'a pas été repris par elle, tout comme le passé juif n'a pas été repris de la même manière qu'il l'a été par le christianisme. Ce sont des éléments de différenciation qui ont eu des conséquences très importantes pour le fonctionnement culturel des deux religions. Je ne suis pas chrétien au sens religieux du terme. Je ne le suis qu'au sens culturel. La théologie m'intéresse comme un exercice intellectuel et spirituel important pour l'historien qui veut comprendre le Moyen Âge. Mais ce n'est pas mon problème, si j'ose dire. Reste que le fonctionnement culturel de la religion chrétienne est très différent de celui de l'islam. C'est ce que j'ai voulu exprimer dans mon petit livre sur Ibn Khaldûn.

Je répète que mon propos ne tend pas du tout à dire que l'Europe reste une Europe chrétienne. Je refuse l'idée d'une telle permanence. Certes, l'Europe est bâtie sur un fondement chrétien, mais une maison ne se réduit pas à son fondement. C'est lorsque l'unité du christianisme éclate, au cours des guerres de religion, que l'Europe se forme comme une entité profane et non plus chrétienne. Mais elle se forme sur une base culturelle qui a été apportée par le christianisme. Il faut donc prendre le christianisme en tant que phénomène culturel, en tant que religion qui véhicule toute une tradition culturelle. On ne peut pas lire saint Augustin sans se référer à Virgile, Ovide, Cicéron, bref, à toute une tradition romaine et, par-

delà, à la tradition grecque. Et c'est grâce aux moines et aux clercs, byzantins et latins, que l'essentiel de ces traditions est parvenu jusqu'à nous.

H. H. – Dans votre pratique d'historien, quel dialogue entretenez-vous avec les ailleurs disciplinaires proches que sont les autres sciences humaines et sociales ?

Je suis philosophe de formation et je n'ai jamais été un « historien historisant ». Je me suis toujours considéré comme un héritier de l'école des Annales, même avant mon arrivée à Paris. En dernière année de philo et quand je commençais ma thèse, qui est devenue un travail sur l'histoire de la connaissance historique, j'ai lu la collection complète des *Annales*. J'en ai été absolument ébloui. J'ai lu Marc Bloch à la même époque. Pour cette école et pour ses prolongements polonais, l'histoire est une science sociale qui s'exerce dans un dialogue permanent avec les autres sciences sociales. Avec l'anthropologie notamment, science reine dans les années 1960. J'ai d'ailleurs traduit Lévi-Strauss en polonais. Avec la sociologie, évidemment. Récemment, dans la *Revue des deux mondes*, dans un article consacré aux collections, on a écrit que j'étais l'un des promoteurs de l'approche sociale, sociologique, des collections. Peut-être. Je dialogue avec l'économie parfois. Avec la géographie aussi. Je pense avec des cartes.

H. H. – Quelle place accordez-vous à la comparaison en histoire ? Pensez-vous qu'on peut tout comparer ?

J'accorde une place essentielle à la comparaison. Il n'est d'histoire que comparative, d'une cer-

taine manière. *A priori*, on peut tout comparer avec tout. Mais il faut savoir comparer des choses de manière que les comparaisons soient heuristique-ment productives. Une des principales démarches de toute stratégie de recherche consiste à trouver des éléments dont la comparaison illumine tout à coup quelque chose qui, sans cette comparaison, serait resté dans l'ombre. La comparaison est un facteur d'intelligibilité.

H. H. – Si l'on en revient à la question de l'hybridation, pensez-vous que l'émergence de la *world history* se nourrisse d'une négation de l'ailleurs ?

Non. Je ne le dirais pas sous cette forme. La *world history* est un phénomène très complexe. Il existe des différences idéologiques principales entre William H. McNeil et Andre Gunder Frank, par exemple. Il est très difficile d'émettre un jugement sur la *world history* en tant que telle sans prendre en compte toutes les différences en son sein. Je ne pense pas qu'on puisse l'accuser de vouloir liquider l'ailleurs. La *world history* veut, au contraire, voir l'ici et l'ailleurs dans leurs interactions et leurs transformations réciproques. Rien à voir avec une tentative pour créer « la nuit où tous les chats sont gris ».

H. H. – Comment appréhendez-vous le temps de l'historien face à la pluralité des temps dont vous parlez dans votre ouvrage *L'Ordre du temps* ?

Il y a une pluralité des temps. Il y a un temps de l'histoire, pas un temps de l'historien, qui est un temps que nous mesurons grâce aux sources

que nous trouvons. L'historien est esclave de ses sources. Pour certains pans de l'histoire, nous n'avons pas de sources écrites. Cela n'a pas empêché d'écrire l'histoire des périodes les plus reculées. L'historien bricole avec ce qu'il a. Quand on étudie les tourbières, quand on fait des fouilles archéologiques de villages abandonnés, le carbone 14 ne permet pas de travailler avec la même échelle temporelle que celle de l'historien qui dispose d'écrits suffisamment denses pour lui donner la possibilité de dater les événements à un jour près. Le temps de l'histoire est un temps spécifique. Il est très différent de celui de l'évolution biologique. Mais le sujet est d'une telle complexité qu'il ne se laisse pas enfermer dans le cadre de cet entretien.

F. L. – Pour en revenir à la question de la *world history*, que pensez-vous des accusations récentes dont l'ouvrage de Jack Goody³ s'est fait l'écho, celles d'une sorte d'ethnocentrisme presque structurant de l'histoire telle qu'on l'a pratiquée et qu'on la pratique encore en Occident ? Plus généralement, que pensez-vous de la façon dont l'ère postcoloniale a pu transformer notre conception historique de l'ici et de l'ailleurs ?

Il est vrai que l'historiographie occidentale, européenne et américaine, est occidentalocentrique. Si on lui fait ce reproche, alors il faudrait

aussi reprocher à l'historiographie chinoise, par exemple, d'être au moins aussi sinocentrique, si ce n'est plus. Disons que l'historien n'est pas un être désincarné. Il ne fonctionne pas en dehors du système de références socioculturelles et anthropologiques auquel il est lié. La critique même de l'occidentalisme par Jack Goody relève aussi de ce système de références de l'historien occidental, à l'intérieur duquel deux courants se font face depuis le XVI^e siècle de Las Cases et de Montaigne, et peut-être même depuis le Moyen Âge : l'un qui reste christiano-occidentalo-européo-centrique, et l'autre qui remet cette perspective en cause ou, du moins, essaie de la remplacer par une autre. On n'en sort pas et on ne peut pas en sortir. On peut regretter d'avoir perdu la croyance de nos grands-parents qui s'imaginaient que l'historien pouvait fonctionner comme un esprit pur. Mais l'on sait bien que cela ne fonctionne pas comme ça. Tout être physique est lié à un système de références. Il en résulte que l'historien doit être conscient de ses limites culturelles, temporelles et spatiales, qu'il doit se contrôler et ne surtout pas s'illusionner en pensant qu'il a réussi à s'en sortir.

Pour répondre à la deuxième question, je dirais que notre manière de voir le monde et de penser l'histoire, celle du monde et celle des différents pays, a beaucoup changé depuis la décolonisation réelle et peut-être davantage encore depuis la décolonisation mentale qui

3. Jack Goody, *Le Vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, trad. Fabienne Durand-Bogaert, Gallimard, 2010.

en a découlé. Aujourd'hui, même un historien polonais – et je prends à dessein l'exemple de la Pologne –, s'il veut vraiment penser l'histoire de son pays à nouveaux frais, ne peut pas ne pas penser dans un cadre postcolonial. D'une part, en pensant au rôle de la Pologne, qui a eu des colonies proches, en Ukraine, en Biélorussie. Pas besoin d'aller en Afrique pour ça. D'autre part, parce qu'on ne conçoit plus aujourd'hui une histoire de la Pologne sans l'intégrer dans des ensembles extrêmement larges, l'ensemble eurasiatique et, à terme, l'ensemble mondial. Pour un pays comme la France, c'est encore plus manifeste. Nous pensons aujourd'hui l'histoire de France d'une autre manière que celle dont la pensait Lavisse. Nous avons révisé un certain nombre de croyances, nous avons cessé de réduire le monde à nos dimensions. Que cela par ailleurs produise parfois des culpabilisations et des repentances qui ne sont pas toujours les mieux placées, c'est encore autre chose. Mais nous pensons aujourd'hui autrement. C'est incontestable.

E. M. – Justement, en cette époque postcoloniale et post-guerre froide, avec les tendances uniformisatrices de la globalisation, quels sont les ailleurs pensables pour l'Europe ?

C'est une très bonne question. Et très difficile. On ne peut apporter de réponse que spéculative. Le premier ailleurs pour l'Europe, aujourd'hui, c'est l'Europe elle-même, car il saute aux yeux qu'elle est dans un état instable qu'il lui faut

transcender vers un autre, plus intégré, sous peine d'entrer dans une longue période de stagnation. Comment le faire ? Et quelle formule trouver qui permette à une trentaine d'États de coexister dans un même cadre, tout en assurant la gouvernance efficace d'un ensemble de 400 millions de personnes ayant un long passé de divisions et de conflits ? Personne ne sait comment relever ce défi. Et puis, il y a un autre ailleurs fondamental pour l'Europe d'aujourd'hui, les deux étant probablement liés : c'est celui que constituent toutes ces populations qui, de manières variables, sont exclues des bienfaits que notre civilisation apporte à une fraction, au demeurant assez large, d'individus. Il y a là une espèce de frontière interne. Mais c'est une gageure de trouver le bon terme, car, en raison de l'immigration, l'interne est directement lié à l'externe. Peut-on résoudre aujourd'hui les problèmes de la France autrement que dans un contexte très large ? Cela nous renvoie à la question postcoloniale. Et dans quelle mesure peut-on résoudre ces problèmes ? La question mérite d'être posée, mais je ne sais pas si cela vaut la peine de tenter d'y apporter une réponse spéculative.

Quand vous parlez avec les hommes politiques, pour qui ce problème est tangible, ils évoquent la question de la marge de manœuvre dont disposent les gouvernements, ce qui renvoie au jeu entre l'intérieur et l'extérieur. Tous les pays européens doivent chercher des solutions à leurs problèmes internes en repensant leurs rapports

avec l'extérieur. On ne peut pas se contenter de dire qu'on ne peut rien faire en renvoyant la chose au jour béni où l'on pourra agir à l'échelle mondiale. C'est donc dans le domaine social que se situe l'un de nos ailleurs, l'une de nos frontières. Mais ce n'est pas la frontière de la pauvreté non plus, terme galvaudé. C'est à la fois une frontière sociale, politique et culturelle. Psychologique aussi. Or, nous sommes orphelins de cadre conceptuel permettant de penser ce type de problème.

Et puis, il y a un tournant extraordinaire, dont il m'est difficile de parler faute de compétence. En effet, tout porte à croire que nous sommes à la veille de percées conceptuelles concernant la pensée de la vie et du vivant. Nous avons déplacé la frontière entre la vie et la mort. Cela nous met devant des problèmes énormes. Ces problèmes se traduisent directement dans l'encombrement des hôpitaux, la crise du système des retraites, les problèmes dramatiques de la dépendance des personnes âgées, etc. Nous sommes là devant une nouvelle frontière. Nous vivons beaucoup plus longtemps, mais cette vie n'a pas la qualité que nous aimerions qu'elle ait. Il y a là tout un ensemble d'ailleurs devant lesquels nous sommes placés aujourd'hui. Et face auxquels nous ne savons pas comment réagir. Faut-il repousser encore ces frontières, ou plus simplement trouver le moyen de faire quelque chose avec ? La formule

est délibérément extrêmement vague parce que, vraiment, on ne sait pas trop quoi dire.

Krzysztof Pomian

Né en Pologne en 1934, Krzysztof Pomian, après avoir passé les années de guerre en URSS, a d'abord enseigné la philosophie à l'université de Varsovie. Démis de son poste en 1968 pour ses prises de position politiques, il émigre en France en 1973, intègre le CNRS et enseigne à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Ses travaux portent essentiellement sur l'histoire de la culture européenne, et sur la pensée et l'écriture de l'histoire. Il est actuellement directeur de recherche émérite au CNRS, professeur à l'université Nicolas-Copernic à Torun (Pologne) et directeur scientifique du musée de l'Europe à Bruxelles. Parmi ses nombreux ouvrages, on peut citer notamment : *Pologne : défi à l'impossible ? De la révolte de Poznan à Solidarité*, Éditions ouvrières, 1982 ; *L'Ordre du temps*, Gallimard, 1984 ; *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris-Venise, XVI^e-XVIII^e siècle*, Gallimard, 1987 ; *L'Europe et ses nations*, Gallimard, 1990 ; (dir.), *La Querelle du déterminisme*, Gallimard, 1990 ; *Sur l'histoire*, Gallimard (Folio Histoire), 1999 ; *Des saintes reliques à l'art moderne. Venise-Chicago, XIII^e-XX^e siècle*, Gallimard, 2003.