

La Fragilité des Limites

Institutionen för språk och litteraturer

La Fragilité des Limites

Une lecture de la critique de la modernité chez Alain Finkielkraut

Matilde Anxo Tiozzo



UNIVERSITY OF GOTHENBURG

Avhandling för filosofie doktorsexamen i
franska, Göteborgs universitet, 2023-12-13

© Matilde Anxo Tiozzo, 2023

ISBN 978-91-8069-516-9 (PRINT)

ISBN 978-91-8069-515-2 (PDF)

Omslagsfoto: privat

Omslag: Mall Göteborgs Universitet

Tryck: Stema Specialtryck AB, Borås, 2023

Distribution:

Institutionen för språk och litteraturer,
Göteborgs universitet

Box 200, SE-405 30 Göteborg



Svensk sammanfattning

Doktorsavhandling, Göteborgs Universitet, 2023

Titel: *La Fragilité des limites – une lecture de la critique de la modernité chez Alain Finkielkraut*

Författare: Matilde Anxo Tiozzo

Språk: Franska

Nyckelord: Finkielkraut, modernitetskritik, modernitet, gräns, litteratur, värld, mänsklig pluralitet, egalitarism, offentligt-privat, partikularism, universalism

Alain Finkielkraut deltar sedan mer än fyrtio år i debatter som strukturerat och ibland delat det franska intellektuella och offentliga livet. Han är en tänkare som skapat kontroverser, är föremål för fördömande liksom för beundran. Denna avhandling har som syfte att gå bortom dessa normativa bevekelse och föreslår istället en hermeneutisk läsning av hans verk.

Vår ingång är att frågan om gränsen genomsyrar hans tänkande och att det är först när man tar den i beaktande som man bättre kan förstå hans modernitetskritik. Idén om gränsen bör förstås utifrån dess olika ontologiska dimensioner, såsom dess spatiala liksom temporala aspekter. I vår analys menar vi att Finkielkraut ser i modernitetsprojektet en rörelse som hela tiden utmanar gränser och detta görs på bekostnad av både den mänskliga mångfalden liksom den mänskliga världens varaktighet över tid.

Första delen i denna avhandling koncentrerar sig i första hand på att identifiera olika former av gränser som återfinns i Finkielkrauts tänkande. Denna del fokuserar på hans ”negativa” kritik av moderniteten och belyser hur hans uppfattning om gränser vägleder honom i kritiken av vår samtid, särskilt då det gäller utvecklingen som rör utbildning, arv samt egalitarismens utbredande. Gränsen uppfattas i sina olika tidsliga, rumsliga och ontologiska aspekter genom de olika skikten i den mänskliga världen, uppdelad mellan det enskilda, det universella och det partikulära.

Den andra delen handlar om Finkielkrauts syn på litteraturen och hur han ser den som en motvikt till ideologi och *doxa*. Vi visar att litteraturen utgör både ett epistemologiskt och ett etiskt utforskande av det mänskliga livet för filosofen. Det epistemologiska utforskandet syftar på idén om att litteraturen kan bringa annan kunskap än de samhällsvetenskapliga eller naturvetenskapliga kunskaperna. Litteraturen berör en kunskap om det särskilda och oförutsägbara, det som är specifikt för människans villkor. Denna kunskap utgörs av nyanser och moderation och står i motsatsförhållande till fantasmer som tvärtom förstärker fördomar. Den skiljer sig från den filosofiska begreppsvärlden genom att den inte syftar till det allmänna utan har som kunskapsobjekt det enskilda livet. Det etiska utforskandet av och genom litteraturen innebär att den möjliggör ett utträde ur vår subjektivitet, hjälper oss att förstå andras erfarenheter och bidrar därmed till att vidga vår förståelsehorisont.

Slutligen fokuserar den tredje delen på Finkielkrauts ”positiva” kritik, på ”varandets modaliteter”, med andra ord hans *propositions de monde*. Denna del belyser vad Finkielkraut förespråkar som nödvändigt för människans villkor och samvaro. Det mänskliga varandet och de villkor som strukturerar det är beroende av, både det gamla och det nya, av en allians mellan det singulara, det universella och det partikulära, liksom en kombination av frihet och kultur, vilja och tillhörighet.

Remerciements

Au terme de ce long et stimulant travail, mes remerciements vont tout d'abord à M. Frédéric Brahami, directeur de thèse, pour avoir accepté de diriger ce projet de recherche et pour m'avoir soutenue sans faille et avec beaucoup de bienveillance au cours de ces années. Ses relectures minutieuses et conseils avisés ont beaucoup compté pour me mettre (et remettre) sur le droit chemin. Je remercie M. Ugo Ruiz, co-directeur de thèse, pour avoir accepté la codirection, bien que la thèse touchât à sa fin. Son investissement pour l'organisation de la soutenance blanche et le choix du rapporteur ont été importants pour l'évolution du travail.

Mes remerciements vont également à M. Christophe Premat, pour avoir accepté la mission de rapporteur lors de la soutenance blanche. Notre discussion lors de cette rencontre a été très stimulante et ses commentaires et réflexions ont clairement contribué à l'amélioration du travail. J'adresse aussi mes remerciements à M. Jacques Ferrat pour sa relecture minutieuse et efficace malgré un délai extrêmement court, ainsi qu'à Mme Anna Guillo pour ses commentaires et lectures.

Merci à ma famille et mes proches. Je souhaite en particulier remercier mon père pour m'avoir transmis aussi bien la langue française que son amour pour la vie de l'esprit. Ses relectures attentives et ses commentaires pertinents ont été d'une grande aide pour enrichir ce travail qui lui doit beaucoup.

Je remercie chaleureusement mes amis, pour m'avoir soutenue et en particulier Anna et Fred ainsi que Virginia et Pietro, qui m'ont offert un refuge, loin des occupations quotidiennes, afin de pouvoir finaliser la thèse. Merci à Tomas et Sebastian avec qui un dialogue continu se poursuit malgré notre éloignement géographique.

Finalement, je souhaite terminer avec les mots de Milan Kundera sur son expérience de la langue française et dans lesquels je crois que beaucoup de personnes, n'ayant le français comme langue maternelle mais désirant l'écrire, peuvent se reconnaître. Il s'imagine dans ses rapports à la langue française « comme un garçon de 14 ans avec Greta Garbo. Il vient la voir chez elle et lui confesse son désir indomptable [...] Amusée, elle le regarde et éclate de rire "Toi, oh non, non, vraiment pas !" Mais le refus intensifie l'amour. »

Table des matières

Introduction	5
Objectif de l'étude et présentation du corpus	8
Études antérieures.....	9
La limite : une clé de voûte de la critique finkielkrautienne.....	10
Organisation de l'étude.....	11
Cadre Théorique.....	13
Texte – Parole – considérations ontologiques du discours	14
La limite conceptualisée	18
Prolégomènes	23
La sagesse pratique, dans l'argumentation de Finkielkraut.....	23
Exemples de deux extrêmes : politiquement abject et politiquement correct	24
Cadres	25
I. Première partie:.....	27
I.1 Modalités des limites temporelles et spatiales dans le monde commun	29
I.1.1 Morts et vivants.....	30
I.1.2 L'adulte et l'enfant – transmission d'un monde.....	32
I.1.3 Transgressions du cadre temporel	33
I.1.3.1 Le Jeune.....	33
I.1.3.2 Un refus de passer la relève ?.....	34
I.1.3.3 Plénitude ou Tyrannie ?.....	35
I.1.4 Limites et spatialité – encadrement du privé et du public : l'école	37
I.1.4.1 Deux conceptions de la laïcité.....	38
I.1.4.2 Deux conceptions de l'autonomie.....	40
I.1.4.3 Autonomie et école, l'impératif du privé – oubli d'altérité	41
I.1.5 L'accueillant et l'accueilli.....	42
I.1.5.1 De l'accueillant vers l'accueilli	43
I.1.5.2 De l'accueilli vers l'accueillant	45
I.1.5.3 Un romantisme pour autrui sans autrui ?.....	46
I.1.6 L'insuffisance des anciens – l'excès des nouveaux	48
I.2 La limite sous l'optique du particulier et de l'universel	49
I.2.1 L'universel des Lumières	51
I.2.2 Le particularisme, de Herder à la Seconde Guerre Mondiale.....	53
I.2.3 Particularisme après la Deuxième Guerre Mondiale	57
I.2.3.1 Théorie de la relativité dans les sciences humaines	57
I.2.3.2 Les deux faces d'une même pièce	61
I.2.3.3 Particularisme du Tiers Monde	63
I.2.4 L'universalité des préférences individuelles	64
I.2.4.1 Liberté : un forfait illimité ?.....	64
I.2.4.2 Liberté, Culture, l'Homme	65
I.2.4.3 Liberté et Culture	67
I.2.5 Relativisme et subjectivisme, les figures du fanatique et du zombie	68
I.3 La limite – considérations ontologiques	71
I.3.1 Les Anciens et le Moyen Âge	72
I.3.1.1 Nature humaine sous l'Antiquité.....	72
I.3.1.2 l'Antique Histoire.....	73
I.3.1.3 Christianisme	73
I.3.2 Les trois âges de la modernité – de l'immortalité à l'illimitée	75
I.3.2.1 La conception moderne de l'Homme, Nature et Liberté	75
I.3.2.2 La conception moderne de l'Histoire	77
I.3.2.3 Le processus d'immanence et l'âge de l'emballlement	79
I.3.2.4 Quel temps-fait-il dans l'hypermodernité ?	80
I.3.2.5 L'artificialisation du monde commun.....	81
I.3.2.6 L'artificialisation de la Culture	83
I.3.2.7 L'artificialisation de la nature	85
I.3.3 Méésentente dans le meilleur des mondes artificiels.	87
I.4 Le cycle de la modernité contextualisé	89

I.4.1	Culture et civilisation	89
I.4.2	Perte de certitudes et mouvement perpétuel	90
II.	Deuxième partie	95
II.1	La Littérature comme intelligibilité de l'être et comme limite	97
II.1.1	Heuristique de la littérature	98
II.2	La littérature, entre contingence et immortalité	101
II.2.1	La littérature comme médiation	101
II.3	La littérature et l'homme	107
II.3.1	Le singulier, le particulier et le général	107
II.3.1.1	Le particulier : l'homme et la communauté	107
II.3.1.2	Devenir individu	110
II.3.1.3	L'homme et le général	114
II.4	Amour et contingence	121
II.4.1	Autonomie et amour	121
II.4.2	La loi de l'amour – entre sentiment éphémère et être périssable	123
III.	Troisième Partie	129
III.1	Proposition de monde d'Alain Finkielkraut	131
III.1.1	L'universel, le particulier, le singulier	131
III.1.2	Mode semi-inclusif ?	134
III.1.3	Le scrupule face au concept	135
III.1.4	La Fragilité	139
III.1.5	Désensorcellement	141
Discussion	143	
Identité, considérations générales	143	
Le dépassement du statut de minorité	143	
Individu – société - identité	147	
L'individu privé	149	
L'identité, un nouvel horizon politique ?	153	
Le lieu vide du pouvoir	154	
Finkielkraut et l'identité	156	
Conclusion	161	
Bibliographie	163	

Introduction

Philosophe contemporain, né en 1949, Alain Finkielkraut est l'auteur d'une vingtaine d'ouvrages et l'animateur de l'émission *Répliques* sur France Culture. Très présent dans le débat public, il a depuis une vingtaine d'années fait l'objet de critiques virulentes et de controverses animées. Finkielkraut n'est assurément pas un personnage qui laisse indifférent, suscitant dans la sphère médiatique la réprobation ou l'admiration, traduites dans la mise en scène de « scandales », d'« affaires », de pétitions et de soutiens¹.

Si Finkielkraut échauffe les esprits et les cœurs, c'est qu'il est une personnalité souvent à contre-courant dans le débat français, formulant ouvertement une critique de la société contemporaine et abordant des thèmes qui fâchent au sujet d'une modernité dont nous sommes les héritiers. Les controverses qu'engendre son discours traduisent des tensions qui existent au cœur des sociétés occidentales contemporaines. Son livre, *L'identité malheureuse* (2013), est à ce titre illustratif : cet essai reprend en quelque sorte un condensé de thèmes et de questions qui suscitent actuellement des débats en France tels que la laïcité, le féminisme, l'immigration ou l'enseignement. Depuis 1987 et *La défaite de la pensée*, Finkielkraut se livre à une critique de la modernité que la présente étude se propose d'analyser.

Il n'est certes pas aisé de donner une définition à un terme si complexe et si connoté qu'est le terme de modernité – dont les acceptions divergent selon les disciplines et les auteurs. Notre définition restera par conséquent très générale et se limitera à mentionner quelques étapes historiques communément admises comme importantes dans la genèse moderne. Compte tenu qu'une large part de la présente étude se donne pour objet l'analyse de la modernité chez Finkielkraut les développements suivants serviront de cadre liminaire à notre analyse.

L'on s'accorde fréquemment à concevoir la modernité comme un mouvement qui s'écarte progressivement d'une métaphysique transcendante en faveur d'une métaphysique immanente. En d'autres termes, avec l'avènement de la modernité, que l'on peut situer avec les Humanistes de la Renaissance, s'opère une profonde transformation dans la conception de l'origine et du fondement du monde, qui ne repose plus sur Dieu mais sur le profane. Ceci a des répercussions sur l'ensemble des domaines du monde humain tels que la morale, la politique, la vision de l'homme et de l'histoire, l'organisation de la société, l'art etc. Ainsi la modernité se réalise progressivement au cours des siècles : avec la Renaissance, les Humanistes placent l'homme au cœur du monde ; l'évolution des sciences défie la métaphysique aristotélicienne² et durant le XVII^e siècle, des philosophes comme Descartes ou Bacon accordent à la Raison une autonomie inédite et portent un nouveau regard sur la nature ; à l'instar d'un Bodin ou d'un Hobbes, les théoriciens de la science politique développent des idées qui renforcent le pouvoir séculier au détriment de celui de l'Église ; Hobbes, Locke et Rousseau élaborent chacun des théories sur l'organisation de la société. Ils considèrent le droit non plus comme l'aboutissement d'une visée transcendante (par exemple la volonté divine) mais comme un moyen de régler et d'organiser politiquement la coexistence entre les hommes³ ; avec les Lumières, la civilisation, la liberté et l'éducation sont appréhendées comme les conditions qui permettront à l'individu de s'abstraire des empreintes de la

¹ Nous rappelons « l'affaire Haaretz » où un entretien publié dans un journal israélien du même nom fut traduit en français et publié dans *Le Monde*. L'entretien suscita un émoi dans la sphère médiatique et une pétition fut lancée pour que Finkielkraut démissionne de France Culture. Plusieurs intellectuels soutinrent l'accusé, comme la philosophe Elisabeth de Fontenay (*Le Monde* 3 février, 2006) ou le journaliste Alexandre Adler qui annonça à l'antenne de France Culture qu'il présenterait sa démission si Finkielkraut devait quitter la Maison de la Radio. Il a également été expulsé du mouvement Nuit Debout en 2016 et a été accusé d'avoir tenu des propos sexistes en 2019 lors d'une émission de télé. En 2021 il a été écarté de la chaîne LCI à la suite de propos jugés choquants.

² La métaphysique aristotélicienne prévalait durant l'antiquité et fut ensuite intégrée dans la philosophie des scholastiques au Moyen Âge. Voir par exemple Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'Univers infini*, Paris, Gallimard, 1988.

³ « L'expression moderne de cette conception est que la loi doit être conforme à l'utilité commune, définie par la paix et la préservation de la vie individuelle et collective. » Alain Touraine, *Critique de la Modernité*, Paris, Éditions Fayard, 1992, p. 64.

tradition ; l'apparition d'une nouvelle conception de l'Histoire accompagne la naissance des idéologies au cours du XIX^e siècle qui formulent et prônent le bien d'ici-bas en contraste avec le bien au-delà.

Depuis les années 1980, plusieurs intellectuels français se sont interrogés sur le projet moderne⁴ et ses possibles dérives. Si la question de la modernité a depuis son apparition engendré des controverses, la critique a pris une nouvelle tournure aux alentours des années quatre-vingt. Ces discordes contemporaines ont réactualisé de traditionnelles tensions, comme celles entre héritage et progrès, universel et particulier, égalité et liberté ; elles ont notamment soulevé le problème de l'individu et de la collectivité, de l'autonomie et de l'hétéronomie, de l'immanence et de la transcendance. Ces thèmes aux accents modernes sont désormais évoqués dans un temps où la modernité a vieilli, ou plutôt, acquis une expérience historique inédite dont on pourrait la tenir en partie responsable : la colonisation, les deux guerres mondiales, l'expérience des totalitarismes et leur effondrement participent de ces expériences qui influencent aujourd'hui notre manière de concevoir le monde, le bien et le mal. Ordonnant et orientant dans une large mesure les problèmes posés, l'expérience historique suscite aussi de nombreuses controverses politiques. Il nous paraît important de tenter de comprendre ces tensions contemporaines autour de la modernité dans le débat en France et de nous interroger sur le fait qu'elles procèdent, d'une manière ou d'une autre, d'une crise profonde de la société française.

La France occupe une place unique dans ce champ de bataille autour de la notion de modernité. Jadis précurseuse et promotrice de la modernité durant l'époque des Lumières, elle est devenue, aux yeux de certains pays occidentaux, comme les États-Unis ou même la Suède, une nation vieillie et immobile qui refuse de se plier aux lois du mouvement⁵. Elle est un pays considéré par d'aucuns comme suranné, tant par son incapacité à procéder à des réformes économiques jugées nécessaires, qu'en raison de ses « mœurs ». La controverse outre-Atlantique, à la suite du procès de Dominique Strauss-Kahn, autour de la place de la femme française illustre particulièrement bien cette nouvelle image d'une France antimoderne⁶. Au « féminisme à la française⁷ » on peut ajouter la version française de la laïcité parmi les exemples de modes d'existences ou de choix politiques qui suscitent l'incompréhension – et parfois la réprobation – d'autres pays libéraux-démocratiques. Mais, on l'aura compris, cette critique ne vient pas seulement de l'extérieur, elle occupe aussi une place importante dans le débat franco-français⁸. Au cours des dernières années, le climat est devenu de plus en plus tendu à travers des débats télévisés houleux, la

⁴ C'est à Habermas que l'on doit l'expression de projet moderne. Il donna une conférence en 1980, publiée ensuite dans la revue *Critique* en 1981, intitulée *La modernité – un projet inachevé* où il rappelait et défendait une certaine conception de la modernité, mise à mal selon lui par les néo-conservateurs et les poststructuralistes (aussi dit postmodernes). Voir aussi Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. Christian Bouchindhomme, Gallimard, coll. « Tel », Paris 2008.

⁵ À titre d'exemples voir les Unes de *The Economist*, intitulées : *France faces the future*, datée du 30 mars 2006, *A country in denial*, datée du 31 mars 2012 ou *The time-bomb in the heart of Europe*, datée du 17 Novembre 2012. Nous renvoyons également à *Newsweek : The fall of France*, paru le 3 janvier 2014. Cette critique de la France par les pays anglo-saxons est aussi connue sous le nom de la *french-bashing*. De manière régulière apparaissent des livres en Suède qui traitent de la France. Si les auteurs apprécient en générale la culture culinaire française, ils ont plus de mal avec la culture politique et la tradition républicaine. Voir par exemple Alice Petré, *Made in France – stolthet och nationalism*, Atlantis, 2015 ; Tomas Lindbom, *Slaget om Frankrike*, Atlas förlag, 2017, Fredrik Segerfeldt, *Frankrike- en hatkärlekshistoria*, Timbroförlag, Stockholm, 2021.

⁶ Certaines féministes américaines jugent que les féministes françaises témoignent d'une certaine complaisance envers le sexisme par leur acceptation – et exaltation – du « jeu de séduction entre les sexes ». Cette complaisance assurerait le maintien des structures de pouvoir et de la domination masculine, considérées comme néfastes au projet féministe. Voir http://www.liberation.fr/politiques/2011/06/09/feminisme-a-la-francaise_741435 http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/05/28/un-feminisme-a-la-francaise_1528802_3232.html.

⁷ Au cours de 2011 un débat eut lieu par tribunes interposées entre Joan Scott et Claude Habib, Mona Ozouf, Philippe Raynaud et Irène Théry sur le « féminisme à la française » https://www.liberation.fr/france/2011/06/17/feminisme-a-la-francaise-la-parole-est-a-la-defense_743206/. Consulté le 25 juin 2023.

⁸ Un autre exemple est l'introduction de la notion du « genre » dans la théorie féministe qui a suscité des réactions très différentes parmi les théoriciennes féministes françaises. Il est par ailleurs intéressant de noter qu'il y a un « retour » de la pensée « poststructuraliste » où sont réintroduits des auteurs français tels que Derrida, Deleuze, Foucault ou Lacan mais dans une interprétation « américaine » où par exemple Judith Butler, Stanley Fish, Donna Haraway ou Richard Rorty figurent parmi les théoriciens les plus importants. Nous renvoyons à propos de cette interprétation américaine à l'ouvrage de François Cusset, *French Theory*, Paris, La Découverte, 2005. L'ironie de l'Histoire voudrait que ce soit d'abord les idées françaises qui traversent l'Atlantique pour y trouver suffisamment d'adhérents pour y engendrer une révolution, pour ensuite comme un boomerang revenir à son lanceur initial, ignorant la force qu'elle pouvait avoir à son retour.

publication de listes noires ou des accusations réciproques où l'on désigne le camp adverse responsable, par exemple, de la montée du Front National⁹. Plus récemment, la candidature d'Éric Zemmour à l'élection présidentielle a porté en quelque sorte à son paroxysme ces conflits au sein de la société française.

L'orientation du débat français semble depuis maintenant deux décennies – tout au moins dans sa dimension médiatique – vouloir opposer deux courants de pensée : les 'progressistes' et les 'réactionnaires'¹⁰. Cette division ne traduit pas l'opposition droite-gauche mais consiste en une mise en scène (principalement) par les mass-médias d'une nouvelle forme de désaccord qui est essentiellement orienté vers l'actualité et le temps présent entre deux camps adverses. Si les deux camps s'accordent sur le fait, – à savoir sur les rapides et profondes transformations de la société, particulièrement perceptibles à partir des années 1970 – les débats portent sur la valeur à attribuer à ces changements. On peut définir approximativement la position « progressiste » comme celle qui est en faveur des changements, souhaitant les renforcer davantage, et la position « réactionnaire » comme celle qui les critique, voulant les atténuer ou les renverser. Ainsi on se trouve face à deux factions¹¹ qui s'opposent sur des questions

⁹ Dans *Le rappel à l'ordre*, paru en 2002, Daniel Lindenberg énumérait un certain nombre d'intellectuels qu'il jugeait contributeurs de la pensée d'extrême droite. L'ouvrage marque le début d'un débat qui n'a cessé de s'élargir depuis, notamment dans la sphère médiatique. Plusieurs ouvrages qui traitent du même sujet ont été publiés au cours des dernières décennies : par exemple Aymeric Caron, *Incorrect : Pire que la gauche bobo, la droite bobards*, publié chez Fayard en 2014, un ouvrage collectif intitulé *Les années 30 sont de retour*, publié chez Flammarion en 2014, ou bien le livre de Luc Boltanski et d'Arnaud Esquerre : *Vers l'extrême. Extensions des domaines de la droite*, 2014 ; publié aux éditions Dehors. Voir aussi, Pascal Durand et Sarah Sindaco, *Le discours néo-réactionnaire*, Paris, CNRS éditions, 2015 ; Grégory Chambat, *L'école des réac-publicains – la pédagogie noire du FN et des néoconservateurs*, Paris, Libertalia, 2016 ; Jean-Michel Thénard, *Petit guide de survie en pays réacs*, Paris, éditions du Seuil, 2017 ; Une nouvelle édition du *Rappel à l'ordre* en 2016 ainsi que la mort de son auteur en 2018 ont à nouveau relancé le débat sur les nouveaux-réactionnaires ; voir aussi Sébastien Fontenelle, *Les empoisonneurs- Antisémitisme, islamophobie, xénophobie*, Montréal, Lux éditions, 2020, coll. « Lettres libres », 2020, Frédérique Matonti, *Comment sommes-nous devenus réacs ?*, Paris, éditions Fayard, 2021. Vincent Berthelier, *Le Style réactionnaire. De Maurras à Honellebecq*, Paris, Éditions Amsterdam, 2022. Quant à la presse écrite on retrouve plusieurs « listes noires » faisant le rapprochement des idées soutenues par certains intellectuels et l'ascension du FN/RN et une critique à leur égard. Dans l'ordre chronologique : « Les nouveaux réactionnaires », *Le Monde Diplomatique*, octobre 2002 ; « Les néo-réacs », *Le Nouvel Observateur*, février 2005 ; « Les intellos sont-ils (tous) réacs ? », *Marianne* août 2009 ; « Profession : Réactionnaire », *Le Monde* 04-04-2011 ; « Les néo-facho », *Le Nouvel Observateur* septembre 2012 ; « Les nouveaux réacs », *Le Canard Enchaîné* octobre 2013 ; « Les néo-cons », *Le Point*, novembre 2013 ; « Nouveaux réactionnaires : qui sont-ils vraiment ? », *L'Humanité*, janvier, 2014 ; « Nouveaux réactionnaires », *La revue de presse, L'Humanité*, Janvier, 2014., *Libération*, janvier 2016 « Néoréacs, Piqures de « Rappel » » ; *Le Nouvel Observateur*, septembre 2019 « Comment pense les néo-réacs », par Olivier Roy ; *Mediapart*, octobre 2021 « Woke – la diversion réactionnaire », *Libération*, « Le droit, rempart essentiel au discours réactionnaire » Dominique Rousseau, novembre 2021 ; *Le Monde*, « Ces idéologies réactionnaires qui refusent les bouleversements du monde » Nicholas Truong, janvier 2022.

Quant à la critique des progressistes, voir en particulier Elisabeth Lévy, *La gauche contre le réel*, Paris, Fayard, 2012, ou Jean-Claude Michéa, *Les mystères de la gauche : de l'idéal des Lumières au triomphe du capitalisme absolu*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2014, ou encore Jean-François Kahn, *Marine Le Pen vous dit MERCI !*, Paris, éditions Plon 2014. La création de différentes plateformes médiatiques de plus en plus influentes comme *FigaroVox*, *Causeur*, *Valeurs Actuelles*, *L'Incorrect* et la chaîne CNEWS, le remaniement de la chaîne radiophonique Europe1, où se mêlent pêle-mêle intellectuels, chercheurs, chroniqueurs, politiciens et polémistes, participant à organiser et à consolider ce « nouveau » clivage dans le champ de débats et d'opinions français. Les clics pour les vidéos « clashes » semblent être tout un fonds de commerce sur YouTube, souvent relayées par une certaine presse. Depuis une dizaine d'années est apparu un nouveau « genre » littéraire dans les librairies dans lequel l'auteur se réclame d'être « réactionnaire » : Éric Brunet, *Dans la tête d'un réac*, Paris, Éditions Nil, 2010 ; Ivan Rioufol, *De l'urgence d'être réactionnaire*, Paris, éditions PUF, 2012 ; Véronique Bouzou, *Je suis une prof réac – et fière de l'être !*, Paris, Éditions du Toucan, 2012 ; Harold Bernat, *Vieux réacs ! Faut-il s'adapter à tout ?*, Paris, Flammarion 2012 ; Denis Tillinac, *Du bonheur d'être réac – apologie de la liberté*, Paris, éditions des Équateurs, 2014.

¹⁰ Bien qu'il y ait des évolutions lexicales quant à ces deux épithètes nous jugeons sage de les conserver puisqu'ils, dans une certaine mesure, embrassent les concepts (invectives) qui apparaissent au cours du temps tels que « wokisme », « politiquement correct » « bien-pensance », « néocons », « rouge-brun » ou encore « pensée nauséabonde ».

¹¹ Paradoxalement il semble qu'on se lance le même anathème : le péché du camp adverse serait sa transgression effrénée des tabous. Pour rester dans ce schématisme - trop réducteur mais ayant tout l'avantage de rendre intelligible des controverses présentes – il nous semble exister au moins une différence structurante dans leurs échanges réciproques. Les « réactionnaires » perçoivent les positionnements des « progressistes » comme l'expression d'un processus (historique, égalitaire, libéral, moderne, démocratique etc.) sur lequel personne n'a vraiment de prises ; les transformations sociales et surtout sociétales seraient plutôt la résultante d'une logique que l'expression d'une volonté délibérée et individuelle. Quant aux « progressistes » ils attachent une grande importance aux personnes « réactionnaires » et à l'inverse de ces derniers, ils postulent que ce sont justement ces personnes clés qui sont

qui relèvent du ‘vivre-ensemble’¹². Finkielkraut s’inscrit au cœur de ce champ miné et mérite une attention plus approfondie qu’à présent, puisqu’un examen de sa critique de la modernité permet d’éclairer le débat d’idée en France et les problèmes qui y sont formulés.

Objectif de l’étude et présentation du corpus

La question principale à laquelle nous tenterons de répondre dans cette thèse est la suivante :

- Quelle est la compréhension de la condition de l’homme moderne chez Alain Finkielkraut et comment s’exprime-t-elle dans les cinq essais ? -

La présente thèse compte trois parties : La première partie se propose d’étudier la critique de la modernité chez Finkielkraut dans trois essais publiés entre 1987 et 2013. Elle vise de la sorte à mettre en avant la critique ‘négative’ de Finkielkraut, c’est-à-dire les discours ou les conceptions auxquelles il s’oppose. La deuxième partie est consacrée à la vision de la littérature de Finkielkraut dans deux essais publiés en 2009 et 2011 et de manière plus générale la place qu’occupe la littérature dans sa pensée. Finalement dans la troisième partie nous mettons en avant la critique « positive » de Finkielkraut en tentant de circonscrire sa *proposition de monde*.

Il nous semble que les trois ouvrages en question, *La défaite de la pensée* (1987), *Nous autres, modernes* (2005) et *L’identité malheureuse* (2013) méritent d’être abordés comme les composantes d’un « cycle sur la modernité » dans l’œuvre finkielkrautienne. Nous entendons ici montrer que ces trois essais forment ensemble une interrogation prolongée sur les différentes étapes et métamorphoses de la modernité et proposent un diagnostic, sur l’état actuel de la société française. Le choix de notre corpus est motivé par l’unité thématique des trois ouvrages que nous allons ici appréhender comme un cycle.

La défaite de la pensée, dont la parution remonte donc à 1987, est un essai qui s’organise autour de la question de la nation et les différentes *modalités d’appartenance* qui ont été proposées au cours de l’Histoire depuis les Lumières. L’essai aborde également l’avènement de la « postmodernité » dans les années 1980 et une transformation quant à la conception de la culture.

Nous autres, modernes paru en 2005, est un essai en quatre leçons qui propose une interrogation philosophique sur le projet moderne. Le livre traite, entre autres, des humanités, du processus démocratique, de différentes conceptions de l’homme et de l’Histoire ainsi que la problématique des limites.

L’identité malheureuse est un essai publié en 2013 qui a connu un succès auprès du grand public alors que l’accueil des critiques a été plus partagé¹³. Il s’agit d’une réflexion sur la France contemporaine et sur les problèmes qu’elle affronte ainsi que sur la question de l’identité nationale. L’analyse de Finkielkraut s’attarde ici sur l’effacement des limites, autant temporelles que spatiales et l’auteur se demande comment cet effacement affecte le vivre-ensemble.

Notre parti pris sera donc de concevoir les trois essais comme les parties d’un ensemble. Cela nous semble justifié étant donné que les essais s’inscrivent plus dans la continuité que dans la rupture. Il y a certes évolution mais pas renonciation, progression mais pas dissension des thèses initialement développées par l’auteur.

responsables des transformations qu’ils jugent néfastes. Cela peut en partie expliquer la part non négligeable de publication de listes noires, d’ouvrages réquisitoires provenant principalement du camp dit progressiste. Processus historique d’un côté, responsabilité individuelle de l’autre, les « réactionnaires » puisent leur inspiration dans le XIX^e siècle, alors que les « progressistes » puisent la leur dans le XVIII^e.

¹² Le « vivre-ensemble » fait partie de ces mots qui font mode et qui dans la sphère publique est réclamé de toute part. (Le dernier en date est peut-être celui de « résilience ») Il nous semble que le mot « vivre-ensemble » se réfère surtout et avant tout à la cohésion sociale des sociétés, culturellement et socialement, hétérogènes et s’apparente d’une certaine manière à l’idée du bien commun. Linternaut.com le définit ainsi comme : « Concept qui exprime les liens pacifiques, de bonne entente qu’entretiennent des personnes, des peuples ou des ethnies avec d’autres dans leur environnement de vie ou leur territoire. » <http://www.linternaute.com/dictionnaire/fr/definition/vivre-ensemble/>, consulté le 27 mars 2019.

¹³ Voir par exemple « Alain Finkielkraut joue avec le feu », article paru dans *Le Monde* du 23 octobre. 2013, « L’agité de l’identité » *Marianne* daté le 19 Octobre 2013.

La partie dédiée à la littérature comporte l'analyse de deux essais : *Un cœur intelligent* ainsi que *Et si l'amour durait*. La littérature occupe une place importante dans l'ensemble de la production intellectuelle de Finkielkraut, mais ces deux essais diffèrent car ils ont des œuvres littéraires comme objet d'étude. *Un cœur intelligent*, paru en 2009, rassemble des lectures de différents romans sans thématique préalable et l'auteur tente d'en extraire leur sagesse, leur intelligence. Publié en 2011, *Et si l'amour durait*, aborde comme son titre l'indique la question de l'amour. Finkielkraut interroge différents romans sur les conditions de possibilités d'un amour durable. Cette deuxième partie viendra compléter le cycle de la modernité constituant une approche plus générale de la condition humaine alors que les essais sur la littérature s'intéressent principalement à l'être singulier.

La troisième partie analysera la proposition de monde qui émerge des essais analysés. Finalement, le chapitre discussion comportera une réflexion autour du concept d'identité et son rôle dans la pensée de Finkielkraut.

Études antérieures

À notre connaissance, peu d'études universitaires ont été consacrées à la pensée du philosophe. L'article de Jean-Claude Poizat, paru en 2010 dans *Le Philosophoire*¹⁴ est le plus riche en analyse et aborde trois thèmes : « l'intellectuel », « le juif » et « la politique ». Poizat soulève des contradictions et des tensions au sein de la pensée de Finkielkraut tout en avançant que ces contradictions reflètent plus une certaine binarité au sein de notre société à laquelle Finkielkraut refuse de se soumettre. Bien que l'article soit riche en réflexions et en analyses, il est limité par les contraintes du genre, ouvrant ainsi la possibilité de creuser davantage les thèmes abordés.

Quelques ouvrages¹⁵ en dehors du monde académique ont été publiés sur Finkielkraut mais dont le but ultime, oserons-nous affirmer, est de mettre en garde le lecteur, de lancer 'l'alerte'. Nous pensons ici surtout au livre de Jacques Bolo, *La pensée Finkielkraut* (2012), et celui de Sébastien de Fontenelle, *La position du penseur couché* (2007). À titre d'exemple, l'ouvrage de Jacques Bolo s'apparente plutôt à une instruction à charge qu'à une investigation argumentée. À propos du philosophe, Bolo écrit :

Dans une émission, il réitérait son délire habituel sur l'intégration, avec pour comparse Malika Sorel, une beurette républicaniste de service avec qui il s'opposait au sociologue Michel Wieviorka (excellent à l'écrit, mais pas à la hauteur à l'oral). Finkielkraut poursuit son djihad contre les hordes étrangères inassimilables avec, comme ici, l'aide d'une transfuge soutenant que les victimes du racisme en sont les uniques responsables¹⁶.

Comme le relèvent ces lignes, l'approche du texte se trouve d'abord et avant tout dans l'affrontement plutôt que dans l'analyse et le lecteur risquerait de ne pas sortir plus éclairé d'une telle lecture. Frédérique Matonti traite le « cas » Finkielkraut dans *Comment sommes-nous devenus réacs ?*¹⁷ en soulignant que son essai *La défaite de la pensée* a largement contribué à la diffusion de la pensée réactionnaire. Son approche est d'abord morale, comme un cri d'alerte d'une chercheuse qui s'inquiète de la banalisation du discours réactionnaire. L'auteur énumère différents intellectuels et polémistes désignés comme réactionnaires sans jamais analyser leur appréhension du monde de manière plus profonde, se contentant principalement de les dénoncer en tant que tels. Peut-être que l'absence de travaux universitaire sur les concepts et l'œuvre de Finkielkraut est due au fait de sa présence dans les médias.

¹⁴ Le Philosophoire 2010/1 (n° 33), pp. 181-230.

¹⁵ Voir par exemple Sébastien de Fontenelle *La position du penseur couché : Répliques à Alain Finkielkraut*, Montreuil, Libertalia, 2007, Jacques Bolo, *La pensée Finkielkraut (les émeutes, l'école, l'antisémitisme, le racisme) et sa réplique*, Paris Lingua Franca, 2012, Aymeric Caron, *op.cit.*, Jean Robin, *La position du missionnaire, Finkielkraut décrypté*, éditions Tatamis, 2009. Frédéric Debomy, *Finkielkraut, la pensée défaite*, Paris, Textuel, 2017.

¹⁶ Jacques Bolo, *op.cit.*, p. 145.

¹⁷ Frédérique Matonti, *Comment sommes-nous devenus réacs ?* Paris, Fayard, coll. « documents, témoignages », 2021.

Quant aux ouvrages « prenant parti » pour le philosophe, se trouve notamment le livre de Jean Robin, *La position du missionnaire. Finkielkraut décrypté* (2009). L'ouvrage ne s'attache toutefois pas à la philosophie de Finkielkraut et se concentre sur ses interventions radiophoniques.

Si le personnage médiatique donne une certaine idée de Finkielkraut, ses œuvres écrites ont jusqu'à présent été peu étudiées. En effet, les travaux de Jacques Bolo, de Sébastien de Fontenelle ou de Jean Robin, se fondent principalement sur ses interventions radiophoniques et médiatiques. Ce choix est évidemment légitime puisque Finkielkraut occupe, depuis plus d'une trentaine d'années, une place importante dans les médias et que c'est par cette voie qu'il a transmis sa pensée au grand public.

Notre étude portera principalement sur ses œuvres écrites. Nous avons choisi de donner priorité à l'œuvre écrite estimant, avec Paul Ricœur, que le texte, parce qu'il constitue une pensée structurée, se prête de manière privilégiée à l'interprétation. Vu le ton polémique qui caractérise les études antérieures, il nous semble propice de proposer une autre lecture d'Alain Finkielkraut, une lecture plus apaisée et dont le but premier n'est ni l'adhésion, ni la réprobation mais la compréhension.

La limite : une clé de voûte de la critique finkielkrautienne

Au cœur de la critique du projet moderne formulée par Finkielkraut se trouve la question des fondements du bien commun. Le bien commun désigne ce qui est nécessaire pour que des hommes, différents, puissent fonder un lien, à partir d'un lieu – *le monde commun* – où leurs relations ne se caractérisent ni par l'affrontement et la violence, ni par l'évitement ou l'indifférence. Or, à lire Finkielkraut, ce qui hante désormais le monde commun c'est *l'effacement des limites*.

L'hypothèse de cette étude est que la problématique de la limite constitue la pierre angulaire sur laquelle s'édifie la pensée de Finkielkraut et qu'il convient donc d'examiner sa critique de la modernité à travers cette figure de pensée. Comme il ressort de notre brève présentation des trois essais ci-dessus, la problématique de la limite fait régulièrement surface dans la réflexion de Finkielkraut, même si elle n'est explicitement abordée que dans la dernière leçon de l'essai *Nous autres, modernes*, où elle reste par ailleurs assez vague et non définie. Estimant qu'il s'agit d'un principe argumentatif structurant chez Finkielkraut, nous avons jugé pertinent d'extrapoler la portée de cette figure et de nous servir d'elle comme clé de lecture. Pour une conceptualisation efficace de la figure de la limite, nous aurons recours aux travaux d'Hannah Arendt et d'Aristote, deux philosophes qui ont exercé une influence sur la pensée de Finkielkraut.

La critique de la modernité dans les œuvres de Finkielkraut sera donc ici abordée à travers l'optique de la limite. Avec Hannah Arendt, nous penserons la limite comme une structure dynamique qui sépare et relie spatialement et temporellement les hommes, conditionnant ainsi leur monde commun. Avec Aristote, nous mettrons en relation la problématique de la limite avec le principe normatif qui est celui de *la mesure* déterminant une *sagesse pratique (la phronesis)*¹⁸ qui doit guider la conduite des hommes. Dans son rapport au vivre-ensemble, la limite présente une nature double : elle permet d'une part la séparation et de l'autre, elle permet l'union puisqu'elle trace un espace où se constitue le lien. Cette dualité est inhérente à la limite, elle a une dimension séparatrice mais forme aussi une instance d'appartenance et une condition du lien. Ce que nous aborderons ici comme une œuvre de la condition de l'homme moderne trouve donc sa consistance à travers la question des limites et leurs fragilités, et avec Finkielkraut nous retracerons leurs évolutions et configurations au cours du temps et au sein du monde commun.

¹⁸ Voir le cadre théorique ci-dessous.

Organisation de l'étude

Notre travail est organisé de la manière suivante : dans un premier temps, nous présenterons le cadre théorique et la méthode adoptée. Cette section traite succinctement de l'herméneutique de Paul Ricoeur, l'approche ricœurdienne constituant une source d'inspiration au cours de notre étude. Il nous a semblé en effet que la théorie ricœurdienne propose un moyen heuristique pertinent pour notre analyse du fait qu'elle met l'œuvre écrite au centre de l'interprétation. Elle vise à dégager *une proposition de monde*¹⁹ du texte et nous permet la mise en avant de l'unité du cycle en concevant chaque partie à la lumière de l'ensemble. Ensuite, nous préciserons notre méthode d'analyse en définissant le concept de la limite à l'aide d'Hannah Arendt et d'Aristote. Dans les prolégomènes, nous mettrons immédiatement notre conceptualisation à l'épreuve en l'appliquant sur deux exemples tirés de *L'identité malheureuse*, à savoir le politiquement correct et le politiquement abject, que nous discuterons comme deux extrêmes qui s'éloignent de la juste mesure.

Après avoir de la sorte présenté les outils nécessaires à notre interprétation, nous passerons à la première partie qui analyse les trois essais formant le cycle de la modernité. Nous commencerons par l'examen des *modalités des limites temporelles et spatiales dans la monde commun* (I.1), principalement traité à partir de *L'identité malheureuse* pour nous pencher ensuite sur la question de la limite sous l'optique du particulier et de l'universel (I.2) dans *La défaite de la pensée*. Nous terminerons notre analyse sur différentes considérations ontologiques (I.3) autour de la limite qui apparaissent essentiellement dans *Nous autres Modernes*. L'organisation de l'analyse du cycle de la modernité ne suivra donc pas l'ordre de parution des trois essais, mais sera liée à la chronologie interne aux textes : rappelons que *L'identité malheureuse* traite avant tout du temps présent et s'attarde sur l'actualité, que ce soit le débat sur l'identité nationale, l'école ou la laïcité ; *La défaite de la pensée* débute avec les Lumières et les Romantiques. Quant à *Nous autres, modernes*, il présente le projet moderne comme une rupture radicale avec la pensée des Anciens et du monde chrétien, faisant débiter la modernité avec la Renaissance à travers le discours de Pic de la Mirandole.

Notre interprétation du cycle mobilise ainsi différentes phases de la modernité telle qu'elle est conçue par Finkielkraut, et nous avons choisi d'organiser notre lecture des essais en remontant le fil temporel du présent à la Renaissance. La raison pour laquelle nous avons opté pour cet ordre est que commencer par *L'identité malheureuse*, nous permet d'emblée de mettre en relief certains thèmes du débat actuel et de les inscrire ensuite, au fur et à mesure, dans un contexte historique plus large du projet moderne. Finkielkraut fait souvent référence à l'histoire et à l'héritage littéraire ou philosophique pour comprendre des phénomènes actuels. Autrement dit, l'actualité se drape souvent chez le philosophe d'une signification qui renvoie à autre chose que le fait présent. L'héritage culturel et philosophique constitue en ce sens le ciment intertextuel sur lequel se forge sa pensée. Les étapes temporelles successives permettront alors d'élargir, dans une perspective historique, la notion de modernité et de progressivement approfondir le sens qu'en donne l'auteur. Elles nous permettront surtout de détailler la critique de la modernité chez Finkielkraut dans ses diverses déclinaisons, des humanistes aux hypermodernes. Cependant, puisque nous concevons les trois essais comme les composantes d'un cycle, il y aura des renvois récurrents entre ces trois chapitres et ce qui, nous permettra d'illustrer l'unité du cycle. Cette première partie s'achèvera par une analyse contextuelle inspirée de la pensée de Norbert Elias afin de mieux cerner ce cycle de la modernité.

Dans la deuxième partie, nous exposerons la vision de la littérature de Finkielkraut comme *intelligibilité du monde et comme limite* (II.1) en prenant appui sur *L'Art du roman*, de Milan Kundera, auteur qui a largement nourri la pensée de Finkielkraut. L'analyse sera ensuite consacrée respectivement à la question de l'être singulier (II.2) dans *Un cœur intelligent* et de l'amour et son rapport à la limite (II.3) à partir de *Et si l'amour durait*. Ces deux essais abordent différents romans et Finkielkraut offre des lectures qui mettent en pratique l'idée que la littérature détient, entre autres, la capacité à transmettre une certaine connaissance du monde. Si la première partie qui aborde le cycle de la modernité embrasse principalement la question de la condition humaine à partir d'une approche du général, la deuxième partie met plutôt l'accent sur la

¹⁹ Voir le cadre théorique ci-dessous.

question de l'être singulier à travers l'idée que se fait Finkielkraut de la littérature. Comme nous allons le voir, la littérature est pour Finkielkraut le moyen heuristique qui permet de voir au-delà du général et qui donne voix au singulier, à l'être irréductible.

La troisième partie sera consacrée à l'interprétation de *la proposition de monde* (III.1) de Finkielkraut qui se dégage dans les différents essais étudiés. Finalement, c'est dans la partie *discussion* que nous nous pencherons sur la notion d'« identité » et l'évaluerons à l'aune des résultats de notre recherche.

Cadre Théorique

Notre cadre théorique s'inspire de l'herméneutique de Paul Ricœur. Trois raisons ont déterminé ce choix théorique. La première est circonstancielle : étant donné que les interventions médiatiques et certaines publications de Finkielkraut suscitent tant de réactions vives et contradictoires, il nous semble que l'herméneutique propose une entrée constructive pour aborder ses œuvres. L'interprétation herméneutique ambitionne de s'abstraire du jugement normatif et d'apporter une compréhension immanente à l'œuvre. Pour Ricœur, l'interprétation est « l'art de discerner le discours dans l'œuvre²⁰ » à travers l'explication et la compréhension²¹. Elle n'est donc ni dans les louanges ni dans les réprobations mais dans l'intention d'interpréter ce que dit le texte.

La deuxième raison porte sur notre choix de corpus. À la différence des études antérieures consacrées à Finkielkraut, notre analyse porte essentiellement sur les œuvres écrites et non sur ses interventions radiophoniques ou médiatiques. Comme nous le verrons par la suite, l'œuvre écrite diverge ontologiquement de la parole vive dans la théorie ricœurienne, permettant, en raison de cette différence, l'interprétation herméneutique.

Finalement, une œuvre écrite se caractérise pour Ricœur par trois traits distinctifs, à savoir la composition, le genre et le style²². Dans la présente étude, la composition de l'œuvre de Finkielkraut tient une place centrale tout d'abord parce qu'elle embrasse le problème des parties et de l'ensemble. Étant donné que nous avons défini les trois essais comme les composantes d'un ensemble ou d'une même « œuvre », à savoir *le cycle sur la modernité*, la question de la totalité finie et ses parties se trouvent au centre de l'interprétation. Quant à la deuxième partie consacrée à la littérature, elle répond à la même logique, les essais étant traités comme les parties d'un ensemble d'une vision spécifique de la littérature.

Selon Ricœur, une œuvre est une « totalité finie et close²³ » et cependant « ne consiste pas dans une simple succession de phrases, placées sur un même pied d'égalité et compréhensibles séparément²⁴. » Pour celui qui interprète, elle apparaît au contraire « comme une hiérarchie de topiques, de thèmes primaires et subordonnés²⁵. » Quant à la relation entre les parties et le tout, Ricœur écrit :

La reconstruction du texte en tant que tout offre, en conséquence, un caractère circulaire, en ce sens que la présupposition d'une certaine sorte du tout est impliquée dans la reconnaissance des parties. Et réciproquement, c'est en construisant les détails que nous construisons le tout. [...] [U]n texte peut être approché de différents côtés. Comme un cube, ou un volume dans l'espace, le texte présente un « relief ». Ses

²⁰ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », in *Du texte à l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 124.

²¹ Cette manière spécifique de concevoir l'interprétation consiste aussi pour Ricœur en une tentative de dépasser l'opposition entre « expliquer » et « comprendre » formulée par Dilthey au XIX^e siècle, qui articulait une distinction entre sciences naturelles et sciences humaines. Avec l'avènement du structuralisme, Ricœur propose que cette dichotomie n'ait plus de raison d'être puisque le structuralisme a mis la linguistique au cœur de l'analyse littéraire. Bien que la finalité visée par l'interprétation herméneutique soit la compréhension du sens d'une œuvre de discours, l'explication et la compréhension sont intimement liées, se supposent et se supportent réciproquement. Il écrit que l'explication « est une médiation exigée par le discours lui-même [...] ». Car c'est le discours qui appelle ce processus toujours plus compliqué d'extériorisation à soi-même, qui commence par l'écart entre le dit et le dire, se continue par l'inscription dans la lettre et s'achève dans les codifications complexes des œuvres de discours, entre autres celle du récit. Cette extériorisation dans des marques matérielles et cette inscription dans des codes de discours rendent non seulement possible mais nécessaire la médiation de la compréhension par l'explication » (*Ibid.*, p. 166).

²² Le style renvoie à l'individualité d'une œuvre, elle « reçoit une configuration unique qui l'assimile à un individu. » C'est à travers le style que l'auteur advient et s'individualise. Le genre, pour sa part, est selon Ricœur une codification qui s'apparente à la composition de l'œuvre qui fait qu'elle sera un poème, récit, essai etc. Pour le philosophe « il appartient à une œuvre de se ranger sous un genre littéraire. » (*Ibid.*, p. 120).

²³ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 120.

²⁴ *Ibid.*, p. 224.

²⁵ *Loc. cit.*

différents thèmes ne sont pas à la même altitude. C'est pourquoi la reconstruction du tout présente un aspect perspectiviste semblable à celui de la perception. Il est toujours possible de rattacher la même phrase de manière différente à telle ou telle phrase considérée comme la pierre d'angle du texte²⁶.

Notre « reconstruction » de la totalité partira de la « présupposition » que l'œuvre compose une analyse critique cohérente où la figure de la limite détient une fonction structurante. À chaque essai analysé dans cette étude répondra une partie spécifique du travail et le « caractère circulaire » de l'interprétation consistera justement au renvoi aux autres essais et à la totalité dans chaque partie traitée.

Au cours de ce chapitre seront présentés les éléments fondamentaux de la théorie ricœurienne qui nous inspireront dans notre étude. Parmi eux se trouve la notion de *proposition de monde*, que nous reprendrons pour dégager le sens de l'œuvre finkielkrautien. Pour éclairer les positions ontologiques et épistémologiques de Ricœur nous partirons d'une série d'essais qui se trouvent dans l'ouvrage intitulé *Du texte à l'action* (1986). Ensuite, nous compléterons le cadre théorique à l'aide d'Hannah Arendt et d'Aristote qui nous aideront à conceptualiser la figure de la limite de façon à ce qu'elle nous serve de grille de lecture efficace pour notre cycle. Autrement dit, les deux philosophes nous fourniront des clés essentielles pour décrire ce que Ricœur appelle des « caractères de structures et d'organisation²⁷ » du texte.

Texte – Parole – considérations ontologiques du discours

Le propre du discours, selon Ricœur, est qu'il se rapporte au monde. Contrairement à la langue « qui n'a pas de rapport avec la réalité, les mots renvoyant à d'autres mots dans la ronde sans fin du dictionnaire ; seul, disions-nous, le discours vise les choses, s'applique à la réalité, exprime le monde²⁸. » Cependant, quelque chose arrive au discours quand il devient texte. Que se produit-il, et comment diffère-t-il du discours parlé ?

Le texte est pour Ricœur un « discours fixé par l'écriture²⁹. » La fixation du discours a pour conséquence une *distançiation* – d'une part, le texte s'affranchit de sa référence initiale³⁰, de l'autre, l'écriture rend le texte autonome à l'égard de l'intention de l'auteur³¹. » C'est que l'écriture reconfigure la relation dialogale :

À la différence de la situation dialogale, où le vis-à-vis est déterminé par la situation même de discours, le discours écrit se suscite un public qui s'étend virtuellement à quiconque sait lire. L'écriture trouve ici son effet le plus considérable : l'affranchissement de la chose écrite à l'égard de la condition dialogale du discours : il en résulte que le rapport entre écrire et lire n'est plus un cas particulier du rapport entre parler et écouter³².

Cette autonomie du discours écrit constitue pour Ricœur une condition épistémologique déterminante pour l'interprétation herméneutique. La distanciation propre au texte est bien une condition ontologique imposée, devenant ainsi la condition et la justification même de l'interprétation³³ :

²⁶ *Ibid.*, pp. 224-225.

²⁷ *Ibid.*, p. 123.

²⁸ *Ibid.*, p. 126.

²⁹ Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte » *op.cit.*, p. 154.

³⁰ *Ibid.*, pp. 124-125.

³¹ *Ibid.*, p. 124.

³² *Ibid.*, p. 125.

³³ L'essai « Pour une phénoménologie herméneutique », consiste, entre autres, en une tentative de dépasser le problème formulé par H.G. Gadamer. Ce problème met en avant l'opposition entre distanciation aliénante et appropriation/appartenance. Ricœur entame l'essai par la problématique gadamérienne : « la distanciation aliénante est l'attitude à partir de laquelle est possible l'objectivation qui règne dans les sciences de l'esprit ou sciences humaines ; mais cette distanciation, qui conditionne le statut scientifique des sciences, est en même temps la déchéance qui ruine le rapport fondamental et primordial qui nous fait appartenir et participer à la réalité historique que nous prétendons ériger en objet [...] ou bien nous pratiquons l'attitude méthodologique, mais nous perdons la densité ontologique de la réalité

[L]a distanciation n'est pas le produit de la méthodologie et, à ce titre, quelque chose de surajouté et de parasitaire ; elle est constitutive du phénomène du texte comme écriture ; du même coup, elle est aussi la condition de l'interprétation ; la *Verfremdung* n'est pas seulement ce que la compréhension doit vaincre, elle est aussi ce qui la conditionne³⁴.

Pour Ricœur, le texte constitue l'objet de l'herméneutique par excellence non seulement du fait qu'il opère une distanciation à l'égard de l'intention de l'auteur et de la référence, mais aussi parce que en tant qu'*œuvre de discours*, il est structuré de façon à guider la lecture. L'*œuvre*³⁵ répond aux « catégories de la production et du travail³⁶ », qui pour Ricœur, séparent le texte de la parole vive : « Composition, appartenance à un genre, style individuel caractérisent le discours comme *œuvre*³⁷. » Les *structures* opérant dans l'œuvre orientent la lecture et servent de garde-fou contre une appropriation abusive (trop subjective) du texte par le lecteur, lui permettant de se projeter hors du Soi et vers l'Autre du texte. En insistant sur le texte comme « résultat d'un travail qui organise le langage³⁸ », Ricœur intègre donc la leçon du structuralisme dans son herméneutique et échappe au danger de subjectivisme qui menaçait traditionnellement l'interprétation herméneutique : « L'œuvre de discours présente en effet des caractères d'organisation et de structure qui permettent d'étendre au discours lui-même les méthodes structurales³⁹. » Cette dimension deviendra essentielle lors de l'interprétation du texte.

Interprétation : expliquer et comprendre - considérations épistémologiques

Le concept d'interprétation chez Ricœur renvoie à une dialectique entre *expliquer* et *comprendre*. L'explication vise à reconstruire « la dynamique interne du texte qui préside à la structuration de l'œuvre⁴⁰ », alors que la compréhension focalise sur « la puissance de l'œuvre de se projeter hors d'elle-même et d'engendrer un monde qui serait véritablement la 'chose' du texte⁴¹. »

Pour Ricœur, nous venons de le voir, une œuvre de discours est « le résultat d'un travail qui organise le langage⁴². » Quand le texte se « défait » de sa fonction référentielle, les mots deviennent mots pour eux-mêmes. Cette objectivation du langage permet de rendre explicites les structures de la composition de l'œuvre écrite. Identifier les structures et l'organisation de l'œuvre relève de la part explicative de l'interprétation. En d'autres termes, expliquer signifie mettre en évidence les structures internes de l'œuvre, c'est-à-dire rendre intelligible sa composition. Ce que Ricœur appelle « la dynamique interne du texte » englobe autant les thèmes récurrents que la manière dont ceux-ci sont abordés. Il nous semble que chez Finkielkraut, la figure de la limite est une structure clé qui donne une direction et un sens à ses essais. Elle nous fournira par conséquent la matrice dynamique de l'agencement du sens de ses œuvres.

Étant donné que la fonction référentielle est interceptée par la fixation du discours on ne peut la renvoyer à l'intention de l'auteur. Aussi, suivant Ricœur, nous ne tenterons point de cerner les motivations biographiques ou psychologiques de Finkielkraut mais le sens qui se déploie dans le texte : « Ce qui est à comprendre dans un récit, ce n'est pas d'abord celui qui parle derrière le texte, mais ce dont il est parlé, *la chose du texte*, à savoir la sorte de monde que l'œuvre déploie en quelque sorte en avant du

étudiée, ou bien nous pratiquons l'attitude de vérité, mais alors nous devons renoncer à l'objectivité des sciences humaines » (p. 113).

³⁴ *Ibid.*, p. 125.

³⁵ Œuvre renvoie à un objet de création qui résulte d'un travail, d'une action ou d'une activité : <http://www.cnrtl.fr/etymologie/oeuvre> source consultée le 14 juillet 2021.

³⁶ Paul Ricœur, *Du texte à l'action op.cit.*, p 120.

³⁷ *Loc.cit.*, (Nous soulignons).

³⁸ *Ibid.*, p.121.

³⁹ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹ *Loc.cit.*,

⁴² *Ibid.*, p.121.

texte⁴³. » Cela suppose que comprendre consiste à « expliciter la sorte d'être-au-monde déployé devant le texte⁴⁴ » et Ricœur déplace ainsi la compréhension de l'intention de l'auteur – propre à l'herméneutique romantique – vers l'intention du texte : « [c]e qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à ce texte unique⁴⁵. » Pour Ricœur, l'œuvre consiste donc en une *proposition de monde* et c'est cette proposition que nous allons interpréter.

Nous comprenons la formule *proposition de monde* comme l'équivalent de la *signification du texte* : « en entrant dans le procès de la compréhension le discours se dépasse, en tant qu'événement, dans la signification⁴⁶ » écrit Ricœur. « Ce n'est pas l'événement, dans la mesure où il est fugitif, que nous voulons comprendre, mais sa signification qui demeure⁴⁷. »

Pour qu'advienne la signification, il faut que la *distançiation* – qui avait été la condition première de l'interprétation – soit dépassée et que le lecteur s'approprie le texte. C'est dans ce dépassement que s'ouvre une proposition de monde nouvelle pour le lecteur :

Ce que finalement je m'approprie, c'est une proposition du monde ; celle-ci n'est pas *derrière* le texte, comme le serait une intention cachée, mais *devant* lui, comme ce que l'œuvre déploie, découvre, révèle. Dès lors, comprendre, c'est se *comprendre devant le texte*. Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde⁴⁸.

La dialectique entre expliquer et comprendre est un élément crucial pour dégager la signification-même du texte :

Ce que veut le texte, c'est nous mettre dans son sens, c'est-à-dire – selon une autre acception du mot “sens” – dans la même direction. Si donc l'intention est l'intention du texte, et si cette intention est la direction qu'elle ouvre pour la pensée, il faut comprendre la sémantique profonde en un sens foncièrement dynamique : je dirai alors ceci : expliquer, c'est dégager la structure, c'est-à-dire les relations internes de dépendance qui constituent la statique du texte : interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l'*orient* du texte⁴⁹.

La capacité de l'écriture de 'transformer' le monde est essentielle dans la théorie ricœurienne du texte, ancrée dans une philosophie du langage, laquelle interroge la littérature comme un moyen de connaissance privilégié pour l'homme dans son rapport au réel⁵⁰. Le texte n'est pas un lieu clos sur lui-même « mais ouvert sur le monde qu'il redécrit et refait⁵¹. » Pour Ricœur c'est surtout la fiction et la poésie qui offrent la voie royale par laquelle de « nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne ; fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir être⁵². »

Si les exemples de *proposition de monde* dont discute Ricœur relèvent amplement de la fiction, il nous semble néanmoins cohérent d'employer la notion dans le cadre de notre étude, bien qu'il s'agisse ici d'essais. D'une part, parce que l'essai participe au même titre que le poème et le roman, au domaine de la littérature (les « œuvres de discours »), champ privilégié de l'interprétation selon sa conception de l'herméneutique⁵³. D'autre part, parce que l'œuvre de Finkielkraut vise aussi au-delà de l'être-donné. En

⁴³ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁵ *Loc.cit.*,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 117.

⁴⁷ *Loc.cit.*,

⁴⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 174-175.

⁵⁰ « nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de la culture. » (*Ibid.*, p. 130).

⁵¹ *Ibid.*, p. 168.

⁵² *Ibid.*, p. 128.

⁵³ *Ibid.*, p. 120.

effet, sur la critique du monde moderne ou de « l'être-donné » se greffe chez Finkielkraut une modalité du « pouvoir être », qui est une proposition de monde qui diffère de « l'être-donné ». La même procédure est à l'œuvre quant à son approche de la littérature, littérature qui peut permettre à l'homme de s'élever de la simple connaissance à la sagesse. C'est cet aspect du « pouvoir être » figurant dans les trois essais que notre travail tâchera de mettre en relief afin d'en saisir la signification. Lorsque nous parlerons de *la proposition de monde* de l'œuvre finkielkrautienne, il s'agira donc de ce que nous aurons perçu comme étant « l'intention du texte », la redescription du réel qu'il vient suggérer.

Comme toute *proposition de monde*, celle de Finkielkraut comporte des limites et des lacunes. Cependant l'objet de cette étude n'est pas d'éclairer les insuffisances de la proposition de monde de Finkielkraut mais plutôt de la circonscrire et de la comprendre. Ainsi l'interprétation sera axée sur *la direction du texte*. Il ne s'agira alors pas pour nous « d'imposer » notre « capacité finie de comprendre » mais de prendre le « chemin de pensée ouvert par le texte. »

La perspective adoptée dans la présente thèse sera donc d'abord et avant tout une reconstruction et une compréhension du texte. En d'autres termes, notre interprétation ne s'inscrit ni dans une herméneutique du soupçon⁵⁴ ni dans une approche ou un esprit de confrontation. Nous distancier d'une telle approche nous semble d'autant plus adéquat que la proposition de monde de Finkielkraut est implicite et demande un véritable travail d'interprétation. Étant donné que ses textes comportent une polyphonie de discours, de références et d'idées il n'est pas toujours aisé de sélectionner les thèses auxquelles adhère Finkielkraut. En ce sens, une certaine ambiguïté domine ses essais et le véritable travail pour nous consistera à tenter de dépasser ces éventuelles mécompréhensions et de dégager sa *proposition de monde*.

Nous terminerons cette partie sur Ricœur par quelques considérations sur la place qu'occupe l'auteur dans notre étude. Le genre littéraire dont se sert Finkielkraut, à savoir l'essai, nous invite à penser que les arguments avancés dans le texte coïncident avec ceux de l'auteur. Le « retour » à l'auteur ne doit cependant pas être compris comme le retour à un être psychologique, mais justement un retour à l'auteur à partir des textes. C'est un retour à un auteur qui est constitué à travers son texte seulement et non le dévoilement d'une personnalité, d'un « génie » ou d'un « psychisme étranger ». Ricœur écrit à propos de l'auteur que « [q]uand le texte prend la place de la parole, il n'y a plus à proprement parler de locuteur⁵⁵. » Cela signifie qu'à la parole vivante « se substitue un rapport complexe de l'auteur au texte qui permet de dire que l'auteur est institué par le texte, qu'il se tient lui-même dans l'espace de signification tracé et inscrit par l'écriture ; le texte est le lieu où l'auteur même advient⁵⁶. »

C'est à cet auteur, institué par le texte, que nous nous référons lorsque nous renvoyons à Finkielkraut ou à l'auteur.

⁵⁴ L'herméneutique du soupçon veut que derrière un discours se cache une signification ou une motivation cachée, dissimulée ou inconsciente et que le rôle de l'interprète soit de la mettre à nu. Volonté de puissance, désir refoulé ou encore intérêt de classe (idéologie), peuvent être une de ces motivations profondes qui sont dissimulées dans un texte et dont les explorateurs significatifs ont été respectivement Nietzsche, Freud et Marx. Ce sont ces trois auteurs que Paul Ricœur a appelé « les maîtres du soupçon ». (Voir par exemple ses ouvrages, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Seuil, Paris, 1969 et *De l'interprétation, Essai sur Sigmund Freud*, Seuil, Paris, 1965).

Ce que nous entendons également par une « herméneutique du soupçon » embrasse également des interprétations qui visent à démystifier des structures de pouvoirs – souvent inconscientes – (patriarcales, coloniales, raciales, hétéronormatives ou encore économiques et symboliques) présentes dans les œuvres de discours.

⁵⁵ Paul Ricœur, *Du texte à l'action op.cit.*, p. 158.

⁵⁶ *Loc.cit.*,

La limite conceptualisée

L'interprétation comprendra des concepts de limite empruntés à Hannah Arendt et à Aristote. Les deux ont, de différentes manières, envisagé le rapport de l'homme à la limite et leurs concepts nous aideront à mieux discerner les structures que nous voyons se dégager dans « le cycle sur la modernité » de Finkielkraut. Hannah Arendt, à travers sa réflexion sur la limite, autant spatiale que temporelle, Aristote à travers le concept de la *juste mesure*, nous semblent, en effet, offrir des possibilités pertinentes pour aborder l'œuvre.

Hannah Arendt – dimensions spatiales et temporelles de la limite

Hannah Arendt a considérablement influencé la pensée de Finkielkraut⁵⁷ et il nous paraît par conséquent important de mettre en lumière cette composante intertextuelle. Dans *La condition de l'homme moderne* (1958)⁵⁸ et le recueil d'essais intitulé *La crise de la culture* (1968), Hannah Arendt élabore une réflexion sur la question des limites qui nous fournira des éléments de base pour mieux comprendre les structures présentes dans l'œuvre de Finkielkraut. En effet, la philosophe envisage, et préconise, une séparation entre différentes sphères humaines qui ensemble forment la *vita activa*⁵⁹. Ces séparations touchent la question de la limite spatiale et temporelle entre les hommes.

Pour notre interprétation de l'œuvre de Finkielkraut, nous envisagerons la limite spatiale à travers la séparation entre trois domaines, à savoir le public, le privé et le domaine de l'œuvre. La limite temporelle à son tour sera envisagée à travers la séparation entre l'ancien et le nouveau. Dans les pages qui suivent nous allons expliciter comment Hannah Arendt envisage ces différentes séparations et montrer l'importance qu'elles ont dans la constitution du *monde commun*.

L'extrait ci-dessous, où Hannah Arendt esquisse les lignes du monde commun nous éclaire sur ce qu'elle entend par ce terme :

[L]e mot "public" désigne le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement. Cependant, ce monde n'est pas identique à la Terre ou à la nature, en tant que cadre du mouvement des hommes et condition générale de la vie. Il est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme. Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes⁶⁰.

Le monde commun se comprend ici comme structuré par une limite spatiale, représentée par une table, séparant et reliant les hommes. La table peut être comprise comme un espace, creusé par la limite et qui conditionne et permet la relation interhumaine. Cette dimension spatiale offerte par la limite, sera comme nous allons le voir, au cœur de la réflexion de Finkielkraut.

<http://www.transfuge.fr/le-grand-entretien-alain-finkielkraut,84.html>, site consulté le 18 mai 2019, http://www.dailymotion.com/video/xrlu40_que-nous-apprend-hannah-arendt_news (18-05-19).

⁵⁸ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, trad. Georges Fradier, Paris, Gallimard, coll. « Quarto » 2012.

⁵⁹ Arendt traite principalement trois activités (*vita activa*) du monde humain qui obéissent à différents principes et qui s'exercent dans trois sphères différentes. Il s'agit du travail et de la consommation (lieu privé) ; de l'œuvre, des objets produits par les hommes et finalement de l'action (lieu public), pp. 77-89. Dans le prologue de *La condition de l'homme moderne*, Arendt annonce son projet intellectuel : « Je m'en tiens d'une part à l'analyse des facultés humaines générales qui naissent de la condition humaine et qui sont permanentes, c'est-à-dire ne peuvent se perdre sans retour tant que la condition humaine ne change pas elle-même. » (*Ibid.*, p. 63) Ainsi, Arendt développe et systématise dans *La condition de l'homme moderne* « une théorie générale de l'activité humaine de portée transhistorique » (*Ibid.*, p. 12), préface de Philippe Raynaud.

⁶⁰ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 101.

Une première limite spatiale concrète du monde commun, chez Hannah Arendt, consiste en la séparation du domaine public et du domaine privé, offrant ainsi deux cadres où peut se mouvoir l'homme⁶¹. Ces deux domaines, ou espaces, se séparent autant par le principe qui les guide que par les logiques temporelles auxquelles ils sont soumis. Dans l'espace privé se déploie *le processus vital*⁶² qui égale la consommation et le travail. Cet espace est celui qui est nécessaire à la fonction vitale de l'homme, c'est l'homme qui travaille et consomme pour (sur)vivre. Dans cet espace où règne le principe de nécessité, le privé obéit à une logique temporelle qui est celle d'une temporalité cyclique, appelant à un éternel retour des besoins : sa temporalité est donc celle du processus⁶³ qui échappe, en quelque sorte, toujours à l'entendement humain. Caché, le lieu privé est aussi le lieu où l'homme peut se protéger du regard d'autrui.

Quant à l'espace public, deuxième limite spatiale, il est le lieu où paraît ce qui est digne d'être vu et entendu par les autres, où apparaît le plus clairement l'individualité de chaque homme. Cette sphère est, pour Hannah Arendt, guidée par le principe de liberté où prennent sens les actions et les paroles humaines. Sa condition temporelle obéit au linéaire, c'est dans cette sphère que l'homme s'arrache de sa condition cyclique et où se cristallise son être unique. Le domaine public produit des lois qui visent au permanent et ces lois « s'entendent toujours comme des limites imposées aux mouvements⁶⁴. »

Finalement, une troisième séparation spatiale s'opère avec le domaine de « l'œuvre » où les œuvres d'art occupent une place spécifique :

Parmi les choses qu'on ne rencontre pas dans la nature, mais seulement dans le monde fabriqué par l'homme, on distingue objet d'usage et œuvres d'art ; tous deux possèdent une certaine permanence qui va de la durabilité ordinaire à l'immortalité potentielle dans le cas de l'œuvre d'art. En tant que tels, ils se distinguent [...] des produits de consommation, dont la durée au monde excède à peine le temps nécessaire à les préparer [...]. Du point de vue de la durée pure, les œuvres d'art sont manifestement supérieures à toutes les autres choses ; comme elles restent dans le monde plus longtemps que n'importe quoi d'autre, elles sont, de toutes les choses, les plus liées au monde⁶⁵.

Pour Hannah Arendt, le domaine de l'œuvre diffère du domaine privé car les œuvres font partie du monde commun. Les œuvres d'art sont « les seules à n'avoir aucune fonction dans le processus vital de la société ; [...] elles ne sont pas fabriquées pour les hommes mais pour le monde, qui est destiné à survivre à la vie limitée des mortels, au va-et-vient des générations⁶⁶. » La sphère de la culture peut exister seulement quand « la totalité des objets fabriqués est organisée au point de résister au processus de consommation⁶⁷ », c'est seulement lorsqu'« une telle subsistance est assurée que nous parlons de culture⁶⁸. » En ce sens, c'est dans le 'monde de la culture' que la durabilité du monde commun est assurée. Cette sphère ne se rapporte pas à l'utile ou au nécessaire mais se rattache à la beauté ou au « culte du "beau"⁶⁹. » Nous verrons par la suite que cette conception du monde de la culture est très présente dans la pensée finkielkrautienne.

Selon Arendt, ces trois séparations structurent le monde commun et permettent à l'homme de s'y orienter. Mais surtout, elles permettent la pluralité du monde, pluralité qui se rapporte à la singularité de chaque homme⁷⁰. La pluralité du monde signifie justement de tenir compte de la diversité des hommes et

⁶¹ *Ibid.*, pp. 77-88.

⁶² *Ibid.*, p. 65.

⁶³ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁴ *Loc.cit.* L'idée de mouvement et de processus est centrale dans *Nous autres, modernes*.

⁶⁵ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 773.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 773.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 774.

⁶⁸ *Loc.cit.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁰ Chez Arendt, la pluralité et l'altérité ne sont pas identiques : « L'individualité humaine n'est pas l'altérité – cette curieuse qualité d'*alteritas* que possède tout ce qui existe, et qui fut par conséquent, dans la philosophie médiévale, l'une des quatre caractéristiques universelles et fondamentales de l'Être, transcendant toute qualité particulière. L'altérité, il est vrai, est un aspect important de la pluralité, c'est à cause d'elle que toutes nos définitions sont des distinctions et que nous sommes incapables de dire ce qu'est une chose sans la distinguer d'autre chose. L'altérité sous sa forme la plus abstraite ne se rencontre que dans la multiplication pure et simple des objets inorganiques, alors que toute vie organique montre

le regard unique que chaque homme porte sur le monde commun. Ainsi, la pluralité s'apparente à la réalité : « La réalité du monde public repose sur la présence simultanée de perspectives, d'aspects innombrables sous lesquels se présente le monde et pour lequel on ne saurait imaginer ni commune mesure ni commun dénominateur⁷¹. » Hannah Arendt souligne aussi que le lieu public permettant la pluralité du monde est aussi le lieu où l'homme peut exceller et où

[il] vaut la peine d'être vu et d'être entendu parce que chacun voit et entend de sa place, qui est différente de toutes les autres. [...] Lorsque les choses sont vues par un grand nombre d'hommes sous une variété d'aspects sans changer d'identité, les spectateurs qui les entourent sachant qu'ils voient l'identité dans la parfaite diversité alors, alors, seulement apparaît la réalité du monde, sûre et vraie⁷².

Quant à Finkielkraut, il nous semble, que sa proposition de monde s'apparente à l'idée d'une pluralité du monde, engendrée, assurée et maintenue par les limites.

Si nous avons jusqu'à présent évoqué les séparations chez Hannah Arendt comme étant de nature essentiellement spatiale, il en reste une, toutefois qui relève d'abord d'une détermination temporelle. Il s'agit de la distinction entre l'ancien et le nouveau qui, pour Arendt peut prendre deux formes : la relation entre *l'adulte et l'enfant* et la relation entre les *vivants et les morts*. Cette séparation sera par la suite déterminante pour notre interprétation de *L'identité malheureuse*. Hannah Arendt souligne que les adultes sont responsables d'introduire les enfants dans le monde, qui les précède et les conditionne, et de garantir sa continuité. La tâche des adultes est double, ils doivent à la fois protéger l'enfant du monde et protéger le monde de l'enfant :

L'enfant a besoin d'être tout particulièrement protégé et soigné pour éviter que le monde puisse le détruire. Mais ce monde aussi a besoin d'une protection qui l'empêche d'être dévasté et détruit par la vague des nouveaux venus qui déferle sur lui à chaque nouvelle génération⁷³.

La double protection témoigne autant d'un monde puissant qu'intrinsèquement fragile, perspective qui est également centrale chez Finkielkraut.

Dans la pensée arendtienne, *le principe du commencement*⁷⁴ s'apparente à cette limite temporelle. Selon Hannah Arendt, la possibilité de produire du neuf est liée à l'action, propre au genre humain. Chaque nouveau-né est pour cette raison un élément nouveau qui s'introduit dans le monde commun. Ce monde le précède et l'adulte est 'le passeur' qui guide et conduit l'enfant dans l'ancien monde. Les deux modalités temporelles sont donc complémentaires.

Le fait que l'homme est capable d'action signifie que de sa part on peut s'attendre à l'inattendu, qu'il est en mesure d'accomplir ce qui est infiniment improbable. Et cela à son tour n'est possible que parce que chaque homme est unique, de sorte qu'à chaque naissance quelque chose d'uniquement neuf arrive au monde⁷⁵.

Le principe du commencement est crucial pour Hannah Arendt, mais il n'est possible qu'à condition qu'il y ait un monde qui le précède et le conditionne. Personne ne peut créer dans le vide, le nouveau étant toujours conditionné par le passé. Ainsi l'ancien et le nouveau sont des entités à la fois fondamentalement séparées et intimement liées. Cette fonction qui à la fois sépare et relie est propre à la limite.

déjà des variations et des distinctions même entre spécimens d'une même espèce. Mais seul l'homme peut exprimer cette distinction et se distinguer lui-même ; lui seul peut se communiquer au lieu de communiquer quelque chose [...] Chez l'homme, l'altérité qu'il partage avec tout ce qui existe et l'individualité, qu'il partage avec tout ce qui vit, deviennent unicité, et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres uniques. » (*Ibid.*, pp. 200-201).

⁷¹ *Ibid.*, p. 105.

⁷² *Loc.cit.*,

⁷³ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, 1989, pp. 238-239.

⁷⁴ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 202.

⁷⁵ *Loc.cit.*,

L'idée qui semble être au cœur de la pensée de Hannah Arendt est que le franchissement d'une limite signifie une reconfiguration du monde commun qui met en place de nouvelles conditions pour la vie des hommes. Ainsi, même si l'homme a la capacité d'action, de construire ou de détruire, il sera toujours un être conditionné⁷⁶.

La réflexion de Hannah Arendt dessine la « cartographie » du monde commun, cartographie qui servira de point d'entrée pour notre interprétation de l'œuvre de Finkielkraut.

Il nous reste désormais à distinguer un principe normatif qui doit régir l'action des hommes dans le monde commun. Quel est le principe pratique – et dynamique – qui puisse guider les actions et les discours des hommes et qui prenne en compte la nature à la fois fragile et puissante du monde commun et les limites sur lesquelles celui-ci repose.

Aristote -La juste mesure.

Développée dans *L'Éthique à Nicomaque*, la « juste mesure » est, pour Aristote, une vertu qui relève de la sagesse pratique (*phronesis*)⁷⁷ et concerne les choses contingentes du monde humain. Elle est une figure intelligible dans les trois essais de Finkielkraut mais se trouve explicitement mentionnée dans la quatrième leçon de *Nous autres, modernes*⁷⁸.

L'action humaine visant la vertu est une connaissance pratique dans le sens où elle ne relève d'aucune règle ni de connaissance technique. L'art de la vertu s'inscrit dans une situation précise, s'apparente toujours au cas particulier. À la nature contextuelle de la mesure répond aussi la difficulté de son exercice. Ainsi, la mesure est toujours guidée par une fin que l'action vise et cette action s'inscrit toujours dans la contingence. Par conséquent, chaque action doit prendre en considération plusieurs facteurs et varie selon la situation. La vertu, selon Aristote, signifie d'agir « quand on doit, pour les motifs, envers les personnes, dans le but et de la façon qu'on doit »⁷⁹. » La juste mesure est l'art de trouver un juste milieu dans des circonstances très diverses et par conséquent la vertu est une forme d'équilibre⁸⁰, car le but est un équilibre entre deux extrêmes⁸¹. Aristote illustre ce fait par une analogie avec la santé et la force physique :

En effet, l'excès de gymnastique et son défaut ruinent la vigueur et, pareillement, le boire et le manger en trop grande ou trop petite quantité ruinent la santé, tandis que, en quantité mesurée, ils la produisent, l'accroissent et la conservent⁸².

Pour le philosophe, les vertus « se perdent également par l'excès et par le défaut, alors qu'ils se conservent par la juste mesure⁸³. » Les deux extrêmes relèvent, donc, soit d'un « excès⁸⁴ » soit d'un « défaut⁸⁵. » Cependant, comme la sagesse pratique vise des choses contingentes et que nulle situation

⁷⁶ Arendt insiste sur la permanence de l'homme conditionné : « Les hommes sont des êtres conditionnés parce que tout ce qu'ils rencontrent se change immédiatement en condition de leur existence. Le monde dans lequel s'écoule la *vita activa* consiste en objets produits par des activités humaines ; mais les objets, qui doivent leur existence aux hommes exclusivement, conditionnent néanmoins de façon constante leurs créateurs. Outre les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme sur terre, et en partie sur leur base, les hommes créent constamment des conditions fabriquées, qui leur sont propres et qui, malgré leur origine humaine et leur variabilité, ont la même force de conditionnement que les objets naturels. Tout ce qui touche la vie humaine, tout ce qui se maintient en relation avec elle, assume immédiatement le caractère de condition de l'existence humaine. C'est pourquoi les hommes, quoi qu'ils fassent, sont toujours des êtres conditionnés. » (*Ibid.*, p. 67).

⁷⁷ La traduction de ce terme est discutée et plusieurs propositions sont données (sagacité, prudence). Nous resterons fidèles à la traduction de Sarah Broadie et Christopher Rowe qui dans *Aristotle Nicomachean ethics, translation, introduction and commentary*, Oxford University Press, 2002, le traduisent par « practical wisdom » (p. 87).

⁷⁸ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes, op.cit.*, p. 195.

⁷⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque op.cit.*, II, traduction Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2008, [1106b-20-23].

⁸⁰ *Ibid.*, Livre II [1104a-25 ff]

⁸¹ *Ibid.*, [1104 a 15-20].

⁸² *Ibid.*,

⁸³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jean Tricot, Paris, éditions Les échos du Maquis, 2014, [1104a-25]

⁸⁴ *Ibid.*,

⁸⁵ *Ibid.*, [1104 a 10-29].

n'est semblable à une autre, une action peut dans une situation précise relever de l'excès alors que dans une autre elle correspondrait à une juste mesure. Comme nous l'avons vu dans la citation ci-dessus, entreprendre ou penser une juste mesure dépend toujours de la personne, du contexte et de la relation⁸⁶.

Si Hannah Arendt permet de mettre en relief la "cartographie" du monde commun chez Finkielkraut, Aristote apporte un éclairage sur l'impératif d'une sagesse pratique à exercer dans ce monde commun. La sagesse pratique est donc une vertu à exercer envers autrui et envers soi.

Dans notre analyse, ces trois dispositions aristotéliennes, insuffisance, mesure et excès, seront mises en rapport avec l'argumentation de Finkielkraut. Nous allons tenter de montrer que Finkielkraut critique des conceptions qu'il juge excessives ou insuffisantes. En effet, l'argumentation de l'auteur se construit en accord ou en opposition avec d'autres perspectives théoriques ou idéologiques et à partir de celles-ci, il tente, nous semble-t-il, de trouver une voie intermédiaire.

Hannah Arendt et Aristote nous serviront donc de guides pour aborder plus aisément le cycle sur la modernité d'Alain Finkielkraut : l'une éclaire la cartographie sur laquelle sont développés les thèmes présents dans l'œuvre ; l'autre servira à identifier une structure argumentative, essentielle dans l'écriture finkielkrautienne, consistant à juxtaposer différents discours, complémentaires ou contradictoires. Ainsi Hannah Arendt et Aristote nous seront essentiels pour appliquer le volet « expliquer » de notre interprétation, d'inspiration ricœurienne.

⁸⁶ La contingence prise en compte dans la nature de la morale ne doit pas nous laisser croire que l'éthique d'Aristote relève du relativisme. Chaque contexte/personne etc. se réfère toujours à une instance objective qui est l'action juste.

Prolégomènes

À titre d'illustration, les concepts élaborés à l'aide d'Aristote et de Hannah Arendt seront dans ces prolégomènes appliqués de manière condensée sur l'œuvre de Finkielkraut. Ces développements liminaires ont pour principal objectif de montrer la valeur heuristique de ces concepts et d'identifier leur résonnance avec les essais étudiés.

Dans un premier temps, nous mettrons rapidement en évidence la manière dont Finkielkraut appréhende la « sagesse pratique ». Dans un deuxième temps, la terminologie aristotélicienne nous permettra d'opérer une grille de lecture de l'argumentation de Finkielkraut à travers les notions d'« excès », d'« insuffisance » et de « juste mesure ». Avant de clore ces prolégomènes, nous tenterons à partir des concepts d'Arendt de dégager les cadres spatiaux et temporels qui nous semblent sous-tendre les œuvres de Finkielkraut.

La sagesse pratique, dans l'argumentation de Finkielkraut

La notion de *phronesis* figure dans *Nous autres, modernes*⁸⁷ et Finkielkraut la traduit par prudence. Elle est une modalité de la connaissance qui se rapporte à l'incertain :

La prudence se meut dans le domaine du contingent, c'est-à-dire de ce qui pourrait être autrement qu'il n'est. L'homme, être de situations, vit dans un monde où tout n'est pas déductible : la science du nécessaire n'est d'aucun secours pour celui qui est condamné à appliquer les principes sur le mode de l'événement et de la singularité⁸⁸.

C'est cette sagesse pratique qui appelle à pratiquer la mesure. Ainsi il ne faut pas « confondre les deux registres du certain et du vraisemblable, de la sagesse pratique et de la raison théorique⁸⁹. » Contrairement aux limites spatiales et temporelles, qui relèveraient de l'humaine condition (présupposition ontologique), la juste mesure fournit une « technique » normative de l'argumentation de Finkielkraut. Il nous semble que c'est à travers l'idée implicite d'une juste mesure que Finkielkraut analyse et évalue des idées, des figures de pensées ou des concepts philosophiques. La juste mesure travaille son argumentation et fournit un principe dynamique par lequel il avance dans son raisonnement. Notre tâche sera de rendre explicite cette structure argumentative.

Il nous semble également possible d'interpréter la juste mesure comme un principe qui, dans la pensée finkielkrautienne, doit régir la relation entre les hommes dans le monde commun. Étant donné que la sagesse pratique vise les choses qui relèvent de la contingence, elle embrasse aussi la question de la pluralité du monde. Elle consiste simultanément en un principe qui reconnaît l'ipséité de tout individu et en un principe qui accorde une place à l'autre. Ainsi, par exemple, le respect prend pour Finkielkraut, des contours qui rappellent la sagesse pratique ; il se traduit justement par une certaine mesure : « [J]e respect nous inhibe. Le respect nous tient en respect et nous interdit d'envahir le monde comme une "force qui va"⁹⁰. »

⁸⁷ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 195. Il traduit le mot par « prudence » mais la manière de la mettre en pratique évoque la sagesse pratique que nous avons traité dans la section consacrée à Aristote.

⁸⁸ *Loc.cit.*

⁸⁹ *Loc.cit.*,

⁹⁰ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 174.

Exemples de deux extrêmes : politiquement abject et politiquement correct

Nous illustrerons brièvement les concepts d'Aristote qui nous serviront d'instrument pour analyser l'œuvre de Finkielkraut à l'aide de deux figures de pensée abordées dans l'essai de 2013, à savoir le « politiquement correct » et le « politiquement abject ».

Le « politiquement correct »⁹¹ et le « politiquement abject »⁹² sont des figures de pensée qui relèvent des « extrêmes ». En empêchant, chacune à sa manière, la pluralité du monde et la possibilité de nommer et de bien apprécier les choses, elles s'éloigneraient d'une juste mesure. Rappelons que la pluralité du monde selon Arendt s'apparente à la réalité du monde : « Lorsque les choses sont vues par un grand nombre d'hommes sous une variété d'aspects sans changer d'identité, les spectateurs qui les entourent sachant qu'ils voient l'identité dans la parfaite diversité, alors, alors seulement apparaît la réalité du monde, sûre et vraie »⁹³.

Dans une terminologie aristotélicienne, les deux figures correspondent l'une et l'autre à un « excès » et à une « insuffisance » par rapport à une juste mesure. Le politiquement correct, réglant les paroles qui peuvent être dites ou non est, selon l'auteur, une dérive de l'opinion publique. En s'inspirant de l'analyse tocquevillienne de la tyrannie de la majorité⁹⁴, Finkielkraut affirme que l'homme qui ne 'pense que par lui-même' trouve finalement la légitimité de ses fondements chez ses semblables⁹⁵. Si la majorité y adhère il y croit d'autant plus fort, au point de ne plus pouvoir distinguer sa propre opinion de celle des autres. Finkielkraut décrit ainsi le sujet tocquevillien :

il ne se contente pas d'adhérer au jugement du public, il l'épouse jusqu'à ne plus pouvoir le discerner du sien propre. [...] Ses engouements, ses aversions, ses convictions, ses indignations mêmes reflètent l'esprit du temps, et c'est bien au chaud dans la *doxa* du jour qu'il déboulonne les idées moribondes et qu'il mène contre les tabous chancelants une guerre impitoyable⁹⁶.

Ainsi, le sujet tocquevillien ne pense pas par-lui-même, mais puise ses idées dans les images ambiantes, partagées par ses semblables sans se risquer à penser contre son temps ou à critiquer la « *doxa* du jour ». Loin de préserver la pluralité du monde, le politiquement correct la noie dans le conformisme et dans la loi du grand nombre de sujets égaux et semblables.

« Le politiquement abject » menace aussi la pluralité du monde. Par ce terme, Finkielkraut envisage un mode de pensée qui réduit à la fois la pluralité des hommes à la figure de l'ennemi et l'homme à son appartenance. L'auteur note, en citant Hannah Arendt, que la « transformation d'un peuple en horde raciale est un péril permanent à notre époque »⁹⁷. Il poursuit en précisant que la suppression du mot 'race' ne suffit à désarmer ce péril. « Celui de "culture" peut remplir la même fonction funeste en rivant les êtres à leur appartenance et en absolutisant les différences collectives »⁹⁸. Le « politiquement abject » est, pour l'auteur, également réparti et consiste en une tentation dont personne n'est protégée, quelle que soit la condition sociale, l'origine, l'âge ou le genre.

À la lumière de la "logique" aristotélicienne, le politiquement correct peut se concevoir comme une « insuffisance » parce qu'il empêche de nommer certains aspects de la réalité en limitant la parole à certaines perspectives. Le politiquement abject à son tour, serait un « excès » en laissant la surenchère idéologique ou hyperbolique se plaquer sur la réalité. Se trouvant sur la ligne de crête, la juste mesure vise à s'écarter des extrêmes ; elle doit se protéger de « l'excès » tout en prenant en compte les différences structurantes. Elle doit aussi s'opposer à « l'insuffisance » tout en n'essentialisant pas les différences.

⁹¹ *Ibid.*, p. 180.

⁹² *Ibid.*, p. 183.

⁹³ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 105.

⁹⁴ Alexis de Tocqueville, voir *La démocratie en Amérique tome I*, paru en 1835.

⁹⁵ Alain Finkielkraut *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 181. Il nous semble que si le sujet cartésien trouve la vérité par la voie de sa propre raison, le sujet tocquevillien prolonge cette recherche en la transposant du côté du grand nombre.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 181-182.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 184-185.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 185.

Avant d'entamer l'analyse du cycle, rappelons rapidement les conditions qui sont, selon notre interprétation de Finkelkraut, nécessaires pour que puisse exister la pluralité du monde. Il est question de limites qui structurent le monde commun et conditionnent le cadre spatial et temporel dans lequel se meut et s'oriente l'homme.

Cadres

Spatialité et monde commun

Pour Finkelkraut, la pluralité du monde nécessite des cadres. Notre grille de lecture partira de l'idée que la limite opère la séparation entre un intérieur et un extérieur. Une transgression de cette limite affectera le monde commun et sa pluralité. Quand les cadres spatiaux se mélangent, ou si « tout se mélange⁹⁹ », il y a un risque, selon l'auteur, que l'humanité sombre dans l'indifférenciation et pour cette raison « le monde humain et terrestre a besoin de frontière¹⁰⁰. » Le lien entre les hommes nécessite une séparation, nous l'avons déjà vu à travers l'illustration de la table chez Arendt. Chez Finkelkraut nous lisons : « Le lien, qu'il soit égalitaire ou hiérarchique, suppose en effet la séparation. Nulle alliance sans distance, sans différence, sans distinction du Même et de l'Autre¹⁰¹. »

Un autre cadre spatial qui délimite le dedans du dehors est le « privé – public » et l'école se trouve parmi les exemples que nous allons analyser. Si cette dernière est un lieu public, l'homme a aussi une place dans le privé et ce lieu nous protège et doit, selon Finkelkraut, nous abriter du public. La distinction entre le public et le privé nous préserverait aussi d'un tout globalisant ; la confusion entre ces deux aurait été la structure même des régimes totalitaires :

en voulant abolir la distance entre les êtres et remédier à la solitude du quant-à-soi par l'institutionnalisation de la fraternité et de la transparence, le communisme n'a pas ouvert aux hommes le chemin du paradis, il a construit méthodiquement l'enfer sur terre : s'il est sûr qu'une société d'où serait banni l'esprit de fraternité tomberait dans la férocité sans phrase du *struggle for life*, il n'est pas moins avéré que les utopies fusionnelles sont vouées, aussitôt entrées dans l'histoire, à devenir totalitaires. Quand tout est mis en commun, ces simples mots : 'Cela ne vous regarde pas !' sonnent comme une trahison : les rideaux sont arrachés, il n'y a de vie que publique¹⁰².

Le privé est donc ce lieu qui n'est pas exposé aux regards d'autrui, assurant que certaines choses peuvent demeurer secrètes. En ce sens il est fondamental pour toute vie humaine et protège de ce que le public peut avoir de plus menaçant. La citation ci-dessus nous rappelle également ce qu'Arendt perçoit comme une libération du politique dans les temps modernes. Bien qu'elle déplore le remplacement de la vie politique par le social dans les sociétés modernes, elle y voit une certaine forme de libération quand elle écrit que la possibilité de ne pas participer à la vie publique constitue « l'une des plus importantes libertés négatives dont nous ayons joui depuis l'Antiquité, en l'occurrence la liberté hors de la politique [...] et qui au plan politique, constitue peut-être la part la plus significative de notre héritage chrétien¹⁰³. » Le lieu privé est le lieu où l'homme peut se cacher des autres hommes et Finkelkraut est donc soucieux d'une séparation du privé et du public puisque chaque domaine jouit de ses raisons d'être spécifiques. Les formes et les limites qui les séparent instituent une modalité qui régit le monde commun et empêchent une trop grande friction entre les hommes. Comme nous l'avons souligné, Arendt écrit que le « domaine public, monde commun, nous rassemble mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres¹⁰⁴. » Nous allons montrer que pour Finkelkraut, ces séparations aménagent les conditions nécessaires au maintien du monde commun.

⁹⁹ Alain Finkelkraut, *L'identité malheureuse*, op.cit., p. 133.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰¹ Alain Finkelkraut, *Nous autres, modernes*, op.cit., p. 280.

¹⁰² Alain Finkelkraut, *L'identité malheureuse*, op.cit., pp. 38-39.

¹⁰³ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, op.cit., p. 583.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 101.

Temporalité et monde commun

Conditionnant la relation entre l'ancien et le nouveau, le cadre temporel est également nécessaire à la persévérance de la pluralité du monde. Ce cadre temporel comporte et distingue le passé, le présent et l'avenir qui forment ensemble la condition où se noue la relation entre l'ancien et le nouveau. Pour l'auteur, l'ancien et le nouveau sont complémentaires et l'un ne peut survivre sans l'autre. L'ancien est nécessaire pour qu'il puisse y advenir du neuf :

Nous ne produisons du neuf qu'à partir de ce que nous avons reçu. Oublier ou excommunier notre passé, ce n'est pas nous ouvrir à la dimension de l'avenir : c'est nous soumettre, sans résistance, à la force des choses. Si rien ne se perpétue, aucun commencement n'est possible¹⁰⁵.

La crainte de Finkielkraut n'est pas tant une peur du contact ou de l'échange qu'une peur d'explosion ou d'implosion des cadres nécessaires au maintien des différences. Ainsi, en délaissant le passé, l'homme ne peut envisager le neuf et il sera recadré dans l'indifférenciation d'un présent perpétuel.

Cette mise en place terminée, nous sommes désormais prêts à aborder l'analyse de la première partie de cette thèse et par conséquent le premier des trois essais qui composent le « cycle de la modernité ».

¹⁰⁵ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, pp. 132-133.

I. PREMIÈRE PARTIE:

I.1 Modalités des limites temporelles et spatiales dans le monde commun

Finkielkraut analyse, retrace et s'interroge sur les différentes évolutions au sein de la société française et s'attarde sur des événements spécifiques et contemporains qui pour lui sont significatifs et symptomatiques de notre temps. Globalement, les thèmes abordés s'attachent à la question des relations entre les hommes. Cependant la notion relationnelle ne devient intelligible chez Finkielkraut que si elle est éclairée par celle du *monde commun* et ses structures spécifiques. Pour que le monde puisse nous être commun il doit être conditionné par des limites, à la fois temporelles et spatiales. C'est à partir de ces présuppositions ontologiques que nous lirons l'argumentation de Finkielkraut. Il s'agit de limites qui permettent le maintien des conditions temporelles, nécessaires à la relation entre l'ancien et le nouveau ; de limites spatiales qui offrent la condition d'existence entre le privé et le public, entre la culture et la consommation.

Il nous semble que *L'identité malheureuse*¹⁰⁶ explore trois genres de modalités temporelles qui structurent la relation entre l'ancien et le nouveau. Il s'agit de la relation entre *les morts et les vivants*, entre *l'adulte et l'enfant* et finalement entre *l'accueillant et l'accueilli*¹⁰⁷. Nous voyons d'emblée que les deux premières font écho à des modalités présentes chez Hannah Arendt, alors que la dernière, bien que construite sur le même modèle, est propre à notre auteur¹⁰⁸. Les trois modalités ont en commun la relation entre l'apparition du neuf et la préservation de l'ancien dans le monde commun et elles feront chacune l'objet d'une analyse dans ce chapitre.

Nous mettrons à l'épreuve les catégories et les instruments préalablement élaborés dans les chapitres précédentes. L'organisation des chapitres partira de la condition temporelle, cependant la condition

¹⁰⁶ Paru en octobre 2013, *L'identité malheureuse* est un essai qui n'est pas passé inaperçu. Finkielkraut y reprend la controverse, lancée par Éric Besson en 2009, sur les valeurs de l'identité nationale et le titre s'inspire sûrement de cet événement. Rappelons brièvement la controverse : Initié par le gouvernement Sarkozy, Éric Besson alors ministre de l'Immigration et de l'identité nationale annonce le 25 octobre un débat sur l'identité nationale. Le 2 décembre, *Médiapart* réplique « nous ne débattons pas » en publiant une pétition contre l'initiative du « pouvoir », jugeant néfaste que le gouvernement ordonne un débat, qu'il perçoit comme « Ni libre, ni pluraliste, ni utile. » L'identité nationale ne renverrait pas à une dimension publique mais serait d'ordre privé. *Médiapart* l'oppose ainsi aux principes politiques et rappelle les trois crédos de la République. Finkielkraut s'y réfère également dans *L'identité malheureuse*. Les thèmes et la tonalité de l'essai témoignent d'un profond sentiment de crise dans la France contemporaine. L'auteur tente d'identifier aussi bien les symptômes que les causes de ce malaise qui toucheraient le monde commun. Les thèmes qui y sont évoqués, sont : le changement, l'école, l'éducation, l'immigration, l'identité, la laïcité et la mixité entre homme et femme.

¹⁰⁷ C'est plus précisément le thème de l'accueillant et de l'accueilli qui a suscité une inquiétude chez une partie de la critique depuis la réception du livre en 2013. Celle-ci a reproché à Finkielkraut de mettre en avant « l'identité nationale » et de focaliser l'opposition en France entre Français de souche et Français issus de l'immigration. Voir par exemple *Marianne* « L'agité de l'identité » paru le 19 octobre en 2013 et qui entre autres reproche à l'auteur de culpabiliser une certaine population et de se réclamer de « l'identité nationale » et *Le Monde*, « Finkielkraut joue avec le feu » daté du 24 octobre. Jean Birnbaum, journaliste et directeur du *Monde des livres*, a vu une transformation ou « une aliénation exaltée » de la pensée du philosophe. Comparant l'essai de 2013 avec les précédents, le journaliste Jean Birnbaum y identifie un changement lexical et tonal important. Selon le journaliste, ces métamorphoses stylistiques affectent profondément le discours finkielkrautien. Sous la surface discursive, Birnbaum trouve l'intrus : Renaud Camus. « Mais si Finkielkraut se brûle au feu de l'identité, c'est peut-être qu'il ne s'appartient plus lui-même. Et c'est là qu'intervient le non-dit, qui a pour nom Renaud Camus. Avec les écrits politiques de ce dernier, *L'identité malheureuse* partage des mots, des références et surtout la même obsession d'une double décadence : celle de la « *Grande Déculturation* » (par l'école) et celle du « *Grand Remplacement* » (par « *l'immigration de peuplement* »). Chez l'un comme chez l'autre, la France devient une « *anberge espagnole* » où les « *Français qu'on n'ose plus dire de souche* » ne savent plus où ils habitent. » Source consultée le 25 août 2019. Pour notre part, nous proposerons une autre lecture en insérant justement la dimension de l'accueillant et l'accueilli dans une plus vaste relation que recouvrent l'ancien et le nouveau. Assurant le monde commun, la culture ou l'éducation, la limite ainsi envisagée nous semble être une constante chez Finkielkraut.

¹⁰⁸ On pourrait croire cette dernière circonscrite et penser qu'elle répondrait au débat lancé par Éric Besson. Cependant, comme nous tenterons de le montrer, il s'agit d'un sujet de réflexion rémanent chez Finkielkraut qui s'inscrit dans une analyse plus vaste sur la modernité. Si le débat sur l'identité nationale a joué un rôle pour l'auteur c'est surtout, oserons nous affirmer, comme élément déclencheur de l'essai et non de sa pensée.

spatiale y aura une place évidente¹⁰⁹. Les concepts d'Aristote nous serviront ici d'outils interprétatifs pour dégager la structure argumentative de Finkielkraut et nous permettront de discerner ce que peut signifier une juste mesure chez l'auteur. Notre analyse sera donc structurée à travers l'horizon de « la sagesse pratique » (la *phronesis*) que notre interprétation de *L'identité malheureuse* nous invite à comprendre comme une volonté de trouver la voie de la mesure. Ce chapitre visera également à montrer comment la notion de limite permet d'approfondir l'interprétation de la critique de la modernité chez Finkielkraut et comment elle contribuera plus tard à discerner sa proposition de monde. Nous terminerons par une conclusion qui estimera la relation entre l'ancien et le nouveau dans *L'identité malheureuse* à l'aune du concept de la juste mesure.

L'identité malheureuse vise surtout, nous semble-t-il, à répondre à deux questions : dans quelle mesure est-il possible de transmettre l'ancien au nouveau *et* quelles sont les conditions pour pouvoir incorporer le nouveau à l'ancien ?

1.1.1 Morts et vivants

La première séparation entre le nouveau et l'ancien est celle entre les morts et les vivants. Les morts sont des hommes qui n'ont d'existence qu'à travers la mémoire des vivants.

Historiquement, la modernité a été envisagée comme le mouvement qui libère les hommes des empreintes du passé. Les Révolutionnaires de 1789 voyaient dans l'affranchissement du passé – de ses préjugés et de sa hiérarchie – la possibilité d'atteindre la liberté et le bonheur. L'historicisme du XIX^e siècle, à son tour, voyait dans les problèmes sociaux l'expression d'une lutte entre l'ancien et le moderne. Aujourd'hui encore la conception d'un passé qui pèserait et qui s'opposerait à la liberté individuelle ou aux intérêts de certains groupes sociaux reste prégnante. Finkielkraut s'inscrit en faux contre cette conception du passé. Pour lui le passé est d'abord un lieu, à savoir la tradition, qui abrite la pluralité du monde. Formant une limite temporelle, elle englobe les hommes qui nous ont précédés. La tradition est la symphonie des morts, tradition qui assure, à travers la transmission générationnelle des œuvres culturelles, la durabilité du monde, selon l'expression d'Arendt.

Les vivants qui s'entretiennent avec les morts et qui assurent leur présence dans notre monde, Alain Finkielkraut les nomme *les héritiers*¹¹⁰. Le sens que l'auteur accorde à ce terme s'éloigne de celui que lui avait donné Pierre Bourdieu dans *Les héritiers, les étudiants et la culture*¹¹¹.

Qu'est-ce que l'héritier pour Finkielkraut ? L'héritier est celui qui a le souci du passé, de la durabilité du monde. L'héritier se confondait naguère avec la grande bourgeoisie à laquelle il « importait de connaître ses classiques¹¹². » La bourgeoisie a pu faire naître le soupçon de n'être composée que de malicieux philistins ou d'agents de la *distinction*, or Alain Finkielkraut pense que l'on ne peut réduire l'héritier à l'*habitus* bourgeois. Les héritiers, bourgeois ou non, assurent l'existence des œuvres classiques car elles n'existent qu'à travers leur regard. L'héritier ne doit donc pas s'entendre comme une catégorie sociologique mais bien comme une disposition ontologique de legs et de lien entre des générations qui ne se sont pas fréquentées.

¹⁰⁹ Comme signalé précédemment, les conditions temporelles et spatiales sont certes deux entités distinctes mais peuvent se conditionner et se structurer mutuellement. Par exemple, si la condition temporelle désigne une relation entre l'ancien et le nouveau cette relation nécessite aussi un cadre. Dans le cas de la transmission (temporalité enfant adulte) l'école (distinction spatiale entre privé – publique) permet son exercice.

¹¹⁰ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 148.

¹¹¹ Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Les héritiers, les étudiants et la culture*, Paris, Les éditions de Minuit, 1964. Tout en reconnaissant l'importance de ses travaux, Finkielkraut compte Bourdieu parmi les sociologues avec qui il est en désaccord. Ce qu'il reproche à certains sociologues est que leur grille de lecture se réduirait à une dichotomie du monde social entre dominants et dominés, empêchant ainsi de faire apparaître une réalité sociale plus complexe. Cette sociologie soutiendrait l'idée que l'homme est né bon et que toute déviance à cette bonté serait les effets secondaires de la société (injuste). Le mal ne peut ainsi jamais se trouver chez l'homme ; le mal est en quelque sorte toujours social. Voir *L'héritage de Rousseau*, Répliques, France Culture, daté du 11, août, 2012 ou bien, *Le complexe d'Orphée*, Répliques, France Culture, 02 juin 2012.

¹¹² Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 150.

Quant aux morts, aux classiques, ils portent l'aura du passé qui transcende notre monde présent.

On aborde modestement et pieusement les œuvres du patrimoine. Ces œuvres en imposent. Nos maîtres, nos pères, nos devanciers en font l'éloge et nous leur faisons confiance. Qu'est-ce qu'un classique, en effet ? C'est un livre dont l'aura est antérieure à la lecture. Nous n'avons pas peur qu'il nous déçoive mais que nous ne le décevions en n'étant pas à la hauteur. Nous admirons avant de comprendre et, si nous comprenons, c'est parce que l'admiration a tenu bon et forcé tous les obstacles. *L'a priori*, en l'occurrence, n'est pas un préjugé, c'est une condition de l'intelligence. Ainsi s'opère la transmission de la culture, ainsi découvre-t-on *l'Énéide*, *le Roi Lear* ou *À la recherche du temps perdu*¹¹³.

S'entretenir avec les classiques, c'est apparaître devant les morts et y découvrir l'altérité. Apparaître mais aussi comparaître car pour Alain Finkielkraut, la lecture est précédée par la crainte de ne pas être « à la hauteur ». Mais le classique n'est pas seulement l'apparition de l'Autre, il n'y a pas seulement le sentiment vertigineux d'étrangeté, il y a aussi la reconnaissance. La reconnaissance comme gratitude, certes, mais encore une reconnaissance de notre propre condition. Si les années nous en séparent, les expériences nous en rapprochent.

L'histoire des idées voudrait en faire les momies d'une pensée ancienne, mais ils ne lui laissent pas le dernier mot. Ils fragilisent, en étant à la fois de leur temps et du nôtre, l'idée de progrès. Ils ne nous renseignent pas seulement sur ce que pensaient jadis les plus grands esprits, ils jettent sur le présent un éclairage infiniment précieux. Nous visitons le patrimoine, c'est-à-dire le musée des choses mortes, et soudain c'est un pan de notre vie et de notre monde qui surgit en pleine lumière¹¹⁴.

Il nous semble que pour Finkielkraut, cette reconnaissance préserve la durabilité du monde commun. Cependant la relation entre les vivants et les morts est fragile puisque les morts dépendent entièrement des vivants pour exister. Le lien est constitué de manière qu'il ne perdure qu'à travers la bonne volonté des vivants. Cette relation est par définition fragile et hiérarchique puisque l'un dépend de l'autre pour exister :

Nous ne tenons pas que de nous-mêmes, nous ne sommes pas des dieux : nous naissons dans un lieu et dans une langue mais [...] nous ne sommes pas pour autant des êtres programmés. Tout peut arriver. Nulle hérédité n'empêche les héritiers que nous sommes de laisser l'héritage en plan. [...] Nous pouvons délaïsser la syntaxe du récit national pour la parataxe de l'actualité perpétuelle. Bref, nous sommes libres de faire défaut. Et cette liberté, tout nous y appelle [...] Jamais il n'a fallu un tel effort de volonté pour *ne pas perdre le fil*. Jamais l'oubli n'a été paré de couleurs aussi vives¹¹⁵.

Les couleurs sont certainement « vives », mais si nous nous abandonnons à « l'actualité perpétuelle » en omettant les morts, nous risquons en même temps de nous amputer du commencement selon l'auteur. Car le commencement a toujours comme premier essor un monde plus ancien que le nôtre et *le fil* temporel est ce qui noue la relation entre l'ancien et le nouveau. Bien que la relation entre les morts et les vivants soit dialectique, il s'agit réellement d'une *relation* dans la mesure où, pour Finkielkraut, le neuf ne peut s'engendrer que par la voie de l'ancien. Cette limite temporelle constitue la condition même de l'action innovante. Elle ne relève donc pas d'un ordre éthique ou normatif mais d'un ordre structurant dans le monde commun. C'est une condition nécessaire pour que puissent être vécus les trois ordres temporels. Cette forme de condition « ontologique » est très présente dans *Nous autres, modernes*¹¹⁶.

Pour Finkielkraut nous ne pouvons penser par nous-mêmes qu'en passant par les autres. Le commencement ne peut s'engendrer que dans un monde qui le précède et si nous délaïssions l'ancien, nous ne pourrions plus envisager le nouveau.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 193-194.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 170.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 146-147.

¹¹⁶ Voir en particulier dans *Nous autres, modernes*, la troisième leçon, intitulée *Penser le XX^e siècle* et la quatrième leçon intitulée *La question des Limites*.

Dans l'avant-propos de *L'identité malheureuse* il précise que le changement n'est plus ce qu'il a pu être :

le grand changement n'est plus à l'ordre du jour. Le scandale des scandales, nous dit, dans son testament politique, Stéphane Hessel, c'est le démantèlement de l'État-providence. Il n'en appelle donc pas à une rupture avec le monde ancien, il veut que le monde redevienne ce qu'il était avant le déferlement de la vague néolibérale. Comme l'écrivit François Furet, à la fin du *Passé d'une illusion* : « [l']idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser, et d'ailleurs personne n'avance sur le sujet, dans le monde d'aujourd'hui, l'esquisse d'un concept neuf »¹¹⁷.

À en croire la citation, le principe de commencement est perturbé et la possibilité de changer le cours des choses aurait, selon Finkielkraut, de plus en plus du mal à trouver une place.

1.1.2 L'adulte et l'enfant – transmission d'un monde

Ce qui dans la relation entre l'enfant et l'adulte distingue le premier du second, est que l'adulte appartient déjà au monde ; il est « ancien » dans le monde et il doit enseigner à l'enfant à la fois comment y trouver une place et y céder la place. Rappelons la citation d'Arendt donnée dans le cadre théorique de la présente étude :

Avec la conception et la naissance, les parents n'ont pas seulement donné la vie à leurs enfants ; ils les ont en même temps introduits dans un monde. En les éduquant ils assument la responsabilité de la vie et du développement de l'enfant, mais aussi celle de la continuité du monde : l'enfant a besoin d'être tout particulièrement protégé et soigné pour éviter que le monde puisse le détruire. Mais ce monde aussi a besoin d'une protection qui l'empêche d'être dévasté et détruit par la vague des nouveaux venus qui déferle sur lui à chaque nouvelle génération¹¹⁸.

À l'instar d'Arendt, Finkielkraut souligne l'importance de la relation qui lie l'enfant au monde des adultes. Éduquer son enfant et le préparer au monde doit être le souci premier du parent et une finalité même de leur relation. Transmettre signifie, selon Finkielkraut, introduire l'enfant tant dans le monde des adultes qu'à la culture. Pour lui, le lieu de l'école, lieu de la transmission de la culture, est le lieu par excellence où l'enfant sera introduit dans le monde, puisqu'il est un être en devenir. Il n'est pas un être accompli :

nous sommes jetés dans la mare de l'ignorance [...] nous avons besoin d'instruction, c'est-à-dire de maîtres, pour pouvoir, au bout du compte, nous affranchir de toute direction étrangère. Nul ne pense par lui-même sans détour par les autres, et notamment par ce qui a été pensé avant lui¹¹⁹.

Cependant, le philosophe dresse un éventail de problèmes qui aujourd'hui nuisent à la relation entre l'enfant et l'adulte et qui en dernière instance empêchent la transmission. Ces problèmes ont en commun la transgression des limites, à la fois temporelles et spatiales. Nous allons dans les pages qui suivent les étudier de plus près. Dans un premier temps, nous revisiterons la transgression de la limite temporelle, à travers la figure du jeune, la transformation de l'image de l'enfant et celle de l'adulte. Ensuite nous nous concentrerons sur le cas de l'école qui pour Finkielkraut est de plus en plus envahie par la sphère privée. Il s'agira ici du cadre spatial qui offre le lieu nécessaire au déploiement et à la structuration de la limite

¹¹⁷ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, pp. 16-17. En 2011 Stéphane Hessel ancien résistant, fit paraître un petit livre, « *Indignez-vous !* » qui encourageait la jeunesse à s'engager politiquement. Il mit en avant le sentiment d'indignation comme possible source et moteur de transformation politique. François Furet, historien, publia *Le passé d'une illusion* (1995) qui analyse le communisme durant le XX^e siècle, il est également connu pour un travail hétérodoxe sur la Révolution française.

¹¹⁸ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 238-239.

¹¹⁹ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 31.

temporelle. En d'autres termes, l'école est le lieu où s'effectue la transmission de la culture et des savoirs qui se distinguent foncièrement des appartenances privées. Dans cette partie nous traiterons de la question de la laïcité et de l'autonomie.

Si les transgressions des limites se font souvent par bienveillance, par la conviction qu'elles aboutiraient à un monde meilleur, elles ne sont pas anodines selon Finkielkraut : ces transgressions deviennent souvent contreproductives et empêchent en dernière instance la finalité même qu'elles visent.

1.1.3 Transgressions du cadre temporel

1.1.3.1 Le Jeune

La transgression du cadre temporel entre l'adulte et l'enfant empêche la possibilité de transmettre. Selon Finkielkraut, cette transgression temporelle trouve sa pleine expression dans ce qu'est devenue la représentation de la jeunesse. L'analyse du « jeune » figurait déjà dans *La défaite de la pensée* où l'auteur estime que le jeune est perçu non plus comme un être en devenir mais comme un être achevé. Dans l'essai de 2013 le philosophe décrit le jeune en ces termes :

La jeunesse est, si l'on ose dire, une réalité aussi vieille que l'humanité, mais ce qui différencie le jeune des enfants et des adolescents de toujours, c'est qu'il campe désormais sur lui-même, qu'il est un être plein, un individu à part entière, juge de ses intérêts, fort de ses opinions, titulaire de ses goûts et aversions, jaloux de son idiome, de sa musique, de ses choix vestimentaires [...]. Le marché, qui plus est, entérine ses désirs et s'applique à les satisfaire avec tous les égards que l'on doit à un consommateur insatiable. Courtisé, honoré, adulé par l'industrie du divertissement, il ne se définit plus par son inachèvement. Rien ne lui manque. Il ne peut vouloir qu'on l'élève : il est sur un trône¹²⁰.

Dans *L'identité malheureuse*, il situe « le peuple juvénile » comme étant le produit de « la dynamique égalitaire ». Autant dans l'essai de 1987 que dans l'essai de 2013, le philosophe analyse la relation entre le Jeune et la culture de masse. Il n'est pas tant question d'une critique de la culture de masse que d'une critique de la dissolution de la frontière entre la culture et la culture de masse où la culture se noierait dans « le tout culturel¹²¹ ». La culture de masse s'organiserait autour d'une certaine image de la jeunesse tout en devenant la première référence des jeunes. Le culte du jeune placerait donc le jeune en position 'd'autorité' en même temps que ce même jeune s'inspire de l'image qui lui est envoyée. L'essence du jeune se confond ainsi avec un âge. Le philosophe le décrit en ces termes dans *La défaite de la pensée* : « Autrefois niés en tant que peuple, les jeunes le sont aujourd'hui en tant qu'individus¹²² », essentialisés en une « quasi-espèce¹²³ ». Et « les copains attentifs et les parents attendris, les instituts de sondage et le monde de la consommation veillent *ensemble* à la perpétuation de ce conformisme¹²⁴. » Finkielkraut regrette qu'il soit devenu impossible à un jeune de « s'exclamer : J'ai vingt ans, c'est mon âge, ce n'est pas mon être, et je ne laisserai personne m'enfermer dans cette détermination¹²⁵. »

¹²⁰ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 48.

¹²¹ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 158.

¹²² *Ibid.*, p. 176.

¹²³ *Loc.cit.*,

¹²⁴ *Loc.cit.*

¹²⁵ *Loc.cit.*

1.1.3.2 Un refus de passer la relève ?

L'apparition du jeune franchit la limite temporelle et trouble la relation entre l'adulte et l'enfant. Les deux pôles distincts tendent à se confondre. Chez l'adulte, Finkielkraut perçoit une transgression générationnelle où tout homme prétend à vouloir être jeune. Dans l'essai de 1987, il décrit ce phénomène dans les termes suivants : « il a suffi de deux décennies pour que la dissidence envahisse la norme, pour que l'autonomie se transforme en hégémonie et que le style de vie adolescent montre la voie à l'ensemble de la société¹²⁶. » Finkielkraut poursuit en affirmant que « de nos jours, la jeunesse constitue l'impératif catégorique de toutes les générations¹²⁷ » et estime que « les quadragénaires sont des "teenagers" prolongés¹²⁸. » Ainsi selon le philosophe, le Jeune influence toutes les générations où tout un chacun veut et désire rester jeune. L'origine de cette quête proviendrait de la culture hédoniste consumériste¹²⁹. Le Jeune serait donc tant un comportement qui est nourri par des adultes refusant leur âge, que par un certain modèle du jeune que le monde adulte projette sur lui.

Le désir d'une éternelle jeunesse dissimule le déni de la mort. Vieux comme le monde, ce déni se détacherait désormais des normes qui le refoulaient, encourageant ainsi chaque homme à librement « persévérer » dans la jeunesse. Mise à part la dimension tragique et désespérante que constitue le refus de vieillir ou de mourir, ce refus a, selon le philosophe, des conséquences sur le monde commun : il lèse profondément la possibilité de créer du neuf et d'entreprendre un commencement. Dans *Nous autres Modernes*, Finkielkraut revient au principe de commencement qu'il fonde, à l'instar d'Arendt sur « le fait de natalité¹³⁰. » L'enfant est justement l'élément qui permet de faire apparaître du neuf dans le monde. Cependant lorsque les adultes refusent de vieillir ils refusent en même temps de passer la relève. Finkielkraut commence par observer que la continuité du monde est nécessaire à l'homme : « Sans expériences accumulées, l'humanité stagnerait¹³¹. » Dans la relation adulte-enfant est soulignée non seulement la place de l'enfant mais aussi le fait que l'adulte doit céder une place à l'enfant. Offrir cet espace est nécessaire afin que le monde commun ne sombre pas « dans la routine et l'ennui, de ce que l'expérience détruit et ne peut jamais reconquérir : l'étonnement, l'initialité, la curiosité naïve de l'enfant face au réel¹³². » Les adultes qui se voient éternellement jeunes, mués par la crainte, très humaine certes, de la mort, nuisent à la possibilité d'introduire du neuf. Finkielkraut estime que

sur une terre déjà surpeuplée, le prix à payer pour une vie prolongée en manipulant et en déjouant les rythmes biologiques serait un ralentissement proportionnel de la relève, autrement dit, un apport moindre de vie nouvelle. L'aptitude à reculer indéfiniment les frontières de la mort mettrait en grand péril la faculté humaine de commencer¹³³.

Ainsi il est, selon Finkielkraut, nécessaire qu'il existe un équilibre entre l'ancien et le nouveau. Bien que le monde commun doive être conservé, « l'expérience accumulée » détruit aussi une dimension existentielle de l'homme qui lui est vitale, à savoir le neuf. La perturbation de l'équilibre du cadre temporel affecte

¹²⁶ *Ibid.* p. 174.

¹²⁷ *Loc.cit.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 175.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 176.

¹³⁰ Hannah Arendt écrit : « le mouvement linéaire de la vie de l'homme entre la naissance et la mort ressemble à une déviation bizarre par rapport à la loi commune, naturelle, du mouvement cyclique, de même au point de vue des processus automatiques qui semblent régir la marche du monde, l'action paraît un miracle. [...] L'action est en fait la seule faculté miraculeuse : Jésus de Nazareth, dont les vues pénétrantes sur cette faculté évoquent, par l'originalité et la nouveauté, celles de Socrate sur les possibilités de la pensée [...]. Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau l'action dont ils sont capables par droit de naissance. Seule l'expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance, ces deux caractéristiques essentielles de l'existence [...] c'est cette espérance et cette foi dans le monde qui ont trouvé sans doute leur expression la plus succincte, la plus glorieuse dans la petite phrase des Évangiles annonçant leur 'bonne nouvelle' : "Un enfant nous est né". » Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 259.

¹³¹ Alain Finkielkraut, *Nous autres modernes*, *op.cit.*, p. 304.

¹³² *Ibid.*,

¹³³ *Ibid.*,

l'humaine condition et elle risque de sombrer dans la stagnation. Bien que le nouveau soit conditionné par l'ancien, le nouveau est réellement un principe à part entière qui protège l'homme du *statu quo*. Nous avons vu que pour Finkielkraut l'envie de s'affranchir du passé empêchait la possibilité de créer du neuf, il est cependant question ici de l'autre extrême. En s'obstinant à vivre dans l'ancien, l'homme perd la « faculté humaine de commencer ». L'aptitude de l'homme moderne à faire reculer « les frontières de la mort » constitue une menace pour le monde commun. Le nouveau, l'enfant, est une entité cruciale pour la pensée de Finkielkraut. Mais l'enfant a besoin d'être encadré par des frontières pour ne pas détruire le monde commun et, selon Finkielkraut, c'est la tâche de l'adulte d'introduire le nouveau venu dans le monde. Or cette responsabilité tend à être abandonnée et cela affecte la relation à la fois intergénérationnelle et intragénérationnelle.

I.1.3.3 Plénitude ou Tyrannie ?

Une évolution au sein de la société contemporaine serait de voir l'enfant comme un être autonome, provenant d'un autre monde, unique à lui. Dans les années soixante, Hannah Arendt avait mis en avant une nouvelle vision de l'enfant aux États-Unis qui avait eu des conséquences sur l'éducation et l'enseignement des enfants. Conséquences qui, selon la philosophe allemande, avaient affecté le développement de l'enfant et sa relation avec autrui. La nouvelle manière de concevoir l'enfant se fonde sur « trois idées de bases¹³⁴ » :

La *première* [idée] est qu'il existe un monde de l'enfant et une société formée entre les enfants qui sont autonomes et qu'on doit dans la mesure du possible laisser se gouverner eux-mêmes. Le rôle des adultes doit se borner à assister ce gouvernement. [...] C'est ainsi qu'entre enfants et adultes sont brisées les relations réelles et normales qui proviennent du fait que dans le monde des gens de tous âges vivent ensemble simultanément¹³⁵.

Nous retrouvons ici l'idée, à laquelle s'oppose également Finkielkraut, qui consiste à penser que l'enfant n'a pas besoin de 'passeur', qu'il constitue un univers à lui seul, sans besoin de la transmission des adultes.

La conséquence de l'abandon des adultes est selon Arendt « la tyrannie de la majorité¹³⁶. » L'enfant n'est plus sous l'autorité de l'adulte mais se trouve désormais sous la tyrannie des autres enfants, de « *ses pairs*¹³⁷. » Dans la même lignée Finkielkraut souligne : si le Jeune « sait ce qui lui plaît, il sait ce qui est nul, et si d'aventure il ne le sait pas, *ses pairs* se chargeront de le lui faire savoir¹³⁸. » Cette phrase rappelle la conviction d'Arendt lorsqu'elle écrit :

Affranchi de l'autorité des adultes, l'enfant n'a donc pas été libéré, mais soumis à une autorité bien plus effrayante et vraiment tyrannique : la tyrannie de la majorité. En tout cas, il en résulte que les enfants ont été pour ainsi dire bannis du monde des adultes. Ils sont soit livrés à eux-mêmes, soit livrés à la tyrannie de leur groupe, contre lequel, du fait de sa supériorité numérique, ils ne peuvent se révolter, avec lequel, étant enfants, ils ne peuvent discuter, et duquel ils ne peuvent s'échapper pour aucun autre monde, car le monde des adultes leur est fermé. Les enfants ont tendance à réagir à cette contrainte soit par le conformisme, soit par la délinquance juvénile et souvent par un mélange des deux¹³⁹.

¹³⁴ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *op.cit.*, p. 233. La deuxième idée de base, selon Arendt, découle des influences psychologique et pédagogique où « Est professeur, pensait-on, celui qui est capable d'enseigner...n'importe quoi. Sa formation lui a appris à enseigner et non à maîtriser un sujet particulier. [...] En outre, au cours des récentes décennies, cela a conduit à négliger complètement la formation des professeurs dans leur propre discipline. » (*ibid.*, p. 234). Finalement, la troisième idée de base est la substitution du « faire à l'apprendre » qui signifie qu'« on s'est surtout efforcé de supprimer autant que possible la distinction entre le travail et le jeu au profit du dernier. » (*ibid.*, p. 235).

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 233-234.

¹³⁶ *Loc.cit.*

¹³⁷ *Ibid.*, (nous soulignons).

¹³⁸ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 48. (nous soulignons).

¹³⁹ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *op.cit.*, p. 233-234.

En le dotant de la capacité d'élire, de manière autonome, ses préférences personnelles, on expose l'enfant à une autre tyrannie, une force ne venant plus de l'exigence du maître, mais de ses « pairs ». On trouve un exemple similaire des « pairs » dans *L'identité malheureuse* où un bon élève est harcelé par les autres à cause de son soin du bien faire¹⁴⁰.

Le même isolement serait à l'œuvre dans la relation entre l'enfant et le parent. Finkielkraut note une tendance chez les parents à refuser la transmission d'une certaine sagesse pratique dirigée vers autrui. Dès lors, ils privent simultanément leur enfant de trouver et de céder une place dans le monde commun. Si l'éducation visait naguère d'avoir un enfant 'bien élevé' la famille moderne veille en revanche au « bonheur actuel »¹⁴¹ de l'enfant. Un exemple similaire était déjà présent dans *La défaite de la pensée* dans un passage où il est question du modèle « Adolescent¹⁴² » s'opposant au modèle « Bourgeois¹⁴³ ». L'éducation de l'enfant l'invite à persister dans un esprit juvénile.

Dans *L'identité malheureuse*, l'auteur met l'accent sur la relation du parent à l'enfant. Le parent vise à être un parent « cool », et refuse par conséquent de soumettre son enfant aux contraintes collectives. La tâche première du parent « cool » serait de veiller au plein épanouissement de son rejeton. Une des contraintes que l'on refuserait aujourd'hui de transmettre ou d'exercer serait « les formes ». Pour Finkielkraut les formes sont intimement liées au respect de l'autre :

[les formes] font entendre, jusque dans la comédie sociale, le souci d'autrui. Quand je mets les formes, je respecte un usage, bien sûr, je joue un rôle, sans doute, je trahis mes origines, peut-être. Mais surtout [...] je fais savoir à l'autre ou aux autres qu'ils comptent pour moi. Je les salue, je m'incline devant eux, je prends acte de leur existence en *atténuant la mienneté*¹⁴⁴.

Ces formes servent de médiation. Donnant le moyen à l'homme de se rapprocher d'autrui, elles encadrent les actes et les paroles. La parole à travers le langage châtié, le soin de se faire comprendre par l'autre de la manière la plus juste et la plus claire. La reconnaissance de l'autre demande de lui assigner une place et d'entendre sa parole. Cependant « l'épanouissement » de l'enfant auquel veilleraient les parents s'opposerait aux formes et rappelle à la fois la liberté négative et le subjectivisme puisque les parents

récusent les contraintes et les protocoles au nom de la liberté, le formalisme au nom de l'immédiateté, les artifices au nom du naturel, le mensonge des apparences au nom de l'authenticité des sentiments, l'observance des rites au nom de la religion du cœur¹⁴⁵.

Or ce faisant, les parents oublieraient qu'en éduquant ainsi l'enfant, ils le préparent mal à vivre avec autrui parce que vivre avec autrui signifie « d'assigner une place » à l'autre et de le respecter. Pour Finkielkraut il existe deux formes de respect qui s'opposent aujourd'hui et on peut interpréter la différence entre les deux par la distinction suivante : dans la première forme, il s'agit d'un acte qui se dirige vers l'autre, dans la deuxième, c'est de l'autre que l'on exige une action/ une conduite.¹⁴⁶ Il nous

¹⁴⁰ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 185.

¹⁴¹ Marie-Claude Blais, Marcel Gauchet, Dominique Ottavì, *Conditions de l'éducation*, Éditions Stock, Paris, 2008, p. 31.

¹⁴² Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 176.

¹⁴³ *Loc.cit.*

¹⁴⁴ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 205.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 204.

¹⁴⁶ Finkielkraut s'inspire de la définition du respect donnée par Kant (voir Emmanuel Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Paris, Flammarion, [1785] 1994) c'est-à-dire « une maxime de restriction, par la dignité de l'humanité en une autre personne, de notre estime de nous-mêmes. » (Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 174). Ce genre de respect comporte selon Finkielkraut une certaine « humilité » envers les autres, vivants ou morts. L'humilité nous fait comprendre que nous ne sommes pas seuls et que l'autre est digne de respect. Elle s'oppose, selon l'auteur, au respect défini par Hobbes (voir Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, Paris, Gallimard, [1651], 2000). Celui-ci considérerait le respect comme le désir d'un individu à vouloir être estimé par autrui comme il s'estime soi-même (*Ibid.*, p. 173). Finkielkraut adhère certainement à la définition de Kant.

semble que pour Finkielkraut dans l'éducation actuelle, la première manque cruellement à l'appel. Les parents enfermeraient ainsi l'enfant sur lui-même et le sépareraient tant des aïeux que des benjamins.

Après ces considérations sur la relation temporelle entre l'enfant et l'adulte il est maintenant temps de traiter cette même relation dans une perspective spatiale. Nous allons traiter de l'école comme étant un des lieux publics qui s'oppose au privé car régie par une toute autre finalité. Comme signalé précédemment l'école est le lieu où se noue la relation entre l'enfant et l'adulte à travers la transmission. La transmission de la culture et des savoirs est selon le philosophe la finalité même de l'école.

I.1.4 Limites et spatialité – encadrement du privé et du public : l'école

Un nombre de conditions doit être rempli pour que l'école puisse être le lieu où s'exerce la transmission. Quelles sont ces conditions et de quelles manières sont-elles aujourd'hui malmenées si l'on en croit Finkielkraut ?

L'école s'inscrit, pour lui, dans la sphère du public et ce lieu public doit être extrait ou préservé de la logique du monde privé. Un élément qui caractériserait l'école et qui le distinguerait du privé est l'effacement des sentiments car il y régnerait une certaine indifférence. Finkielkraut illustre son propos en renvoyant au philosophe Alain¹⁴⁷ :

Indifférence salutaire : c'est une chance et non une déchéance que toutes les relations entre les hommes ne soient pas soumises à la loi de l'amour. Heureusement pour l'humanité, d'autres sentiments sont possibles, ainsi d'ailleurs que des relations *asentimentales*. La transmission des savoirs a tout à perdre de la confusion du *ognitif* et de l'*affectif*. [...] Mais il est donné à celui que l'amour ne tient pas sous son emprise de pouvoir réprimander sans souffrir ni faire mal : "À l'école se montre la justice, qui se passe d'aimer, et qui n'a pas à pardonner, parce qu'elle n'est jamais réellement offensée. La force du maître, quand il blâme, c'est qu'à l'instant d'après il n'y pensera plus. Et l'enfant le sait très bien." [...] À l'époque d'Alain, c'est la blouse qui faisait un élève et qui, en recouvrant tous les insignes, l'introduisait dans le territoire de l'esprit¹⁴⁸.

Pour que l'enfant puisse être introduit dans le territoire de l'esprit, il ne doit plus se replier sur son appartenance privée, mais en être arraché¹⁴⁹. En ce sens, l'école ne doit pas être à l'image de la société, elle doit au contraire s'en protéger. L'école sera par conséquent un lieu qui préserve l'élève du monde présent, créant un espace « où les bruits extérieurs ne pénètrent point¹⁵⁰. » Or, selon le philosophe, ce lieu n'est plus préservé :

L'actualité force les portes du temple, la liberté des Modernes s'invite dans les cours de récréation et les salles de classe, le présent ne se laisse plus mettre à distance, le quotidien ne s'oublie jamais, les envies de la vie envahissant l'institution, la société, avec ses codes, ses modes, ses marques, ses emblèmes, ses objets fétiches, ses signes d'appartenance et de reconnaissance, déferle à l'école¹⁵¹.

Lieu sacré, lieu d'arrachement, l'école se voudrait désormais le lieu où s'invite la société et cette évolution perturbe la séparation des espaces, entre le domaine privé et le domaine public : le public est absorbé par le règne du privé. En se réduisant à l'image de la société, l'école cesse d'être un lieu ouvert : elle ne sera pas plus éclectique mais plus homogène, plus uniforme, plus repliée sur un présent omniprésent : « [c]

¹⁴⁷ Alain, *Propos sur l'éducation*, Paris, Édition PUF, [1932], 2015.

¹⁴⁸ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, pp. 46-47.

¹⁴⁹ L'école est donc aussi le lieu où se sépare le corporel du spirituel. Finkielkraut donne plusieurs exemples où des enseignants se plaignent de l'invasion du corps dans l'institution scolaire. Cela rejoint l'interprétation de l'invasion du privé dans l'institution publique, voir pages 195-196 in *L'identité malheureuse*, *op.cit.*,

¹⁵⁰ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 49.

¹⁵¹ *Loc.cit.*,

qu'on appelle glorieusement l'ouverture sur la vie n'est rien d'autre que la fermeture du présent sur lui-même¹⁵². » L'éloignement de la limite serait ainsi double, étant d'ordre temporel aussi bien que spatial. L'institution scolaire, dans sa tendance excessive à y introduire du neuf s'éloigne de la juste mesure et fait bouger les frontières qui séparent les trois temporalités. En s'arrachant de la tradition elle n'atteint pas la nouveauté mais participe plutôt au maintien du *statu quo*. En s'ouvrant à la société, l'école dissout ce qui formait sa spatialité spécifique et se laisse englober dans l'uniformité. Il y aurait là un effet paradoxal pour ceux qui prônent l'ouverture puisque cette ouverture se réduit au « *statu quo* ». En d'autres termes, « l'extrême » de l'école réside dans « l'insuffisance ». L'idée de commencement, de refondation est au cœur de la querelle de l'école et ceux qui envisagent le nouveau, le changement, obéiraient non à un renouvellement ou à l'inédit mais au maintien de ce qui est déjà une réalité dans le restant de la société.

Finkelkraut s'interroge sur plusieurs évolutions au sein du milieu scolaire qui nuisent à la finalité qu'il assigne à l'école, à savoir la transmission. Nous allons dans les pages qui suivent analyser ce qui, selon l'auteur, fait obstacle à cette finalité. Nous commencerons par le thème de la laïcité dont le fondement même serait la séparation spatiale entre le privé et le public. Ensuite nous aborderons les effets sur le cadre spatial de l'évolution conceptuelle de l'autonomie. Finalement seront traitées les conséquences de ces transformations dans le cadre spatial et temporel.

I.1.4.1 Deux conceptions de la laïcité

La question de la laïcité a resurgi vers la fin des années 1980 en France avec le débat autour du port du foulard. Selon Finkelkraut, deux positions se cristallisent aujourd'hui dans le débat sur la place de la religion à l'école. Pour lui, les contradicteurs diffèrent de ceux qui avaient marqué l'instauration de la laïcité en 1905. À l'époque les deux adversaires étaient les tenants de la République et les représentants de l'Église. Or, selon Finkelkraut, deux formes laïques s'opposent aujourd'hui : la première est « républicaine », la deuxième « Moderne¹⁵³ ». Le conflit autour de la laïcité ne réside plus entre les représentants de la Cité de Dieu et ceux de la Cité terrestre, mais entre deux figures laïques baignant dans la cité terrestre et dont le but commun est le soin de la liberté individuelle. S'il y a unanimité quant au but, à savoir l'accomplissement de l'homme, les moyens pour y parvenir font objet de controverse. Finkelkraut écrit qu'en « France comme à l'étranger, l'intransigeance républicaine se voit donc opposer la liberté des Modernes¹⁵⁴. » Au sujet du port de signes religieux, les « Républicains » seraient plus portés sur « l'intransigeance », alors que les « Modernes » pencheraient davantage pour l'autorisation. Désormais, le conflit tournerait surtout autour du droit qu'a l'État d'éradiquer des préférences privées au nom de vertus républicaines.

La doctrine politique des Modernes émergea au XVII^e siècle suite aux conflits religieux. Finkelkraut écrit à ce propos :

Épuisées, dévastées par les guerres civiles religieuses qu'avait provoquées le schisme protestant, les sociétés européennes se sont progressivement rendu compte qu'il leur fallait accepter le désaccord sur les finalités ultimes de l'existence pour survivre et former encore un monde commun¹⁵⁵.

Cette doctrine avait donc comme principe la neutralité sur ce que pouvait être le Bien : « aucune définition de la vie bonne ne doit prévaloir, aucune vérité ne doit régner¹⁵⁶. » La neutralité axiologique de l'État a caractérisé et caractérise toujours plusieurs pays occidentaux, notamment les pays anglo-saxons.

Le philosophe situe le *New York Times* dans cette tradition moderne en raison de sa position face à la laïcité française : le quotidien américain soutient que la loi française sur l'interdiction des symboles religieux à l'école « n'est pas tant sacrilège que liberticide. Elle n'offense pas Dieu, elle opprime les

¹⁵² *Ibid.*, p.146.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁵⁴ *Ibid.*, Il nous semble que Finkelkraut utilise ici le terme « Moderne » comme synonyme au terme « libéral ».

¹⁵⁵ Alain Finkelkraut, *L'identité malheureuse, op.cit.*, p. 35.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 37.

individus¹⁵⁷. » Si les contradicteurs de la laïcité d'antan étaient des religieux, ils sont, selon le philosophe, aujourd'hui d'abord des défenseurs des préférences individuelles. En d'autres termes, les défenseurs des signes religieux ne sont plus les représentants de l'église, plus les clercs mais des hommes qui ont érigé les droits de l'homme en religion : « Ils plaident non pour la direction sacerdotale des consciences, mais pour que soit laissé à chaque conscience le soin de diriger sa vie¹⁵⁸. » Ce qui semble se jouer ici, est que le discours que tenait la République à l'égard de la religion se serait retourné contre elle-même et sa conception laïque est remise en question. La culture et sa transmission dont se proclamait l'école sont alignées à la croyance religieuse, elles ne souffrent aucune exception. Comme la légitimité de la culture est contestée, la place qu'elle occupait à l'école est remise en cause. Selon cette conception moderne de la liberté « la culture était aussi une religion. On vénérât les œuvres de l'esprit, on s'inclinait devant leur grandeur. Le temps est venu de dissiper cette aura et de *laïciser la laïcité* elle-même », ce qui nous invite donc à « lâcher prise et d'entrer enfin dans l'âge séculier de l'immanence radicale¹⁵⁹. » En ce sens, la mise en question de la laïcité affecte le cadre spatial ; elle problématise et fait naître le doute sur le bienfait d'une division stricte entre le cadre privé et le cadre public. En d'autres termes, la dimension spatiale du conflit, entre les deux camps laïcs, renvoie à l'acceptation – ou non – de la présence du privé dans le domaine public.

Deux évolutions sont traitées dans *L'identité malheureuse* et elles se rapportent à la laïcité et à la neutralité axiologique de l'État. La première serait une « laïcisation » de la place publique. Finkelkraut souligne que « le jour se rapproche où, pour n'offenser personne, les fêtes de Noël deviendront, dans le discours officiel, "les fêtes de fin d'année" ou, plus poétiquement, "les fêtes d'entrée dans l'hiver"¹⁶⁰. » La deuxième évolution, consisterait en revanche à revendiquer le droit d'afficher son appartenance à une communauté spécifique dans l'espace public. Serait-ce une contradiction chez Finkelkraut d'hésiter sur l'évolution d'une laïcisation de la sphère publique d'un côté (« les fêtes de fin d'année ») et de la revendiquer de l'autre (pour l'école) ? Ces deux tendances peuvent effectivement nous inviter à croire à deux processus séparés mais elles constituent, selon notre interprétation, les deux faces de la même médaille. Plus l'État se vide du symbolique et se « désessentialise », plus les individus sont libres d'exercer leur mode de vie particulier :

Cet esprit posthumaniste se targue d'être plus humain que l'humanisme. Il refuse, en effet, de faire le tri entre les hommes. [...] Contre la cruauté des discriminations, il brandit l'étendard de la reconnaissance universelle. [...] Sous son égide, chaque religion, chaque minorité, chaque opinion individuelle réclament d'être traitées à l'égal de toutes les autres¹⁶¹.

Le droit de tout un chacun effacerait la représentation du commun, nécessaire au monde commun et dont l'État se portait garant.

Cependant, les laïcs modernes ne plaident pas pour une suspension de la limite mais pour sa transposition. Selon eux, le lieu où doit être tracée la limite est non entre le citoyen (public) et l'individu (privé) mais entre un État neutre et des individus particuliers. Ainsi la « neutralité » étatique doit permettre aux individus de vivre pleinement leur particularité. C'est à cette limite, nous semble-t-il, que s'oppose Finkelkraut ; elle risquerait de faire éclater le monde commun en communautés distinctes. Le lieu de l'école doit être le lieu qui assure le commun et où la particularité ne doit point avoir de prise. Cette vision de l'école comme garant d'un universel, d'une « égalité abstraite et contre la particularité¹⁶² » rapproche clairement Finkelkraut d'un certain idéal républicain. Pour Finkelkraut « l'immanence radicale » ne signifie nullement une libération de l'individu mais l'affaiblissement du collectif qui, par ailleurs, est nécessaire au maintien des droits individuels.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 34. Finkelkraut se réfère à un article du *New York Times*.

¹⁵⁸ *Loc.cit.*,

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 105. Finkelkraut cite "le discours officiel".

¹⁶¹ Alain Finkelkraut, *L'identité malheureuse, op.cit.*, pp. 208-209.

¹⁶² Mona Ozouf, *De Révolution en République, Les chemins de la France*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2015, p. 1325.

I.1.4.2 Deux conceptions de l'autonomie

Si l'autonomie de l'homme fut une conquête moderne, astre autour duquel tournaient les Lumières, il y a, selon Finkielkraut, aujourd'hui *disensus* sur la définition de ce qu'est l'autonomie. Deux modalités de l'autonomie sont abordées dans l'essai : Il y a ceux pour qui le souci premier est la possibilité d'exprimer et de réaliser un choix. Les enfants sont selon cette vision dotés d'autonomie puisqu'elle définit l'autonomie comme l'action d'élire, de faire un choix. De l'autre côté se trouvent ceux qui soutiennent que la liberté nécessite un apprentissage qui ne peut se faire que si on s'arrache des empreintes privées. Selon ces derniers, ce n'est pas l'action ou l'expression d'un désir de choisir qui définit l'autonomie mais le raisonnement qui le précède. L'enfant, étant un être en devenir, n'a pas encore acquis les connaissances et les expériences pour être autonome. L'école sera dans les deux exemples le lieu qui doit avoir comme finalité l'autonomie de l'enfant. En d'autres termes la raison d'être de l'école serait l'autonomie. Cette opposition rappelle celle qui selon Finkielkraut divisait les Modernes et les Républicains sur la question de la laïcité. Il s'agissait alors d'une dispute autour de la forme, c'est-à-dire de l'endroit où tracer la limite entre privé et public. La discussion autour de l'autonomie s'interroge plutôt sur le « fond » et sur l'« être » de l'homme. Elle renvoie à la question de la limite par un questionnement sur le temporel (différence entre enfant et adulte) et le spatial. À l'instar d'Hannah Arendt, Finkielkraut semble penser qu'en « libérant » l'enfant, on l'invite à s'enfermer dans son propre monde. Cette forme d'autonomie fait, selon Finkielkraut prévaloir une certaine suffisance qui rend l'inconnu superflu. Le renfermement du jeune dans sa condition élimine « l'*aidôs*¹⁶³ », à savoir « la réserve, la modestie, la pudeur qui naissent, en nous, de l'intériorisation du regard des autres¹⁶⁴ » nécessaire pour « recevoir l'empreinte de la transmission et d'accéder ainsi au *logos*¹⁶⁵. » En d'autres termes, l'*aidôs* permet à l'enfant de recevoir l'Autre. Puisque le jeune « ne se définit plus par son inachèvement » et que « rien ne lui manque¹⁶⁶ » il n'est pas obligé de se tourner vers le monde. Il nous semble que la conception finkielkrautienne de l'*aidôs* coïncide avec la quête platonicienne de la connaissance¹⁶⁷. La connaissance ne peut être acquise que par celui qui a éprouvé et reconnu un manque ; le désir étant le mouvement qui cherche à combler ce manque. De là commence la quête de la connaissance. Si « rien ne lui manque », le jeune n'a plus besoin d'entreprendre cette quête. Le jeune se trouve donc dans une position qui s'éloigne de la juste mesure puisqu'il constitue un « excès » quant à son assurance en ses propres moyens et en ses propres qualités.

L'*aidôs* requiert qu'il faut s'oublier un temps ; il faut se dessaisir du présent et de sa propre particularité afin de pouvoir accueillir l'altérité. Par là, l'élève acquiert l'intelligence pratique qui le sensibilise non à son ego mais à la dette qu'il a. Ainsi les élèves :

n'ont pas que des *créances* à faire valoir, mais aussi des obligations à remplir et une *dette* à acquitter envers le travail des ancêtres, des avantages de la civilisation, des institutions républicaines. Elle leur apprendra également à répondre de leurs actes et à distinguer, en s'éveillant à la réalité d'autrui, la liberté du bon plaisir¹⁶⁸.

Aux deux visions d'autonomies, partageant la même visée émancipatrice de l'école, s'ajoute une troisième dont le souci premier est la transmission de la culture. La culture n'est pas seulement émancipatoire, elle constitue une finalité en soi¹⁶⁹. La transmission de l'héritage est un bien intrinsèque, une entité qui dépasse et transcende les différences particulières, renvoyant l'individu à sa plus haute

¹⁶³ Voir par exemple, Antoine Bevert, « Le Paradigme de Protagoras », *Socio-logos* [En ligne], 2 | 2007, mis en ligne le 29 mars 2007, consulté le 29 juillet 2023. URL : <http://journals.openedition.org/socio-logos/110> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-logos.110>.

¹⁶⁴ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, p. 192.

¹⁶⁵ *Loc.cit.*

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶⁷ Voir Platon, *Le Banquet*, Paris, Gallimard, 2016, trad. Luc Besson, le discours de Socrate, 201d.

¹⁶⁸ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse, op.cit.*, p. 198.

¹⁶⁹ Pour les différentes positions sur le rôle ou la finalité de l'école nous renvoyons aux recherches de Frank Giol et notamment son ouvrage *Lectures contemporaines de la crise de l'éducation*, Paris, L'Harmattan, 2009.

condition humaine. Elle ouvre les yeux de l'enfant sur la beauté du monde, à la pluralité humaine et elle le sensibilise aux rayonnements de la culture.

L'école, lieu de la transmission de sagesse des temps écoulés, forme et assure la continuité entre les vivants et les morts, entre les anciens et les nouveaux.

I.1.4.3 Autonomie et école, l'impératif du privé – oubli d'altérité

Avec le changement de regard porté sur l'enfant, le monde privé s'invite également dans l'exercice de l'enseignement. Alain Finkielkraut note que le mot « gamin » vient se substituer à « élève » et prétend que cette évolution lexicale dévoile un changement profond dans la relation entre l'élève et le professeur. Le « gamin » doit être pris et compris comme un titulaire autonome de sa particularité privée. Cette particularité doit être renforcée puisqu'elle est le moyen par lequel on prétend que l'élève acquiert la connaissance.

Hannah Arendt écrit qu'une vision pragmatique sert d'idée de base dans l'enseignement¹⁷⁰. Cette idée de base envisage que tout apprentissage exige l'expérience personnelle et Finkielkraut pense que cette conception est récurrente aujourd'hui à l'école :

La majorité des enseignants obéissent aux consignes : choisir une problématique proche des élèves. Ils disposent d'ailleurs, à cette fin, d'ouvrages avec des cours tout faits sur les situations qui ont en commun de *n'être pas dépayssantes* : "le divorce des parents", "la vie difficile dans la cité, confrontée au racisme", par exemple. Ce qu'on appelle glorieusement l'ouverture sur la vie n'est rien d'autre que la fermeture du présent sur lui-même¹⁷¹.

Un exemple similaire figure dans *La défaite de la pensée* où l'auteur écrit au sujet de l'école : « Jouer juste, pour l'école, ce serait donc abolir ce décalage au profit des prédilections adolescentes, *enseigner la jeunesse aux jeunes* au lieu de se cramponner avec obstination sénile à des hiérarchies périmées¹⁷². » Ce procédé alimente le renfermement de l'enfant sur lui-même, le rendant incapable d'altérité puisque l'enseignement vise sa particularité et sa contemporanéité. Il contribuerait également à l'affaiblissement du statut du professeur. La relation entre les deux devient plus incertaine puisque le professeur qui devait ouvrir l'enfant au champ inconnu de la culture, le confine au familier. Le lien sur lequel se fondait leur relation, à savoir la transmission, se dissout dans un éloge de la confusion.

Si le jeune se caractérise par « l'excès » puisqu'il refuse de voir qu'il est un être en devenir, mû par un manque initial, l'adulte se distingue par une « insuffisance » en refusant ou en s'empêchant de transmettre un monde pour rendre effectivement l'enfant autonome.

Il est désormais temps de nous consacrer à la dernière dimension de la relation entre l'ancien et le nouveau que nous avons identifiée dans *L'identité malheureuse*, formée par l'accueillant et l'accueilli. Comme nous l'avons signalé plus haut, il s'agit d'une troisième dimension adjointe à celles de Hannah Arendt. Cette dimension est également celle qui a provoqué inquiétude et réticence chez une partie de la critique dans la mesure où Finkielkraut renoue avec le débat controversé sur l'identité nationale.

¹⁷⁰ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, op.cit., pp. 234-235.

¹⁷¹ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, op.cit., pp.145-146.

¹⁷² Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p. 171.

I.1.5 L'accueillant et l'accueilli

Comme pour les deux autres relations, l'élément neuf pour l'accueillant et l'accueilli est double : d'une part, celui qui est accueilli dans le monde est nouveau pour l'accueillant. Ainsi, pour l'accueillant c'est l'arrivant qui introduit du neuf dans le monde. D'autre part, l'accueilli se trouve quant à lui dans un monde qui est nouveau et il doit apprendre à le connaître afin d'y pouvoir vivre. Il est nouveau parce que certaines de ses connaissances, repères et habitudes ne sont plus toujours valables dans le nouveau monde.

L'accueillant connaît déjà ce monde et la relation a donc une certaine asymétrie. Cette asymétrie est celle qui s'inscrit entre deux systèmes de références où l'un prévaut sur l'autre dans une situation précise. Pour Finkielkraut, l'équilibre qui doit régir la relation entre l'ancien et le nouveau est celui qui permet d'introduire le nouveau sans pour autant faire l'impasse sur l'ancien. Cette relation s'équilibre sur la capacité simultanée de renouveler et préserver.

Aux experts qui croient accéder par des chiffres à la chair du réel et qui affirment – calcullette en main – que l'afflux des immigrés compense providentiellement la baisse de natalité sur le Vieux Continent, l'expérience répond que les individus ne sont pas interchangeables. Aussi identiquement soumis soient-ils à la logique de l'intérêt, ils ne sont pas coulés dans le même moule, ils n'ont pas la même manière d'habiter ni de comprendre le monde. Aucune de ces différences n'est immuable. Aucune n'est insurmontable. Toutes ne sont pas non plus antagoniques¹⁷³.

Le refus d'interchangeabilité entre les hommes est une constante chez Finkielkraut, et il se fonde sur l'aspect fragile de la singularité de chaque homme mortel. Dans *Nous autres, modernes*, il écrit à propos de la modernité : « Nous sommes partie prenante d'une totalité qui engendre majestueusement les siècles, et cette totalité est brisée par chaque mort individuelle¹⁷⁴. » En ce sens, ces morts individuelles rappellent que les hommes « ne sont pas interchangeables ». Cependant, la philosophie de l'interchangeabilité – les sciences économiques – envisage les hommes et les cultures comme identiques et interchangeables. Toute œuvre humaine est périssable et ce n'est que par la main de l'homme qu'elle peut être détruite ou conservée. Dans *L'identité malheureuse*, Finkielkraut apparente cet éloge de l'indétermination à l'idée économiste d'interchangeabilité. Cet 'universalisme' promulgué, n'ayant « d'autre horizon que la croissance¹⁷⁵ » et l'intérêt privé, trouve sa *stella fixa* dans la consommation. Par conséquent, « la sphère non-marchande de la vie ne cesse de rétrécir¹⁷⁶ », et « quand, sous la mince pellicule d'universalité dont l'industrie de divertissement, les grandes compétitions sportives, les jeans et les sodas recouvrent la terre, les modes de vie se heurtent, la crise éclate¹⁷⁷. » La sphère marchande où se réunissent tous les hommes pour consommer, n'est suffisante pour construire un monde commun. En réduisant le monde commun à la consommation et à l'ouverture on empêche la possibilité d'une rencontre puisqu'il faut un monde et une contenance pour être apte à accueillir et à être accueilli. La mise en parenthèse du monde commun le dépouille de ce qui lui donnait sens et l'homme se voit privé d'une orientation. Il y a ici chez Finkielkraut l'idée d'un principe d'unité qui relève de la sphère non-marchande permettant aux hommes de vivre ensemble. Cette sphère non-marchande ne peut reposer sur le calcul parce qu'elle a comme principe même le refus d'interchangeabilité (loi du marché).

Depuis la modernité, la relation de l'accueillant envers l'accueilli s'est historiquement envisagée de différentes manières, l'une soulignant un mode inclusif, l'autre un mode exclusif. Dans l'essai, Alain Finkielkraut distingue différentes conceptions qui sont – ou ont été – proposées à cette relation. Ces conceptions relèvent de la philosophie, mais elles ont aussi une histoire que Finkielkraut propose d'éclairer. Dans les pages qui suivent, nous les expliciterons et tenterons d'éclairer le lien que ces

¹⁷³ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 22.

¹⁷⁴ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 47.

¹⁷⁵ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 15.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 22.

conceptions entretiennent avec l'identité nationale. Nous les avons appelées « mode inclusif », « mode semi-exclusif », « mode exclusif », « mode minoratif » et « mode extensif ». Nous commencerons par traiter la relation partant de l'accueillant vers l'accueilli en prenant essor sur les conceptions citées. Ensuite nous focaliserons sur la relation de l'accueilli vers l'accueillant où nous nous efforcerons de montrer une certaine connivence entre deux conceptions, à savoir le « mode minoratif » et le « mode extensif ». Nous poursuivrons en exposant la difficulté pour l'accueillant et l'accueilli de nouer un lien et nous réfléchirons sur la manière dont Finkelkraut comprend cette situation.

I.1.5.1 De l'accueillant vers l'accueilli

Mode inclusif

L'auteur suggère que « l'identité nationale est [...] fille de l'égalité¹⁷⁸. » Faisant table rase de l'Ancien Régime où la filiation régissait l'appartenance, les révolutionnaires de 1789 trouvèrent dans l'égalité entre les hommes une nouvelle appartenance commune. La Révolution apporta « la généralisation du sentiment du semblable¹⁷⁹. » Elle fut d'aspiration universaliste et cet universalisme trouvait son ancrage dans une nation commune sous la forme politique de la République. Pour eux, il fut donc nécessaire de rompre avec le passé pour pouvoir créer un monde nouveau. Le projet des Lumières à vocation universaliste et civilisatrice fut un projet inclusif. La Révolution s'offrait comme dessein la propagation des Lumières pour tous les hommes et sur toute la Terre. Le colonialisme – de manière prédominante durant la troisième République – a en partie eu cette vocation : « De cette identification glorieuse à l'humanité *développée*, l'Occident déduisit un siècle plus tard qu'il avait une mission éducative à remplir envers les peuples immatures¹⁸⁰. »

Mode semi-exclusif

Terrifié par les événements en France, Edmund Burke répondit – et plus tard avec lui, les Romantiques – que l'homme universel n'existait pas, que la relégation du passé et l'*hubris* de l'autosuffisance étaient un leurre. Finkelkraut interprétant Burke écrit :

ce qui fait l'humanité de ces êtres sensibles, ce n'est pas l'autosuffisance, ce n'est pas la capacité de s'abstraire de toute tradition, c'est l'appartenance, la fidélité, la *filialité*, l'inscription dans une communauté particulière. L'homme, en d'autres termes, n'est pas maître du sens. Le sens passe à travers lui. Sa subjectivité est seconde. Il est issu d'une source qui le précède et le transcende¹⁸¹.

Le passé est, selon cette perspective, perçu comme cet espace temporel qui préserve la sagacité et le territoire comme le cadre spatial qui le maintient. Ainsi l'inclusion se fait à travers l'appartenance au passé.

Mode exclusif

La troisième étape de la quête d'identité nationale a pu se trouver chez Barrès. Elle se radicalisa en confondant l'appartenance avec la race, ne laissant aucune part à l'indétermination de l'homme. Ainsi

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 86.

¹⁷⁹ *Loc.cit.*,

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 100.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 89.

cette vision « ne rabaisse pas seulement la subjectivité, elle l'anéantit¹⁸² » ; l'homme n'a pas en lui une part irréductible et individuelle mais est déterminé par ses origines.

Apparenté à cette idée mais en la radicalisant encore, l'idéologie du Troisième Reich énonçait explicitement qui avait le droit de vivre sur Terre. Cette conception déborde le cadre national : de vocation impériale, elle veut que règne sur Terre la race aryenne. Dans cette conception la singularité de chaque être humain – ou la pluralité du monde – se dissout dans les « sciences » raciales.

Mode minoratif

La quatrième étape de l'identité nous serait contemporaine, Finkielkraut l'appelle « le romantisme pour autrui¹⁸³. » Elle se forme à la fois en opposition à l'exclusion meurtrière du Troisième Reich et à l'inclusion prédatrice des civilisateurs de l'époque coloniale.

Le romantisme pour autrui consiste selon l'auteur en une volonté de minorer, voire d'éradiquer toute forme de contenu positif de l'accueillant afin de pouvoir accueillir l'Autre dans sa diversité.

« [L]e propre de l'Europe est de ne pas avoir de propre. Elle ne se reconnaît pas dans l'histoire dont elle est issue, son origine n'a rien avoir avec sa destination, sa destination consiste à se démettre de son origine, à rompre avec elle-même. Conçue comme l'antithèse de l'Europe qui a enfanté la catastrophe, elle doit veiller à remplacer l'intériorité par les procédures. Car qui dit "intérieur" dit aussitôt "extérieur". Qui dit "nous" dit "eux". Qui cultive la chaleur du dedans institue par là même un dehors inquiétant et hostile. [...] L'ombre de l'extermination plane sur toute discrimination et d'abord sur la plus fondamentale : celle qui croit pouvoir séparer le Même et l'Autre¹⁸⁴.

À partir de ce constat les « cosmopolites » prônent « l'ouverture radicale¹⁸⁵ » envers l'Autre. Cette ouverture ne peut avoir lieu qu'en imposant l'impératif de l'effacement : « Ce qui fait de l'Europe l'Europe, disent aujourd'hui les porte-parole vigilants de la conscience européenne, c'est l'arrachement, le déracinement, et, pour finir, la substitution des droits de l'homme à toutes les mystiques du sang et du sol¹⁸⁶. » L'auteur conclut que pour le romantisme pour autrui : « Le temps est venu pour l'Europe de n'être ni juive, ni grecque, ni romaine, ni moderne, ni rien¹⁸⁷. »

« L'ouverture radicale » et la « vacuité substantielle¹⁸⁸ » consisteraient en la reconnaissance de l'Autre dans sa pleine diversité tout en niant l'existence d'une propriété du « Même » puisque celle-ci, nous enseigne l'histoire, nous a conduit au pire. « L'enracinement des uns est tenu pour suspect et leur orgueil généalogique pour 'nauséabond', tandis que les autres sont invités à célébrer leur provenance et à cultiver leur altérité¹⁸⁹. » Finkielkraut veut ici mettre en évidence la contradiction inhérente au romantisme pour autrui. Ensuite, il propose que dans la logique du « romantisme pour autrui » l'identité européenne différerait d'autres identités à cause de son passé criminel et c'est en raison de cette différence qu'elle ne peut être louée. En effet, ce qui ferait la différence de l'Europe face aux autres, résiderait dans son passé impérial : « La France, l'Europe, l'Occident ont beaucoup péché en voulant mettre l'Autre à la raison¹⁹⁰. »

Cependant, en invitant l'Autre, l'Europe peut trouver grâce ; elle acquitte à la fois une dette envers l'Autre d'un passé terrifiant et peut ainsi trouver la voie de la rédemption : « l'occasion leur est maintenant offerte d'être purifiés par l'Autre d'eux-mêmes de leur passé coupable¹⁹¹. » En effet, le romantisme pour autrui consisterait aussi, selon le philosophe, à penser que l'Autre puisse venir secourir l'Européen souillé d'un passé stérile et immoral. Finkielkraut cite Alain Badiou, qui suggère que l'Europe ou les Européens, en s'ouvrant aux étrangers peuvent être aidés à devenir étrangers à eux-mêmes afin de

¹⁸² *Ibid.*, p. 91.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 103.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 96.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 101.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 101, Finkielkraut cite Ulrich Beck.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 104.

¹⁹¹ *Loc.cit.*

s'arracher de leur condition de dominants. L'idée récurrente ici est que l'Ancien doit être libéré par le Nouveau, en devenant « étranger à lui-même ». À l'instar des Lumières qui voulaient faire table rase du passé, les tenants du romantisme pour autrui voudraient destituer l'ancien pour devenir enfin libres. Au lieu de concevoir un équilibre entre le nouveau et l'ancien on souhaiterait par le nouveau rompre avec l'ancien.

Mode extensif – orgueil de soi à travers l'autre ?

Une autre conception de l'identité nationale, contemporaine du romantisme pour autrui, serait celle d'une apologie de la déconstruction¹⁹². L'idée de base de cette figure est que le « nous » que nous croyons former n'est en fait qu'un leurre puisque « ce qui nous constitue nous vient d'ailleurs¹⁹³. » Cette vision de l'histoire coïncide pour Finkielkraut avec la volonté de combattre le nationalisme. Ainsi l'historien « ne nous invite pas seulement à devenir étrangers à nous-mêmes, il veut nous montrer, beaux paysages français à l'appui, que nous l'avons toujours été¹⁹⁴. »

Pour Finkielkraut, l'Ancien n'a point d'ancrage dans cette conception qui se veut l'équivalent du changement :

Nous découvrons, en prenant le recul nécessaire, que ce qui arrive n'arrive pas et que ce qui nous apparaît comme un événement considérable est un phénomène immémorial. Nous apprenons que ce n'est pas la France qui vient du fond des âges, comme le voulait, après Péguy, le général de Gaulle, mais le brassage des populations. Conclusions : le changement démographique n'affecte pas l'identité de la nation, car celle-ci n'a d'autre identité que ce changement perpétuel. Ainsi s'achève la grande leçon d'altérité : après nous être inclinés devant *l'autre que nous-mêmes*, nous voici conduits à découvrir *l'autre que nous sommes*¹⁹⁵.

L'identité malheureuse, selon notre lecture, suppose que les figures de l'Ancien et du Nouveau s'éloignent de la juste mesure. Le romantisme pour autrui consiste en une « insuffisance » en ne voyant dans le passé que le déploiement d'une immoralité propre à la nature occidentale réduisant ainsi les ancêtres aux bourreaux. De même « l'autre que nous sommes » s'éloigne de la juste mesure par « l'insuffisance » puisque refusant d'articuler l'Ancien comme autre que le présent, il envisage le passé comme identique au présent, comme « changement perpétuel¹⁹⁶. »

Comment, dans ces conditions-là, le Nouveau peut-il trouver une place dans le monde commun puisque ce monde lui est refusé d'avance comme intolérable ou inexistant ?

I.1.5.2 De l'accueilli vers l'accueillant

Alain Finkielkraut manifeste également une réticence face à une certaine disposition qui peut prévaloir chez le Nouveau. Celle-ci ne se caractériserait pas par une « insuffisance » mais par un « excès ». Cette disposition consisterait en un refus de reconnaissance de l'altérité de l'Ancien et veut, selon l'auteur, imposer les règles. À titre d'illustration, Finkielkraut cite une association contre l'islamophobie en France : « Personne n'a le droit dans ce pays de définir pour nous ce qu'est l'identité française¹⁹⁷. » Cette citation nous semble faire pendant au concept du « romantisme pour autrui » dans la mesure où elle propose une identité vidée de sens. Elle fait écho à « *l'autre que nous-mêmes* ».

¹⁹² *Ibid.*, pp. 108-113.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 110.

¹⁹⁴ *Loc.cit.*,

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 110-111.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 111.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 115.

Finkielkraut cite également un militant de l'ACLEFEU¹⁹⁸ qui affirme « Je ne suis pas un Français issu de l'immigration, je suis un Français faisant partie de la diversité française¹⁹⁹. » Cette affirmation, à son tour semble se ranger de manière analogue dans le mode de pensée de « l'apologie de la déconstruction ». Elle renvoie donc à « l'autre que nous sommes » dans la mesure où elle conteste l'idée d'une identité nationale et propose à la place que toute chose en la matière relève en fait de la diversité, c'est-à-dire de l'Autre. L'auteur remarque : « Pour la première fois dans l'histoire de l'immigration, l'accueilli refuse à l'accueillant, quel qu'il soit, la faculté d'incarner le pays d'accueil²⁰⁰. » Selon Finkielkraut, l'asymétrie initiale qui préexiste dans la relation entre le nouveau et l'ancien est profondément perturbée, ce qui aura des répercussions sur le monde commun exigeant cet équilibre. En refusant d'accepter l'asymétrie l'accueillant refuse aussi le cadre dans lequel pouvait se nouer une rencontre.

Il s'agit pour Finkielkraut d'appréhender une *relation* qui comporte deux protagonistes, à savoir l'accueillant et l'accueilli. Comme nous l'avons vu, l'accueillant réclame soit un « romantisme-pour-autrui » et/ou une « apologie de la déconstruction ». Ces deux concepts occupent presque tout un chapitre du livre qui déplore la « désidentification²⁰¹ » que l'auteur voit à l'œuvre dans la France contemporaine. Tant le « romantisme pour autrui » que « l'apologie de la déconstruction » sont décrits comme une renonciation à soi et même comme un refus de soi : l'accueillant refuse dans ces deux conceptions d'être quelque chose afin de céder la place à l'Autre. Ce refus tient du principe même que l'accueillant se refuserait une identité et s'il en acceptait une ce serait pour tout de suite la définir comme en constante mouvance. Ainsi, pourrait-on compléter la citation de Finkielkraut par « pour la première fois dans l'histoire de l'immigration, l'accueillant refuserait d'incarner le pays d'accueil ». En d'autres termes, l'accueillant refuserait également l'asymétrie initiale qui régit la relation entre l'Ancien et le Nouveau.

1.1.5.3 Un romantisme pour autrui sans autrui ?

Refuser une identité commune qui ne soit pas vidée de sens a, selon Finkielkraut, des conséquences sur le monde commun. D'une part, l'accueillant serait contraint de refuser sa propre origine et, de l'autre, l'accueilli serait encouragé à se renforcer dans son altérité. Par conséquent, la relation qui devait advenir entre l'ancien et le nouveau peine à se former. La relation entre l'ancien et le nouveau ne trouve plus un point d'équilibre et les hommes risquent de vivre en conflit sinon à l'écart les uns des autres.

Cette tension serait palpable dans les territoires qui connaissent un grand nombre de déménagements dus au fait que les anciens résidents n'incarnent plus « le référent culturel²⁰² ». Ces accueillants, socialement et économiquement précaires, affrontent une situation qui les rend étrangers dans leur propre monde. Ce sentiment d'étrangéité n'est pas ressenti comme une « rédemption », comme l'envisageait Badiou mais comme une terreur²⁰³. À l'opposé de l'échelle sociale, le bobo obéirait à la même logique. Bien que ce dernier fasse l'éloge de la diversité, il prend soin de ne pas l'approcher. Finkielkraut note les contradictions dans le mode de vie du bobo :

[les bobos] pratiquent eux-mêmes l'évitement par le choix de leur lieu de résidence et, plus encore, par celui de l'école où ils inscrivent leurs enfants. [...] Ils prônent l'abolition des frontières tout en érigeant soigneusement les leurs. [...] Ils font l'éloge du métissage mais cela ne les engage à rien sinon à se mettre en quatre pour obtenir la régularisation de leur « nounou » ou de leur femme de ménage²⁰⁴.

¹⁹⁸ L'Association collectif liberté égalité fraternité ensemble unis. « Le collectif ACLEFEU a vu le jour au lendemain des révoltes sociales de novembre 2005 déclenchées par la mort de Zyed Benna, 17 ans et Bouna Traoré, 15 ans. ACLEFEU s'est donnée pour mission de faire remonter la parole des quartiers populaires auprès des institutions. » Source consultée le 22 janvier 2018 : <https://egalitecontreracisme.fr/partenaires/aclefeu>

¹⁹⁹ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, op.cit., p. 114.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 115.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 85-117.

²⁰² *Ibid.*, p. 123.

²⁰³ *Loc.cit.*,

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 126.

La condition de l'accueilli sera limitée à l'incarnation de « rédempteur » qui libère l'accueillant de lui-même. L'accueilli sera par cette conception toujours renvoyé à sa condition d'altérité. Ainsi le « romantisme pour autrui » rejoint la radicalité romantique en noyant la particularité individuelle dans le crépuscule identitaire :

Pantiracisme ancien était *color blind*. L'antiracisme contemporain, en revanche, s'aveugle à tout ce qui n'est pas la couleur de peau. Ses fidèles cultivent l'obsession de la race au sens physiologique. [I]ls jettent furieusement l'anathème sur ceux qui ont le front de l'employer encore et ils placent, dans le même temps, l'origine au-dessus de l'originalité et l'épiderme au-dessus de l'excellence. [...] En 2003, le journal *Le Monde* titrait sur cinq colonnes à la une : "Avec Alexandre Dumas, le métissage entre au Panthéon." [...] Ce n'était pas à ses chefs-d'œuvre que Dumas devait sa place dans la nécropole des Grands Hommes, c'était à la goutte de sang noir qui avait coulé dans ses veines. [...] On célèbre en eux non la personnalité mais l'hérédité, non les individus mais les spécimens²⁰⁵.

Les considérations critique de Finkielkraut sur la célébration de l'hérédité peuvent paraître péremptoires car la célébration peut s'envisager comme visant à la fois le Grand Homme et ses origines. En même temps le fait de « célébrer » les origines a une dimension paradoxale puisque le Panthéon, création de la Révolution, est le lieu qui, fustigeant l'hérédité, visait à promouvoir les grandes actions républicaines.

Un autre paradoxe qui découle du « romantisme pour autrui » est qu'il fait l'éloge du métissage tout en évitant de dire en quoi cette diversité consiste.

Ils veulent remédier à l'arrogance congénitale de leur civilisation en faisant l'apologie de la diversité culturelle, mais ils sont très soucieux, dans le même temps, d'éviter la chute dans l'essentialisme et de ne pas cautionner l'éclatement de l'humanité en totalités irréconciliables. On comprend leur scrupule ²⁰⁶.

Apparaît alors une situation étrange où le nouveau est innommable. Ce qui a l'apparence du neuf et du différent dans le monde doit faire objet d'exaltation mais de quoi relève cette exaltation, elle relève du non-dit. De manière concomitante, l'Ancien est aussi innommable, ce qui le constitue doit être éradiqué en faveur d'une ouverture radicale. Nommer la différence inspire la peur et le nouveau et l'ancien s'évitent puisqu'ils ne peuvent rien se dire, ils ne parlent pas le même langage car ils n'ont pas de parole commune. On serait tenté de dire que l'apologie de la déconstruction fournit une issue à cette commune difficulté : s'il n'y a pas d'Ancien il n'y pas de Nouveau, il n'y aurait que du changement. Or ce constat ne semble pas non plus crédible pour Finkielkraut.

Si chaque homme est unique, il est aussi un homme qui accède à un monde qui le précède et le conditionne. Comment sortir de ce dilemme et comment trouver une mesure pouvant guider la relation entre le nouveau et l'ancien afin que puisse naître une relation dans le monde ? Pour l'heure, il est temps de résumer l'analyse de *L'identité malheureuse* en montrant plus clairement comment les « extrêmes » opèrent comme une structure argumentative du texte.

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 164-165.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 185.

I.1.6 L'insuffisance des anciens – l'excès des nouveaux

Il ressort de notre analyse que ce qui en premier lieu préoccupe Alain Finkielkraut est le manque de disposition à l'humilité. L'*hubris* serait devenue notre condition première et nous rendrait incapables de vivre ensemble de manière intelligente²⁰⁷.

Cette *hubris* serait d'élan égalitaire²⁰⁸ et nous rend insensibles à préserver la division entre le privé et le public. Cette première insensibilité se fait d'abord par l'abandon « des formes », avec l'idée que le respect est en premier lieu quelque chose qui est dû, davantage que quelque chose qui est redevable. Le renoncement à vouloir bien parler, motivé par la conviction que nos propos seront plus authentiques si nous nous lâchons, appauvrit non seulement la langue mais nous-mêmes et la richesse des nuances. La conviction d'ainsi préserver l'authenticité de l'homme conduit à laisser le privé envahir l'école et, ce faisant, l'école ne peut plus atteindre son objectif qui est de transmettre la culture. Pour pouvoir apprendre nous devons, pour un temps, renoncer à notre particularité propre.

A l'heure actuelle, le monde des hommes ne se distingue pas par la mesure dans son rapport entre l'Ancien et le Nouveau mais se caractériserait au contraire par des « extrêmes ». Il nous semble même qu'il existe une symétrie en « insuffisance » et en « excès » entre les trois modalités temporelles explorées durant cette partie, à savoir entre les morts et les vivants, les adultes et les enfants et l'accueillant et l'accueilli. Ce qui caractérise l'Ancien est l'« insuffisance » et ce qui serait propre au Nouveau serait l'« excès ». L'« insuffisance » se trouve pour des raisons évidentes chez les morts puisqu'ils ne peuvent se faire valoir sans l'intermédiaire des vivants. Elle est également présente dans la relation entre l'adulte et l'enfant où le premier récuse l'éducation et la transmission et refuse de devenir adulte. Finalement, l'« insuffisance » se manifeste chez l'accueillant dans son rapport à l'accueilli où le premier dénie un monde commun, préexistant au nouvel arrivant à travers le « romantisme pour autrui » ou en avançant le « métissage historique ». L'excès de son côté se trouve chez le Nouveau et se distingue par l'autosuffisance. Il se manifeste chez les vivants, convaincus qu'ils peuvent vivre et envisager le changement sans l'intermédiaire des morts. Cela se manifeste chez les vivants par leur refus de préserver la continuité dans le monde et par la disparition des héritiers. L'enfant, pour sa part, se perçoit – et est invité à se percevoir – comme un être formé et non un être en devenir, n'ayant de leçon à recevoir de personne. L'excès chez l'accueilli se trouverait dans le refus d'accorder au pays d'accueil un statut référentiel.

Selon notre lecture de *L'identité malheureuse*, ce serait tant les Anciens que les Nouveaux qui s'écartent d'une juste mesure.

²⁰⁷ L'*hubris* renvoie à la pensée de l'antiquité qui envisageait la nature humaine comme immuable. La perfectibilité humaine était circonscrite par les limites de sa nature. Dans *Nous autres, modernes*, Finkielkraut écrit à ce propos que les Anciens s'opposaient à « toutes les formes d'*hubris* et [faisaient] l'éloge concomitante de la réserve, de la pudeur, de la modestie dans la pensée et dans l'action » (p. 260). Ainsi l'*hubris* fut un excès pour les Anciens. Une trop importante estime de soi signifiait un éloignement de la juste mesure ; il fallait reconnaître sa place sur terre et connaître celle des dieux.

²⁰⁸ Que ne serait l'*hubris* sinon, les hommes se découvrant égaux aux dieux.

I.2 La limite sous l'optique du particulier et de l'universel

Les problèmes contemporains identifiés par Finkielkraut dans *L'identité malheureuse* figurent déjà dans *La défaite de la pensée* mais sont alors appréhendés dans une dimension historique. En partant de deux traditions intellectuelles antinomiques, à savoir celle héritée des Lumières et celle issue des Romantiques allemands, Finkielkraut traite longuement les questions de l'homme, de la culture, de l'Autre et du Même. Il nous semble pour cette raison que *L'identité malheureuse* ne constitue pas, comme on a pu le suggérer, une rupture avec la pensée de l'auteur mais s'inscrit bien dans une réflexion rémanente sur le projet moderne.

Paru en 1987, *La défaite de la pensée* proposa une réflexion sur les transformations récentes de la société et de la culture. L'essai de Finkielkraut s'inscrit dans le débat contemporain sur l'avènement d'une ère postmoderne²⁰⁹ ou hypermoderne et l'apparition d'un « nouvel » individu²¹⁰. Comme nous l'avons mentionné dans notre introduction, plusieurs auteurs contemporains identifièrent dans les années 1970 une tendance claire à une radicalisation de la modernité, suivie d'une accélération de celle-ci durant les années 1980 et 1990. Pendant cette période apparut également une radicalisation de l'individualisme qui a opacifié l'idée même du commun. L'essai s'inscrit dans un contexte politico-culturel particulier, à savoir un changement de majorité politique, l'accession de François Mitterrand à la magistrature suprême et la nomination de Jack Lang comme ministre de la Culture. Au début des années 1980, le ministère de la culture changea d'orientation politique en substituant la « démocratie culturelle » à « l'action culturelle²¹¹ ». La France s'éloigna ainsi d'une culture savante pour promouvoir une culture plus événementielle. Ce contexte politico-culturel apparaît en filigrane dans *La défaite de la pensée*.

L'essai de 1987 fut ce qu'on appelle un *best-seller* et aborde l'évolution récente des sociétés occidentales, recouvrant des thèmes comme le relativisme culturel, la place des Humanités dans le monde présent et l'échec de l'institution scolaire à garantir la transmission de la culture. Nous voyons d'emblée que ces thèmes sont déjà ceux que nous avons rencontrés dans *L'identité malheureuse*, publié vingt-cinq ans plus tard. En ce sens l'essai de 1987 annonce des sujets sur lesquels Finkielkraut ne cessera de revenir et qui formeront la matière première de son interrogation philosophique. Composé de quatre parties, l'essai de Finkielkraut constitue fondamentalement une interrogation philosophique et historique sur le particulier

²⁰⁹ L'évolution récente de la modernité a fait, depuis une quarantaine d'années, l'objet de réflexion chez plusieurs intellectuels. Nombreux affirment que nous vivons désormais dans une époque postmoderne, hypermoderne ou encore ultra-moderne. Certains voient dans cette transformation une rupture avec la modernité : par exemple Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Gallimard, 1979, ou David Harvey, *The condition of postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1990. D'autres ont envisagé ce phénomène comme une radicalisation de la modernité, à savoir un renforcement de tendances qui existaient déjà auparavant. Voir par exemple Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003, Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Traduction de l'anglais Olivier Meyer, Paris, Éditions l'Harmattan, 1994, Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2004. Dans la présente étude, nous utiliserons le terme postmoderne et hypermoderne comme des synonymes. Bien que les tenants du courant postmoderniste soulignent avant tout une rupture avec la modernité et les tenants de l'hypermodernité une accentuation de celle-ci, nous emploierons ces deux termes de manière interchangeable. Si Finkielkraut use du concept postmoderne dans *La défaite de la pensée*, il emploie dans *Nous autres, modernes*, le terme de « néo-modernes » (Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 63).

²¹⁰ À titre d'illustration voir, Gilles Lipovetsky, sociologue, qui a abondamment écrit sur ces transformations dans *L'ère du vide – essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983 et dans *L'empire de l'éphémère La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987. Il est cité dans l'essai de Finkielkraut mais ce dernier ne partage pas les conclusions du sociologue, jugées trop optimistes. Voir aussi, le sociologue Alain Ehrenberg qui, décrivant l'individualisme contemporain, observe comment celui-ci affecte les relations sociales et la construction de soi à notre époque. Parmi ses ouvrages qui ont fait date on compte entre autres *Le culte de la performance* (1991), *L'individu incertain* (1995) et *La fatigue d'être soi – dépression et société* (1998).

²¹¹ Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle - essai sur la l'égalité contemporaine*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « NRF Essais », 2002, p. 74.

et l'universel. Constante dans l'histoire des idées, la question philosophique du particulier et de l'universel trouve une reformulation importante durant l'époque moderne²¹².

Dans les deux premières sections du présent chapitre nous remonterons avec Finkielkraut à une étape de la modernité que le philosophe perçoit comme le terreau des controverses actuelles. Nous verrons que pour lui, en effet, le débat contemporain sur l'autonomie, sur le Même et l'Autre, sur l'universel et le particulier, plonge ses racines dans une tradition héritée des Lumières et de la Révolution française, d'un côté, et de l'autre la contestation Romantique allemande du XIX^e siècle. Depuis l'évacuation progressive au sein du monde moderne de toute référence à la transcendance, – ou, si l'on préfère, de la métaphysique prémoderne – les tentatives ont été nombreuses pour réconcilier, dépasser ou nier la relation entre le particulier et l'universel. En accord ou parfois en opposition frontale avec les Lumières et la Révolution française, la problématique de l'universel et du particulier s'inscrit durant la modernité dans un monde de l'immanence. Cette métaphysique immanente modifie peu à peu la vision de l'homme et du monde commun qui influencent à leur tour la morale, l'esthétique, l'histoire, l'idéologie et la politique. Pour mettre en relief cette problématique dans *La défaite de la pensée*, Alain Finkielkraut reprend différentes conceptions de l'homme et de la culture qui mettent en évidence tantôt l'universel, tantôt le particulier. Nous verrons que les conceptions de l'universel prévalent autant dans le projet des Lumières et de la Révolution française que dans la société hypermoderne. Le particulier, à son tour, est représenté tantôt par le romantisme allemand, prenant ses racines chez Herder et la tradition de la pensée contre-révolutionnaire²¹³, tantôt par les sciences humaines/sociales ou encore par « la philosophie de la décolonisation²¹⁴. »

Les trois premières parties de l'essai de Finkielkraut mettent l'accent sur différentes représentations de l'homme et sa possibilité à s'abstraire – ou non – de sa condition d'historicité ou d'appartenance nationale et culturelle. La quatrième partie, traitant de la société postmoderne, prend la problématique à rebours en attaquant la question de l'homme à partir de l'évolution de la notion de culture.

Le point focal de notre analyse sera l'articulation entre le semblable et l'altérité et la manière dont différentes écoles se sont représenté cette articulation : rattachée aux conceptions particularistes et universalistes, la problématique de la limite fournira l'instrument par lequel nous interpréterons l'essai de Finkielkraut. La limite structure, spatialement et temporellement, l'homme et diffère selon que l'on adopte une vision particulariste ou universaliste. La limite encadre et détermine aussi bien le semblable que l'autre²¹⁵, elle relie et elle sépare. Nous verrons par exemple que pour les romantiques allemands la limite est circonscrite à la Nation (dimension spatiale) et à l'Histoire (dimension temporelle) qui garantissent et fondent le lien entre les hommes dans le monde commun. Simultanément la limite fournit une définition de l'altérité, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas inclus dans cet espace et dans cette temporalité. Le particulier et l'universel se rapportent aussi à la question de l'absolu : Existe-t-il un absolu dans le monde des hommes ? ou au contraire, est-ce que tout est relatif et historique ?

Nous poursuivrons notre interprétation de Finkielkraut à partir des « extrêmes » aristotéliens, à savoir l'« excès » et l'« insuffisance ». Nous userons de ces « extrêmes » pour analyser le particulier et l'universel, afin d'éclairer la structure argumentative de *La défaite de la pensée*. Nous continuerons à comprendre cette structure argumentative comme le cheminement à partir duquel l'auteur construit une *proposition de monde* où prévaut une « juste mesure ». Nous rappellerons ici que la notion de limite ne

²¹² Voir par exemple Sven Erik Liedman, *I skuggan av framtiden*, Albert Bonniers Förlag, 1999 ou bien Michael Azar Fribet, *Jämlikhet, brodersmord : Kolonialism och revolution hos Albert Camus och Frantz Fanon*, Symposium, 2001.

²¹³ Les contre-révolutionnaires forment ceux qui s'opposèrent à la Révolution française. Parmi les théoriciens connus on retrouve, entre autres Louis de Bonald (1754-1840) et Joseph de Maistre (1753-1821). Dans la fameuse triade des droites en France, René Rémond range les contre-révolutionnaires parmi les légitimistes. René Rémond, *Les droites en France*, Paris, Aubier Montaigne, 1982. Pour désigner ce courant, Finkielkraut emploie dans *La défaite de la pensée* plusieurs termes : « les ultras » (p. 28), ou les « contre-révolutionnaires » (p. 30) mais aussi « traditionaliste » (p. 31 et 22) et « conservateur » (p. 25). Pour notre part nous les désignerons par « contre-révolutionnaires ».

²¹⁴ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 94.

²¹⁵ L'altérité, comme d'autres concepts philosophiques, ne se prête pas facilement à une définition car il nous semble qu'il existe autant de définitions que d'auteurs qui ont traité ce sujet. Néanmoins nous dirons que l'altérité se rapporte à ce qui est différent de soi. Chez Lévinas comme chez Sartre, l'altérité ou l'Autre, se rapporte à la conscience. L'Autre signifie une conscience qui existe en dehors de ma propre conscience. Extérieure à la mienne, cette conscience m'échappe toujours. Comme l'Autre est doté d'une conscience il est en conséquence un sujet, ne pouvant jamais être réduit au statut d'objet. Ainsi l'Autre ne se prête pas à la classification et devient par extension inaccessible et impénétrable. Voir par exemple Emmanuel Lévinas *Totalité et infini*, Le livre la Poche, 1991.

constitue pas une vertu en soi mais doit s'articuler avec le concept d'une juste mesure. Ainsi, ce chapitre visera à illustrer comment les concepts de limite et d'« extrêmes » constituent un moyen heuristique pour analyser les thèmes présents dans l'essai.

I.2.1 L'universel des Lumières

La première conception de l'universel qu'aborde l'essai est celle des Lumières²¹⁶. S'éloignant d'une métaphysique transcendante par leur historicité,²¹⁷ les Lumières préservent toutefois une dimension absolue, la Raison. Alain Finkielkraut évoque Voltaire qui plaide pour l'idée « d'une victoire progressive de la raison sur la coutume ou les préjugés²¹⁸. » Les philosophes des Lumières « rationalis[ent] le devenir²¹⁹ » et « tablent sur le progrès des lumières, c'est-à-dire sur le mouvement patient, continu et linéaire de la civilisation²²⁰. » Ainsi ils « pli[ent] l'infinie plasticité humaine à une faculté [...] identique ou à une mesure uniforme²²¹. » La Raison constitue l'étalon de l'universel, la mesure par laquelle on apprécie et évalue le déroulement de l'Histoire, les hommes et les mœurs. Ce principe d'universalité de la Raison est propre aux « philosophes des Lumières »²²² qui « se définissaient eux-mêmes comme “les législateurs paisibles de la raison”. Maîtres de vérité et de justice, ils opposaient au despotisme et aux abus l'équité d'une loi idéale²²³.»

L'universalisme des Lumières rompt néanmoins avec la métaphysique transcendante par une nouvelle représentation de l'homme qui ancre l'être humain non plus dans la nature mais dans la liberté. Lorsque Sieyès²²⁴ dans *Qu'est-ce que le Tiers-État*, définit la nation comme un corps d'associés, celui-ci « proclamait la fin du système héréditaire²²⁵ » selon Finkielkraut. Ce nouvel ordre prône l'indépendance des hommes vis-à-vis des hiérarchies traditionnelles, impliquant une transformation de la conception de la Nation et de la nationalité. Dans *Nous autres, modernes*, les Modernes sont caractérisés par leur volonté d'affranchissement au passé et à l'ordre politique des Anciens : « Qu'est-ce qu'être moderne précisément sinon de s'affranchir de l'autorité des Anciens ?²²⁶ » Par ce fait, la modernité ne peut se comprendre qu'à partir d'une conception spécifique de la temporalité selon laquelle c'est désormais l'homme qui fait l'Histoire²²⁷. Cette métamorphose se comprend seulement à partir du moment où la liberté devient « la marque distinctive de l'humanité²²⁸. » Progressivement, on saisit l'homme comme créateur, comme auteur de sa propre destinée, « l'être perd sa prééminence ontologique au profit du devenir, et l'humanité

²¹⁶ Chronologiquement la première conception dans l'essai est une acception prémoderne de l'homme et de la culture, acception qui coïncide avec une métaphysique transcendante. Finkielkraut ne s'y attarde pas mais l'oppose à la philosophie de Herder. Les Anciens concevaient un système de pensée où « les critères intemporels du Bien, du Vrai ou du Beau » furent présents. Or, on ne peut ici parler d'une philosophie universaliste telle qu'elle est comprise dans cette conception moderne puisqu'elle repose sur une métaphysique prémoderne.

²¹⁷ « L'intelligibilité désormais vient du futur et si l'esprit veut ne pas marcher dans l'obscurité, il doit chercher la lumière de l'avenir. Porté par le progrès, l'avenir se trouve désormais investi d'une puissance qui, naguère encore, était celle du passé. » François Hartog, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013, p. 252.

²¹⁸ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 18.

²¹⁹ *Loc.cit.*

²²⁰ *Loc.cit.*

²²¹ *Loc.cit.*

²²² Dans *L'identité malheureuse*, Alain Finkielkraut revient à l'universalité de la Raison et le rôle qu'elle a joué pour les Révolutionnaires de 1789 : « Ils ont voulu reconstruire la société humaine sur le fondement de la raison. Du passé dont ils sont eux-mêmes issus, ils ont décidé de s'émanciper en le rejetant d'un seul coup dans les ténèbres de l'Ancien Régime » (Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 87).

²²³ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 21. « les législateurs paisibles de la raison. » Finkielkraut cite ici, Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain (1750-1830): Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1996.

²²⁴ Emmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836) fut un révolutionnaire français opposant le tiers-état à l'aristocratie, fustigeant le système héréditaire et préconisant un mode électif.

²²⁵ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 23.

²²⁶ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 18.

²²⁷ Voir par exemple, François Hartog, *Croire en l'histoire*, *op.cit.*,

²²⁸ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 27.

bascule dans l'élément de l'Histoire²²⁹. » « [S]'affranchir des Anciens » affecte la représentation du fondement social et la relation entre les hommes. Ils ne sont plus liés ou limités par l'ordre ancestral mais leurs relations se nouent par la libre volonté d'association et se fondent donc sur un mode égalitaire. Comme soulignée antérieurement, l'identité nationale est selon Finkielkraut « fille de l'égalité ²³⁰. » L'auteur avait précisé « Tous les hommes sont égaux, cela veut dire pour les Lumières que tous les hommes *sans distinction* ont un droit égal à la liberté ou, plus précisément, à l'*autonomie*²³¹. » La citation suivante de *La défaite de la pensée* rappelle celle qui figure dans l'essai de 2013 :

Prenant à contre-pied sa propre étymologie (*nascor*, en latin veut dire « naître »), la nation révolutionnaire déracinait les individus et les définissait par leur humanité plutôt que par leur naissance. Il ne s'agissait pas de restituer une identité collective à des êtres sans coordonnées ni repères ; il s'agissait, au contraire, en les délivrant de toute appartenance définitive, d'affirmer radicalement leur autonomie²³².

Le « déracinement » ne touche pas seulement le concept de naissance, mais libère les hommes des racines du ciel. Car les Lumières et les révolutionnaires de 1789 s'écartent ainsi d'une métaphysique transcendante.

Libérés de leurs attaches et de leur ascendance, les individus l'étaient aussi de l'autorité transcendante qui jusqu'alors régnait sur eux. Ni Dieu ni père, ils ne dépendaient pas plus du ciel que de l'hérédité. Associés et non assujettis, ils étaient, dit Sieyès, *représentés* par la même législature ²³³.

Finkielkraut conclut que la puissance « ne venait plus du ciel mais d'en bas, de la terre, du peuple, de l'union des volontés qui formaient la collectivité nationale²³⁴. » La représentation nationale est une forme de gouvernement qui relève fondamentalement de la politique moderne, se trouvant pour la première fois conceptualisée chez Hobbes²³⁵. Traditionnellement, l'ordre politique s'est dans l'histoire distingué par une relation de « commandement-obéissance ». Cependant, le système de représentation le contourne. Pierre Manent illustre comment, par exemple la démocratie – ou la liberté athénienne différait de la nôtre en ce qu'elle reposait sur le mode de « commandement-obéissance » :

La liberté du citoyen grec se définit par le fait que les rôles de celui qui commande et de celui qui obéit ne sont pas déterminés par la naissance, comme ce sera le cas sous l'Ancien Régime, mais que chacun, dès lors qu'il est citoyen, est tantôt commandant tantôt commandé : la liberté ancienne se définit par cette alternance [...]. On pourrait dire, de manière très synthétique, que la politique moderne s'est construite précisément pour abolir, du moins pour contourner, cette relation commandement-obéissance²³⁶.

Le gouvernement représentatif contournerait ainsi en partie cette relation car le législatif et l'exécutif proviennent, ou sont « autorisés », par les représentés : « [p]ar conséquent, lorsque le gouvernement me commande quelque chose, c'est que je l'ai autorisé en principe à m'adresser ce commandement. On pourrait dire que je me commande à moi-même, par l'intermédiaire du gouvernement²³⁷ » poursuit Manent. Le fondement théorique de la représentation est donc l'égalité.

²²⁹ *Ibid.*, p. 20.

²³⁰ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 86.

²³¹ *Ibid.*, p. 86-87.

²³² Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 23.

²³³ *Ibid.*, p. 24.

²³⁴ *Loc.cit.*,

²³⁵ Thomas Hobbes, *Léviathan*, p. 307, note en bas de page par Gérard Mairet : « Bodin avait établi que la souveraineté peut être placée en un seul, en tous ou en quelques-uns, en ce sens il avait le premier établi la formule moderne de la démocratie (ou "État populaire"). Si donc Hobbes ne fait qu'ici reprendre la différenciation bodienne, il innove cependant sur deux points essentiels : d'abord, le souverain est représentant, et ensuite, c'est sur la base d'une convention entre les individus que l'État est institué. »

²³⁶ Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, *op.cit.*, p. 29.

²³⁷ *Ibid.*, p. 30.

Ce principe politique découle en grande partie de la pensée antique, que l'homme libre est capable de se gouverner lui-même. Or, pour les Lumières, l'exercice de cette liberté exige l'éducation. Si la déclaration des droits de l'homme proclame que tous les hommes naissent libres, la pratique de la liberté est quelque chose qui s'apprend. Alain Finkielkraut décrit l'exercice de la liberté des Lumières dans les termes suivants :

La liberté est impossible à l'ignorant. Ainsi, du moins, pensaient les philosophes des Lumières. On ne naît pas individu, disaient-ils, on le devient, en surmontant le désordre des appétits, l'étroitesse de l'intérêt particulier, et la tyrannie des idées reçues. [...] [L]'homme doi[t], pour être un sujet à part entière, rompre avec l'immédiateté de l'instinct et de la tradition²³⁸.

Pour atteindre la liberté, l'homme a besoin d'instruction, instruction qu'il acquiert par l'usage de ses facultés intellectuelles, en d'autres termes, en suivant la Raison. La Raison trouve sa source en l'homme, mais elle a aussi une dimension objective et absolue parce qu'elle est non seulement la voie de la liberté mais celle du Progrès. Ainsi, la Raison conditionne et sépare le bien du mal, le civilisé du barbare ; tout ne se vaut pas, tout n'est point égal sous son règne.

Par conséquent, la raison sépare aussi le Même de l'Autre et l'altérité vise les hommes qui ne sont pas encore entrés dans l'âge de Raison (ou dans l'Histoire). Ainsi, pour les philosophes des Lumières, l'altérité relève du temporel : la limite sépare en deux versants ceux qui sont déjà dans le Progrès de ceux qui sont en retard ou s'opposent à lui²³⁹.

Pour être libre il faut soumettre le jugement à la Raison. C'est donc, selon Finkielkraut, les philosophes de l'universel « qui ont formulé [...] deux exigences indissociables : respecter l'autonomie des individus et leur offrir, par l'instruction, le moyen d'être effectivement autonomes²⁴⁰. » L'autonomie comporte donc une limite objective, à savoir la Raison. Ceci impliquerait que l'approche universaliste des Lumières serait conditionnée et limitée par la Raison.

1.2.2 Le particularisme, de Herder à la Seconde Guerre Mondiale

Le premier particularisme qu'évoque Finkielkraut est celui de Herder, repris ensuite par les contre-révolutionnaires et finalement par les romantiques dans le concept de *Volksgeist*. « Herder affirme que toutes les nations de la terre – les plus huppées comme les plus humbles – ont un mode d'être unique et irremplaçable [et que rien] ne transcende la pluralité des âmes collectives²⁴¹. » Les Lumières, voulant faire de la communauté humaine une libre association d'individus, ne faisaient qu'arracher l'homme à sa condition première, à savoir l'enracinement dans une terre et dans une culture. Les particularistes soutiennent que là se trouve « le péché originel, la *présomption* fatale dont découlent inexorablement la dissolution de l'ensemble social, la Terreur et, pour finir, la dictature napoléonienne²⁴². » La liberté à laquelle aspiraient les révolutionnaires les conduisit à un despotisme pire que celui qu'ils voulaient combattre. En d'autres termes, l'universel des Lumières ne libéra pas les hommes mais au contraire aboutissait à la destruction du monde commun puisqu'il sapait son fondement même. Les révolutionnaires se trompèrent en postulant la liberté de l'homme. Selon les contre-révolutionnaires, la véritable condition de l'homme est celle de l'appartenance et non celle de la liberté :

²³⁸ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, pp. 168-169.

²³⁹ Alain Finkielkraut traite de la raison et du progrès dans, *Nous autres, modernes*.

²⁴⁰ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 75.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 16.

²⁴² *Ibid.*, p. 25.

[L]a société ne naît pas de l'homme, aussi loin qu'on remonte dans l'histoire, c'est lui qui naît dans une société déjà donnée. Il est contraint *d'entrée de jeu*, d'y insérer son action comme il loge sa parole et sa pensée à l'intérieur d'un langage qui s'est formé sans lui et qui échappe à son pouvoir²⁴³.

La société précède l'homme et les particularistes lui ordonnent de s'y soumettre. La limite qu'ils tracent structure aussi bien le temps que l'espace : l'homme appartient à une histoire et cette histoire s'enracine dans un sol, la nation. La condition d'appartenance « contraint » et circonscrit également les possibilités d'actions et de pensées de l'homme. Par conséquent, la faute commise par les révolutionnaires était qu'ils « se sont crus en droit de constituer la société. C'était oublier le pouvoir constituant de la société sur la raison individuelle²⁴⁴. » Ainsi l'homme n'est pas auteur de sa propre destinée mais c'est le *Volksgeist* qui agit en lui. Ce *Volksgeist* limite et conditionne tant le commun que l'altérité : les hommes appartenant à différentes cultures ne peuvent communiquer, il y a comme une incommensurabilité des modes de vie qui fait que chaque entité forme un enclos impénétrable de l'extérieur. Selon cette perception, le monde commun n'est possible qu'entre semblables, semblables qui se confondent avec la nation et plus tard avec la race. Cette vision d'une humanité conjuguée au pluriel accompagne une vision de la nation qui s'oppose à celle de la Révolution française. « La nation n'est pas composée à partir de la volonté de ses membres, c'est la volonté de ceux-ci qui est commandée par leur appartenance à la totalité nationale²⁴⁵. »

Finkielkraut considère que les représentants du particularisme dans la France du XVIII^e siècle, les contre-révolutionnaires, revendiquant le retour à l'Ancien Régime, sont eux-mêmes pris dans le processus qui s'éloigne d'une ontologie transcendante. Leur appel à la particularité s'opère sans la transcendance de Dieu et « [d]errière l'apparence d'un simple retour en arrière, la contre-révolution abolit toutes les valeurs transcendentes, divines aussi bien qu'humaines²⁴⁶. » Le fondement du monde commun ne se trouve plus chez Dieu mais dans la durée, dans la tradition terrestre et c'est elle qui donne la justification ou la légitimité de la chose publique. Bien qu'en critiquant le projet des Lumières et en refusant la représentation de l'homme comme liberté, ils réfutent en même temps toute idée de nature humaine puisque l'humanité est divisée et que l'homme n'est que le rejeton d'une appartenance particulière. À ce propos ils rejoignent le régime d'historicité des Lumières et selon l'auteur

[L]eur pensée intensément immanente ne laisse rien substituer au-dessus de l'univers tangible de l'histoire. [...] Le culte qu'ils célèbrent est celui du fait. Est bien ce qui est. L'excellence est un pléonasme de l'existence. La valeur des institutions, désormais, est fixée par leur ancienneté et non plus par leur degré de proximité à un modèle idéal²⁴⁷.

L'Ancien Régime et son organisation juridique, politique et sociale reposait sur une tradition ancestrale et « point n'était besoin de justifier la monarchie²⁴⁸. » Cependant après la Révolution et la disparition de l'Ancien Régime la justification de la monarchie devient pour ses partisans une question brûlante²⁴⁹. Avec ce besoin de justification du pouvoir royal naît aussi la nécessité de théoriser sa légitimité et c'est à partir de ce moment que le conservatisme se voit obligé d'articuler sa pensée, en opposition à un ordre nouveau. En d'autres termes, « l'Ancien Régime », n'est plus, et par conséquent ne va plus de soi en France et il requiert de ses partisans la capacité de le légitimer à un niveau politique. Le conservatisme affirme que le pouvoir monarchique français trouve sa légitimité dans l'histoire, dans la durée et par la tradition. Cette légitimité de l'ancienneté repose ainsi sur une vision plutôt pragmatique :

²⁴³ *Loc.cit.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁴⁵ *Loc.cit.*

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 32.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 34-35.

²⁴⁸ René Rémond, *Introduction à l'histoire de notre temps, Le XIX^e siècle, 1815-1914*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 12.

²⁴⁹ Les travaux des théoriciens du contrat social, tel que Hobbes ou Locke ne portent pas en premier lieu sur une justification de la monarchie mais une réflexion autour de son origine et comment ce régime, en négative, permet d'éviter (chez Hobbes,) la « guerre de tous contre tous » ou tout au moins, plus positivement garantir le maintien de la paix sociale (Locke).

si un régime a duré, c'est qu'il répondait aux besoins, qu'il a trouvé dans les esprits une adhésion, qu'il a été efficace puisqu'il a pu déjouer les épreuves du temps. Par ailleurs, la durée sacralise, confère le prestige du passé aux institutions vénérables hérités d'autrefois²⁵⁰.

Par ce fait, les conservateurs sont paradoxalement contraints, à travers le principe de légitimité, d'inscrire leur opposition dans un discours moderne. Le système politique qu'ils défendent doit être justifié et cette justification s'éloigne d'un État compris comme « naturel » ; ainsi l'Ancien Régime serait légitime non plus par son autorité intrinsèque venu de Dieu, monarchie de droit divin, mais par un certain pragmatisme. Néanmoins, l'Ancien Régime était un régime qui reposait à travers ses ordres juridiques, son organisation sociale et la personne du roi sur l'autorité, la religion et la tradition et les conservateurs sont depuis sa chute et malgré eux, réduits à le revêtir d'un discours pragmatique, étant par-là empêchés de lui conférer son ancienne autorité²⁵¹. Cependant l'autorité, lorsqu'elle s'exerce dans son plein droit est une instance qui ne se discute pas mais qui va de soi ; sa dimension relationnelle est vécue comme naturelle²⁵². Bien que les conservateurs contestent la philosophie révolutionnaire qui désigne « la volonté souveraine de la nation²⁵³ » comme principe de légitimité du pouvoir, ils sont forcés d'articuler leur opposition dans le même langage, celle de l'argumentation, et se placent *volens volens* dans le théâtre d'opération du monde moderne. Car ce n'est plus en termes d'autorité qu'ils plaident la supériorité de la monarchie mais, à l'instar de leurs contradicteurs, ils doivent recourir à l'argumentation, à la persuasion. Dans *Les antimodernes* Antoine Compagnon souligne à propos des contre-révolutionnaires :

Comme négateur du discours révolutionnaire, le contre-révolutionnaire recourt à la même rhétorique politique moderne : dans la propagande [...] La contre-révolution commence avec l'intention de rétablir la tradition de la monarchie absolue, mais elle devient bientôt la représentation de la minorité politique en face de la majorité, et elle s'engage dans la compétition constitutionnelle. La contre-révolution oscille entre le refus pur et simple, et l'engagement, qui la porte fatalement sur le terrain de l'adversaire²⁵⁴.

Donc, la transformation de la modalité du discours, de son contenu mais aussi du statut de l'émetteur ou du locuteur et son destinataire, change la nature même de la monarchie que l'on prétend défendre. La forme du discours est elle aussi marqué par le temps moderne ; comme l'écrit Patrice Gueniffey « Tandis que Bonald décline la pensée contre-révolutionnaire dans la langue de plomb des doctrinaires du XIX^e siècle, Rivarol et Maistre la défendent avec l'esprit de Voltaire²⁵⁵. » Les conservateurs sont donc doublement mêlés à une modernité qu'ils récusent, que ce soit par la forme ou le contenu du discours. Ce problème inédit auquel est confronté le régime monarchique, Maistre en est conscient et une grande partie de *Considérations sur la France* consiste en une tentation de dépasser ce problème. C'est, comme nous allons le voir plus loin, une tentation de sortir du schème de l'Ancien Régime opposé à la nouvelle

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

²⁵¹ Le pouvoir royal a certes pu être contesté durant la monarchie absolue, (comme durant la Fronde ou la Ligue) mais ces réactions nobiliaires ne mettent pas en question le régime monarchique en tant que tel. Ce qui était mis en cause était plutôt l'étendu du pouvoir royal. « À toute époque se dessine une opposition entre tenants de l'absolutisme et défenseurs d'une monarchie limitée ou 'mixte'. Cette opposition recouvre le plus souvent celle qui existe traditionnellement entre la ligne centralisatrice des rois de France et les tendances plus autonomistes [...] représentés par les grands féodaux, ainsi que par les minorités. » Jacques Julliard, *Les gauches françaises 1762-2012 : Histoire politique et imaginaire*, Paris, Flammarion, 2012, p. 70.

²⁵² Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 672. Selon la philosophe, l'autorité est également incompatible avec la violence, là où il y a violence il n'y a autorité. Voir ci-dessous.

²⁵³ René Rémond, *op.cit.*, p. 13 ; Patrice Gueniffey écrit « Lorsque le 17 juin 1789, le tiers état se proclame le représentant de la nation entière, c'est afin de révoquer les titres historiques sur lesquels les ordres privilégiés, clergé et noblesse, fondaient leur existence et leurs revendications. Le tiers inscrit ainsi son droit dans un principe - la nation - qui transcende les divisions et les particularismes constitutifs de la société des ordres [...] la toute nouvelle Assemblée nationale tire les conséquences de cet acte inaugural en se baptisant "constituante", c'est-à-dire investie du pouvoir de donner une Constitution à la nation dont elle se veut l'organe, » L'historien poursuit que « la représentation ne représente pas une nation qui existerait indépendamment d'elle et antérieurement à elle : au contraire, [la révolution constituante] l'institue dans son unité en énonçant sa volonté. » *La Politique de la Terreur – essai sur la violence révolutionnaire*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », pp. 57-58.

²⁵⁴ Antoine Compagnon, *Les antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, p. 23.

²⁵⁵ Patrice Gueniffey, *Histoires de la révolution et de l'empire*, Paris, Perrin « Tempus », 2013, p. 398.

République pour le transposer sur le champ éthique, sur le vice et la vertu, du bien et du mal, du vrai et du paraître, de l'être et du néant. Cependant, il reconnaît que la restauration de la monarchie ne saurait être un retour aux fastes d'antan :

Le bonnet rouge, en touchant le front royal, a fait disparaître les traces de l'huile sainte : le charme est rompu ; de longues profanations ont détruit l'empire divin des préjugés nationaux, et longtemps encore, pendant que la froide raison courbera les corps, les esprits resteront debout. On fait semblant de craindre que le nouveau Roi de France ne sévisse contre ses ennemis : l'infortuné ! pourra-t-il seulement récompenser ses amis²⁵⁶.

Ainsi les Révolutionnaires (le bonnet rouge) ont ôté le caractère sacré du roi et le « charme » que l'on peut comprendre comme « la puissance magique²⁵⁷ » d'une autorité intrinsèque n'est plus. Ainsi la chute de la monarchie a entraîné avec elle le « charme » et simultanément participe au désenchantement, pour reprendre les termes wébériens, du pouvoir traditionnel. Les transformations sociales et politiques de la France ont aussi contribué à « détruire les préjugés nationaux » qui donnaient de la consistance et du corps à la raison d'État.

Ce déclin d'autorité peut en partie expliquer pourquoi Maistre envisage le retour du monarque par la voie de la persuasion : « Le devoir de tout bon Français, en ce moment, est de travailler sans relâche à diriger l'opinion publique en faveur du Roi, et de présenter tous ses actes quelconques sous un aspect favorable²⁵⁸. » Comme l'envisage Hannah Arendt, l'autorité « est incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation. Là où on a recours à des arguments, l'autorité est laissée de côté²⁵⁹. »

Les royalistes et les conservateurs doivent dorénavant compter avec ce déclin d'autorité depuis la chute de la monarchie. En ce sens, les conservateurs se revêtent dès l'origine du tragique et se rangent d'emblée du côté des opposants de « la force des choses », ou bien en termes maistriens au « cours du moment ».

Se figurant l'homme comme borné et assujéti par le génie national - condensation de la trame de l'histoire et de la tradition – les particularistes suivent l'évolution moderne en renonçant à la transcendance. C'est dans l'immanence du monde que les particularistes de la tradition tirent la légitimité de leur croyance. Chaque nation a sa propre logique et sa propre culture, les deux étant insurmontables. Cependant, en faisant reposer le monde clos de chaque nation sur une ontologie immanente, les particularistes introduisent aussi une conception relativiste. Ce relativisme concerne aussi la question de la culture : il n'existe rien d'objectivement bien ou de mal au-delà de la nation et des différents modes d'être et chaque système clos constitue sa propre légitimité. Finkielkraut affirme en outre que la conception raciale, qui viendra par la suite se joindre aux discours particularistes, va de pair avec le renoncement à une nature humaine : « La théorie raciale qui est venue ensuite et par surcroît n'a fait que *naturaliser ce refus de la nature humaine*, et plus généralement de tout ce qui pourrait transcender la diversité des usages²⁶⁰. »

La tension qui réside entre les représentants du particularisme et de l'universel éclate dans le conflit autour de l'Alsace-Lorraine, alors annexée à l'Allemagne depuis 1870²⁶¹. Finkielkraut la caractérise ainsi :

Pour la première fois, ce n'est ni l'étalage de la force ni le droit divin qu'un État oppose à la volonté des individus, c'est leur identité même. Les Alsaciens sont asservis à un *maître* d'autant plus despotique qu'il se confond avec leur *être*. [...] Voici donc des sujets littéralement *incarnés* par l'oppression dont ils sont victimes, obligés de se reconnaître dans l'État qui les écrase en brandissant leur effigie²⁶².

²⁵⁶ Joseph de Maistre, *Considération sur la France*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2006, p. 154-155.

²⁵⁷ Le Trésors de la Langue française le mot « charme » a, entre autres, la signification de : « Puissance magique ainsi produite. Synon. *enchantement, ensorcellement, envoûtement*. »

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 119.

²⁵⁹ Hannah Arendt, *L'Humaine condition op.cit.*, p. 672.

²⁶⁰ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée, op.cit.*, p. 109.

²⁶¹ Le conflit autour de l'Alsace-Lorraine cristallise deux visions de l'appartenance, une « française », l'autre « allemande ». L'échange épistolaire entre Ernest Renan et Friedrich Strauss est devenu emblématique pour ces différentes visions d'appartenances. Là où Ernest Renan souligne l'importance de la volonté comme condition d'appartenance, Friedrich Strauss met en avant l'ethnicité et la géographie.

²⁶² Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée, op.cit.*, p. 61.

1.2.3 Particularisme après la Deuxième Guerre Mondiale

Pour Finkielkraut, l'abandon d'une représentation de l'absolu caractérise la seconde moitié du XX^e siècle. Cet abandon s'inscrit dans la logique de la modernité dont le propre est l'écartement progressif de tout principe de transcendance. Si la tension entre deux traditions – le particularisme relativiste et l'universel d'une Raison absolue – occupait le devant de la scène entre le XVIII^e et la première moitié du XX^e siècle, il semblerait que l'auteur de *La défaite de la pensée* perçoive une capitulation de l'absolu à l'époque contemporaine. Les sections suivantes traiteront des nouvelles formes de particularisme discutées dans *La défaite de la pensée*.

Nous verrons que pour Finkielkraut, le particularisme existe en Occident comme au sein du Tiers Monde et divise l'idée de culture au pluriel. Ne coïncidant plus forcément avec la nation, le nouveau particularisme s'est diversifié et fait imploser les limites de la nation. Il fragmente l'idée de commun dans un panoplie du divers. Les expressions particularistes qui intéressent ici Finkielkraut sont notamment celles véhiculées par les sciences humaines comme l'anthropologie, l'histoire ou la sociologie. Il les décèle aussi parmi différentes constellations idéologiques, à savoir les « xénophobes » et les « xénophiles »²⁶³. Il convient ici de s'attarder sur ces conceptions du particularisme afin de bien établir la critique que Finkielkraut consacre à son égard.

1.2.3.1 Théorie de la relativité dans les sciences humaines

Les anthropologues

Les travaux des anthropologues – et Finkielkraut prend comme exemple l'ouvrage *Race et Histoire* de Claude Lévi Strauss – ont contribué à dénigrer la croyance au Progrès. Ils ont montré que la Raison, par laquelle les Lumières jugeaient toute culture, constituait elle-même un préjugé. Ce préjugé est « l'ethnocentrisme²⁶⁴ » et le combattre entraîne aussi une renonciation à la prétention universelle : « ce qui tombe, c'est l'idée d'une évolution linéaire de l'humanité, c'est la discrimination entre peuples retardés et peuples évolués²⁶⁵. » Cette 'nouvelle' approche anthropologique signifie que « [l]'humanité n'est ni identique à elle-même, ni compartimentée en groupes dotés de traits héréditaires communs. Il y a bien multiplicité, mais elle n'est pas raciale ; il y a bien civilisation, mais elle n'est pas unique. L'ethnologie parle donc de *cultures*, au pluriel²⁶⁶. » L'ethnologie rejoint, selon Finkielkraut, le particularisme des romantiques allemands en classifiant spatialement les hommes à partir de leurs cultures et en niant l'existence d'un absolu (par exemple, la Raison ou le progrès). Il incombe désormais aux Occidentaux de « détruire le préjugé²⁶⁷ » ultime qui était leur croyance en l'universalité des Lumières.

Les historiens

La défaite de la pensée évoque une nouvelle manière de concevoir l'Histoire qui consiste à déconstruire l'idée d'un héritage commun :

²⁶³ *Ibid.*, p. 125.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 80.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 79.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 80.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 81.

À l'encontre de leur vocation traditionnelle qui était de nous rendre la mémoire de notre passé, [les historiens] dérobent celui-ci à notre emprise, ils marquent la coupure qui nous en sépare, ils le montrent dans son altérité radicale, décevant ainsi nos prétentions englobantes ²⁶⁸.

Cette nouvelle manière de faire l'histoire rappelle dans une certaine mesure celle que Finkielkraut critique dans *L'identité malheureuse*, à travers le concept de « l'autre que nous sommes ». L'essai de 2013 évoque en effet comme exemple des éléments communément pris pour français mais qui se sont avérées être d'origine étrangères²⁶⁹. Comme nous l'avons vu alors, « l'autre que nous sommes » affirme que « ce qui nous constitue nous vient d'ailleurs. » *La défaite de la pensée*, pour sa part, traite surtout des sentiments et des institutions que l'on pensait permanents et invariables :

C'est ainsi que le savoir historique investit avec prédilection les domaines en apparence aussi constants que la sexualité, le sentiment, la vie familiale, les façons d'être, de manger, de mourir – et y fait apparaître des disparités irréductibles. Des pratiques hétérogènes surgissent là où nous croyions avoir affaire à des invariants²⁷⁰.

En abandonnant l'idée d'une mémoire commune, un passé commun, les vivants s'aliènent les morts. Face à une histoire qui se composerait désormais plus de rupture que de continuité, les vivants ont du mal à se reconnaître dans le passé et peinent à s'identifier avec les morts. Une telle vision particulariste de l'histoire aurait pour conséquence de séparer les hommes et les détourner simultanément de l'idée d'une nature humaine.

Dans *L'identité malheureuse*, on l'a vu, la limite temporelle qui sépare les morts et les vivants est brisée car *l'autre que nous sommes* affirme que la seule continuité de l'histoire est la rupture et que la « France éternelle » à l'identité immobile » constitue un leurre. Ainsi *l'autre que nous sommes* enseigne qu'il n'existe pas de différence entre le présent et le passé ; l'ancien se confond avec le présent, ce dernier étant envisagé comme « changement perpétuel²⁷¹. » Rappelons que dans la pensée finkielkrautienne, le lien suppose toujours une certaine différence : « Le lien, qu'il soit égalitaire ou hiérarchique, suppose en effet la séparation. Nulle alliance sans distance, sans différence, sans distinction du Même et de l'Autre²⁷². » En d'autres termes, l'altérité est constitutive du lien.

La défaite de la pensée présente une autre analyse des conséquences d'une approche de l'histoire particulariste que celle de l'essai de 2013. Ici la limite temporelle est maintenue mais le lien entre l'ancien et le nouveau est brisé puisque leur différence devient insurmontable. En présupposant « l'altérité radicale » de l'Histoire, l'homme se prive de se reconnaître dans le passé et dans les morts. Ainsi, dans l'essai de 2013, il est question d'une transgression de la limite temporelle, alors que dans l'essai de 1987, de son maintien ferme. Les deux approches rendent néanmoins impossible la rencontre avec l'Autre, la première en supposant que la différence n'existe pas, la deuxième en affirmant que la différence est infranchissable. La première approche consisterait donc en une « insuffisance » puisqu'elle nie en soi la différence entre l'ancien et le nouveau, la deuxième constituerait en un « excès » puisque la différence prend des contours hyperboliques. Cependant, il nous semble que la perte de reconnaissance dans le passé risque, pour Finkielkraut, de mettre en péril la durabilité du monde. Les œuvres d'art, en forgeant une histoire commune et en « solidifiant » le passé sont essentielles à la dimension temporelle. Comme nous l'avons vu, pour Arendt, les œuvres d'art fortifient/soutiennent le monde commun et assurent la durabilité du monde car « [elles] ne sont pas fabriquées pour les hommes mais pour le monde qui est destiné à survivre à la vie limitée des mortels, au va-et-vient des générations²⁷³. » Nous avons

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 83.

²⁶⁹ Pour illustrer son propos Finkielkraut s'appuie sur l'ouvrage de Lucien Febvre *Nous sommes des sang-mêlés. Manuel d'histoire de la civilisation française*, Paris, Albin Michel, 2012. Les exemples tirés du livre concernent les arbres en France qui proviennent de l'étranger. Finkielkraut conclut que « Pour éradiquer le virus du nationalisme, le grand historien ne nous invite pas seulement à devenir étrangers à nous-mêmes, il veut nous montrer, beaux paysages français à l'appui, que nous l'avons toujours été » (*L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 110).

²⁷⁰ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 83.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 111.

²⁷² Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 280.

²⁷³ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 773.

précédemment souligné que les trois modes temporels, à savoir le passé, le présent et l'avenir, sont intimement liés dans la pensée finkielkrautienne, et l'abandon d'un des modes conduira à un affaiblissement des autres²⁷⁴. Avec le particularisme, la durabilité serait menacée car on abandonne l'idée d'une stabilité ou d'un principe d'unité chez les hommes. Ainsi les hommes ne sont plus liés dans un projet commun : par exemple comme les contributeurs de l'Histoire qui conduisent l'humanité vers le Progrès. Les particularistes refusent aussi l'idée d'une nature humaine qui renvoie à une idée de ressemblance entre tous les hommes. Ces différentes représentations de l'homme constituaient aussi des formes concrètes de la limite. Finkielkraut donne quatre exemples de ces formes concrètes que les particularistes tendent à abandonner : « la permanence de l'être comme le devenir de l'esprit, la stabilité de la nature humaine aussi bien que le schéma linéaire d'une maturation ou d'un développement continu²⁷⁵. » La « permanence de l'être » et « la stabilité humaine » renvoient à la croyance en une *nature* humaine, qui était propre à celle des Anciens. Ces derniers concevaient l'homme comme constitué d'une nature immuable, indifférente à l'évolution historique. Il incombait à l'homme de réaliser sa potentialité, circonscrite par la permanence de sa nature. Dans *Nous autres, modernes*, l'auteur décrit les Anciens comme ceux qui visaient à « réaliser [leur] nature²⁷⁶. »

Si le projet des Lumières et les partisans du Progrès se projetaient dans l'avenir en s'affranchissant du passé, ils restaient liés au passé par le mouvement historique. L'idée d'une histoire en mouvement ou en « maturation » donnait sens au passé. Et elle forgeait une continuité entre le présent et l'avenir²⁷⁷. La « nouvelle » histoire renoncerait tant à l'idée d'un absolu qu'à la représentation d'une communauté particulière soudée par la continuité historique :

[e]t par cette attention aux discontinuités, par ce refus de soumettre le passé, le présent et le futur à une direction unique, par cette essentielle *désorientation de l'histoire*, [les historiens] poursuivent dans le temps le même objectif que les ethnologues dans l'espace²⁷⁸. »

La limite temporelle ainsi envisagée sépare les morts et les vivants, le passé et le présent ; elle fonde le lien commun entre vivants par leur appartenance au présent, elle les sépare des morts par l'altérité radicale du passé.

Les sociologues

À un niveau social – ou sociétal – la grille de lecture sociologique accorde, selon Finkielkraut, une grande importance au particularisme de chaque groupe social. Si le particularisme du *Volksgeist* enfermait chaque

²⁷⁴ Tel était le cas, comme nous l'avons vu pour la relation entre le passé et l'avenir. En s'éloignant du passé, l'homme se prive de la possibilité d'entrevoir l'avenir ou d'envisager le changement. De manière analogue, le refus des aînés de passer la relève aux cadets comportait, alors le risque que le monde humain « sombre dans la stagnation. » Une idée similaire sur la temporalité est présente chez Tocqueville dans son analyse de la démocratie : « Ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur. » Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, Tome II*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2006, p. 145.

²⁷⁵ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée, op.cit.*, p. 83.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 268-269.

²⁷⁷ Le « devenir de l'esprit » nous semble plutôt renvoyer à l'historicisme de Hegel.

²⁷⁸ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée, op.cit.*, p. 84.

homme dans la clôture de sa nation, l'analyse sociologique²⁷⁹ ferait éclater l'unité nationale²⁸⁰ : la société est composée d'une multitude de groupes sociaux, qui chacun se réfère à un « univers symbolique distinct²⁸¹. » Finkelkraut résume le point de vue sociologique de la manière suivante : si dans une société, seul un de ces univers symbolique « est reconnu comme légitime²⁸² », c'est, parce qu'il appartient à la classe dominante. Ainsi l'élévation de certaines œuvres littéraires et artistiques ne refléterait pas l'existence d'une qualité esthétique *en soi*, mais trahirait un moyen de domination : « [l]a prééminence de cette culture s'explique par la position dominante de la classe dont elle est issue et dont elle exprime la spécificité – non pas la supériorité intrinsèque de ses productions ou de ses valeurs²⁸³. » En d'autres termes, le *Volk* est au pluriel et le *Geist* l'expression d'une domination arbitraire. Là où les Lumières voyaient dans l'instruction une condition nécessaire à l'exercice de la liberté, les sociologues y verraient l'expression d'une domination de classe. Selon Finkelkraut pour les sociologues, l'« arbitraire culture²⁸⁴ » de la classe dominante « s'arrogé le monopole de la légitimité, dévalorise les modes de pensée, les savoir-faire et les arts de vivre qui ne sont pas les siens, et les rejette dans les ténèbres de la sauvagerie ou de l'ignorance²⁸⁵. »

Finkelkraut adhère à l'idée qu'il existe un hiatus évident entre la domination et l'autonomie, mais l'autonomie que défendraient « les sociologues » ne serait pas celle de l'individu. Pour le philosophe, ils plaideraient au contraire pour l'autonomie du groupe social et non pas pour celle de chaque être singulier. Ainsi ils défendent les groupes sociaux marginalisés et voudraient les protéger de la classe dominante qui leur inculquerait ses valeurs : « Cultiver la plèbe, c'est l'empailler, la purger de son être authentique pour la remplir aussitôt avec une identité d'emprunt²⁸⁶. » Comme tous les systèmes symboliques forment un « arbitraire culturel », aucun groupe ne peut revendiquer le droit de se prévaloir sur les autres. Le précepte de cette pensée sociologique serait donc de laisser coexister ces différents systèmes sans les hiérarchiser entre eux. Mis à part ses considérations esthétiques, Finkelkraut estime que l'analyse sociologique isole les groupes les uns des autres. Le relativisme qu'ils théoriseront contribuerait ainsi à l'effacement d'un absolu (par exemple la nature humaine, le Progrès) et d'une référence objective (par exemple la culture) qui ne dépendrait pas seulement de l'univers symbolique du groupe auquel on appartient. L'idée d'une référence objective, telle que la culture, est dans la pensée finkelkrautienne ce qui rend possible tant la rencontre que la différence, tant le lien que la séparation entre les hommes. Elle constitue une instance tierce permettant de dépasser les différences sans les effacer, rappelant ainsi dans une certaine mesure la table d'Arendt²⁸⁷. La relativité dans les sciences sociales semble donc pour Finkelkraut diviser les hommes et menacer le monde commun.

Cette section a mis en avant la critique finkelkrautienne du relativisme qui dominerait désormais dans les sciences humaines et sociales. Nous avons abordé cette critique à partir d'une interprétation des limites tant temporelles que spatiales qui ressortent en filigrane du discours scientifique : les anthropologues réduiraient chaque nation et tout homme à sa différence culturelle, restant par là proche des romantiques allemands. L'humanité serait ainsi segmentée par les séparations spatiales et temporelles. Quant aux historiens, ils établiraient une limite temporelle infranchissable entre les anciens et les nouveaux. Privant ainsi les vivants de se reconnaître dans le passé, les historiens affaiblissent le lien entre

²⁷⁹ C'est d'abord et avant tout la sociologie de Pierre Bourdieu qui est visée dans *La défaite de la pensée*. Finkelkraut fait explicitement référence à *La distinction (Critique sociale du jugement)*, utilisant une terminologie qui fait écho à celle employée par Bourdieu, telle que « arbitraire culturel » (Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée, op.cit.*, p. 82) « les classes dominées » (*Ibid.*, p. 85), « violence symbolique » (*Ibid.*, p.86) On retrouve aussi, dans *La défaite de la pensée*, nous semble-t-il une critique de la pensée de Michel Foucault à travers l'utilisation par Finkelkraut de certains de ses concepts comme par exemple celui de *dressage* (*Ibid.*, p. 86). Concept que Foucault développe et utilise abondamment dans *Surveiller et punir*. Le titre « La deuxième mort de l'homme » (*Ibid.*, p. 82) renvoie certainement à l'ouvrage de Foucault *Les mots et les choses* de 1966.

²⁸⁰ « Ainsi la théorie sociologique transfère à l'intérieure même des sociétés occidentales le scénario mis au point par l'anthropologie pour décrire le rapport que l'Occident entretient avec les populations non-européennes » (*Ibid.*, p. 88).

²⁸¹ Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée, op.cit.*, p. 85.

²⁸² *Ibid.*, p. 85.

²⁸³ *Loc.cit.*

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 88.

²⁸⁵ *Loc.cit.*

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 86.

²⁸⁷ Cette idée rappelle le statut de « référent culturel » évoqué précédemment. Le statut référentiel pourvoit au monde commun une certaine stabilité et incarne le tiers par lequel les hommes peuvent se lier. Voir *L'identité malheureuse, op.cit.*, p. 123.

les morts et les vivants. Finalement, les sociologues conçoivent l'homme à travers une limite spatiale, divisant la société en groupes distincts constitués et déterminés par leur système symbolique.

1.2.3.2 Les deux faces d'une même pièce

Finkelkraut identifie également un courant relativiste contemporain qui prédomine dans les sociétés multiculturelles. Les tenants de ce courant forment dans *La défaite de la pensée* deux camps antagonistes que l'auteur dénomme « xénophile » et « xénophobe ». Bien que les deux soient en opposition frontale, Finkelkraut affirme qu'ils partagent la même conception particulariste, à savoir l'enracinement de l'homme dans une culture singulière. S'ils divergent quant aux conclusions normatives qui doivent être tirées de cet enracinement, les deux partagent la même tradition du droit historique²⁸⁸ : « les deux camps professent le même relativisme. Les credo s'opposent, non les visions du monde : les uns et les autres perçoivent les cultures comme des totalités enveloppantes et donnent le dernier mot à leur multiplicité²⁸⁹. » Les développements qui suivent tentent, brièvement d'évoquer la manière dont Finkelkraut les appréhende.

Xénophobes

Selon Finkelkraut, la « "nouvelle" droite²⁹⁰ » relève du 'nouveau' relativisme xénophobe. Celle-ci ne postule pas que la France ait atteint un niveau civilisationnel plus élevé comparé à d'autres cultures, comme le faisaient jadis les hommes des Lumières. Au contraire elle revendique le droit des Français à afficher leur particularité. Par conséquent, les xénophobes concluent que la coexistence de différentes cultures menace la spécificité française : « Loin d'eux l'idée impérialiste d'écraser les particularismes et de répandre les valeurs occidentales, sans considération pour l'infinie variété des mœurs humaines²⁹¹. » Nous voyons que la limite qu'imposent les xénophobes, par l'attention qu'ils vouent à l'appartenance culturelle, divise l'humanité et rend impossible l'idée d'absolu. Cette limite sépare les hommes de manière définitive et ne permet pas de rencontre, en d'autres termes elle n'engendre pas un espace qui permette la confluence des deux modalités temporelles, l'ancien et le nouveau.

Notre interprétation de Finkelkraut est que le fondement de la limite doit correspondre à une juste mesure qui s'éloigne aussi bien d'un « excès » que d'une « insuffisance ». La limite doit répondre à une juste mesure permettant de tisser un lien entre l'ancien et le nouveau, le passé et le présent, l'autre et le même.

²⁸⁸ Finkelkraut distingue entre droit historique et droit naturel. Le premier envisage la nationalité à partir du sang et de la terre alors que le dernier fonde la citoyenneté sur l'universalité de l'homme.

²⁸⁹ Alain Finkelkraut *La défaite de la pensée, op.cit.*, pp.125-126.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 123. Courant de pensée qui apparaît vers les années 1970, *La Nouvelle Droite*, qui revendique une renaissance de l'Europe. Alain de Benoist est l'un des fondateurs du mouvement.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 122.

Xénophiles

Les xénophiles défendant la société pluriculturelle, envisagent, à l'instar des xénophobes, que chaque groupe ethnique consiste en un groupe replié sur lui-même. Pour éviter la discrimination il faut l'accepter dans sa totalité :

De peur de faire violence aux immigrés, on les confond avec la livrée que leur a taillée l'histoire. Pour leur permettre de vivre comme cela leur convient, on se refuse à les protéger contre les méfaits ou les abus éventuels de la tradition dont ils relèvent. [...] Né du combat pour l'émancipation des peuples, le relativisme débouche sur l'éloge de la servitude²⁹².

Si les romantiques allemands exaltaient leur propre génie national, les xénophiles « *parlent pour l'Autre*²⁹³. » Ainsi, le « xénophile » est un antécédent de ce que Finkielkraut appellera par la suite le « romantisme pour autrui ». Le xénophile et le « romantisme pour autrui » épousent une même vision de l'histoire : c'est en raison d'un passé criminel que les Européens doivent se montrer indulgents envers les autres cultures : « Réglant ses comptes à leur propre tradition, ils s'efforcent de dissiper l'illusion de maîtrise totale où s'est longtemps complu l'Europe²⁹⁴. » Cependant, là où le « romantisme pour autrui » préconisait de renoncer à la culture européenne, les xénophiles supposent une équivalence des différentes cultures. Afin d'éviter le risque de tension entre différentes enclaves culturelles, les xénophiles chercheraient remède en ce que Finkielkraut appelle « une pédagogie de la relativité²⁹⁵. » Si les Européens ont une préférence pour eux-mêmes, si leur communauté se limite à eux-mêmes, il faut les éduquer : « On éduquera donc ses réflexes, on [leur] apprendra à vaincre [leur] préférences naturelles²⁹⁶. » Pédagogie ou renoncement, les xénophiles rejoignent le « romantisme pour autrui » dans la mesure où ils exigent une attitude spécifique des Européens qui ne vaut pas pour les membres des autres communautés culturelles.

L'individu se confond ainsi avec sa communauté et ce que Finkielkraut appréhende est qu'il n'y ait plus rien (d'autre) qui singularise l'homme que son appartenance communautaire. Le fait de mettre en avant son passé, ses origines etc. est une manière de réduire la pluralité du monde dans l'homogénéité de l'appartenance. La limite imposée par l'appartenance rappelle, on l'aura compris, celle envisagée par les romantiques allemands. L'ancien assigne le nouveau à son altérité :

Au moment même, en effet, où l'on rend à l'autre homme sa culture, on lui ôte sa liberté : son nom propre disparaît dans le nom de sa communauté, il n'est plus qu'un échantillon, le représentant interchangeable d'une classe d'êtres particulière. Sous couleur de l'accueillir inconditionnellement, on lui refuse toute marge de manœuvre, toute échappatoire, on lui interdit l'originalité, on le piège insidieusement dans sa différence ; en croyant passer de l'homme abstrait à l'homme réel, on supprime entre la personne et la collectivité dont elle est issue, le jeu que laissait substituer et qu'efforçait même de consolider l'anthropologie des Lumières ; par altruisme, on fait de l'Autre un bloc homogène et on immole à cette entité *les autres* dans leur réalité individuelle. Une telle xénophilie conduit à priver les anciennes possessions de l'Europe de l'expérience démocratique européenne²⁹⁷.

Cette citation fait écho au « mode exclusif », analysé précédemment. Le mode exclusif nie l'ipsité de chaque homme ; l'homme se réduit à une appartenance culturelle et collective, ne se distinguant en rien de l'emprise de cette appartenance. Cette vision, avance Finkielkraut, « ne rabaisse pas seulement la subjectivité, elle l'anéantit²⁹⁸. »

²⁹² *Ibid.*, p. 145.

²⁹³ *Ibid.*, p. 92.

²⁹⁴ *Ibid.*,

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 130.

²⁹⁶ *Loc.cit.*

²⁹⁷ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée, op.cit.*, pp. 104-105.

²⁹⁸ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse, op.cit.*, p. 91.

Au cœur de *La défaite de la pensée* se trouve une interrogation sur l'évolution de la France. Finkielkraut se demande si celle-ci ne tend pas à abandonner les principes républicains comme la liberté et l'égalité et qu'elle devienne insensible au fait qu'il puisse exister d'autres horizons pour l'homme que l'appartenance à une culture. En se fondant sur le relativisme, les particularistes ne conçoivent l'homme qu'à partir de son identité culturelle : « Dans notre monde déserté par la transcendance, l'identité culturelle cautionne les traditions barbares que Dieu n'est plus en mesure de justifier²⁹⁹. » L'idée d'une humanité commune s'efface et la pluralité des hommes se plie sous le joug du groupe. Cette représentation de l'homme, ne permet pas d'assurer le monde commun car le relativisme creuse un écart entre les groupes et bat en brèche l'idée même d'un commun entre les hommes. Selon notre interprétation, le particularisme ainsi envisagé se trouverait du côté de « l'insuffisance » par rapport à une vision mesurée de l'homme. En réduisant l'homme à son héritage/groupe social, on perd d'autres dimensions de celui-ci ; il ne peut exceller qu'en restant « lui-même ». C'est ce que nous avons vu être le cas pour le « jeune » dans le chapitre consacré à la relation entre enfant et adulte. Le jeune est circonscrit à son âge et les adultes lui imposent un stéréotype, le rendant incapable de sortir de sa condition. Simultanément, le particularisme se trouve dans « l'excès » du fait de l'importance qu'il accorde à l'appartenance.

1.2.3.3 Particularisme du Tiers Monde

La configuration particulariste extérieure à l'Europe est, dans *La défaite de la pensée*, représentée par la philosophie de la décolonisation. Finkielkraut avance que les mouvements de libération n'ont pas conduit à l'émancipation des peuples colonisés, mais à une nouvelle forme de domination. Les insurgés n'auraient pas visé la tradition du droit naturel, mais celle du droit historique. Les colonisés avaient été aliénés par la colonisation et

[...] le thème de l'identité culturelle permettait donc aux colonisés de se dégager du mimétisme, de substituer à la dégradante parodie de l'envahisseur l'affirmation de leur différence, et de renverser en sujet de fierté les façons d'être dont on voulait leur faire honte³⁰⁰.

Cependant, pour Finkielkraut le choix de suivre la tradition de l'identité culturelle ne pouvait conduire qu'à une nouvelle forme d'oppression. Il voit dans l'évolution de ces mouvements une tradition du droit historique qui remonte au romantisme allemand et à Barrès. Le racisme qui se répand dans les anciennes colonies serait l'héritier de cette tradition. Selon cette vision, un homme blanc reste avant tout un homme blanc et donc une menace. Finkielkraut cite Fanon³⁰¹ : « Le vrai, c'est ce qui protège les indigènes et perd les étrangers [...] et le bien est tout simplement ce qui leur fait mal³⁰². » Finkielkraut oppose deux formes de racismes qui n'ont pas la même source. L'une étant forgée par une représentation universaliste et l'autre par une représentation particulariste ; l'une relève du droit historique, l'autre du droit naturel. Au sujet de la colonisation Finkielkraut écrit :

Pour le dire crûment : un racisme fondé sur la différence chasse le racisme inégalitaire des anciens colons. Le mot racisme, en effet, est trompeur : il réunit sous un label unique deux comportements dont la genèse, la logique et les motivations sont complètement dissemblables.³⁰³

Le racisme des colons, en effet, tire sa légitimité d'une représentation universaliste, l'autre racisme d'une conception particulariste de l'homme :

Le premier situe sur une même échelle de valeurs l'ensemble des nations qui peuplent la terre ; le second proclame l'incommensurabilité des manières d'être ; le premier hiérarchise les mentalités, le second pulvérise

²⁹⁹ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 143.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 94-95.

³⁰¹ Voir, Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions La Découverte, [1961] 2001.

³⁰² Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 108.

³⁰³ *Ibid.*, p. 106.

l'unité du genre humain ; le premier convertit toute différence en infériorité, le second affirme le caractère absolu, indépassable, inconvertible des différences ; le premier classe, le second sépare ; pour le premier, on ne peut pas être Persan, aux yeux du second, l'on ne peut pas être homme, car il n'y a pas entre le Persan et l'Européen de commune mesure humaine ; le premier déclare que la civilisation est une, le second que les ethnies sont multiples et incomparables. Si le colonialisme est bien l'aboutissement du premier, le second culmine dans l'hitlérisme³⁰⁴.

Conjuguant l'humanité au pluriel et soumettant l'individu à la collectivité, le racisme du décolonisé se range dans la deuxième conception. Les deux racismes relèvent respectivement d'une représentation « insuffisante » et d'une représentation « excessive » de l'homme et de son appartenance.

Ayant maintenant exposé les nouvelles faces du particularisme d'après-guerre dont traite *La défaite de la pensée*, il est désormais temps de nous consacrer à une nouvelle figure de l'universel qui est celle des temps hypermodernes.

I.2.4 L'universalité des préférences individuelles

Si les trois premières parties de *La défaite de la pensée* se consacrent principalement à l'analyse de l'universel des Lumières et du particularisme dans ses diverses déclinaisons, la quatrième partie se concentre sur l'avènement de la postmodernité. Le philosophe y développe une réflexion autour des valeurs contemporaines qui sont à l'opposé du particularisme relativiste des « xénophobes » et des « xénophiles » de la société pluriculturelle discutée précédemment. La quatrième partie aborde une nouvelle figure de l'universel. Cette figure, qui diffère de l'universel des Lumières par l'absence d'un absolu occupe une place centrale dans la critique finkielkrautienne et requiert un examen attentif. Contrairement à l'universel des Lumières, la nouvelle figure de l'universel récuserait toute forme de limite. L'universel hypermoderne cause une modification à la fois dans la conception de la *liberté*, de l'*homme* et de la *culture* qui affecte à son tour la manière d'appréhender leur intime dépendance. La présente section tente d'éclairer la manière dont Finkielkraut envisage leur transformation et les notions qui s'y rattachent, à savoir « fluidité³⁰⁵ », mouvement, consommation et « le tout culturel³⁰⁶ ». Nous commencerons par l'analyse finkielkrautienne traitant des mutations dans l'appréhension de la *liberté* pour ensuite aborder celles qui touchent la *culture*. Constituant le point nodal autour duquel s'articulent la culture et la liberté, la nouvelle figure universaliste de l'*homme* occupera notre réflexion au cours des deux sections suivantes. La dernière section de ce chapitre se concentrera sur deux figures d'hommes que le particularisme et l'universel hypermoderne engendreraient respectivement.

I.2.4.1 Liberté : un forfait illimité ?

La nouvelle liberté trouverait sa pleine expression dans la consommation. Il s'agirait d'une consommation-liberté où l'homme manifeste son autonomie à travers sa consommation. Ses désirs instantanés se voudraient fluides, c'est-à-dire affranchis de toute tradition. Selon Finkielkraut, le propre de l'homme postmoderne s'exprime à travers son désir polymorphe et il est, en l'occurrence, l'être « léger, mobile, et non raidi dans un credo, figé dans une appartenance, il aime pouvoir passer sans obstacle d'un restaurant chinois à un club antillais, du couscous au cassoulet, du jogging à la religion ou de la littérature au deltaplane³⁰⁷. » Ainsi dans sa nouvelle configuration, la liberté correspondrait aux pulsions spontanées de chaque individu et à la possibilité de les assouvir à travers la consommation. Transformation profonde de la notion de liberté, selon l'auteur, puisque la liberté, telle qu'elle s'envisageait durant l'époque des Lumières, était circonscrite par l'exercice de la raison. Finkielkraut affirme que l'« individu postmoderne a oublié que la liberté était autre chose que le pouvoir de changer

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 107.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 149.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 158.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 150.

de chaîne, et la culture elle-même davantage qu'une pulsion assouvie³⁰⁸. » Par contraste, la raison-liberté des Lumières s'acquerrait à travers la culture et l'instruction et, en ce sens, l'exercice de la liberté requerrait un apprentissage. La raison-liberté constituait autant le fondement de l'autonomie que sa propre limitation. *Nous autres, modernes* évoque ainsi la transformation postmoderne de la culture : « au lieu de s'imposer aux hommes de l'extérieur, sous la forme d'une autorité transcendante, la culture devient, comme le reste, objet de consommation et ses œuvres, dépouillées de leur aura intimidante, sont offertes à la libre appréciation de chacun³⁰⁹. »

Pour Finkielkraut, le consommateur avide est, dans cette nouvelle configuration, « un centre décisionnel permanent, un sujet ouvert et mobile ne se déterminant plus en fonction d'une légitimité collective antérieure, mais seulement en fonction des mouvements de sa raison et de son cœur³¹⁰. » La fluidité de l'homme coïncide avec la liberté-consommation et cette fluidité, contraire à tout attachement à une tradition, transgresserait les limites par son dynamisme même. Ainsi, la liberté pulsionnelle s'écarterait de la juste mesure par l'excès. Ce nouvel âge de « liberté radicale » est, selon l'auteur, la réaction qui a suivi à l'effondrement des États totalitaires comme le Troisième Reich et l'Union Soviétique.

Une telle réhabilitation de l'individualisme occidental mériterait d'être applaudie sans réserve, si, dans sa rage antidépréciative, elle ne confondait l'égoïsme (ou, pour employer une périphrase dénuée de toute connotation morale : la poursuite par chacun de ses intérêts privés) avec l'autonomie³¹¹.

En concevant toute mesure à partir des « intérêts privés³¹² », l'homme postmoderne bat en brèche le monde commun. L'autonomie chez les philosophes des Lumières était aussi ce qui permettait de fonder une société juste sur la Raison, elle ne se confondait pas avec l'égoïsme. Ainsi, l'égoïsme ne peut pas, selon Finkielkraut, être le fondement du monde commun puisqu'il sert plus à désunir les hommes qu'à les unir dans un dessein collectif. Quand la limite qui sépare le privé et le public s'efface la possibilité d'envisager le lien devient plus difficile. En même temps « l'institutionnalisation de la fraternité »³¹³ s'est dévoilée aux hommes sous la forme totalitaire et ce n'est pas son retour que prône Finkielkraut. Or ce que Finkielkraut craint est que la réaction face au totalitarisme tende vers un autre extrême, non moins inquiétant³¹⁴.

Ce nouvel individu s'éloigne donc de la juste mesure par l'excès. Il est question ici d'une juste mesure à atteindre entre l'individu d'un côté et le commun de l'autre. Si le particularisme, en annihilant l'individualité dans le collectif, consiste en une insuffisance par rapport à la juste mesure, l'universel hypermoderne en ruinant le monde commun par l'affirmation de l'individualisme se caractérise par l'excès.

I.2.4.2 Liberté, Culture, l'Homme

Étant un « centre décisionnel permanent » l'homme fluide se conçoit à travers ses choix, ses préférences coïncident avec son essence. L'homme ne serait donc ni appartenance (particularisme) ni Raison

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 166.

³⁰⁹ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, pp. 62-63.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 62.

³¹¹ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 164.

³¹² Les intérêts privés correspondent justement à la liberté telle que se la figuraient les libéraux durant le XIX^e siècle et qui semblerait aujourd'hui connaître une prolifération inédite. Selon le libéral Benjamin Constant « le but des Modernes est la sécurité dans les jouissances privées, et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances » cité in Pierre Manent, *Les libéraux*, Paris, Gallimard, 2001, p. 447.

³¹³ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 38.

³¹⁴ Cette crainte est analogue à celle de Marcel Gauchet lorsque celui-ci écrit : « Nous ne sommes plus menacés par le despotisme au nom du futur ou par la dictature au nom du passé ; le risque que nous courons, c'est la muette implosion du présent. Nous ne sommes plus à la merci de résurgences agressives du collectif aux dépens de l'individu, que ce soit au nom de la classe ou bien au nom de la nation ; s'il est un péril à l'horizon, c'est celui de l'affaiblissement du collectif devant l'affirmation des individus. » Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, *op.cit.*, p. 378.

(Lumières), mais ‘auto-construction’ et l’espace dans lequel il fait ses choix est l’universalité du culturel. Ainsi la nouvelle figure de l’universel modifie aussi la culture qui tend à se dissoudre dans « le tout culturel³¹⁵. » Ce dernier consiste à embrasser et à égaliser la totalité des préférences humaines et à l’offrir à tout le monde. La citation qui suit, évoquant implicitement l’épître de saint Paul aux Corinthiens (Galates 3 : 28)³¹⁶ souligne, nous semble-t-il, la dimension sacerdotale dont jouirait cette nouvelle condition humaine :

Nous vivons à l’heure des *feelings* : il n’y a plus ni vérité ni mensonge, ni stéréotype ni invention, ni beauté ni laid, mais une palette infinie de plaisirs, différents et égaux. La démocratie qui impliquait l’accès de tous à la culture se définit désormais par le droit de chacun à la culture de son choix (ou à nommer culture sa pulsion du moment)³¹⁷.

Ce procédé sémantique comportant une succession de « ni », reliant des contraires – « ni vérité ni mensonge » ou bien « ni stéréotype ni invention » - rappelant l’Épître aux Galates 3 : 28, est récurrent dans l’écriture finkielkrautienne. On la retrouve explicitement évoquée dans l’ouvrage intitulé *La querelle de l’école* (2007) quand Finkielkraut décrit ce qu’il appelle l’idéologie du « démocratism » :

Le “ni enfant ni adulte, ni privé ni public, ni culture ni non-culture, ni beau ni laid, ni art ni kitsch,” de son *Épître aux Galates* post-chrétienne. Tout est culture, tout est différent, toutes les différences se valent donc *tout est pareil*, nulle forme ne s’impose, nulle éminence ne subsiste, l’égalité règne ³¹⁸.

Elle se trouve également dans *L’identité malheureuse*, « Le temps est venu pour l’Europe de n’être ni juive, ni grecque, ni romaine, ni moderne, ni rien³¹⁹. »

Quand les objets culturels deviennent des objets de consommation l’homme renonce à la possibilité de s’orienter dans le monde commun et perd, selon Finkielkraut, sa capacité de distinguer le beau du laid, la culture de la consommation. Loin de disparaître, la culture se dissoudra dans « le tout culturel » :

Ce n’est plus la grande culture qui est désacralisée, implacablement ramenée au niveau des gestes quotidiens accomplis dans l’ombre par le commun des hommes – ce sont le sport, la mode, le loisir qui forcent les portes de la grande culture³²⁰.

Pour Finkielkraut, ce qui pose problème n’est pas, à notre sens, la diffusion de la culture dans les masses mais sa confusion avec la culture de masse, centrée autour de la consommation. La consommation correspond ici à la définition que lui avait donnée Hannah Arendt, à savoir la consommation comme l’envahissement du processus vital dans toutes les sphères humaines. *La crise de la culture*, met en relation la consommation et la société de masse et décrit leur intime dépendance ainsi :

La culture de masse apparaît au moment où la société de masse se saisit des objets culturels, et ce qu’elle a de dangereux, c’est le processus vital de la société (qui, comme tout processus biologique, attire insatiablement tout ce qui est accessible dans le cycle de son métabolisme) consommera littéralement les objets culturels, les engloutira et les détruira. Je ne fais pas allusion, bien sûr, à la diffusion de masse. Quand livres ou reproductions sont jetés sur le marché à bas prix et sont vendus en nombre considérable, cela n’atteint pas la nature des objets en question. Mais leur nature est atteinte quand ces objets eux-mêmes sont modifiés - réécrits, condensés, digérés, réduits à l’état de pacotille pour la reproduction ou la mise en images. Cela ne veut pas dire que la culture se répande dans les masses, mais que la culture se trouve détruite pour engendrer

³¹⁵ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p. 158.

³¹⁶ « Il n’y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre, il n’y a plus ni homme ni femme, car vous êtes en Jésus-Christ. » *La Bible*, Épîtres de Galates, 3:28.

³¹⁷ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p. 157. (Nous soulignons).

³¹⁸ Alain Finkielkraut, *La querelle de l’école*, Paris, Gallimard, 2009, p. 79. L’ouvrage est une transcription de plusieurs entretiens consacrés à l’école. Ils ont été réalisés dans *Répliques*, l’émission hebdomadaire d’Alain Finkielkraut.

³¹⁹ Alain Finkielkraut, *L’identité malheureuse*, op.cit., p. 101.

³²⁰ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p. 153.

le loisir. [...] Bien des grands auteurs du passé ont survécu à des siècles d'oubli et d'abandon, mais c'est encore une question pendante de savoir s'ils seront capables de survivre à une version divertissante de ce qu'ils ont à dire³²¹.

Le « tout culturel » de Finkielkraut correspond à ce qu'Arendt dans cette citation évoque comme la destruction de la culture « pour engendrer des loisirs ». Dans *Nous autres, modernes*, l'auteur fait explicitement référence à la philosophe allemande : « Il revient à Hannah Arendt d'avoir pris le mot au mot et d'avoir su percevoir la consommation comme une activité culinaire. Consommer, c'est ingurgiter. Nous tendons à devenir des omnivores, des bouffe-tout, des mangeurs de monde³²². » Ce que Finkielkraut redoute est la perte du sens puisque la mode du tout culturel « vise précisément l'anéantissement de la signification³²³. » Par le tout culturel, l'homme, l'animal doté de parole, risquerait d'anéantir la signification. « Avec la culture, la religion et la charité rock, ce n'est pas la jeunesse qui est touchée par les grands discours, c'est l'univers du discours qui est remplacé par celui des vibrations et de la danse³²⁴. » En réduisant les œuvres culturelles à des objets de consommation, l'homme donne libre cours à ses pulsions qui passent de la sphère privée à la sphère publique. Ainsi en envahissant la sphère publique, la consommation menace la durabilité du monde. Nous avons précédemment mentionné qu'Arendt oppose la culture à la consommation et que la culture ne peut exister qu'à condition que « la totalité des objets fabriqués soit organisée au point de résister au processus de consommation³²⁵. » C'est seulement lorsqu'« une telle subsistance est assurée que nous parlons de culture³²⁶. » À l'instar d'Arendt, Finkielkraut estime que l'incorporation de la culture dans la sphère de consommation a pour conséquence « la restitution de toutes les réalités du monde au processus vital. Ce qui avait autrefois une consistance propre, une stabilité, une indépendance, apparaît maintenant comme le corrélat d'un appétit aussi impérieux qu'éphémère³²⁷. » En ce sens, quand le processus vital envahit le monde commun, sa durabilité s'en trouve menacée. Comme nous l'avons vu dans le cas de l'école dans *L'identité malheureuse*, le monde commun et l'exercice de la sagesse pratique exigent une certaine séparation spatiale. La même idée est à l'œuvre ici. Comme l'école, la culture fait partie de ces espaces qui doivent être protégés du vacarme de l'actualité et du règne de la consommation. Fragiles, elles nécessitent un espace à elles afin de ne pas être détruites. Les frontières entre le lieu privé de la consommation et la sphère publique doivent être maintenues afin qu'elles ne s'anéantissent pas mutuellement. « les œuvres existent, mais la frontière entre la culture et le divertissement s'étant estompée, il n'y a plus de lieu pour les accueillir et pour leur donner sens³²⁸. » Nous voyons ici encore une fois l'idée de la limite comme générant un espace. Cet espace est nécessaire afin que le sens ne disparaisse pas du monde humain.

1.2.4.3 Liberté et Culture

Si une des vocations des Lumières est l'exercice de la liberté, les hommes risquent de saper les fondements mêmes de son exercice en confondant la liberté avec les intérêts privés. Finkielkraut voit une menace dans la collusion entre intérêts privés et exercice de la liberté. S'ils se confondent, l'homme risque de tomber dans la servitude au lieu d'en sortir. La devise des philosophes des Lumières était selon Finkielkraut qu'« [i]ls voulaient que les hommes soient simultanément libres de réaliser leurs intérêts particuliers et capables de porter leur réflexion au-delà de cet étroit domaine³²⁹. » Cette conception de la liberté rejoint celle d'Arendt³³⁰. Le contraire de la liberté n'est pas l'autorité de la culture mais le règne de

³²¹ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, pp. 771-772.

³²² Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 63.

³²³ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 178.

³²⁴ *Ibid.*, pp. 178-179.

³²⁵ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 774.

³²⁶ *Ibid.*,

³²⁷ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 64.

³²⁸ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 158.

³²⁹ *Ibid.*, p. 165.

³³⁰ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *op.cit.*, (p. 203) : « Car ce monde qui est le nôtre, par cela même qu'il existait avant nous et qu'il est destiné à nous survivre, ne peut simplement prétendre se soucier essentiellement des vies individuelles et des intérêts qui leur sont liées ; en tant que tel, le domaine public s'oppose de la façon la plus nette possible à notre domaine privé où, dans la protection de la famille et du foyer, toute chose sert et doit servir la sécurité du processus

la nécessité. Quand le règne de la nécessité envahit le domaine public ou la sphère de la culture, l'exercice de la liberté devient impossible. Ces trois sphères, à savoir la sphère privée, la sphère publique et celle de la culture, sont importantes pour des raisons distinctes, mais leur existence même dépend de leur séparation.

Ce qui manque donc à l'homme de la nouvelle ère est, selon Finkielkraut, la possibilité de s'orienter dans le monde. Si les Lumières accordaient à l'instruction une mission émancipatrice, la nouvelle conception de l'universel conclurait que l'instruction et la transmission de la culture n'est *in fine* qu'un moyen de domination. Pour la conception hypermoderne, il ne s'agirait pas ici d'une classe qui exercerait sa domination par le biais de la culture – comme l'envisageaient les sociologues – mais d'une culture, qui par sa nature même, asphyxierait *toute forme* d'individualité et de singularité. De la sorte, la culture n'est plus la condition *sine qua non* à l'exercice de l'autonomie mais un « obstacle » au plein épanouissement de l'individu : « la culture n'est plus considérée comme l'instrument de l'émancipation, mais comme l'une des instances tutélaires qui lui font obstacle³³¹. » Tout procédé émancipatoire ne coïncidant pas avec la volonté immédiate des individus ou à leurs pulsions – désormais confondues avec l'exercice de l'autonomie – serait considéré comme contraire à la liberté. Cette tendance conduirait à la disparition d'une forme de liberté chère à notre auteur. La « nouvelle » liberté ne vise pas selon Finkielkraut à « constituer les hommes en sujets autonomes, il s'agit de satisfaire leurs envies immédiates, de les divertir au moindre coût³³². » En comprenant la finalité « émancipatrice » comme un « programme archaïque d'assujettissement » l'homme postmoderne confond « dans un même rejet de l'autorité, la discipline et la transmission, le maître qui instruit et le maître qui domine³³³. » Convaincu que l'ignorance est un obstacle à l'exercice de la liberté, Finkielkraut estime que l'affaiblissement « de l'autorité ne garantit pas l'autonomie du jugement » ainsi « la disparition des contraintes sociales héritées du passé ne suffit pas à assurer la liberté de l'esprit³³⁴. »

L'homme postmoderne est donc pour Finkielkraut nourri par l'insignifiance, démuné de la possibilité de *s'orienter* dans le monde, amputé de sa faculté de jugement critique puisqu'il confond ses intérêts privés avec la liberté. Le nouvel homme de la postmodernité trouve son épanouissement, selon Finkielkraut, dans la figure du « zombie ».

Si le particularisme se distingue depuis toujours par le relativisme, la nouvelle figure de l'universel relève du subjectivisme radical. Dans la section suivante l'analyse sera consacrée aux conséquences anthropologiques de ces développements, à savoir, selon Finkielkraut, dans la figure du fanatique et du zombie.

I.2.5 Relativisme et subjectivisme, les figures du fanatique et du zombie

Le dernier chapitre de *La défaite de la pensée* consiste en une demi-page traitant de deux figures, à savoir le fanatique et le zombie. Bien que ces deux figures ne tiennent qu'une place infime dans l'essai, elles condensent les thèmes exposés tout au long de l'ouvrage. En effet, les thèmes principaux de l'ouvrage sont, on l'aura compris, un nouvel universel prisonnier du subjectivisme et un particularisme façonné par le relativisme. Ces deux notions renvoient à la question de la limite de différentes manières. Pour

vital. Même de quitter la sécurité protectrice de nos quatre murs et d'entrer dans le domaine public, cela demande du courage, non pas à cause de dangers particuliers qui peuvent nous y attendre, mais parce que nous sommes arrivés dans un domaine où le souci de la vie a perdu sa validité. Le courage libère les hommes de leur souci concernant la vie, au bénéfice de la liberté du monde. Le courage est indispensable parce que, en politique ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu. »

³³¹ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 156.

³³² *Ibid.*, p. 166.

³³³ *Ibid.*, pp. 169-170.

³³⁴ *Ibid.*, p. 165.

l'éclairer, nous allons dans les pages qui suivent, tenter de montrer comment le subjectivisme et le particularisme peuvent être analysés sous l'optique de la juste mesure et des extrêmes.

Le subjectivisme est une orientation philosophique qui affirme que toute opinion normative est simplement l'expression de nos sentiments ou désirs. Ce positionnement implique qu'il n'existe rien de normativement objectif ou d'autorité transcendante³³⁵. Nous avons déjà souligné que pour les Lumières, la raison et le progrès sont des instances objectives, extérieures à toute considération subjective. Le subjectivisme n'impose donc pas de limite extérieure (un absolu) et il annule l'idée même qu'il puisse exister une hiérarchie du Bien ou du Beau, indépendante des inclinations spontanées des hommes³³⁶. Contrastant avec la conception des Lumières, la nouvelle figure de l'universel prône l'universalité du subjectivisme et par conséquent célèbre toutes « pratiques culturelles³³⁷. » Il n'y a donc « ni vérité ni mensonge », il n'y a non plus « ni beauté ni laideur » et la démocratie dans sa nouvelle forme n'est pas le droit de tous à la culture mais se résume, comme nous l'avons vu, « par le droit de chacun » à « nommer culture sa pulsion du moment ». Cette nouvelle liberté-subjective trouverait, comme noté précédemment, sa pleine expression dans la consommation. Le particularisme quant à lui se fonde sur les différences culturelles. Différences qui légitiment le relativisme par le seul fait qu'elles constituent des cultures. Les éventuels conflits qui peuvent émaner de différentes cultures – ou groupes sociaux – seront, selon ses représentants, surmontés par la tolérance. Nous avons déjà mis en avant que, pour Finkielkraut, l'universalisme de la consommation ne suffit pas à construire un monde commun. Rappelons les mots de *L'identité malheureuse*, évoquant cette problématique : « quand, sous la mince pellicule d'universalité dont l'industrie de divertissement, les grandes compétitions sportives, les jeans et les sodas recouvrent la terre, les modes de vie se heurtent, la crise éclate³³⁸. »

Il serait donc question d'une crise du commun puisque l'idée d'un absolu ou d'une référence objective – indépendants des traditions des diverses communautés ou des inclinations de chaque individu – n'existe plus et ne peut plus en l'occurrence orienter les hommes. Ce qui rapproche l'universel et le particularisme est leur incapacité à se représenter une instance transcendante permettant à la limite de structurer un espace commun. Finkielkraut perçoit le relativisme et le subjectivisme comme des impasses qui avant tout effaceraient les conditions de possibilité d'une « vie avec la pensée³³⁹. » Ces deux différentes représentations de la culture engendreraient deux figures d'hommes : « le fanatique et le zombie³⁴⁰. » Leurs dispositions respectives empêchent la pluralité du monde, la pensée libre et l'idée d'un monde commun. Le fanatique est la résultante du particularisme et son pendant, le zombie est enfanté par le subjectivisme.

Quant à leur dimension anthropologique, ces deux figures s'écartent d'une juste mesure : le fanatique se caractérise par une « insuffisance » car son individualité est intégralement réduite à sa communauté d'appartenance. Le zombie se situe dans l'« excès » dans la mesure où il a abandonné les domaines de la raison, de la culture et de la tradition pour la démesure de ses pulsions. L'excès du zombie se trouve donc dans une vie unilatéralement hédoniste détachée de toute tradition. En conséquence, il s'éloigne d'une juste mesure par rapport à la raison car en s'abandonnant à ses pulsions, il oublie les exigences de la Raison et il se caractériserait ainsi par une insuffisance. Le fanatique, n'ayant pour grille de lecture du monde que sa propre culture, s'acharnera sur tout ce qui ne relèverait pas de la sienne. Le fanatique se trouve donc également dans une insuffisance puisqu'il est incapable de se projeter en dehors de lui-même. Ici les deux extrêmes se rejoignent dans une insuffisance car ils sont impuissants à envisager un bien objectif en dehors de leur situation particulière. Ainsi nous aurions d'un côté le zombie, indifférent à toute signification, esclave de ses envies et incapable de penser librement ; et de l'autre le fanatique, assujéti, enclôtré et captif des injonctions de sa propre culture. Il semble évident qu'un « face-à-face³⁴¹ » entre ces deux se caractériserait soit par l'affrontement ou la violence, soit par l'évitement ou l'indifférence. Ce qu'ils ont en commun est, pour Finkielkraut, la servitude volontaire, c'est-à-dire une

³³⁵ Notre définition s'inspire en partie de James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, New York, McGraw Hill, 2007, pp. 16-21 et pp. 35-39.

³³⁶ Une telle hiérarchisation ne traduirait que l'expression d'un sentiment.

³³⁷ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, op.cit., p. 56.

³³⁸ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, op.cit., p. 22.

³³⁹ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p. 11 et p. 184. L'essai commence et s'achève avec une réflexion sur « la vie avec la pensée. »

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 181.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 183.

insuffisance face à la « vie avec la pensée ». En d'autres termes, les deux extrêmes se rejoignent dans une « défaite » de la pensée. Le premier en se recroquevillant sur la vérité de sa communauté, refusant de s'élever au-delà, l'autre en confondant liberté et pulsion, perdant ainsi le sens de la parole et du discours.

1.3 La limite – considérations ontologiques

Nous autres, modernes est un essai qui part de quatre leçons données à l'École Polytechnique. Traitant différents thèmes, cet essai a comme fil conducteur le projet moderne et son évolution au cours du temps. À travers différents sujets, tels que les sciences humaines, l'histoire, la technique ou la littérature, l'auteur s'interroge sur la spécificité moderne.

Les différentes figures de l'homme, de l'histoire et de la culture présentes dans le texte constitueront le fil rouge de notre analyse. Nous relierons ces figures à la question de la limite et son développement au cours de l'époque moderne. Dès le départ, la Modernité constitue, selon Finkielkraut, un projet qui vise une certaine illimitation.

La représentation de l'histoire et de l'homme sont intimement liées dans la pensée finkielkrautienne. Cependant, si elles s'apparentent, leurs transformations ne coïncident pas nécessairement dans le temps. Une transformation chez l'une porte le germe d'une évolution chez l'autre, ne trouvant son éclosion qu'après un certain temps. S'il existe une tradition de pensée politique qui envisage que le régime politique détermine ou tout au moins guide la « nature » ou les « dispositions » des citoyens/hommes, il nous semble néanmoins que pour Finkielkraut 'la vision de l'homme' est l'édifice sur lequel reposent les autres représentations. Cela signifie qu'à une certaine vision de l'homme répondra l'organisation des institutions, les finalités politiques, les moyens prêtés à leur concours et finalement le rôle attribué aux trois modalités temporelles, à savoir au passé, au présent, et à l'avenir. Dans le présent chapitre, nous retracerons les différentes perceptions de l'homme et de l'histoire analysées par Finkielkraut dans *Nous autres modernes*. En effet, l'auteur compare trois représentations métaphysiques, comportant chacune une vision de l'histoire et une description de l'homme qui contribuent à appréhender la limite, la condition temporelle et la condition spatiale : la première configuration est celle des Anciens, la deuxième est la représentation chrétienne et la troisième est celle de la modernité. La modernité est ensuite divisée en plusieurs étapes dont l'auteur tente d'extraire l'essence, c'est-à-dire d'identifier ce qui forme les caractéristiques de chacune. Partant de la Renaissance, il explore ensuite successivement le XIX^e siècle de l'Histoire ; le XX^e siècle, siècle des grands récits et finalement l'intersection entre le XX^e et le XXI^e siècles qui débute sur l'indétermination et la mise en valeur du « mouvement » et du fluide en tant que telle³⁴². Depuis la troisième représentation découle une quatrième forme de temporalité et vision de l'homme. Elle n'est pas nommée en tant que telle, mais parfois l'auteur l'évoque comme le post-humanisme. C'est aussi à cette dernière périodisation de la modernité que nous focaliserons notre analyse et consacrerons le plus de temps en tentant d'y extraire sa spécificité selon Finkielkraut.

Les différentes figures de l'homme et leur place respective dans l'histoire déteignent sur l'instance relationnelle et le cadre qui les embrasse : chaque représentation fournit un certain imaginaire du rapport de l'homme à la totalité, à l'autre et à soi. En d'autres termes, chaque représentation propose une définition de l'homme et sa place dans le monde ; une idée, un sens et une direction au monde commun – déterminant ainsi l'intérieur et l'extérieur – et finalement une représentation de l'histoire. Cette condition d'interdépendance entre les trois entités signifie que si une des entités se transforme, cela affectera de manière profonde les autres maillons de la chaîne. Par exemple, si la vision de l'homme change en devenant « liberté » la représentation de la communauté humaine, de l'histoire etc., seront redéfinies sous un autre angle. Outre l'aspect dynamique d'un tel changement, les représentations de l'histoire et de l'homme fournissent aussi le cadre des limites qui s'imposent à l'homme. Les limites sont ici comprises comme ces instances qui formulent ce qui est possible ou pas pour l'homme, le découragent ou l'encouragent dans ses entreprises. Elles sont constitutives dans le monde de l'homme et offrent une orientation dans le monde. Elles distinguent le « dehors » du « dedans », elles rendent la séparation mais aussi l'union possible, elles offrent le cadre dans lequel peut se déployer aussi bien

³⁴² Le mouvement, auquel nous reviendrons plus longuement, serait un processus qui se dirige contre, où s'éloigne de la question de la limite. Cependant, ce mouvement-processus n'a plus une finalité précise, tel que le Progrès au XIX^e siècle qui « légitimait » en quelque sorte la voie qu'il se traçait ; mais serait devenu lui-même un principe actif illimité qui échappe tant à la volonté qu'au bien-être des hommes.

l'action que la pensée. Mis à part ce caractère spatial, la limite temporelle est aussi significative. Par limite temporelle nous désignons la manière dont l'homme envisage - différemment dans chaque configuration historique - la « nature » du passé, du présent et du futur et comment cette « nature » influence et limite l'expérience, les intentions et les motivations de l'action et de la pensée humaine.

Dans un premier temps nous esquisserons comment Finkielkraut envisage deux configurations temporelles, à savoir l'antique et la chrétienne. L'interprétation soulignera comment s'opère la relation entre la vision de l'homme, de l'histoire et du vivre ensemble dans leurs différentes configurations métaphysiques et explicitera comment la question de la limite est consécutive au raisonnement de l'auteur. Dans un deuxième temps, notre attention portera principalement sur l'époque moderne. Dans cette partie nous revisiterons la nouvelle représentation de l'homme comme liberté et la transformation du statut de l'Histoire passant d'agrégat au processus. Nous examinerons aussi comment l'auteur mobilise une critique de la modernité à partir de la disparition ou plutôt la transgression des limites à partir de thématiques spécifiques, thématiques que nous avons déjà rencontrées au cours de notre étude tels que le relativisme, le « tout culturel », mais aussi des thématiques nouvelles comme différents types d'historicismes, la nature, la technique et la raison. Ces dépassements des limites tiennent principalement lieu dans l'époque « hypermoderne », mais prennent essor dans les fondements même du projet moderne tout en accélérant et en accentuant une représentation immanente de la métaphysique.

1.3.1 Les Anciens et le Moyen Âge

1.3.1.1 Nature humaine sous l'Antiquité

Pour les Anciens, la nature humaine est immuable et la perfectibilité humaine circonscrite par les limites de sa nature. L'homme grec condamne « toutes les formes d'*hubris* et [fait] l'éloge concomitante de la réserve, de la pudeur, de la modestie dans la pensée et dans l'action³⁴³. » L'*hubris* représente l'excès pour les Anciens. Une trop importante estime de soi signifiait un éloignement de la juste mesure ; il fallait connaître sa place sur terre et reconnaître celle des dieux. Comme nous l'avons vu, dans *La défaite de la pensée*, Finkielkraut condamne lui aussi l'*hubris* et une certaine proximité avec la pensée des Anciens est présente dans ses trois essais. La limite chez les Anciens prenait corps dans la pudeur et la modestie et cette modestie devait guider l'action pour ne pas franchir les limites de la juste mesure. Les Anciens étaient conscients tant de la fragilité des limites que de la difficulté de réussir à atteindre l'excellence de la juste mesure. Leur devise était la mesure et pour eux « la justice à laquelle aspirent les hommes n'est pas une puissance qui existe en dehors d'eux ; c'est à eux-mêmes qu'il appartient de le faire naître par un lent apprentissage des limites, de la mesure³⁴⁴. » L'homme rationnel et politique est celui qui se maîtrise et par cette maîtrise accomplit sa nature. Les limites de la nature ouvrent aussi le champ dans lequel l'homme peut exceller, il est à la fois limite et possibilité. Alain Finkielkraut écrit que

les Grecs vivaient dans un monde clos où il s'agissait de s'accomplir [...] L'idéal antique était un idéal de proportion, d'harmonie, d'équilibre, de juste mesure : il n'incombait pas à l'homme de s'affranchir des règles naturelles – mais de réaliser sa nature.³⁴⁵

³⁴³ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 261

³⁴⁴ *Ibid.*,

³⁴⁵ *Ibid.*, pp. 268-269. On peut joindre à cette réflexion celle de Pierre Manent qui a longuement commenté Aristote et les relations – dans la communauté humaine : « Pour Aristote, ce n'est pas la cité seulement qui est naturelle, c'est l'association, ce sont tous les divers liens entre les hommes qui sont donnés et pour ainsi dire voulus par la nature. » Pour Aristote la relation naturelle est celle du commandement et de l'obéissance, et l'homme appartient *naturellement* à une communauté. « La première communauté, la plus originelle, la plus nécessaire est celle de la famille, de l'*oïkia*. L'*oïkia* [...] est en fait la réunion de trois relations, de trois liens, tous trois inégaux quoiqu'à des degrés divers, et qui se réunissent dans la personne du chef de famille. Celui-ci, le *despotès*, a une femme, des enfants, des esclaves. » Manent souligne que dans la philosophie aristotélicienne la structure du « commandement – obéissance » sert non seulement « le *despotès* » mais aussi ceux qui l'obéissent. Leur obéissance est dans leur propre intérêt. Manent poursuit que pour

I.3.1.2 l'Antique Histoire

La nature humaine, étant a-historique, *nihil novi sub sole*, procède d'une vision cyclique des choses, de l'éternel retour des événements, et par ce fait l'Histoire, le passé devient le lieu qui fournit les expériences humaines. *Magistra vitae*³⁴⁶ est justement l'Histoire qui éclaire les gestes à imiter ou éviter. Alain Finkielkraut la décrit ainsi :

Ce qui fait l'importance de la connaissance du passé et sa valeur éducative, c'est précisément l'idée qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, que la succession des générations n'est pas une marche en avant et que les vivants sont conduits, *volens nolens*, à faire les expériences des hommes qui les ont devancés³⁴⁷.

Le rapport au temps est donc fortement lié à l'immutabilité de la nature humaine et les ancêtres ne sont pas des arriérés mais des "a-temporaires". La temporalité recouvre les trois temps, le présent, l'avenir et le passé, mais c'est le dernier qui donne sens aux deux premiers. Le présent se saisit telle une ombre des actions passées, car le passé esquisse les chemins à emprunter. Le passé conditionne le sens et les expériences au présent, en d'autres termes, le présent se conjugue au passé. La limite se trace donc à partir du passé et le restant du cadre temporel est soumis à son autorité.³⁴⁸ Le passé joignait aussi le présent au futur, il était justement ce lien qui nouait le présent à l'avenir : « C'est une histoire qui n'aime pas le temps, qui le combat par l'immortalité qu'elle confère aux hommes et qui le désamorce par la permanence des problèmes ou des comportements qu'elle met au jour³⁴⁹. » L'histoire devient avec Hérodote le témoignage des grands exploits et ce témoignage est le garant que les œuvres des hommes ne tombent dans l'oubli. C'est, selon Finkielkraut la : « volonté de recueillir ces exploits dans la mémoire des hommes. L'histoire, à son commencement, comble le désir d'immortalité. Elle est l'entreprise qui arrache la vie, certaines vies en tout cas, à la mastication du temps³⁵⁰. » Le désir d'immortalité semble donc s'engendrer par le geste fondateur du passé. Le passé trace la limite en assignant le présent et l'avenir à son empire mais il permet en même temps un cadre dans lequel les hommes (certains) peuvent vivre éternellement.

I.3.1.3 Christianisme

Avec la période chrétienne le cycle se brise et se déploie et « avec la Bible, la rencontre de l'homme et du divin quitte le cosmos pour s'inscrire dans l'histoire³⁵¹. » Selon la Genèse, le monde a un début et une fin. Si les voies du Seigneur sont impénétrables, l'humanité doit les emprunter pour gagner le Salut. L'homme existe en raison de la volonté de Dieu, sa nature dépend de lui, il n'est pas auteur mais sujet. Finkielkraut cite l'écrivain Hermann Broch pour illustrer l'esprit du Moyen Âge.

C'était un système total du monde reposant dans la foi, un système du monde relevant de l'ordre des fins et non pas des causes, un monde entièrement fondé dans l'être et non dans le devenir, et sa structure sociale, son art, ses liens sociaux, bref toute sa charpente de valeurs était soumise à la valeur vitale de la foi, qui le comprenait toutes³⁵².

Aristote « la communauté humaine, première, qui est donc naturelle, c'est-à-dire à la fois nécessaire et bonne mais qui ignore l'égalité et la liberté. » Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, *op.cit.*, p. 219-220.

³⁴⁶ Cicéro (106-43 av. J-C) philosophe et homme d'État Romain, dans *de Oratore* il expose ce qu'est l'Histoire, œuvre qui aura un impact considérable.

³⁴⁷ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p.166.

³⁴⁸ Comme le souligne François Hartog « Avant, quand on voulait comprendre ce qui se passait, on commençait par se tourner vers le passé, l'intelligibilité allait du passé vers le futur, et l'histoire était là pour fournir des exemples. » François Hartog, *Croire en l'Histoire*, *op.cit.*, p. 252.

³⁴⁹ Alain Finkielkraut, *Nous autres modernes*, *op.cit.*, p. 168.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 164.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 169.

³⁵² *Ibid.*, p. 22.

Le « système total » est un système fondé sur la hiérarchie et les médiévaux se représentaient leur condition comme l'expression de la volonté divine et par conséquent, leur différence de statut en dépendait. Le Dieu médiéval, écrit Finkielkraut, « répartissait inégalement le céleste et le terrestre et justifiait ainsi que les uns commandent ou s'adonnent à la vie spirituelle pendant que les autres accomplissent les tâches nécessaires à la satisfaction des besoins corporels³⁵³. »

La Magistra vitae n'est pas pour autant abandonnée et pour le christianisme, les textes sacrés révèlent l'importance du passé, qui relie l'homme au sens du devenir. Le temps est linéaire mais la vie de l'homme entre toujours dans sa préfiguration cyclique. Finkielkraut explique que « la vie terrestre [est] opposée à la vie future ou bien au règne de Dieu sur la Terre³⁵⁴ » et « [l]e progrès n'existe alors que sous la forme d'une pérégrination, d'un infatigable voyage vers un but supraterrrestre³⁵⁵. » Pour Finkielkraut, la limite de l'homme chrétien s'impose avec le péché originel et la vertu de l'humilité. On serait par-là moins attaché à une idée de nature que d'un péché originel ou plutôt la nature humaine serait commandée par le péché originel. Ce péché peut pour Finkielkraut se concevoir comme la blessure initiale infligée à l'homme mais aussi comme la frontière fondamentale qui sépare la vie terrestre de la vie céleste, maintenant la différence entre la perfection divine et l'insuffisance humaine. Le péché originel rappelle à l'homme qu'il n'est pas son propre rédempteur et « l'homme prend conscience de sa faiblesse, de sa caducité, il se dépouille de tout ce dont l'orgueil le recouvre et, en abandonnant tout espace propre, il ouvre un champ où Dieu peut agir³⁵⁶. » La pensée antique et la pensée du Moyen Âge se rejoignent sur la question de la limite, selon Finkielkraut, ayant en commun le lien intime entre la limite et la quête de l'infini. La limite ultime, la finitude humaine, engendre une quête de l'au-delà pour que puisse subsister quelque chose d'une existence fugace. Cette limite ne peut être franchie mais elle engendre le désir chez l'homme de survivre à sa propre mort. Il écrit qu'« il faut se savoir fini pour libérer l'amour de l'infini, aux deux sens que ce génitif peut prendre³⁵⁷. » Nous interprétons ici « l'infini » comme renvoyant à « l'immortalité » et « l'éternité ». Cette interprétation se fonde sur la formulation de la phrase, « aux deux sens que ce génitif peut prendre ». L'immortalité est, comme nous l'avons vue précédemment, la quête des Anciens dans le sens où l'on désire survivre à sa propre mort par la mémoire des actions et des paroles, cela est aussi le sens de la *Magistrae Vitae*, elle les conserve. Comme l'écrit Arendt :

Le devoir des mortels, et leur grandeur possible, résident dans leur capacité de produire des choses – œuvres, exploits et paroles – qui mériteraient d'appartenir et, au moins jusqu'à un certain point, appartiennent à la durée sans fin, de sorte que par leur intermédiaire les mortels puissent trouver place dans un cosmos où tout est immortel sauf eux. Aptes aux actions immortelles, capables de laisser des traces impérissables, les hommes, en dépit de leur mortalité individuelle, se haussent à une immortalité qui leur est propre et prouvent qu'ils sont de nature « divine »³⁵⁸.

Chez les chrétiens, l'infini renvoie à l'éternité de Dieu et son Royaume qui donne un sens à la vie terrestre. L'immortalité de la vie céleste fournit et conditionne les motivations, l'intentionnalité et l'expérience de l'homme chrétien. L'immortalité terrestre par la voie de l'histoire conditionne et influence l'expérience, l'intentionnalité et les motivations des anciens. Ainsi c'est dans l'immortalité et l'Éternité que les Anciens connaissent l'illimité. Nous verrons comment Finkielkraut appréhende cette immortalité et comment cette part de l'illimité échappe à son aspect transcendant pour prendre les contours immanents propres à l'ère Moderne.

³⁵³ *Ibid.*, p. 26.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 171.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 172.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 262.

³⁵⁷ *Ibid.*,

³⁵⁸ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 75.

I.3.2 Les trois âges de la modernité – de l’immortalité à l’illimitée

I.3.2.1 La conception moderne de l’Homme, Nature et Liberté

Le célèbre discours de la Mirandole émerge pendant la Renaissance, ce qui selon Finkielkraut marque l’avènement d’une nouvelle conception de l’homme. Ce n’est pas le temps linéaire qui est mis en question mais la place ontologique de l’homme. Pic de la Mirandole écrit :

Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœu, à ton idée. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature. Si je t'ai mis dans le monde en position intermédiaire, c'est pour que de là tu examines plus à ton aise tout ce qui se trouve dans le monde alentour. Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales ; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines³⁵⁹.

Finkielkraut interprète ce texte comme la matrice à travers laquelle la modernité se représentera ensuite l’homme. « Véritable Bible de l’âge moderne, ce récit des origines donne une forme religieuse à la désactivation du texte sacré et l’apparence de l’hétéronomie [...] à la définition de l’homme comme être entièrement autonome³⁶⁰. »

Cette représentation de l’homme libre sera prépondérante à l’époque des Lumières et Rousseau la développe dans son second *Discours* paru en 1755³⁶¹. Selon Finkielkraut, bien que pessimiste, Rousseau persévère dans cette représentation de l’homme libre. Premièrement, Rousseau distingue l’homme de l’animal à travers deux concepts : la notion du libre arbitre puis celle de la perfectibilité. L’homme et les animaux sont tous deux des « machines de la Nature » hormis que l’homme est un acteur libre alors que « l’animal agit par instinct ». Les choix de l’animal sont guidés par l’instinct, alors que pour l’homme ses choix résultent d’une liberté, du libre arbitre. Rousseau donne l’exemple d’un pigeon qui meurt de faim à côté d’un bassin rempli de viande, alors qu’il aurait pu survivre s’il avait pu dépasser son instinct³⁶². L’homme, en revanche par le libre arbitre et la capacité de choisir se livre à des excès qui lui causent « fièvre et mort. » Car « L’Esprit déprave les sens et la volonté parle encore quand la Nature se tait³⁶³. » L’homme doté de la faculté de se perfectionner diffère de l’animal qui « est au bout de quelques mois ce qu’il sera toute sa vie, et son espèce au bout de mille ans ce qu’elle était la première année de ces mille ans³⁶⁴. » L’homme a donc cette faculté de se perfectionner et cela d’une manière presque illimitée. Liberté et *perfectibilité* de l’homme, sa possibilité de toujours s’élever de sa condition naturelle, deviennent synonymes. Non-déterminé, l’homme n’est plus assujéti à une volonté suprême, mais devient par sa propre volonté un sujet à part entière. Finkielkraut affirme que « puisque la dignité de l’homme ne consiste plus dans l’accomplissement de sa nature mais dans ses possibilités infinies, il lui incombe d’aller toujours de l’avant et de se dépasser³⁶⁵. » La représentation de l’homme libre défie le « système clos » du Moyen Âge, construit et organisé sur un édifice hiérarchique. Cette vision de l’homme comme être libre, retirerait selon Finkielkraut « du même coup tout fondement ontologique à la hiérarchie entre les êtres humains³⁶⁶ » et poursuit-il « en faisant de la liberté la marque distinctive de l’humanité, l’humanisme met

³⁵⁹ Jean-Pic De la Mirandole, *Discours de la dignité de l’homme*, cité in *Nous autres modernes*, op.cit., pp.18-19.

³⁶⁰ Alain Finkielkraut, *Nous autres modernes*, op.cit. p. 19.

³⁶¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2002.

³⁶² *Ibid.*, p. 71.

³⁶³ *Ibid.*,

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 72.

³⁶⁵ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, op.cit., p. 20.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

les hommes à égalité³⁶⁷. » La liberté des modernes est la répartition égale de la liberté³⁶⁸. Désormais il semblerait que ce que l'homme gagne en prééminence, il le perd en essence. Pour l'auteur de *Nous autres, modernes* l'« homme est l'être dont l'agir ne découle pas de l'être mais dont l'être découle de l'agir. Il n'est, à proprement parler, rien ³⁶⁹. »

L'homme de la *tabula rasa*, remarque Finkielkraut, se transforme de sujet en *auteur*, il est désormais libre des entraves et des limites imposées soit par une finalité extérieure soit par le jugement d'un Dieu créateur. Le prélude des temps modernes s'ouvre sur le « non-mesuré » laissant l'homme libre de s'improviser, en l'absence de formes particulières et préconçues. L'homme s'arrache de cette manière, tout au moins théoriquement, de la nature humaine et du péché originel qui lui imposaient des limites : il n'y a plus d'histoire à mimer, ni un Dieu auquel se soumettre. Nous voyons par-là comment la question de la limite est structurante de la pensée de Finkielkraut. L'affranchissement d'une limite, comprise ici comme la vision de l'homme – ce qui lui est possible ou non - aurait des conséquences sur l'ensemble du monde humain et ses représentations. La liberté opère à un niveau mais conduit aussi à une démesure puisqu'il n'y a plus rien qui encadre l'expérience humaine. Cela montre aussi la fragilité de la limite, elle peut être transgressée et cela conduira à une transformation profonde de la société.

Cette dissolution de la limite aura des répercussions sur la manière dont est envisagé le monde commun. Pierre Manent explique que sous la nouvelle configuration de l'homme libre, les contractualistes, comme Hobbes, Locke et Rousseau envisagent l'état de nature comme le lieu où l'homme est indépendant. Les hommes naissent donc *naturellement* libres, égaux et indépendants. « Pour les philosophes politiques modernes, il fallait sortir de l'état de nature, nouer des liens humains, simplement pour survivre³⁷⁰. » L'état social, c'est-à-dire les liens entre les hommes se fonde désormais sur un *artifice*, il n'est pas naturel, mais il est nécessaire pour la survie des hommes. Cette conception diffère de celle d'Aristote qui voyait le lien comme naturel à l'homme. Le lien entre les hommes se caractérise désormais par l'obligation³⁷¹ puisque la vie en société implique de délaisser une partie de sa liberté. Prenant Rousseau comme exemple, Finkielkraut lui attribue d'avoir été le premier à franchir « le pas décisif en opposant au péché originel l'affirmation de la bonté originelle de l'homme. Ce qui veut dire que le mal est social³⁷². » Cette contradiction inhérente entre l'individu et la société deviendra ensuite un des thèmes récurrents de la littérature du XIX^e, dont témoigne par exemple l'univers balzacien. Elle reflète à la fois la mobilité sociale de l'individu et sa rencontre avec l'épaisseur de la société³⁷³.

Pour résumer, le changement de la vision de l'homme durant les temps modernes affectera tous les domaines des activités humaines. En s'affranchissant des limites soudées par la représentation de l'homme des Anciens et des chrétiens (nature humaine et sujet de Dieu), l'homme de la liberté se heurte à la société et son mal serait social. Il n'est plus lié à la nature ou à la volonté de Dieu mais sa limite première se trouve dans sa rencontre avec la société et d'autres êtres humains. La communauté humaine s'érige par le contrat, elle n'est donc pas naturelle, mais sa finalité ultime est la préservation des intérêts individuels. Par conséquent, le lien social se fonde d'abord sur l'artifice visant la préservation de l'individu et ne se comprend plus à partir du « commun naturel » ou du « commun du Royaume de

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 27.

³⁶⁸ « Une des raisons majeures pour lesquelles notre liberté est moins désorganisante, plus réglée, qu'on ne pourrait le craindre, c'est sans doute qu'elle se définit comme liberté *égale*, qu'elle s'associe à l'égalité et même qu'en quelque façon elle se confond avec elle. Notre liberté se définit comme liberté *égale* ; notre égalité se définit comme *égale liberté* [...] Or, l'égalité semble bien un principe de cohésion et de concorde, en tout cas d'homogénéité. Le miracle de la liberté moderne tient sans doute largement au fait qu'elle se veut une liberté *égale*, que l'idée de l'égalité pénètre tous les aspects de la société libre. » Pierre Manent, *Cours familial de philosophie politique, op.cit.*, pp. 56-57.

³⁶⁹ Alain Finkielkraut, *Nous autres modernes, op.cit.*, p. 20.

³⁷⁰ Pierre Manent, *Cours familial de philosophie politique, op.cit.*, p. 199.

³⁷¹ Bruno Bernardi, *Le principe d'obligation*, Paris, Vrin/EHESS, 2007.

³⁷² Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes, op.cit.*, pp. 206-207.

³⁷³ Marcel Gauchet propose qu'avec la modernité apparaît une nouvelle structure psychique et un nouveau rapport de l'homme avec la société. Si l'homme traditionnel *incorporait* le système social, l'homme moderne l'*intériorise*. « S'ouvre du même coup la possibilité d'un conflit entre les deux ordres à l'intérieur même de la personnalité – ce n'est pas le conflit qui est nouveau, c'est son intériorisation –, conflit entre ce qui est de l'ordre de l'inscription psychique de la règle social et ce qui est l'ordre de l'individualité et de son désir », *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002, p. 252. Avec les temps « hypermodernes » ce conflit est moins présent puisque nous aurions affaire à un « individu-détaché-en-société ».

Dieu ». Le commun devient possible avec le consentement individuel – par le biais du contrat – il n'est plus naturel ni l'œuvre de la volonté divine.

1.3.2.2 La conception moderne de l'Histoire

Cet retournement ontologique exercerait par la suite une grande influence sur la conception de l'Histoire et la Révolution française ne serait pas seulement l'événement politique français par excellence, elle marquerait aussi l'avènement de la conception moderne de l'Histoire. Selon Finkielkraut,

La Révolution française fut l'événement inaugural et même fondateur du XIX^e siècle. L'homme rompant avec toute autorité transcendante ou héréditaire et prenant avidement son destin en main à l'instar de Napoléon, l'empereur parti de rien – telle fut la définition, enthousiaste ou critique, que, dans la foulée de l'événement révolutionnaire, ce siècle se donna³⁷⁴.

La modernité ne peut se comprendre qu'à partir d'une conception spécifique de la temporalité. L'histoire n'est plus la *Magistra Vitae*, ni le déploiement d'une volonté divine, c'est désormais l'homme qui fait l'Histoire³⁷⁵. Pour Finkielkraut cette métamorphose se comprend seulement à partir du moment où la liberté devient « la marque distinctive de l'humanité³⁷⁶. » Progressivement on saisit l'homme comme créateur, comme auteur de sa propre destinée, « l'être perd sa prééminence ontologique au profit du devenir, et l'humanité bascule dans l'élément de l'Histoire³⁷⁷. » Si désormais l'homme fait l'Histoire, il n'en est pas pour autant le maître, car la finalité-même de l'Histoire échapperait à son entendement. Finkielkraut propose que l'idée de l'histoire comme *agrégat* soit remplacée par la représentation de l'histoire comme *processus*³⁷⁸. Le *telos* ne se situe désormais plus dans chacun des hommes, comme nature à actualiser³⁷⁹, mais serait désormais transposé sur l'Histoire. L'Histoire devient la potentialité qui accomplit une finalité propre. Quand le Progrès, le processus de l'histoire, se déplace dans l'espace temporel, la place de l'homme est double. L'homme est aussi bien l'élément qui réalise l'histoire, qui « contribue à le faire³⁸⁰ », que l'objet de l'histoire. L'homme devient un être historique et en quelque sorte assujéti par l'Histoire-Progrès³⁸¹. Pour Finkielkraut, le Progrès s'apparente à la quête de l'égalité parmi les hommes et trouve son expression dans une représentation temporelle spécifique. Éclairés par les Lumières, les défenseurs du Progrès tracerait désormais les frontières entre le passé, le présent et l'avenir. Comme chaque vainqueur détient le privilège de la victoire consistant à nommer l'ennemi, les vaincus seront désormais dénommés : « l'Ancien Régime ». L'Ancien Régime indique le régime qui s'organisait autour de la filiation et de la hiérarchie héréditaire alors que l'époque moderne se fonderait sur l'idée d'égalité. Cependant, si l'Homme des droits universels échappe aux particularités nationales, elle trace une nouvelle limite qui se situe moins, néanmoins théoriquement, entre les frontières géographiques que dans l'élément temporel. Ce qui autrefois relevait du spatial est transposé sur la temporalité : la nouvelle carte « géopolitique » désignerait ainsi les Anciens et les Modernes. Situé entre le passé et le présent, le combat se trouverait entre ceux qui sont attachés à l'Ancien Régime et ceux qui le combattent : « Qu'est-ce qu'être moderne précisément sinon s'affranchir de l'autorité des Anciens³⁸². » L'écart temporel se creuse également entre les sociétés civilisées et les sociétés dites primitives. Comme nous l'avons souligné, dans *La défaite de la pensée*, ce ne sont pas les terres qui séparent le peuple civilisé et le peuple primitif mais leur

³⁷⁴ Alain Finkielkraut *Nous autres, modernes*, *op.cit.* p. 202.

³⁷⁵ Ou plutôt, il « contribue à faire l'histoire » François Hartog, *Croire en l'histoire*, *op.cit.*, p. 17.

³⁷⁶ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 27.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 20.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 45, Finkielkraut se réfère à Hegel.

³⁷⁹ Chez Aristote, le *telos* désigne la finalité de tout être dans le monde et dont toute action et tout mouvement est subordonnée. Le philosophe envisage que tout être vivant a une essence spécifique et une potentialité (possibilité) de l'actualiser (réaliser). Par exemple le grain de fleur porte en lui la potentialité de devenir fleur et elle n'est qu'actualisée une fois que le grain de fleur devient fleur.

³⁸⁰ François Hartog, *Croire en l'histoire*, *op.cit.*, p. 17.

³⁸¹ L'historien François Hartog écrit que le « temps n'est plus simple principe de classement mais acteur, opérateur d'une histoire processus, qui est l'autre nom ou le nom véritable du Progrès » François Hartog, *op.cit.*, p. 228.

³⁸² Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 18.

place dans la ligne historique. De là vient l'idée d'une mission visant à éduquer ces peuples, puisqu'ils vivent en retard ou à l'écart de l'Histoire. Ce lien entre l'Histoire et le Progrès, ou en d'autres termes le moment où la temporalité se comprend *moralement*, le passé, le présent et l'avenir sont compris comme l'expression du déploiement, du dépassement ou au contraire de la régression ou de la stagnation d'un Progrès préalable. Par-là s'installerait donc une nouvelle forme de limite qui concerne la question du Bien et du Mal. Selon Finkielkraut le Bien devient identique avec le Progrès et le Mal tout ce qui s'oppose à lui et au mouvement de l'histoire. Cependant cette nouvelle éthique du temporel ignorerait la pluralité du monde et réduirait les champs de l'expérience humaine. Nous l'interprétons comme étant « insuffisante » pour Finkielkraut, par rapport à une juste mesure puisqu'elle s'en éloigne en refusant par une limite temporelle d'autres discours que progressistes. Certains discours ne seraient plus acceptables parce que périmés ou « réactionnaires ». Faisant la sourde oreille, le progressisme empêcherait la pluralité du monde et, par conséquent, priverait l'homme de sa capacité d'appréhender la complexité des événements et du monde dans lequel il évolue. Nous verrons comment Finkielkraut s'oppose à cette limite temporelle dans son aspect historique aussi bien que politique.

Quand Benjamin Constant analyse le passage de la Révolution à la Terreur il s'inscrit dans cette nouvelle manière de concevoir l'Histoire comme processus-évolution. L'erreur des révolutionnaires consistait à appliquer une conception désuète, ou anachronique de la politique. Selon Constant, l'homme, n'ayant pas une nature immuable n'a pu qu'évoluer depuis la Grèce Antique. Vouloir restaurer des valeurs antiques a été un anachronisme de la part des Révolutionnaires car l'homme moderne n'est plus le même que celui qui paraissait à l'*agora*. La perception moderne du temps porte un grand intérêt à l'Histoire, puisqu'elle achemine vers la modernité, tout en s'affranchissant de la tradition. L'Histoire est le processus nécessaire pour le déploiement du progrès mais c'est l'avenir qui jette la lumière désormais sur le présent et non le passé. Pour Hannah Arendt, l'idée de Progrès trouve ses premières formulations au XVII^e siècle et désignait en premier lieu l'« accumulation des connaissances », alors que le progrès des Lumières consistait principalement en une « “éducation de l'humanité” [...] dont le terme devait coïncider avec le temps de la pleine maturité de l'homme. » C'est donc seulement au XIX^e siècle que le Progrès se confond avec l'eschatologie historique, posant l'idée que « toute société ancienne porte en elle le germe de celles qui lui succéderont [qui] est sans aucun doute non seulement la plus ingénieuse mais l'unique garantie conceptuelle de la perpétuelle continuité du progrès dans l'histoire³⁸³. »

Quant à l'historicisme qui se déploie durant le XIX^e siècle, Finkielkraut en discerne quatre variantes, le mouvement contre-révolutionnaire, le libéralisme, le scientisme et le marxisme. Nous allons brièvement les présenter puisqu'ils seront importants pour le raisonnement de Finkielkraut sur l'évolution de « l'hypermodernité ». Le mouvement contre-révolutionnaire reproche aux Révolutionnaires, comme nous le montre *La défaite de la pensée*, de ne pas avoir pris en compte l'impact de la tradition sur les hommes en détruisant ce qui, selon les premiers, formait le socle commun de l'humanité. Le libéralisme transforme et offre une nouvelle interprétation de la liberté en la traduisant comme le progrès de l'indépendance privée. C'est « la célébration des progrès de l'indépendance individuelle³⁸⁴ » Finkielkraut défend la distinction libérale entre vie privée et vie publique mais comme analysée ci-dessus, suppose que l'accroissement de la sphère privée au détriment du public ainsi que la confusion de la sphère privée et publique seraient problématiques aussi bien pour le monde commun que pour la culture. Le scientisme³⁸⁵ pense que « tout se meut en même temps, économie, politique, science, industrie, philosophie, législation et converge vers le même but, la création du bien-être et de la bienveillance³⁸⁶. » Finalement, le marxisme vise une société sans classe par la résolution du conflit entre prolétaires et bourgeois. Cette nouvelle communauté sera la véritable communauté humaine. Si l'affrontement entre ces différents historicismes est un trait fondamental du XIX^e siècle, c'est, selon Finkielkraut, la cristallisation de l'idée d'égalité, les droits individuels et le scientisme qui ensemble aujourd'hui détiennent le monopole de l'interprétation du monde des hommes, se nourrissant mutuellement. Le Progrès en mouvement serait selon Finkielkraut aussi un mouvement qui franchit les limites.

³⁸³ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 931.

³⁸⁴ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 183.

³⁸⁵ Il nous semble que Finkielkraut nomme « scientisme » un mouvement de pensée qui voit dans la rationalisation du monde/ la nature etc. le moyen de poursuivre le bonheur humain.

³⁸⁶ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 183.

I.3.2.3 Le processus d'immanence et l'âge de l'emballement

Pour Finkielkraut, le siècle de l'Histoire et l'optimisme qui le distinguerait commence avec la Révolution française, pour se terminer juste avant la première guerre mondiale. Le XX^e siècle débute donc selon l'auteur avec une guerre hyperbolique.

Le XX^e siècle, en revanche, procède d'un événement destinal, qui n'a pas d'auteur assignable, qui a échappé à ses protagonistes, qui, en s'abattant démocratiquement sur tout un chacun a remplacé le modèle napoléonien par la figure du soldat inconnu et qui, de Sarajevo à Sarajevo, c'est-à-dire l'assassinat en 1914 de l'archiduc Ferdinand, à la désintégration yougoslave entre 1991 et 1995, a fait vivre le monde au rythme de ses répercussions³⁸⁷.

Ce siècle de totalitarismes et de guerres mondiales peine à trouver un nom : « Nous ne savons peut-être pas quel nom donner au siècle qui vint après le siècle des Lumières et celui de l'Histoire [...] Un abîme sépare ce siècle innommable de celui qui l'a précédé et de ses attentes³⁸⁸. » Le XIX^e siècle avec l'optimisme d'un Victor Hugo pensait que le « XX^e siècle sera[it] heureux. » Or ce qui se passa fut plutôt le paroxysme et puis l'effondrement des historicismes. Suite à notre lecture de Finkielkraut, nous suggérons que les siècles modernes précédant le XX^e peuvent s'envisager comme un excès quant à leur représentation de l'Histoire et de l'homme. Ils s'éloignent de la juste mesure parce qu'elle n'accorde aucune limite au Progrès et aux possibilités de l'être humain. Le XX^e siècle serait par conséquent la résultante de cet excès. Le XIX^e siècle porte en lui le germe des tensions qui devront par la suite éclorre durant le XX^e siècle : « Les siècles précédents ont transmis au XX^e siècle le fantasme d'une politique absolue et la réduction de la pluralité humaine ainsi que de la diversité des situations à l'affrontement de deux forces³⁸⁹. » Ici nous retrouverions d'une part le romantisme allemand poussé à son paroxysme et la quête révolutionnaire (socialiste) de l'autre. Les deux s'accordent sur une représentation nouvelle de l'Histoire comme nous l'avons montré dans un chapitre précédent. Les particularistes en limitant l'existence humaine à sa culture et à son passé, non par la légitimité de Dieu mais à travers le pouvoir de l'Histoire ; les universalistes en reléguant l'hérédité et l'appartenance au passé et en affirmant l'universalisme de l'égalité.

Cependant le processus moderne n'a pas cessé avec le XX^e siècle, pour Finkielkraut il n'en est rien d'une fin de l'Histoire. En revanche la modernité a atteint le troisième âge et « [l]'âge de l'emballement succède à celui de la *perfectibilité* ³⁹⁰. » Cet emballement est peut-être désiré par certains, mais la nouvelle condition de l'homme moderne est que le mouvement déclenché échappe à sa volonté. Nous avons souligné que dans *L'identité malheureuse* Finkielkraut affirme que le « changement » a changé, il n'est plus la résultante d'une quelconque volonté mais est devenu tout simplement un fait, il nous arrive - que nous le voulions ou non. Il y affirme que « C'est à travers la notion de changement que l'homme se pensait auteur de son histoire et voici que le changement le dépossède de cette prérogative³⁹¹. » Il nous semble que l'idée fondamentale ici soit qu'en s'éloignant de la juste mesure, la finalité à laquelle on aspire se retourne en son contraire. La même logique d'un excès se retournant en son contraire est présente dans *La défaite de la pensée* et dans *L'identité malheureuse*. Qu'un excès bascule en son contraire est une figure présente aussi bien chez Tocqueville que chez Platon. En effet, ce dernier envisage qu'un excès de la liberté cause le passage de la démocratie à la tyrannie³⁹². Quant à Finkielkraut, la démesure de l'homme (hyper)moderne est alimentée par l'excès de l'égalité et la maîtrise scientifique, qui ne cesseraient de s'opposer aux limites et de s'en affranchir. C'est l'évolution de l'égalité et de la science, sous l'optique finkielkrautienne, que nous examinerons au cours des prochaines pages. La nécessité de se préserver des excès est encore une fois au cœur de la pensée de l'auteur. Parce que les limites peuvent être franchies,

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 202.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 186.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 211.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 270.

³⁹¹ Voir, *L'identité malheureuse*, *op.cit.* p. 18.

³⁹² Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de la *République*, spécialement livre VIII -5562b, Platon, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2016.

elles sont fragiles et cette fragilité renvoie par là même à notre condition. Cependant ce qui distingue notre nouvelle ère est, pour Finkielkraut, justement l'aspiration vers l'illimité. L'illimité se traduirait dans tous les domaines, dans le sport, dans la culture, dans la technique. Qu'entend-il par illimité ? Nous l'interprétons d'abord et avant tout comme un processus, processus qui en quelque sorte échappe à la volonté de l'homme. Ce processus en mouvement consisterait avant tout en l'effacement des limites entre des espaces qui formèrent jadis l'encadrement du monde commun, la vision de l'homme et du bien commun. C'est également ce que nous avons souhaité souligner dans notre lecture de *L'identité malheureuse* et dans le chapitre traitant de *La défaite de la pensée*. Ces séparations sont d'une part la distinction entre le privé et le public, les frontières géographiques, la distinction entre la culture et le divertissement, la distinction sociale entre les classes³⁹³ et la distinction entre la nature et le social. Le processus tendrait vers une forme d'uniformisation où « tout se vaut ». Il conduirait donc au subjectivisme universaliste ou au particularisme que nous avons rencontré dans l'analyse de *La défaite de la pensée*. Dans les chapitres qui suivent, nous interpréterons comment le processus, selon Finkielkraut, se déploie tant dans la vision des trois instances temporelles, des relations humaines, de la représentation de l'homme et finalement la nature.

1.3.2.4 Quel temps-fait-il dans l'hypermodernité ?

La croyance en une histoire-processus est, selon Finkielkraut, toujours présente mais nous n'aurions plus foi en sa finalité. En d'autres termes, l'idée du Progrès se serait éloignée de nous car les deux guerres mondiales et les systèmes totalitaires auraient coupé l'homme du sens du devenir. Finkielkraut dit que « Nous sommes des Modernes encore – le mouvement est encore notre lot – mais des Modernes méfiants, des Modernes dégrisés, des Modernes orphelins de la religion des Modernes³⁹⁴. » La citation fait écho à *L'identité malheureuse* où Finkielkraut nous désigne comme des « Démocrates dégrisés ». En même temps, l'idée de progrès n'aurait pas disparu, elle aurait en quelque sorte changé de nature. Au lieu d'incarner l'élément nouveau par rapport à l'ancien, le progrès est désormais l'élément conservateur selon l'auteur car le « progrès n'est plus un arrachement à la tradition, il est notre tradition même. Il ne résulte plus d'une décision, il vit sa vie, automatique et autonome. Il n'est plus maîtrisé, il est compulsif. Il n'est plus prométhéen, il est irrépressible³⁹⁵. » Désormais, ce n'est plus la préservation du passé que loueraient les conservateurs mais la préservation du mouvement pour lui-même : « Qu'est-ce, en effet, que le statu quo, de nos jours, sinon la mobilité perpétuelle³⁹⁶ ? » Finkielkraut nomme ce phénomène le « *conservatisme du mouvement*³⁹⁷. » Si certains s'enchaînaient du mouvement perpétuel Finkielkraut craint que le mouvement soit aussi devenu une condition qui nous échappe. « Nous sommes soumis à la loi du changement comme nos ancêtres pouvaient l'être à la loi immuable³⁹⁸. » En s'affranchissant de certaines limites, l'homme a par ses actions mis en mouvement des processus dont il n'est plus le maître. Et la limite ne se franchit plus avec cette certitude enchantée dans laquelle pouvait encore se complaire un Victor Hugo, car pour Finkielkraut ce qui distingue notre temps est qu'à la limite :

nous répliquons *automatiquement* par l'enjambée [...] Où est, aujourd'hui, pour nous le destin ? Dans les frontières ou dans leur dépassement ? Dans ce qui nous est donné pour impossible ou dans l'impossibilité où nous sommes de nous arrêter, de faire le point, et même de ralentir³⁹⁹ ?

« Répliquer automatiquement » et un « progrès automatique » semble bien indiquer que pour Finkielkraut nous vivons un processus dont nul n'est maître. Automatique traduit justement un mouvement qui ne découle pas d'une volonté mais se produit systématiquement en vertu de lois préétablies. Comme l'écrit

³⁹³ Nous noterons au passage que la distinction de classe ne touche pas ici l'économie, Cette question ne semble pas être au centre des préoccupations de Finkielkraut.

³⁹⁴ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes, op.cit.*, p. 270.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 252.

³⁹⁶ *Ibid.*,

³⁹⁷ *Ibid.*,

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. 252-253.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 265.

Hannah Arendt à propos du terme automatique, « Nous appelons automatiques tous les mouvements qui s'enchaînent d'eux-mêmes et par conséquent échappent aux interventions voulues et ordonnées⁴⁰⁰. »

N'étant en ce sens nullement volontaire⁴⁰¹, cette vision inédite du temps limiterait l'homme à se concevoir exclusivement comme sujet soumis à l'impératif du mouvement présent. Il semble donc que le mouvement de la modernité soit devenu pour Finkielkraut un « excès », s'écartant de la juste mesure puisqu'il ne découle pas d'une délibération autonome mais serait la résultante d'un réflexe internalisé. Si la « stabilité n'a plus droit de cité », ce nouvel élément dans lequel se meut l'homme affecterait tant son rapport à soi que celui qui le lie avec les autres. Il semble difficile, en effet, d'envisager un monde commun durable si les relations humaines et le rapport que les hommes ont au monde sont fondées sur le changement. L'idée que la durabilité s'apparente au monde commun est une idée très présente chez Finkielkraut, idée fortement inspirée d'Hannah Arendt. En évoquant l'œuvre humaine celle-ci écrit : « C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance-au-monde⁴⁰². » Toute relation humaine exigerait une certaine stabilité, stabilité dans les institutions, dans les attentes portées sur elles et qu'elles portent sur nous, stabilité entre le nouveau et l'ancien. Pour Finkielkraut, le mouvement perpétuel se caractérise par son refus du passé. Comme mentionné précédemment, il pense que sans continuité avec le passé, la création du nouveau n'est pas possible : « pour que le commencement soit, il ne suffit pas qu'il y ait des hommes, encore faut-il qu'il y ait un monde humain⁴⁰³. » S'appuyant sur Arendt il pense qu'il existe un « lien entre *création* du nouveau et *conservation* du monde⁴⁰⁴. » Le neuf s'apparente à l'ancien et le fait que nous soyons captifs dans ce changement-processus, sans en trouver l'issue, serait la conséquence d'avoir voulu échapper entièrement au monde ancien. La limite temporelle structurerait ainsi nos possibilités et en omettant le passé se délogerait inévitablement l'avenir. Il y aurait donc un « excès » quant à l'importance attachée au présent et une « insuffisance » qui se caractérise par l'oubli du passé autant que par le déni du futur. En s'éloignant ainsi d'une mesure qui comporte les trois entités temporelles, l'homme perd la possibilité d'agir. Ses motivations, son expérience et ses intentions seront ainsi circonscrites aux mouvements d'un présent perpétuel.

I.3.2.5 L'artificialisation du monde commun

À l'instar d'autres penseurs contemporains, Finkielkraut identifie une transformation profonde au sein des sociétés occidentales vers la fin du XX^e siècle. Pour l'auteur, 1977 marque un tournant car à « partir de cette date, la mise en ordre marxiste du train du monde n'est plus simplement frappée de discrédit par un grand nombre d'intellectuels occidentaux, elle est aussi et surtout frappée d'obsolescence⁴⁰⁵. » En d'autres termes, ce ne sont plus les propriétaires ou les ennemis du communisme qui sont désignés comme réactionnaires, ce ne sont plus les marxistes qui conduisent l'homme vers la bonne direction. Pour Finkielkraut, 1977 annonce l'apparition d'un nouveau grand récit : la narration du processus égalitaire. L'auteur écrit que « [le] moteur de l'histoire, ce n'est plus la lutte des classes, c'est ce que Tocqueville admiratif et tremblant appelle "le développement graduel de l'égalité des conditions"⁴⁰⁶. » Le nouveau progressisme articule alors « le devenir universel⁴⁰⁷. »

Il nous semble que pour l'auteur, ce processus égalitaire se rapporte à la condition d'artificialité imaginée par les modernes. Cette idée procède de la tradition contractualiste qui présuppose que le lien

⁴⁰⁰ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p.180.

⁴⁰¹ On retrouve une idée similaire dans *L'identité malheureuse*. L'auteur écrit : « la France a changé, la vie a changé, le changement lui-même a changé. Il était une opération de la volonté, voici qu'il se produit sans que personne ne le programme. Il était entrepris, il est subi. Il était désiré, il est maintenant destinal. Le changement n'est plus ce que nous faisons ou ce que nous aspirons, le changement est ce qui nous arrive. » p. 21.

⁴⁰² Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 65.

⁴⁰³ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 67.

⁴⁰⁴ *Ibid.*,

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 52. Finkielkraut se réfère en particulier à la diffusion d'une pétition (Charte 77) lancée par des intellectuels tchèques contre le régime communiste et les événements qui l'ont suivie.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, pp. 52-53.

⁴⁰⁷ *Ibid.*,

social est en quelque sorte institué par la volonté de l'homme rationnel pour garantir sa survie. L'appréhension du monde commun dans sa version moderne découle donc d'une volonté, elle n'est pas naturelle mais résulte directement de la volonté de l'homme. Le monde commun est pour cette raison vécu comme une construction immanente. L'idée d'égalité entre les hommes serait quant à elle appréhendée comme une condition *naturelle*⁴⁰⁸ de l'homme moderne et par conséquent, toute hiérarchie, instituée ou non, serait perçue comme illégitime. En d'autres termes, l'origine artificielle du lien social et les hiérarchies qui différencient les hommes sont considérées comme une outrance à la condition naturelle de l'égalité entre les hommes et de ce fait appelle à une transformation de celles-ci. L'artificialité présumée des institutions et des relations permettraient leur possible transformation. Dès lors « ce qui relevait de la nature relève maintenant de la convention. Ce qui se donnait pour nécessaire comporte une part d'arbitraire. Ce qui est pourrait être autrement⁴⁰⁹. » Finkielkraut pense pour cette raison qu'il « y a du *jeu* désormais entre les individus et la position qu'ils occupent⁴¹⁰. » À l'instar de Tocqueville, Finkielkraut ne pense pas que le processus égalitaire efface les inégalités économiques. Puisque l'inégalité économique n'a cessé de s'accroître, il s'agirait plutôt d'une égalité anthropologique où l'on identifie l'autre comme son semblable. À ce propos, Finkielkraut écrit qu'aujourd'hui « les écarts de revenus entre dirigeants et employés sont même vertigineux⁴¹¹ » et cette égalité anthropologique tire donc sa force de « l'imaginaire » – elle part d'une représentation que se fait l'homme de lui-même et qui de manière concomitante le tend à ressembler aux autres. Si le capital économique diffère entre les riches et les pauvres, la distinction sociale et culturelle entre les classes se serait effondrée. À la condition de l'artificialité du lien répond l'authenticité de l'être et cette authenticité se confond au règne du privé :

Les barrières ont cédé : l'indifférenciation règne. De bas en haut de l'échelle, des marges à la *jet set*, le même homme démocratique, soucieux d'être authentiquement ce qu'il est par-delà le rôle, le rang ou le moment, déchire le voile des convenances et s'exprime avec la même décontraction, dans le même idiome relâché ⁴¹²

Selon Finkielkraut, quand l'homme tente de devenir un « moi » authentique c'est le contraire qui se produit. Dans la quête de dépasser les formes, dans la quête d'incarner son être véritable, l'homme démocratique se fond dans la masse, il s'homogénéise. La crainte d'exclure un semblable – et la crainte d'être exclu de nos semblables – nous conduirait à adopter un conformisme au détriment des différences individuelles⁴¹³. Au cœur de ce conformisme, réside la peur de la différence car cette différence menace l'idée du semblable et, par conséquent, une certaine conception de l'égalité. Les statuts qui différencient les hommes sont considérés comme une menace à la condition naturelle de l'égalité entre les hommes. L'auteur souligne qu'il « n'y a plus même de différence entre les différences qui échappent encore à l'unification : tout devient progressivement égal pour qu'il soit bien clair que tous les hommes sont égaux⁴¹⁴. » L'affaiblissement des limites qui séparent l'autre et le même conduirait à une uniformisation étant à son tour une négation de la pluralité du monde. Pour que l'altérité puisse exister il faut aussi supporter l'idée de différence⁴¹⁵. Finkielkraut souligne la nécessité de préserver certaines limites afin que puisse exister quelque chose comme les différences puisque la limite séparerait et offrirait les conditions de possibilités pour qu'elles apparaissent. Un des cadres qui offrent cette possibilité est la séparation entre le public et le privé. Or ce qui semble inquiéter Finkielkraut est que ce processus égalitaire n'élève pas l'homme mais au contraire tend à le rabaisser. Il en advient que l'homme confond et surtout réduit l'authenticité de son être avec l'homme « privé » et son « idiome relâché ». Le processus égalitaire tendrait

⁴⁰⁸ Notre analyse s'inspire en grande partie de celle de Pierre Manent dans *Cours familier de philosophie politique, op.cit.*

⁴⁰⁹ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes, op.cit.*, p. 54.

⁴¹⁰ *Ibid.*,

⁴¹¹ *Ibid.*, pp. 55-56.

⁴¹² *Ibid.*, p. 56.

⁴¹³ Nous renvoyons à la deuxième partie de cette thèse et particulièrement la section qui traite de « l'encamardement » de Sebastian Haffner.

⁴¹⁴ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes, op.cit.*, p. 56.

⁴¹⁵ En commentant la pensée de Tocqueville, Pierre Manent évoque la même homogénéisation entre les hommes. L'auteur écrit « Il y a, semble-t-il, quelque chose de plus fort que les idées et les désirs des hommes, et c'est précisément le fait qu'après l'instauration de l'ordre électif, le sentiment et le désir de l'homogénéité sociale exercent une pression irrésistible. Plus la société est homogène, et plus le désir de l'homogénéité est fort. » Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique, op.cit.*, p. 65.

donc à éroder les frontières qui séparaient le privé et le public, le privé devient public et le public se privatise. Finkielkraut évoque les hommes politiques où l'emploi du prénom est devenu plus courant. Le prénom était autrefois relégué à la sphère intime et le nom était celui qui marquait le lieu du public. L'auteur exemplifie aussi avec la substitution de « Maman » avec « Mère » dans l'espace public (médiatique et politique).

“Mère” était un statut, un rôle, une place dans un système ou dans un ordre institutionnel. “Maman” est un câlin. Avec « Maman » à la place de « Mère », l'anonymat du cœur prend le pas sur celui de la structure, l'idyllique triomphe du symbolique, le privé fait son *outing*, le neutre disparaît du monde. La terminologie courante se dévêt des vocables austères, et le rêve moderne d'affranchir l'humanité de tous les protocoles se réalise sous la forme radieuse d'une intimité générale⁴¹⁶.

Dans *L'identité malheureuse*, nous avons souligné l'importance que l'auteur accorde à la distinction entre le privé et le public. Il y donnait différents exemples tels que « les formes » envisagées comme le socle permettant le respect de l'autre et exigeait un certain effacement de soi ; le « neutre » à l'école serait aussi le garant pour que puisse apparaître d'autres dimensions de l'homme car il protégerait le monde commun du « moi » intime envahissant et envahisseur. Ces formes font échos à la table arendtienne évoquée précédemment qui à la fois sépare et relie les hommes.

Le processus égalitaire tendrait aussi à effacer les frontières entre le divertissement et la culture comme nous l'avons déjà évoqué dans la partie traitant de *La défaite de la pensée*. Le sous-chapitre suivant, abordera la même thématique mais sous l'optique de la limite temporelle. Dès lors que la limite qui sépare la culture du divertissement est franchie, la relation entre l'ancien et le nouveau serait affectée. Comme le passé reposait sur la hiérarchie entre les individus et les œuvres, l'acte démocratique par excellence serait de s'affranchir de ce passé en mettant tout à égalité.

1.3.2.6 L'artificialisation de la Culture

Dans sa configuration temporelle le mouvement égalitaire serait d'inspiration morale en prétendant que sa finalité est de servir une juste cause. Les humanistes qui autrefois se confondaient avec la protection de la culture refuseraient depuis le « tournant culturaliste » de voir en elle quelque chose d'élevé.

C'est dans leurs classes et non dans les départements scientifiques que le culte des chefs-d'œuvre suscite l'ironie et qu'est interprétée en termes exclusivement historiques, sociologiques ou politiques la suprématie des textes dits littéraires sur les autres formes de discours⁴¹⁷.

Dans *La défaite de la pensée*, le « tout culturel » franchit la barrière entre la culture et l'événementiel mettant ainsi tout à égalité. Finkielkraut souligne dans *Nous autres, modernes*, que la relation entre le processus égalitaire et l'artificialisme : « la plasticité sans limites des hommes et les choses » rangerait tout sous la bannière des « constructions sociales⁴¹⁸. » Le relativisme culturel qui en émane met tout à égalité et le social-constructivisme non seulement épouse le mouvement mais l'érigerait en impératif catégorique :

au nom de quoi choisir tel donné, l'ériger en modèle idéal [...]. S'il n'y a que des constructions sociales, pourquoi privilégier celle-ci plutôt que celle-là ? L'héritage plutôt que sa liquidation ? La stabilité plutôt que le mouvement ? L'Histoire plutôt que la table rase ? Le silence et le temps de la lecture plutôt que les nouvelles catégories mentales induites par la civilisation des ordinateurs, des téléphones portables et des consoles de jeux [...] L'important c'est le changement ?⁴¹⁹

⁴¹⁶ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 37.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 156.

⁴¹⁹ *Ibid.*, pp. 157-158.

La défaite de la pensée, identifie deux manières de concevoir la culture, une particulariste (le fanatique) et l'autre l'universaliste subjectiviste (le zombie). Il semblerait que dans *Nous autres, modernes* l'auteur tend plutôt à les rassembler. C'est de cette manière que nous interprétons l'idée « d'une plasticité sans limites⁴²⁰ » lorsque l'auteur écrit

[c]ette apologie du pluriel est fille de la contestation romantique des Lumières. Mais c'est un enfant prodige. Loin de vouloir limiter l'ambition transformatrice des hommes, le nouveau culturalisme s'emploie à désamorcer l'argumentation de ses adversaires⁴²¹.

Les cultures au pluriel (c'est-à-dire les variations des constructions sociales et culturelles dans le temps et dans l'espace) et le relativisme auquel s'apparente le particularisme, tirent leurs racines de la « contestation romantique ». La contestation romantique renvoie ici au romantisme allemand et sa critique des Lumières. Dans *La défaite de la pensée* Finkielkraut l'évoque en écrivant « Herder affirme que toutes les nations de la terre – les plus huppées comme les plus humbles – ont un mode d'être unique et irremplaçable [et que rien] ne transcende la pluralité des âmes collectives⁴²². » Cette idée définit l'homme comme un être intégralement conditionné par sa culture de naissance. Elle s'exprime dans le concept du *Volksgeist*, c'est-à-dire d'une âme collective que partage l'ensemble des individus d'une culture donnée. Cependant l'ambition transformatrice de l'homme est érigée en principe universel (héritage des Lumières) qui trouve sa voie dans le subjectivisme du « tout culturel ». Puisque tout relève des constructions sociales, rien ne mérite un traitement différent ; au refus de limiter la culture, répond la volonté de choisir à sa guise. Rien ne prévaut, l'essentiel serait la possibilité même du changement. À l'instar de *La défaite de la pensée*, Finkielkraut soutient dans *Nous autres modernes* que la frontière qui sépare la consommation de la culture est transgressée par un désir illimité de mettre tout à égalité. La culture devient le culturel, objet de consommation, consommation « qui avale tout, qui fait une seule pâte indifférenciée de l'ici et de l'ailleurs, du dedans et du dehors, du spontané et du dégrossi, du laid et du beau, du cliché et de la pensée, du trivial et du rare⁴²³. » Loin de protéger l'altérité ou la pluralité, la prolifération illimitée de la sphère de consommation tendrait plutôt à rendre tout égal. C'est ce que l'auteur appellera plus tard, dans *L'après littérature*, le nihilisme et qu'il fait débiter avec l'antiélitisme issu du mouvement de Mai 68 : « la notion même de culture était contestée au nom de l'équivalence des goûts, des pratiques et des discours. Le pas était ainsi franchi, de la grande proclamation émancipatrice : *tous les hommes sont égaux*, à l'affirmation nihiliste : *tout est égal*⁴²⁴. » Pour Finkielkraut l'enchantement de la diversité cache un processus d'homogénéisation qui a comme dynamique principale l'interchangeabilité des êtres et des choses.

Ce qui serait en premier lieu menacé est l'irréductibilité car selon Finkielkraut, si « tout est égal », tout est aussi interchangeable. Comme nous le verrons ultérieurement, l'idée de l'interchangeabilité⁴²⁵, constitue une pierre de touche pour la proposition de monde du philosophe. Cette méfiance envers l'interchangeabilité, l'auteur la puise dans la condition tragique de l'homme, c'est-à-dire qu'il viendra toujours des hommes nouveaux mais jamais un homme semblable à l'autre : « Nous sommes partie prenante d'une totalité qui engendre majestueusement les siècles, et cette totalité est brisée par chaque mort individuelle⁴²⁶. » La culture garantit, à travers la transmission de ses œuvres, une continuité générationnelle du monde humain et la durabilité du monde. Les œuvres d'art forment une histoire commune et donne du « corps » au passé, essentielle à maintenir la dimension temporelle. Les œuvres d'art fortifient le monde commun selon Arendt et « [elles] ne sont pas fabriquées pour les hommes mais pour le monde qui est destiné à survivre à la vie limitée des mortels, au va-et-vient des générations⁴²⁷. » Nous avons précédemment souligné que les trois modes temporels, à savoir le passé, le présent et

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 156.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 157.

⁴²² *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 16.

⁴²³ Alain Finkielkraut, *Nous autres modernes*, *op.cit.* p. 159.

⁴²⁴ Alain Finkielkraut, *L'après littérature*, *op.cit.*, p. 142.

⁴²⁵ Également présente dans *L'identité malheureuse* « les individus ne sont pas interchangeables. » p. 22.

⁴²⁶ Alain Finkielkraut *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 47.

⁴²⁷ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 773.

l'avenir, se soutiennent mutuellement dans la pensée finkielkrautienne. L'évolution des œuvres en objet de consommation altère cette continuité et enferme l'homme dans un présent uniforme et totalisant.

1.3.2.7 L'artificialisation de la nature

Un autre aspect du processus de l'uniformisation de notre époque est la relation entre l'homme et la nature. Alain Finkielkraut désigne à la fois la prolifération d'objets non naturels sur Terre et la rationalisation de la nature comme des processus de l'illimité. Ces processus émanent de la maîtrise de la nature à des fins humaines (scientisme). À l'instar du processus égalitaire, le scientisme échappe à la volonté de l'homme malgré son origine humaine et il mettrait en péril la pluralité de la Terre comme la liberté de l'homme.

La volonté de devenir « comme maître et possesseur de la nature » a, selon Finkielkraut, engendré un monde artificiel au détriment de la nature. Depuis la seconde moitié du XX^e siècle, l'univers technique s'est proliféré dans tous les domaines : « Cultiver, c'était prendre soin de la nature ; c'est maintenant instaurer un univers fonctionnel, machinable et malléable⁴²⁸. » Cette évolution visait dans un premier temps le bien-être des hommes et à leur faciliter la vie. Cependant la limite qui séparait le monde agricole et le monde social s'est progressivement affaiblie ; ce qui séparait l'homme du reste de la création ne serait plus tangible. Tout existerait désormais pour l'homme et la prolifération de l'univers technique transformerait et influencerait la nature même des animaux « Dans l'univers numérique qui a succédé à la ferme, rien ne demeure de l'opposition de l'inerte et du vivant : l'automatisme des instruments déteint, en quelque sorte, sur les cochons. Là tout n'est qu'ordre, efficacité et productivité⁴²⁹. »

Lorsqu'une frontière cède elle transforme la nature des choses qu'elle encadrait et en l'occurrence l'animal se confond avec la machine, comme si ce monde technicisé ressuscitait « l'animal-automate » de Descartes. La Méthode qui prolifère sur la Terre tendrait alors à l'unification :

Le lien qu'il soit égalitaire ou hiérarchique, suppose en effet la séparation. Nulle alliance sans distance, sans différence, sans distinction du Même et de l'Autre. Or précisément c'est ce paradigme qui a disparu : il n'y a plus d'Autre mais du calculable, c'est-à-dire du Même à perte de vue⁴³⁰.

Le calculable efface la limite entre le Même et l'Autre et le « Même à perte de vue » absorbe l'Autre, l'altérité qui est condition *sine qua non* de la pluralité. C'est cette homogénéisation qui rend possible l'interchangeabilité des vivants et le nivellement serait une dynamique même dans l'hypermodernité. Il efface l'élément du tragique de l'irréductibilité de l'être car n'apparaît que du « Même à perte de vue » ; si un 'élément' venait à disparaître on le remplacerait par un autre—Finkielkraut évoque l'évolution du champ lexical du monde agricole qui pour lui reflète la transformation actuelle. On ne dit plus « éleveur » mais « producteur » de bovins, « l'exploitant agricole » succède au « paysan ». Les artifices s'échapperaient du contrôle de son géniteur et deviendraient des obstacles qui s'opposeraient à l'homme et le limiterait :

Aujourd'hui, tout est possible, *il n'y a plus de principe de réalité*. Aux enjambées de l'artificialisme, nous ne pouvons répliquer que par les limites elles-mêmes artificielles [...]. À son corps et son esprit défendant, il se voit désormais plus menacé par ses propres entreprises que par la sauvagerie des éléments⁴³¹.

Comme pour le changement, Finkielkraut affirme que l'homme moderne réalise qu'il ne maîtrise plus ses progrès. L'organisation technique visant son bien-être se retourne contre son créateur. Le réchauffement climatique et la vache folle sont deux exemples que nous donne l'auteur, les deux provenant de l'artificialisme technique de l'homme. Cette vision est proche de celle d'Hannah Arendt, qui voit en l'homme un être conditionné :

⁴²⁸ Alain Finkielkraut *Nous autres, modernes*, op.cit., p. 276.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 279.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 280.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 290.

Les hommes sont des êtres conditionnés parce que tout ce qu'ils rencontrent se change immédiatement en condition de leur existence. Le monde dans lequel s'écoule la *vita activa* consiste en objets produits par des activités humaines ; mais les objets, qui doivent leur existence aux hommes exclusivement, conditionnent néanmoins de façon constante leurs créateurs. Outre les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme sur terre, et en partie sur leur base, les hommes créent constamment des conditions fabriquées qui leur sont propres et qui, malgré leur origine humaine et leur variabilité, ont la même force de conditionnement que les objets naturels⁴³².

Rappelons que le « fondement » moderne part de l'artificiel en assignant le contrat comme moyen d'accéder au commun et que le social-constructivisme conçoit le lien institué, non comme nécessaire ou plutôt naturelle mais comme la résultante d'une convention qui pouvait être différente et par-là relève d'une certaine artificialité. Ainsi l'artificialisme serait devenu une telle condition qu'il échapperait à l'idée qu'il puisse exister autre chose qui ne dépende de la volonté et de la maîtrise de l'homme. La question du « donné » prend pour cette raison une dimension importante dans la pensée de Finkielkraut. Le donné est cette instance qui ne dépend pas de l'homme mais qui s'offre à lui comme une limite et qui le conditionne, mais pour l'auteur « la part du *donné* ne cesse de se réduire dans la vie des hommes⁴³³. » Comme l'écrit Hannah Arendt : « Plus une civilisation est développée, plus accompli est le monde qu'elle a produit, plus les hommes sont à l'aise dans le domaine de l'invention humaine – et plus ils seront sensibles à quelque chose qu'ils n'ont pas produit, à tout ce qui leur est simplement et mystérieusement donné⁴³⁴. » Par l'artificialisme la nature se retire et le monde devient le miroir de l'homme « Là où était le donné, pullulent désormais les artefacts. Le monde est le canevas de l'homme : nulle autorité de la matière splendide, nulle majesté de la nature ne le retiennent de faire ce que bon lui semble⁴³⁵. » On retrouve cette idée du « donné » dans les textes complémentaires des *Origines du totalitarisme* de Arendt qui décrit la méfiance de l'homme moderne face au donné :

Car le premier résultat désastreux de l'accès de l'homme à la maturité est que l'homme moderne a fini par en vouloir à tout ce qui est *donné*, même sa propre existence – à en vouloir au fait même qu'il n'est pas son propre créateur ni celui de l'univers. Dans ce ressentiment fondamental, il refuse de percevoir rime ou raison dans le monde donné. Toutes les lois simplement données à lui suscitant son ressentiment, il proclame ouvertement que tout est permis et croit secrètement que tout est possible⁴³⁶.

Outre la menace contre la Terre et la nature, la maîtrise hanterait aussi la liberté de l'homme. Pour Finkielkraut, les Lumières ont confondu la « maîtrise » et la liberté.

L'homme, en effet, c'est toujours les hommes. 'La pluralité, rappelle Hannah Arendt, est la loi de la terre.' Ce qui signifie que la liberté coexiste avec la non-souveraineté et le pouvoir d'entreprendre avec l'incapacité de diriger ou de prévoir entièrement les conséquences de l'action entreprise⁴³⁷.

Le paradoxe de la volonté de maîtriser est que cette maîtrise prend la forme d'une totalité contre la volonté-même. Totalité, obéissant à une logique implacable, qui empêcherait l'action libre car il n'y aurait plus de lieu pour permettre cette action. Autrement dit, dans l'univers du prévisible et du calcul, la spontanéité n'a plus de possibilité à émerger. Nous retrouvons l'idée qu'une limite engendre un espace, idée qui revient souvent dans les œuvres de Finkielkraut. Ici, il exemplifie avec la liberté : la liberté nécessite un lieu, un espace qui ne soit uniquement artificialisé, maîtrisé et calculable. Quand l'*hubris* de maîtriser la nature prévaut, ce qui tombe est aussi ce qui protégeait l'homme, à savoir la séparation entre

⁴³² Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 67.

⁴³³ Alain Finkielkraut, *Nous autres modernes*, *op.cit.*, p 143.

⁴³⁴ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p 605.

⁴³⁵ Alain Finkielkraut, *Nous autres modernes*, *op.cit.*, p 275.

⁴³⁶ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op.cit.*, p. 872.

⁴³⁷ Alain Finkielkraut, *Nous autres modernes*, *op.cit.*, p. 229.

le naturel et l'artificiel : « La part du non-choisi ne cesse de diminuer, la part du fabricable augmente et c'est paradoxalement cette réduction du règne de la nécessité qui met la liberté en péril⁴³⁸. » La part du non-choisi (du donné) relève pour Finkielkraut de la liberté car elle n'est pas soumise au calcul humain et du fabricable. Finkielkraut l'illustre avec l'exemple du clonage, bientôt envisageable, de l'être humain : « Pour peu que l'on se mette à la place non du cloneur, mais du cloné, cette possibilité de porter atteinte à la faculté de chaque être humain de trouver sa propre voie et d'être surpris pour lui-même, inspire l'effroi⁴³⁹. » Ainsi l'homme « non-déterminé » de Rousseau risque de voir son être englouti par la disparition du « non-choisi ».

Selon notre interprétation, Finkielkraut met un trait d'union entre d'un côté l'artificialité sociale, la construction des identités selon la volonté des hommes égaux, et l'artificialité de l'exploitation naturelle de l'autre, c'est-à-dire la prolifération du monde technique dans le monde. Ces deux dynamismes s'inscrivent dans une métaphysique de la volonté et constituent pour Finkielkraut une impasse. Ils s'éloigneraient de la juste mesure puisque leurs dynamismes même visent l'affranchissement ou tout au moins l'affaiblissement des limites données et par extension menace la liberté de l'homme comprise ici comme la spontanéité et la capacité de créer du neuf. L'uniformisation du monde humain et la disparition/l'élimination de toute spontanéité rappellent la conception arendtienne du totalitarisme :

Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont superflus. Le pouvoir total ne peut être achevé et préservée que dans un monde de réflexes conditionnés, de marionnettes ne présentant pas la moindre trace de *spontanéité*⁴⁴⁰.

Dans ce nouveau monde, Finkielkraut affirme que l'Adam de La Mirandole « prend conscience que la même maîtrise qui corrige les déficiences ou les dysfonctionnements de l'organisme humain s'attaque aux conditions même de la liberté humaine en réduisant toujours plus la part de l'improgrammable⁴⁴¹. » Le processus d'artificialisation en marche requiert par son dynamisme même de s'emparer de plus en plus de dimension du monde et rétrécit par chaque victoire les conditions de liberté de l'homme. Cependant ce mouvement est en quelque sorte appréhendé comme le déploiement de la liberté, un processus libérateur.

Hannah Arendt, distingue deux conceptions de la liberté qui peuvent éclairer la conception de Finkielkraut. La première voit dans la liberté un processus/mouvement qui doit se libérer des obstacles qui encombrant son élan et où toute opposition au mouvement doit disparaître. L'autre conception est au contraire une liberté où l'homme, pour fonder et ensuite assurer sa liberté, a besoin de limites qui encadrent son/ses mouvement(s)⁴⁴². Il nous semble que pour Finkielkraut, l'artificialisation du monde, social et naturel correspond à la première conception de liberté.

I.3.3 Méésentente dans le meilleur des mondes artificiels.

Mise à part l'uniformisation engendrée par le processus en mouvement, l'affranchissement des limites, l'effacement progressif de la pluralité qui menace l'irréductibilité des êtres, Finkielkraut voit un nouveau phénomène en marche qui touche à la relation entre les hommes.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 274.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 292.

⁴⁴⁰ Voir Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op.cit.* p. 808. (Nous soulignons).

⁴⁴¹ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 274.

⁴⁴² Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op.cit.* ; pp. 885-886.

Mais que se passe-t-il quand tombe cette frontière immémoriale, que nulle limite ne fait plus de sens, que l'indifférenciation détrône tous les dualismes et que l'autre de la société est absorbé dans le social, l'autre de la culture dans le culturel, l'autre de la technique dans le technocosme⁴⁴³ ?

L'interrogation touche ici la question de l'artifice comme fait total de la vie humaine où l'homme, où qu'il se tourne, est renvoyé à sa propre image. Finkielkraut répond que cette condition « totalisante » engendre le conflit, ou plutôt le règne de l'accusation. Puisque l'homme a fabriqué le monde qui l'entoure il ne peut être que responsable des méfaits qu'il engendre. L'auteur pense qu'il est admirable que l'homme s'adonne à la responsabilité, mais en même temps il met en garde contre l'accusation illimitée. Car sous le désir de maîtrise se cacheraient la crainte de la mort. Elle serait la motivation véritable derrière l'envie d'éradiquer le Mal de la Terre. Cet élément tragique et inhérent à la vie devient insupportable pour l'homme. En refusant de voir que tout n'est pas maîtrisable, l'homme cherche un coupable. Comme le Mal ne peut qu'être humain dans un monde régi par l'immanence, le coupable se trouve du côté des hommes.

c'est le projet de rationalisation du réel qui fait planer sur le monde humain et extra-humain la menace la plus grave. Or le droit, pour mieux combattre les ratés de ce projet, en épouse la logique et en devient insensiblement partie prenante. La certitude que de tout, il y a responsabilité nourrit sa propre démesure. En reculant sans cesse les frontières de l'imputabilité, le droit réplique à la limite par l'enjambée, comme la technique dont il pourchasse les effets pervers⁴⁴⁴.

Croire qu'il n'y a pas de limite à la responsabilité nourrit la démesure de la réclamer partout. Dans la même lignée, Marcel Gauchet analyse le « dispositif de la croyance » quand les droits de l'homme portent de plus en plus à devenir un fait social total.

Les droits de l'homme ainsi conçus introduisent un substitut d'utopie futuriste dans le présent : la foi dans l'avenir est remplacée par l'indignation où la culpabilité devant le fait qu'il ne soit pas déjà là. Il n'a aucune raison d'être, en dehors du mauvais vouloir des uns ou des autres, le seul mystère étant qu'il puisse un instant subsister⁴⁴⁵.

Cette utopie futuriste qui occupe l'imaginaire collectif produit une frustration puisque « l'écart entre le droit et le fait, dans ces conditions, est purement et simplement injustifiable⁴⁴⁶. » Puisque l'homme est l'auteur de ses lois et que son régime n'est soumis à aucune instance transcendantale il ne peut supporter que la réalité ne corresponde pas à sa volonté. Parce que l'homme est l'auteur du monde artificiel qui l'entoure - la nature environnante n'étant régie par aucune instance « extra-humaine », l'homme souffre de ce que la réalité ne corresponde à ses souhaits et il tente de trouver le responsable. Finkielkraut écrit que « l'artificiel, en effet, élimine l'accidentel⁴⁴⁷ » et par là tout entrerait dans le domaine du politique. Ainsi l'artificiel serait devenu la condition naturelle de l'homme : la nature, la société, les identités et la politique tombent tous dans une ontologie de l'artificialité qui n'obéit qu'au mouvement de la volonté. De fait, l'homme du monde hypermoderne voit dans les limites, qu'elles relèvent de la loi ou du donné, une menace au mouvement et à sa volonté. Finkielkraut s'inscrit donc dans la lignée d'Arendt quand elle écrit à propos de l'homme contemporain quand celui-ci : « proclame ouvertement que tout est permis et croit secrètement que tout est possible⁴⁴⁸. »

Si les chapitres antérieurs se sont focalisés sur la critique formulée par Finkielkraut à l'endroit des différentes figures de la limite, il est temps de réfléchir autour du contexte dans lequel cette critique prend forme. Pour ce faire, nous avons pensé utile de juxtaposer la théorie de la nation de Norbert Elias au cycle de la modernité de Finkielkraut, espérant ainsi faire ressortir, de manière plus évidente, le fil conducteur qui relie les trois essais.

⁴⁴³ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes, op.cit.*, p. 309.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, pp. 319-320.

⁴⁴⁵ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même op.cit.*, pp. 358-359.

⁴⁴⁶ *Ibid.*,

⁴⁴⁷ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes, op.cit.*, p. 318.

⁴⁴⁸ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme, op.cit.*, p. 872.

I.4 Le cycle de la modernité contextualisé

La société hypermoderne est fondamentalement une société du changement et du mouvement. Ces transformations récurrentes apparaissent dans des domaines variés, en particulier l'évolution des mœurs, la production et la prolifération d'objets nouveaux, la globalisation, lesquels s'accroissent par le développement et l'accélération du progrès technique. Ces mutations rapides changent non seulement la nature de notre environnement, mais affectent aussi les possibilités – ou non – de nous orienter dans le monde. Elles transforment non seulement le monde commun, mais la capacité de l'homme à s'y insérer, elles influencent le développement des idées, imprègnent les discours – politiques, idéologiques, scientifiques – et conditionnent les actes et les comportements humains.

Cette section propose une analyse contextuelle, qui visera à dégager les thématiques communes aux trois essais de Finkelkraut dans sa critique de la modernité. La permanence de ces thèmes permet de concevoir les essais comme les parties d'un ensemble, comme une réflexion rémanente sur le projet moderne. Afin d'approfondir notre interprétation, nous nous appuyerons sur *La civilisation des mœurs* de Norbert Elias qui nous permettra de dégager un contexte dans lequel peuvent s'inscrire les trois essais et de mettre en relief leur continuité. Nous commencerons par présenter deux notions – antinomiques ou incommensurables – centrales chez Norbert Elias, à savoir les notions de « civilisation⁴⁴⁹ » et de « culture⁴⁵⁰ ». Ensuite nous les mettrons en relation avec l'hypermodernité pour montrer comment ces deux notions sont opératoires pour éclairer le contexte contemporain. Elles permettront également de synthétiser *L'identité malheureuse*, *La défaite de la pensée* et *Nous autres, modernes* à travers les thèmes liés à l'articulation entre l'universel et le particulier et à la relation entre l'ancien et le nouveau.

I.4.1 Culture et civilisation

Les notions de « civilisation » et de « culture » sont développées par Norbert Elias dans *La civilisation des mœurs* ([1939] 1979). Il associe ces deux notions à différentes traditions nationales ; la civilisation du côté des Anglais et des Français et la culture du côté des Allemands. La notion de « civilisation » se rapporte selon Elias « à des faits politiques, économiques, religieux, techniques, moraux et sociaux⁴⁵¹. » La notion de « culture » allemande, en revanche, « désigne essentiellement des données intellectuelles, artistiques, religieuses ; elle tend à établir une ligne de partage assez nette entre celles-ci et les faits politiques, économiques et sociaux⁴⁵². » Pour Elias ces deux notions se greffent au sentiment national, ce qui rend les citoyens fiers et ce par quoi ils se définissent. Les deux notions traduisent chacune : « l'aboutissement d'expérience commune⁴⁵³. » L'auteur poursuit qu'elles

ont fait l'objet d'échanges jusqu'à ce qu'elles soient devenues des instruments valables, capables d'exprimer l'expérience commune, la pensée commune. [...] Il est donc évident qu'elles répondaient *au besoin d'expression* non d'un individu mais d'une collectivité : elles reflètent son histoire, qui revit en elles. [...] Le processus de leur genèse sociale a pu être oublié depuis longtemps, une génération les transmet à la suivante sans que le processus de modification reste, dans sa totalité, présent à son esprit⁴⁵⁴.

⁴⁴⁹ Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, trad. Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora » 1973, p. 11.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁵² *Ibid.*,

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 19.

La notion « de “culture” a un caractère *limitatif*⁴⁵⁵ » parce qu’elle renvoie aux œuvres humaines *hic et nunc*. La civilisation, en revanche, évoque plutôt un processus *évolutif*, une « progression constante⁴⁵⁶. » Ce caractère progressif explique aussi en partie le fait colonisateur car « [l]a notion de civilisation efface jusqu’à un certain point les différences entre les peuples⁴⁵⁷. » C’est ce que nous avons vu lors de nos développements sur l’universalisme des Lumières et leur rapport à d’autres peuples considérés comme moins civilisés. Finkelkraut le formule ainsi dans *Nous autres, modernes* : « [u]ne mission incombait aux nations évoluées : rassembler l’humanité sous la bannière du progrès, hâter la marche de tous vers l’instruction et le bien-être⁴⁵⁸. » La « culture » allemande, en revanche, est « limitatif » et « souligne les différences nationales⁴⁵⁹. » Cela correspond à la notion de particularisme que nous avons précédemment développée et précisée précédemment. La raison de ces différences, Elias la trouve dans les divergences historiques de genèse nationale. La « situation originelle⁴⁶⁰ » allemande correspond à une unification et à une consolidation politique bien plus tardive comparée à celle de la France, ou de l’Angleterre. Elias écrit à ce propos que « la notion de “culture” reflète la conscience d’une nation obligée de se demander continuellement en quoi consiste son caractère spécifique, de chercher et de consolider sans cesse ses frontières politiques et spirituelles⁴⁶¹. » En revanche, les Français ou les Anglais n’expriment pas une telle inquiétude et « ne se posent plus depuis longtemps, au niveau de leur conscience, la question du caractère propre français ou anglais. Mais on s’inquiète depuis des siècles de savoir ce qui constitue le caractère spécifique de la nation allemande⁴⁶². »

Cependant ces notions, puisque humaines, n’ont pas une dimension éternelle. Encore faut-il qu’elles continuent à correspondre à une « expérience commune ». Elias fait observer que ces notions peuvent disparaître « peu à peu quand [elles] n’évoquent plus aucune fonction, aucune expérience liée à la vie sociale du moment⁴⁶³. »

I.4.2 Perte de certitudes et mouvement perpétuel

De quelle manière les concepts de civilisation et de culture peuvent-ils apporter un éclairage sur les trois essais de Finkelkraut et le contexte dans lequel ils ont émergé ?

Nous nous attarderons sur deux dimensions qui, nous semble-t-il, éclairent les développements récents. La première dimension concerne l’évolution des certitudes des Français vis-à-vis de leur projet civilisationnel ; la deuxième se rapporte à la radicalisation de la modernité autour des années 1970. Il nous semble que la notion de civilisation s’est édulcorée et que la foi portée en elle s’est progressivement dissipée. La mission civilisatrice du monde n’est plus à l’ordre du jour et l’expérience de l’après-guerre et les mouvements de libération nationale ont contribué à repenser l’expérience civilisationnelle. Quand Finkelkraut évoque Claude Lévi-Strauss, c’est en partie pour illustrer le prélude d’une fin annoncée. L’anthropologue structuraliste a en effet, de manière convaincante contribué à cerner les limites civilisationnelles du projet impérialiste⁴⁶⁴.

La fin du « projet civilisationnel » – et par conséquent la « progression constante » – guidé par la croyance au Progrès, ne se fonde désormais plus sur « l’expérience d’une fierté commune ». Dans *L’identité malheureuse* Finkelkraut dépeint les hommes contemporains comme des « Démocrates dégrisés » :

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁵⁸ Alain Finkelkraut, *Nous autres, modernes, op.cit.*, p. 231.

⁴⁵⁹ Norbert Elias, *La civilisation des mœurs, op.cit.*, p. 15.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁶² *Loc.cit.*,

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁶⁴ Il est question ici du texte *Race et Histoire* publié en 1952 et d’une conférence donnée à L’ONU où Claude Lévi-Strauss problématise l’universalité du principe universel des Lumières.

Démocrates mais dégrisés de nos entreprises impérialistes, revenus de nos prétentions à porter partout la bonne parole, nous avons pris acte de l'irréductible diversité des manières d'être et nous avons acquis la sagesse posthégélienne de la limite ⁴⁶⁵.

L'aura de l'universel des Lumières et l'idée de civilisation ont perdu leur dimension sacrale et nous devenons en conséquence des « démocrates dégrisés ». Ceci expliquerait pourquoi le particularisme s'est approprié un certain privilège interprétatif concernant la question de l'appartenance et/ou la signification d'être un homme – que cela soit au sein des sciences humaines ou dans la politique « xénophile » et « xénophobe », ou encore dans la conception d'un présent radicalement différent du passé.

Quand l'Occident, et singulièrement la France, n'a plus le privilège de propager des principes universels, il devient en quelque sorte amputé d'une partie de ce qui le constituait depuis l'aube de la modernité. Dans *Nous autres, modernes*, Finkielkraut soutient que le propre de l'Occident procédait

de la tension entre ce qui est bien et ce qui est à soi. Les intellectuels [...] n'existent que pour rappeler et maintenir cet écart. Le mouvement dreyfusard est né du refus de plier devant les arguments de la raison d'État et de sacrifier la justice à l'intérêt national [...]. Quand les Modernes déclarent les droits de l'homme, ils peuvent d'autant moins limiter la portée de cette déclaration à leur aire culturelle et la traiter comme une coutume occidentale qu'elle procède précisément de l'arrachement à la coutume ⁴⁶⁶.

Ainsi, les Modernes contemporains vivraient une situation paradoxale qui tendrait à réduire « l'arrachement à la coutume » ou les « droits de l'homme » à une « aire culturelle » puisqu'ils ont perdu la foi dans la diffusion du Progrès sur Terre. *L'identité malheureuse* reprend la même problématique avec les termes suivants quand l'auteur évoque « le reproche que l'on est en droit d'adresser aux romantiques : tout à leur défense des vertus de la tradition contre le vertige de la rupture, ils ont oublié la grande tradition européenne de l'antitradition, c'est-à-dire la vie examinée⁴⁶⁷. » La vie examinée renvoie justement à la tension entre « ce qui est soi et ce qui est bien ». Comme nous l'avons vu, les romantiques, ayant une vision particulariste du monde, tentent de justifier la tradition à partir de ce qui « est à soi ». Cependant, ils refusent du même coup, selon Finkielkraut, la tradition européenne qui est la mise en question de la tradition elle-même. Autrement dit, la tradition européenne s'inscrit aussi dans une perspective anti-traditionnelle, à savoir « l'arrachement à la coutume ».

La fin du « caractère progressif » de la « civilisation » semble toutefois créer un nouveau hiatus entre ce qui est « bien et ce qui est à soi ». Si Finkielkraut plaide pour une « sagesse posthégélienne de la limite⁴⁶⁸ » pour conjurer ce problème, il lui semble que la notion de civilisation et la croyance au progrès se sont transformées en profondeur. En ce qui concerne le Progrès, il aurait en quelque sorte changé de nature. Pour le philosophe, nous n'aurions plus foi au Progrès comme une finalité à atteindre car les deux guerres mondiales, les systèmes totalitaires et la proclamation de la fin « des grands récits⁴⁶⁹ », les menaces qui pèsent sur la nature, auraient « coupé l'homme du sens du devenir⁴⁷⁰. »

« Coupé du sens du devenir », l'homme trouve recours, dans le subjectivisme. Les intentions et les motivations humaines selon le subjectivisme ne dépasseraient jamais le seuil de l'intérêt privé, puisque l'idée d'une finalité commune s'est en partie dissipée⁴⁷¹. Mais la dissolution d'un avenir radieux

⁴⁶⁵ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 82.

⁴⁶⁶ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, pp. 243- 244.

⁴⁶⁷ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 97.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁶⁹ Voir Jean François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, *op.cit.*,

⁴⁷⁰ Pour Finkielkraut : « Nous sommes des Modernes encore – le mouvement est encore notre lot – mais des Modernes méfiants, des Modernes dégrisés, des Modernes orphelins de la religion des Modernes. » (*Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 270).

⁴⁷¹ Selon Arendt, le subjectivisme renvoie aux sentiments privés et s'oppose au commun et au sens du réel. Dans *L'Humaine Condition* elle écrit : « et si l'intimité d'une vie privée pleinement développée, inconnue avant les temps modernes, donc avant le déclin du domaine public, doit toujours intensifier, enrichir la gamme des émotions subjectives et des sentiments privés cette intensification se fera toujours aux dépens de la certitude de la réalité du monde et des hommes. » (*Ibid.*, p. 99). L'expérience la plus radicale de la subjectivité est finalement, selon Arendt la douleur : « De la subjectivité radicale, en laquelle je ne suis plus "reconnaissable", au monde extérieur de la vie, il semble qu'il n'y ait pas de pont. En d'autres termes, la douleur, véritable expérience-limite entre la vie conçue comme 'être parmi les hommes' [...] et la mort est

n'empêcherait, selon Finkielkraut, pas le mouvement en lui-même. Ce qui aurait fondamentalement changé est que l'idée de progrès ne répond plus à des certitudes optimistes.

Cela nous amène à évoquer notre deuxième dimension, à savoir le dynamisme moderne. Les transformations profondes et rapides de ces dernières décennies ont ouvert la voie à un questionnement parmi les Français sur leur « caractère propre ». Comme nous l'avons vu précédemment, Elias disait que « la question du caractère propre » ne se posait plus depuis longtemps chez les Français ou les Anglais. Cependant, les changements rapides et récents peuvent constituer un antécédent du questionnement sur le propre de la France. En ce sens, la question « du caractère propre » se pose et s'impose avec l'ère hypermoderne. Comme nous l'avons souligné précédemment, Finkielkraut perçoit ces changements profonds aussi bien au sein de l'institution scolaire, qu'à travers l'invasion du 'Jeune comme modèle unique', dans le « tout-culturel », dans l'évolution démographique, ou encore dans la difficulté ou le refus de transmettre ou d'accueillir un héritage. Dans *Nous autres, modernes*, Finkielkraut souligne que le changement est devenu l'impératif catégorique de notre temps, affectant la possibilité même de s'orienter dans le monde. Si l'Occident use d'une certaine « sagesse posthégélienne » face à l'altérité, il ne l'appliquerait point à lui-même. Ainsi, pour Finkielkraut, l'idée de progrès n'a pas disparu avec le passage de la modernité à l'hypermodernité mais seulement changé de nature. Comme nous l'avons souligné précédemment, au lieu d'incarner l'élément nouveau par rapport à l'ancien, le Progrès serait désormais l'élément conservateur car « le progrès n'est plus un arrachement à la tradition, il est notre tradition même. Il ne résulte plus d'une décision, il vit sa vie, automatique et autonome. Il n'est plus maîtrisé, il est compulsif. Il n'est plus prométhéen, il est irrépressible⁴⁷². »

Désormais, ce n'est plus la préservation du passé qu'exalteraient les “conservateurs”, mais la préservation du mouvement pour lui-même. « Qu'est-ce, en effet, que le statu quo, de nos jours, sinon la mobilité perpétuelle ?⁴⁷³ » Le « mouvement » nous semble correspondre à une transformation accélérée par l'introduction incessante du nouveau, dans le monde commun. Parmi les changements évoqués dans *L'identité malheureuse* on trouve les modifications des structures démographiques du Vieux Monde. Finkielkraut pense que c'est à travers l'Autre que nous devenons conscients de notre être. La rencontre avec l'altérité aurait contribué à ôter le voile d'ignorance :

L'immigration qui contribue et qui contribuera toujours davantage au peuplement du Vieux Monde renvoie les nations européennes et l'Europe elle-même à leur identité. Les individus cosmopolites que nous étions spontanément s'étaient déshabitués de dire *nous*. Et nous voici, à notre corps défendant, redevenus romantiques. Nous faisons la découverte de notre être, sous le choc de la pluralité. Découverte précieuse, découverte périlleuse⁴⁷⁴.

Cette découverte ne semble être possible que par le contraste, à savoir à travers l'acceptation de *l'existence même de l'altérité*, niée jadis par les hommes du Progrès. Si les hommes des Lumières ne se souciaient pas de l'altérité de l'autre et ne la jugeaient qu'à l'aune du Progrès, les contemporains eux la reconnaissent. Dans cette reconnaissance jaillirait simultanément la question du « caractère propre ».

L'homme contemporain est d'autant plus convié à s'interroger sur le « caractère propre » puisque les convictions portées dans un projet civilisationnel ont été ébranlées par entre autres les deux guerres mondiales et les régimes totalitaires. Il nous semble donc que c'est dans la jonction de ces trois facteurs contextuels, à savoir l'acceptation ou la reconnaissance de l'altérité, la perte de certitudes et le « mouvement perpétuel », qu'il faut placer l'œuvre de Finkielkraut. Quand il déclare que : « nous voici à notre corps défendant redevenus romantiques », ce « devenir romantique » renvoie à ces facteurs contextuels. Autrement dit, en perdant ses certitudes, la France est renvoyée à une condition qui rappelle celle de l'Allemagne : « la notion de 'culture' reflète la conscience d'une nation obligée de se demander continuellement en quoi consiste son caractère spécifique, de chercher et de consolider sans cesse les

tellement subjective, si éloignée du monde des choses et des hommes qu'elle ne peut prendre aucune apparence. » Elle poursuit : « Parce que notre sens du réel dépend entièrement de l'apparence, et donc, de l'existence d'un domaine public » (*Ibid.*, p. 100).

⁴⁷² Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 252.

⁴⁷³ *Ibid.*,

⁴⁷⁴ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 134.

frontières politiques et spirituelles⁴⁷⁵. » Le devenir romantique selon Finkelkraut peut être interprété comme la résultante du processus de changement. Ainsi, la question du caractère propre surgit dans un contexte travaillé par une hypermodernité en constante mouvance.

⁴⁷⁵ Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, *op.cit.*, p. 16.

II. DEUXIÈME PARTIE

II.1 La Littérature comme intelligibilité de l'être et comme limite

La littérature, et plus spécifiquement, le genre romanesque, occupe une place centrale dans l'œuvre d'Alain Finkielkraut. Dans ses essais, il cite souvent des passages de romans et fait fréquemment référence à des personnages littéraires pour éclairer une position ou développer une argumentation. Pour lui, la littérature constitue une méthode heuristique incontournable pour comprendre la condition humaine et la pluralité du monde. Dans les essais que nous avons analysés, à savoir *L'identité malheureuse*, *La défaite de la pensée* et *Nous autres modernes*, les références littéraires sont abondantes mais principalement complémentaires aux thèses développées. En d'autres termes, ces références arrivent au « second plan » pour illustrer ou fortifier un argument ou une idée. Les deux essais qui seront ici analysés, *Un cœur intelligent* et *Si l'amour durait*, partent de la littérature même, plus spécifiquement des romans. Ainsi par contraste, ces deux essais situent la littérature au « premier » plan permettant un développement critique et une analyse du monde social ou de la condition humaine. Nous verrons également comment des penseurs, tels que Tocqueville, Kant, Lévinas peuvent éclairer les points de vue et les lectures de Finkielkraut. Notre démarche analytique procédera donc d'un va et vient entre la littérature et la philosophie. Nous continuerons à soumettre notre analyse aux concepts forgés dans notre cadre théorique et tenterons de démontrer que la question de la limite et de la juste-mesure sont également opératoires pour les essais sur la littérature.

Les deux essais possèdent une structure semblable, chaque chapitre est organisé autour d'un roman où Finkielkraut s'attarde sur les personnages, la trame de l'histoire et il livre son analyse, souvent en relation à des problématiques contemporaines. Si l'on se penche sur l'origine des auteurs choisis, on découvre la cartographie suivante : Sur treize auteurs on compte deux français, Albert Camus et Madame de La Fayette, deux écrivains scandinaves, à savoir Karen Blixen et Ingmar Bergman⁴⁷⁶ ; deux romanciers Russes et un Polonais, Fiodor Dostoïevski, Vassili Grossman et Joseph Conrad ; deux Américains Henry James et Philippe Roth ; un écrivain allemand Sebastian Haffner (Raimund Pretzel), et un auteur d'origine Tchèque, Milan Kundera⁴⁷⁷. Deux auteurs reviennent dans les deux essais, à savoir Milan Kundera et Philippe Roth.

Avant de nous projeter dans l'analyse de ces deux essais, nous nous attarderons quelques instants sur Milan Kundera et la vision de la littérature qu'il développe dans *L'art du roman*. Cette approche de la littérature nous apparaît comme indispensable si l'on souhaite mieux comprendre la pensée de Finkielkraut car elle l'a largement inspirée. Dans cette optique la littérature se comprend comme « l'exploration de l'existence ».

⁴⁷⁶ Le nom d'Ingmar Bergman évoque le metteur en scène, réalisateur et scénariste suédois mais il a également écrit des pièces de théâtre et des romans.

⁴⁷⁷ Milan Kundera est devenu Français en 1981. En librairie, ses œuvres sont toujours classées dans les sections de littérature étrangère. Cet étrange destin nous fait hésiter à le classer parmi les auteurs français car il y a à cela certainement une cause que nous ignorons.

II.1.1 Heuristique de la littérature

Publié en 1986, *L'Art du roman* est un recueil de textes qui expose les réflexions de Kundera sur le roman, réflexions qui se nourrissent à la fois de sa vie d'auteur mais aussi de son expérience en tant que lecteur.

Le roman est pour Milan Kundera une forme littéraire propre et un élément constitutif des temps modernes, la naissance du roman coïncidant avec l'émergence de cette période : « Le roman accompagne l'homme constamment et fidèlement dès le début des temps modernes⁴⁷⁸. » Par sa portée, le roman meuble le vide des temps modernes en instillant une heuristique et un savoir qui lui sont propres. Face à la rationalité scientifique, aux grandes transformations technologiques et aux mouvements idéologiques, le roman envisage un autre point de vue par une autre manière de concevoir le monde : « Le XIX^e siècle a inventé la locomotive, et Hegel était sûr d'avoir saisi l'esprit même de l'Histoire universelle. Flaubert a découvert la bêtise. J'ose dire que c'est là la plus grande découverte d'un siècle si fier de sa raison scientifique⁴⁷⁹. »

Le roman découvre ainsi le monde et pour Kundera « Un par un, le roman a découvert, à sa propre façon, par sa propre logique, les différents aspects de l'existence⁴⁸⁰. » Les premières pages de l'essai font référence à deux phénoménologues - Edmund Husserl et Martin Heidegger - qui ont reproché aux temps modernes d'avoir oublié l'homme. Ils estiment que l'homme serait perçu comme un simple rejeton de différentes forces comme celles de l'Histoire ou de la technique. Kundera partage en partie cette vision mais émet une réserve : l'invention du roman : « S'il est vrai que la philosophie et les sciences ont oublié l'être de l'homme, il apparaît d'autant plus nettement qu'avec Cervantes un grand art européen s'est formé qui n'est rien d'autre que l'exploration de cet être oublié⁴⁸¹. » Contrastant l'ego pensant de Descartes avec l'ego imaginaire de Cervantes, Kundera poursuit :

Comprendre avec Cervantes le monde comme ambiguïté, avoir à affronter, au lieu d'une seule vérité absolue, un tas de vérités relatives qui se contredisent (vérités incorporées dans des *ego imaginaires* appelés personnages) posséder donc comme seule certitude la *sagesse de l'incertitude*, cela exige une force non moins grande⁴⁸².

La mort de Dieu, ou bien sa disparition comme « garant » de la connaissance pour les modernes les contraignent à trouver un autre fondement qui ne reposera pas sur une instance transcendante. La réponse de Descartes est une épistémologie immanente, construite sur la raison du sujet⁴⁸³. L'heuristique du roman selon Kundera relève aussi d'un monde de l'immanence, mais se distingue par son relativisme. C'est le lieu « où personne n'est possesseur de la vérité et où chacun a le droit d'être compris⁴⁸⁴. » Le roman est en ce sens amoral, ou plutôt moral au pluriel, il ne doit pas trancher, il ne peut prendre position en faveur d'une personne ou d'une autre, ce qu'il peut nous apprendre est justement ces mille vérités, ces mille possibilités qu'incarnent les « egos imaginaires ». En conséquence l'« esprit du roman est l'esprit de complexité⁴⁸⁵. »

À plusieurs reprises, Kundera revient à l'univers romanesque de Kafka et à Anna Karénine en soulignant que l'interprétation de ces œuvres reste et doit rester ouverte. Le jugement du lecteur doit demeurer en suspens car le Bien et le Mal sont questionnés par le roman lui-même puisqu'il énonce la complexité-même de l'être humain :

⁴⁷⁸ Milan Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 20.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 22.

⁴⁸³ Si Descartes échappe au relativisme c'est que Dieu se trouve au fond du *cogito*.

⁴⁸⁴ Milan Kundera, *L'Art du roman*, *op.cit.*, p. 199.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 34.

Quand Tolstoï a esquissé la première variante d'*Anna Karénine*, Anna était une femme très antipathique et sa fin tragique n'était que justifiée et méritée. La version définitive du roman est bien différente, mais je ne crois pas que Tolstoï ait changé entre-temps ses idées morales, je dirais plutôt que, pendant l'écriture, il écoutait une autre voix que celle de sa conviction morale personnelle. Il écoutait ce que j'aimerais appeler la sagesse du roman. Tous les vrais romanciers sont à l'écoute de cette sagesse suprapersonnelle, ce qui explique que les grands romans sont toujours un peu plus intelligents que leurs auteurs. Les romanciers qui sont plus intelligents que leurs œuvres devraient changer de métier⁴⁸⁶.

Le romancier découvre par l'écriture la sagesse du roman (la sagesse de l'incertitude) qui met en suspens la vérité Unique, les stéréotypes, le Bien ou le Mal car « la connaissance est la seule morale du roman⁴⁸⁷. » Cette sagesse nous apporte une connaissance que peut-être seul le roman est en mesure de nous livrer. Ainsi Kundera souligne qu'il tient à « l'héritage de Kafka [...] à cause de ce formidable exemple d'autonomie radicale du roman [...] Grâce à elle, Franz Kafka a dit sur notre condition humaine (telle qu'elle se révèle dans notre siècle) ce qu'aucune réflexion sociologique ou politologique ne pourra dire⁴⁸⁸. » Plus loin, dans le même esprit il écrit que Kafka « a su voir ce que personne n'a vu⁴⁸⁹. » Les œuvres se répondent, se contiennent ; un nouveau roman porte en lui la sagesse des autres et prolonge dans sa découverte cette exploration de l'être oublié. Les œuvres s'inscrivent ainsi à « la succession des découvertes⁴⁹⁰ » que Kundera nomme « l'histoire du roman⁴⁹¹ » et « L'esprit du roman est l'esprit de continuité : chaque œuvre est réponse aux œuvres précédentes⁴⁹². » L'art du roman dont parle Kundera n'est pas exclusivement une question générique ou de forme *stricto sensu* – elle relève d'un fond qui est justement cette sagesse de l'incertitude. Toutes les œuvres romanesques ne relèvent pas de cette sagesse, ne remplissent pas les conditions pour s'élever à ce rang.

Le roman, dans sa conception kundérienne est fragile et périssable. L'auteur souligne qu'il a vécu la mort du roman en Union Soviétique et qu'elle guette toujours le monde de l'homme. La mort du roman signifie justement que les romans n'explorent plus l'existence et n'expriment plus la sagesse de l'incertitude « mais ils confirment seulement ce qu'on a déjà dit ; plus : dans la confirmation de ce qu'on dit (de ce qu'il faut dire) consistent leur raison d'être, leur gloire, l'utilité dans la société qui est la leur⁴⁹³. » Donc le genre romanesque peut très bien continuer à exister, c'est-à-dire la diffusion de livres en quantité importante, sans qu'ils puissent être qualifiés de « roman » dans le sens que leur confère Kundera. Dès lors ils ne seront que des coquilles vides, une forme sans le fond nécessaire qui justifie leur existence. Kundera semble particulièrement sensible à cette mort et il identifie trois dangers principaux qui menacent le roman dans le monde contemporain : les agélastes⁴⁹⁴, les idées reçues et le kitsch⁴⁹⁵. Comme la sagesse du roman confronte l'homme à la complexité du monde elle requiert en même temps de lui quelque chose de difficile, à savoir qu'il n'existe pas une seule Vérité, et le réflexe disons « naturel » chez nous de vouloir juger signifie que : « la sagesse du roman (la sagesse de l'incertitude) est difficile à accepter et à comprendre⁴⁹⁶. »

Les agélastes se fondent sur l'idée d'une Unique vérité, souhaitant y soumettre tout le monde et pensent qu'ils coïncident avec ce qu'ils pensent être. Ils relèvent d'un monde diamétralement opposé au monde du roman :

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁸⁸ *Ibid.*,

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 34.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁹⁴ *Ibid.* « celui qui ne rit pas, qui n'a pas le sens de l'humour » Kundera, citant et s'inspirant de Rabelais p. 193.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 22.

le monde basé sur une seule Vérité et le monde ambigu et relatif du roman sont pétris chacun d'une manière totalement différente. La Vérité totalitaire exclut la relativité, le doute, l'interrogation et elle ne peut donc jamais se concilier avec ce que j'appellerais l'*esprit du roman*⁴⁹⁷.

Les systèmes totalitaires en constituent évidemment des exemples, mais Kundera voit aussi des agélastes dans tout mouvement d'uniformisation et de réduction du monde.

Une autre menace est la domination des mass médias dans la société. Par leur diffusion de « *la non-pensée des idées reçues* », ils tendent vers l'uniformisation des opinions au détriment de l'originalité. Pour Kundera, ces idées reçues sont aujourd'hui présentées sous la forme du kitsch⁴⁹⁸ qui pour lui est « l'attitude de celui qui veut plaire à tout prix et au plus grand nombre. Pour plaire, il faut confirmer ce que tout le monde veut entendre, être au service des idées reçues » et continue-t-il « Le kitsch, c'est la traduction de la bêtise des idées reçues dans le langage de la beauté et de l'émotion⁴⁹⁹. » Les mass media, puisqu'ils visent le grand public communiquent à travers le kitsch et le kitsch devient l'unique horizon, « notre esthétique et notre morale quotidiennes⁵⁰⁰. » Le roman et sa sagesse voient réduire sa part d'influence dans un monde qui refuse les vérités relatives et le droit de tous à être entendus. À part leur diffusion dans l'espace, les mass media réduisent aussi le champ temporel. En se focalisant exclusivement sur le présent, les mass media altèrent notre rapport au temps et au passé. Pour Kundera, l'esprit des mass media est l'esprit contemporain et il souligne :

Mais l'esprit de notre temps se fixe sur l'actualité qui est si invasive, si ample qu'elle repousse le passé de notre horizon et réduit le temps à l'immédiat. Inclus dans ce système, le roman n'est plus *œuvre* (chose destinée à durer, à joindre le passé à l'avenir) mais événement d'actualité comme d'autres événements, un geste sans lendemain⁵⁰¹.

Cette conception de l'œuvre romanesque évoque celle d'Arendt sur l'œuvre, qu'elle perçoit comme garant de la durabilité du monde. Les œuvres d'art détiennent une place bien spécifique parmi les autres œuvres elles sont « les seules à n'avoir aucune fonction dans le processus vital de la société ; [...] elles ne sont pas fabriquées pour les hommes mais pour le monde, qui est destiné à survivre à la vie limitée des mortels, au va-et-vient des générations⁵⁰² ».

Les œuvres d'art en général pour Arendt et le roman spécifiquement (ici) pour Kundera perdent leur caractère d'œuvre dans une société qui campe sur elle-même, captive de la force centrifuge du présent. Risque alors de se rompre cette « histoire de roman » cette « esprit de continuité » puisque l'art du roman consiste aussi à répondre aux œuvres antérieures et à les contenir.

Exploration, complexité, temps modernes et fragilité, voilà peut-être les mots qui résument le mieux la vision kundérienne du roman. Qu'en-est-il de Finkielkraut ?

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁹⁸ Selon Kundera, le kitsch est "l'expression de cette fascinante et indéracinable faculté humaine de substituer les rêves d'un monde meilleur [...] à notre réalité, bref de travestir le réel en une vision idyllique et extatique du monde à laquelle on sacrifie sans scrupule toute conscience éthique et critique" (Eva Le Grand, *Kundera ou la mémoire du désir*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1996, pp. 38-39).

⁴⁹⁹ Milan Kundera, *L'Art du roman*, *op.cit.*, p. 198.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 199.

⁵⁰¹ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁵⁰² Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.* p. 773.

II.2 La littérature, entre contingence et immortalité

Il nous semble que le thème qui domine les lectures d'*Un cœur intelligent* s'organise autour de ces polarités que la modernité n'a pas su articuler de manière harmonieuse, à savoir la relation entre le collectif et l'individu, le général et le particulier, le dogme et la pluralité enfin le tout et les parties qui le composent. Quant à *Et si l'amour durait* il se construit, comme le titre l'indique, autour du thème de l'amour. Corollairement à ces deux thématiques se trouvent des réflexions autour de la littérature qui viennent nourrir les analyses de Finkielkraut dans lesquelles l'auteur expose ce que la littérature peut nous apprendre. Pour notre analyse, nous avons souhaité séparer la réflexion autour de la littérature des analyses des livres afin de mieux éclairer les positions de l'auteur. Ainsi les chapitres qui suivent seront consacrés dans un premier temps à la vision de la littérature en partant des deux essais. Dans un deuxième temps nous examinerons les deux thématiques, à savoir le général et le particulier d'un côté et la thématique de l'amour, citées plus haut.

II.2.1 La littérature comme médiation

Un cœur intelligent, discute d'emblée le rôle de la littérature dans le monde moderne. Pour Finkielkraut, la littérature est la « médiation⁵⁰³ » qui permet à l'homme de se doter d'une « perspicacité affective⁵⁰⁴. » Médiation car dans un monde de l'immanence ni Dieu ni l'Histoire ne peuvent désigner l'acheminement vers cette intelligence spécifique. La perspicacité affective, synonyme du « cœur intelligent », consiste en la capacité de ne pas réduire l'homme au concept théorique, à la loi du nombre ou à une binarité manichéenne du Bien et du Mal. Après avoir commenté Arendt il joint la vision kundérienne à son analyse :

l'Histoire n'est jamais l'ouvrage d'un seul, personne n'en est le conducteur ou l'artisan, nul ne la façonne car ce n'est pas l'homme au singulier qui vit sur la terre, ni l'homme et son ennemi, ce sont les hommes dans leur multiplicité débordante. Il y a là une distinction capitale dont Kundera explore toute la portée existentielle en confrontant, sur le plan privé aussi bien que sur le plan politique, la volonté romanesque de reconfigurer le monde et de domestiquer le temps à l'obstacle ontologique de la pluralité humaine⁵⁰⁵.

La littérature est donc une manière d'explorer la pluralité humaine. Elle nous invite à voir que derrière les abstractions théoriques ou idéologiques il y a des hommes qui existent au pluriel. La littérature puise sa sagesse de l'imagination et son champ d'action est la condition humaine. Mais, pour Finkielkraut l'imagination n'est pas synonyme de la fantaisie ou du rêve et il oppose l'imagination au fantasme : « On considère souvent le roman comme le lieu d'une collision entre les songes ou les mensonges de l'imagination et la dureté du monde tel qu'il est⁵⁰⁶ » Cependant il faut compléter cette image :

Sous le choc de la réalité et du rêve, un autre conflit se fait jour qui oppose la prise en compte par l'imagination [...] de "l'incontrôlabilité des choses" et la tentative multiforme de soumettre l'ensemble des phénomènes à l'hégémonie du fantasme. Car l'imaginaire est double : l'imagination confère à l'homme le pouvoir de sortir de lui-même et d'habiter d'autres consciences ; le fantasme l'installe au centre du monde et lui assujettit les êtres, les choses, les événements ; l'imagination explore l'immaîtrisable, le fantasme en constitue la négation ;

⁵⁰³ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.*, p. 12.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 28.

l'imagination prend acte de la pluralité, le fantasme le conjure ; l'imagination enseigne la modération, le fantasme nourrit la démesure ; l'imagination relève de l'attention, le fantasme est une production du désir. Imaginer, pour le moi, c'est se quitter ; fantasmer c'est s'écouter⁵⁰⁷.

La littérature quand elle est au service de l'imagination permet à l'homme de se projeter dans d'autres vies et de saisir la complexité des destins humains. Ce rappel de la pluralité des hommes et de « l'incontrôlabilité des choses » défie toute tentation d'abstraction constituant dès lors la force heuristique du roman. Ainsi, il semblerait que pour Finkielkraut le roman soit *l'exploration épistémologique de la contingence* et son *exploration éthique* est celle de la modération, de la mesure.

L'exploration épistémologique de la contingence par le roman diffère de l'analyse scientifique car elle fait apparaître la singularité concrète dans la généralisation abstraite et avec cela apparaît un autre type de savoir. Dans *Et si l'amour durait*, Finkielkraut évoque la même idée en posant plusieurs questions sur l'amour : « On peut traiter ces questions qui sont désormais le lot de chacun par la statistique et les sciences sociales. Sans mésestimer l'utilité de telles approches, j'en ai choisi une autre : la littérature⁵⁰⁸. »

Dans *Un cœur intelligent*, Finkielkraut exemplifie cette différence romanesque avec la prose de Grossman qu'il considère avoir « ancré », « incarné » et « singularisé le sens au lieu de le laisser rejoindre la totalité en s'affranchissant des visages⁵⁰⁹ » à travers l'ego imaginaire de Macha qui vit pendant l'époque soviétique. Si l'auteur d'*Un cœur intelligent* ne congédie pas pour autant les autres études scientifiques ou les livres sur le goulag, sur l'Union Soviétique, etc., le savoir que découvre le roman est d'une autre nature : « Nous n'avons pas besoin de cette réponse pour savoir ce qu'il faut savoir, mais sans cette réponse, sans les larmes de Macha, saurions-nous vraiment ce que nous savons⁵¹⁰ ? » En d'autres termes, avec le roman nous nous dotons d'un savoir plus profond, il permet de comprendre que l'on sait, les larmes de la protagoniste nous permettent de savoir que nous savons, de nous rendre pleinement *homo sapiens sapiens*.

Dans sa lecture de *La Tache*, il expose également la forme d'un autre type de savoir, transmis par la littérature, et qui s'oppose alors à l'idéologie et à l'opinion publique. Cette fois, c'est un rappel socratique quand il met en garde le lecteur contre notre manque d'humilité face à notre capacité de connaissance et selon lui : « Nous ne savons pas. Mais surtout, nous ne savons pas que nous ne savons pas. Nous croyons savoir. L'ignorance n'est pas un vide, c'est un trop-plein de scénarios et de certitudes. Il faut donc la dégonfler⁵¹¹. » L'instance qui saurait ébranler nos certitudes est justement le roman qui par l'exploration de l'existence devient « un outil herméneutique, comme seule arme dont nous disposions pour résister aux images que le pseudo-savoir ne cesse de produire⁵¹². » Dans sa capacité à saisir et à explorer la vie, le roman saisit toutes ces dimensions :

c'est avec Cervantès que ces petits problèmes font leur entrée dans le grand art. L'inspiration romanesque rompt alors avec la traditionnelle séparation des styles et se préoccupe soudain des dents qui tapissent (ou désertent) les bouches des personnages. Les destins ordinaires et l'ordinaire de tous les destins, les vies modestes et le caractère quotidien de la vie sortent de l'insignifiance. Le règne de l'idéalisme narratif s'achève [...] Aucun personnage, même le plus sublime, n'a désormais le pouvoir ou le privilège de s'absoudre des tracés de la condition commune. Au lieu d'être perçu comme la négation du sérieux, le trivial est exploré comme une dimension essentielle de l'existence⁵¹³.

Ici, nous retrouvons une inspiration kundérienne, d'une part par la référence à Cervantès comme « fondateur » du roman et la conception du roman comme l'exploration de l'existence, d'autre part. En effet, elle rappelle la citation de Kundera, évoqué ci-dessus qui souligne que « Un par un, le roman a découvert, à sa propre façon, par sa propre logique, les différents aspects de l'existence⁵¹⁴. » Pour Finkielkraut, le trivial est un de ces aspects.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁰⁸ Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, *op.cit.*, p. 10.

⁵⁰⁹ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.*, p. 73.

⁵¹⁰ *Ibid.*,

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 157.

⁵¹² *Ibid.*, p. 158.

⁵¹³ *Ibid.*, pp. 193-194

⁵¹⁴ Kundera, *L'Art du roman*, *op.cit.*, p. 19.

L'exploration éthique de son côté, nous rappelle l'idée aristotélicienne de l'excès et de la juste-mesure, analysée dans la première partie de cette thèse. Dans cette optique, l'« imagination » constitue un juste-milieu et le « fantasme » une insuffisance face à cette modalité. Comme nous le montre la citation ci-dessus, l'imagination nous permettrait de comprendre les autres, le fantasme de nous en détourner. Toute éthique contient une idée de l'Autre puisqu'elle pense le rapport entre les hommes et soi-même et l'imagination du roman permettrait de douer l'homme de cette « perspicacité affective ». Toujours dans le chapitre consacré à *Tout passe*, Finkielkraut expose la capacité du roman à nous sortir de nous-mêmes :

La zone grise qu'il dévoile au lecteur naturellement manichéen n'est pas le lieu où s'estompe jusqu'à disparaître complètement la distinction du Bien et du Mal. Mais sa faculté d'envisager la réalité sous toutes ses facettes déjoue nos visions justicières. [...] nos romans fantasmatiques sont taillés en pièces par l'imagination du roman⁵¹⁵.

Cette vision fait évidemment écho à celle de Kundera et sa conception du roman comme lieu de la sagesse de l'incertitude et de l'ambiguïté. La « faculté » du roman est de nous obliger en quelque sorte à une certaine mesure dans nos jugements, elle constitue par son contenu-même une modération. Si le lecteur est « naturellement manichéen » le roman s'impose comme une limite à ce premier élan. En ce sens le roman pourrait alors être considéré comme un garde-fou aux démesures. Dans *Nous autres Modernes*, Finkielkraut évoque la même vocation du roman :

Son domaine, en effet, c'est l'incalculable, la nuance, la part de vérité qu'écrase inévitablement la certitude triomphante. À la mise en équation des problèmes de l'humanité, l'esprit du roman répond par l'inlassable exploration du phénomène humain. Aux idées claires et distinctes, il ne cesse d'opposer le contrepoids du scrupule⁵¹⁶.

Ainsi la littérature répondrait à la philosophie en lui exposant le scrupule⁵¹⁷ face au concept. Dans *Un cœur intelligent*, la même idée de nuance est à l'œuvre :

On n'a pas besoin de la littérature pour apprendre à lire. On a besoin de la littérature pour soustraire le monde réel aux lectures sommaires, que celles-ci soient le fait du sentimentalisme facile ou de l'intelligence implacable. La littérature nous apprend à nous défier des théorèmes de l'entendement et à substituer au règne des antinomies celui de la nuance⁵¹⁸.

Finkielkraut oppose lecture et lecture, déchiffrement des mots et déchiffrement du monde. Il évoque sa propre expérience professionnelle : éduqué dans une tradition formaliste, sémiologique et structuraliste, Finkielkraut avait l'impression que ces théories ne coïncidaient pas avec ce qui pour lui rendait la littérature précieuse.

J'étais bardé de concepts opératoires et je répétais docilement ma leçon d'autotélisme : la visée du texte, c'est le texte. Cette docilité cependant me pesait. Je me sentais à l'étroit. *Je ne reconnaissais pas mon amour de la littérature dans mon enseignement de la littérature*⁵¹⁹.

Il semblerait que pour l'auteur la conceptualisation de ces théories littéraires passe à côté de ce que nous transmet la littérature. En coupant la littérature du monde et en l'envisageant comme autonome de toute

⁵¹⁵ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, op.cit., p. 48.

⁵¹⁶ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, op.cit., pp. 150-151.

⁵¹⁷ Dans *Nous autres, modernes*, Finkielkraut donne la définition suivante de scrupule : « Le scrupule, c'est-à-dire le fait d'être tenu en respect par ce qui se tient à votre merci. » p. 279.

⁵¹⁸ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, op.cit., pp. 231-232.

⁵¹⁹ Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, op.cit., p. 74.

référence extérieure, la théorie littéraire enferme la littérature dans ces concepts. On pourrait avancer que dans cette approche le scrupule s'efface dans le concept de l'autoréférentialité du texte.

Comme souvent dans la pensée de Finkelkraut, la question de la finitude ainsi que la fragilité des limites sont présentes. À l'instar de Kundera, Finkelkraut juge le roman à l'aune de ses qualités intrinsèques et la forme générique ne suffit pas à dégager « la sagesse de l'incertitude ». En empruntant à l'auteur de *L'Art du roman* les concepts de « babillage » et « l'art » il précise que : « L'art : l'éclaircissement de l'être. Le babillage de l'art : l'éblouissante clarté de l'universel mélodrame et de son manichéisme moral⁵²⁰. » Une phrase semblable se trouve dans *Nous autres, modernes*, « Il y aura toujours des fictions bien ficelées, efficaces, haletantes, sentimentales et sanguinaires, des confessions indiscretes, des expressions mièvres ou violentes du sentiment de la vie ; mais [...] le roman est périssable⁵²¹. »

Pour l'auteur, chaque époque est donc traversée par le risque de la disparition de cette sagesse, le totalitarisme en a constitué un exemple. Pour Finkelkraut, une menace de nos jours serait l'effacement des limites entre la sphère de la consommation et celle de l'œuvre avec la généralisation de la culture de masse. En faisant entrer le roman dans la sphère de la consommation, il change forcément de nature, puisque la condition temporelle de ce domaine est cyclique et non linéaire. Contrairement à l'œuvre, qui dans sa dimension temporelle s'inscrit dans la durée, la sphère de consommation est cet interminable cycle de consommation et de production⁵²². La culture de masse élude, selon Finkelkraut, la complexité et fait appel à nos instincts primitifs, elle procède du fantasme et non de l'imaginaire et pour cette raison la sagesse de l'incertitude est perçue comme un « héritage fragile⁵²³. » De surcroît, elle menace la possibilité pour l'homme de s'inscrire dans l'immortalité qui selon Arendt est sa capacité « de laisser des traces impérissables », qui « en dépit de leur mortalité individuelle, se haussent à une immortalité qui leur est propre et prouvent qu'ils sont de nature "divine"⁵²⁴. » Ainsi le lien qui se tisse entre les différents romans et avec les hommes à travers le temps risque-t-il de se rompre. Pour Finkelkraut, ce qui est en jeu est la sagesse de l'incertitude : sans la littérature « la grâce d'un cœur intelligent nous serait à jamais inaccessible⁵²⁵. »

Un cœur intelligent débute par et se termine sur des références bibliques - la première évoque le roi Salomon qui demande à Dieu de lui donner un cœur intelligent ; la deuxième, Jacob par l'intitulé de la postface « la lutte avec l'ange ». Finkelkraut utilise ces deux allégories pour éclairer notre contexte séculier. En effet, si nous voulons un cœur intelligent, ce n'est plus vers Dieu que nous pourrions nous tourner. Même si celui-ci existait, il ne répondrait pas à la demande de l'homme et pour cette raison, nous enseigne Finkelkraut, c'est aujourd'hui à la littérature que l'homme peut adresser cette prière. Il est clair que pour Finkelkraut la littérature revêt une dimension sacrée avec en toile de fond la rédemption.

La lutte avec l'ange ne figure pas dans le texte lui-même et Finkelkraut n'y fait aucune référence explicite dans les deux pages de la postface. Cependant on retrouve la même expression dans *Et si l'amour durait* : « La pure morale menace de se renverser en son contraire si elle ne tient pas compte de la variété des êtres et des circonstances. Ce qui humanise les hommes ce n'est pas seulement la domestication de la bête, c'est aussi la lutte avec l'ange⁵²⁶. » Cette citation se trouve dans le chapitre consacré à *Les Meilleures Intentions* et évoque le refus d'un des protagonistes à appliquer la maxime kantienne sur la vérité, au chevet de mort d'un pasteur. Finkelkraut écrit que pour Anna Bergman

Il n'est pas de loi que ne vienne tourmenter sa jurisprudence. Il n'est pas de règle qui ne soit remise en cause par les cas particuliers. Il n'est pas d'injonction de la raison pratique qui ne doive être tempérée ou problématisée par la sagesse pratique, c'est-à-dire le jugement en situation [...] Il arrive que la sincérité soit une forme de vandalisme et il faut parfois pour bien agir *ne pas* universaliser la maxime de son action⁵²⁷.

⁵²⁰ Alain Finkelkraut, *Un cœur intelligent*, op.cit., p. 254.

⁵²¹ Alain Finkelkraut, *Nous autres, modernes*, op.cit., p. 152.

⁵²² Voir citation ci-dessus, de Hannah Arendt, dans la section sur Kundera.

⁵²³ Alain Finkelkraut, *Un cœur intelligent*, op.cit., p. 70.

⁵²⁴ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, op.cit., p. 75.

⁵²⁵ Alain Finkelkraut, *Un cœur intelligent*, op.cit., p.14.

⁵²⁶ Alain Finkelkraut, *Et si l'amour durait*, op.cit., p. 67.

⁵²⁷ *Ibid.*, pp. 66-67.

Ce qu'enseigne la littérature est que l'homme ne peut se fier au dogme, à l'intransigeance d'une maxime, aux idées mais que la sagesse pratique dépend pleinement du contexte. Nous interpréterons donc cette métaphore choisie comme la lutte de l'homme face à ce que la morale au premier abord enseignerait comme la bonne action et que c'est à l'homme de la mettre à l'épreuve. L'homme luttant contre le dogme ou ce qui lui a été enseigné comme bien, doit juger par lui-même les circonstances d'une action morale. L'ange est ici un ange appréhendé dans une dimension séculière, il peut prendre la forme du dogme, de l'idéologie, de la morale dominante contre lequel l'homme doit parfois lutter en se servant de la sagesse pratique ou de la « perspicacité affective ». Ce qui rend la chose complexe est que l'idée/la morale/le dogme ou les préjugés, enfin toutes les différentes formes que peuvent revêtir les croyances collectives, ne sont pas forcément mauvaises ou fausses en soi. D'où la dimension de la lutte, c'est-à-dire de savoir quand et si oui ou non nos croyances nous conduisent au péril, à l'impasse et même au Mal.

Le titre de la postface pourrait également renvoyer à ce double de la littérature qui est le fantasme et l'imaginaire. Dans l'analyse textuelle de Barthes consacrée justement à « la lutte avec l'ange », le sémiologue précise que l'analyse actantielle révèle plusieurs paradoxes du texte biblique notamment celui où le « destinataire » coïncide avec « l'opposant⁵²⁸. » Cela veut dire que Dieu – destinataire et opposant – est à la fois celui qui est à l'origine de la quête du Sujet comme celui qui l'empêche d'acquiescer ce qu'il recherche. Dans une lecture profane de ce texte, on peut envisager que Finkielkraut remplace Dieu par la littérature en lui attribuant à la fois le versant de destinataire qui serait l'imagination et le versant d'opposant qui serait le fantasme. Il y a d'un côté l'art du roman et de l'autre le « babillage sur l'art », l'un qui conduit à la sagesse l'autre qui l'anéantit : « Sur le chemin de la vérité, la compréhension littéraire de l'existence rencontre et affronte inévitablement son double [...] une lutte sans merci oppose le récit au récit, la fiction à la fiction⁵²⁹. » Dans ce dualisme se trouve donc le récit qui relève du fantasme et celui qui relève de l'imaginaire, quand bien même ils partagent la même forme. Dans le chapitre consacré à *La tache* de Philippe Roth il évoque la même idée lorsqu'il écrit :

Ce n'est pas, si l'on veut être précis, par l'inculture ou par la barbarie que la littérature est mise hors d'état d'agir, c'est par la déferlante narrative, donc littéraire, des préjugés et des poncifs qui donnent à chaque époque sa physionomie, sa tonalité, sa cohérence. L'Autre de la littérature tire sa force d'être une *autre littérature* et de combler l'attente. L'éducation cède sans coup férir à la rumeur que le *keitsch* habille. Le sentimentalisme tient lieu de sensibilité et la digue du scepticisme tragique est emportée par la vague de *l'universel mélodrame*⁵³⁰.

Ainsi « la lutte avec l'ange » peut être comprise à la fois comme un élément qui structure le récit – comme c'était le cas avec Anna et la maxime kantienne – et, à un méta-niveau comme la lutte de l'imagination contre le fantasme, la capacité de l'homme « à dissocier la fiction à la fiction ».

Finkielkraut envisage la vie humaine comme profondément inscrite dans le langage et dans la mise en forme narrative des événements de la vie car « [v]ivre, c'est se raconter ce qu'on vit⁵³¹. » Cette forme conditionne notre manière de vivre :

Tout ce qui arrive nous parvient sous forme de récits [...]. Nous ne nous lassons pas de réduire les problèmes, les dilemmes et les casse-têtes de l'existence à des scènes éblouissantes où le Bien affronte le Mal en combat singulier. Les contenus de ces deux notions changent, la structure demeure [...]. Contre cet activisme romanesque, impétueux et monotone, il existe une instance d'appel : le roman⁵³².

Les mises en récit peuvent relever de la sagesse pratique ou du fantasme, « d'activisme romanesque ». Contre notre inclinaison naturelle au manichéisme, le roman nous oblige à voir la complexité des événements et pour Finkielkraut, cela peut aussi nous aider à mieux comprendre la vie mais « le principal obstacle qui se dresse entre nous et le monde voire entre nous et nous-même est d'ordre romanesque. Le

⁵²⁸ Roland Barthes, *La lutte avec l'ange : analyse textuelle de Genèse 32, 23-33*, in *Analyse structurale et exégèse biblique*, Bovon François (dir.), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, p. 318 ff

⁵²⁹ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent, op.cit.*, p. 253

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 153.

⁵³¹ *Ibid.*, p.189.

⁵³² *Ibid.*, p. 156.

voile jeté sur les choses a, de même que leur dévoilement, une texture narrative⁵³³. » Il termine son essai dans le même esprit : « Être homme, c'est confier la mise en forme de son destin à la littérature. Toute la question est de savoir laquelle ». Fantasma ou imagination ? Manichéisme ou complexité ? Kitsch ou « éclaircissement de l'être » ? C'est certainement une des raisons pour lesquelles Finkielkraut tient tant à la sagesse du roman puisque pour lui elle forme la condition des possibilités d'un cœur intelligent. Cette intelligence pourrait nous éclairer pour savoir si nous vivons dans le fantasme ou dans l'imagination.

⁵³³ *Ibid.*, pp. 253-254.

II.3 La littérature et l'homme

II.3.1 Le singulier, le particulier et le général

Cette section sera principalement consacrée à illustrer la « mise en pratique » de la conception littéraire de Finkielkraut à travers ses diverses lectures. L'analyse se cantonnera, à trois niveaux qui répondent à différentes strates de l'existence humaine, à savoir à un niveau singulier, à un niveau communautaire et finalement à un niveau général.

Le niveau du singulier se réfère à la relation que l'individu noue avec le monde commun et comment il s'y insère – ou pas ; à une échelle communautaire c'est le groupe qui fera l'objet de notre attention et la relation que le groupe entretient à la fois avec ses membres et avec ceux qui lui sont extérieurs ; la dimension générale renvoie ici à diverses modalités telles que le pouvoir social (cf. l'opinion publique), l'idéologie, les croyances collectives et comment ces modalités du général interfèrent sur les relations entre les hommes et dans leur rapport à soi.

Dans un deuxième temps nous nous consacrerons au thème de l'amour et nous chercherons à voir comment Finkielkraut conçoit l'amour à partir de la littérature et les enjeux existentiels qu'il mobilise. Nous mettrons en avant trois types d'amours qui nous semblent coexister dans l'analyse finkielkrautienne, à savoir l'*agapè*, l'*éros* et l'amour pragmatique.

II.3.1.1 Le particulier : l'homme et la communauté

Dans sa lecture de *La Tache*, Finkielkraut consacre une partie importante aux préjugés raciaux et aux deux différentes configurations qu'ils ont pu prendre. Il s'agit à la fois du racisme qui a longtemps conditionné et déterminé la vie des afro-américains aux États-Unis, ainsi que de l'antiracisme.

Finkielkraut met en avant les préjugés auxquels le protagoniste du roman, Coleman Silk, professeur de Lettres Classiques, avait essayé d'échapper. La situation des afro-américains était, selon le père de Coleman Silk, de ne jamais pouvoir échapper aux préjugés des blancs, ces préjugés se manifestant soit par la condescendance soit par « l'agacement⁵³⁴ » mais étaient toujours fondés sur l'idée que l'interlocuteur noir était d'une infériorité insurmontable⁵³⁵. Une difficulté majeure des afro-américains aux États-Unis était qu'ils se voyaient réduits à n'être que les membres de leur communauté, ils ne pouvaient être considérés comme des individus à part entière :

Il est condamné à réagir et à réagir comme membre d'une communauté. Il a toujours déjà perdu l'initiative et l'indépendance. Il n'est plus le maître de sa vie mais, dans la soumission ou la révolte, l'esclave de sa couleur. Assigné à celle-ci comme à une essence, il est exclu de la grande promesse humaniste⁵³⁶.

La grande promesse humaniste à laquelle se réfère Finkielkraut est celle de Pic de la Mirandole, que nous avons déjà rencontrée dans la première partie de cette thèse, promesse selon laquelle l'homme est libre de se construire lui-même. Cependant les descendants d'esclaves sont exclus de cette promesse humaniste. L'auteur d'*Un cœur intelligent* soutient dans un esprit lévinassien que : « Un visage noir est noir avant d'être visage. Un visage pâle est d'abord visage. Coleman aspire tout simplement à cette préséance. Il refuse de

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁵³⁵ *Ibid.*, pp. 138-139.

⁵³⁶ *Ibid.*, pp. 140-141.

limiter ses options existentielles à l'éventail de rôles qui lui sont proposés⁵³⁷. » Donc Coleman n'aurait pas le droit d'apparaître comme ce qu'il est, un être irréductible, une personne qui participe par sa présence à la pluralité du monde humain.

Mais, à travers Roth, Finkielkraut voit aussi l'antiracisme s'approprier le même discours en réduisant « l'être » du « noir » à l'appartenance à une communauté. Quand le personnage principal du roman, Coleman Silk, se voit à la veille de sa retraite, accusé de racisme, les accusateurs semblent vouloir

être jugés, appréciés et dédommagés non sur leur mérite, mais sur leurs racines ou sur leur couleur. Ils ne défendent pas la liberté, ils la fuient et cherchent à se faire dispenser de toute responsabilité individuelle en se réfugiant dans le cocon d'une identité collective⁵³⁸.

Ainsi, l'antiracisme que Finkielkraut décèle dans la prose de Roth emprunte la même logique que le racisme. Ce type d'antiracisme déclinerait donc la promesse humaniste en donnant la préséance à une appartenance communautaire plutôt qu'à une existence singulière. Par conséquent, Finkielkraut voit une « ressemblance entre la bonne pensée triomphante et les mauvaises pensées frappées d'opprobre⁵³⁹. » Ce revirement du discours antiraciste change aussi la manière d'appréhender le racisme, et celui-ci qui l'incarne, le raciste. Le raciste cesse d'exister comme un être singulier et son être est anéanti par ce concept :

Il en va donc du raciste aujourd'hui comme, hier, de l'objet du racisme. Ce ne sont pas ses actes ni même ses pensées qui sont criminels, c'est son être [...]. Un déterminisme implacable l'enferme dans son concept, sans échappatoire possible [...]. Il n'est pas sujet, il est assujéti, rivié à son appartenance⁵⁴⁰.

Les préjugés communautaires ou ceux qui le défendent, conduisent au manichéisme. Ainsi le groupe réduit l'Autre à ce même qu'ils dénoncent. Cela rappelle la position de Kant, exposée dans *Qu'est-ce que les lumières* lorsqu'il affirme que « tant il est préjudiciable d'inculquer des préjugés parce qu'en fin de compte ils se vengent eux-mêmes de ceux qui en furent les auteurs ou de leurs devanciers⁵⁴¹. » L'esprit communautaire rend la rencontre impossible et le fait de réduire l'Autre à un simple concept (ici racial) appauvrit la possibilité de voir le monde dans sa pluralité. Tant le racisme que ce type d'antiracisme souffrent de la même insuffisance vis-à-vis d'eux-mêmes, puisqu'ils réduisent l'être à son appartenance communautaire.

Un autre aspect du communautaire est traité dans le chapitre consacré au conte *Le festin de Babette* de Karin Blixen. Il n'est pas ici question de la consolidation de l'esprit communautaire mais au contraire de sa désagrégation momentanée. Qu'est-ce qui peut transcender la culture particulière d'une communauté ? Finkielkraut trouve une réponse dans le récit de Blixen.

L'auteur d'*Un cœur intelligent*, restitue le monde clos d'un village norvégien dominé par une communauté puritaine protestante. Le monde clos dans lequel les personnages évoluent connaît par trois fois « l'effraction » du monde extérieur par la visite d'étrangers. Les deux premières « intrusions » ne changent rien à leur train de vie, mais comme dans tout conte, la troisième modifiera la donne. Cette troisième intrusion personnifiée par Babette Hersant, une Française communarde qui, ayant fui la France en 1871 se retrouve dans cette famille qui alors ne compte plus que les deux sœurs. Babette se soumet à la vie communautaire, frugale et austère, de sa famille d'accueil, faite de « morue salée et soupe au pain noir⁵⁴². » en dépit du fait qu'elle est une femme qui « sait faire la cuisine », ayant été cuisinière dans un restaurant réputé à Paris⁵⁴³. La raison de cette vie austère et frugale était que les deux sœurs

⁵³⁷ *Ibid.*, pp. 141-142.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 147.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁴¹ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. Cyril Morana, Paris, Fayard, coll. « Mille et une Nuits », Paris, 2006, p. 15.

⁵⁴² Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.*, p. 240.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 20.

veillaient simplement à ce que l'amour des biens de ce monde n'en vienne pas à recouvrir et à remplacer l'amour du Bien. [...] Ce qui veut dire qu'en pourchassant sans relâche les plaisirs de la table et toutes les variétés de l'hédonisme leur ascétisme implacable ne ciblait pas la jouissance ou la volupté comme telle mais l'oubli de la Nouvelle Jérusalem, c'est-à-dire de la cité céleste et de ses joies⁵⁴⁴.

Cette éthique protestante, fondée sur la dichotomie du corps et de l'âme, du matériel et du spirituel, était la garantie de ne pas se laisser leurrer par la cité temporelle au détriment de l'Éternel. Comme l'écrit Hannah Arendt à propos de la charité chrétienne qui constitue le lien chrétien entre les hommes, celle-ci

convient admirablement pour guider dans le monde un groupe d'hommes qui refusent le monde [...] à condition qu'il soit bien entendu que le monde lui-même est condamné et que toute activité n'y est entreprise que sous la réserve *quamdu mundus durat* ("tant que le monde dure")⁵⁴⁵.

Et c'est finalement par le biais de la charité, selon Finkelkraut, que Babette, au bout de quatorze ans de service chez les deux sœurs a la possibilité, grâce au gain conséquent d'une loterie, d'offrir à ces dernières un festin somptueux. Selon Finkelkraut, le souhait formulé par Babette d'offrir aux deux pieuses un dîner savoureux, inverse le cycle général du don, de celui qui reçoit et de celui qui offre :

Babette ne s'adressait pas à leur gourmandise mais à leur générosité. Or, elles aimaient offrir autant qu'elles détestaient recevoir. Elles auraient dit non à n'importe quel bienfait : elles ne pouvaient refuser le cadeau qui était attendu d'elles⁵⁴⁶.

Les sœurs ne peuvent accepter le présent que si on le formulait dans leur « langage », c'est-à-dire non comme celles qui reçoivent un don mais comme celles qui l'offrent.

Le festin change la condition des membres de la communauté, car selon Finkelkraut, c'était le monde qui s'invitait chez eux à travers l'art car « l'opposition entre la vie physique ou biologique et la vie spirituelle en faisant surgir une autre dimension de l'expérience : la vie dans le monde⁵⁴⁷ ». Les dévots qui refusaient le monde matériel pour mieux servir le spirituel découvrent une troisième dimension car « [l]es plats ont été transformés en œuvres et le repas est devenu un événement inoubliable⁵⁴⁸. » Le mot « œuvre », est ici utilisé dans un sens arendtien, comme ce qui meuble le monde commun des hommes, qui les précède, leur succède et les transcende, rendant le lien possible. L'œuvre n'est pas faite pour être consommée, elle est durable et elle continue à exister, en l'occurrence en devenant un « événement inoubliable ». En prolongeant son existence à travers la mémoire, s'inscrivant ainsi dans la pérennité du monde commun, le dîner revêt la qualité d'œuvre. Il peut paraître paradoxal que Finkelkraut décrit ce festin comme œuvre puisque par nature, la nourriture est un bien de consommation. Néanmoins, l'art de Babette transforme cette condition « d'objet de consommation » en œuvre car « [e]lle n'était pas aux fourneaux pour assouvir les besoins alimentaires mais pour soustraire l'alimentation à l'emprise de la nécessité⁵⁴⁹. » L'aboutissement n'était pas le cycle interminable de la condition biologique car « Elle ne servait pas les exigences de la nature mais celles de la civilisation⁵⁵⁰ ». Ainsi pour Finkelkraut entre le matériel et le spirituel surgit autre chose :

L'ascétisme a été vaincu mais le matérialisme et le vitalisme aussi ont perdu sur toute la ligne. Une double rupture a eu lieu avec l'indifférenciation des besoins élémentaires et la répétition du mouvement cyclique – ingestion, digestion - du processus vital⁵⁵¹.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 241.

⁵⁴⁵ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 102.

⁵⁴⁶ Alain Finkelkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.*, p. 243.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 246.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 247.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 246.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 246.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 247.

Rupture de la répétition car le cycle insatiable de la consommation s'arrache de sa condition première et entre dans la temporalité linéaire en devenant œuvre. *Rupture* avec l'indifférenciation car la quête chrétienne de l'éternité qui se détourne des biens d'ici-bas, se transforme à travers l'art en une expérience de l'immortalité, immortalité qui chez Arendt est la capacité de l'homme à

produire des choses – œuvres, exploits et paroles – qui mériteraient d'appartenir et, au moins jusqu'à un certain point, appartiennent à la durée sans fin, de sorte que par leur intermédiaire les mortels puissent trouver place dans un cosmos où tout est immortel sauf eux⁵⁵².

Rupture finalement d'un esprit communautaire par l'introduction de la culture : c'est par l'œuvre de la culture que les habitants du village de Berlevaag découvrent une autre dimension de l'existence que celles qui leur étaient coutumières : la frontière qui traçait le dualisme s'efface par l'apparition du tiers qui est la culture.

Au-delà de cette révélation métaphysique de l'existence en transcendant la limite de la binarité - permettant de découvrir une nouvelle frontière, celle de l'œuvre -, Finkielkraut discerne encore autre chose : « Babette avait montré avec éclat que l'art a la double vertu de déployer les différences et d'attester l'unité du genre humain. Avec elle, le goût transcendait les frontières de la subjectivité, de la nation et même de l'appartenance culturelle⁵⁵³. » On retrouve ici une idée récurrente chez Finkielkraut et que nous développerons ultérieurement quand nous traiterons de la *proposition de monde* de Finkielkraut. Cependant, cette vision de l'art comme la possibilité même de transcender les particularités – ici le festin de Babette, cuisine française servie à une communauté protestante de Norvège – défie la vision particulariste et communautaire de la culture.

II.3.1.2 Devenir individu

Le protagoniste de *La Tache* descend donc d'une famille afro-américaine mais échappe à sa condition de racisé à travers l'éducation exigeante de son père et par le fait qu'il n'a pas la même couleur de peau que le restant de sa famille. Selon Finkielkraut, Coleman Silk défie le racisme à travers le rêve américain du *Self-made man* : « Que fait-il, en effet, au moment de se lancer dans sa folle entreprise, sinon trouver une issue américaine à la tragédie de l'Amérique⁵⁵⁴ ? »

L'« issue américaine » consiste en cette idée que l'homme se construit lui-même, par sa volonté propre et par un travail acharné. C'est l'homme qui n'a pas d'appartenance, qui n'est redevable à personne puisqu'il est le produit de ses propres efforts. Finkielkraut écrit à ce propos : « *Self-made man* : c'est la formule de l'*homo americanus* et elle ne s'applique pas moins à Coleman Silk coupant le lien ombilical pour devenir quelqu'un de son choix⁵⁵⁵. »

De fait, pour Finkielkraut, Coleman ne choisit pas un « nous » communautaire blanc en coupant ses liens avec sa famille, il n'abandonne pas non plus le « nous » communautaire afro-américain en reniant ses origines, il « décampe ⁵⁵⁶ », il opte pour l'« incolore ⁵⁵⁷ » en choisissant la voie de « l'inappartenance⁵⁵⁸. » Cette voie de l'inappartenance constitue pour ainsi dire l'opposé du « charme de la désindividualisation » que nous allons rencontrer dans le roman d'Haffner. Pour cette raison, le protagoniste de Roth serait un « pionnier du Je⁵⁵⁹ », au détriment du « nous ». Bien que l'idée du *Self-made man* découle directement de la promesse humaniste, souligne Finkielkraut, comme toute radicalité, elle emporte beaucoup sur son

⁵⁵² Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 75.

⁵⁵³ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.*, p. 249.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, pp. 142-143.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 142.

chemin : même s'il « va jusqu'au bout » da sa logique « il est dévasté par la douleur atroce qu'il inflige et par le sacrifice monumental qu'il s'impose en brisant toutes les chaînes de l'hétéronomie ⁵⁶⁰. »

Cette phrase semble associer des conceptions kantienne et tocquevilliennes. Kant d'abord par l'opposition qu'il fait entre le régime de l'hétéronomie et celui de l'autonomie ; l'hétéronomie désigne le sujet qui suit les contraintes imposées de l'extérieur comme les normes, les règles sociales, les rivalités mimétiques ; l'autonomie signifie de se soumettre à sa propre loi, à sa seule volonté subjective⁵⁶¹. Ici, le personnage principal choisit la voie de l'autonomie. L'utilisation du mot « chaîne » peut évoquer Tocqueville par la comparaison qu'il fait dans *De la démocratie en Amérique*, au chapitre consacré à l'individualisme, entre « les peuples aristocratiques⁵⁶² » et « les peuples démocratiques⁵⁶³. » Tocqueville affirme que chez les peuples aristocratiques c'est le *lien* qui fonde leur raison d'être : lien entre classes, entre générations et dans l'organisation politique : « L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi ⁵⁶⁴. » Au contraire, chez les peuples démocratiques, c'est l'individualisme qui règne. L'individualisme est selon Tocqueville « un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables⁵⁶⁵. » Les individus égaux et semblables formant le peuple démocratique se caractériseraient par la désintégration des liens traditionnels, que ceux-ci soient d'ordre générationnel, de classe ou au niveau de l'organisation politique. Si l'aristocratie se distinguait par l'existence d'une chaîne hiérarchique, l'alignement horizontal des semblables signifie que « la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part⁵⁶⁶. » L'emploi du mot « chaînes » par Finkielkraut renvoie donc certainement à cette métaphore utilisée par Tocqueville et indique en l'occurrence l'origine du protagoniste, son milieu et sa famille. Pour acquérir la liberté, pour effectivement devenir cet être indéterminé et autonome, il doit s'extraire de cette condition première.

Toutefois, l'issue au problème de l'origine ne découle pas d'une « volonté pure », exempte de tout conditionnement empirique, car cette issue est selon Finkielkraut une « issue américaine » et par extension une issue moderne. L'Amérique n'a cessé d'incarner le monde moderne contrairement au vieux continent et de surcroît elle serait « le royaume où l'homme est invité à secouer le joug de l'origine et à laisser derrière lui, telle une vieille défroque, le destin oppressant⁵⁶⁷. »

Comme souligné précédemment, le désir de sortir de sa condition de minorité et de devenir enfin autonome implique ici pour Coleman de rompre avec ses parents et de devenir un être inconditionné en optant pour « l'inappartenance ». Ceci coïncide également avec la conception tocquevillienne des individus démocratiques qui « ne doivent rien à personne. Ils n'attendent pour ainsi dire rien de personne ; ils s'habituent à se considérer toujours isolément, ils se figurent volontiers que leur destinée tout entière est entre leurs mains⁵⁶⁸. » De fait, l'idéal d'autonomie ne pourrait être compris comme inconditionné, il est contextuel : la volonté de devenir un *self-made man* évoque plutôt l'homme affecté par l'inclination pour le rève américain et moderne.

Un autre « individu » que l'on rencontre dans les différentes lectures de Finkielkraut, est l'homme du sous-sol de Dostoïevski. Contrairement au protagoniste de Roth, l'homme du sous-sol subit sa condition d'individualité ou d'individualisation. L'individu rothien est un homme qui décampe, par un acte de volonté afin de trouver sa place dans le monde. L'individu dostoïevskien au contraire campe sur ses positions, livré à une désolante guerre contre le monde, : son désir est de « triompher [Je suis seul tandis qu'ils sont tous⁵⁶⁹]. » Si Coleman Silk était sans couleur, l'homme du sous-sol est sans nom. Là où Coleman parvient à devenir individu en se liant aux autres, notamment par l'amour, l'être de l'homme du sous-sol n'est individu que par aliénation. Chez Coleman, volonté et intérêt propre ne s'opposent pas forcément alors que pour l'homme du sous-sol ils sont incompatibles. Il est donc intéressant de noter que Finkielkraut ait choisi de traiter ces deux types d'individus modernes : diamétralement opposés dans

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁶¹ La loi morale est objective chez Kant. Comme la raison pratique est soumise à la loi morale, la philosophie éthique de Kant n'est pas un relativisme subjectif, bien qu'elle soit organisée autour de l'autonomie du sujet.

⁵⁶² Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique tome II, op.cit.* p. 144.

⁵⁶³ *Ibid.*,

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁶⁷ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent, op.cit.* p. 142.

⁵⁶⁸ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique tome II, op.cit.*, p. 145.

⁵⁶⁹ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent, op.cit.* p. 201.

leur manière d'habiter le monde, ils partagent les mêmes conditions de la modernité, à savoir être un individu.

Pour Finkielkraut l'homme du sous-sol mène une bataille sur trois fronts : contre un dogme, contre les autres hommes et contre soi-même. Le dogme désigne ici la raison utilitaire, condisciple fidèle de la modernité :

S'affranchissant de toute intimidation par les vertus classiques – la charité et la magnanimité – une civilisation érige l'intérêt, c'est-à-dire le désir éminemment pratique d'améliorer son sort, en guide légitime de l'action humaine. Un nouveau régime normatif s'instaure : l'utilité. Le Souverain Bien lui-même se veut désormais réaliste⁵⁷⁰.

Cependant, ce dogme, peu importe son réalisme prétendu, est hors-sol

Ils se font gloire de regarder en face l'inglorieuse réalité humaine. Ils s'émerveillent de ne pas être bêtes, c'est-à-dire de ne pas succomber à l'émerveillement [...]. Ils laissent les romans aux enfants de tous âges, les faits seuls les intéressent. Et pourtant ces pragmatiques sans état d'âme vivent dans l'illusion, ces clairvoyants ont la berluie, leur positivisme est aussi candide et peut-être plus dangereux que l'angélisme ou le spiritualisme qu'ils dénoncent. Ils ne voient pas la différence pourtant abyssale entre la volonté – ou comme on dirait aujourd'hui, le désir – et l'intérêt⁵⁷¹.

Le réalisme comme illusion, l'utilitarisme comme dogme qui confond volonté et intérêt, et l'homme du sous-sol aurait démasqué ce mensonge moderne. De surcroît, il devient l'antithèse d'une thèse moderne, de l'air du temps et voilà sur et contre quoi l'homme du sous-sol fonde son existence. Si Coleman Silk permet de devenir individu en embrassant la doctrine américaine (le *self-made-man*), l'homme du sous-sol devient individu en s'opposant à la doctrine de la raison utilitaire. Son opposition transparait à travers de longs monologues intérieurs. Mais, ajoute Finkielkraut, l'opposition ne reste pas uniquement à un niveau théorique : elle s'exprime également par le fait qu'il vit en contradiction complète avec son intérêt propre. L'intégralité de sa vie serait la manifestation concrète de ses dénonciations, ruminations et colères. Si le lecteur reconnaît un « dénonciateur prémonitoire⁵⁷² », selon Finkielkraut, sa théorie rejoignant le réel change la perception du lecteur car :

Sa prose est irrécupérable, même par lui. Après avoir prêché ce qui peut nous apparaître comme la bonne parole au sortir du siècle cristallin de l'homme nouveau et de la chimère monstrueuse d'une solution réaliste à tous les problèmes de la vie, le discoureur se fait narrateur et rapporte les épisodes les plus marquants, c'est-à-dire les plus grotesques de son existence. Il ressort de ces péripéties que ce qu'il y a en lui de rebelle est aussi ce qu'il y a de pitoyable et d'odieux⁵⁷³.

Dans le chapitre intitulé *L'apocalypse dostoïevskienne*⁵⁷⁴, René Girard reproche, entre autres, aux commentateurs des *Carnets du sous-sol* d'avoir fait abstraction de la seconde partie de l'ouvrage, limitant ainsi leur analyse à l'attaque virulente du protagoniste envers le rationalisme. Selon Girard cette lecture 'amputée' (c'est principalement la lecture existentialiste qui est visée), ne verrait chez l'homme du sous-sol qu'une manifestation de la spontanéité. Finkielkraut 'échappe' à la critique de Girard en mettant l'accent de son analyse sur la seconde partie du livre : les méfaits que produit ce personnage, à l'intérieur comme en dehors de son sous-sol. Cet homme du sous-sol n'est pas uniquement spontanéité mais serait aussi invivabilité :

⁵⁷⁰ *Ibid.*, pp.194-195.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 198.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 200.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 201.

⁵⁷⁴ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Éditions Hachette, col Pluriel, 2011.

On le tenait pour un héritier de Diogène, hirsute, sauvage, libertaire [...] il se révèle comme un martyr de l'aliénation. On prenait, avec lui, le parti de la vie tumultueuse ou capricieuse contre les esprits pratiques et leur réductionnisme militant : on constate qu'il a découvert la formule de l'inivable. On croyait qu'il défendait la belle cause de la volonté indomptable et voici qu'il en dévoile la suffocante laideur⁵⁷⁵.

La vie contre le dogme ne signifierait pas une libération de l'individu et le protagoniste illustrerait par son être et ses actes qu'opposition n'est pas forcément raison.

Une autre bataille que livre le narrateur⁵⁷⁶ est, comme mentionné précédemment, celle contre soi-même. Finkielkraut note que l'homme du sous-sol « ne cherche pas le confort, il se rêve en héros. Le fantasme de gloire est, chez lui, le deuil divaguant du bonheur⁵⁷⁷. » L'homme du sous-sol est animé par la bassesse de l'amour-propre à l'état brut. Comme noté précédemment dans la section *La littérature, entre contingence et immortalité*, « le fantasme est une production du désir » et consiste à s'écouter soi-même⁵⁷⁸, ce qui correspond parfaitement à la description que fait Finkielkraut de l'homme du sous-sol. Simultanément, cet être empli de fantasmes semble ne pas avoir de contenance réelle, un « moi » substantiel et Finkielkraut le décrit comme un « égocentrique sans ego⁵⁷⁹ », il n'est « personne ». D'où vient le fait que le « moi » de cet homme du sous-sol ressemble à un vide ? Finkielkraut y voit l'expression de l'amour-propre : « La seule chose qu'il ait en propre, c'est l'amour-propre et l'amour-propre, c'est précisément la perte de toute propriété, l'hémorragie du moi, la soumission intégrale de l'être au regard et au jugement des autres⁵⁸⁰. »

L'amour-propre, terme que Rousseau a élevé au rang de concept anthropologique et central dans une note du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, renvoie à un « sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu de faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur⁵⁸¹. » Le désir d'honneur le confinerait dans l'enfer de la comparaison⁵⁸² et Finkielkraut affirme que « L'obsession d'autrui lui tient lieu d'identité⁵⁸³. » L'absence d'une limite qui séparerait son « moi » de celui des autres l'empêche de fonder une identité substantielle. On peut dire, à travers la lecture que nous faisons de Finkielkraut qu'il est, malgré son égocentrisme le contraire du « pionnier du Je⁵⁸⁴ », qu'était Coleman Silk. S'il n'existe qu'à travers les autres sa relation à autrui est-elle aussi uniquement négative.

Pour Finkielkraut, l'homme du sous-sol ne perçoit l'autre qu'à travers le prisme du « Spectateur » et de l'« Adversaire⁵⁸⁵ ». Ces deux concepts énigmatiques du « Spectateur » et de l'« Adversaire » renvoie à la phénoménologie, qui aborde la question d'autrui et qui a largement imprégné la pensée de Finkielkraut.

Le Spectateur constitue un non-lien avec autrui, comme un être isolé qui contemple de l'extérieur les relations humaines ; ou comme le questionne Lévinas à propos de Gygès « l'impunité d'un être seul au monde, c'est-à-dire d'un être pour qui le monde est un spectacle⁵⁸⁶ ? » Finkielkraut affirme que : « Participer est une façon de se référer à l'Autre : tenir et dérouler son être, sans jamais perdre sur aucun point, contact avec lui. Rompre la participation, c'est certes, maintenir le contact, mais ne tirer plus son être de ce contact⁵⁸⁷. » Le spectateur ne participe pas, son « moi » n'est plus objet de reconnaissance et il s'ampute d'une connaissance de soi, il est « personne », et « son moi n'a aucune consistance [...]. Il aimerait pouvoir égrener ses différences, recenser ses traits de caractère, confesser des vices ou des défauts⁵⁸⁸. » Son être manque la possibilité de se consolider par contraste et à travers la frontière qui le sépare d'autrui, et qui aurait pu donner à son moi une consistance. À ceci on peut adjoindre le rôle de

⁵⁷⁵ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent, op.cit.*, p. 201.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 209.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁸¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, op.cit.*, p. 149.

⁵⁸² Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent, op.cit.* p. 207.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 212.

⁵⁸⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, 1971, p. 90.

⁵⁸⁷ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent, op.cit.*, p. 55.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, 208.

Spectateur que Sartre confère au personnage de Roquentin dans *La Nausée*. Le narrateur omniscient qui se tient à l'écart et en dehors du monde tient le monde simultanément en spectacle. Cette distanciation vis-à-vis du monde est aussi le moyen par lequel Sartre développe sa phénoménologie. Ainsi, l'homme du sous-sol et Roquentin partageant le statut exclusif du Spectateur, une extériorité commune vis-à-vis du monde, mais cela s'accompagne du prix de la solitude.

Adversaire, car l'homme du sous-sol voit dans son prochain une menace envahissante contre lequel il faut s'opposer. Cette position rappelle également la phénoménologie sartrienne, que Finkielkraut, dans *La sagesse de l'amour*, décrit de la manière suivante : « La réalité humaine est sociale avant d'être raisonnable. Sociale et belliqueuse. La vie est un roman où tout est combat⁵⁸⁹ » ; l'homme du sous-sol serait dans son rapport aux autres livré à une lutte pour la reconnaissance. Cependant, cette reconnaissance ne lui est jamais accordée, note Finkielkraut, il subit « le calvaire de l'inexistence. [...], il n'importe pas, il n'imprime pas, les Autres n'enregistrent pas sa présence⁵⁹⁰. » La guerre, summum de l'adversité, est selon Lévinas l'événement où « les êtres refusent d'appartenir à une totalité, refusent la communauté, refusent la loi ; aucune frontière n'arrête l'un dans l'autre et ne le définit⁵⁹¹. » Cette guerre solitaire dans laquelle combat l'homme du sous-sol, ne connaît justement pas la frontière, la limite, qui le sépare d'autrui et ce qui aurait pu lui assurer une identité lui est ôté, rien ne le « définit », à part l'adversité. S'il « ne réussit pas à établir le contact et – tel est son drame intime – jamais non plus il ne parvient à rompre la communication⁵⁹². » Si dans le cas de Coleman, la déliaison était nécessaire à sa liberté, l'homme du sous-sol, est un être délié et simultanément prisonnier du fait même de ne pas appartenir à une communauté.

Le quant-à soi est une manière d'éviter l'Autre mais, selon Lévinas, en réalité on ne perd jamais le contact ; l'adversité constitue toujours un lien, une modalité d'être avec autrui. Dans cet esprit Finkielkraut écrit : « Même quand il a trop mal aux dents pour pouvoir penser à autre chose, il en veut aux bien portants et il y a toute l'intensité relationnelle de la haine dans les cris que lui arrache la souffrance⁵⁹³. » Dans l'adversité l'autre est toujours présent, c'est justement « l'intensité relationnelle de la haine » ; dans l'adversité ce sont les contours du moi qui disparaissent, dans l'obsession que le moi accorde à l'autre. Dans la fameuse scène où le personnage principal décide de ne pas céder sa place à l'officier, l'auteur d'*Un cœur intelligent*, le décrit en ces termes : l'homme de sous-sol décide « ne pas s'effacer, avancer comme l'officier⁵⁹⁴ » et pour accomplir son acte va jusqu'à s'endetter pour s'habiller comme un homme de son grade « il, gravit les échelons vestimentaires qui le séparent de l'ennemi⁵⁹⁵. » En quelque sorte, dans l'adversité, l'homme du sous-sol se confond avec l'Autre. Ainsi, pourrait-on dire que l'homme du sous-sol est, en paraphrasant Pierre Manent, « l'homme qui se compare, c'est l'homme qui dans ses rapports avec les autres, ne pense qu'à lui-même, et dans ses rapports avec lui-même, ne pense qu'aux autres⁵⁹⁶. »

II.3.1.3 L'homme et le général

L'ouvrage, *Histoire d'un Allemand* de Sebastian Haffner se déroule dans un pays totalitaire, à savoir l'Allemagne nazie et Finkielkraut traite de la relation de l'individu face aux autres, dans ce que Sebastian Haffner nomme l'« encamaradement ». Le protagoniste est par ordres du régime appelé à participer à un

⁵⁸⁹ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1984, p. 27.

⁵⁹⁰ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.* p. 203.

⁵⁹¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*, *op.cit.*, p. 245.

⁵⁹² Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.* p. 209, (nous soulignons).

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 209.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 203, (nous soulignons).

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁹⁶ Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op.cit.*, p. 146.

camp et c'est dans ce camp qu'il découvre non la discipline mais l'assimilation du « moi » dans le collectif :

il y a un bonheur à se fondre dans la masse, [...] à ne plus avoir à décider du bien et du mal ou du mal et du moindre mal, ou du bien essentiel et du bien secondaire, à ne plus répondre de ses actes devant un juge intérieur et à faire ce que font les camarades, parce que le juge, désormais, c'est eux⁵⁹⁷.

Ce n'est donc pas uniquement la terreur et la violence qui ont relié les citoyens au régime nazi mais l'encamarament et ces deux entités interfèrent comme des vases communicants. D'un côté l'oppression, de l'autre la fusion :

La camaraderie est totalitaire en ceci qu'elle occupe toutes les instances, tous les bastions de l'appareil psychique [...] On n'a plus honte de rien sauf de la honte qu'on pourrait éprouver à ne pas se laisser aller comme tout le monde et à suivre, quand il vous est ordonné d'être barbare, le droit chemin. On est tout ensemble relâché et sous pression, intempérant et obéissant, libéré du joug de la moralité et enchaîné à une nouvelle norme sociale⁵⁹⁸.

Une idée semblable est présente chez Hannah Arendt dans *La crise de l'éducation* lorsqu'elle analyse les nouvelles doctrines pédagogiques et qui selon elle conduisent à ce que les enfants soient livrés à eux-mêmes. C'est en l'absence d'un tiers - du maître - lequel introduit la différence générationnelle, qu'apparaît la tyrannie du grand nombre face à laquelle l'enfant seul se trouve impuissant. Comme nous l'avons souligné dans la partie analysant *L'identité malheureuse*, le rôle de l'adulte est à la fois de protéger l'enfant du monde et de protéger le monde des nouveaux arrivants. Le rôle de l'adulte est d'introduire l'enfant à un monde qui est plus ancien que lui. Pour le dire avec Arendt,

le conservatisme, pris au sens de conservation, est l'essence même de l'éducation, qui a toujours pour tâche d'entourer et de protéger quelque chose – l'enfant contre le monde, le monde contre l'enfant, le nouveau contre l'ancien, l'ancien contre le nouveau⁵⁹⁹.

À notre avis, Finkelkraut transpose cette idée de relation entre l'ancien et le nouveau dans sa lecture de *l'Histoire d'un Allemand* : la société qui précède et dans laquelle le régime nazi évolue par la suite est une société où les anciens ont dû tirer leur révérence pour laisser la place aux nouveaux venus, les jeunes. Le retrait des adultes signifie que les jeunes ne sont plus accompagnés dans le monde commun et de fait, le monde ne peut plus être protégé de « la vague des nouveaux venus qui déferle sur lui à chaque nouvelle génération⁶⁰⁰. »

Finkelkraut insiste sur l'âge des dissidents nazis lors de leur prise du pouvoir et il remarque à travers Haffner que c'était un monde à l'envers, où beaucoup de vieux étaient « réduits à la mendicité, beaucoup acculés au suicide. Les jeunes et les petits malins se portaient bien⁶⁰¹. »

Dans *Et si l'amour durait*, l'auteur évoque la perception du monde par la jeunesse des années 1970, mais cette fois autour de la libération sexuelle qui avait renversé la limite qui séparait les jeunes et les adultes : « Dans ce monde, l'intensité est magnifiée, le vieillissement frappé d'opprobre. Ce n'est plus aux jeunes qu'il revient de devenir adultes, c'est aux adultes qu'il incombe de rester jeunes en se mettant à l'école de l'exubérance et de la fureur de vivre⁶⁰². » La crise économique des années 1920 aurait été à l'origine de ce

⁵⁹⁷ Alain Finkelkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.*, p. 92.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁹⁹ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 758.

⁶⁰⁰ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Éditions Gallimard, 1989, pp. 238-239. Voir aussi « la naissance et le développement de deux régimes intégralement « totalitaires » que nous connaissons, celui de *Staline après 1929* et celui de *Hitler après 1938*, eurent lieu avec l'arrière-plan d'un effondrement plus au moins général, plus ou moins dramatique de toutes les autorités traditionnelles » Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op.cit.*, p. 880.

⁶⁰¹ Alain Finkelkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.*, p. 86.

⁶⁰² Alain Finkelkraut, *Et si l'amour durait*, *op.cit.*, p.114.

basculement d'ordre : « Le Mark se dévaluait et entraînait dans sa chute vertigineuse les règles, les cadres et les hiérarchies des civilisations⁶⁰³. » Ainsi la crise des années vingt entraînait avec elle dans la chute les repères du monde commun. Cette annihilation conduisait et encourageait cette exaltation de la jeunesse au détriment d'un équilibre générationnel dans le monde commun. En d'autres termes, il semblerait que le déracinement soit une condition nécessaire à l'encamardement.

Comme dans l'exemple du maître qui livre les enfants à eux-mêmes et donc à « la tyrannie de la majorité⁶⁰⁴ », l'« encamardement » peut être compris justement comme un phénomène analogue. Quand Finkielkraut écrit au sujet du protagoniste que ce « n'est pas *l'uniforme* qui a été sa perte, c'est *l'informe* ; ce n'est pas le règlement, c'est la récréation ; ce n'est pas la contrainte, c'est le chahut ; ce n'est pas l'ordre disciplinaire, ce sont les vanes de dortoir⁶⁰⁵ », la terminologie évoque le milieu scolaire. Dans ce collectif « de la fraternité hilare⁶⁰⁶ », Finkielkraut explique en reprenant les mots de l'auteur que « Nous avons été libres de nous avachir [...] de nous délier de tous les préceptes de la civilisation [...] et, en même temps, nous avons été soumis sans échappatoire possible à l'implacable autorité de cette autorisation⁶⁰⁷. » L'individu, sans repères car vivant dans une société qui a abandonné « les préceptes de la civilisation » qui le devancent et le transcendent, est jeté dans une condition close où c'est la loi des pairs qui règne. De fait il se trouve sans issue, sans « échappatoire ». Ceci fait écho à Arendt lorsqu'elle écrit au sujet des enfants isolés du monde des adultes qu'ils se trouvent « livrés à la tyrannie de leur groupe, contre lequel, du fait de sa supériorité numérique, ils ne peuvent se révolter [...] et duquel ils ne peuvent s'échapper pour aucun autre monde, car le monde des adultes leur est fermé⁶⁰⁸ ». Nous avons précédemment souligné la même idée en œuvre dans la première partie, qui traitait du « jeune » et comment celui-ci est soumis au jugement de ses « pairs ».

La transposition que Finkielkraut effectue ici consiste à déplacer la relation entre l'enfant et l'adulte au concept plus large de la relation entre l'ancien et le nouveau. Transposé dans une dimension plus large, à savoir la société dans son ensemble, il semblerait que pour Finkielkraut l'homme encourt le risque de ne pas pouvoir échapper à l'otalitarisme. Cependant, l'émancipation du protagoniste devient possible quand il rejoint un autre pays. Loin de la censure, il peut « concrétiser ses retrouvailles avec la culture en choisissant le prénom du plus grand musicien allemand et le nom du dédicataire d'une sonate de Mozart.⁶⁰⁹ » Ainsi, la possibilité de s'échapper de cette collectivité fusionnelle résiderait dans la capacité à renouer avec la culture, qui représente à la fois la durabilité et la diversité du monde commun. Surtout cela lui permet de renouer avec « l'ancien » après n'avoir que vécu dans l'élément du nouveau. La possibilité de renouer avec le temporel – le passé – nécessitait un déplacement spatial, à savoir le changement de pays. Finkielkraut aborde l'encamardement comme le « charme de la désindividualisation », c'est-à-dire cesser d'être un homme unique et se fondre dans une masse collective. Cela n'est pas seulement une menace pour chaque homme pris individuellement mais aussi pour la pluralité humaine qui est la règle du monde commun.

Le phénomène de « désindividualisation » est également analysé dans le chapitre traitant du roman *Tout passe* de Vassili Grossmann. La négation de la pluralité humaine et de l'irréductible est alors abordée par la centralité accordée au « général » dans la société totalitaire soviétique. L'idéologie communiste et ses représentants « ne se contentaient pas de soumettre le particulier au général, ils ne voyaient que le général⁶¹⁰ » et poursuit-il « le concept régnait sans partage » où « se résorbait tragiquement la différence ontologique entre la réfutation des idées et l'élimination des personnes⁶¹¹. » Pour Finkielkraut, la généralisation et l'abstraction de l'homme en concept peut conduire au pire, peu importe l'intention finale de cette abstraction et par son essor manichéen, la passion idéologique renvoie l'irréductible aux oubliettes. Dès lors, la sagesse du roman tient non seulement à placer « le général sous la surveillance du particulier⁶¹² » mais elle expose au lecteur le fait que « ce n'est pas que les Judas sont coupables ni qu'ils

⁶⁰³ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent, op.cit.*, p. 86.

⁶⁰⁴ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition, op.cit.*, p. 750.

⁶⁰⁵ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent, op.cit.*, p. 93.

⁶⁰⁶ *Ibid.*,

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁰⁸ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition, op.cit.*, p. 750.

⁶⁰⁹ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent, op.cit.* p. 94.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁶¹¹ *Ibid.*,

⁶¹² *Ibid.*, p. 43.

sont innocents, c'est que les ressources de la tyrannie sont infinies et que la liberté humaine est fragile⁶¹³. » Ce sont donc « les ressources de la tyrannie » qui permettent de produire des traîtres à grande échelle et pour Finkielkraut une des ressources les plus menaçantes du régime soviétique, aurait été justement de faire abstraction de l'individualité au profit du général.

La volonté de se venger contre les ignominies commises au nom de l'Égalité ou de la lutte des classes, enfin l'idéologie par laquelle opérait le totalitarisme soviétique, ne doit pas aveugler à son tour la justice par des conceptualisations générales du « traître ». Cette volonté de juger, qui puise sa force dans « la *common decency*, la morale élémentaire » nous rendrait incapable de comprendre comment un tel régime a pu surgir et persister puisqu'on resterait dans une dimension manichéenne, nous rendant coupable du même procédé, à savoir celle de la simplification. Finkielkraut estime normal que notre « morale élémentaire » tienne le traître en horreur mais on ne peut s'arrêter à ce premier jugement car « cet instinct de justice a ceci de problématique qu'il réduit des individus à des *échantillons*⁶¹⁴. » La sagesse du roman de Grossman sort, selon Finkielkraut, les traîtres de leur échantillon et les humanise en leur donnant une histoire, une personnalité, un contexte : « Il dérobe obstinément l'existence au concept, il soustrait le particulier à la mainmise absolue du général » et poursuit-il « De chaque exemple, il fait un être irréductible ; de chaque illustration de la règle, une exception à la règle⁶¹⁵. » Derrière le concept général du traître on retrouve un être dans sa particularité singulière. Finkielkraut énumère les traîtres dans *Tout passe* et illustre comment les envies vengeresses du lecteur sont désamorçées à chaque « rencontre ». C'est l'humanisation de ces traîtres qui ici constitue la lutte avec l'ange ; face au concept général du traître se dresse l'individu irréductible.

Ainsi plusieurs ressorts participent ainsi à la condition des possibilités du totalitarisme : si *Tout passe*, met en avant l'impossibilité des hommes à voir cette pluralité - par le refus de reconnaître la particularité de l'autre au profit du général, l'*Histoire d'un Allemand* montre par le biais de l'encamaradement l'expérience subjective de se laisser dissoudre dans le général au prix de sa propre individualité. D'ailleurs, l'encamaradement n'est pas seulement pour Finkielkraut un phénomène propre au régime totalitaire nazi mais constitue un « territoire très fréquenté de l'existence⁶¹⁶ ». Il pense que c'est même une des tentations les plus attrayantes de notre temps et selon l'auteur « il faudrait être sourd pour ne pas entendre déferler aujourd'hui son grand rire avilissant et fusionnel⁶¹⁷. »

L'exploration de l'esprit démocratique des préjugés

Les idées développées dans *La défaite de la pensée* sur « le tout culturel » résonnent dans la conclusion de sa lecture du *Festin de Babette* où Finkielkraut revient sur cette idée, sans toutefois réemployer le terme. Rappelons que le « tout-culturel » découle d'une volonté démocratique de tout mettre sur un pied d'égalité. Il n'existerait donc pas de différence entre les œuvres de culture et les œuvres de consommation (cf. culture de masse). Ainsi dans *Un cœur intelligent* il affirme à propos de l'esprit de notre temps :

Son seul Dieu, en effet, c'est la Démocratie. Ce dieu jaloux qui a dénoncé l'idéal ascétique et qui ne supporte pas qu'on plaisante avec ses valeurs, dit partout son amour de l'art mais ne se fait pas à l'idée d'une classe cultivée, il veut la peau des héritiers, bref il déteste tout ce dont l'art, si universelle que soit sa portée, a besoin pour vivre. Au nom de la défense des droits de l'homme, il prêche l'indiscrimination, il prononce l'équivalence des formes et il décrète que tous les goûts sont dans la culture⁶¹⁸.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 50.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁶¹⁷ *Ibid.*,

⁶¹⁸ *Ibid.* p. 250.

En effet, pour Finkielkraut, les sociétés démocratiques ne sont pas exemptes du réductionnisme qui découle de la mainmise du général sur le singulier. Au niveau social, un type de menace de réductionnisme se trouve dans l'emprise de l'opinion publique et son rôle comme pouvoir social dans les démocraties. A ce propos il écrit dans *L'identité malheureuse* :

Il n'est aucun pouvoir que la société ne conteste, sinon précisément le pouvoir social. Ce pouvoir s'exerce avec une efficacité d'autant plus redoutable qu'il n'est pas ressenti comme tel par ses sujets. Affranchi de la tradition et de la transcendance, l'homme démocratique pense comme tout le monde en croyant penser par lui-même. Il ne se contente pas d'adhérer au jugement du public, il l'épouse jusqu'à ne plus pouvoir le discerner du sien propre⁶¹⁹.

Afin de mieux comprendre la réflexion de Finkielkraut sur l'opinion publique qu'il développe à partir du roman de Roth nous nous appuyerons sur Tocqueville. L'auteur de la *Démocratie en Amérique* expose l'origine ainsi que la cohérence logique de l'opinion publique de la manière suivante :

À mesure que les citoyens deviennent plus égaux et plus semblables, le penchant de chacun à croire aveuglément un certain homme ou une certaine classe, diminue. La disposition à en croire la masse augmente, et c'est de plus en plus l'opinion qui mène le monde. Non seulement l'opinion commune est le seul guide qui reste à la raison individuelle chez les peuples démocratiques ; mais elle a chez ces peuples une puissance infiniment plus grande que chez nul autre. Dans les temps d'égalité, les hommes n'ont aucune foi les uns dans les autres, à cause de leur similitude ; mais cette même similitude leur donne une confiance presque illimitée dans le jugement du public ; car il ne leur paraît pas vraisemblable qu'ayant tous des lumières pareilles, la vérité ne se rencontre pas du côté du plus grand nombre⁶²⁰.

Le rapport à la vérité chez les peuples démocratiques est de nature quantitative. Considérant les semblables comme des égaux, munis de la même intelligence que lui-même, l'homme démocratique a donc foi en la force numérique. L'autorité de la vérité n'est pas épaulée par une classe supérieure, comme dans les régimes aristocratiques, mais par l'accumulation des intelligences. Néanmoins, l'opinion publique n'a pas uniquement une dimension consultative, elle constitue aussi une force, un pouvoir uniformisant, sur chaque individu. Ce pouvoir tire sa puissance du caractère anonyme et englobant que constitue justement le grand nombre. Pour Tocqueville cela conduit à une soumission des individus à ce pouvoir et les avis divergeant, divergent de moins en moins. Il en conclut que la tyrannie ne sera pas moindre parce « qu'un million de bras me le présente ». Comme l'écrit Pierre Manent dans *Tocqueville et la nature de la démocratie* :

C'est cette absence de liberté intellectuelle qui manifeste l'ampleur incomparable du pouvoir social qui s'exerce dans les démocraties. On voit que ce pouvoir social est détenu par tous et par personne et qu'il s'exerce sur tous. Chaque individu quelconque lui obéit, mais, lui obéissant, il n'obéit pour ainsi dire qu'à lui-même, à lui-même comme membre de cette masse, de ce conglomérat de "semblables", source de toute autorité⁶²¹.

Le pouvoir social que constitue l'opinion publique a une dimension omnipotente et « l'absence de liberté intellectuelle » en est le témoin principal selon Tocqueville.

Dans *La Tache*, Coleman Silk noue une relation avec une femme d'une trentaine d'années plus jeune que lui. Aucun membre de sa famille ne peut accepter cette liaison et son propre fils ordonne même au père de la quitter. Dans ce dialogue évoqué par Finkielkraut le fils affirme que « tout le monde est au courant » (*Everyone knows*) d'événements qui auraient eu lieu entre le père et sa nouvelle compagne. Leur véracité est contestée par le père mais malgré ses réfutations, ils ne mettent pas en cause la certitude du fils. L'auteur d'*Un cœur intelligent* analyse ce passage dans les termes suivants :

⁶¹⁹ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse, op.cit.*, p. 181. Cependant, Finkielkraut problématise plus loin, le pouvoir social quand il est question du politiquement correct puisque ce dernier part de l'expérience meurtrière du ^e siècle.

⁶²⁰ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, op.cit.*, pp. 22-23.

⁶²¹ Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ». 1993, Paris, pp. 66-67.

Everyone knows : le poids du cliché s'abat sur la vie réelle. *Everyone knows* : un narrateur sans visage formate le monde humain. *Everyone knows* les hommes émancipés de la tradition tombent sous la coupe de l'opinion ; le vide laissé par le pouvoir manifeste de la communauté est rempli par l'anonymat du pouvoir social. Ce qui veut dire encore une fois que, loin d'avoir desserré son emprise, le *nous* s'est métamorphosé : devenu le *on*, il est désormais omniprésent, écrasant, inéluctable⁶²².

Les individus « émancipés » retombent dans la servitude de l'opinion. Si la verticalité de l'organisation du pouvoir aristocratique assignait aux individus une place hiérarchique, l'horizontalité démocratique n'est pas exempte de production de pouvoir comme l'avait analysé Tocqueville. La référence au « vide laissé par le pouvoir » renvoie à la pensée de Claude Lefort, qui voyait comme caractéristique de la démocratie un lieu du pouvoir qui est vide. Contrairement à la monarchie où le lieu du pouvoir était « incorporé » dans et par le roi - incarnant à la fois sa singularité propre et la mortalité humaine, ainsi que le caractère permanent du pouvoir et l'immortalité de son royaume - la démocratie ouvre un lieu du pouvoir vide et « il interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir [...] Vide, inoccupable – tel qu'aucun individu ni aucun groupe ne peut lui être consubstantiel⁶²³ ». Mais ce lieu vide, réplique Finkielkraut dans un élan tocquevillien, est tout de suite remplacé par un pouvoir non moins fort, le pouvoir social. Comme l'écrit l'auteur *De la Démocratie en Amérique* : « cette même égalité qui le rend indépendant de chacun de ses concitoyens en particulier, le livre isolé et sans défense à l'action du plus grand nombre⁶²⁴. »

Ce que voit Finkielkraut dans le roman de Roth c'est l'incorporation de cet individu sans défense, théorisé par Tocqueville, dans le personnage de Coleman. D'une idée théorique, Roth nous extrait un être en chair et en os et son destin semble terriblement lié à cette tyrannie de la majorité. Son protagoniste rompt un temps avec la jeune femme pour se conformer à l'opinion publique.

La logique propre à l'esprit d'égalité permettrait aux enfants du protagoniste de s'adresser à leur père non comme les descendants institués par l'ordre de filiation mais comme les détenteurs d'un pouvoir provenant du dogme social : « les enfants de Coleman lui font aussi la leçon [...]. Ils sont indignés et, dans une extraordinaire inversion des rôles, ils deviennent des juges, des surmoï, les pères de leur père en somme⁶²⁵. » En d'autres termes, le pouvoir social de l'opinion publique offre la légitimité à ce retournement hiérarchique.

Malgré l'éducation avisée que le père avait pris soin de leur donner, il ne semble pas les avoir armés contre l'opinion publique : « Coleman constate avec effroi que les principes éducatifs qu'il a mis en œuvre pour soustraire le cœur et l'esprit de ses héritiers au règne du *Everyone knows* n'ont servi rigoureusement à rien⁶²⁶. » Il semblerait ainsi que la possibilité de juger par son propre entendement, à sortir de son état de minorité n'est pas assurée dans un régime qui justement préconise une haute idée de la raison humaine⁶²⁷. Cela rejoint Tocqueville qui voit « dans l'égalité deux tendances : l'une qui porte l'esprit de chaque homme vers des pensées nouvelles et l'autre qui le réduirait volontiers à ne plus penser⁶²⁸. » Le fils de Coleman semblerait faire partie de cette seconde catégorie.

Comme nous l'avons souligné, le « nous » communautaire peut être asphyxiant, réduisant l'homme à sa seule appartenance, le « on » serait d'autant plus redoutable puisqu'il semble impossible de s'en défaire, car il est constitutif du soi de l'homme démocratique. Car le « nous » peut être confondu avec « le penchant de chacun à croire aveuglément un certain homme ou une certaine classe » Le « on » traduit justement « la disposition à en croire la masse », la *doxa*, et de fait ce serait « de plus en plus l'opinion qui mène le monde. »

Étant donné que le pouvoir social émane de cette masse de semblables dans laquelle l'individu forme une partie constituante, en l'occurrence on « n'obéit qu'à soi-même » en lui obéissant. Il ne semble pas possible de « décâmpner » et choisir « l'inappartenance » puisque la société dans son ensemble véhicule ce

⁶²² Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, op.cit. p. 152.

⁶²³ Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e - XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 28.

⁶²⁴ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op.cit., p. 23.

⁶²⁵ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, op.cit. p. 151.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁶²⁷ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op.cit., p. 22.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 24.

pouvoir en même temps qu'il émane de soi-même, peu importe le groupe auquel on appartient ou auquel on s'identifie. La raison de ce pouvoir tient justement au fait que cette société est organisée autour de l'égalité des conditions et la déliaison qu'il opère pour garantir cette égalité :

Plus la société est décomposée en ses éléments par l'égalité des conditions, plus elle doit recourir, pour tenir ensemble, à un pouvoir qui lui soit extérieur. Mais en même temps, pour avoir prise sur cette société, parce qu'il lui est extérieur [...] ce pouvoir doit être le pouvoir *de* la société sur elle-même. Plus la démocratie défait le lien social, plus la société se reconstitue au-dessus et en dehors des individus ainsi isolés⁶²⁹.

Selon Finkielkraut, face à ce pouvoir, la littérature forme une résistance. Si la rumeur est le domaine où s'imprègnent le kitsch et les stéréotypes qui annihilent la nuance, le roman n'entre pas dans ce domaine « il est la fable qui ne joue pas le jeu ⁶³⁰».

⁶²⁹ Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, *op.cit.*, p. 60.

⁶³⁰ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.* p. 156.

II.4 Amour et contingence

L'essai de 2011 s'inscrit dans le prolongement de celui de 2009 ayant pour même objet la quête de la sagesse à travers la littérature. Cependant, comme souligné précédemment, contrairement à *Un cœur intelligent*, où les œuvres avaient été choisies selon l'auteur par inclination affective comme il l'écrit lui-même « Je me suis fié à mon émotion pour choisir⁶³¹ » sans fil conducteur explicite, le choix du corpus dans *Et si l'amour durait* répond à la thématique de l'amour. Si Finkielkraut ne justifie pas ouvertement le choix du corpus, sa méthode de lecture reste la même. Les lectures sont à la fois empreintes de considérations philosophiques et parfois métaphysiques afin de mieux saisir un contexte dans lequel les œuvres sélectionnées s'inscrivent. Par ailleurs, une étude rigoureuse mais bienveillante des personnages des différents romans lui permet de mieux appréhender leurs motivations et leurs caractères. Les romans sélectionnés sont dans l'ordre des lectures : *La princesse de Clèves* de madame de La Fayette, *Les meilleures Intentions* de Ingmar Bergman, *Professeur de désir* de Philippe Roth et *Œuvre* de Milan Kundera.

L'essai de 2011 s'ouvre d'emblée sur le constat que l'amour de notre temps a surmonté tous les obstacles sociaux et conventionnels qui hier encore le contraignaient et « nous sommes les maîtres des engagements que nous contractons⁶³². » Dans ce nouveau contexte, contexte moderne où l'amour est libéré, l'auteur dresse une série de questions auxquelles il tente de répondre par une analyse littéraire d'inspiration kundérienne et philosophique. Le contexte dans lequel ses questions émergent est selon lui justement un contexte moderne où l'amour est « libéré » :

Nous avons balayé les conventions et supprimé les contraintes qui pesaient sur l'amour. Quel que soit le *modus operandi* de nos rencontres, personne ne choisit nos partenaires pour nous. Nulle autorité extérieure ne nous dicte nos comportements. La collectivité n'a plus voix au chapitre. L'union conjugale est l'affaire des individus et non une affaire de famille⁶³³.

On retrouve ici la description du passage de la société traditionnelle - structurée autour des hiérarchies sociales définies et centrée sur l'hétéronomie des individus où le mariage demeurerait une institution soumise à l'appartenance communautaire - à une société organisée à partir de l'individu et son autonomie. Ainsi, selon notre lecture, la question de la limite prime (bien qu'indirectement) dès les premières pages de l'essai. Une des questions qu'énumère Finkielkraut dans l'avant-propos touche celle de la limite « A-t-il assez de ressources une fois levés tous les interdits, brisés tous les tabous, vaincus tous les obstacles, pour résister à l'épreuve du temps ?⁶³⁴ » Le contexte moderne, qui a réussi à dépasser les frontières qui autrefois encadraient et limitaient l'exercice de l'amour, a peut-être aussi transformé la notion-même de l'amour.

II.4.1 Autonomie et amour

L'individu autonome constitue l'épicentre de la société moderne, laquelle se structure à partir du libre choix des individus. Le mariage repose à la fois sur l'autonomie du consentement mutuel et sur le sentiment amoureux et non sur une obligation matrimoniale édictée par la communauté.

Comme l'écrivent les auteurs de *Conditions de l'éducation* :

⁶³¹ *Ibid.*, p. 12.

⁶³² Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, *op.cit.*, p. 9.

⁶³³ *Ibid.*,

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 10.

Le mariage moderne n'est plus un mariage arrangé, il est une histoire d'amour.[...] le mariage d'amour témoigne d'une mutation psychique importante. Alors que le sujet traditionnel, intégré dans un monde objectif qui lui assignait une identité et un genre se voyait comme l'incarnation d'un archétype plus général, l'individu moderne doit se construire subjectivement et personnaliser son rapport au monde⁶³⁵.

Cette transformation a, selon Finkielkraut, des répercussions importantes sur la nature des devoirs que les amoureux/ les époux se doivent mutuellement. Anna Bergman, dans *Les meilleures intentions* se tourne vers un pasteur (oncle Jacob) pour demander conseil quant à son infidélité envers son mari. Finkielkraut contraste l'esprit du temps de l'époque de la Princesse de Clèves avec celui où vit Anna. Durant l'époque de la princesse de Clèves :

Une femme ne devait pas avouer l'adultère ni même la tentation d'adultère car, ce faisant, elle sortait de son rôle et mettait l'institution en péril. Pour oncle Jacob, représentant de Dieu dans le monde démocratique et représentant de la démocratie dans l'univers religieux, le mariage est un lien entre deux subjectivités libres et indépendantes, un contrat fondé sur l'amour ou au moins sur la confiance. Le mensonge rompt ce contrat. Il dépouille le mariage de sa raison d'être⁶³⁶.

Selon Finkielkraut, les deux différentes époques abordent le tabou de l'adultère de deux manières différentes, l'une obéit à la discipline du silence, du non-dit, l'autre est soumise à l'obligation de transparence. Certaines dimensions de l'amour échappent cependant à l'idéal du consentement et au règne du libre choix et c'est paradoxalement l'amour lui-même : « Le sujet amoureux ne choisit pas d'aimer. Il est saisi par l'amour. Il ne s'appartient plus. Il n'est plus son propre maître⁶³⁷. » L'individu amoureux cesse d'exister pour soi-même, son périmètre psychique se brise et s'étend. Pour l'amoureux l'être aimé lui est à la fois *intérieur* et *extérieur*. Dans *La sagesse de l'amour* Finkielkraut écrit : « Dans l'amour, l'Autre vous arrive du dehors, s'installe en vous, et vous reste étranger. Il vous atteint, jusqu'à accaparer tout le champ de votre conscience et se dérobe à votre atteinte⁶³⁸. »

Intérieur car l'amour « ne fait pas de nous des êtres idéaux mais des êtres *habités*⁶³⁹ ». L'auteur de *Et si l'amour durait* illustre cette intériorité avec Tomas, un des personnages principaux de *L'insoutenable légèreté de l'être*. Tomas, homme à femmes qui ne connaît que des liaisons amoureuses déliées et sans lendemain se heurte soudain à un nouveau sentiment quand il rencontre Tereza : « Avant Tereza, il était lui-même et il protégeait jalousement son intégrité. Maintenant, il est plus que lui-même. Il est habité, il est aliéné, il est obsédé, il est otage. Sans prévenir, sans crier gare, sa *liberté a viré en responsabilité*⁶⁴⁰. » L'être amoureux, « habité » par l'Autre n'est plus lui-même. Le sentiment de « responsabilité », nous amène à la dimension d'*extériorité* : l'Autre a toujours, selon Finkielkraut, une dimension insaisissable. La dimension de l'Autre comme extériorité fait écho à la philosophie lévinassienne :

Non seulement autrui m'enseigne que je ne suis pas seul au monde, que son existence m'oblige, mais de plus il me fait conscience de mes limites : je ne peux pas produire autrui et il n'est pas relatif à moi. Il m'échappe. C'est cela la transcendance d'autrui. Il me dessaisit de ma souveraineté, c'est-à-dire de mon enfermement en moi-même, du retour constant que je fais à moi-même, et souligne les limites de mon pouvoir⁶⁴¹.

L'expérience d'extériorité en amour est sûrement d'autant plus tangible lorsque l'amour n'est pas réciproque. Finkielkraut donne deux exemples qui vont en ce sens. Le premier est Tamina, qui dans *Le livre du rire et de l'oubli* n'arrive pas à oublier son mari mais elle offre son corps à un homme qui est tombé

⁶³⁵ Marie-Claude Blais, Marcel Gauchet, Dominique Ottavi, *Conditions de l'éducation*, Paris, Stock, coll. Pluriel, Paris, 2008, pp. 33-34.

⁶³⁶ Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, *op.cit.*, p. 57.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁶³⁸ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, *op.cit.*, pp. 67-68.

⁶³⁹ Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, *op.cit.*, p. 25, nous soulignons.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁴¹ Corine Pelluchon, *Pour comprendre Lévinas – un philosophe pour notre temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2020, p. 69.

amoureux d'elle. Cependant, le prétendant doit vivre l'expérience de l'extériorité, il est condamné à l'échec et en même temps à son « dessaisissement » face à l'insaisissabilité de l'Autre : « Elle cède mais il ne réussit ni à la captiver ni à l'éblouir. Plus elle se donne, plus elle lui échappe. Son corps est disponible, son âme est hors d'atteinte⁶⁴². » L'être insaisissable renvoie à la question de la limite et cela de manière double – Il y a d'un côté, une transgression de la limite de « l'intériorité » car l'amoureux est « habité », d'un autre côté la limite qui sépare l'amoureux de l'aimé est infranchissable car l'Autre signale par sa présence l'extériorité de son intérieur, l'être aimé reste donc un être « étranger ».

Le deuxième exemple est celui de la princesse de Clèves qui, après l'aveu de son amour pour le duc de Nemours à son mari, lui dit qu'elle refuse de voir celui qu'elle aime pour prémunir son mariage d'un désastre :

En même temps qu'elle se soumet, elle s'éloigne. Elle est offerte et elle est inaccessible. Elle fait allégeance et elle prend le large. Par le présent qu'elle fait d'elle-même à son mari, Madame de Clèves lui confirme son absence. Plus elle lui appartient et plus elle lui échappe⁶⁴³.

Sa présence reste une absence, son extériorité devient fatalement tangible par ses aveux, et pour le mari l'expérience de l'insaisissable apparaît comme un tremblement ontologique. Le sentiment amoureux signifie d'être habité par un être insaisissable ou selon les mots de Finkielkraut dans *La sagesse de l'amour*, « L'impossibilité d'échapper à qui vous échappe toujours⁶⁴⁴ ». En conséquence, l'amour défie une métaphysique fondée sur des individus libres de leur choix car on ne choisit pas qui on aime et de surcroît l'aimé est toujours en un sens, un être hors de portée.

Il y a cependant autre chose dans l'amour qui échappe à la volonté de l'amoureux : s'il peut désormais choisir avec qui il veut vivre, libéré des anciennes contraintes, il ne choisit pas la loi de l'amour – « cette décision n'est pas de son ressort. Il n'est pas souverain en son royaume. Sa Majesté la luxure a un autre agenda⁶⁴⁵. »

II.4.2 La loi de l'amour – entre sentiment éphémère et être périssable

Tout au long de ses lectures, Finkielkraut oppose un amour qui relève de l'*agapè* et un amour qui relève de l'*éros*. Ces deux amours semblent soumis à deux règnes séparés, obéissant à deux lois distinctes.

Éros se nourrirait des obstacles, lesquels lui donneraient sa force, ses « ressources » comme l'écrit l'auteur. *Éros* obéit au règne de l'éphémère quand les obstacles lui sont ôtés ; son triomphe consiste à ne jamais triompher. Dans sa lecture de la princesse de Clèves ces obstacles prennent différentes incarnations : Monsieur de Clèves pense enfin pouvoir réaliser son amour quand le père qui s'opposait au mariage meurt. Cependant il se heurtera à un obstacle bien plus grand :

Il avait vaincu tous les obstacles. Il a eu ce qu'il voulait et, pourtant, il ignore le repos. L'inquiétude le tourmente. Il n'accède jamais à la terre promise. Il reste séparé de celle qu'un lien indissoluble attache pourtant à lui. La dépendance et l'inégalité instaurées par la passion n'ont pas été résorbées mais aggravées par la vie commune⁶⁴⁶.

⁶⁴² Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, *op.cit.*, p. 125.

⁶⁴³ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁶⁴⁴ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, *op.cit.*, p. 61.

⁶⁴⁵ Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, *op.cit.*, p. 91.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 17.

S'il est vrai que le père avait fait obstacle au mariage, c'est désormais sa femme qui empêche Monsieur de Clèves de réaliser son amour puisqu'elle ne l'aime pas en retour. L'obstacle d'un amour non partagé intensifie les sentiments de son mari. Comme si l'amour se nourrissait de son impossibilité, conduisant Monsieur Clèves finalement à mourir de chagrin.

Quant à la Princesse de Clèves, influencée par ce que la bienséance lui dicte, elle aurait pu, après la mort de son mari enfin s'abandonner à Monsieur de Nemours. Cependant elle lui résistera car selon Finkielkraut elle connaît la loi de l'amour :

Mais le devoir, si impérieux soit-il, ne suffit pas à sa résolution. Elle repousse Monsieur de Nemours car elle a la certitude que tôt ou tard, il cessera de l'aimer et elle cherche à se prémunir contre l'horreur du délaissement. Elle ne veut pas payer le prix de l'abandon et de l'amertume les douceurs exquises mais fugitives de l'amour⁶⁴⁷.

La connaissance à la fois de la fugacité de l'amour et la conviction que les obstacles sont ce qui le conserve constituent les raisons du refus de la Princesse de Clèves, selon Finkielkraut. Dès lors, en dépit de l'absence de contraintes sociales pour vivre son amour avec le duc de Nemours, le refus de la Princesse de Clèves devient la limite nécessaire pour contourner la loi de l'amour : c'est pour préserver l'amour qu'elle repousse les sollicitations de son cœur et celles du duc de Nemours.

Pour Finkielkraut, les obstacles de la bienséance n'existent plus désormais. Quelles conséquences ont leur disparition pour la loi de l'amour ? Qu'advient-t-il à l'amour quand la limite est dépassée ?

On trouve une réponse dans la lecture que fait Finkielkraut de *Professeur de désir* où le personnage principal, David Kepesh, connaît l'amour avec Claire. Cependant il ne peut s'en réjouir et il est hanté par la fin « Les héros des temps jadis avaient toutes sortes d'ennemis à vaincre. David Kepesh, héros de notre temps, est son propre ennemi. Aucune catastrophe ne vient troubler son bonheur sinon la catastrophe annoncée du désir⁶⁴⁸. » La catastrophe annoncée est que le désir se consume et il « constate avec effroi que ses affects sont sur le point de trahir ses intentions et qu'il ne peut rien y faire⁶⁴⁹. » Avec la fin des limites extérieures qui empêchaient les amoureux de vivre leur amour, l'*éros* devient limité. Ce que constate Kepesh, est qu'il est incapable, en dépit de sa volonté, d'aimer *durablement* l'autre. Sa volonté de l'aimer toujours se heurte à la loi de l'amour : sa volonté ne peut commander son amour. Cela fait écho à la description que fait Barthes sur l'amour dans *Fragments d'un discours amoureux* : « ERRANCE. Bien que tout amour soit vécu comme unique et que le sujet repousse l'idée de le répéter plus tard ailleurs, il surprend parfois en lui une sorte de diffusion du désir amoureux ; il comprend alors qu'il est voué à errer jusqu'à la mort, d'amour en amour⁶⁵⁰. »

Une déclaration d'amour porte toujours en elle non seulement le présent mais une promesse du futur, c'est-à-dire que cette parole vaudra aussi dans l'avenir. Pourtant la volonté de tenir cette promesse ne sait pas se prémunir de l'épreuve du temps car la « finitude est son lot. Kepesh vit, comme il le dit lui-même, *un simple intérim*, et sa vie tout entière ne sera qu'une succession d'intérims. Rien de durable, rien de stable. Le provisoire à perpétuité. La discontinuité comme destin. La fugacité de l'effervescence⁶⁵¹. » Cette expérience de l'amour rappelle également celle que Finkielkraut discerne chez Madame de Clèves : le « défi métaphysique tourne toujours à la débâcle. La finitude vainc celui qui croyait vaincre. L'amoureux n'est pas à la hauteur de la parole la plus solennelle et la plus sincère qu'il lui soit donnée de prononcer⁶⁵². »

Le couple Bergman dans *Les Meilleures intentions* est une autre illustration de cette épreuve de l'amour à laquelle le couple moderne doit faire face. Il nous semble que pour Finkielkraut Anna et Henrik tentent vainement de se prémunir de la loi de l'amour, par la voie de l'adversité.

Ils se rencontrent jeunes et un faisceau d'obstacles se présente à eux : la mère d'Anna ne veut pas qu'ils se marient, le jeune homme a déjà une autre femme, ils sont issus de classes sociales différentes etc.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, pp. 92-93.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁵⁰ Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 137.

⁶⁵¹ Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, *op.cit.*, p. 92.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 33.

Finalement ils parviennent à leur fin : « Rien ne s'oppose plus à l'union d'Anna et d'Henrik. Ils se retrouvent avec ardeur, avidité⁶⁵³. » Cette ardeur et avidité ne durera pas longtemps et leur foyer devient le spectacle de querelles interminables où chacun est impuissant à voir le point de vue de l'autre ou de se mettre à la place de l'être aimé. C'est comme si en l'absence d'obstacles extérieurs le couple Bergman était déterminé à créer, à inventer, à se dresser mutuellement des obstacles. S'ils arrivent à surmonter leur première crise « ce triomphe de l'amour est sinistre⁶⁵⁴ », et ce premier exploit « ne ferme pas la parenthèse de la querelle car celle-ci n'est pas une parenthèse mais un destin⁶⁵⁵. » Ainsi, selon notre lecture de Finkielkraut, la disparition des obstacles, c'est-à-dire quand plus rien ne les sépare l'un de l'autre, le couple monnaie son amour au prix d'une guerre incessante. D'une certaine façon, ils deviennent alors eux-mêmes leurs propres obstacles. Chacun des protagonistes constitue ou bien engendre la limite qui les sépare. À notre avis, l'*éros*, semble pour Finkielkraut être conditionné par les limites-même qu'il doit combattre et il suggère que

L'amour qui se défie expressément de ce qu'il déclare, l'amour qui s'accommode de son propre parjure au point de l'ériger en loi ou en principe de fonctionnement, cet amour est-il encore l'amour ? Pour peu qu'ils réfléchissent à la signification du roman [...], les modernes sont renvoyés à leur propre renoncement par celui de Madame de Clèves. Son extravagante intransigeance est le miroir inversé de leur démission ⁶⁵⁶.

Pour Finkielkraut, les modernes, malgré leur attachement de pouvoir choisir avec qui vivre, sans l'ingérence de la communauté, seraient simultanément devenus des êtres dégrisés vis-à-vis de l'amour. Avec la citation ci-dessus, l'auteur avertit le lecteur que le désenchantement de l'amour existe au cœur même de notre conception de l'amour dans la mesure où nous ne croyons plus en sa pérennité. Si les obstacles dans l'espace ont été vaincus, reste l'obstacle du temps, l'amour en s'affranchissant des limites édictées par la société se heurte à celle de la temporalité.

Contre *éros*, Finkielkraut dresse un autre champ d'expérience de l'amour, à savoir l'*agapè*. L'*agapè*, dans la conception finkielkrautienne, ne renvoie pas à un amour de l'Éternel, de l'universel ou des idées immuables, mais au contraire à un amour profane qui concerne un être mortel. C'est dans l'œuvre de Kundera que Finkielkraut trouve l'illustration de cette forme d'*agapè*.

Ce qui l'attache à Tereza, ce n'est pas seulement sa beauté si fragile, c'est sa fragilité elle-même. Ce n'est pas son éclat passager, c'est le fait banal et déchirant qu'elle est de passage. Il n'aime pas en elle des qualités qui vont mourir, il souffre pour elle, avec elle, *avant* elle de la mortalité de son être ⁶⁵⁷.

C'est donc la finitude de l'être aimé qui anime l'amour de Tomas, sa fragilité-même. Si *éros* contient sa propre limite, sa propre finitude, face à l'aimé par l'épreuve du temps, *agapè* place la limite dans l'être aimé qui est un être de la finitude. « Puisqu'il est amour du périssable, cet amour ne peut pas s'étioler ni dépérir⁶⁵⁸. » Cet amour du périssable se détache donc des limites temporelles et replace l'amour entre les limites de l'espace - dans le monde - par le fait que l'être aimé est un être de la finitude. Finkielkraut prend le contre-pied de Socrate, qui exposait, dans *Le Banquet*, l'amour du périssable comme seulement une étape vers l'amour de l'immortalité. Pour l'auteur de *Et si l'amour durait* « La disparition même de l'être aimé ne saurait y mettre fin. La mort en effet est plus fragile que le mortel⁶⁵⁹. » L'amour dépasse les frontières de la mort car « La responsabilité pour l'être aimé ne meurt [...] pas avec celui-ci. Elle s'exacerbe, elle s'alourdit, elle devient plus pressante encore⁶⁶⁰. » Il y a donc bien pour Finkielkraut une dimension d'immortalité dans l'amour du périssable. La responsabilité que l'amoureux ressent pour l'être aimé est, la responsabilité de l'Autre, par l'injonction du visage qui lui rappelle sa fragilité.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁵⁵ *Ibid.*,

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, pp. 120-121.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁵⁹ Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, *op.cit.*, p. 121.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 121.

L'homme du sous-sol, que nous avons évoqué précédemment, était confiné à une existence qui se limitait aux figures du Spectateur et de l'Adversaire. Or, souligne Finkielkraut, il y a un moment où le protagoniste effleure la possibilité de sortir de ces deux figures stériles. Dans une inspiration lévinassienne, l'auteur évoque le visage d'une jeune femme : « un visage dont la pudeur fait autorité, dont la douceur fait honte, dont le silence parle à l'impératif et notifie mystérieusement l'ordre de la secourir⁶⁶¹. » Dans *La sagesse de l'amour*, il invoque ce que signifie le visage comme réalité de l'Autre : « Démuni, sans défense, il s'expose et me fait honte de ma froideur ou de ma sérénité. Il me résiste et me requiert, je ne suis pas d'abord son *spectateur* mais son obligé⁶⁶². » Devenir l'obligé et non le spectateur signifie l'injonction de participer, c'est-à-dire exister avec l'Autre, et plus loin Finkielkraut affirme que « l'Autre n'est pas *l'adversaire* du moi, mais la charge qui lui est confiée⁶⁶³. » La charge de secourir l'Autre ébranle la position de l'homme du sous-sol de ne plus voir dans l'Autre un adversaire mais de se référer à lui d'une toute autre manière, en devenant responsable. Ainsi comme l'écrit Finkielkraut dans son essai de 1984 :

Avant d'être la puissance aliénante qui menace, qui agresse ou qui envoûte le moi, autrui est la puissance éminente qui brise l'enchaînement du moi à lui-même, qui désencombre, désennuie, découpe le moi de soi et délivre ainsi l'existant du poids de sa propre existence. Avant d'être regard, autrui est visage⁶⁶⁴.

Pendant un court moment, l'homme du sous-sol réussit à briser la chaîne de l'amour-propre qui le garde prisonnier de lui-même et de son propre malheur.

Le visage lévinassien revient également dans l'analyse de *Washington Square* où un aspirant rompt lâchement ses engagements en ne laissant qu'une lettre à la femme abandonnée. « Il écrit donc avec force circonlocutions, à l'abri du visage de celle qui avait cru en lui⁶⁶⁵. » Pourquoi à l'abri ? Parce que, le visage de l'Autre oblige et l'amant qui fuit n'est pas capable de supporter l'épreuve du visage et les responsabilités face à l'Autre qui en découlent. Cette question de responsabilité de l'Autre est directement liée au rapport de la mortalité de chaque homme et de l'identité :

Ma mortalité et celle de l'autre signifient que ce n'est pas en cherchant à m'affirmer, en étant obsédé par mon identité, que je confère un sens à mon existence, mais en étant responsable des autres, en faisant concrètement quelque chose pour eux. La dimension éthique de mon rapport à autrui qu'ouvre le visage en faisant signe vers l'infini, vers un au-delà que je ne connais pas, et dont l'autre est la trace, se comprend parce que je suis mortel et m'adresse à un autre mortel.⁶⁶⁶

Quand l'être aimé n'est plus, c'est non plus la fragilité de son être qui inspire l'amour mais celle de son souvenir. Finkielkraut prend l'exemple de la veuve Tamina, qui ne cesse de rester fidèle à son mari « elle demeure obstinément et absurdemment fidèle au défunt. Ce n'est pas une question de principe, ce n'est pas une décision qu'elle prend, c'est une obligation qui s'empare d'elle⁶⁶⁷. » Cette obligation vis-à-vis de l'être aimé demeure au-delà de la mort et cette responsabilité devient d'autant plus impérative car « il est à sa merci. Le néant de la mort est le dénuement suprême, et ce dénuement exerce sur Tamina une autorité irrécusable⁶⁶⁸. » La mort comme limite suprême se transpose chez le survivant comme une responsabilité à laquelle on ne peut pas faillir. Éventuellement pourrait-on par analogie interpréter le refus de Madame de Clèves de s'unir avec le Duc de Nemours après la mort de son mari comme répondant à la même logique. C'est toutefois de cette manière que nous comprenons la lecture finkielkrautienne lorsqu'il suggère :

⁶⁶¹ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, op.cit. p. 212.

⁶⁶² Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, op.cit., p. 32, nous soulignons.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 35, nous soulignons.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁶⁵ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, op.cit. p. 222.

⁶⁶⁶ Corine Pelluchon, *Pour comprendre Lévinas – un philosophe pour notre temps* op.cit., p. 182.

⁶⁶⁷ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, op.cit., p. 123.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 123.

Je voudrais, contre cet accord, me faire ici l'avocat de son extravagance. Madame de Clèves entend rester fidèle à celui qui est mort par amour pour elle. Ce n'est pas un « fantôme de devoir » comme l'affirme Monsieur de Nemours, c'est le devoir que lui assigne un fantôme obsédant. Madame de Clèves ne se révèle pas soudain fanatiquement ou, pour le dire dans la langue d'aujourd'hui, *névrotiquement* vertueuse. Elle ne succombe pas à l'attrait morbide de l'ascétisme [...] elle refuse de laisser se transmuier en *aubaine* la perte de son mari⁶⁶⁹.

Si elle est libérée des contraintes que lui imposait la coutume, elle ne peut se permettre de réduire l'existence de son mari à un obstacle. Sa mort ne peut pas devenir une « aubaine » et puisqu'il est à sa merci elle ressent d'autant plus fort, à l'instar de Tamina, la responsabilité envers cet être qui à travers sa mort est devenu d'autant plus vulnérable.

Entre les deux pôles d'amour que forment *agapè* et *éros*, Finkielkraut découvre aussi « l'amour pour l'amour » et ce que nous nommerons « l'amour pragmatique ».

« L'amour pragmatique » est une modalité de l'*éros* qui consiste à concilier l'amour avec une philosophie de vie, fondée sur la volonté. Comme nous l'avons souligné précédemment, l'amour moderne a été délivré des contraintes et des limites que la société lui imposait. En supprimant ces limites, *éros* déchaîné risque de se consumer par son propre élan. Cependant, si l'on réussit à accorder la volonté avec l'amour, celui-ci pourrait s'inscrire dans la durée.

Dans *Professeur de désir*, les parents de David Kepesh incarnent cet amour pragmatique qui marie volonté et désir car ils « ne distinguaient pas entre la volonté et le désir⁶⁷⁰ ». Et comment parvenaient-ils à marier ces deux antonymes ? Selon Finkielkraut c'est à travers une naïveté psychologique :

Chacun doit savoir ce qu'il veut, le faire et s'y tenir. Il y a une grande naïveté psychologique dans une telle approche des choses mais peut-être cette naïveté produit-elle sa propre psychologie. Peut-être façonne-t-elle une humanité à sa ressemblance et peut-être est-elle nécessaire à la naissance et à la pérennité de l'amour conjugal⁶⁷¹.

Cette « philosophie », assez américaine du '*just do it*' comme l'ordonne la publicité d'une marque de sport, trouve son apogée dans l'homme qui dit '*I came from nothing*'. C'est l'homme qui à partir de rien, à part sa volonté, arrive seule à se frayer un chemin de réussite. Cette naïveté psychologique forge un caractère qui applique les mêmes principes en amour comme en affaire et de surcroît réussit à tenir les rênes de son char attelé par deux forces opposées, pour paraphraser Platon.

Le deuxième amour, « l'amour pour l'amour » rappelle ce que Barthes désigne dans *Fragment d'un discours amoureux* : « Annulation : Bouffée de langage au cours de laquelle le sujet en vient à annuler l'objet aimé sous le volume de l'amour lui-même : par une perversion proprement amoureuse, c'est l'amour que le sujet aime, non l'objet⁶⁷². » Finkielkraut découvre cet amour pour l'amour dans la culture européenne qui n'a cessé de faire les louanges de l'amour et qui a « favorisé l'apparition d'un type humain particulier [...] l'homme qui révère ses sentiments et son moi sensible⁶⁷³. » Selon lui l'art du roman a su « photographe » cet être à travers différents personnages comme, Bettina dans *L'histoire du rire et de l'oubli*, Jaromil dans *La vie est ailleurs* ou bien Frédéric Moreau dans *L'éducation sentimentale*⁶⁷⁴. L'amour pour l'amour fait abstraction de l'être aimé, il ne figure que comme moyen, comme support à un sentiment qui lui constitue la finalité de sa quête. En un sens, cet amour est à l'opposé à la fois d'*éros* et de *l'agapè* puisque ces deux formes visent toujours quelque chose qui soit extérieur à eux, qui constitue son Autre. L'amour pour l'amour serait le pathétique monologue d'un être qui est captif de son propre éblouissement et qui ne connaît pas de limite puisqu'il ne connaît pas l'altérité.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 99.

⁶⁷² Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, *op.cit.*, Paris, p. 47.

⁶⁷³ Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, *op.cit.*, p. 110.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, pp. 110-111.

À travers ces pages, nous avons mis en avant les conditions de possibilité de l'amour dans la pensée finkielkrautienne. En effet, la question sous-jacente de l'essai est celle de la durabilité. Qu'exige l'amour pour être durable ? Nous avons opposé, à travers Finkielkraut, à la fois les différentes déclinaisons de l'amour ainsi que l'amour à l'époque moderne et l'amour au temps des Anciens. Ces deux contextes historiques ne changent rien à la loi de l'amour (*éros*), mais conditionnent la réalisation (ou non) de l'amour. Bien que Finkielkraut affirme (positivement) que nous sommes désormais libres de choisir avec qui nous souhaitons vivre, il déplore que l'idéal d'un amour durable nous aurait quitté. Contre l'opposition liberté - limite, Finkielkraut introduit une troisième dimension, *agapè*, largement inspirée par la philosophie lévinassienne et qui déjoue l'opposition initiale en introduisant l'amour comme un sentiment de responsabilité.

Selon notre lecture, la question de la limite est fondamentale dans la conception finkielkrautienne de l'amour, ou bien dirons-nous plutôt, de la pluralité des formes d'amour. La question de la limite est abordée à des niveaux divergents : parfois la limite est extérieure – à la manière des conventions sociales, des querelles, de l'amour non-réciproque ; parfois la limite est *intérieure* – comme illustré par *éros* éphémère ou « l'amour pour l'amour ». Finalement, la limite peut aussi se trouver dans l'enchevêtrement des deux niveaux, par la reconnaissance de l'altérité et le sentiment de responsabilité qui en émane (*agapè*).

III. TROISIÈME PARTIE

III.1 Proposition de monde d'Alain Finkielkraut

Jusqu'à présent notre étude s'est principalement concentrée sur la critique négative de Finkielkraut, à savoir les idées auxquelles il s'oppose. Notre objectif est maintenant de circonscrire notre analyse à l'étude de sa critique positive. En d'autres termes nous nous efforcerons de saisir la proposition de monde qui se dégage dans les essais. Pour Ricœur, la proposition de monde signifie, rappelons-le, « une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à ce texte unique⁶⁷⁵ ». Comme soulignée dans le cadre théorique, la proposition de monde de Finkielkraut est, comme toute proposition de monde, habitée par des contradictions, des tensions et des lacunes. Cependant, cette section ne visera pas à mettre en relief ces tensions, ni à soulever les limites de la proposition de monde finkielkrautienne mais plutôt à tenter de la cerner et de la comprendre. Notre tâche, tout au long de ce travail, a été de « prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, [nous] mettre en route vers l'*orient* du texte⁶⁷⁶ », selon l'expression ricœurienne. L'interprétation et la compréhension de la proposition de monde de Finkielkraut ne consistera donc pas à imposer notre « propre capacité finie de comprendre, mais [à nous] *exposer* au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde⁶⁷⁷. »

L'interrogation sur l'élan transformateur de la modernité constitue un fil rouge dans *Nous autres, modernes*, *La défaite de la pensée* et *L'identité malheureuse*. Une des problématiques que nous avons soulignée dans *La défaite de la pensée* et dans *L'identité malheureuse* se rapporte à l'articulation entre l'ancien et le nouveau dans le monde commun et celle entre le particulier et l'universel. Dans les pages qui suivent, nous tenterons d'interpréter plus clairement la proposition de monde qui se déploie dans l'œuvre de Finkielkraut et la manière dont celle-ci aborde l'expérience historique du XX^e siècle.

Les limites temporelles et spatiales, ainsi que les « extrêmes » ont servi d'outils avec lesquels nous avons tenté de reconstruire tout au long de ce travail « la dynamique interne du texte qui préside à la structuration de l'œuvre⁶⁷⁸ » selon l'expression de Ricœur. Les sections qui suivent viseront avant tout à identifier quelle « modalité du pouvoir être » figure dans la critique finkielkrautienne de la modernité. Pour ce faire nous tenterons de discerner quelle signification donner à « la mesure » selon sa conception et comment cette mesure doit, selon le philosophe, se pratiquer dans le monde commun.

Nous débuterons par l'universel et le particulier et ensuite nous aborderons l'importance accordée par Finkielkraut à la culture en général et la littérature en particulier dans le monde moderne. Les deux sections s'organiseront également autour de la relation entre le nouveau et l'ancien.

III.1.1 L'universel, le particulier, le singulier

Chez Finkielkraut, la question sous-jacente de l'universel, du singulier et du particulier peut se formuler de la manière suivante :

Comment articuler les trois dimensions de la vie humaine : l'universel, le particulier et le singulier ?

Notre interprétation part du « présupposé », pour parler avec Ricœur, que l'œuvre vise à ouvrir une voie conciliante entre l'universel et le particulier : selon Finkielkraut les Lumières tomberaient dans une forme d'« excès » en considérant dans ce qui n'était pas un progrès un obstacle, obstacle qui scinderait

⁶⁷⁵ Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 128.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 130. (Nous soulignons).

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 36.

ainsi l'humanité en deux ; ceux qui sont du côté du progrès et ceux qui n'y sont pas (les barbares, les sous-développés ou l'Ancien Régime) n'ayant de foi qu'en leur propre projet.

« L'excès » se manifeste également dans leur vision de l'homme déraciné, puisqu'ils nient la condition première de l'homme, à savoir l'appartenance à un monde commun. Le particularisme s'écarte de la juste mesure par son « insuffisance », noyant toute forme d'individualité dans une masse collective. Il constitue également un « excès » par l'importance qu'il accorde à l'appartenance. L'homme y est réduit à sa condition première, incapable de s'en affranchir. On peut dire que le particularisme nie le problème même du monde commun dans la mesure où il est la négation de toute forme de pluralité humaine. Ainsi la tension qui existe entre l'individu et la culture ou structure ou encore la tradition est théoriquement dépassée puisque la singularité serait selon cette vision la simple expression d'une inéluctable appartenance. L'universel hypermoderne à son tour est une négation tant du commun que de l'instance de la raison puisqu'il enferme chaque homme dans la solitude de sa subjectivité propre – et par extension l'expose à la tyrannie de la majorité, à l'« *Everyone knows* », à l'opinion publique.

La proposition de monde chez Finkielkraut nous semble souligner que la limite doit relever d'un intermédiaire et prendre en compte à la fois l'appartenance et l'altérité, l'enracinement et la volonté, la culture et le politique. Le lieu de l'appartenance doit être un espace qui permet à la fois de maintenir le particulier et d'engendrer l'universel.

Selon cette conception, la mesure impose une *limite spatiale* : un *limes* qui sépare l'extérieur de l'intérieur. Dans sa dimension extérieure, la mesure enjoint de limiter l'aspiration à l'universel héritée des Lumières : « il nous faut combattre la tentation ethnocentrique de persécuter les différences et de nous ériger en modèle idéal⁶⁷⁹ ». Le combat universaliste des Lumières à travers les conquêtes coloniales s'éloigne de la proposition de monde de Finkielkraut. Le respect de l'altérité est une expérience historique qu'il faut préserver. De manière concomitante, l'*intérieur* n'est pas la négation de l'existence du propre :

Mais ne sommes-nous pas nous-mêmes l'autre de l'Autre ? Et cet autre n'a-t-il pas le droit lui aussi d'être et de persévérer dans son être ? L'abandon de la grande ambition des Lumières, qui était de donner au monde entier notre image, ne doit pas conduire à l'effacement de ce visage⁶⁸⁰.

Ainsi la France en tant que pays mérite de « persévérer dans son être⁶⁸¹ ». La sagesse de la limite enseigne le respect de l'altérité des autres pays. Cette même sagesse enseigne pareillement qu'il ne faut pas céder au relativisme culturel et « transformer nos mœurs en option facultative⁶⁸² ». La mesure est aussi déterminée par une *limite temporelle* dans sa dimension intérieure qui structure la relation entre l'ancien et le nouveau :

Notre héritage qui ne fait certes pas de nous des êtres supérieurs mérite d'être préservé et entretenu. Ce qui n'implique, en aucune façon, un retour à Taine, à Barrès et à leur pathos de l'enracinement. Il existe certes des Français de souche. Et l'on ne doit pas tenir cette donnée pour négligeable, méprisable ou déjà coupable⁶⁸³.

Le nouveau doit donc reconnaître l'ancien et la place que ce dernier occupe dans le monde commun qui n'est ni « négligeable, méprisable ou déjà coupable ». Point « négligeable » car, nous semble-t-il, la limite temporelle dans la pensée finkielkrautienne souligne une séparation qui se fonde sur la différence. Elle n'est donc pas « négligeable » car elle consiste en une différence qui structure le monde commun. L'ancien n'est pas non plus « méprisable » en raison de l'Histoire coupable de l'Europe comme le conçoit « le romantisme pour autrui » ; l'Histoire et la culture française ne peuvent, selon Finkielkraut, se résumer dans une axiologie du mal. Finalement, que l'ancien ne soit pas « déjà coupable », signifie que sa présence dans le monde commun ne relève pas d'une menace. Nous pensons que Finkielkraut se défend contre l'idée qu'une différenciation entre l'ancien et le nouveau constituerait *per se* un danger pour le socle

⁶⁷⁹ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 134.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁶⁸¹ *Ibid.*,

⁶⁸² *Ibid.*, p. 82.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 134.

commun. Cette conception soulignerait qu'en faisant la différence entre l'ancien et le nouveau, on mettrait en péril l'égalité entre les hommes. En d'autres termes, souligner la différence de l'ancien par rapport au nouveau serait une manière de créer de l'inégalité. Or, pour Finkielkraut, nous semble-t-il, le fait que l'ancien fasse apparaître une différence ne relève pas de la culpabilité mais constitue une dimension structurante du monde commun. Pour lui, la disparition de l'ancien risque au contraire de libérer la tyrannie ou le totalitarisme comme nous l'avons souligné dans son analyse d'*Histoire d'un allemand*, où la prise du pouvoir par les nazis avait été précédée d'une société où l'ancien monde avait perdu sa présence.

De manière analogue, l'ancien doit aussi accorder au nouveau une place. Par exemple, Finkielkraut donne raison à ceux qui revendiquent la *reconnaissance* de l'Autre. La reconnaissance touche à la fois la limite temporelle et la limite spatiale. Dans sa dimension *spatiale* la limite renvoie à la reconnaissance que développe le philosophe Charles Taylor qui estime que la reconnaissance est un besoin vital et non seulement une marque de politesse. Finkielkraut adhère à cette conception et affirme qu'« il faut faire une place au multiculturalisme⁶⁸⁴ ».

Dans sa dimension *temporelle*, la reconnaissance renvoie à la relation entre le passé et le présent. La notion de « reconnaissance » renvoie alors à la notion de gratitude et à la notion d'identification. Nous l'avons évoqué à propos des classiques, les morts sont ceux qui nous ont fourni un monde commun mais c'est un héritage fragile car

La postérité confère bien la maîtrise, mais non la supériorité. Elle met l'œuvre vivante du mort à la merci des mains inertes ou inexpertes du vivant. Nous pouvons tout faire et tout dire d'Homère : il ne tentera pas la résistance, il n'émettra aucune protestation. Et les générations futures auront le même pouvoir sur nous⁶⁸⁵.

Bien que les siècles séparent le nouveau de l'ancien, il est possible dans la conception finkielkrautienne de faire de l'ancien un chez-soi. Cela est possible à travers le monde commun qui garantit la continuité à travers les œuvres qu'il lègue aux hommes, de génération en génération. Rappelons la citation de Hannah Arendt sur les œuvres d'art, qui pour la philosophe allemande sont « les seules à n'avoir aucune fonction dans le processus vital de la société ; [elles] ne sont pas fabriquées pour les hommes mais pour le monde qui est destiné à survivre à la vie limitée des mortels, au va-et-vient des générations⁶⁸⁶. » La pensée finkielkrautienne est, nous semble-t-il, imprégnée de cette conception arendtienne car elle présuppose qu'il existe un équilibre entre les trois modalités temporelles à travers les œuvres d'art (par exemple, les classiques) maintenu par la reconnaissance : la perte de reconnaissance dans le passé met en péril la durabilité du monde⁶⁸⁷.

Nous avons aussi vu que les anciens doivent également céder une place aux jeunes générations afin que l'humanité ne sombre dans la stagnation car l'homme perdrait « la faculté humaine de commencer ». Un équilibre est donc nécessaire entre l'ancien et le nouveau. Une certaine mesure doit donc dicter cette reconnaissance et Finkielkraut nous met en garde contre deux extrêmes qui s'éloignent de ce que nous avons appelé la juste mesure.

Premièrement, le nouveau ne doit pas uniquement faire objet d'exaltation (éloge du jeune, du changement pour lui-même, la xénophilie, le romantisme pour Autrui, les « couleurs vives de l'oubli », le mouvement perpétuel) par le simple fait qu'il soit nouveau. Mais, surtout, lui accorder trop d'importance risque de réduire l'être à son altérité. Pour que le nouveau cesse d'être réduit à sa condition de nouveau il faut lui donner les moyens de sortir de cette condition afin de pouvoir être aussi un être unique. En d'autres termes, la singularité de chaque homme ne doit pas être identifiée uniquement à travers l'appartenance à une culture, à un âge ou à une époque. Lui refuser son ipséité signifie aussi nier la pluralité du monde. L'ancien à son tour, doit reconnaître une place au nouveau, mais seulement à

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 210. Finkielkraut cite Charles Taylor.

⁶⁸⁵ Alain Finkielkraut, *Le mécontemporain*, Paris, Gallimard, coll. « folio » 1991, p. 15

⁶⁸⁶ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 773.

⁶⁸⁷ Une idée similaire sur la temporalité est présente chez Tocqueville dans son analyse de la démocratie : « Ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur », Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, *op.cit.*, p. 145. Cependant, les œuvres de cultures peuvent palier cette mise à distance.

condition de ne pas s'effacer. S'il y avait « effacement » il n'y aurait plus de lieu pour accueillir et pour donner sens à une rencontre. Aussi, comme nous l'avons souligné précédemment, le neuf ne peut émerger qu'à partir de l'ancien. La limite crée un espace où surgit la possibilité même d'accueillir ; sans l'existence d'une durabilité, le nouveau est à peine envisageable. L'ancien prend corps autant par l'héritage – historique et culturel – qu'à travers l'adulte qui transmet, ou encore par celui qui symbolise le « référent culturel »⁶⁸⁸. Cette triade veille, selon « la modalité du pouvoir être » de Finkielkraut, à la durabilité, durabilité qui à son tour renvoie à ce *tiers* qu'incarne le monde commun.

III.1.2 Mode semi-inclusif ?

Quel mode d'appartenance garantit donc la relation entre l'ancien et le nouveau ?

La conception de la nation à laquelle Finkielkraut fait référence est celle d'Ernest Renan et Fustel de Coulanges,⁶⁸⁹ cités longuement dans *La défaite de la pensée*. Le socle de la nation, souligne Fustel de Coulanges, « n'est ni la race ni la langue. Les hommes sentent dans leur cœur qu'ils sont un même peuple lorsqu'ils ont une communauté d'idées, d'intérêts, d'affections, de souvenirs et d'espérances. Voilà ce qui fait la patrie [...] la patrie, c'est ce qu'on aime⁶⁹⁰ ». Finkielkraut rappelle que l'idée de volonté est aussi présente chez Renan. Sans nier l'origine et les différences entre nations, sa vision de la nation est élective : « c'est le concours volontaire des individus qui forment les nations⁶⁹¹ ». Si les hommes se sont affranchis de la tutelle de l'Église, Renan refuse l'idée que les individus soient soumis à un nouveau diktat sous la forme d'une communauté fermée. À l'instar de Renan, Finkielkraut envisage le socle national autant par la volonté (« le concours volontaire des hommes ») que par une communauté qui partage un héritage. *Volonté et appartenance*, voilà les conditions qui peuvent structurer le monde commun⁶⁹². Mais que signifient-elles, plus concrètement pour l'auteur ?

Dans *L'identité malheureuse* ces conditions s'expriment – peut-être de la manière la plus explicite – par la voie de l'école républicaine :

[L]a République logeait les héritiers, les boursiers et les Français de fraîche date à la même enseigne. Initiés ou profanes, nous avions la France en partage. Et ce n'était pas qu'une question de passeport : dans quelque milieu que nous ayons grandi, la langue, la littérature, la géographie et l'histoire françaises devenaient nôtres à l'école et par l'école [...]. Indifférent aux destins et aux cultures minoritaires, cet enseignement n'était pas, pour autant, chauvin. [Nos instituteurs, et nos professeurs] ne chantaient la louange ni de l'universalité de la France ni de la singularité du génie français. Ils ne chantaient pas. Ils parlaient et en prose⁶⁹³.

La citation illustre bien l'intention de Finkielkraut d'aller au-delà de « l'universalité » ou du particulier, « de la singularité et du génie français » par le biais de l'école républicaine. L'institution scolaire pouvait créer du commun malgré les différences entre les élèves justement parce que le particularisme de l'enfant n'était pas une préoccupation des enseignants ; « l'origine était hors sujet⁶⁹⁴. » En soulignant que cette France ne réduisait pas l'appartenance uniquement au « passeport » mais renvoyait l'appartenance « à la littérature, à l'histoire, » à la culture, Finkielkraut n'envisage la relation entre l'ancien et le nouveau qu'à travers le monde commun. À l'école tout enfant devait de s'oublier un temps et c'est dans cet oubli qu'il advenait d'autres choses que le règne des intérêts privés et les impératifs de la subjectivité. Nous dirons même que pour Finkielkraut, l'école républicaine est le lieu nécessaire permettant à la fois la transmission

⁶⁸⁸ Alain Finkielkraut *L'identité malheureuse, op.cit.*, p. 123.

⁶⁸⁹ Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889), historien français. Dans un débat épistolaire avec l'historien allemand Théodor Mommsen, Coulanges répond par une lettre ouverte (1870) intitulée « L'Alsace est-elle allemande ou française » où il défend sa vision de la nation.

⁶⁹⁰ Fustel de Coulanges cité in Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée, op.cit.*, pp. 45-46.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁹² En rappelant les modes d'appartenances que nous avons distingués dans la première partie, nous sommes tentés de dire que ce que l'auteur propose est un « mode semi-inclusif ».

⁶⁹³ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse, op.cit.*, p. 112.

⁶⁹⁴ *Ibid.*

(l'ancien), et à partir d'elle la créativité (le nouveau), l'initiation à la beauté (l'œuvre) et l'acquisition de l'autonomie (les Lumières). Mais ces vertus ne peuvent pour le philosophe s'acquérir que par un arrachement au subjectivisme ou au relativisme, au « fanatique » et au « zombie⁶⁹⁵ ».

Ce qui nous semble être le fondement du commun chez Finkielkraut est donc, à la fois l'appartenance et la volonté, en d'autres termes la culture et la liberté. Dans *L'identité malheureuse*, il développe l'idée que la France est essentiellement une patrie littéraire et ce qu'il appelle en l'occurrence une patrie féminine⁶⁹⁶ (c'est-à-dire une patrie qui accorde une place publique aux femmes). La patrie littéraire se rapporte à la culture (appartenance). La patrie féminine se rapporte à la liberté. La relation entre visibilité et liberté est une question que Hannah Arendt développe dans *La condition de l'homme moderne* et il nous semble qu'il existe, également ici un lien intertextuel avec *L'identité malheureuse*. Selon Hannah Arendt, la liberté n'est pas un sentiment dans le cœur des hommes, mais réside dans la possibilité des hommes d'être vus et entendus par d'autres dans l'espace public⁶⁹⁷. Si le privé est justement pris au sens d'une privation, le lieu du caché où se déploie l'éternelle répétition du processus vital, la liberté est l'affranchissement de cette condition pour pouvoir paraître en public. La visibilité publique est donc nécessaire à l'exercice de la liberté.

Nous pensons, à travers l'illustration de ces exemples concrets, que la « modalité du pouvoir être⁶⁹⁸ » proposée par Finkielkraut est en effet tant l'appartenance (culture) que la volonté (liberté). Cependant, la culture et la liberté ne s'opposent pas chez lui⁶⁹⁹, mais au contraire se conditionnent l'une l'autre. En ce sens, il est proche des Lumières qui soutiennent que « la liberté est impossible à l'ignorant ». Il s'en éloigne, nous le verrons, puisque ce n'est pas en premier lieu la Raison qui remédie à l'ignorance mais une certaine forme de sagesse pratique, que la littérature peut, par exemple, offrir. C'est donc une sagesse pratique plutôt qu'une raison pratique qui doit éclairer les hommes. Pour lui, la culture est une des conditions de possibilité pour devenir libre.

III.1.3 Le scrupule face au concept

Assumant l'idée que l'homme est situé, Finkielkraut avance avec Goethe que l'homme est capable de s'affranchir de cette condition initiale. La littérature permet cet affranchissement et constitue une réplique aux historiens, sociologues, anthropologues qui voient le particularisme à l'œuvre partout.

Enracinés dans un sol, ancrés dans une époque, datés et situés, les hommes pouvaient échapper cependant à la fatalité des particularismes. La division n'était pas sans appel : il y avait des lieux – les livres – où l'humanité pouvait avoir raison de son morcellement en une myriade d'esprits locaux⁷⁰⁰.

Ce que Goethe découvre est que l'appartenance à une culture n'empêche pas l'homme d'accéder à d'autres œuvres, à d'autres cultures. Il semblerait que Finkielkraut envisage les œuvres et la culture par la présence d'une qualité du Beau en elles, qui transcende les différences et qui dit quelque chose de vrai sur l'homme et sa condition en tant qu'humain. La littérature peut être hors « contexte », même si le contexte dans lequel elle naît est nécessaire à sa création. En 1827, Goethe propose l'idée d'une *Weltliteratur*. Finkielkraut souligne que pour Goethe il n'est pas question d'un retour à une métaphysique transcendante :

⁶⁹⁵ Voir *La défaite de la pensée*.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 167. Il emprunte cette idée à Mona Ozouf.

⁶⁹⁷ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, p. 105.

⁶⁹⁸ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 128.

⁶⁹⁹ La liberté et la culture se conçoivent comme antagoniques, autant chez les romantiques allemands (ce n'est « pas l'homme qui parle de la culture mais la culture qui parle en lui ») que chez les protagonistes de l'universel à l'ère hypermoderne (la culture comme violence symbolique et obstacle aux pulsions ou même à l'authenticité des individuelle).

⁷⁰⁰ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 53.

Goethe se distinguait radicalement des desservants classiques du Bien, du Noble et du Beau : le groupe ethnique était pour lui un aspect non pas accidentel, mais constitutif de l'existence. Pourtant, et c'est là l'essentiel, Goethe refusait de faire de nécessité vertu. [...] Cette réalité méritait qu'on la reconnaisse, non qu'on l'idolâtre. Respirant le même air que les autres membres de sa tribu, naissant comme tout un chacun dans un monde historique et divisé, l'artiste ne pouvait prétendre accéder d'emblée à l'universalité. Spontanément il participait aux manières communes de voir et de juger les choses, sa personnalité ne se différenciat pas d'abord de la personnalité collective d'où lui venaient à la fois ses premières idées et les mots pour les dire. Mais ce n'était pas une raison pour en rajouter, ni pour ériger en absolu cet enracinement dans un lieu ou dans une langue !⁷⁰¹

Il nous semble clair que Finkielkraut adhère à la conception goethéenne. Elle permet d'échapper à une dichotomie stricte entre particularisme et universalisme par le biais d'une approche dialectique : Les hommes sont certainement situés mais il y a une réalité objective et universelle qui transcende l'homme et cette universalité, l'homme a la capacité de la saisir. Il est aussi disposé à transcender sa particularité puisqu'il a la capacité de créer au-delà de cette particularité-même. Cela renvoie également à l'analyse que fait l'auteur à propos de Babette : « Babette avait montré avec éclat que l'art a la double vertu de déployer les différences et d'attester l'unité du genre humain. Avec elle, le goût transcendait les frontières de la subjectivité, de la nation et même de l'appartenance culturelle⁷⁰². » Ce qui initialement répugnait aux Norvégiens était de sortir de leur communauté close mais l'art de Babette transcendait leur particularité.

Si Finkielkraut s'inscrit en faux contre l'idée que tout homme est potentiellement auteur, nous ferons l'hypothèse qu'il pense que tout homme est potentiellement disposé à devenir lecteur ; « l'héritier », traité dans la première partie, s'inscrit dans cette conception. D'où aussi la nécessité de perfectionner cette disposition chez l'homme et un lieu de ce perfectionnement, comme nous l'avons déjà mentionné, pourrait être l'institution scolaire.

Il nous semble que la conception de la littérature chez Finkielkraut repose sur deux postulats : l'un dont la finalité est d'explorer la condition contingente de l'homme, l'autre d'accueillir la sagesse pratique pour mieux agir avec l'Autre. Le premier postulat donne à la littérature une valeur éducative, grâce à elle l'homme peut saisir la complexité de la condition humaine, et le former vers un « cœur intelligent ». Finkielkraut est explicitement l'héritier des Lumières en ce qu'il partage leur souci des « deux exigences indissociables : respecter l'autonomie des individus et leur offrir, par l'instruction, le moyen d'être effectivement autonome⁷⁰³. » Actualiser cette disposition n'entraînerait pas l'homme à une soumission, à la « violence symbolique » mais le conduirait, au contraire, à une émancipation de la particularité du groupe social et/ou ethnique ou de l'époque dans laquelle le hasard l'a fait vivre. Le second postulat sous-tend la question de la *praxis*, de l'intelligence pratique, en d'autres termes de l'éthique : l'homme s'alliant à un principe d'unité extérieur à lui, la littérature, retrouve une entité qui transcende sa condition et l'aide à orienter son action et son jugement. Les deux postulats renvoient ainsi à la question de la connaissance l'une théorique, l'autre pratique. La dimension esthétique se rapporte à la question de vérité chez Finkielkraut :

d'une part, la beauté est comme les théorèmes : *elle ne tient pas en place*, elle se détache de son lieu d'origine et s'offre avec générosité à la jouissance de tout un chacun ; la science, d'autre part, n'a pas le monopole de la vérité : ce qui distingue les grands romans des simples archives, c'est qu'ils ne sont pas seulement des matériaux pour les historiens, mais des formes d'investigation du monde et de l'existence⁷⁰⁴.

La littérature est donc un moyen d'atteindre à la fois une vérité et un principe éthique qui nous aide à aller au-delà de notre horizon restreint. Comme souligné dans la deuxième partie, le roman occupe une place particulière dans la pensée finkielkrautienne : le roman apparaît comme un des genres les plus susceptibles d'exprimer les « formes de l'existence ». Ainsi, la *sagesse du roman* vise la pluralité du monde, pour reprendre une formule qui a été importante au cours de cette étude, et ambitionne d'aller au-delà

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁰² Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.*, p. 249.

⁷⁰³ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 75.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 133.

d'une simplification manichéenne du monde en "noir et blanc", en "bien ou mal" ou en une Vérité absolue pour ouvrir l'homme à la réflexion. Si Finkielkraut accorde une place certaine au *concept* dans la philosophie, il pense qu'il n'a pas sa place dans la littérature. Au contraire, les ouvrages qui font concession aux concepts ne se rangent pas dans ce qu'il appelle la sagesse de roman, ces livres relèvent soit du kitsch soit des préjugés. La littérature déjoue d'une certaine manière le concept car là où le concept vise le général, la littérature vise le particulier. Au sujet de Grossman Finkielkraut écrit : « Il dérober obstinément l'existence au concept, il soustrait le particulier à la mainmise absolue du général⁷⁰⁵. »

Dans une émission de radio de 2012, il met en avant la différence entre la question du concept, le mal et leur rapport à la littérature :

Là je ne vois pas la littérature à l'œuvre mais peut-être quelque chose qui est notre tentation à tous, et qui est aussi une nécessité intellectuelle : la conceptualisation. Vous conceptualisez, vous conceptualisez des gens, des masses humaines et il me semble précisément que la littérature est là comme le caillou dans la chaussure, le scrupule face au concept. Rappeler que derrière les échantillons il y a toujours des individus. [...] S'il y a un rapport à la fin ou au début du XXI^e siècle entre la littérature et le mal je le vois là. Un mal qui viendrait de la conceptualisation. Voilà ces gens-là, donc ils sont tuables puisqu'ils sont ceci ou cela... Et la littérature qui dit non, non, il y a toujours de l'homme concret⁷⁰⁶.

Nous l'avons souligné précédemment, pour Finkielkraut, la littérature se rattache à ce que Milan Kundera a appelé la « sagesse de l'incertitude⁷⁰⁷. » La sagesse de l'incertitude se nourrit de la pluralité du monde et de ce que chaque homme et chaque situation a d'unique. Là où la philosophie tend à rendre la réalité intelligible à travers le concept, la littérature nous rappelle la contingence de l'être unique, de sa singularité propre. Elle embrasse la complexité que le concept – si élaboré soit-il – n'est jamais réellement en mesure d'atteindre. Dans *Nous autres, modernes*, Finkielkraut souligne que le domaine du roman est :

l'incalculable, la nuance, la part de vérité qu'écrase inévitablement la certitude triomphante. À la mise en équation des problèmes de l'humanité, l'esprit du roman répond par l'incessable exploration du phénomène humain. Aux idées claires et distinctes, il ne cesse d'opposer le contrepoint du scrupule⁷⁰⁸.

En ce sens, la littérature s'oppose au relativisme ou au subjectivisme sans jamais prétendre à « l'unique Vérité⁷⁰⁹ ». Dans *Un cœur intelligent* il affirme cette même idée de nuance :

On n'a pas besoin de la littérature pour apprendre à lire. On a besoin de la littérature pour soustraire le monde réel aux lectures sommaires, que celles-ci soient le fait du sentimentalisme facile ou de l'intelligence implacable. La littérature nous apprend à nous défier des théorèmes de l'entendement et à substituer au règne des antinomies celui de la nuance⁷¹⁰.

La sagesse qui s'exprime à travers l'art et la culture peut se transmettre indépendamment de l'origine de celui qui la reçoit. Finkielkraut ne nie pas les différences d'appartenance entre les hommes mais soutient que ce qui distingue les œuvres n'est pas en premier lieu leur origine mais leur éthique ; leur génie n'est pas particulier mais universel. Dans *Un cœur intelligent*, Finkielkraut analyse la réaction de Jacques Cormery dans *Le premier Homme* face à un scène intenable où un homme a été tué et où le protagoniste s'offusque contre l'attitude « théorique » de son compagnon :

⁷⁰⁵ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent, op.cit.*, p. 53.

⁷⁰⁶ *A quoi rime l'éloge littéraire d'Anders Breivik ?*, Répliques, France Culture, 17 novembre, 2013. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/repliques/a-quoi-rime-l-eloge-litteraire-d-anders-breivik-6499927>, Consulté le 4 avril 2021.

⁷⁰⁷ Milan Kundera cité par Alain Finkielkraut in *Nous autres, modernes, op.cit.*, p. 150.

⁷⁰⁸ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes, op.cit.*, pp. 150-151.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 150.

⁷¹⁰ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent, op.cit.*, pp. 231-232.

Cormery ne refusait pas la lumière, il refusait de se laisser entraîner dans la nuit où la décence ne se distingue plus de l'abjection. Ce n'était pas parce qu'il était limité qu'il mettait des limites à sa compréhension, mais parce qu'il était intraitable. Contre vents et marées progressistes ou culturalistes, il maintenait l'existence d'un absolu étiq̄ue et de critères universels. Il ne rejetait pas la différence mais l'idée d'une multiplicité indifférente de manière d'agir. Il ne confondait pas bêtement ce qui est bien avec ce qui est sien, il veillait jalousement sur l'irréductible, il contestait farouchement l'oubli de ce qui est bien au profit de ce qui est autre ou de ce qui est censé servir la cause du Bien et rien ne le révoltait davantage que l'escamotage de l'horreur par l'intelligence de son interprétation⁷¹¹.

L'attitude de Cormery pourrait se transposer dans la vision de l'auteur d'*Un cœur intelligent* sur la capacité de la littérature à allier le particulier et l'universel.

Dans *L'identité malheureuse* où Finkielkraut énumère des philosophes et des écrivains d'origines différentes et il rétorque aux particularistes : « comme si ces auteurs [...] ne nous renvoyaient pas d'abord qui que nous soyons et quels que soient notre "genre" et notre origine, à nos limites, à notre finitude⁷¹². » À notre avis, Finkielkraut met cette idée en pratique dans *Un cœur intelligent* et dans *Et si l'amour durait* – en optant pour des auteurs venant de différents pays et vivant à différentes époques – où il illustre dans quelle mesure leurs romans s'adressent à notre condition humaine. Ainsi nous suggérons que pour Finkielkraut la faculté d'entrevoir la beauté et la complexité du monde est une qualité propre à l'homme, ou plutôt ce qui permet d'actualiser sa condition humaine. Mais c'est une connaissance *a posteriori*, elle exige l'expérience de la transmission car par la littérature l'homme peut atteindre un cœur intelligent. L'auteur est donc plutôt optimiste quant aux facultés ou potentialités initiales de l'homme mais pessimiste quant aux évolutions récentes de la modernité qui empêcheraient l'actualisation de ces facultés. La disparition de *l'aidôs* ou de l'humilité pour faire place à une *hubris* subjectiviste ou aux fantasmes est une préoccupation sur laquelle l'auteur ne cesse de revenir. À un niveau social, ces facultés seraient également mises à mal, le tout-culturel, les préjugés, les idéologies, évoqués au long de cette thèse, participent à l'impossibilité de pratiquer cette humilité.

La littérature permettant d'atteindre l'universel peut également, dans la conception finkielkrautienne, être une manière d'appartenir au monde commun. Il illustre son propos à travers l'exemple de Lévinas :

La France ne se réduit pas à la francité, son patrimoine n'est pas composé, pour l'essentiel, de déterminations inconscientes ou de modes d'être typiques et héréditaires mais de valeurs offertes à l'intelligence des hommes, et Lévinas lui-même est devenu français par amour pour Molière, pour Descartes, pour Pascal, pour Malebranche – pour des œuvres qui ne témoignent d'aucun pittoresque, mais qui, prenant en considération autre chose que la France, sont des contributions originales à la littérature universelle ou à la philosophie⁷¹³.

Il y a donc « des valeurs offertes à l'intelligence des hommes » transmises par la « littérature universelle⁷¹⁴. » Si Finkielkraut ne nie pas l'existence des Français par la généalogie, cette part d'appartenance n'est pas exclusive pour devenir ou être Français.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 126.

⁷¹² Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 211. Reconnaître le génie de l'écrivain est pour l'auteur bien plus important que de voir en lui l'expression de sa différence culturelle. Finkielkraut est sûrement conscient des structures qui ont longtemps empêché certaines personnes d'accéder au rang des Grands hommes en raison de leur sexe ou de leur appartenance. La manière de remédier à cette lacune semble pouvoir prendre deux directions possibles. L'une serait universaliste, l'autre particulariste. La première dirait que la désignation des Grands Hommes n'a pas été suffisamment universaliste et soutiendrait donc qu'il faille l'étendre. Cependant, l'aspiration universaliste n'accordera pas d'importance à la spécificité du Grand Homme dans sa désignation mais les actes ou les œuvres qu'ils ont produits. La deuxième direction soulignera la particularité comme nécessaire pour atteindre une juste représentation. Cette conception mettra donc en avant les spécificités de l'être. Il nous semble clair que Finkielkraut se range dans le premier courant.

⁷¹³ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p. 139.

⁷¹⁴ Par ailleurs, lorsque Finkielkraut choisit de citer Lévinas dans *L'identité malheureuse*, il s'agit d'un même amour : « La France est une nation à laquelle on peut s'attacher par le cœur aussi fortement que par les racines » Alain Finkielkraut, (*L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 35).

III.1.4 La Fragilité

Une autre dimension capitale pour *la proposition de monde* chez Finkielkraut est la notion de la fragilité qui à son tour renvoie aux notions de l'irréductible et du périssable. Ensemble ils sont sous-jacents à sa pensée, à sa compréhension et à son analyse de la société contemporaine. Ces trois entités forment ensemble la condition de l'homme, elles renvoient à la question de la finitude mais aussi à l'amour.

Dans tous les essais analysés, ce souci de la contingence est présent, les mots « périssable », et « fragile » reviennent de manière récurrente. Souvent il oppose l'idée de fragilité à une idée où des conceptions qui affirment le contraire. Dans *Un cœur intelligent*, il écrit à propos d'une métaphore « revoici la vie, mais la vie comme vulnérabilité, fragilité, mortalité, la vie comme vieillesse et non comme ivresse ou force vitale [...] Tout ce qui vit passe, et ce passage, cette fugacité font la dignité de tout ce qui vit⁷¹⁵. »

La défaite de la pensée s'ouvre sur l'idée que la séparation entre « la vie quotidienne⁷¹⁶ » et « la vie avec la pensée⁷¹⁷ », est « fondatrice de l'Occident⁷¹⁸ ». Cependant, « cette hiérarchie a toujours été fragile et contestée⁷¹⁹ ». Dans *Un cœur intelligent*, il parle de « l'héritage fragile⁷²⁰ ».

Quant à « l'amour », il semblerait que Finkielkraut le comprenne comme amour mu par la fragilité des choses plutôt que par une fierté grandiose. Un amour inspiré de la fragilité est à l'œuvre dans *L'identité malheureuse* que Finkielkraut nomme à travers Simone Weil le « patriotisme de compassion⁷²¹ » citée à la fin du chapitre cinq :

Le sentiment de tendresse poignante pour une chose belle, précieuse, fragile et périssable [...] « On peut aimer la France pour la gloire qui semble lui assurer une existence étendue au loin dans le temps, dans le temps et dans l'espace. Ou bien on peut l'aimer comme une chose qui, étant terrestre, peut être détruite, et dont le prix est d'autant plus sensible⁷²².

Il y a toujours une dimension esthétique dans l'éthique de Finkielkraut, c'est la beauté du monde, la beauté des œuvres qui participe à leur grandeur ; conjointement leur fragilité intrinsèque est ce qui suscite l'attachement. Comme cette beauté est périssable elle a besoin de limites qui concourent à sa persévérance.

Un amour pour la beauté, renforcé et engendré par la fragilité même est un des fondements du désir d'appartenance au monde. Cet amour pour une « chose belle, précieuse, fragile et périssable » ne devient intelligible qu'au moment où l'homme saisit la finitude intrinsèque de sa condition ; toute vie, toute œuvre, toute culture humaine est soumise à la loi du périssable. Pour Finkielkraut, l'homme moderne, qui ne regarde que devant lui, est persuadé « que l'essentiel ne [peut] pas mourir. Or l'essentiel est mortel⁷²³ ». Partant de la condition de l'homme comme étant un être mortel, Finkielkraut oppose le « survivant » au « moderne » :

Le Moderne, c'est celui à qui le passé pèse. Le survivant, c'est celui à qui le passé manque. Le Moderne voit dans le présent un champ de bataille entre la vie et la mort, un passé étouffant et un futur libérateur. Parce qu'il aime un mort, l'élan du survivant vers le futur est cassé. Le Moderne, c'est celui qui court plus vite que le vieux monde parce qu'il a peur d'être rattrapé par lui [...] le survivant court après le vieux monde, en sachant qu'il n'a aucune chance de le rattraper. Le Moderne se réjouit de dépasser le passé, le survivant en est inconsolable. Car le passé, pour lui n'est pas mortifère mais mortel ; n'est pas oppressif, mais précaire. Être

⁷¹⁵ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, op.cit., p. 65.

⁷¹⁶ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p. 11.

⁷¹⁷ *Ibid.*,

⁷¹⁸ *Ibid.*,

⁷¹⁹ *Ibid.*, (Nous soulignons).

⁷²⁰ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, op.cit., p. 70.

⁷²¹ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, op.cit., p. 168.

⁷²² *Ibid.*, pp. 167-168. (Nous soulignons).

⁷²³ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, op.cit., p. 68.

moderne, c'est se séparer, c'est surmonter, progresser, avancer, dépasser, transcender : mouvement actif, conquérant, volontaire. Survivre, c'est être quitté. Le Moderne va de l'avant, le survivant regarde vers l'arrière. L'un est projet ; l'autre, regret⁷²⁴.

Le survivant est celui qui a saisi la fragilité du monde et il sait que l'existence de l'Autre dépend de lui, son existence est à sa merci. Une idée similaire structure son analyse dans *Et si l'amour durait*, quand Tamina ne peut pas se résoudre à oublier son mari défunt puisque l'existence de ce dernier ne dépend que d'elle : « elle demeure obstinément et absurdement fidèle au défunt. Ce n'est pas une question de principe, ce n'est pas une décision qu'elle prend, c'est une obligation qui s'empare d'elle⁷²⁵ ».

Le survivant sait que les hommes ne sont pas interchangeables parce que chaque homme est un être irréductible et selon Finkielkraut « [n]ous sommes partie prenante d'une totalité qui engendre majestueusement les siècles, et cette totalité est brisée par chaque mort individuelle⁷²⁶. » Brisée car justement pour Finkielkraut les hommes « ne sont pas interchangeables ».

L'amour de l'être aimé, ce que Finkielkraut nomme *agapè* est aussi un amour mu par la fragilité de l'être aimé. C'est cet amour qui selon l'auteur frappe Tomas dans *L'insoutenable légèreté de l'être* :

Ce qui l'attache à Tereza, ce n'est pas seulement sa beauté si fragile, c'est sa fragilité elle-même. Ce n'est pas son éclat passager, c'est le fait banal et déchirant qu'elle est de passage. Il n'aime pas en elle des qualités qui vont mourir, il souffre pour elle, avec elle, *avant* elle de la mortalité de son être⁷²⁷.

Cet amour de la fragilité renvoie donc à ce que l'être a d'irréductible, c'est son irréductibilité qui rend l'interchangeabilité impossible. C'est pour cette raison, croyons-nous, qu'il s'oppose si frontalement à l'idée que l'immigration pourrait être perçue comme une solution pragmatique et fonctionnelle à l'évolution démographique de pays vieillissant :

Aux experts qui croient accéder par des chiffres à la chair du réel et qui affirment – calculatrice en main – que l'afflux des immigrés compense providentiellement la baisse de natalité sur le Vieux Continent, l'expérience répond que les individus ne sont pas interchangeables⁷²⁸.

Comme souligné précédemment cette approche des autres vaut également pour la culture et le monde commun, dans la mesure où nous sommes les héritiers d'une culture dont l'existence dépend de nous. Dans cette acception, le survivant est un être obligé.

Enveloppé par la fragilité, l'être mortel peut se prémunir de cette faiblesse par l'existence même des limites car les limites constituent la condition *sine qua non* de la transmission et de la conservation, de la création et de l'invention. Mais les œuvres d'art défient, constituent la réplique de l'homme à la limite suprême parce qu'elles portent en elles, comme l'écrivait Hannah Arendt « une immortalité potentielle ».

Le « donné » fait également partie des éléments fragiles. La part du donné, est comme nous l'avons souligné, ce qui s'offre à l'homme comme tel, qui ne relève pas de son choix.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁷²⁵ Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, *op.cit.*, p. 123.

⁷²⁶ Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, *op.cit.*, p. 47.

⁷²⁷ Alain Finkielkraut, *Et si l'amour durait*, *op.cit.*, pp. 120-121.

⁷²⁸ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 22.

III.1.5 Désensorcellement

S'il existe une injonction éthique dans la pensée de Finkielkraut, il nous semble que ce serait de *Désensorceler le monde*⁷²⁹. Désensorceler le monde ne veut pas dire le désenchanter, (peut-être même que le désenchantement est une forme d'ensorcellement). Désensorceler, c'est pointer là où l'idéologie est à l'œuvre au détriment de la réalité, écarter le fantasme pour que puisse émerger la sagesse, restituer la pluralité du monde là où l'on œuvre pour le nivellement et l'homogénéisation, c'est permettre « de toujours dire ce que l'on voit. Surtout il faut toujours, ce qui est le plus difficile, voir ce que l'on voit ⁷³⁰». Pour Finkielkraut, cela vaut tant pour la culture (culture de masse) que pour la nature (processus de rationalisation de la nature et des êtres vivants), en passant par la société (approche manichéenne et idéologique des relations entre les hommes).

L'idéologie, selon Arendt est la logique d'une idée, d'une prémisse à partir de laquelle découle toute une logique : « Le penser idéologique ordonne les faits en une procédure absolument logique, qui part d'une prémisse tenue pour axiome et en déduit tout le reste : autrement dit, elle procède avec une cohérence qui n'existe nulle part dans le domaine de la réalité ⁷³¹. » Le problème avec l'idéologie est qu'elle réduit la pluralité du monde à une matrice et qu'elle tente d'organiser cette pluralité en la réduisant à la logique d'une seule idée. Il nous semble clair que Finkielkraut perçoit l'idéologie de manière similaire.

Une réponse à l'idéologie est, comme nous l'avons vu, la littérature, qui défie la généralisation en se consacrant à l'irréductible. Si « la pensée idéologique ruine toute relation avec la réalité⁷³² », il nous semble que pour Finkielkraut la littérature, et le roman en particulier, est l'une de ces instances qui permette de renouer avec la réalité. Désensorceler le monde des fantasmes manichéens est donc l'œuvre de la littérature.

La rationalisation du monde et des hommes qui, comme nous l'avons souligné dans l'analyse de *Nous autres, modernes*, conduirait à une homogénéisation rationnelle où tout est interchangeable et où le donné n'a plus de place, hante l'idée même de liberté. Dans *Un cœur intelligent*, il émet une idée semblable quant au totalitarisme communiste :

La liberté, ce n'est pas le règne humain accompli, ce n'est pas la coïncidence finale du réel et du rationnel. C'est le défi jeté par la pluralité humaine à cette ambition totalisante. En voulant réduire, jusqu'à la faire disparaître, la part d'immaîtrisable et de l'incalculable, on bâtit une société d'esclaves⁷³³.

Pour Finkielkraut, les limites constituent en soi la condition de possibilité de la liberté. Tout processus qui vise à l'illimité sape ce que la liberté requiert pour exister. La force et la diffusion des différents processus témoignent de ce que la liberté a de fragile. Par conséquent, la transgression des limites qui encadrent la liberté ne signifie pas nécessairement une libération de l'homme mais plutôt une libération d'un potentiel processus tyrannique, voire totalitaire.

⁷²⁹ *La sagesse de l'amour* compte un chapitre qui s'intitule « Désensorceler le monde. »

⁷³⁰ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, p. 186.

⁷³¹ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op.cit.*, p. 828.

⁷³² *Ibid.*, p. 831.

⁷³³ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.*, p. 67.

Discussion

Suite à notre interprétation de *la proposition de monde* d'Alain Finkielkraut, nous terminerons notre analyse sur une réflexion autour du concept d'identité et son rôle dans la pensée de Finkielkraut. Comme mentionné dans l'introduction, Finkielkraut a été accusé d'être un conservateur, voire un néoréactionnaire et de se brûler « au feu de l'identité ». Cette dernière accusation est de fait difficile à récuser étant donné qu'il a publié un livre en 2013 qui porte le titre de *L'identité malheureuse* et qu'il est revenu depuis sur la question de l'identité nationale.

Ce chapitre s'organise autour de trois axes : dans un premier temps nous analyserons le concept d'identité d'un point de vue ontologique et épistémologique. Notre réflexion portera sur les différentes conceptions de l'identité et comment celles-ci ont évolué au cours du temps pour aboutir à la conception qui prédomine aujourd'hui. Nous nous interrogerons également sur le fait que l'identité se présente à la fois à l'échelle collective comme une réponse politique et à une échelle individuelle comme un support psychologique, venant ainsi « combler » des difficultés qui semblent être propres aux sociétés modernes. Cette section traitera donc les origines du concept d'identité, ses présuppositions ontologiques ainsi que ses effets dans l'espace public et sur les dispositions psychologiques des individus. Soulignons qu'il s'agit d'une contextualisation critique du concept et nous l'aborderons en nous appuyant principalement sur la philosophie de Hannah Arendt. Dans l'étape suivante, nous examinerons le concept d'identité dans la pensée de Finkielkraut et nous tenterons de savoir si l'identité constitue un concept heuristique pour sa compréhension du monde. Nous confronterons son concept d'« identité nationale » avec ce qu'il a pu soutenir par ailleurs.

La thèse que nous défendrons est que Finkielkraut n'obéit pas à une compréhension identitaire du monde mais qu'il s'inscrit davantage dans un courant antitotalitaire.

Identité, considérations générales

Nul ne peut nier que la question de l'identité ait gagné en importance dans la société. Nombreux sont ceux qui voient dans le concept d'identité un moyen légitime pour revendiquer des biens ou des droits. Elle permet aussi une performativité normative par laquelle on impose ou l'on critique des valeurs, des principes et des croyances.

L'identité, concrétisée dans les discours militants, se retrouve tant parmi des mouvements de gauche que de droite. Bien que ces courants préconisent et défendent différentes identités, leurs pensées s'orientent et puisent dans des dispositifs similaires. Nous ne prétendons pas dresser une liste exhaustive de ces dispositifs mais nous en esquisserons quelques traits qui nous semblent pertinents pour en saisir en quelque sorte les spécificités. Le dépassement du statut de minorité

Le dépassement du statut de minorité

Premièrement, la relation entre minorité et majorité constitue un pivot autour duquel gravitent les revendications identitaires : la « gauche identitaire » défend principalement l'identité de groupes ou de communautés dits minoritaires. C'est en raison de leur minorité qu'ils doivent être défendus, car plus vulnérables que le groupe « majoritaire » qui aurait tendance à nier ou refuser leur droit à l'existence. Dans ce courant, il y a eu ces derniers temps une tendance à vouloir saper la majorité en mettant en cause l'idée même de son existence ontologique. La « matrice hétérosexuelle », défendue notamment par Judith

Butler, l'évolution du concept de « la racisation » ou bien le « sexe comme construction sociale » font partie de ces théories qui tendent à la fois à faire émerger les droits des minorités et en même temps à dépasser l'opposition majorité/minorité en lui prêtant une existence exclusivement discursive. Au sein de courants de gauche, on trouve une approche social-constructiviste qui appréhende le monde humain comme socialement construit et donc capable d'être dé- et reconstruit afin que les identités défendues trouvent également une place égale parmi les autres dans la société.

La « droite identitaire » n'est pas exempt de prêter une attention particulière à la question des minorités. Cependant la minorité est chez elle mise en avant de manière négative c'est-à-dire que la menace contre le groupe qu'elle défend consiste en la crainte de devenir un groupe minoritaire. L'idée d'un « grand remplacement » est à ce titre illustrative. La crainte de ce revirement structure en large partie ses revendications, ce qui signifie qu'on se positionne de fait comme une minorité vulnérable : le « on ne se sent plus chez soi », la récupération politique de concepts ou de notions comme les « territoires perdus », ou « l'insécurité culturelle » sont utilisés à la fois pour faire émerger leurs revendications et sape simultanément l'opposition majorité/minorité. Ce que les différents mouvements identitaires ont en commun est donc l'idée que la condition de minorité légitime une lutte nécessaire pour le bien – et parfois même pour la survie – de la communauté.

Deuxièmement, ces mouvements accordent une grande importance à la culture et à l'histoire : les uns comme les autres focalisent et articulent leurs revendications à partir d'une toile de fond qui comprend généralement un héritage historique, des éléments culturels et cultuels ainsi qu'un imaginaire commun. Cet héritage historique, culturel, cultuel et imaginaire se pose pour ainsi dire en opposition à un autre. L'approche historique peut prendre diverses formes : « narration alternative », « contre-histoire », « relecture/réécriture de l'histoire », « déconstructeurs de l'histoire ». D'un point de vue culturel l'un affirme le risque d'« incompatibilités culturelles », l'autre l'existence d'un « racisme systémique » ou « institutionnel ».

En troisième lieu, ce n'est pas une identité individuelle qui est source de revendications, mais bien une identité collective⁷³⁴. Néanmoins, le passage de l'individuel au collectif (la communauté à laquelle on se réfère) et du collectif vers l'individuel s'articule à partir d'un constat de souffrance lié le plus souvent à un sentiment de profonde injustice et d'un sentiment d'être menacé dans son être. C'est une souffrance qui lie l'homme au groupe mais c'est aussi en raison d'une appartenance au groupe jugé menacé que l'individu pris individuellement s'identifie à la souffrance du groupe. Bien qu'il y ait d'autres caractéristiques qui participent à l'identité à une échelle collective, c'est principalement la souffrance qui conduit à la mobilisation politique. Ainsi, on pourrait parler d'une souffrance politisée.

Une interrogation que nous souhaitons éclaircir est pourquoi l'identité a pris une telle importance politique ? Notre approche ne consistera pas à analyser l'identité dans son acception de gauche ou dans celle de droite mais à réfléchir sur le fait que l'identité, en tant que telle, ait pris une dimension politique.

Comme souligné ci-dessus, notre réflexion s'inspire de la pensée de Hannah Arendt et par conséquent elle renouera avec quelques concepts clés, développés dans *Condition de l'homme moderne, Les Origines du Totalitarisme et La crise de la culture*.

Les trois espaces transhistoriques, (le public, le privé et le marché), régis par trois finalités distinctes, formeront notre point de départ – et d'appui. Rappelons que l'espace public renvoie à un lieu précis, la *polis* où l'homme est vu et entendu par les autres, ses semblables. Il constitue la condition *sine qua non* de l'action. Le marché quant à lui, est un espace semi-privé, semi-public et relève de l'*homo faber*, c'est-à-dire de l'homme qui participe par sa création aux œuvres du monde commun. Son principe est la durabilité du monde. Ainsi cet espace est semi-privé car la création demande l'isolement de l'individu au moment de la fabrication de l'œuvre ; mais il est également public dans le sens où l'œuvre est fabriquée pour le monde et qu'à un moment l'œuvre sera exposée au regard d'autrui. Finalement, l'espace privé est régi par

⁷³⁴ « Le pouvoir sur le groupe qu'il s'agit de porter à l'existence en tant que groupe est inséparablement un pouvoir de faire le groupe en lui imposant des principes de vision et de division communs, donc une vision unique de son identité et une vision identique de son unité. » (Bourdieu Pierre. « L'identité et la représentation », In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 35, novembre 1980. « L'identité », p. 65.) Voir aussi : Houria Bouteldja : « Un projet décolonial ne peut pas être pensé à partir des individualités mais à partir des cultures et des identités opprimées. Le PIR reconnaît l'organisation communautaire si celle-ci se revendique d'une communauté racialement opprimée. Si des Antillais veulent rentrer au PIR en tant qu'Antillais, ils le peuvent. » cité in *Vacarme* 17 « Sales Races, Revendiquer un monde décolonial – entretien avec Houria Bouteldja », 2015 <https://vacarmes.org/article2738.html>

la temporalité du cyclique, du va et vient de la consommation et de la production. C'est la condition biologique de l'homme, qu'il partage avec tout autre être vivant, il est donc question d'une condition qui relève de la nécessité.

Si Hannah Arendt voit dans le cours de l'histoire une tendance à l'affaiblissement des frontières entre ces trois domaines, elle perçoit également, au cours de la modernité, l'émergence de sphères nouvelles à partir de ces trois sphères initiales, à savoir le social et l'intimité. Le social signifie pour Arendt d'accorder une importance publique aux choses qui jadis relevaient du domaine privé⁷³⁵ (administration du processus vital), concourant à l'uniformisation du monde des hommes et à l'annihilation du politique. L'intimité devient à son tour le lieu où l'homme loge sa vie « privée ». Ce qui caractérise le social et l'intimité – et qui les oppose aussi aux espaces « classiques » – est qu'ils n'ont, pour ainsi dire, pas de lieu physique, c'est-à-dire que leurs spatialités ne renvoient pas à une place concrète (comme le faisaient l'*oïkos*, la *polis* ou l'*agora*).

L'idée que nous défendons est que l'acception politique de l'identité s'inscrit dans cette évolution et constitue une étape ultérieure de la modernité. À l'instar du social et de l'intimité, l'identité n'a pas de lieu physique et renvoie à une entité abstraite, comme illustré par les deux tableaux suivants :

Tableau 1 : prototype d'une division du régime ancien. Les trois espaces transhistoriques :

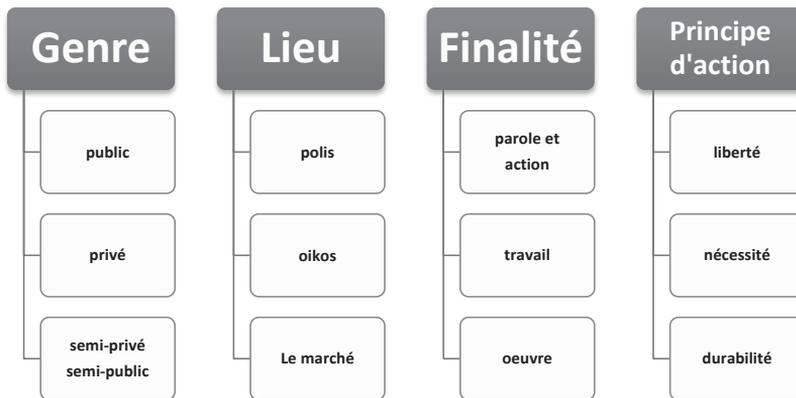
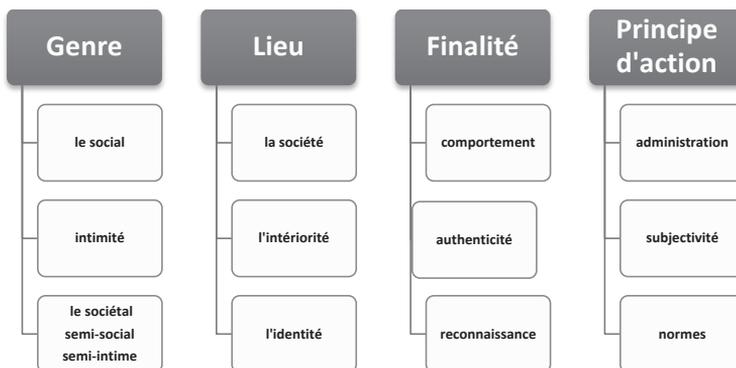


Tableau 2 : Émergence de sphères nouvelles. Proposition d'un type de division contemporaine



⁷³⁵ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, op.cit., p. 87.

L'avènement d'une compréhension politique de l'identité se situe à la fois dans la sphère publique et dans la sphère privée. En d'autres termes, elle se situe dans l'intersection entre le social et l'intime.

Dans *Les embarras de l'identité*, Vincent Descombes illustre la tension qui se trouve désormais entre deux conceptions de l'identité. Descombes suggère que c'est avec le psychanalyste Erik Eriksson qu'une nouvelle conception de l'identité voit le jour. Si au début, dans la tradition savante, l'identité signifiait être le même⁷³⁶, c'est-à-dire l'identique, Eriksson voit dans l'identité une dimension individuelle qui se fait sentir dans son rapport avec les autres :

L'identité est une configuration de la personnalité que l'individu humain doit construire tout au long de sa vie, mais principalement au moment de *l'entrée dans la vie*, au sens de l'entrée dans la vie adulte et responsable. Le travail de construction d'une identité est un effort d'intégration de soi-même, dont doit résulter une juste relation de l'individu à son milieu⁷³⁷.

Une crise d'identité survient quand l'individu se retrouve face à différents systèmes de références incompatibles et qu'il n'arrive pas à les combiner en un tout cohérent. Une crise d'identité est plus susceptible d'advenir quand le milieu ambiant ne cesse de se transformer.

Une deuxième conception de l'identité, toujours selon Descombes, est également comprise comme l'intersection entre l'intimité et le monde extérieur. Il s'agit du « modèle dramaturgique » au sens que lui confère Erving Goffman. Selon ce modèle, l'identité consiste à endosser différents rôles dans la société : « Le mot "identité" tend à désigner désormais une étiquette sociale que les autres appliquent à l'individu en fonction de son rôle ou de sa position sociale, étiquette que cet individu peut changer en une "identité" s'il la reprend à son compte, mais dont il doit aussi négocier le contenu dans une interaction avec les autres⁷³⁸. » Pour l'un, c'est la pluralité des identités qui pose problème, pour l'autre, c'est justement au contraire cette pluralité qui participe au bon fonctionnement de l'individu au sein de la société. Descombes souligne l'incompatibilité des deux conceptions :

Ainsi, si nous nous tenons à la première signification, la pluralité des identités sera un phénomène pathologique, source de « confusion » et de désorientation, alors que, si nous adoptons la seconde signification, cette pluralité sera un fait trivial, et ce sera l'attachement à une seule définition de soi qui marquera l'inaptitude d'un individu à la vie en commun⁷³⁹.

Malgré les conclusions divergentes qu'en tirent Erikson et Goffman, ce qui attire notre attention est ce qu'elles ont en commun, à savoir que l'identité est conçue comme quelque chose qui s'imbrique entre le moi et la société extérieure et qui les relie. Dès lors s'ajoute à la conception classique ou philosophique de l'identité comme « l'identique » une conception de « l'identitaire ». C'est précisément de cette dernière conception que les divers mouvements « identitaires » relèvent, dans le sens où l'identité qu'ils réclament, défendent ou préconisent renvoie également à cette intersection entre l'intimité et le social. C'est dans son rapport aux autres qu'il prend conscience de son identité, non pas forcément de manière individuelle mais comme sujet collectif, partageant les mêmes caractéristiques que d'autres, caractéristiques qui déterminent largement la position qu'il occupe dans la société. Nous examinerons plus loin comment Finkelkraut appréhende ce sujet collectif.

Comment se fait-il que l'identité ait pris une place si importante dans l'articulation entre l'individu et la société ? Nous ne prétendons évidemment pas trancher cette question si complexe mais proposons une hypothèse émise par Philippe Gleason. Une des caractéristiques des sociétés modernes est leur difficulté à

⁷³⁶ Vincent Descombes *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, NRF, 2013, p. 14. « jadis le mot "identité" voulait dire exclusivement et veut d'ailleurs toujours dire *qu'il n'y a qu'une seule et même chose* là où on aurait pu penser qu'il y en avait deux. »

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 39.

lier conceptuellement l'ensemble et ses parties⁷⁴⁰. L'organisation des sociétés conduit en quelque sorte à un hiatus entre l'individu et la société, compris comme deux pôles distincts qu'on n'arrive pas à articuler ensemble. Philip Gleason, qui avait réalisé une enquête sur l'émergence du mot identité aux États-Unis postula que l'« identité » permettait de joindre conceptuellement ces deux bouts :

La considération la plus importante est que le mot « identité » était idéalement accommodé à cette tâche : parler de la relation à la société dans les termes mêmes dans lesquels ce problème persistant se posait aux Américains au milieu du siècle. Plus précisément, ce mot promettait d'élucider une nouvelle sorte de lien conceptuel entre les deux éléments du problème, puisqu'il était utilisé, en vue de traiter de la relation entre, d'un côté, la personnalité individuelle et, de l'autre, l'ensemble des aspects sociaux et culturels qui donnent aux différents groupes leurs caractères distinctifs⁷⁴¹.

Individu – société - identité

Cet aspect semi-privé/semi-public de l'identité, intermédiaire entre l'individu et la société, rappelle d'une certaine manière l'œuvre et ce à travers l'acception qu'elle a prise récemment. En premier lieu, à l'instar des activités de l'*homo faber*, l'identité s'appréhende comme quelque chose qui se construit⁷⁴²/est construit. Cela vaut tant dans une acception social-constructiviste (c'est-à-dire que l'identité est une résultante de constructions sociales – donc issue de la « fabrication » humaine – qui répond à une organisation hiérarchique et inégalitaire de la société, distribuant différentes identités selon une structure de domination et de pouvoir entre dominants et dominés⁷⁴³), que dans son acception « culturelle » c'est-à-dire que l'identité relève d'un héritage légué (humain et non divin) qu'il faut conserver. L'héritage peut toucher à la fois à des habitudes culinaires⁷⁴⁴, traditions locales ou nationales, historiques ou culturelles.

En second lieu, comme l'identité est « construite » elle comporte une dimension qualitative, identité que « l'on peut conserver, ce qui veut dire que c'est aussi une qualité que l'on peut perdre ou que l'on peut vouloir défendre contre ce qui menace de la détruire⁷⁴⁵. »

Lorsque la notion qualitative de l'identité apparaît, s'opère en même temps une objectivation de cette identité-même. Ce n'est qu'à partir du moment où la *praxis*⁷⁴⁶ (le fait d'exiger réparation – avec ou sans

⁷⁴⁰ On retrouve cette difficulté notamment dans les sciences. Sommairement, en sociologie l'articulation entre le couple individu/structure demeure une difficulté théorique toujours présente, en économie on n'arrive pas à joindre théoriquement le micro et le macro, de passer de l'individuel au global, en anthropologie on retrouve une tension entre l'universalisme et le particularisme ainsi qu'en histoire entre agent et processus ; ou bien plus récemment, mais d'une autre espèce, entre l'histoire et la mémoire.

⁷⁴¹ Philip Gleason, « Identifying Identity ; A Semantic History » *Journal of American History*, vol 69, n°4, mars 1983, cité in Vincent Descombes, *op.cit.*, pp. 26-27.

⁷⁴² Les progrès en matière de transformation des corps humains participent clairement à cet aspect de construction de l'identité. En effet, c'est en réponse à un « ressenti identitaire » que ces interventions tiennent lieu et elles révèlent que l'identité s'inscrit dans le domaine de la fabrication.

⁷⁴³ Par exemple, le terme racisation signifie : « un processus visant à singulariser et à marginaliser un groupe d'individus sur la base de caractéristiques physiques (en particulier la couleur de peau) et/ou de critères culturels considérés comme indépassables et suffisamment étrangers à la culture de la société d'accueil pour constituer un obstacle définitif à leur assimilation. Le concept de racisation a ceci d'utile qu'il permet de mettre en lumière la dimension socialement construite de la race : elle n'a pas d'existence biologique et relève d'une catégorisation arbitraire qui aboutit, dans le cas de ce qu'on appelle le racisme, à l'établissement d'une hiérarchie sociale et donc au développement de discriminations dans des populations spécifiques appelées "populations racisées" », Yohann Le Moigne, « La nation colorblind et le spectre utile de "l'américanisation" : réflexions autour du développement de l'antiracisme politique en France. » Alexis Chommeloux, Monia O'Brien Castro. *Américanisation, Le Manuscrit*, pp.163-211, 2021, Université d'Angers, 4. <https://univ-angers.hal.science/hal-03211603/file/version%20auteur%20diffusée.pdf>.

⁷⁴⁴ Vers 2005 et les années qui suivirent, les médias français rapportaient que des groupes identitaires organisaient des « soupes identitaires », contenant donc du porc, ainsi que des « apéros identitaires », saucisson et vin rouge. https://www.lemonde.fr/societe/article/2010/06/16/extreme-droite-l-apero-saucisson-et-pinard-de-la-goutte-d-or-interdit_1373693_3224.html ; <https://www.leparisien.fr/societe/soupe-identitaire-15-11-2010-1150346.php>

⁷⁴⁵ Vincent Descombes, *Les embarras de l'identité, op.cit.*, p. 13.

⁷⁴⁶ Furthermore, it is important to stress that this essentialist commitment to the primacy of identity is in no way avoided by what are hopefully described as anti-essentialist accounts of identity, accounts that emphasize the complex,

réconciliation – reconnaissance, ou bien réclamer, ôter, nier ou reconnaître des droits à partir de l'identité) rejoint l'objectivation qu'on passe à une réification⁷⁴⁷ de l'identité, réification qu'on appelle plus communément essentialisation⁷⁴⁸. L'essentialisation dépend largement de ce phénomène d'objectivation de l'identité mais l'objectivation reste, de son côté, relativement indépendante de l'essentialisation. Cette réification de l'identité est parfois perçue comme une étape nécessaire à une stratégie militante⁷⁴⁹ pour obtenir gain de cause, il arrive qu'elle soit réclamée ouvertement mais la plupart du temps c'est un phénomène qui reste souterrain. C'est néanmoins par des contrastes implicites ou explicites que la dimension réificatrice devient réellement tangible. Tel est par exemple le cas quand un « traître⁷⁵⁰ » est désigné ou lorsque l'identité « ennemie » est visée. Bien qu'on avance souvent des structures ou des cultures pour désigner les difficultés que rencontre un groupe, ce sont d'autres identités⁷⁵¹ qui sont souvent perçues comme des obstacles ou comme une menace au libre cours de l'identité défendue. Ainsi l'identité est-elle dans un rapport quantifiable, c'est-à-dire qu'une même personne peut cumuler un certain nombre d'identités, comme une société peut héberger un certain nombre d'identités⁷⁵². Dans sa dimension politique, ses différentes identités peuvent entrer en concurrence les unes avec les autres,

conflicted, mobile, and so on nature of identity. There are no anti-essentialist accounts of identity. The reason for this is that the essentialism inheres not in the description of the identity but in the attempt to derive the practices from the identity - we do this because we are this. Hence anti-essentialism with respect to cultural identity must take the form not of producing more sophisticated accounts of identity (that is, more sophisticated essentialisms) but of ceasing to explain what people do or should do by reference to who they are and/or what culture they belong to. Needless to say, and for the same reason, making the culture more complex, contradictory, discontinuous, and so on is also just another turn of the essentialist, Rogers Brubaker, « Beyond Identity », *Critical Inquiry*, Summer, 1992, Vol. 18, No. 4, Identities Summer, 1992, p. 684.

⁷⁴⁷ Comme le montre Brubaker, il existe une tension entre les revendications pratiques et l'approche académique autour de l'identité. L'auteur note qu'il y a eu des efforts « pour éviter de réifier "l'identité" et pour élaborer une théorie des identités considérées comme multiples, fragmentées et fluides » et que l'« essentialisme » a, de fait, été vigoureusement critiqué et la plupart des discussions sur "l'identité" impliquent aujourd'hui l'adoption d'une pose constructiviste. » Mais, souligne l'auteur « on a souvent affaire à un amalgame instable de langage constructiviste et d'argumentation essentialiste. Il ne s'agit pas là de paresse intellectuelle. Cela reflète bien plutôt la double orientation de beaucoup d'identitaires académiques qui sont à la fois des *analystes* et des *protagonistes* des politiques identitaires. Cela reflète la tension entre le langage constructiviste réclamé par la bienséance académique et le message fondamentaliste ou essentialiste qui est nécessaire si l'on veut que les appels à "l'identité" aient un effet dans la pratique. Mais la solution ne réside pas non plus dans un constructivisme plus conséquent en effet, on ne voit pas clairement pourquoi ce qui est ordinairement décrit comme multiple, fragmenté et fluide devrait être conceptualisé comme une "identité" » Brubaker Rogers, « Au-delà de l'identité » In : *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 139, septembre 2001. L'exception américaine, p. 70-71, trad. Frédéric Junqua.

⁷⁴⁸ « Nous semblons évoluer sur le fameux ruban de Möbius : croyant avancer sur la voie de la déconstruction, nous nous retrouvons souvent, sans saut ni rupture, du côté de l'essentialisation. C'est peut-être ce qui vaut à certains travaux contemporains sur les identités d'être simultanément accusés d'avoir succombé aux dérives de la déconstruction et d'être trop essentialistes. En tout état de cause, il demeure difficile de sortir de la binarité à travers laquelle nous pensons l'identité, énième répétition de l'opposition éculée entre nature et culture », Emir Mahieddin, E. « Que faire de l'essentialisme ? Le nœud anthropologique de l'identité. » *Revue du M.A.U.S.S.*, 59, 2022, Éditions Le Bord de l'eau, Lormont, 2022, p.166.

⁷⁴⁹ « Essentialisme stratégique, en tout cas dans le sens où cette notion a été appropriée par des collectifs militants : une réduction politiquement intéressée d'un groupe à certains traits caractéristiques, indépendamment des variations que l'on y constate, en vue de sa mobilisation. » Emir Mahieddin. « Que faire de l'essentialisme ? Le nœud anthropologique de l'identité », *op.cit.*, p. 156.

⁷⁵⁰ Les notions comme « traître à la patrie », « traître de la Nation », sont des étiquettes souvent collés à des politiciens/individus, jugés ne pas prendre en considérations le besoin des nationaux. Voir par exemples : « *La République des traîtres est le vrai danger. Ce sont eux qui, par leur fanatisme universaliste, menacent la France millénaire. Pour eux, les seuls ennemis intérieurs sont le peuple enraciné et ses avocats.* » <https://www.lefigaro.fr/blogs/rioufol/2020/01/les-traîtres-tel-est.html>. Voir également ; Ivan Rioufol, *Les traîtres – ils ont abandonné la France*, Paris, Éditions Pierre-Guillaume de Roux, 2020. Les notions comme « Arabe de service », la notion de « terfs », « syndrome d'Oncle Tom », ont en commun de désigner une personne qui défie l'identité défendue. La critique du « traître » véhicule en même temps son pendant, c'est-à-dire que la personne, en tant que membre de ce groupe ne répond pas aux critères qualitatifs prétendus de l'identité réclamée. L'élargissement du sens de la notion « d'appropriation culturelle » est à ce titre illustratif puisqu'il désigne à partir de l'identité le droit à l'utilisation d'expressions culturelles.

⁷⁵¹ « le musulman », « le blanc », « l'homme », « la femme cis », « l'immigré », etc. etc.

⁷⁵² À ce jour, les identités ne sont pas si plurielles que cela et se rapportent principalement à l'anatomie et au corps. On y compte : la différence sexuelle, les orientations et les identités sexuelles, les couleurs de peau, les constitutions anatomiques, l'âge ainsi que les variations de mobilité corporelle.

comme des produits sur un marché. Ce qui signifie *in extremis* que dans le cadre d'une lutte pour un droit, un individu devra soumettre certaines de ces identités à la surveillance d'une principale. L'objectivation de l'identité renvoie au versant « public » de l'identité, c'est à partir de celle-ci que l'identité apparaît aux autres. Mais c'est seulement au moment où elle est réifiée qu'on peut parler d'une inscription dans le champ social, où elle devient porteuse d'un « sur-sens⁷⁵³ ».

L'individu privé

Le versant privé de la dimension identitaire constitue le niveau individuel, c'est à dire qu'il se réfère à « l'individu », dans le sens où nous vivons dans une société des individus. Une société des individus « a pour trait caractéristique d'accorder une plus grande valeur à ce par quoi les hommes se différencient les uns des autres, à leur "identité du je" qu'à ce qu'ils ont en commun, leur "identité du nous"⁷⁵⁴. » Cependant cette société où l'individu prime sur le tout, doit être appréhendée comme un processus social, à savoir l'individualisation qui, selon Elias, renvoie à une transformation sociale qui dépasse le contrôle de chaque individu. Ce processus d'individualisation relève donc bien de la société qui d'une certaine manière est indépendante de la volonté de chaque individu.

Le produit de cette individualisation, la différenciation de plus en plus poussée des individus dans leur comportement, leurs expériences et leur manière d'être, ne sont pas simplement donnés par nature au sens où sont par exemple données les différences de constitution physique ; pas plus que cet isolement que l'on évoque parfois entre les individus n'est donné au même titre que l'isolement des personnes dans l'espace. En ce qui concerna leur corps, les individus insérés à vie dans les groupes étroits des organisations pré-étatiques ne sont pas moins isolés et séparés les uns des autres que les membres des sociétés étatiques hautement diversifiées. Ce qui ressort plus nettement chez ces derniers, c'est l'isolement et la singularisation des individus *dans les relations les uns avec les autres*⁷⁵⁵.

Ce qui caractérise cette société est donc la déliaison et la décorporation. L'individu n'est pas appréhendé par ce qui le lie aux autres mais par ce qui le sépare des autres⁷⁵⁶ et l'individu ne se donne pas comme un

⁷⁵³ Par « sur-sens » nous entendons « superstition idéologique » Hannah Arendt, *Les Origines du Totalitarisme op.cit.*, p. 809. Pour Arendt les « idéologies – ces "ismes" qui, à la grande satisfaction de leurs partisans, peuvent tout expliquer jusqu'au moindre événement en le déduisant d'une seule prémisse » et signifie « la logique d'une idée ». La logique consiste en une analyse de « l'enchaînement des événements comme s'il obéissait à la même "loi" que l'expression logique de son idée ». « L'idée » de son côté est perçue comme « un instrument d'explication ». Le « sur-sens » signifie plus clairement que « dans ce pouvoir de tout expliquer la pensée idéologique s'affranchit de toute expérience, dont elle ne peut rien apprendre de nouveau, même s'il s'agit de quelque chose qui vient de se produire. Dès lors, la pensée idéologique s'émancipe de la réalité que nous percevons au moyen de nos cinq sens, et affirme l'existence d'une réalité "plus vraie" qui se dissimule derrière toutes les choses que l'on perçoit et règne sur elles depuis cette cachette ; elle requiert pour que nous puissions nous en apercevoir la possession d'un sixième sens. » Hannah Arendt, *Les Origines du Totalitarisme, op.cit.*, pp. 825-827.

⁷⁵⁴ Norbert Elias, *La société des individus*, trad. Jeanne Étoré, Paris, Fayard, coll. « Agora », 1987, p. 208.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁷⁵⁶ Marcel Gauchet propose différentes phases de l'avènement de l'individu, le premier abstrait, théorique « dans le cadre d'une société d'Ancien Régime où, officiellement, il n'existe en pratique que des hiérarchies, des dépendances, des communautés et des corps. » *La Démocratie contre-elle-même, op.cit.*, pp. 341. Vient ensuite l'avènement « de l'individu concret, à l'intérieur d'une société où son existence est reconnue juridiquement [...] l'affirmation de l'État le rappelle, certes, à la réalité de la domination, mais l'intronise, simultanément, comme son seul partenaire valide, en le déliant des autorités qui l'environnent. » *La Démocratie contre-elle-même, op.cit.*, pp. 342-343. Ce passage de l'individu abstrait à l'individu concret montre que son essence a précédé son existence. Le rôle de l'État dans l'engendrement de l'individu est crucial. Comme le souligne Elias « l'État revêt à l'égard de ses citoyens pris individuellement une double fonction tout à fait particulière qui peut au premier abord sembler contradictoire. D'un côté, il aplanit les différences entre les individus. Sur les registres officiels et dans les bureaux de l'administration étatique, l'individu est pratiquement défait de sa personnalité distinctive. L'individu devient un nom avec un numéro, un contribuable ou un homme qui demande assistance et protection, à qui les autorités officielles doivent donner satisfaction mais peuvent aussi refuser leur aide. Toutefois, bien que l'appareil étatique prenne ainsi l'individu dans un filet de lois qui est en gros identique pour tous les citoyens, ce ne sont pas les individus en tant que sœur ou oncle, membres d'un groupe familial ou de quelque autre forme d'intégration préétatique auxquels s'appliquent les droits et les devoirs civiques dans le cadre de l'organisation de

contenu positif, comme par exemple une nature humaine à actualiser ou un sujet fait à l'image d'une volonté divine.

Si « l'état de nature » relève de la fiction, elle a fonctionné – et fonctionne – comme fondement de l'individu en préconisant que la véritable nature humaine est intrinsèquement a-sociale⁷⁵⁷. Cette fiction a permis au système légal l'élaboration d'une base depuis laquelle il peut accorder et appliquer également à chaque individu des droits.

L'ordre légal va successivement se transformer en norme : l'individu est à la fois un être libre *et* un être contraint à se donner lui-même un contenu positif. Par-là, l'homme autant qu'individu est aussi « vidé » de contenu positif. Il doit se « construire » se « fabriquer », « se créer » lui-même⁷⁵⁸ comme *l'homo-faber* fabrique des œuvres. L'indétermination est donc ce qui caractérise l'individu moderne. L'État social a de son côté permis une réalisation concrète de cette indépendance et cette indétermination à pour la même raison clairement participé au processus d'individualisation⁷⁵⁹. Cette organisation de la société n'est certes pas nouvelle et précède l'apparition d'une nouvelle conception de l'identité mais les transformations récentes de la société des individus ont contribué à solidifier l'anthropologie individualiste et permettront de faire apparaître « l'identité » :

Comme le note Olivier Roy, et plusieurs penseurs avec lui, c'est au tournant des années soixante qu'émerge une nouvelle culture de l'individualisme,

centrée sur l'individu désirant. Elle est d'abord et profondément individualiste en visant la réalisation de soi par la libération des contraintes et des assignations préalables (donc, y compris collectives). En un sens, elle se situe dans le prolongement des Lumières, qui fait de l'individu et de ses droits le point de départ du lien social⁷⁶⁰.

La première partie de cette thèse a mis en avant que l'idéal qui permettrait la possibilité de l'autonomie sous les Lumières était la Raison et que Finkielkraut avait perçu une transformation de cet idéal au cours des années quatre-vingt. Dans la même lignée Roy explique que « le désir remplace la raison comme fondement de l'autonomie et de la liberté, ce qui induit un tout autre projet d'émancipation⁷⁶¹ », émancipation qui ne s'apparente plus exclusivement au domaine de la raison mais qui vise principalement la jouissance, et « l'individu désirant en constitue la matrice ou l'agent⁷⁶². » Et Roy de continuer, « l'individualisme se transpose sur le corps [...] qui devient à son tour une valeur en soi⁷⁶³. » Les conditions de possibilité d'une nouvelle culture de l'individualisme sont liées à l'État-social qui durant cette époque se trouve en pleine expansion dans un contexte économique favorable. Le processus d'individualisation qui en découle permet de libérer les individus d'anciennes attaches familiales qui n'avaient pas été possible auparavant. Cette reconfiguration de la société participe à une mise en question de toute forme d'autorité. Si depuis les Lumières il y a eu une méfiance envers les autorités héritées, c'était les autorités jugées arbitraires qui se trouvaient visées, à savoir les autorités qui n'étaient pas fondées sur la Raison. La critique de l'autorité regagne du terrain dans les années soixante or, ce n'est pas

l'État moderne, mais les individus pris isolément. Au stade ultime de l'évolution jusqu'à ce jour, le processus de l'organisation étatique contribue pour une bonne part à une poussée d'individualisation massive. » Norbert Elias, *La société des individus*, *op.cit.*, p. 237.

⁷⁵⁷ « L'état de nature se définit comme un état d'indépendance, de liberté et d'égalité. Et nous voulons vivre dans l'indépendance, la liberté et l'égalité. En ce sens, l'état de nature est notre horizon. » Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, *op.cit.*, p. 227.

⁷⁵⁸ Finkielkraut évoque cette condition « d'individu » dans son analyse de l'homme du sous-sol de Dostoïevski et de Coleman Silk protagoniste de Philippe Roth, mis en évidence dans la deuxième partie de cette thèse. Voir *Un cœur intelligent*, *op.cit.*,

⁷⁵⁹ « L'État social n'est socialiste que pour être mieux individualiste [...] » Ainsi il « ne corrige pas la logique individualiste dans le sens d'une réintégration de l'individu dans le collectif. Il l'amplifie au contraire, en augmentant l'indépendance des acteurs aux dépens de leurs appartenances primaires. Il les délie de ce qui les obligeait envers la famille, le voisinage ou la corporation. L'État social n'est communautaire que pour mieux dégager l'individu du groupe. » Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie III, à l'épreuve des totalitarismes 1914-1974*, Paris, Gallimard, 2010, p. 608.

⁷⁶⁰ Olivier Roy, *L'aplatissement du monde. La Crise de la culture et l'empire des normes*, Paris, Éditions du Seuil, 2022, p. 23.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁶² *Ibid.*, p. 25.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 24.

en premier lieu la Raison mais l'absence d'égalité comme obstacle à la libération du désir de chacun qui est visée. Les bouleversements d'autorités, qui avait eu lieu durant les années vingt en Allemagne, évoquées dans la deuxième partie de cette thèse, dépendaient de crises économiques profondes qui traversaient la société allemande. Dans les années soixante il n'en est rien ; la critique de l'autorité était en partie possible grâce à l'absence de crise économique et dépendait d'une idée internalisée de la prééminence de l'individu sur le tout – et non comme la résultante d'un chaos social⁷⁶⁴.

L'indétermination de l'individu⁷⁶⁵ relève à la fois du domaine du spatial et du temporel : *Spatial* dans le sens où ce n'est pas son inscription dans une filiation ou dans un réseau relationnel qui le détermine puisque l'individu – comme entité abstraite – est antérieur à son existence concrète. Cependant, la déliaison et l'indétermination spatiales n'est pas sans « effets secondaires ». Durant cette époque, un certain nombre de praticiens cliniques notent un changement dans la structure psychique chez leurs clients et par conséquent une nouvelle forme de souffrance. Christopher Lasch, avec d'autres, met en avant « un vide intérieur » qui signifie selon les mots de Stephan Zweig « le sentiment effrayant qu'à un certain niveau d'existence, je ne suis rien, que mon identité s'est effondrée et que, au plus profond, il n'y a personne⁷⁶⁶. » Le « vide théorique » nécessaire à faire advenir l'individu se transpose également dans son for intérieur. Pour Lasch – qui critique les nouvelles formes de thérapies – le mal-être découle justement d'absence de liens personnels : « C'est la destruction de la vie personnelle, et non le repli dans la vie privée, qui doit être critiquée et condamnée » et, poursuit-il plus loin,

Né d'un profond malaise, dû à la détérioration des relations personnelles, ce mouvement [thérapeutique] conseille aux gens de ne pas trop s'engager en amour ou en amitié, d'éviter de devenir trop dépendant des autres et de vivre dans l'instant – alors que ce sont, précisément, ces comportements qui sont à l'origine du malaise⁷⁶⁷.

Le surinvestissement du « corps » signifie également une aliénation au monde puisqu'il n'existe rien d'aussi privé – de non communicable – que les sensations qui en découlent.

Temporel car l'individu n'envisage son existence qu'au présent. Les descriptions cliniques du « vide intérieur » peuvent être liées au temps comme le fait Gauchet en le comprenant comme « un vide actif » qui survient chez l'homme :

À force de vouloir qu'il n'y ait pas de rapport entre ce que j'étais hier, ce que je suis aujourd'hui et ce que je pourrai être demain, il finit par naître une incertitude radicale sur la continuité et la consistance de soi. Car c'est dans ce temps du changement, avec le pouvoir qu'il procure vis-à-vis de soi, que j'atteste par excellence la personnalité ultracontemporaine. J'étais cela, donc il faut que je me reprenne pour me faire autre chose, avant de devoir demain passer encore ailleurs (en commençant par me faire une nouvelle tête : l'expression élémentaire de cette autoconstitution dans la variation, c'est l'esthétique du *look*). Je suis moi dans la mesure où je puis me déprendre de quelque modèle ou adhésion que ce soit. Simplement, l'opération comporte un risque, aggravé par les situations où le changement n'est pas voulu et maîtrisé, mais brutalement imposé de l'extérieur. Suis-je encore quelque chose, hors de cette puissance de mobilité⁷⁶⁸ ?

Une telle insistance sur le changement conduit, selon Gauchet, le sujet à un « vide intérieur » et à une incertitude sur ce qu'il est. Bien que le changement puisse découler de la volonté de l'individu elle lui pose parfois problème et elle devient davantage problématique quand le changement est ordonné de l'extérieur.

Une autre perspective temporelle entre l'individu et ses relations à autrui, développée par Pierre Manent, touche au lien entre engagement et indépendance. Manent s'interroge sur le lien entre l'indépendance et le consentement et la manière dont ceux-ci affectent l'individu. Le consentement est

⁷⁶⁴ Comme nous le montrerons plus loin, Finkelkraut revient souvent dans ses écrits sur sa propre expérience de Mai 68.

⁷⁶⁵ Ci-dessous nous examinerons comment Finkelkraut analyse cette « indétermination individuelle » ou cet individu sans qualités dans sa critique de l'Europe qui serait défini comme une « vacuité substantielle ».

⁷⁶⁶ Christopher Lasch, *La culture du narcissisme – la vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essai », 2006, p. 54.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁶⁸ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, *op.cit.*, pp. 256-257.

une forme qui englobe l'action et le temps. La problématique du consentement est d'une part la durée du consentement puisqu'une durée imposée entraverait notre liberté, c'est-à-dire notre indépendance. Par ce fait, Manent remarque que nous assistons « à une transformation de la temporalité ⁷⁶⁹ » qui se distinguerait par « une succession d'instant distincts les uns des autres⁷⁷⁰ » cela voudrait aussi dire que les institutions sur lesquelles reposent nos sociétés seront dépendantes de la volonté des individus à chaque instant. Pour Manent, c'est aussi de telle manière que s'appréhende notre liberté : « c'est dans cette création continuée du consentement que l'individu est vraiment un individu authentique, qu'il devient ce qu'il est précisément en exerçant toujours à nouveau activement, à chaque instant, sa liberté - en refusant de recevoir aucune obligation du passé, ce passé fût-il de nos propres choix ». De fait, la nouvelle temporalité aura aussi un impact sur nos relations, c'est-à-dire qu'elle ne nous oblige plus et « [c]ette liberté toujours nouvelle [...] n'accepte rien du passé ». C'est une liberté à temporalité fragmentée « qui à chaque instant se crée toujours à nouveau⁷⁷¹. » La répétition du choix s'oppose à la liberté des sociétés pré démocratiques qui, selon Manent, voyaient dans la promesse une prolongation de la liberté. Bien que Manent conclue que nous vivons toujours entre l'ancienne conception et la nouvelle conception de la liberté, la liberté moderne repose sur la déliaison, c'est-à-dire sur l'indépendance, ancré par une nouvelle temporalité qui saisit le temps en successions distinctes et qui aura des effets certains sur la durabilité des relations humaines et la constitution de son être. Elle consiste ainsi en une non-appartenance.

C'est à cette indétermination individuelle que l'identité constitue une réponse⁷⁷². L'identité, dans l'acception qu'elle a pris récemment, forme l'instance sur laquelle le sujet peut s'appuyer et par laquelle il peut palier son indétermination, parfois vécue comme sommée.

D'une part elle relève d'un aspect physique : l'identité a une existence réelle dans le sens où elle est quelque chose de palpable, de concret puisqu'elle se rapporte en grande partie au corporel. Ce que l'on désigne comme identité aujourd'hui relève principalement du corps, aux aspects physiques distincts et des forces qui se dégagent du corps⁷⁷³. Voilà que la désincorporation de l'individu reprend principalement corps dans justement ce qu'il y a de plus élémentaire, dans ce qui relève du donné⁷⁷⁴, à savoir l'apparence physique. L'identité lie ainsi l'individu aux autres, qui partagent les mêmes caractéristiques corporelles. En d'autres termes, c'est une appartenance à travers l'apparence qui relie les hommes, mais c'est seulement le « sur-sens » qui se greffe sur ces apparences qui les inscrit dans une identité commune. L'aspect psychologique, d'autre part, relève du sentiment de souffrance qui forme le pivot de ces mouvements. C'est en raison d'une souffrance intime, partagée avec d'autres, qu'on se constitue en tant que mouvement et c'est la souffrance du groupe qui, en retour, nourrit celle de l'individu. L'expérience de la souffrance individuelle joue alors un rôle central dans la consolidation de l'identité collective. Pour passer du « je » au « nous », ainsi que du « nous » au « je » il faut passer par une « désingularisation de l'expérience » qui signifie que l'individu rapporte « le tort vécu à un ou des groupes partageant des caractéristiques similaires⁷⁷⁵. »

Néanmoins, comme le souligne Arendt, la souffrance a un caractère intrinsèquement intime : « il n'y a que la souffrance qui soit complètement indépendante de l'objet, que seul l'homme qui souffre ne perçoit réellement que soi-même⁷⁷⁶. » Lorsque la vie souterraine des sentiments apparaît en public, elle passe toujours par une transformation, par une « désindividualisation ». Autrement dit, le passage en public objectivise l'expérience intime. « Chaque fois que nous décrivons des expériences qui ne sont possibles

⁷⁶⁹ Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, op.cit., p. 196.

⁷⁷⁰ *Ibid.*,

⁷⁷¹ *Ibid.*,

⁷⁷² Les crises qui traversent l'État-social depuis maintenant une quarantaine d'années, la désintégration de l'État-nation dans la globalisation mettent à mal sa fonction d'assurer l'indépendance des individus. Cependant rien n'a changé quant à la norme anthropologique de l'individu comme être indéterminé et délié.

⁷⁷³ Cet aspect est particulièrement visible chez les influenceurs des mouvements masculinistes où le corps joue une place centrale. Dans la « manosphère » on retrouve « la culture physique », Morin, C. (2021). Le renouvellement de l'antiféminisme dans la manosphère : idéalisation de la tradition et individualisme masculinistes. *Le Temps des médias*, 36, 172-191. <https://doi.org/10.3917/tdm.036.0172>. D'autres formations identitaires accordent une grande importance à l'absence de certains corps dans des manifestations publiques ou culturelles.

⁷⁷⁴ Certes, ce donné peut être affirmé pour être aussitôt nié comme relevant d'une construction sociale et donc arbitraire et transformable.

⁷⁷⁵ Balazard, H., Talpin, J., Roux, G., Carrel, M., Kaya, S. & Purene, A, « Pourquoi nous ? Politiser l'expérience du racisme », *Mouvements*, S2, pp. 109-123, 2022.

⁷⁷⁶ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, op.cit., p. 311.

que dans le privé ou dans l'intimité, nous les plaçons dans une sphère où elles prennent une sorte de réalité qu'en dépit de leur intensité elles n'avaient pas auparavant⁷⁷⁷. »

C'est ainsi par ce cheminement que l'identité est réifiée à partir de l'individuel. L'individu peut par ce passage de l'intime au public exposer son identité comme une œuvre, comme l'*homo faber* expose ses œuvres sur le marché⁷⁷⁸. A l'instar de l'*homo faber*, ce n'est pas sa personne qu'il montre mais la réification d'une ou plusieurs qualité(s). Ce sont ces structures, psychologiques et physiques qui relèvent de l'intimité et qui constituent le versant privé de l'identité.

L'identité, un nouvel horizon politique ?

Ce qui caractérise l'identité est qu'elle annihile à la fois le singulier et le commun. D'un côté, l'identité fait abstraction de la singularité de chaque être en le réduisant à des qualités, c'est-à-dire en promouvant le « ce que » au détriment du « qui ». Hannah Arendt compare le « qui » et le « ce que » en ces termes :

En agissant et en parlant les hommes font voir qui ils sont, révèlent activement leurs identités personnelles uniques et font ainsi leur apparition dans le monde humain, alors que leurs identités physiques apparaissent, sans la moindre activité, dans l'unicité de la forme du corps et du son de la voix. Cette révélation du « qui » par opposition au « ce que » – les qualités, les dons, les talents, les défauts de quelqu'un, qu'il peut étaler ou dissimuler – est implicite en tout ce que l'on fait et tout ce que l'on dit. Le « qui » ne peut se dissimuler que dans le silence total et la parfaite passivité, mais il est presque impossible de le révéler volontairement comme si l'on possédait ce « qui » et que l'on puisse en disposer de la même manière que l'on a des qualités et que l'on en dispose. Au contraire, il est probable que le « qui », qui apparaît si nettement, si clairement aux autres, demeure caché à la personne elle-même⁷⁷⁹.

La primauté du « ce que » sur le « qui » dépend en partie de la dimension réifiante de l'identité. Par-là on perd non seulement la possibilité de faire partie de l'espace des égaux mais on est privé de son caractère unique d'homme et dont la somme constitue la pluralité du monde. L'homme cesse d'être perçu comme un être agissant et « tous ses actes sont alors interprétés comme les conséquences “nécessaires” de certaines qualités » qui lui seront propres et l'individu « devient un certain spécimen d'une espèce animale appelée “homme”⁷⁸⁰. »

Dans leur prétention au général, les luttes identitaires partent du « sur-sens », c'est-à-dire d'une base idéologique. Le problème principal de l'idéologie n'est pas qu'il se rapporte peu à la réalité mais qu'il laisse la réalité se soumettre à sa logique propre.

Le fait que l'identité relève de l'expérience subjective de la souffrance relègue la demande politique de reconnaissance sur le plan du besoin et non plus sur l'action :

la pierre de touche du réel n'est pas dans la présence publique d'autrui mais dans l'urgence plus ou moins pressante de besoins dont nul ne peut attester l'existence ou la non-existence, sauf l'individu qui se trouve en souffrir [...]. Mais même si ces besoins, grâce à quelque miracle de la sympathie, étaient partagés par autrui, leur futilité leur interdirait de fonder quoi que ce soit d'aussi solide et durable qu'un monde commun⁷⁸¹.

Puisque la vie publique se rapporte à la réalité du monde et que cette réalité est liée à la pluralité des différentes perspectives, elle ne peut être assurée que si elle garde cet aspect pluriel. La destruction du

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁷⁸ « les gens qui se rencontrent au marché ne sont pas d'abord des personnes : ce sont des producteurs de produits ; ils ne viennent pas pour se faire voir, ni même montrer leurs talents [...] mais pour montrer leur 'produits'. » *Ibid.*, p. 228.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, pp. 203-204.

⁷⁸⁰ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op.cit.*, p. 606.

⁷⁸¹ Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, *op.cit.*, pp. 104-105.

monde arrive selon Arendt quand les hommes n'arrivent plus à s'accorder sur la réalité tout en préservant son aspect pluriel. Cela peut arriver quand les hommes

sont privés de voir et d'entendre autrui, comme d'être vus et entendus par autrui. Ils sont tous prisonniers de la subjectivité de leur propre expérience singulière, qui ne cesse pas d'être singulière quand on la multiplie indéfiniment. Le monde commun prend fin lorsqu'on ne le voit que sous un seul aspect, lorsqu'il n'a le droit de se présenter que dans une seule perspective⁷⁸².

Dans son appréhension idéologique, la perspective identitaire risque, en effet de ruiner le monde commun. Nous examinerons ultérieurement la critique qu'émet Finkelkraut vis-à-vis du concept d'identité et comment il perçoit dans ce concept le risque de l'affaiblissement du commun ainsi que l'incapacité des hommes à s'extraire de leur subjectivité propre.

Le lieu vide du pouvoir

Nous avons souligné que l'individu est présupposé indéterminé et délié, présupposition qui assure sa liberté. Ce vide ontologique du citoyen trouve son corollaire dans le pouvoir politique, ce que Claude Lefort a appelé le « lieu vide » du pouvoir⁷⁸³. Le pouvoir démocratique, contrairement à la monarchie qui était incorporée par le roi, met en œuvre un lieu inoccupé :

Le lieu du pouvoir devient un *lieu vide*. [...] il interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. [...]. Vide, inoccupable – tel qu'aucun individu ni aucun groupe ne peut lui être consubstantiel – le lieu du pouvoir s'avère infigurable. Seuls sont visibles, les mécanismes de son exercice, ou bien les hommes, simples mortels, qui détiennent l'autorité politique⁷⁸⁴.

La possibilité de maintenir ce lieu vide dépend à la fois d'un aspect structurel et d'un aspect temporel. Le lieu reste vide puisqu'il y a séparation des pouvoirs, du savoir et du droit qui empêche le politique de prétendre à la totalité. « [L]e droit et le savoir s'affirment vis-à-vis de lui, dans une extériorité, dans une irréductibilité nouvelles⁷⁸⁵. » Il y a ici l'idée que l'État doit rester axiologiquement neutre afin d'assurer l'indétermination des individus. La séparation s'opère également par « l'institutionnalisation du conflit⁷⁸⁶ » rendue possible par l'alternance du pouvoir à travers les élections. Les représentants politiques ne sont donc pas « consubstantiels » au pouvoir mais l'empruntent, pour ainsi dire, durant une durée déterminée. Cet aspect relève également de l'aspect temporel, c'est-à-dire que c'est le temps entre deux élections qui assure et permet l'alternance.

Ces déliaisons – ou séparations – sont garantes de la liberté et elles ouvrent de nouveaux champs – le droit et le savoir – qui disputent la prétention à la totalité du pouvoir. « L'institutionnalisation du conflit » assure l'alternance de la majorité et de l'opposition, et le pouvoir devient « subordonné au conflit des volontés collectives⁷⁸⁷ » ainsi que son inscription dans une temporalité définie constitue sa limite (potentielle) dans le temps. La question de la temporalité est importante dans le sens où elle mobilise à un niveau politique le consentement et la liberté, évoqués plus haut. Lors des élections, la liberté du citoyen à travers son consentement s'exerce. En d'autres termes, l'élection constitue une brèche temporelle du pouvoir. Plus le temps d'alternance est court, plus l'exercice du pouvoir dans sa capacité à

⁷⁸² *Ibid.*, p. 106.

⁷⁸³ Ce concept a déjà été évoqué dans la deuxième partie de cette thèse où Finkelkraut suggère que le lieu vide est rempli par l'opinion publique, le pouvoir social.

⁷⁸⁴ Claude Lefort, *Essais sur le politique, op.cit.*, p. 28.

⁷⁸⁵ *Ibid.*,

⁷⁸⁶ *Ibid.*,

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 29.

prétendre à une inscription dans la durée est limité et la survie du régime paradoxalement assurée. Cependant, dans des situations de crises profondes ou bien quand un conflit ne

trouve plus sa résolution symbolique dans la sphère politique, quand le pouvoir paraît déchoir au plan du réel, en vient à apparaître comme quelque chose de particulier au service des intérêts et des appétits de vulgaires ambitieux, bref se montre *dans* la société, et que du même coup celle-ci se fait voir comme *morcelée*, alors se développe le phantasme du peuple-un, la quête d'une identité substantielle, d'un corps social soudé à sa tête, d'un pouvoir incarnateur, d'un État délivré de la division⁷⁸⁸.

Ainsi, pour Lefort, cette organisation de la société, structurée autour de l'indétermination, possède à la fois la condition de possibilité de la liberté et son contraire, à savoir l'avènement d'une société totalitaire.

L'organisation de cette société assure subséquemment la liberté en séparant la société civile et l'État, ainsi qu'en organisant la politique sur une « séparation entre le représenté et le représentant⁷⁸⁹ » et par l'alternance entre l'opposition et la majorité. « L'institutionnalisation du conflit » à travers l'alternance demande « une certaine vitalité de l'esprit partisan⁷⁹⁰ » mais il a aussi l'effet d'atténuer le pouvoir de la majorité puisque l'opposition peut « à tout moment, en tout cas à la prochaine élection [...] revenir au pouvoir, et cette perspective exerce une action modératrice considérable sur le gouvernement et sa majorité⁷⁹¹. » L'action modératrice assure la liberté mais en même temps tend à uniformiser les partis en opposition. L'absence de projets pérennes et de réponses à des problèmes communs, ainsi que l'impuissance de la politique d'agir concrètement est ce qui caractérise en quelque sorte ce que l'on appelle parfois un « vide politique ». L'affaiblissement des idéologies vers la fin du XX^e siècle a certainement contribué davantage à atténuer et mettre en péril cet « institutionnalisation du conflit ».

Il est légitime de se demander si ce « vide politique » ne s'apparente pas justement à ce « vide intérieur » évoqué précédemment. Néanmoins, c'est dans l'élan de combler le vide à travers le concept d'identité où se rejoignent ces deux instances : à un niveau individuel en réduisant son être à une identité réifiée, à un niveau politique dans la volonté de remplacer un système de représentation abstrait par une représentation concrète « à l'image de la société ». Autrement dit, la configuration politique de revendications identitaires consiste en une demande de dépassement de l'instance symbolique représentative au profit d'une concrétisation d'une identité substantielle, circonscrite principalement à des qualités corporelles réifiées et à l'apparence physique. Cela ne signifie nullement que le « vide politique » disparaisse sous l'Un, ou soit occupé par une totalité-totalitaire, mais simplement que le concept d'identité défie fondamentalement l'indétermination et la désincorporation de l'homme et du pouvoir politique qui constituent les fondements de la société contemporaine.

Une autre évolution, certainement plus déterminante, est que le champ du droit a été investi de manière accrue dans le domaine du politique. Comme le note Marcel Gauchet « Les droits de l'homme sont effectivement devenus, par une imprévisible évolution de nos sociétés, la norme organisatrice de la conscience collective et l'étalon de l'action publique⁷⁹². » Les droits sont devenus les moyens par lesquels les identités cherchent à s'affirmer et se faire reconnaître publiquement.

Une des forces principales des droits de l'homme dans la nouvelle conjoncture tient à leur capacité de substituts de discours politiques et sociaux usés ou disqualifiés. Ils prennent leur relève dans l'indispensable rôle d'éclairer et de guider le travail de la collectivité sur elle-même dans le temps⁷⁹³.

Dans un certain sens, les droits de l'homme tendent vers l'illimité, car ils constituent « une forme vide⁷⁹⁴ » dès lors qu'ils deviennent hégémoniques. Leur contenu dépend de la subjectivité de celui ou de celle qui réclame un droit. L'État, de son côté est l'instance qui assure la reconnaissance de ces droits proclamés

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁸⁹ Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique, loc.cit.*, p. 27.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁹² Gauchet Marcel, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *Le Débat*, 2000/3 (n° 110), p. 260.

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 266.

⁷⁹⁴ Pierre Manent, *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, PUF, coll. « Chaire collection Étienne Wilson », 2018, p. 55.

ou revendiqués, ce qui concourt à une alliance entre le pouvoir politique et le droit qui devait lui rester extérieur. Ainsi la chose commune, la chose politique, se voit investie du droit qui à son tour renvoie toujours à l'individu indéterminé. Comme les droits sont « une forme vide », ils participent à l'indétermination globale des individus, indétermination que tentent paradoxalement de dépasser les mouvements identitaires par l'affirmation-même de leur spécificité. Lorsque l'identité s'articule avec les droits, elle reprend son sens originel, c'est-à-dire « identique » puisqu'il s'agit d'un droit égal : « le droit naturel moderne part d'une proposition sur la nature qui réduit celle-ci à l'identité et à la séparation : les porteurs ou supports des droits sont définis suffisamment, et même exhaustivement, par le fait qu'ils sont identiques, ou semblables, et séparés⁷⁹⁵. » C'est justement parce que l'individu est défini comme une « nature sans qualité⁷⁹⁶ » que l'individu est libre de choisir une qualité et demander la reconnaissance par le moyen du droit également répartis entre les individus. Bizarrement, quand la demande identitaire bifurque sur le droit, elle renforce plus qu'elle défie l'indétermination, indétermination qui était à l'origine de sa quête identitaire.

Finkielkraut et l'identité

C'est dans une tradition antitotalitaire que l'on pourrait mieux comprendre la pensée d'Alain Finkielkraut. Les auteurs vers lesquels il ne cesse de revenir ont pour la plupart réfléchi à la condition totalitaire, que cela soit, parmi d'autres, Hannah Arendt, Milan Kundera, ou Emmanuel Lévinas. Cet intérêt porté pour le singulier face à la totalité trouve certainement une part d'explication circonstancielle, par le fait que Finkielkraut s'est trouvé dans un contexte intellectuel qui a renoué avec la pensée de Tocqueville, il y a eu le courant dit « antitotalitaire » comprenant entre autres Raymond Aron, en passant par François Furet et Claude Lefort et la rencontre avec des auteurs post-soviétiques.

De surcroît, il faut noter l'expérience générationnelle, c'est-à-dire l'expérience d'être né après la guerre. Finkielkraut souligne souvent cette expérience lorsqu'il évoque mai 68 :

Vivre sans temps morts, jouir sans entraves – oui, sans doute, mais surtout nous voulions gagner notre droit de vivre en nous hissant au niveau de ceux qui, juste avant notre venue au monde, avaient dû affronter les tempêtes de l'Histoire. Obsédés par ce paroxysme, nostalgiques de la bravoure sans phrase, nous repeignons frénétiquement l'apothéose festive des Trente Glorieuses aux couleurs de l'Occupation et nous nous grisons d'affronter l'hydre fasciste sans cesse renaissante⁷⁹⁷.

Dans *L'identité malheureuse* il évoque le même sujet

Soustraits par notre date et notre lieu de naissance à ces affreux malheurs comme à tous les grands cataclysmes, nous n'avons pas pu nous défendre, en outre, d'un sentiment d'imposture. Ce qui nous est, peu à peu, devenu clair, c'est la part de comédie que recelaient nos engagements quand nous endossions, sans avoir à en payer le prix, les détroques du révolutionnaire ou du résistant⁷⁹⁸.

Les mêmes propos sur sa génération, un peu plus sobrement décrits, se trouvent dans *L'après littérature* : « Pour oublier que nous étions des enfants gâtés de l'Histoire, nous nous sommes raconté des histoires. Nous rêvions tout éveillés, nous fantasmions, nous les baby-boomers, un destin épique⁷⁹⁹. »

Bien que Finkielkraut soit revenu rapidement de *l'illusion lyrique* de 68, la question de l'héritage du XX^e siècle, les totalitarismes et les guerres mondiales ont en grande partie influencé sa pensée, ses choix

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁹⁷ Alain Finkielkraut, *Un cœur intelligent*, *op.cit.*, pp. 182-183.

⁷⁹⁸ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, *op.cit.*, pp. 12-13.

⁷⁹⁹ Alain Finkielkraut, *L'après littérature*, *op.cit.*, p. 137.

thématiques, sa compréhension du monde et ses angles d'attaque. Naître après des expériences historiques, d'ampleur inédites et qui conditionneront en grande partie les décennies suivantes, participe à sa compréhension du monde. Il nous semble, en effet, que ce qui est resté chez l'auteur comme un trait caractéristique serait plutôt, pour ainsi dire, une sensibilité antitotalitaire qu'un réflexe réactionnaire face aux événements contemporains. Si Finkielkraut évoque souvent le passé et les événements historiques comme formateurs de notre manière d'appréhender le présent, il insiste surtout sur « l'irréductible nouveauté de la réalité présente⁸⁰⁰ ». Pour lui, utiliser le passé pour nous éclairer peut aussi nous aveugler sur le temps présent et l'événement de Mai 68 en constitue peut-être sa première expérience.

C'est dans cette perspective que nous comprenons sa critique du processus d'égalisation et ses conséquences tels que l'uniformisation du monde, le pouvoir de l'opinion publique, du brouillage entre le public et le privé. C'est aussi dans cette perspective que nous comprenons l'invocation de l'identité principalement émise dans *L'identité malheureuse*. Finkielkraut y oppose l'« identité commune⁸⁰¹ » ou « l'identité nationale⁸⁰² » à ce qu'il perçoit comme un cosmopolitisme abstrait, vidé de tout universalisme⁸⁰³, c'est-à-dire contre l'idée de « vacuité substantielle⁸⁰⁴ » contre l'idée que « [l]e temps est venu pour l'Europe de n'être ni juive, ni grecque, ni romaine, ni moderne, ni rien⁸⁰⁵. » On peut entrevoir dans la « vacuité substantielle » un prolongement de l'idée de l'individu comme un être désincarné, indéterminé mais ici dans une configuration civilisationnelle : l'individu n'est « rien », l'Europe n'est « rien ». C'est aussi cette indétermination qui participe à ce que Finkielkraut appelle le nihilisme, dans le sens où tout est mis à égalité puisque tout relève de l'artifice. Rappelons ce qu'écrivait l'auteur dans *L'après littérature* : « [l]e pas était ainsi franchi, de la grande proclamation émancipatrice : *tous les hommes sont égaux*, à l'affirmation nihiliste : *tout est égal*⁸⁰⁶. » C'est dans le processus d'égalisation, d'indifférenciation que Finkielkraut perçoit l'essor de ce nihilisme. Ainsi voit-il dans le mot démocratie deux références, la démocratie comme régime politique et la démocratie comme processus historique qui renvoie à : l'« effacement des frontières » et le « nivellement des différences⁸⁰⁷. » C'est aussi dans cette dernière conception que Finkielkraut voit une menace de la résurrection d'une disposition totalitaire : « L'État totalitaire est mort, l'esprit totalitaire demeure. Big Brother a changé d'adresse : il ne surplombe plus la société, il en est l'émanation et, fort de cette irrésistible légitimité, il fait disparaître les nouvelles figures maléfiques de l'Histoire⁸⁰⁸. » Il semble que pour lui, le régime politique soit à bout de force : « Le régime est une forme fatiguée ; le processus « une force qui va »⁸⁰⁹. » Le régime « a beau dire et s'escrimer, le pouvoir lui échappe⁸¹⁰ » alors que le processus « ne connaît aucune limite et enfonce tous les butoirs⁸¹¹. »

C'est donc à l'encontre de cette force de « l'indifférencié⁸¹² » qu'il propose, entre autres, l'affirmation d'une identité commune :

Avec ses platanes et ses marronniers, ses paysages et son histoire, son génie propre et ses emprunts, sa langue, ses œuvres et ses échanges, la modalité française de la civilisation européenne dessine un monde. Et ce monde se propose aussi bien aux autochtones qu'aux nouveaux arrivants. Pour ne pas reconduire les horreurs du passé et pour relever le défi contemporain du vivre-ensemble, on voudrait aujourd'hui effacer la proposition identitaire⁸¹³.

⁸⁰⁰ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse op.cit.* p. 215.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 83.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 113.

⁸⁰³ Nous nous reportons principalement au chapitre intitulé « Le vertige de la désidentification », in *L'identité malheureuse op.cit.*

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁸⁰⁵ *Ibid.*,

⁸⁰⁶ Alain Finkielkraut, *L'après littérature, op.cit.* 142.

⁸⁰⁷ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse, op.cit.*, p. 214.

⁸⁰⁸ Alain Finkielkraut, *L'après littérature, op.cit.*, p. 214.

⁸⁰⁹ Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse, op.cit.*, p. 214.

⁸¹⁰ *Ibid.*, pp. 214-215.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 214.

⁸¹² *Ibid.*, pp. 214-215.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 135.

Toutefois, les raisons pour lesquelles Finkielkraut choisit la « proposition identitaire » ne nous semblent pas très claires puisqu'elle semble aller à l'encontre de sa propre pensée. Dans la citation précédente, il évoque le monde. Ce monde commun se rapporte toujours à la pluralité humaine, pluralité qui, par ailleurs, est toujours menacée par les communautarismes, l'opinion publique, l'idéologie, bref, tout dispositif qui aspire à annihiler l'irréductibilité de l'être. Pour notre part, il ne s'agit pas de nier l'importance d'une appartenance, d'un héritage et des expériences communes qui ensemble meublent ce monde commun et le rendent vivable. Mais pourquoi utiliser un terme qui obscurcit plus qu'il nous éclaire sur la condition humaine ? Ce monde qui précède, survit et dans une large mesure influence et conditionne ses habitants est régi par des conditions et des limites déterminant sa capacité à préserver l'ancien et à accueillir le nouveau. Limites sur lesquelles l'auteur ne cesse de revenir. Peut-être aurait-il été plus cohérent de mettre en avant la « proposition du monde commun » en lieu et place d'une « proposition identitaire » ?

Ou bien, si l'on souhaite aborder la question à partir d'un angle plus politique : pourquoi ne pas souligner l'idée républicaine par excellence, du bien commun, circonscrite aux frontières nationales qui fournissent le cadre de la vie civique ? Si l'on souhaite conserver un monde, encore faut-il en retrouver les fondements civiques, ce que Finkielkraut fait par ailleurs, en évoquant la République. Mais en matière politique, l'identité tend plutôt à anéantir cette idée de bien commun puisqu'il tend à enclaver les citoyens dans des groupes distincts, en opposition les uns aux autres. L'identité ne nous éclaire pas non plus sur la finalité des institutions. La finalité de l'école, qui doit être la transmission et non une logique d'égalisation est par exemple un point sur lequel l'auteur ne cesse de revenir. Mais la finalité d'une identité est beaucoup moins claire puisque l'identité se présente principalement comme une pure actualisation.

S'aligner sur une proposition identitaire, c'est-à-dire, s'exprimer dans le même idiome que ce que l'on critique, signifie indirectement d'accepter simultanément ce que l'on souhaite réfuter. C'est aussi omettre que l'identité ne saura constituer une réponse satisfaisante aux problèmes qui nous sont posés puisqu'elle ne s'inscrit pas dans le réel mais s'apparente au niveau individuel à la subjectivité et, dans son rapport au collectif, à l'idéologie. C'est par ailleurs ce que critique Finkielkraut dans la vision idéologique du multiculturalisme :

Car avec la politique de la reconnaissance, ce ne sont plus les convictions qui peuplent l'espace public, mais les identités. Or, tandis que les convictions *s'argumentent*, les identités *s'affirment* et elles sont irréfutables. Il y a des raisonnements meilleurs que d'autres, des opinions plus justes ou plus probantes, il n'y a pas de meilleures identités. Contester la validité d'une revendication identitaire, c'est mettre en question l'être-même de celui qui l'exprime, c'est donc attenter à son humanité [...] le multiculturalisme annonce l'idylle et ensauvage les rapports humains⁸¹⁴.

Les effets d'une conception identitaire du monde tendent d'autant plus à réduire l'homme à une appartenance plutôt qu'à l'ouvrir sur ce qui le transcende, ce qui pour Finkielkraut serait notamment le rôle de la littérature et de la culture :

Le multiculturalisme n'est donc pas, contrairement aux apparences, un élargissement salutaire du patrimoine. La culture, dans ce nouveau cadre, ne s'ouvre pas à des œuvres lointaines et injustement méconnues. Elle change subrepticement de sens, elle n'est plus exploration de l'existence, mais déclaration d'identité, expression tribale. Homme blanc dominant ou membre d'une communauté dominée, chacun est dans son camp et y reste : les pensées les plus vagabondes, les œuvres les plus singulières témoignent encore de cette appartenance. Le multiculturalisme retire à l'art le pouvoir de franchir les frontières et il s'impose maintenant dans le monde, en lieu et place de la *Weltliteratur* dont Goethe, il y a plus de deux cents ans, annonçait le règne⁸¹⁵.

Ainsi, en acceptant « la proposition identitaire » il se place sur le même terrain que ses adversaires. Se placer sur le même terrain signifie assurément d'accepter les règles de jeux de l'équivalence – et par extension à la concurrence – des identités, puisqu'il manque une commune mesure pour juger pourquoi

⁸¹⁴ Alain Finkielkraut, *L'ingratitude – Conversation sur notre temps*, Paris, Gallimard, coll. « folio », 2000, p. 217.

⁸¹⁵ Alain Finkielkraut, *L'après littérature op.cit.* pp. 103-104.

une identité serait meilleure qu'une autre. Le seul étalon semble être la souffrance et la souffrance ne peut jamais être l'objet du commun puisqu'elle nous éloigne du monde. Or l'identité ne nous donne pas les moyens de juger en quoi consiste par exemple une vie bonne, de discriminer entre le bien et le mal, le vrai du faux. Bref, la proposition identitaire se tait sur la vie examinée. Ainsi se demande-t-on, si « la proposition identitaire » ne dessert pas les idées que défend Finkielkraut par ailleurs, justement la non-équivalence de tout et la défense de l'irréductibilité de l'être, de la transmission, de la culture, de la pluralité humaine et de la durabilité du monde commun.

Un monde qui est régi par l'indétermination du politique et de l'homme, des droits qui ne reposent sur aucun fondement, voyant dans la liberté un processus de libération, accouche nécessairement d'une certaine aliénation au monde puisque cette liberté s'organise autour de la déliaison. La désolation, terme développé par Arendt, renvoie à la situation où l'homme est privé de la possibilité de laisser une trace dans le monde commun. L'origine de la désolation se trouve dans la société de masse, apparue au XIX^e siècle : elle est « étroitement liée au déracinement et à la superfluité. [...] Être déraciné, cela veut dire n'avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres ; être superflu, cela veut dire n'avoir aucune appartenance au monde⁸¹⁶. » Si l'une des plus grandes menaces de notre temps consiste en l'aliénation de l'homme au monde par des processus qui le rendent « déraciné », « superflu » et interchangeable, la proposition identitaire constitue certes une réponse à cette désolation mais elle reste une impasse. Elle ne saurait faire renouer l'homme avec le monde puisqu'elle s'oppose à l'idée même du commun.

⁸¹⁶ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op.cit.*, p. 834.

Conclusion

En quel temps vivons-nous ? Telle pourrait se formuler la question générale à laquelle les œuvres de Finkielkraut tentent de répondre.

Critique du processus d'égalisation, il voit dans le monde contemporain une dynamique qui ne cesse d'entraver les rapports entre les hommes et qui défie les limites qui séparent l'autre et le même. Certainement, pourrait-il faire sienne cette phrase de Tocqueville qui confie que

J'ai pensé que beaucoup se chargeraient d'annoncer les biens nouveaux que l'égalité promet aux hommes, mais que peu oseraient signaler de loin les périls dont elle les menace. C'est donc principalement vers ces périls que j'ai dirigé mes regards, et ayant cru les découvrir clairement, je n'ai pas eu la lâcheté de les taire⁸¹⁷.

C'est en particulier l'insistance sur le processus d'égalisation⁸¹⁸ qui a certainement conduit les critiques (et parfois les adulateurs) à vouloir situer les œuvres de Finkielkraut dans un courant conservateur ou même réactionnaire. Cette réception a fait écran à l'interprétation de ses textes et l'objectif de cette étude a été d'aller au-delà de ces considérations. À ce titre, nous avons voulu mettre en évidence l'importance que Finkielkraut confère aux limites pour sa compréhension du monde. Ces limites n'existent pas tant pour empêcher, mais pour permettre aux hommes d'être libres. En ce sens, sa défense des limites face à la modernité ne relève pas d'un pragmatisme dans lequel peuvent parfois se complaire les conservateurs, ni dans le postulat d'un Dieu qui les sacralise. En effet, Finkielkraut reste plus un héritier de la modernité qu'un simple apôtre des détracteurs de cette dernière. Il est l'héritier d'une modernité sans finalité ni de fondement dans le sens où la question du fondement et de la finalité reste suspendue dans sa compréhension du monde contemporain. Il revient à plusieurs reprises sur cette condition ontologique de la modernité en utilisant, comme nous l'avons analysé, des termes comme « démocrates dégrisés » ou « des Modernes dégrisés, des Modernes orphelins de la religion des Modernes ». Les expériences du XX^e siècle expliquent en partie le refus ou la crainte de s'appuyer sur un fondement ou sur une finalité puisqu'ils ont servi de pivot aux idéologies qui ont dirigé les totalitarismes et leur cortège de massacres. Mais l'absence de fondement demeure aussi un trait caractéristique depuis que l'homme est sorti de l'âge de minorité, pour paraphraser Kant. C'est à partir de cette condition que Finkielkraut appréhende le monde. Acceptant que Dieu soit mort⁸¹⁹, il réfute en même temps l'idée d'un monde régi par l'immanence radicale, immanence qu'il perçoit comme la résultante d'un processus d'égalisation, mettant tout à égalité sans distinction et menant une guerre sans merci contre ce qui s'oppose à son déploiement.

Au contraire, c'est en partie en raison de la disparition d'un garant ontologique que le monde terrestre devient vulnérable. Et c'est cette vulnérabilité qui appelle à préserver les limites qui le protègent. Cette injonction est clairement éthique car Finkielkraut reste attaché à l'idée de l'homme comme acteur, capable d'agir et de réfléchir, bref de mener une vie avec la pensée. Les limites existent pour permettre d'actualiser des dispositions qui sont propres à l'homme mais qui n'adviennent pas de manière spontanée. À ce titre, nous avons mis en évidence l'importance de l'éducation pour le philosophe où *l'aidôs* permet notamment à l'enfant de s'ouvrir à la transmission de la culture et des savoirs.

Dans un monde déserté par une tutelle métaphysique, Finkielkraut postule tout de même une certaine finalité qui dépasse et transcende l'homme : c'est à la beauté du monde qu'il fait appel, que cette beauté relève de la culture ou de la nature. Mais c'est une transcendance fragile que l'auteur voit menacée de toutes parts : le processus d'égalisation défie l'idée d'une culture en la noyant dans une

⁸¹⁷ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II, op.cit.*, p. 8.

⁸¹⁸ Il est intéressant de noter qu'un intellectuel comme Jean-Claude Michéa qui voit dans les problèmes contemporains une logique libérale connaisse la même destinée que Finkielkraut en étant classé comme un penseur conservateur.

⁸¹⁹ Mort, dans le sens où la religion n'est plus ou pas source de légitimité politique ou d'organisation sociale, ni d'appréhension métaphysique ou morale. Nous ignorons évidemment les convictions intimes en matière religieuse de l'auteur et ne nous aventurerons pas sur ce chemin.

culture de masse, les différentes formes de particularismes refusent l'idée d'une disposition universelle propre à l'homme d'accueillir le beau, peu importe ses origines. Les limites existent à la fois pour protéger la beauté du monde et de permettre à l'homme de la recevoir. Autrement dit, il s'agit d'une éthique dont la finalité est d'abord esthétique. Peut-être est-ce cette dimension esthétique de sa pensée qui a le plus échappé aux critiques du philosophe.

Si désormais le commun s'apprehende d'abord comme ce qui participe à la réalisation de désirs (volontés) individuels, l'Autre constitue alors un obstacle potentiel à cette réalisation. Dans une certaine mesure, on pourrait parler d'une institutionnalisation de la méfiance, où tout autre être risque d'entraver cette volonté individuelle. L'injonction de se réaliser en tant qu'individu s'adresse à tout le monde et implique en même temps que l'accumulation des volontés ou désirs individuels forment ensemble le bonheur public. Le bonheur public s'oriente alors vers un utilitarisme implicite de l'action collective. Or le hiatus qui se creuse entre l'individuel et le bien commun prend différentes expressions mais constitue un des problèmes les plus prégnants de notre temps puisque le bien commun, afin qu'il reste commun, ne peut avoir comme seule assise l'accumulation des désirs individuels. À ce titre, la pensée de Finkielkraut est à même de se faire entendre car elle tente de tenir ensemble à la fois le singulier, le particulier et l'universel sans se perdre dans un calcul utilitariste, une conception individualiste ou bien communautaire. Il y a d'abord l'idéal républicain dont une des formes la plus cruciale reste l'école qui requiert de l'enfant de se soustraire à ses appartenances primaires afin de lui permettre de devenir un citoyen libre. Pris dans un sens plus large, la limite entre le privé et le public constitue une frontière qui permet de séparer pour mieux insérer l'homme dans ce qui participe à l'humaine condition.

C'est à travers les œuvres de la culture que l'homme peut renouer avec le monde à la manière de se perfectionner en acquérant une sagesse pratique. Cette sagesse pratique lui permet également de se lier au monde et de ne pas succomber à des tentations idéologiques, des aspirations totalitaires ou au pouvoir social. Autrement dit, cette sagesse pratique défendue par Finkielkraut, participe à notre compréhension des autres et de nous-même et constitue une digue contre l'inclination manichéenne à laquelle l'époque contemporaine nous presse sans relâche.

En ce sens, la pensée de Finkielkraut nous permet de renouer avec une réflexion autour des limites et des séparations qui sont mises à mal par différents processus qui caractérisent l'époque contemporaine. Les limites concernent à la fois des dimensions spatiales et temporelles, elles meublent l'espace des hommes, séparent et relient l'ancien et le nouveau. L'équilibre entre ces différentes dimensions sont précieuses pour la conservation de la richesse du monde ainsi que pour la pluralité humaine. Nécessaires au monde commun et à la condition de l'homme, ces limites permettent de protéger à la fois la liberté de l'homme et la durabilité du monde et pour cette raison la pensée de Finkielkraut fournit des principes dans une époque régie par l'immédiateté et l'immanence.

Bibliographie

Ouvrages d'Alain Finkielkraut

- FINKIELKRAUT Alain, *Un cœur intelligent – lectures*, Paris, Flammarion, 2009
FINKIELKRAUT Alain, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1987.
FINKIELKRAUT Alain, *L'identité malheureuse*, Paris, Éditions Stock, 2013.
FINKIELKRAUT Alain, *Nous autres, modernes*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2005.
FINKIELKRAUT Alain, *Et si l'amour durait*, Paris, Éditions Stock, 2011.

Cadre théorique

- ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989.
ARENDT Hannah, *L'Humaine Condition*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012.
ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris, coll. « GF » Flammarion, 2008.
ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jean Tricot, Paris, Les échos du Maquis, 2014.
RICCEUR Paul, *Du texte à l'action*, Paris, Édition du Seuil, 1986.

Autres ouvrages d'Alain Finkielkraut

- FINKIELKRAUT Alain, *Ralentir, mots-râlés !*, Paris, éditions du Seuil, 1979.
FINKIELKRAUT Alain, *Petit dictionnaire illustré*, Paris, Points, coll. « Points Virgule », 1981.
FINKIELKRAUT Alain, *L'avenir d'une négation, réflexion sur la question du génocide*, Paris, Seuil, coll. « Fiction et Cie », 1982.
FINKIELKRAUT Alain, *Le Juif imaginaire*, Paris, Éditions Points, 1983.
FINKIELKRAUT Alain, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1984.
FINKIELKRAUT Alain, *La mémoire vaine – Du crime contre l'humanité*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1989.
FINKIELKRAUT Alain, *Le mécontemporain : Charles Péguy, lecteur du monde moderne*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1992.
FINKIELKRAUT Alain, *L'Humanité perdue – Essai sur le XXe siècle*, Paris, Seuil, 1996.
FINKIELKRAUT Alain, *Une voix vient de l'autre rive*, Paris, Gallimard, 2000.
FINKIELKRAUT Alain, *Penser le XXe siècle*, Paris, École Polytechnique, 2001.
FINKIELKRAUT Alain, *L'imparfait du présent – pièces brèves*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002.
FINKIELKRAUT Alain, *Au nom de l'Autre – réflexions sur l'antisémitisme qui vient*, Paris, Gallimard, 2006.
FINKIELKRAUT Alain, *Philosophie et modernité*, Paris, École Polytechnique, 2008.
FINKIELKRAUT Alain, *La seule exactitude*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2016.
FINKIELKRAUT Alain, *À la première personne*, Paris, Gallimard, 2019.
FINKIELKRAUT Alain, *L'Après littérature*, Paris, Éditions Stock, 2021.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

Ouvrages de théorie politique, de théorie littéraire et philosophie

- ALAIN, *Propos sur l'éducation*, Paris, PUF, [1932], 2015.
- ARENDT Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, trad. Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002.
- AZAR Michael, *Fribet, jämlikhet, brodersmord : Kolonialism och revolution hos Albert Camus och Frantz Fanon*, Symposion, 2001.
- BARTHES Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
- BÉNICHOU Paul, *Le Sacre de l'écrivain (1750-1830): Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1996.
- BERNARDI Bruno, *Le principe d'obligation*, Paris, Éditions de l'ÉHESS, « Contextes », 2007.
- BERTHELIER Vincent *Le style réactionnaire. De Maurras à Houellebecq*, Paris, Éditions Amsterdam, 2022.
- BLAIS Marie-Claude Blais, GAUCHET Marcel, OTTAVI Dominique, *Conditions de l'éducation*, Paris, Éditions Stock, coll. Pluriel, 2008.
- BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, *Les héritiers, les étudiants et la culture*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964.
- BOURDIEU Pierre, *La distinction Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- BROADIE Sarah et ROWE Christopher, *Aristotle Nicomachean ethics, translation, introduction and commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- CUSSET François, *French Theory Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.
- COMPAGNON Antoine, *Les antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, NRF, La Bibliothèque des idées, 2005.
- DESCOMBES, Vincent, *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2013.
- EHRENBERG Alain, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann Lévy, 1991.
- EHRENBERG Alain, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- EHRENBERG Alain, *La fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, coll. « Poches », 1998.
- ELIAS Norbert, *La civilisation des mœurs*, trad. Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1973.
- ELIAS Norbert, *La société des individus*, trad. Jeanne Étoré, Paris, Fayard, coll. « Agora », 1987.
- FANON Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2004.
- FEBVRE Lucien, *Nous sommes des sang-mêlés. Manuel d'histoire de la civilisation française*, Paris, Albin Michel, 2012.
- FINKIELKRAUT Alain, *La querelle de l'école*, Paris, Stock, 2007.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, NRF, Bibliothèque des histoires, 1993.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, NRF, Bibliothèques des sciences humaines, 1990.
- FURET François, *Le passé d'une illusion* Paris, Éditions Robert Laffont, 1995.
- GAUCHET Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002.
- GAUCHET Marcel (2010), *L'Avènement de la démocratie, t.3 : À l'épreuve des totalitarismes (1914-1974)*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines.
- GAUCHET Marcel (2017), *L'Avènement de la démocratie, t.4 : Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines.
- GIDDENS Anthony, *Les conséquences de la modernité*, trad. Olivier Meyer, Paris, L'Harmattan, 1994.
- GIOL Frank, *Lectures contemporaines de la crise de l'éducation*, Paris, L'Harmattan, coll. « Savoir et formation », 2009.
- GIRARD René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Éditions Hachette, col Pluriel, 2011.
- GUENIFFEY Patrice, *Histoires de la révolution et de l'empire*, Paris, Perrin, « Tempus », 2013.
- GUENIFFEY Patrice, *La Politique de la Terreur – Essai sur la violence révolutionnaire (1789-1794)*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003
- GRAND Eva Le, *Kundera ou la mémoire du désir*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1996,
- HABERMAS Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2008.

- HARTOG François, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013.
- HARVEY David, *The condition of postmodernity*, Oxford, Blackwelle, 1990.
- HESSEL Stéphane, *Indignez-vous !*, Montpellier, Indigène éditions, 2010.
- HOBBS Thomas, *Le Léviathan*, trad. Gerard Mairet, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2000.
- JULLIARD Jacques, *Les gauches françaises 1762-2012 : Histoire politique et imaginaire*, Paris, Flammarion, 2012.
- KANT Emmanuel, *Fondation de la métaphysique des mœurs, tom. I*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2018.
- KANT, *Qu'est-ce que les Lumières*, trad. Cyril Morana, Paris, Fayard, coll. « Mille et une Nuits », Paris, 2006.
- KOYRÉ Alexandre, *Du monde Clos à l'Univers infini*, trad. Raïssa Tarr, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988.
- KUNDERA Milan, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, NRF, 1986.
- LASCH Christopher, *La culture du narcissisme – la vie américaine à un âge de déclin des espérances*, trad. Michel L. Landa, Paris, Flammarion, coll. « Champs essai », 2006.
- LEFORT Claude, *Essais sur le politique – XIX^e - XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- LÉVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1991,
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et Histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1987.
- LIEDMAN Sven Erik, *I skuggan av framtiden*, Stockholm, Albert Bonniers Förlag, 1999.
- LIPOVETSKY Gilles, *L'ère du vide – essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1989.
- LIPOVETSKY Gilles, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987.
- LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel, Paris, Flammarion, 1999
- LYOTARD François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1979.
- MANENT Pierre, *Les libéraux*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001
- MANENT Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993.
- MANENT Pierre, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2004.
- MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1997.
- MANENT Pierre, *La loi naturelle et les droits de l'homme : essai de philosophie pratique*, Paris, PUF, coll. « Chaire Étienne Wilson », 2018.
- MAISTRE Joseph de, *Considération sur la France, Suivi de Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Bruxelles, Éditions complexe, 2006.
- PELLUCHON Corine, *Pour comprendre Lévinas – un philosophe pour notre temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2020,
- PLATON, *Le Banquet*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2016.
- Platon, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2016,
- RACHELS James, *The Elements of Moral Philosophy*, New York, McGraw Hill Education, 2007.
- RÉMOND René, *Les droites aujourd'hui*, Paris, Points, coll. « Points Histoire » 2007.
- RÉMOND René, *Introduction à l'histoire de notre temps, Le XIX^e siècle, 1815-1914*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.
- RICEUR Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- RICEUR Paul *De l'interprétation, Essai sur Sigmund Freud*, Paris, éditions du Seuil, 1965.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2002.
- ROY Olivier, *L'aplatissement du monde. La crise de la culture et l'empire des normes*, Éditions du Seuil, 2022,
- SCHNAPPER Dominique, *La démocratie providentielle – essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2002.
- TAYLOR Charles (1992), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2009.
- TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Tome I, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2006.
- TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique, tome II*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2006.
- TOURAINE Alain, *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- OZOUF Mona, *De Révolution en République, Les chemins de la France*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto » 2015,

Ouvrages autour des « progressistes » et/ou des « réactionnaires »

- ASKOLOVITCH Claude et DÉLY Renaud, *Les années 30 sont de retour – petite leçon d’histoire pour comprendre les crises du présent*, Paris, Flammarion, 2014.
- BOLO Jacques, *La pensée Finkielkraut Les émeutes, l’école, l’antisémitisme, le racisme) et sa Répliques*, Paris, Lingua Franca, 2012.
- BERNAT Harold, *Vieux réacs ! Faut-il s’adapter à tout ?* Paris, Flammarion, 2012.
- BOLTANSKI Luc et ESQUERRE Arnaud : *Vers l’extrême. Extensions des domaines de la droite*, Arles, Éditions Dehors, 2014.
- BOUZOU Véronique, *Je suis une prof réac - et fière de l’être !*, Paris, Éditions du Toucan, 2012 .
- BRUNET Éric, *Dans la tête d’un réac*, Paris, Nil Éditions, 2010.
- CARON Aymeric, *Incorrect : Pire que la gauche bobo, la droite bobards*, Paris, Fayard, 2014.
- CHAMBAT Grégory, *L’école des réac-publicains – la pédagogie noire du FN et des néoconservateurs*, Paris, Libertalia, 2016
- DEBOMY Frédéric, *Finkielkraut, la pensée défaite*, Arles, Textuel, coll. « Textuel idées-débats », 2017.
- DURAND Pascal et SINDACO Sarah, *Le discours néo-réactionnaire*, Paris, CNRS éditions, coll. « Cultures et société », 2015.
- LINDENBERG Daniel, *Le rappel à l’ordre - enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Seuil, coll. « La République des idées », 2002.
- FONTENELLE DE Sébastien, *La position du penseur couché : Répliques à Alan Finkielkraut*, Arles, Libertalia, 2007.
- FONTENELLE Sébastien, *Les empoisonneurs- Antisémitisme, islamophobie, xénophobie*, Montréal, Lux éditions, coll. « Lettres libres », 2020
- KAHN Jean-François, *Marine Le Pen vous dit MERCI ! – Les apprentis sorciers*, Paris, Plon, 2014.
- LÉVY Elisabeth, *La gauche contre le réel*, Paris, Fayard, 2012.
- MATONNI Frédéric, *Comment sommes-nous devenus réacs ?*, Paris, Fayard, coll. « Raison de plus », 2021.
- MICHÉA Jean-Claude, *Les mystères de la gauche : de l’idéal des Lumières au triomphe du capitalisme absolu*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Essais », 2014.
- RIOUFOL Ivan, *De l’urgence d’être réactionnaire*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 2012.
- RIOUFOL Ivan, *Les traitres – ils ont abandonné la France*, Paris, Éditions Pierre-Guillaume de Roux, 2020.
- ROBIN Jean, *La position du missionnaire, Finkielkraut décrypté*, édition Tatamis, 2009.
- THÉNARD Jean-Michel, *Petit guide de survie en pays réacs*, Paris, Éditions du Seuil, 2017
- TILLNAC Denis, *Du bonheur d’être réac – apologie de la liberté*, Paris, Équateurs, 2014.

Ouvrages suédois sur la France

- LINDBOM Tomas, *Slaget om Frankrike*, Stockholm, Atlas förlag, 2017
- PETRÉN Alice, *Made in France – stolthet och nationalism*, Stockholm, Atlantis, 2015
- SEGERFELDT Fredrik, *Frankrike- en hatkärlekshistoria*, Stockholm, Timbroförlag, 2021.

Articles universitaires

- BALAZARD, H., TALPIN, J., ROUX, G., CARREL, M., KAYA, S. & PARENNE, A. (2022). « Pourquoi nous ? Politiser l’expérience du racisme ». *Mouvements*, vol. s2, no. HS, 2022.
- BARTHES Roland, « La lutte avec l’ange : analyse textuelle de Genèse 32, 23-33 », in *Analyse structurale et exégèse biblique*, Bovon François (dir.), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972

- BEVORT Antoine, « Le Paradigme de Protagoras », *Socio-logos* [En ligne], 2 | 2007, mis en ligne le 29 mars 2007, consulté le 29 juillet 2023. URL : <http://journals.openedition.org/socio-logos/110> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-logos.110>.
- BOURDIEU Pierre, « L'identité et la représentation ». In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 35, novembre 1980.
- BRUBAKA Rogers, « Beyond Identity », *Critical Inquiry*, Vol. 18, No. 4, Identities, 1992,
- BRUBAKER Rogers, « Au-delà de l'identité ». In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 139, L'Exception américaine, 2001, trad. Frédéric Junqua.
- GLEASON Philip, « Identifying Identity ; A Semantic History » *Journal of American History*, vol 69, n°4, mars 1983.
- MAHIEDDIN Emir, « Que faire de l'essentialisme ? Le nœud anthropologique de l'identité » Éditions Le bord de Peau, Lormont, *Revue du MAUSS*, vol.59, 2022.
- MORIN Céline, « Le renouvellement de l'antiféminisme dans la manosphère : idéalisation de la tradition et individualisme masculinistes ». *Le Temps des médias*, N 36, 2021.
- MOIGNE Yohann Le, « La nation colorblind et le spectre utile de l'américanisation: réflexions autour du développement de l'antiracisme politique en France ». Alexis Chommeloux, Monia O'Brien Castro. *Américanisation*, Le Manuscrit, 2021, Université d'Angers, 4. <https://univ-angers.hal.science/hal-03211603/file/version%20auteur%20diffusée.pdf>.
- POIZAT Jean-Claude, « Portrait d'un intellectuel contemporain : Alain Finkielkraut. Entre engagement républicain et soutien communautaire », Éditions Association le lisible et l'illisible, *Le Philosophoire* 2010/1 (n°33)

Articles (presse)

- Le Canard Enchaîné* « Les nouveaux réacs », octobre 2013.
- Critique, no. 41, Habermas. *La modernité – un projet inachevé*, octobre, 1981.
- The Economist*, « France faces the future », 30 mars, 2006.
- The Economist*, « A country in denial », 31 mars, 2012.
- The Economist*, « The time-bomb in the heart of Europe », 17 novembre, 2012.
- L'Humanité*, « Nouveaux réactionnaires : qui sont-ils vraiment ? », 10 janvier, 2014
- Libération*, janvier 2016 « Néoréacs, Piqures de « Rappel »
- Libération*, ROUSSEAU Dominique, « Le droit, rempart essentiel au discours réactionnaire », novembre 2021
- Marianne*, Les intellos sont-ils (tous) réacs ? », août, 2009.
- Marianne*, L'ANCELIN Aude, « L'agité de l'identité », 19 octobre, 2013.
- Médiapart*, La rédaction de Médiapart, « Nous ne débattons pas », 2 décembre, 2009.
- Mediapart*, BREDOUX Lénaïg, DEJEAN Mathieu, « Woke – la diversion réactionnaire », 15 octobre 2021.
- Le Monde Diplomatique*, MASCHINO Maurice T. « Les nouveaux réactionnaires », octobre, 2002.
- Le Monde*, FONTENAY DE, Elisabeth, « Réflexions sur l'affaire Finkielkraut », 3 février, 2006.
- Le Monde*, BIRNBAUM Jean, « Alain Finkielkraut joue avec le feu », article paru dans du 23 octobre, 2013.
- Le Monde*, TRUONG Nicholas, « Ces idéologies réactionnaires qui refusent les bouleversements du monde », janvier 2022.
- Le Monde*, BACQUÉ, Raphaëlle, « Profession : Réactionnaire », 4 avril 2011.
- Le Monde*, FAYE Olivier, SOULLIER Lucile, « Comment la droite réactionnaire pèse sur les débats politiques », 29 septembre 2018.
- Le Monde*, FERRAND ; « Ariane, La pensée réactionnaire, ou le rêve du retour d'une puissance française idéalisée », 19 janvier 2022.
- Newsweek*, « The fall of France », 3 janvier, 2014.
- Le Nouvel Observateur*, « Les néo-réacs », février, 2005.
- Le Nouvel Observateur*, ROY Olivier, « Comment pense les néo-réacs », septembre 2019
- Le Point*, « La revanche des néo-cons », 27 novembre 2013.
- Vacarme*, « Sales Races, Revendiquer un monde décolonial – entretien avec Houria Bouteldja », 2015. <https://vacarme.org/article2738.html>

Articles de presse en ligne :

Libération HABIBE CLAUDE, OZOUF Mona, RAYNAUD Philippe, THÉRY Irène, « Féminisme à la française – la parole est à la défense » Consultée le 23 février, 2020 :

http://www.liberation.fr/politiques/2011/06/09/feminisme-a-la-francaise_741435

Le Monde, CHEMIN Anna, « “Féminisme à la française”, selon la sociologue Irène Théry ». Consulté le 12 décembre, 2019 :

http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/05/28/un-feminisme-a-la-francaise_1528802_3232.html.

Transfuge, « Le Grand entretien : Alain Finkielkraut », Consulté le 18 mai 2017.

<http://www.transfuge.fr/le-grand-entretien-alain-finkielkraut,84.html>,

Le Monde, MESTRE Abel, MONNET Caroline, « Extrême droite : Papérou “saucisson pinard” de la Goutte d’or interdit ». Consulté 5 avril 2023 :

https://www.lemonde.fr/societe/article/2010/06/16/extreme-droite-l-apero-saucisson-et-pinard-de-la-goutte-d-or-interdit_1373693_3224.html ;

Le Parisien, « Soupe identitaire ». Consulté le 5 avril 2023 :

<https://www.leparisien.fr/societe/soupe-identitaire-15-11-2010-1150346.php>

Sites consultés

<http://www.linternaute.com/dictionnaire/fr/definition/vivre-ensemble/>

Consulté le 27 mars 2019.

<https://egalitecontreracisme.fr/partenaires/aclefeu>

Consulté le 18 mai 2018.

http://www.dailymotion.com/video/xrlu40_que-nous-apprend-hannah-arendt_news,

Consulté le 3 octobre 2022.

http://www.aclefeu.org/index.php?option=com_content&view=article&id=143&Itemid=269.

Consulté le 22 janvier 2020.

Émissions radiophoniques

France Culture, Répliques, FINKIELKRAUT Alain, HABIB Claude, MANENT Pierre, « L’héritage de Rousseau », 5 mai, 2012.

France Culture, Répliques, FINKIELKRAUT Alain, MICHÉA Jean-Claude, « Le complexe d’Orphée », 2 juin 2012.

France Culture, Répliques, CRÉPU Michel, FINKIELKRAUT Alain, MILLET Richard, « À quoi rime l’éloge littéraire d’Anders Breivik ? » 17 novembre 2012.