

Université de Montréal

L'idée de nation chez Alain FINKIELKRAUT

Par
Fabienne GRENIER

Grenier-Duquette,
Fabienne

Département de philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en philosophie européenne
février 2004



B

29

U54

2004

V.028

AVIS

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

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

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

NOTICE

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

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

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

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé

L'idée de nation chez Alain FINKIELKRAUT

présenté par Fabienne GRENIER

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Professeur **Michel SEYMOUR**, président rapporteur

Professeur **Jean GRONDIN**, directeur de recherche

Professeur **Daniel DUMOUCHEL**, membre

Table des matières

Avant-propos	1.
Introduction	14.
PREMIER CHAPITRE	
<i>La définition de la nation: un «plébiscite de tous les jours»</i>	
Introduction	17.
1.1. La crise de l'Alsace-Lorraine	19.
1.1.1. La nation-génie du romantisme allemand	24.
1.1.2. La nation-contrat des Lumières françaises	28.
1.2. La conférence <i>Qu'est-ce qu'une nation?</i> d'Ernest Renan	31.
1.2.1. La nation sous le double registre du romantisme et des Lumières	32.
1.2.2. La nation est un «plébiscite de tous les jours»	33.
DEUXIÈME CHAPITRE	
<i>La désaffectation nationale: le délaissement du romantisme et des Lumières</i>	
Introduction	36.
2.1. Charles Péguy et le nationalisme au moment de l'Affaire Dreyfus	38.
2.1.1. Péguy nationaliste reste dreyfusard	40.
2.1.2. La nation n'est pas un lieu métaphysique	43.
2.2. Jean-Paul Sartre et la réalité postnationale de l'U.R.S.S.	46.
2.2.1. La disparition de la tradition	46.
2.2.2. L'antisémitisme selon l'humanisme de Jean-Paul Sartre	48.
2.3. Alain Finkielkraut et la «petite nation» croate	53.
2.3.1. Le cosmopolitisme aveugle de la France	54.
2.3.2. La «petite nation» croate	56.

TROISIÈME CHAPITRE

Les sociétés pluriculturelles: le «retournement» nihiliste du romantisme et des Lumières

Introduction	59.
3.1. L'«équation complexe» du nihilisme de nos sociétés pluriculturelles	61.
3.1.1. La «dévalorisation» réactive du modèle des Lumières	63.
3.1.1.1. La conférence <i>Race et histoire</i> de Claude Lévi-Strauss	65.
3.1.2. La «dévalorisation» réactive du modèle du romantisme	66.
3.2. Vers une conciliation plus réfléchie du romantisme et des Lumières dans la nation	69.
3.2.1. Le «patriotisme dogmatique»	70.
3.2.2. La «patriotisme historique»	72.
Conclusion	74.
Bibliographie	76.

Résumé

Ce mémoire cherche à faire ressortir la conciliation du romantisme et des Lumières que propose Alain Finkielkraut dans sa conception de la *nation*.

Dans le premier chapitre, nous comparons d'abord la vision de la nation présentée par le romantisme et par les Lumières à travers la crise de l'Alsace-Lorraine. Puis, avec la conférence *Qu'est-ce qu'une nation?* d'Ernest Renan, nous trouvons dans le «plébiscite de tous les jours» la définition qu'adopte Alain Finkielkraut qui échappe à l'opposition trop manichéenne d'une «nation-génie» du romantisme et d'une «nation-contrat» des Lumières.

Dans le second chapitre parlant de la désaffectation nationale, nous nous intéressons à l'œuvre de Charles Péguy, à celle de Jean-Paul Sartre et à celle d'Alain Finkielkraut pour découvrir la France au XX^e siècle délaisser progressivement les valeurs du romantisme et des Lumières qui, selon Alain Finkielkraut, constituent la nation.

Enfin, dans le troisième et dernier chapitre, nous référons à l'influence qu'exerça la conférence *Race et histoire* de Claude Lévi-Strauss à l'Unesco pour trouver les *sociétés* pluriculturelles succéder aux identités nationales. Nous nous penchons sur le nihilisme triomphant dans nos sociétés contemporaines lorsqu'elles *rejettent* les valeurs du romantisme et celles des Lumières. Alain Finkielkraut suggère alors un *retour* plus réfléchi à la conciliation du romantisme et des Lumières dans la nation.

Mots clefs

RENAN ; France-Allemagne

PÉGUY ; France

SARTRE ; U.R.S.S.

FINKIELKRAUT ; Croatie

Abstract

This research covers both philosophical traditions prevailing in our modern world, i.e. Romanticism and Enlightenment. It is on *nation* in our present world according to Alain Finkelkraut's thoughts.

In chapter one, we compare the ways nation is perceived in Romanticism and Enlightenment through Alain Finkelkraut's analysis of the Alsace-Lorraine crisis. Based on Ernest Renan's conference entitled *What is a Nation?*, we find, in a nation that conciliates the line of everyday life and the line of thinking, Alain Finkelkraut's own definition of a nation —; one that eludes a rigid opposition of «nation-spirit» in Romanticism and «nation-contract» in Enlightenment.

In chapter two, we set apart the works of Charles Péguy, Jean-Paul Sartre and Alain Finkelkraut to find the Romanticism values and Enlightenment values —both theories which, according to Alain Finkelkraut, constitute a nation— progressively dismissed in France in the 20th century.

The third and final chapter, based on Claude Levi-Strauss's lecture on *Race and History* delivered at Unesco, we find the pluricultural societies succeeding to the nations. A “triumphant nihilism” prevails in our pluricultural societies where the Romanticism values and Enlightenment values are generally rejected. Alain Finkelkraut, therefore, suggests that we reflect upon a return to a new conciliation of Romanticism and Enlightenment as our vision of a nation.

Key words

RENAN ; France-Germany

PÉGUY ; France

SARTRE ; U.R.S.S.

FINKIELKRAUT ; Croatia

Avant-propos

En 2003, dans *Les Battements du monde*, Alain Finkielkraut rappelle la typologie des «vies» de Leo Strauss lorsque celui-ci distingue «la vie marquée par l'idée de retour [de...] celle marquée par l'idée de progrès»¹. La vie portée par *l'idée de retour*, c'est la vie de celui qui cherche en son sein, dans la culture ou dans la spiritualité, les premières sources de notre monde; qu'il s'agisse de la réminiscence grecque, du traditionalisme moderne ou même de la *techouva* juive, la vie marquée par le «retour» est celle de celui qui cherche à changer le mal en bien en répétant l'instant encore fugace d'un déjà-vu, en célébrant un âge d'or perdu ou, en élevant ses actions à la hauteur d'une première Élection. L'autre type de vie, celle que Leo Strauss conçoit marquée par *l'idée de progrès*, est la vie de celui qui cherche à changer le mal en bien en tablant plutôt sur l'avenir où il voit s'annoncer, au terme d'une ascension qu'il entrevoit douloureuse, le règne de la liberté humaine. Leo Strauss renvoie ici à tous ces messianismes séculiers —historique et politique— qui se sont installés au XIX^e siècle dans la philosophie de l'idéalisme allemand et qui ont matérialisé leur potentiel totalitaire durant l'histoire du XX^e siècle².

Or, «cette typologie incontestable, écrit Alain Finkielkraut, oublie le cas de celui qui sait, qu'en se confiant au devenir, il a perdu autre chose que ses chaînes et qui refuse de définir son inscription dans l'époque par l'exigence d'être absolument moderne, sans pour autant disposer d'un Dieu ou d'un concept de nature auxquels il pourrait faire retour»³. Alain Finkielkraut est l'un de ces penseurs dont les

¹A.Finkielkraut, *Les battements du monde*, Pauvert, 2003, p.14.

²L.Strauss, *La renaissance du rationalisme classique*, Gallimard, 1999, p.307.

³Ibid.

guerres du XXe siècle incitent à une méditation renouvelée du rapport que l'homme entretient au passé et à l'avenir.

Du côté du passé, les garanties s'éloignent dans un infini inaccessible. L'origine d'un monde, celle qui pourrait laisser transparaître un Dieu tout-puissant de bonté et de sagesse disparaît devant les guerres et les massacres de ses créatures innocentes. La conviction d'existence d'un Être sage qui dirige les hommes cède la place à un sentiment de vide, à une impression d'absentéisme de la Divinité, lorsque le retour au premier départ —au don de la Loi— ne paraît plus possible. Devant l'impuissance de Dieu face aux catastrophes de notre siècle, l'homme se tient responsable de son prochain chez qui le visage est déjà marqué par la crainte de l'abandon. Du côté de l'avenir, les promesses laïques, aussi bien que religieuses, ne paraissent plus assurées par une théodicée lorsque le XXe siècle jette le doute sur les garanties théologiques, philosophiques et politiques du progrès moral de l'humanité. S'estompe en effet le bienfaisant horizon d'un sens historique conduisant les hommes vers un état supérieur de perfectibilité, de raison et de justice. La liberté et la paix, telle une promesse, ne peuvent être retenues par l'histoire; elles ne peuvent être capturées par l'idée de progrès, par l'idée de révolution, par le providentialisme historique ou politique, par l'idée d'un messie —homme ou événement, histoire ou idée— que l'on enfermerait, que l'on fausserait par le simple fait de notre impatience dans l'urgence de les voir venir.

*

Le passage du temps ressent cette éclipse de Dieu et la non-apparition d'une délivrance messianique. L'événement d'Auschwitz est de ceux qui incitent à une méditation renouvelée du rapport que l'homme entretient au passé et à l'avenir.

«Dans le monde où Auschwitz a eu lieu, l'histoire ne peut plus apparaître comme l'épopée du sens, la vérité en acte, l'accomplissement de l'esprit [...]. La dignité des événements historiques s'est perdue dans les camps de la mort»⁴. Faire *mémoire* de la catastrophe, c'est aussi réfléchir sur notre rapport au passé et à l'avenir en résistant à l'emportement naturel et affairé de l'air du temps pour nous faire les témoins responsables du visible et de l'invisible. «Ce qui fut n'a, écrit Alain Finkielkraut, dans l'être, que la place que nous lui donnons»⁵. L'activité spirituelle de l'héritier et la posture d'un témoin responsable devant son prochain sont les avenues vers lesquelles Alain Finkielkraut nous conduit à travers son œuvre.

Le passé

En 1983, dans l'essai autobiographique *Le Juif imaginaire*, Alain Finkielkraut livre un regard introspectif sur son passé et y découvre la teneur impalpable de l'absence. Le passé devient inaccessible; il n'est plus possible d'y faire «retour» lorsque l'Allemagne nazie a effacé du monde, de 1933 à 1945, cette culture singulière, celle de la *Yiddishkeit* de l'Europe centrale. Le nazisme *vécu* par deux générations de parents —depuis la Pologne et depuis la France sous Vichy— contraint Alain Finkielkraut à assumer l'héritage d'un patrimoine délesté de ce qui aurait pu être son univers symbolique. Le passé n'est concrètement accessible que par l'archive et il est amené à une reconsidération de la posture symbolique de l'héritier à travers ses méditations sur la transmission et sur la mémoire.

«Le judaïsme ne m'est pas naturel: il y a entre moi et le passé juif une distance infranchissable; avec la collectivité humaine emportée dans la catastrophe, je n'ai pas de patrie commune. L'impératif de mémoire naît avec la conscience douloureuse de cette séparation. Une nostalgie inépuisable pour la vie juive d'Europe centrale: voilà tout mon héritage»⁶.

⁴A.Finkielkraut, *Une voix vient de l'autre rive*, Gallimard, 2000, p.16.

⁵Ibid., p.11.

⁶A.Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, Gallimard, Folio, 1980, p.51.

On retrouvera la pensée méditante sur la mémoire et l'héritage partout dans l'œuvre d'Alain Finkielkraut, et ce, dans les années soixante-dix lorsqu'il réoriente sa pensée sur les discours amoureux contemporains —*Le nouveau désordre amoureux* (1977)—, soit lorsqu'il élargit sa réflexion à tous les discours (culture, éducation, politique) du monde moderne, soit encore lorsqu'il approfondit sa pensée rétrospectivement à partir de l'histoire des idées de la philosophie occidentale ou à partir des événements qui ont marqué le XX^e siècle.

En 1982, avec *L'Avenir d'une négation*, Alain Finkielkraut cherche à cerner les valeurs, les modes de pensée et les habitudes de discours qui se rattachent à la banalisation, à l'instrumentalisation, ou même à la négation du génocide des Juifs durant la Seconde Guerre mondiale. Plus tard, avec *La Mémoire vaine* (1989), puis avec *L'humanité perdue* (1996), il s'interroge, à plus d'un point de vue, sur le discours de la mémoire du XX^e siècle. Ce discours commémoratif se déleste du recueil méditatif et de la saine vigilance pour se retrouver instrumentalisé au service de fins idéologiques parfois des plus perverses. On y voit, dans le monde de l'après-guerre, le stalinisme s'alimenter de la propagande antinazie; on y trouve, dans le monde postcommuniste, ce moralisme qui prend Auschwitz comme emblème du mal à l'exception duquel —effectivement— tout le reste, sauf le passé, paraîtra d'une acceptable harmonie.

«Nous avons beau être désormais —et avec quelle ardeur!— des démocrates antinazis, antitotalitaires, antifascistes, et antiapartheid, nous n'avons pas appris à nous méfier du sourire béat de la fraternité. Malgré Patocka, Kundera, Hannah Arendt ou Thomas Mann, la leçon du siècle n'a pas été entendue: nous continuons à tenir la vie à l'unisson pour l'apothéose même de l'être»⁷.

⁷A.Finkielkraut, *La mémoire vaine: du crime contre l'humanité*, Gallimard, 1989, p.101.

Alain Finkielkraut cherche à faire précéder le vivre-ensemble de la transcendance de l'héritage et de la mémoire de ce qui fut —là où s'insère la mémoire d'Auschwitz mais aussi la mémoire des œuvres et des monuments de la culture française ou européenne. L'héritage qu'Alain Finkielkraut trouve différemment dans l'histoire et dans la littérature, quand il s'y réfère largement dans sa pensée, joue ici le rôle salutaire de démontrer que l'histoire —la narration— des hommes est constituée de luttes, de ce «*polémos*» qu'évoque Jan Patočka, rappelant le mot de Héraclite pour mettre en garde les Européens de concevoir le monde en y trouvant seulement le passé de la guerre ou seulement l'avenir de la paix: tout ce qui fut ne doit pas être vu telle la nuit et la nuit n'est pas d'emblée nuisible, et, tout ce qui est ne doit pas être vu tel le jour et le jour n'est pas nécessairement paisible ou journalier. Pour Alain Finkielkraut comme pour Jan Patočka, la complète obscurité et la complète clarté sont chacun à l'opposé de la complexité de la réalité.

C'est Milan Kundera qu'Alain Finkielkraut évoque lorsque, éveillé de son «sommeil dogmatique», il noue avec l'Europe centrale. Il découvre alors les «petites nations», la Pologne natale de ses ancêtres, la Tchécoslovaquie de Jan Patočka et la Croatie qu'il défendra lors de son engagement —souvent en porte-à-faux avec la majorité française— en 1991 et 1992 quand on l'entendra rappeler aux Français la mémoire des idéaux républicains, celui, par exemple, de prôner le droit à l'autodétermination —démocratique— des peuples.

«Trop jeune pendant la guerre d'Algérie, j'étais né à la politique mondiale avec les manifestations contre la guerre du Vietnam, c'est-à-dire contre les méfaits de l'impérialisme américain. J'avais ensuite pris conscience que l'Occident, c'était aussi les droits de l'homme et la démocratie. J'essayais depuis lors de me débrouiller avec cette dualité constitutive, mais jamais il ne m'était venu à l'esprit qu'une partie de l'Occident pût elle-même être en butte à un impérialisme. Voici qu'on me désignait un lieu de la terre, tout près de chez moi, où l'Occident n'était pas dominant, mais dominé»⁸.

⁸A.Finkielkraut, *L'Ingratitude*, Gallimard, 1999, p.18.

Alain Finkielkraut s'est d'autant plus intéressé à la politique américaine, comme tous ceux de sa génération lors de la guerre du Vietnam, qu'il séjournait en Californie à titre de professeur à l'Université de Berkeley (1976-1978) et à titre de journaliste lorsqu'il réalise des documentaires sur la politique américaine au Proche-Orient. De retour en France, il remarque, de concert avec Milan Kundera, cette «zone» de petites nations orientales, toutes intercalées entre la Russie et l'Allemagne, qui cherchent à défendre leur européanité face à la Russie, et qui, au lendemain de l'effondrement du communisme, auront à défendre leur unicité face à une Europe prête à abolir toutes les frontières. C'est sous l'impulsion de Kundera qu'Alain Finkielkraut s'oppose dans les années quatre-vingt-dix au modèle de l'Europe universelle sans frontières d'Antoine Meillet et de Michel Serres, pour lui préférer l'«épreuve de l'autre»⁹ dans le contexte multifrontalier de Dezsö Kosztolanyi, dans l'internationalisme de Charles Péguy ou dans la vision d'un Jules Michelet lorsqu'il décrit l'Europe comme «un grand instrument harmonique dont chaque nationalité est une corde et représente un ton»¹⁰.

À la suite de Hannah Arendt enfin, Alain Finkielkraut fait autrement acte de la mémoire du XX^e siècle en endossant la critique conservatrice des Lumières afin qu'elles ne soient pas délestées de l'humanisme européen dont elles sont largement porteuses. L'accès à l'autonomie s'est fait dans l'esprit des Lumières par le détour de la *tradition* où Alain Finkielkraut trouve, aujourd'hui les valeurs républicaines des Lumières. Il s'agit d'insister sur l'aspect humaniste des Lumières en défendant l'idée que l'homme ne peut grandir à l'autonomie du jugement qu'en l'exerçant à la critique —à l'étude— des œuvres de la culture de la tradition européenne.

⁹Ibid., p.43.

¹⁰A.Finkielkraut *Comment peut-on être croate?*, Gallimard, 1992, p.42.

L'avenir

Après *La Sagesse de l'amour* (1984) consacré par le Prix européen de La Fondation Charles-Veillon, on doit à Alain Finkielkraut une mise à contribution de la pensée d'Emmanuel Lévinas —son maître et collègue aux Colloques des Intellectuels juifs de langue française— à la réflexion sur les grandes expériences collectives de notre modernité. Il élargit son interrogation sur les temps modernes d'une réflexion sur le rapport que notre monde entretient face à l'avenir. Les «futurs» utopiques filant l'histoire vers son apothéose ne sont plus à la disposition du penseur ébranlé par les crimes commis au XX^e siècle. Alain Finkielkraut exprime, comme le fait Emmanuel Lévinas et comme le font aussi les autres penseurs marqués par les événements du XX^e siècle, le refus d'un messianisme émanant des hommes et de l'histoire; il s'oppose à l'idée que le négatif de la violence soit «générateur» du positif de la paix. La posture qu'Alain Finkielkraut et Emmanuel Lévinas privilégient face à l'avenir, anticipe l'existence d'un avenir libre de la systématisation de la réalité sous l'égide d'une idée; ce serait-là, la seule manière pour l'histoire de rester non totalitaire, c'est-à-dire n'autorisant l'appellation de son nom pour aucune légitimation d'actes insidieux. L'athéisme du penseur sera provoqué tant chez Emmanuel Lévinas que chez Alain Finkielkraut par le rapport à ces millions d'assassinés durant les guerres du XX^e siècle. Il ne faudra pas entendre, dans l'athéisme, d'abord une proposition «ontologique» sur l'existence de Dieu, mais cette posture «éthique» rappelant que l'homme est *responsable* de ses actes —comme d'autres diraient que le Créateur l'est de sa création.

«Après deux guerres mondiales, les totalitarismes de droite et de gauche, Hiroshima, le Goulag, le génocide d'Auschwitz et celui du Cambodge, il ne saurait être question, comme le faisait une foi multilinéaire, d'expliquer le malheur par le péché. Ces souffrances ne peuvent avoir été envoyées par quelqu'un, elles ne signifient rien d'autre que leur propre scandale; elles

rendent caduque et surtout odieuse l'idée à laquelle s'étaient réchauffées des générations de croyants d'un gouvernement de Dieu sur la création»¹¹.

L'avenir prometteur d'Alain Finkielkraut sera celui de la paix et de la reconnaissance de l'héritage, mais ces biens ont —comme chez Emmanuel Lévinas— un visage indescriptible. C'est plus qu'un refus de la providence —divine ou historique— que l'on constate, c'est l'idée positive de la transcendance d'un spirituel détaché de toute crispation dans un modèle idyllique. Le Bien a un visage indescriptible: il n'y a pas de modèle (ou de copie) de l'Autre ou de la paix; ils sont inenglobables puisque leur essence est non totalitaire. Ce visage et cette paix irréprésentables invitent Alain Finkielkraut à «l'ordre de philosopher [...], en renversant l'étymologie, d'assagir l'amour, de résister, par l'exercice continu de la raison, à la tentation de donner à l'autre homme une figure unique et immuable»¹².

Pour Alain Finkielkraut, le Bien se trouve logé dans la transcendance, tantôt celle de *l'héritage* auquel l'on accède à travers les œuvres de la culture, tantôt celle du rapport *éthique* qui prend place dans la rencontre avec l'autre homme. A propos d'Emmanuel Lévinas, il souligne que c'est dans la littérature qu'il a rencontré les grands problèmes spéculatifs de la philosophie. On retrouve une pareille chronologie chez Alain Finkielkraut lorsque la langue, la littérature, le souci des œuvres servent de tremplin au souci des valeurs humaines: «il existe, dit-il, une valeur particulièrement fragile, celle de la compréhension du monde humain, qui passe par la lecture des œuvres»¹³. S'ouvrir à la transcendance d'Autrui, c'est porter les œuvres de la tradition à la hauteur de la transcendance du visage du prochain. Le visage est nu, dit Emmanuel Lévinas, et c'est sa fragilité devant

¹¹A.Finkielkraut, *La Sagesse de l'amour*, Gallimard, 1984, p.125

¹²Ibid, p.191.

¹³A.Finkielkraut, *Lebel France*, janvier 2000, n° 38.

laquelle nous sommes responsables. Nous, ces hommes qui regardent, narcissiques de notre pouvoir-être, ajoute Alain Finkielkraut, devons «habiller» notre regard du manteau de legs de la tradition et faire preuve de pudeur dans la rencontre avec autrui.

On retrouve une autre forme de modération —en faveur du jugement— chez Martin Heidegger lorsqu'il distingue, dans le rapport que le *Dasein* entretient avec son prochain, une sollicitude exprimée sous la forme d'une préoccupation affairée, pour lui préférer une sollicitude vraiment soucieuse de l'autre *Dasein*, qui laisse l'autre dans son être-«là» sur lequel, dira Lévinas, notre liberté ne saurait avoir le dernier mot. Il y a une semblable typologie des «sollicitudes» chez Alain Finkielkraut —même s'il est plus proche de l'éthique lévinasienne que de l'authenticité heideggérienne— lorsqu'il souligne «les limites intellectuelles et éthiques de la compassion, son caractère volatil, abstrait, manipulable, son impuissance à réaliser seule le mandat dont l'a chargée la sensibilité moderne: opérer le passage, en nous, du souci de soi au souci du monde»¹⁴. Dans *L'humanité perdue*, qu'il écrit dans le contexte de la guerre en ex-Yougoslavie, Alain Finkielkraut atténue la grandeur de l'action humanitaire lorsqu'il voit l'ontologie d'un *vitalisme* se substituer à l'engagement citoyen pour son prochain. Alain Finkielkraut trouve, en ex-Yougoslavie, l'humanitaire préférer se soustraire à la *pensée* de la complexité des conflits pour le seul souci de *panser* un individu souffrant. Maintenant, *penser, c'est panser!* dit-il dans *La Sensibilité sans la pensée*.

«On est dans une société de plus en plus individualiste mais aussi de plus en plus humanitaire; et il est vrai aussi que c'est une société qui répond «présent» lorsqu'elle est sollicitée, soit par le téléphone, soit par l'humanitaire. La critique que je ferai à cette société n'est pas tout à fait de cet ordre [...]. Le vrai problème, c'est que, dans cette compassion généralisée, manque un élément pourtant indispensable à la morale, c'est tout simplement la *pensée*. Ce n'est

¹⁴A.Finkielkraut, *L'occasion manquée*, *Le Débat* (Gallimard) n° 23, janvier 1983.

pas une société où la morale est absente, où le souci de l'autre est absent, mais c'est un souci sans pensée; c'est une société où la pitié est sans cesse brandie contre la pensée»¹⁵.

Lors du conflit en ex-Yougoslavie, Alain Finkielkraut est soucieux du maintien d'une réflexion *politique* lorsqu'il voit les gouvernements suivre une Action humanitaire française qui se détourne des enjeux pour ne s'attarder qu'aux blessures et aux souffrances qui en sont leurs conséquences. «L'action humanitaire a représenté un réel progrès jusqu'au jour où l'humanitaire a conquis le monopole de la morale et de l'action»¹⁶. Loin de contester l'impératif de secourir les victimes de *toutes* les guerres, il déplore plutôt le fait que les belligérants sont souvent considérés comme de seules *victimes* et non comme des *hommes* divisés par des causes nationales et par leurs points de vues existentiels. C'est avec l'ardeur d'un engagement politique que nous verrons Alain Finkielkraut s'impliquer dans le conflit qui déchire la Yougoslavie, à travers les différents réseaux médiatiques parmi lesquels on trouve sa revue *Le messenger européen* (fondée en 1987) dont la diffusion s'étend jusqu'en Europe centrale. C'est à titre de défenseur des principes démocratiques qu'Alain Finkielkraut se prononcera en faveur d'une «petite nation» croate. Il ne choisira pas le rôle d'observateur indifférent au spectacle de la violence; il ira au front des volontés de dialogues —et de cessez-le-feu— des Croates et des Bosniaques désireux d'élaborer avec les Occidentaux une entente susceptible de les conduire vers la paix. Il met en garde directement la France et son Président François Mitterrand de masquer la réalité des enjeux qui divisent les belligérants en vue de convaincre la bienfaisance d'une grande Yougoslavie pluriculturelle.

¹⁵A.Finkielkraut, «La sensibilité sans la pensée», *Autre temps*, n° 44, 1994, p.50.

¹⁶A.Finkielkraut *Comment peut-on être croate?* op.cit., p.88.

*

Aujourd'hui largement connu, reconnu dans le monde contemporain par sa rigueur intellectuelle, par son souci moral et par l'ouverture de son champ d'analyse, Alain Finkielkraut devient un chef de file de la pensée française, juive et européenne. De son engagement constant, autant sur les scènes publiques françaises ou européennes que dans ses écrits, il lègue une œuvre dont nous retiendrons ici trois larges volets: une réflexion sur les discours sur la *culture* en France, un diagnostic critique sur les manifestations politiques de l'*antisémitisme* et une intervention engagée en faveur de la *nation* en France, en Europe et au Proche-Orient. Tout le parcours de l'œuvre d'Alain Finkielkraut fait montre d'un intellectuel conscient qu'à l'importance de la transmission de l'héritage sont greffés bon nombre de complexités à comprendre: complexité, d'abord, pour le *Juif* de renouer avec un patrimoine endommagé par le ravage des guerres; complexité ensuite, pour le *Français*, de réunir dans l'ensemble d'un commun héritage la collaboration de la France à l'Allemagne nazie et leurs participations souvent initiatrices à la grandeur de la culture européenne; complexité encore, pour l'*Européen*, de se souvenir que la paix et l'harmonie ne surviennent, parfois, que dans la division frontalière entre les nations.

Les limites de notre étude ne nous permettent pas de parcourir tous les circuits du vaste itinéraire réflexif qu'a emprunté Alain Finkielkraut sur la mémoire, sur Israël, sur l'antisémitisme, tels que présentés ensuite avec *La Réprobation d'Israël* (1983), *La Mémoire vaine* (1989), *Au nom de l'Autre* (2003) ou à travers ses interventions à l'antenne hebdomadaire de la Radio de la communauté juive de France. Outre *La défaite de la pensée* (1987), parmi le large éventail des écrits d'Alain Finkielkraut, nous nous référons particulièrement à *Le mécontemporain* (1991), *L'ingratitude* (1999), *Une voix vient de l'autre rive* (2000) et *Les*

battements du monde (2003), de même qu'aux riches entretiens et interventions qu'Alain Finkielkraut livre régulièrement dans les revues à caractères littéraire, philosophique ou politique. Nous tenons compte de sa réflexion soutenue au sujet du paysage culturel et politique de la France depuis l'époque de *La défaite de la pensée* (1987) où il exerce avec force une première critique de la modernité. Le moment où, dans *Le mécontemporain* consacré à l'écrivain Charles Péguy, Alain Finkielkraut parle de l'Affaire Dreyfus, et encore les moments où il poursuit ses réflexions au sujet des thèmes de la *nation*, de la *culture*, du *nihilisme*, nous serviront d'autant de temps d'arrêt pour documenter avantageusement notre étude. Son livre *L'ingratitude* —lauréat du prix d'Aujourd'hui— écrit en correspondance avec le journaliste chroniqueur québécois au *Devoir*, Antoine Robitaille, nous éclairera d'une riche analyse sur la posture qu'il serait indiqué de prendre face aux «ingrattitudes» de notre temps.

«L'ingratitude est la disposition affective caractéristique de notre temps: ingratitude à l'égard de ce qui est donné, trouvé, hérité; ingratitude à l'égard de la pluralité humaine; ingratitude envers la langue, réduite à l'état de véhicule; ingratitude envers des œuvres dont la transcendance est niée au nom de l'égalité des individus ou des cultures».

Le monde contemporain fera-t-il siennes les réflexions sur la démocratie lorsqu'Alain Finkielkraut nous met en garde contre la tentation de réduire la politique à la morale et la morale à la sensibilité? La pensée contemporaine verra-t-elle que les positions d'Alain Finkielkraut à propos de la culture et l'éducation, suggèrent davantage qu'une adaptation à l'environnement social lorsqu'elles prônent l'effort de transmission d'un héritage millénaire? Le journaliste et le citoyen partageront-ils cette inquiétude d'Alain Finkielkraut devant le voilement de la complexité des conflits au Proche-Orient? Ce sont là autant de questions que soulèvent les réflexions d'Alain Finkielkraut à propos des *nations* et des *sociétés* contemporaines.

*

Après un début de carrière dans l'enseignement de la littérature dans un lycée français, Alain Finkielkraut est aujourd'hui professeur d'Histoire des idées à l'École polytechnique de Paris. Il participe aux activités de l'Institut d'études lévinasiennes qu'il fonde en 2000, en mémoire de son maître Lévinas, avec la collaboration de ses amis et collègues philosophes Benny Lévy et Bernard-Henri Lévy. Depuis 1984, Alain Finkielkraut anime hebdomadairement «Répliques», une émission à vocation littéraire, philosophique et culturelle à l'antenne de la radio de France-Culture. Il commente aussi régulièrement les politiques françaises et israéliennes à l'antenne de «Qui vive» de la Radio de la communauté juive de France. Sous sa plume d'écrivain, ses réflexions sur le monde moderne sont consignées à travers un vaste corpus d'œuvres et nombre d'articles dans les revues européennes présentant aussi bien une chronique littéraire que philosophique ou politique. Il signe aussi des collaborations littéraires avec d'autres écrivains, journalistes et philosophes; en 2003, par exemple, il écrit *Les battements du monde* avec le philosophe allemand Peter Sloterdijk, lui-même auteur de *La critique de la raison cynique* (1983). Alain Finkielkraut est de ces penseurs qui cherchent à dégager l'histoire de ces fausses promesses métaphysiques et à éloigner le discours politique de la logique «réactive» qui maintient le Bien aux revendications des faibles, et le Mal à l'autorité des puissants, même lorsque cette autorité est celle du savoir et de la pensée. Nous le voyons travailler de plain-pied à même la multiplicité pour «engager», à propos des discours et des attitudes du monde contemporain, une réflexion sur l'Europe, sur la nation et sur la culture. Alain Finkielkraut est celui qui, commente le philosophe Robert Legros, cherche «à comprendre le monde plutôt qu'à y trouver

la réalisation cachée d'un processus ou le théâtre d'un affrontement généralisé, qui se refuse à voir dans la résolution future du conflit entre le bien et le mal la clé de l'émancipation humaine» et qui le fait, précisera-t-il, en nous apprenant «à penser notre humanité comme une énigme: telle est en effet la tâche difficile et infinie que s'assigne l'humanisme repensé par Alain Finkielkraut»¹⁷.

¹⁷R.Legros, «Penser notre humanité comme une énigme, Autour d'Une voix vient de l'autre rive, d'Alain Finkielkraut», *Esprit*, Novembre 2001, p.172.

Introduction

L'idée de nation chez Alain Finkielkraut

«La nation est toujours exposée à la tentation du nationalisme, c'est-à-dire à la négation des valeurs universelles. Mais nous assistons maintenant au phénomène inverse: le rejet du national».

Alain Finkielkraut¹⁸

Questionner la nation c'est, pour nous, constater qu'il n'en va pas de soi et, plus précisément, éprouver qu'aucune nation —petite ou grande— ne peut prétendre à la pérennité. L'horizon général de notre recherche est de nous mettre à l'affût de cette *précarité* de la «nation». Son cadre particulier s'attarde à une meilleure compréhension de la *désaffectation nationale* qui s'affirme lorsque la France invite les nations à se fondre dans une Europe de «sociétés» pluriculturelles.

Au lendemain de la réunification allemande, Finkielkraut constate une dissension au sein de l'Europe. Les revendications «nationales» de l'Europe centrale se heurtent aux pays de l'Ouest qui cherchent plutôt à s'unir en vue d'une «société» européenne délestée de tout enracinement identitaire national. Dans ce conflit *interne* à l'Europe, Finkielkraut situe l'imminence d'une menace pour l'ensemble des nations européennes. Les enjeux sont importants: d'une part les *mouvements nationalistes* d'Europe centrale risquent d'écraser les libertés individuelles, et d'une part non moins grande, l'universalisme français fait craindre un

¹⁸A.Finkielkraut in «Quelle ambition pour la France?», Plon/Le Figaro, 2002, p.176.

environnement social faisant fi d'une nette déperdition des identités nationales. Pourquoi s'inquiéter du triomphe —en France, en Allemagne— des *sociétés* sur les *nations*? Surtout parce que ce mouvement vers le social entraîne des effets pervers de part et d'autre en Europe: à l'Est, il suscite du *ressentiment* lorsque la France refuse de reconnaître les souverainetés *nationales*; à l'Ouest, il provoque l'*apolitisme* lorsque les sociétés culturelles se détournent du bien de la nation pour se replier sur celui qu'individualisent les sociétés culturelles particulières.

L'intérêt que représente l'approche de Finkielkraut sur la *nation française* est qu'elle s'inspire des penseurs de la «petite nation» d'Europe centrale —Kundera, Bibo, Kosztolanyi— pour découvrir, à l'aube du XXI^e siècle, une France incertaine dans son existence. La France serait-elle aujourd'hui cette «petite nation» menacée à la fois de l'*extérieur* par la globalisation de la culture et, à la fois de l'*intérieur* par le communautarisme? C'est une question que permet de poser le diagnostic de Finkielkraut dans *La défaite de la pensée* à propos de nos sociétés contemporaines lorsqu'il discerne la fragilité de la France face à ces deux menaces. Notre définition de la *nation* selon un double registre du *romantisme* (la communauté de destin) et des *Lumières* (l'adhésion civique) est empruntée à cet ouvrage. Elle nous servira de fil conducteur à la compréhension de la «défaite» des nations vers les sociétés pluriculturelles contemporaines. La reconstruction de ce destin de la nation au XX^e siècle tiendra de notre participation aux réflexions sur quelques-uns des grands moments historiques qui ont, selon Finkielkraut, sollicité les Français à un rapport renouvelé de leur vivre-ensemble.

Notre recherche s'articule autour de trois chapitres. Le premier chapitre, plus *descriptif*, fait ressortir la définition que propose Finkelkraut d'une nation conciliant l'enracinement *romantique* dans la culture avec l'accord civique des libertés réunies autour du contrat social des *Lumières*. La conférence *Qu'est-ce qu'une nation ?* qu'Ernest Renan prononce en 1882 au moment de la crise de l'Alsace-Lorraine appuie cette définition quand elle atteste la présence de la duplicité d'une composante ethnique et d'une composante civique à l'intérieur de toute nation.

Le deuxième chapitre, plus *analytique*, nous amène à comprendre le diagnostic de «désaffectation nationale» que porte Finkelkraut lorsque, à travers une série d'événements historiques —la crise de l'Alsace-Lorraine, l'Affaire Dreyfus, le communisme, la guerre en ex-Yougoslavie—, les Français se désintéressent de leur nation et délaissent les valeurs de *tradition* et d'*humanisme* que caractérisent le romantisme et les Lumières. La nation est *défaite* au moment de l'Affaire Dreyfus lorsque les frontières civiques s'ouvrent et que les antidreyfusards laissent la France trahir les droits d'un de ses citoyens. Une *désaffectation* nationale est de nouveau affirmée lorsque le socialisme-communisme invite les nations à se fondre dans une U.R.S.S. rassemblant un seul peuple. Enfin, au lendemain de la réunification de l'Est et de l'Ouest, la nation semble renaître de ses cendres sous les formes «retournées» des sociétés pluriculturelles.

Le troisième et dernier chapitre, plus *critique*, s'attardera au «nihilisme» observé dans nos sociétés pluriculturelles contemporaines. Il s'agira d'en relever l'«équation complexe» lorsque Finkelkraut voit nos sociétés pervertir les valeurs du romantisme et des Lumières qui supportent la nation. Les derniers

développements de notre recherche indiquent les positions que Finkelkraut propose en faveur d'une démocratie dans l'environnement de la nation.

PREMIER CHAPITRE

*La définition de la nation: un «plébiscite de tous les jours»**Introduction*

L'analyse du conflit de la crise de l'Alsace-Lorraine que Finkielkraut livre dans *La défaite de la pensée* sert de fil conducteur à l'ensemble de notre recherche. Ce premier chapitre, plus descriptif, réunit les concepts clefs du romantisme et des Lumières à propos de la nation.

Ce contexte terminologique s'élaborera en deux temps. Dans un premier temps, il s'enrichira d'une étude de la crise de l'Alsace-Lorraine lorsqu'elle permet d'exposer avec acuité la définition de la «nation-génie» selon le modèle largement ethnique du romantisme allemand et de la «nation-contrat» selon le modèle civique des Lumières françaises. Les Alsaciens de 1870 sont unis à l'Allemagne par l'histoire récente et lui sont intégrés par la langue et le patrimoine culturel alors que c'est envers la France qu'ils expriment —par la «Déclaration de Bordeaux»— leurs volontés. Ensuite, dans un deuxième temps, ce chapitre s'attarde à la conférence de Renan *Qu'est-ce qu'une nation?* à laquelle Finkielkraut fait référence; nous voyons les Alsaciens forcer Renan à dépasser l'*opposition* du patrimoine et de la volonté pour la faire évoluer vers une définition de la nation conciliant le romantisme et les Lumières.

Toute nation concrète incarne —comme les Alsaciens— à la fois une dimension plus *sensible* qu'exprime le modèle du romantisme et une dimension plus

rationnelle d'un consentement civique avec le modèle des Lumières. Le principe sensible du romantisme a un rôle d'intégration des hommes autour des traditions et des mœurs, tandis que la légitimité du principe rationnel des Lumières tient au «dépassement» de l'enracinement ethnique par le consentement civique. La *volonté* d'une majorité d'Alsaciens de s'unir à la France alors qu'une large part de leur *patrimoine* les rattache à l'Allemagne exprime de manière singulière ce dépassement: par un acte de volonté, les hommes s'arrachent librement de leur héritage symbolique, mais ils le font *nécessairement* pour retrouver le patrimoine d'une autre *nation*. Les hommes sont *libres* de se déterminer eux-mêmes, mais ils sont *condamnés* à la détermination. Telle est, selon une terminologie métaphysique, la définition de la nation, celle d'un «plébiscite de tous les jours»: des hommes partageant en commun un patrimoine *sensible* (langue, tradition, race), unissent «au jour le jour» leur volonté pour veiller sur le bien commun.

1.1. La crise de l'Alsace-Lorraine

«Alors que dans l'Allemagne romantique, comme le rappelle Louis Dumont, on est d'abord allemand et on est homme à travers sa qualité d'Allemand, dans la France de Montesquieu, de Voltaire et de Condorcet, on pense spontanément qu'on est homme par nature et français par accident»¹⁹.

Alain Finkielkraut

Introduction historique

Aux XIX^e et XX^e siècles, en France comme en Allemagne, il n'en va plus de principautés ou de royaumes lorsque que l'on réfléchit à la question de la légitimation des frontières territoriales puisque l'on parle maintenant de «nations». En 1807, Fichte prononce ses *Discours à la nation allemande*. Renan, proche de Fichte lorsqu'il est le «garant scientifique du mythe aryen en France»²⁰, pose la question à son auditoire de la Sorbonne: *Qu'est-ce qu'une nation?* Nous sommes en 1883, moins de 12 ans avant que l'Affaire Dreyfus ne divise la France et, au lendemain de la guerre franco-allemande, moment où a été attaquée la France à Sedan, le 2 septembre 1870. Conclue le 10 mai 1871 par le gouvernement français de Thiers après la proclamation de la III^e République (1870-1940), la paix de Francfort n'empêche pas Bismarck d'annexer l'Alsace-Lorraine satisfaisant ainsi l'opinion publique dont les guerres récentes ont exaspéré les revendications nationalistes. Pourquoi l'Alsace-Lorraine? En premier lieu, les Alsaciens, même s'ils ne souhaitent pas l'annexion, sont germanophones; en second lieu, la Lorraine

¹⁹A.Finkielkraut, *L'Ingratitude*, op.cit., p.91.

²⁰L.Poliakov, *Le mythe aryen*, Calmann-Lévy, 1971, p.208

représente un potentiel minier intéressant pour l'Allemagne maintenant industrielle.

À la fin du XIX^e siècle, à travers l'Europe, il n'y a plus d'instance solide — monarchique ou divine— susceptible de contrôler les aspirations individuelles et nationales. Le passage du principe de légitimité dynastique au principe national démocratique s'exprime différemment en France qu'en Allemagne. La France se tourne vers l'extérieur, proposant une *société* d'individus et un concert paneuropéen alors que l'Allemagne, malgré sa puissance coloniale, favorise l'*enracinement* dans un potentiel scientifique et culturel national. La guerre de 1870-1871 fait perdre à la France le rôle unificateur qu'elle tenait dans le monde européen depuis le second empire. L'Allemagne, quant à elle, bien qu'elle paraisse conservatrice lorsqu'elle garde les structures féodales de l'ancien empire, se montre manifestement moderne lorsqu'elle s'installe sous la forme nouvelle d'une *société de travail* et de production²¹. «L'Allemagne de Guillaume II était, malgré ses structures traditionnelles, la formation la plus proche de la réalité du nouveau siècle technoscientifique. Son conservatisme même servait cette discipline qui, avec véhémence et brutalité, au mépris de l'égalitarisme et de la démocratisation, poursuivait l'accumulation de l'énergie constructrice, organisatrice, transformatrice»; bref, elle protégeait le «génie» industriel²². Devant la technique florissante, aussi bien les traditions historique que théologique ou philosophique de l'Allemagne sont neutralisées ou mises à son service. Depuis les conquêtes napoléoniennes, l'Allemagne intellectuelle adopte le patriotisme de Herder et délaisse peu à peu l'internationalisme de Goethe.

²¹Cf.A.Finkelkraut, *Le mécontemporain*, Gallimard, Folio, Paris, 1991. p.205.

²²J.Patocka, *Essais hérétiques*, Trad., E.Abrams, Verdier, 1981, p.132.

Pendant les années de transition entre les principes —le principe dynastique, le principe national— de légitimité du pouvoir, Renan écrit à l'historien et philosophe allemand David Friedrich Strauss, le 30 juillet 1870: «Il est clair que, dès que l'on a rejeté le principe de légitimité dynastique, il n'y a plus, pour donner une base aux délimitations territoriales des États, que le droit des nationalités, c'est-à-dire des groupes naturels déterminés par la race, l'histoire et la volonté des populations»²³. S'entremêlent ici, dans la confusion des genres, le modèle largement *ethnique* du romantisme et le modèle *civique* des Lumières. C'est seulement à partir de ses réflexions sur la crise de l'Alsace-Lorraine que Renan saura distinguer, d'une part, la théorie de la *nation-génie* du romantisme où c'est l'*héritage* —culturel ou «génétique»— qui prévaut, et d'autre part, la théorie de la *nation-contrat* des Lumières où c'est la *volonté*, celle des Alsaciens-Lorrains, qui a le dernier mot.

L'Alsace-Lorraine

L'Alsace-Lorraine —*Elsass-Lothringen*— désigne l'ensemble administratif et politique formé par l'Alsace et la Lorraine de 1871 à 1918 et de 1940 à 1944. Au lendemain de la guerre franco-allemande (1870), le traité de Francfort du 10 mai 1871 cède les deux départements alsaciens de Bas-Rhin et de Haut-Rhin (sauf le Territoire de Belfort) et le département Lorrain de la Moselle (la région de Briey exceptée) à l'Empire allemand. L'Acte est signé malgré la protestation solennelle des députés alsaciens et lorrains à Bordeaux (la Déclaration du 17 février 1871) et à l'Assemblée Nationale (1^{er} mars 1871). L'ensemble du territoire de 14 507 km² de l'Alsace-Lorraine et ses 1 500 000 habitants rejoignent les États allemands sous Bismarck. Ici commence un va-et-vient de chaque côté du Rhin. Les Alsaciens et les Lorrains désireux de conserver leur citoyenneté française doivent quitter leurs

²³A. Finkielkraut in *Quelle ambition pour la France?*, Ibid., p.19.

terres devenues allemandes; 158 000 d'entre eux émigreront en France et en Algérie. Les expatriés sont aussitôt remplacés par des Allemands. Bismarck gère ensuite une importante politique d'assimilation de 1871 à 1877 et de 1881 à 1891: une interdiction de parler français dans les écoles et dans la vie publique est assurée par une surveillance policière. Les Alsaciens et les Lorrains espèrent de la France une «guerre de revanche»; en 1874, ils élisent 15 représentants au Reichstag, à majorité des «protestataires» contre l'annexion. Une protestation ouverte contre la «dictature» de germanisation s'établit et perdure en Allemagne pendant deux générations; peu à peu, à mesure que les générations précédentes disparaissent, on finit, de guerre lasse, par admettre le vivre-ensemble dans l'Empire allemand à condition que son territoire soit d'office un État autonome et non plus une «terre» d'Empire. En 1918, les troupes françaises victorieuses rentrent triomphalement en Alsace. À la défaite française de 1940, les territoires de l'Alsace et de la Lorraine deviennent de nouveau des terres allemandes. À partir d'août 1942, les jeunes Alsaciens-Lorrains sont intégrés à l'armée allemande en lutte contre les Alliés. L'Alsace-Lorraine, libérée par l'armée américaine durant l'hiver 1944-1945, retrouve alors ses institutions d'avant la guerre.

La «Déclaration de Bordeaux» le 18 février 1871

«Vos frères d'Alsace et de Lorraine, séparés en ce moment de la famille commune, conservent à la France absente de leurs foyers une affection filiale jusqu'au jour où elle viendra y reprendre sa place»²⁴. Renan, confronté à cette volonté des

²⁴C'est la voix des Alsaciens dans la *Déclaration de Bordeaux*. Nous répétons ici intégralement la note de Finkielkraut à propos de cette déclaration de fidélité à la France. «L'emphase de cette déclaration ne doit pas nous faire oublier que le retour à la mère patrie, en 1918, n'eut rien d'idyllique. Après les premières manifestations d'enthousiasme patriotique, la politique d'assimilationnisme laïque pratiquée par la France se heurta, tout au long de l'entre-deux-guerres, à un puissant mouvement autonomiste. Mais ceci est une autre histoire, et qui n'atténue en rien l'importance de la *Déclaration de Bordeaux*. Ce n'est pas l'amour de la France qui fait de ce texte un document capital, mais «la proclamation solennelle de ce que seul le

Alsaciens dont l'héritage germanique ne soustrait pas pour autant leur affection pour la France, reconnaît la nécessité de préciser la définition de la nation. Des frontières *géographiques* et des frontières *conceptuelles* doivent être tracées. Un débat gouvernemental et intellectuel s'engage entre Français et Allemands sur la définition de l'identité nationale.

Le conflit de l'Alsace-Lorraine est paradigmatique en ce qui concerne la nécessité d'une conciliation du romantisme et des Lumières. Il appert que les Alsaciens concilient de leur «être» la théorie de la nation-génie du romantisme et la théorie de la nation-contrat des Lumières: ils sont unis à l'Allemagne par les liens sensible de l'histoire et lui sont intégrés par la langue: «Les Alsaciens et les Lorrains sont Allemands dans l'âme, qu'ils le veuillent ou non» disent, du côté allemand, les théoriciens de la nation-génie David Friedrich Strauss et Theodor Mommsen. «Ils expriment leur volonté pour la France», affirment, du côté français, Ernest Renan et Denis Fustel de Coulanges en appelant leurs homologues à la raison des voix de la nation-contrat. Mais les Alsaciens ne sont pas de corps et d'âme divisibles! Sous la question *Qu'est-ce qu'une nation?*, Renan s'attarde maintenant à concilier les deux registres de la sensibilité à l'héritage et l'accord des volontés qui s'expriment d'une seule voix chez les Alsaciens. En rétrospective, Finkielkraut adopte cette démarche de Renan d'une *conciliation entre le romantisme et les Lumières* pour alimenter ses réflexions sur la nation dans le monde d'aujourd'hui. «Déjà, à l'époque de *La défaite de la pensée*, j'essayais d'échapper à l'opposition trop manichéenne du romantisme et des Lumières. Si Herder lui-même répondait à Voltaire et aux principes de la Révolution française²⁵, j'ai essayé de faire surgir d'abord Goethe et ensuite Renan. Aujourd'hui, je suis d'autant plus enclin à

consentement fonde la nationalité». A.Finkielkraut cite Jean-Marie Mayeur, II: *La Nation*, sous la direction de Pierre Nora, Gallimard, 1986, p.88, in *La défaite de la pensée*, Gallimard, 1987, p 47. (je souligne).

²⁵Herder s'oppose à «l'idée introduite par Voltaire d'une victoire progressive de la raison sur la coutume ou [sur] les préjugés». A.Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Gallimard, 1987, p.18.

rechercher une synthèse entre nos deux grandes traditions modernes qu'il y a eu la guerre dans l'ex-Yougoslavie et que les Français, pour la plupart, ont témoigné face à cette guerre de toute la bêtise de leur ethnocentrisme»²⁶. Nous reviendrons à la guerre dans l'ex-Yougoslavie pour laquelle Finkelkraut a joué un rôle marquant en se prononçant en faveur de l'indépendance de la Croatie. À propos de *Comment peut-on être croate?* nous verrons que la définition renanienne de la nation permet de réunir sous le même chapiteau d'un vivre-ensemble le romantisme et les Lumières.

1.1.1. La nation-génie du romantisme allemand

Selon les partisans de la théorie de la nation-génie du modèle du romantisme, on est d'abord Allemand, Français ou Italien et on a la qualité d'homme seulement à partir de cette prérogative. Une société basée sur une déclaration des droits de l'homme est perçue comme une fiction: l'homme n'existe pas —c'est l'homme, dit-on, le «dogme» de la modernité— et (il) n'a pas de droits²⁷. Le modèle de société dont on se réclame n'est pas celui de l'«individualisme» regroupant des individus isolés mais plutôt celui du «holisme» rassemblant (naturellement) des «êtres sociaux». On trouvera ici les *traditionalistes* qui assimilent à un idéal la structure politique et sociale de la France sous la Monarchie de Louis XIV: «Les sociétés qui

²⁶A.Finkelkraut pour *L'Archipel identitaire*, op.cit., 1997, p.40.

²⁷L'homme est une fiction : «Il n'y a point d'homme dans le monde, dit Joseph de Maistre. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes. Je sais même grâce à Montesquieu qu'on peut être Persan; mais quand à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe, c'est bien à mon insu». J. de Maistre, *Oeuvres complètes*, I, Vitte, Lyon, 1884, p.75. Cité par A.Finkelkraut in *La défaite de la pensée*, op.cit., p.28. Dans ses *Réflexions sur la révolution en France* (1790), «Burke dit en substance: la Déclaration fait de l'homme un pur individu alors qu'il est avant tout un héritier». A.Finkelkraut, *L'ingratitude*, Gallimard, 1999, p.138.

parviennent à cette fin, écrit Louis de Bonald, sont des sociétés parfaites ou constituées»²⁸: dans une monarchie parfaite, la société ne doit plus changer, elles doit plutôt veiller à la conservation de sa structure et à la transmission de la tradition²⁹.

Finkielkraut fait remarquer dans *La défaite de la pensée* que le traditionalisme est appelé à changer au lendemain de la Révolution. Désormais, ce n'est plus avec l'autorité d'un roi ou d'un Dieu que les contre-révolutionnaires renouent, mais avec l'«âme collective», le *Volkgeist*³⁰, c'est-à-dire le «génie national» dans le romantisme. «Réactionnaires, les traditionalistes ont pour objectif proclamé de fermer la malheureuse parenthèse historique ouverte en 1789. Théocrates, ils veulent sauver le monde de ce désastre fondamental —la dissolution du droit divin, mais ce qu'ils appellent Dieu, ce n'est plus l'Être suprême, c'est la raison collective»³¹. La modernité —la rupture avec la tradition— est irréversible. Les traditionalistes et les contre-révolutionnaires rompent, comme le font les révolutionnaires, avec le principe dynastique; toutefois, ils ne se réfèrent pas à la volonté civique, mais plutôt à l'âme sensible de la nation. Ils exaltent l'autorité d'une raison infra-individuelle lorsque ce n'est plus dans *l'au-delà* mais dans *l'en-*

²⁸L. De Bonald, *Théorie du pouvoir*, t.II, 1.VI, chap.XI, Oeuvres, vol. XIV, p.438. Cité par A.Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, op.cit., p.134.

²⁹Notons que le traditionalisme est souvent «réactionnaire». Ainsi chez de Bonald: «ce qui est le plus suspect et le plus dangereux, c'est une idée nouvelle, dans la mesure surtout où elle s'exprime dans un livre, et, tout particulièrement si ce livre est écrit en français: car «depuis l'Évangile, dit De Bonald, jusqu'au Contrat social, ce sont les livres qui ont fait les révolutions [...] Aussi la censure des livres est-elle une fonction indispensable dans une société bien constituée...». Cité par A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, op.cit., p.134.

³⁰«Le concept de *Volkgeist*, c'est-à-dire de génie national, fait son apparition en 1774, dans le livre de Herder *Une autre philosophie de l'histoire* [...] Herder affirme que toutes les nations de la terre —les plus huppées comme les plus humbles— ont un mode d'être unique et irremplaçable». A.Finkielkraut *La défaite de la pensée*, op.cit., p.16.

³¹A.Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p.31 (je souligne). «Dieu n'était pas l'Être suprême, mais la puissance souterraine; son domaine n'était plus le transcendant, mais l'inconscient». A.Finkielkraut, «Le juif français», in *Les soixante-dix nations*, XXVII Colloque, DeNoël, Paris, 1986, p.84.

deçà des intelligences humaines —dans la langue et dans la culture collective— qu'ils trouvent les déterminations de l'unité sociale. «Ce faisant, les traditionalistes, comme on les appelle, sont amenés à insister énormément sur l'importance de la *société*, de la *langue* et de *l'histoire* dans la constitution des individus. Ils disent que les individus n'ont jamais créé de société [par le contrat social]»³², mais qu'ils naissent plutôt toujours dans une société déjà donnée d'où ils tirent leur manière de penser. C'est ainsi que les traditionalistes rejoignent le *holisme* implicite à la théorie de la nation-génie du romantisme à laquelle s'allient les sciences humaines lorsqu'elles comprennent l'homme à partir de son environnement défini selon les mœurs, l'histoire et la langue. «Les traditionalistes, écrit Finkielkraut, peuvent bien quitter assez vite la scène politique et intellectuelle, ce sont aussitôt les philologues, les sociologues ou les historiens qui prennent le relais et qui tranchent en faveur du *Volkgeist* le débat entre les deux types de nation»³³.

Par le «contrat social», les Lumières envisageraient la société comme un produit de l'homme. Selon le romantisme (et les sciences humaines), c'est la société qui est l'«état naturel» de l'homme, lequel serait, en dernier lieu, la création de la société. C'est la *tradition* puis *l'héritage* —la langue, la culture, le bagage génétique ou l'inconscient —, et non la volonté de nos *libertés* réunies, qui déterminent les hommes et donnent forme au monde commun. Le romantisme et les sciences humaines —au XIX^e siècle et encore aujourd'hui— s'opposent aux Lumières pour dire que les hommes ne peuvent s'abstraire des préjugés de leur tradition. Les Lumières succomberaient à la plus grave des illusions lorsqu'elles cherchent à *dépasser les limites* de la culture pour rejoindre un jugement de raison

³²A.Finkielkraut, «Le juif français», *Les soixante-dix nations*, op.cit., p.84.

transcendant tout enracinement dans les mœurs, dans la société et dans la tradition. «Du coup, écrit Finkielkraut, tout se renverse et le rationalisme change de camp. Les sciences de l'inconscient divulguent la logique des lois et des croyances dont se gaussaient imprudemment les philosophes et elles prennent les Lumières en flagrant délit de cécité intellectuelle. Faisant de l'histoire le mode d'être fondamental de l'homme, montrant la nécessité en chaque temps des valeurs qui ont cours dans la société, remplaçant la critique de l'opinion par l'étude objective de sa genèse —les positivistes retournent contre les esprits éclairés du siècle précédent l'accusation de superstition ou d'ignorance»³⁴. Les Lumières, dit-on, ont cru au mythe, elles ont succombé au plus grand des préjugés en croyant que l'on pouvait s'abstraire des préjugés: «Par une résolution aussi absurde que celle qui consisterait à déclarer la langue française caduque et à lui substituer par décret un idiome artificiel et valable pour tous les hommes, les révolutionnaires ont choisi de *faire* une constitution universelle. Faire au lieu de recueillir; universelle au lieu de conforme aux usages de leur pays»³⁵. La langue ne s'«invente» pas: elle nous précède comme une mère patrie. Les sciences humaines nouent avec Herder pour qualifier d'«impérialisme» ce volontarisme des Lumières lorsqu'elles cherchent à «faire» la société. Désormais, pour s'assurer de ne succomber à aucun faux jugement, il faudra dire que personne n'est prophète *hors* de son pays et que les peuples (et les sciences) ne peuvent légitimement rendre de compte qu'à eux-mêmes. En un mot, l'objectivité devient ainsi quelque chose de local et c'est maintenant au tour de la philosophie —et sa «question de l'être»— de se voir reléguée au statut de simple discipline *régionale*.

³³A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, *op.cit.*, p.41

³⁴Ibid, p.42.

³⁵Ibid, p.27.

Bref, selon la théorie de la nation-génie du romantisme, les frontières de la nation sont aussi grandes que celles de la *langue* et de *l'héritage*, ou aussi étroites que celles de la *race*, de la culture *locale* ou de ces «non-dits» *inconscients* de nos lois intérieures. On fait souvent le rapprochement de la théorie romantique et du holisme qui comprend l'homme à partir du «tout» du social. Toutefois, selon le modèle du romantisme, cette totalité sociale n'est pas celle de *tous* — l'universalité— les hommes, mais celle d'une portion d'entre eux, ceux qui se réunissent dans une nation particulière —l'Allemagne de Bismarck, l'Italie de Garibaldi— et en intègrent les préjugés «nationaux» bienfaisants. «Tous les peuples connus ont été heureux et puissants à mesure qu'ils ont obéi plus fidèlement à cette raison nationale qui n'est autre chose que l'anéantissement des dogmes individuels et le règne absolu et général des dogmes nationaux, c'est-à-dire des préjugés utiles»³⁶. Les dogmes sont nationaux, ils créent des frontières entre les nations: l'ordre social mondial est celui de *plusieurs nations indépendantes* parce que distinctes dans leur dogmes. L'individu s'«associe» ainsi, par l'entremise de sa nation, à d'autres traditions et sociétés. Cette idée d'«association» —chère à Sieyès—, nous fait nouer avec la théorie de la nation-contrat selon le modèle civique des Lumières.

1.1.2. *La nation-contrat des Lumières françaises*

«La démocratie, écrit Tocqueville, brise la chaîne et met chaque anneau à part»³⁷. La démocratie, brisant les chaînes, libère les individus des «dogmes» de la tradition; du même coup, elle brise les solidarités dans la mesure où ce sont maintenant des hommes nus, des individus seuls, dépouillés de *filiation*, qu'elle

³⁶J.De Maistre, cité dans A.Finkelkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p.36 (je souligne).

³⁷ A.De Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Livre 2, ch.II, Flammarion, p.126.

met en *association*. La nation, c'est, dit Sieyès, un corps d'associés qui se reconnaissent en tant qu'*individus*³⁸. La nation révolutionnaire s'oppose aux privilèges nobiliaires et à l'absolutisme royal: la réalité est centrée dans l'individu qualifié par seulement son *humanité*. La théorie civique est celle d'un modèle républicain où les citoyens sont citoyens non pas en vertu de qualités naturelles (ainsi en était-il dans la démocratie antique) mais en tant qu'hommes³⁹. L'humanité donne un droit à tous les hommes à la citoyenneté, conséquemment elle porte une dimension *transcendante*. Dans *L'avènement de la démocratie*, Robert Legros souligne que, dans la démocratie moderne, «c'est l'humanité en l'homme qui fait de l'homme un citoyen en droit, et non plus le fait d'être membre de telle ou telle communauté, de tel ou tel groupe, de telle ou telle "caste"»⁴⁰. Dès lors que les prédicats de la citoyenneté se trouvent en chaque homme et non dans sa nature, son milieu ou dans sa classe, on pourra parler de démocraties «modernes».

Selon la théorie de la nation-contrat des Lumières, la société reçoit l'unité d'une *convention* (un contrat) qui réunit, tels des associés, un groupe de citoyens. Chacun d'eux récusé le statut que leur ont légué la nature, la classe, la religion pour se reconnaître dans leur *universelle* humanité. La liquidation de toutes les traces du passé et l'établissement avec force —la terreur— du nouveau principe de légitimité démocratique marquent le moment révolutionnaire. Au nom de la

³⁸«La nation, dit Sieyès, est un corps d'associés vivant sous une loi commune et représenté par la même législature». Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, op.cit., p.31. Cité par A.Finkielkraut *La défaite de la pensée*, op.cit., p.22. Pour nous, suivant Finkielkraut, il n'en ira pas de la «nation» dans le sens de Sieyès, mais dans le sens de Renan où —dans *Qu'est-ce qu'une nation?*— il conjugue ensemble la théorie largement *ethnique* du romantisme et la théorie *civique* des Lumières sous le principe d'un «plébiscite de tous les jours».

³⁹S'il est encore une hiérarchie, elle n'est pas celle de l'hérédité ou de la vertu mais celle de la raison dans l'élite du talent. En effet, selon les Lumières de Condorcet, l'élite n'enfreint pas l'égalité à condition que la *base de sélection* soit fondée de telle manière que tous les enfants doués puissent accéder, indépendamment de leur condition sociale, à l'instruction.

⁴⁰R.Legros, cité par B.Levet, *Démocratie et ingratitude, un débat entre Alain Finkielkraut et Robert Legros*, *Commentaire*, été 2000, p. 330.

liberté, on déblaye violemment le terrain pour une construction sociale nouvelle que l'on souhaite plus raisonnable, c'est-à-dire plus conforme à l'essence de l'homme que l'on trouve logée dans sa raison. Mais ensuite? La révolution se continue dans le temps: la nation est appelée à en poursuivre le cours dans l'abolition des «déterminations» nationale jusqu'à se transcender elle-même vers l'universalisme européen. Ce Bien n'est plus à chercher —comme ce l'était dans le monde aristocratique— dans les manières et principes de la civilité mais dans *l'amour de l'humanité*, c'est-à-dire dans le combat contre la haine et l'injustice où qu'elles se produisent puisque l'on recherche la *paix universelle*. Les philosophes des Lumières, d'après Condorcet, formaient avec Voltaire et Diderot cette confrérie de «clercs» animés par le *sentiment*⁴¹ d'une philanthropie universelle, «ils combattaient l'injustice lorsque, étrangère à leur patrie, elle ne pouvait les atteindre, ils la combattaient encore lorsque c'était leur patrie même qui s'en rendait coupable envers d'autres peuples; ils s'élevaient en Europe contre les crimes dont l'avidité souille les rivages de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Asie»⁴².

Plutôt qu'à se «conserver», la nation, poussée vers l'idéal d'une paix universelle, tend plutôt à se «dissoudre» d'elle-même. La France doit, pour valider les idées de 1789, faire une seconde Révolution: la citoyenneté «nationale» doit être renversée comme l'a été la royauté. «Adieu, Peuple! Salut, Homme!» s'exclame Victor Hugo. «La France est cette nation spéciale, élue pour annoncer à toutes les nations de la terre le dépassement de la nation»⁴³. La téléologie de la théorie civique des Lumières n'est pas celle d'un espace *politique*, celui d'un règne de la

⁴¹«Le XVIII^e siècle, c'est la découverte émerveillée du sentiment d'humanité. L'humanité, ce n'est pas seulement une idée («nous sommes tous semblables»), mais c'est un sentiment qu'on éprouve. Et quand on s'aperçoit qu'on éprouve ce sentiment, on se dit qu'on appartient à une civilisation en progrès». A.Finkielkraut, «La sensibilité sans la pensée», *Autres temps*, n°44, 1994, p.51.

⁴²A.KOYRE, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Tel, 1971, p.112.

morale où prendrait fin (terme et finalité) la politique —la discorde— dans l'abolition de toutes les frontières. Le *Bien* recherché au bout de l'internationalisme, c'est le cosmopolitisme: c'est le règne de la paix dans une *République mondiale*. «Qui a intérêt aux frontières? Les rois!» répond Victor Hugo. Finkielkraut ne fera pas sienne cette volonté d'une Europe sans frontières. Il se réfère à Walter Benjamin pour laisser entendre qu'il ne veut pas poursuivre le moment révolutionnaire jusqu'à un universalisme français ou européen qui renverserait les «petites nations» singulières.

«Selon une dialectique mise au jour par Walter Benjamin, ce qui signifie *catastrophe* pour les petites nations signifie *progrès* pour le reste des hommes. À quoi servent ces ethnies lointaines et leurs gazouillis indéchiffrables sinon à retarder, en faisant des histoires, la marche de l'histoire? L'ange de la raison réclame leur disparition. C'est, [selon les défenseurs d'une Europe universelle], en s'effaçant seulement qu'elles peuvent apporter une contribution positive à l'œuvre universelle»⁴⁴. Pour Finkielkraut, le cadre *frontalier* de la nation doit être préservé de sa confusion dans l'universalisme européen. Son engagement en Croatie, sa conscience aiguë des conflits qui divisent le Proche-Orient et ses études à l'école de Kundera lui indiquent ces «petites nations» soucieuses de préserver leur culture menacée, font la démonstration que l'abolition des frontières n'est peut-être pas le chemin le plus sûr vers la paix⁴⁵.

⁴³A.Finkielkraut, *L'Ingratitude*, op.cit., p.94.

⁴⁴Ibid., p.26.

⁴⁵«En m'engageant pour la création d'un État palestinien, j'ai découvert que [...] l'entente ne pouvait pas prendre la forme amoureuse de l'étreinte, mais celle, paradoxale, de la désintrinsication». A.Finkielkraut, *L'Ingratitude*, op.cit., p.63. À propos de «Accords de Genève», Finkielkraut évoque le livre d'Amos Oz *Aidez-nous à divorcer! Israël Palestine: deux États maintenant* (Gallimard, 2004) où l'auteur affirme que seule cette voie de la séparation semble raisonnable pour l'avenir d'Israël et d'un État palestinien.

1.2. La conférence *Qu'est-ce qu'une nation?* d'Ernest Renan

En 1882, à l'égard de la crise de l'Alsace-Lorraine, Renan adopte une position mitoyenne qui le fait renouer avec la théorie de la nation-génie du romantisme tout en donnant raison à la théorie de la nation-contrat des Lumières. Selon lui, la seule légitimité dont puisse se prévaloir une nation, c'est l'accord des populations. Le principe de légitimité *dynastique* n'est plus applicable. La modernité commande l'adoption de la position *républicaine*. Renan se repositionne en regard du modèle du romantisme; il en classifie d'abord les éléments essentiels pour retenir ensuite la catégorie *d'enracinement* à travers des métaphores que sont la «quotidienneté» et la «famille». D'entrée de jeu, Renan rejette la légitimité basée sur la race, et ce, sous l'argument que la race ne peut pas être invoquée comme un critère territorial. «La vérité est qu'il n'y a pas de race pure et que faire reposer la politique sur l'analyse ethnographique, c'est la faire porter sur une chimère»⁴⁶. La race est pour l'historien français «quelque chose qui se fait et se défait»; il n'y a pas là un principe stable et suffisant sur lequel baser une décision, quelle qu'elle soit, morale ou politique. Les historiens allemands ont peut-être raison de dire que les Alsaciens sont plutôt de «race» allemande, n'empêche que l'argument n'est pas suffisamment rigoureux. En effet, peut-on dire que plus anciennement ils étaient celtes et, à une limite plus lointaine encore qu'ils étaient plus originairement allophyles, Finnois ou Lapons. Autant la race n'est pas susceptible de réunir tous les hommes autour de frontières «claires et distinctes», autant la langue paraît à Renan comme une source floue de délimitation frontalière lorsqu'il dit que «la langue invite à se réunir; [mais qu'] elle n'y force pas»: le principe de légitimation des frontières se doit d'être rigoureux et contraignant⁴⁷. Or, il appert aux Lumières que les hommes ont la même constitution *morale*. Cette constitution est basée sur la volonté qui est «bonne» si

⁴⁶E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, in Œuvres complètes, I, Calmann-Lévy, 1947, p.46.

⁴⁷Ibid., p.51.

elle dépasse l'amour de soi, si elle fait le «sacrifice» de son *individualisme* au profit de la *communauté*; Renan en a tiré cet argument. Toutefois ce n'est pas la communauté des droits de l'homme qu'il retient, mais à une «communauté d'idées, d'intérêts, d'affections, de souvenirs et d'espérances»; ici conservateur, Renan s'emploie à «tempérer l'idée d'association par celle d'héritage, en faisant valoir à la fois le désir clairement exprimé de vivre ensemble et la possession en commun d'un riche legs de souvenir»⁴⁸. Après avoir rejeté la religion, «il n'y a plus de religion d'État», après avoir rejeté la communauté des intérêts, «un *Zollverein* n'est pas une patrie», aussi bien qu'après avoir rejeté les frontières naturelles, «un substratum matériel n'est pas une patrie», Renan trouve le principe de la nation dans la communauté formée par la solidarité de la «famille»: «une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposés à faire encore. Elle suppose un passé; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible: le *consentement*, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) un plébiscite de tous les jours»⁴⁹.

1.2.1. *La nation sous le double registre du romantisme et des Lumières*

L'intérêt que porte Finkielkraut à la définition renanienne de la nation est qu'elle joue sur le double registre de la théorie des Lumières (avec le plébiscite) et de la théorie romantique (avec l'enracinement du «au jour le jour»). «Les nations, écrit Finkielkraut, sont de façon générale des sujets impurs précisément parce qu'elles jouent sur les deux registres de la politique et de la culture, du passé et du présent, de la mémoire commune et du projet commun»⁵⁰. Il importe que cette

⁴⁸A.Finkielkraut pour *Quelle ambition pour la France?*, Recueil sous la Jean de Belot, op.cit., p.177.

⁴⁹E.Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, op.cit., p.55.

⁵⁰A.Finkielkraut in *L'Archipel identitaire*, Boréal, 1999, p.40.

«impureté» des deux «modèles» conjugués du romantisme et des Lumières prene les couleurs de l'expérience, cette expérience dont Péguy dit qu'elle est «mal présentable et même imprésentable complètement devant aucun monde, nullement aseptisée, rebelle donc, rebelle aussi même aux lois»⁵¹. La réalité politique est cette expérience *fragile* qui ne peut pas être interprétée selon le cadre trop rigide d'un modèle unique, qu'il soit celui de la nation-génie du romantisme ou celui de la nation-contrat des Lumières.

Le propre de la frontière, même lorsqu'elle est «nette», est de n'être pas moins «floue» parce que tournée à la fois vers l'extérieur et vers l'intérieur. Il en va de cette expérience de la frontière lorsque nous disons qu'il ne faut pas trancher la définition en faveur d'un seul des deux modèles de la nation. Cette volonté de pureté conduirait bizarrement à amputer la nation d'un des deux côtés que comporte toute frontière. Le résultat en est géographiquement non représentable, néanmoins, il peut être indiqué: on quitterait alors l'*expérience politique* et la duplicité de la nature humaine pour rejoindre l'u-topie où logeraient, ou bien des êtres exclusivement raisonnables, ou bien des êtres exclusivement sensibles. Tantôt, en effet, avec la seule nation-civique, on risque de quitter l'expérience vers un empire de la seule *morale*; c'est au bout de la théorie des Lumières que l'on trouve un «règne des fins» et une paix *perpétuelle*. Tantôt, au contraire, avec la seule nation-génie, on quitte la duplicité de l'expérience pour se réfugier, au bout de la théorie du romantisme, dans ce que nous appelons un «règne des finauds» et son empire de la seule *culture* —on parle parfois de «génétisme» des sociétés—; ici, paradoxalement, l'«âme» de la nation se crispe sur le «corps» d'une tradition qui finit par étouffer les hommes en prenant *tout l'espace*. Il faudra sortir de ces «ou

⁵¹C.Péguy, *Un poète l'a dit*, in Oeuvre en proses complètes, II, Pléiade, Gallimard, p.834. Cité par A.Finkielkraut in *Le mécontemporain*, op.cit., p.69.

bien (tout le temps), ou bien (tout l'espace)» pour marcher selon la flexibilité du principe à la fois spatial et temporel du «plébiscite de tous les jours» qui *concilie* le romantisme et les Lumières. Il faudra que cessent les antinomies des «Ou les grands principes, ou le respect pour ce qui est donné. Ou le spirituel ou le corporel [...] Ou l'universalisme ou la conscience d'un destin particulier. Ou l'ouverture ou l'héritage. Ou la tolérance ou la fidélité. [...] La double allégeance serait-elle désormais frappée d'interdit?»⁵², nous demande Finkielkraut. Cette «double allégeance», la position —des Alsaciens— sur la frontière entre la nation-génie et la nation-contrat n'est point l'ambivalence mais celle du *politique* lui-même. Il faut adopter le romantisme et reconnaître «le fait qu'aucune collectivité ne peut naître sans prémisses, sans mémoire et sans patrimoine commun. Mais il faut également contrebalancer cette vérité romantique par une autre vérité venue des Lumières: une démocratie est composée d'individus [...]. C'est dans ce va-et-vient [entre le romantisme et les Lumières] et dans cette contradiction [entre la nation-génie et la nation-contrat] que nous sommes amenés à vivre. Et toute purification, qu'elle aille dans le sens des Lumières ou dans le sens du romantisme [...] est dangereuse»⁵³. Il s'agira d'opter pour cette impureté de l'expérience par une avancée ni trop vers l'extérieur, quittant le politique vers la (seule) morale, ni trop vers l'intérieur quittant le politique vers la (seule) culture.

1.2.2. *La nation est un «plébiscite de tous les jours»*

La définition renanienne de la nation comme «plébiscite de tous les jours» s'applique comme un principe *souple* de synthèse lorsqu'elle marie sous le chapiteau du vivre-ensemble dans la nation la théorie de la nation-génie du romantisme et la théorie de la nation-contrat des Lumières. Choisir la pureté en

⁵²A.Finkielkraut, *Comment peut-on être Croate?*, op.cit., p.58.

⁵³A.Finkielkraut in *L'Archipel identitaire*, op.cit., p. 40.

donnant l'exclusivité à l'un ou à l'autre des modèles conduirait le monde aux effets pervers d'un «règne des fins» (tout-moral) ou d'un «règne des finauds» (tout-culture). Le modèle civique quitterait le politique au profit de la paix de l'*inaction* alors que le modèle romantique le quitterait au profit de *l'oubli de soi* dans l'amour de la patrie. Pour éviter ces deux extrêmes —qui se joignent dans la célébration de la «Vie»⁵⁴— de la théorie romantique et de la théorie des Lumières, il importe de *nouer avec le politique en ne s'adressant pas directement à un modèle ou à un autre, mais indirectement à travers leur conciliation selon le principe d'enracinement des libertés du «plébiscite de tous les jours».*

*

Bref, nous distinguons dans le modèle du romantisme une *nation-génie*, entendant par là cette nation qui prend pour *seules* assises la culture, la langue et la tradition; le *Bien* est recherché au travers de la transmission de ces données primordiales. Parallèlement, nous distinguons dans le modèle civique des Lumières une *nation-contrat* selon la démocratie moderne rassemblant les hommes autour des droits que leur confère l'appartenance partagée à l'humanité; le *Bien* recherché est situé dans la paix d'un cosmopolitisme (sans frontières). Ces deux modèles de la nation sont l'un et l'autre incapables à eux seuls de constituer une «nation»; avec Renan, Finkielkraut adopte la *conciliation* du patrimoine et de la volonté dans le principe d'un «plébiscite de tous les jours».

⁵⁴La «pureté» c'est la «loi» parfaite de la circularité (à laquelle est réhibitoire l'expérience au sens de Péguy) où les extrêmes opposés se rejoignent. À l'extrême du modèle civique, l'on trouve l'homme «nu» dans sa paix «vitale». L'homme que rejoint la paix suprême n'est plus l'homme émancipé du boulet de préjugés qu'il porte en lui mais l'homme émancipé des jugements que l'on pourrait porter sur lui: il devient un homme sans visage, un être indifférencié. L'autre extrême, celui où le modèle romantique pousse trop à l'intérieur, c'est l'autre face de la paix vitale. «L'autre face, écrit Finkielkraut, du souci de souffrance, c'est le mépris pour tout ce qui dans la vie ne se réduit pas à la Vie au sens biologique du terme». On trouve «langue» de l'ADN qui réunit ensemble les "XX" et les "XY" dans leur «patrimoine» génétique; ce biologisme est souvent reclassé dans l'«identité culturelle» lorsque le «je» est noyé dans le «nous» de son patrimoine culturel.

DEUXIÈME CHAPITRE

*La désaffectation nationale: le délaissement du romantisme et des Lumières**Introduction*

Le diagnostic de Finkielkraut selon lequel «la désaffectation vis-à-vis de la France comme nation est quasi générale»⁵⁵ au XX^e siècle servira de fil conducteur à ce deuxième chapitre. En France, observe Finkielkraut, les Français se désintéressent de leur nation lorsqu'ils délaissent les valeurs de tradition et d'humanisme que caractérisent le romantisme et les Lumières. D'abord, au moment de l'Affaire Dreyfus, Péguy tente de sauver la France lorsqu'elle rejette les valeurs civiques des *Lumières* et nous —c'est le «nationalisme» français de Barrès— avec la nation au sens seulement *ethnique* du romantisme. Avec l'universel communisme et l'existentialisme de Jean-Paul Sartre, ensuite, ce sont les valeurs du *romantisme* qui sont rejetées lorsque l'existentialisme propose pour modèle de la «nation» cette grande U.R.S.S. où viennent s'abolir toutes les différences traditionnelles (classe, langue, culture, religion) qui, dans le *romantisme*, tiennent lieu d'enracinement. Enfin, c'est dans une Europe cherchant à abolir les frontières nationales que Finkielkraut s'engage, au lendemain de la fin du communisme, en faveur de la souveraineté des «petites nations» d'Europe centrale.

Dans une première section, à propos de l'Affaire Dreyfus dans *Le mécontemporain*, nous trouvons Finkielkraut indiquer qu'il y a autant de «types» de dreyfusards qu'il y a différentes manières d'adopter la théorie civique des Lumières. Il présente Péguy, ce «patriote» engagé pour sa nation française qui se trahit gravement lorsqu'elle enlève les droits à l'un de ses citoyens. Dans une analyse à la rescousse de la «réhabilitation» de l'authenticité de l'engagement de

Charles Péguy, licencié par ses confrères dreyfusards —puis par la postérité— à cause de son attachement au modèle romantique, Finkielkraut nous prévient des «dangers» imminents à ne plus concilier le romantisme et les Lumières au sein de la nation française: c'est vers un *universalisme* à outrance que se dirige les *Lumières* lorsqu'elles rompent toute communication avec le romantisme, comme c'est vers un *particularisme* exacerbé que se dirige le *romantisme* lorsqu'on le déleste des valeurs des Lumières.

Dans une deuxième section, la conférence *L'existentialisme est un humanisme* de Jean-Paul Sartre encourage la France à se détourner de la réalité *nationale* pour entreprendre une marche «révolutionnaire» vers la *postnationalité* de la grande U.R.S.S. Jean-Paul Sartre s'en fait le «compagnon de route» lorsque sa doctrine de l'existentialisme sert de ralliement pour la lutte contre la distinction des classes, contre le racisme et contre l'antisémitisme. Ici et là, Finkielkraut s'objecte au projet d'un «universel» communiste abolissant toutes frontières nationales et toutes appartenances traditionnelles dans le processus historique dont se dit porteur le communisme.

Enfin, dans une troisième section, c'est dans *Comment peut-on être croate?* que Finkielkraut poursuit les réflexions de Renan au sujet de la guerre en ex-Yougoslavie. En 1991-1992, à contre-courant de la majorité française, il s'engage en faveur de la *conciliation* du romantisme et des Lumières au sein d'une «petite nation» croate qu'il appuie dans ses aspirations à la souveraineté. Il indique sa préférence d'un *internationalisme* européen harmonisant le concert des voix de plusieurs petites nations à un agrégat *cosmopolite* de «sociétés» pluriculturelles au cœur d'une grande Europe sans frontières.

⁵⁵A.Finkielkraut, «Le juif français», *Les soixante-dix nations*, op.cit., p. 79.

2.1. Charles Péguy et le nationalisme au moment de l’Affaire Dreyfus

«Ce qui est intolérable pour Péguy dans l'antisémitisme, c'est qu'il réduise l'individu à n'être qu'un exposant de la race, le représentant interchangeable d'une classe fixe d'être humain, de la même manière que ce qui est intolérable dans la misère, c'est qu'elle absorbe les malheureux dans l'anonymat de la nécessité, et les transforme en spécimens de l'animal homme. L'antisémitisme refuse la qualité d'homme au Juif, la misère détruit l'humanité de celui qui vit sous le joug. Dans les deux cas, le pacte civique est rompu, la promesse moderne est bafouée: il reste des hommes exilés, car il reste des hommes anonymes.

Alain Finkielkraut⁵⁶

Introduction historique

«Le commencement de l’Affaire fut, dit Péguy, quand un homme isolé, indépendant, libre, sans hausser la voix, sans froncer les sourcils et sans faire un geste, silencieux dans le mystère et le calme de sa conscience, résolu de montrer que le capitaine était innocent»⁵⁷. Nous sommes en 1895 —trois ans avant qu’Émile Zola remue la France avec son «J’accuse»⁵⁸ lancé en février 1898—, l’intellectuel anarchiste juif Bernard Lazare (1865-1903) s’engage le premier dans le combat pour la réhabilitation d’Alfred Dreyfus. Il fait paraître *Une erreur judiciaire: la vérité sur l’affaire Dreyfus* (1896) où, s’appuyant sur les faits, il montre que «le capitaine Dreyfus a été arrêté sur ces témoignages contradictoires d’experts et qu’il a été condamné, sans autres preuves que ses témoignages

⁵⁶A. Finkielkraut, *Faut-il être moderne?*, École Polytechnique, 1990. Ce séminaire de l’année 1989-1990 est reproduit en son dernier chapitre dans les cahiers *L’amitié Charles Péguy*, 14e année, n°53, janv.-mars 1991.

⁵⁷C. Péguy, *Par ce clair demi-matin*, Paris, Gallimard, 1952, p.217.

⁵⁸É. Zola publia la lettre ouverte «J’accuse» dans *L’Aurore*, le journal de Clemenceau. Il fut condamné à un an de prison et à 3 000 F. d’amende pour avoir pris la défense de Dreyfus.

contradictoires»⁵⁹. Le capitaine Dreyfus (1859-1935) a été accusé, sous le prétexte d'une ressemblance d'écriture, d'avoir livré des renseignements français à un attaché militaire allemand; arrêté (oct.1894), jugé très sommairement, l'officier a été ensuite condamné par l'État français à la dégradation militaire et à la déportation perpétuelle (déc.1894) pour un crime qu'il n'avait pas commis⁶⁰.

En 1910, Charles Péguy (1873-1914) publie *Notre Jeunesse*. C'est tel un «prophète» que Péguy dépeint Lazare lorsque ce dernier défie tous les sens contraires, la foule en même temps que l'État, l'opinion en même temps que le pouvoir, pour se porter en gardien de Dreyfus. Lazare, c'est l'homme qui proclamait l'innocence de Dreyfus par l'intervention d'un faisceau de motivations diverses, presque contradictoires: «celles du Juif, du républicain, du socialiste, de l'anarchiste, du fanatique de la justice, du spécifique et de l'universel»⁶¹. Ces facettes multiples de la posture de Lazare en faisaient-elles —au moins au commencement⁶²— le gardien attitré de Dreyfus? Peut-être est-ce parce que Dreyfus était Juif, bourgeois et militaire qu'il y avait alors en effet toujours un antisémite, un nationaliste, un socialiste⁶³ ou un Juif⁶⁴ pour tantôt s'arranger de la

⁵⁹B.Lazare, *Une erreur judiciaire: la vérité sur l'Affaire Dreyfus*, Stock, 1897, p.94.

⁶⁰Les *Carnets de Schwartzkoppen* (1930) attestent de l'innocence de Dreyfus; il ne sera réintégré dans l'armée française avec ses grades et ses fonctions qu'en 1906, soit 12 ans après sa déportation illégitime dans la prison de l'île du Diable en Guyane française.

⁶¹L.Yagil, «Bernard Lazare et l'Affaire Dreyfus» in *Les Intellectuels face à l'Affaire Dreyfus alors et aujourd'hui*, 1994, L'Harmattan, 1998, p.61.

⁶²Au commencement, mais peut-être pas par la suite car la polyphonie de la voix de Lazare finit par paraître gênante. Trois ans après que l'Affaire fût portée par Bernard Lazare au-devant l'opinion publique, soit «fin 1897, Mathieu Dreyfus demanda à Bernard Lazare de s'exclure dans la défense de son frère, sa cause étant désormais défendue par des notables républicains qui trouvaient l'écrivain anarchiste un peu embarrassant». L.Yagil, *Les Intellectuels face à l'Affaire Dreyfus alors et aujourd'hui*, op.cit., p.54.

⁶³Pendant l'Affaire, les chefs socialistes «ne voulaient pas que le socialisme français défendit les droits de l'homme et du citoyen parce que l'homme était un bourgeois». C.Péguy, *L'Affaire Dreyfus et la crise du parti socialiste*, cité in *Le mécontemporain*, op.cit., p.176. Par ailleurs, on trouvera partout chez les antidreyfusards l'idée que, même si Dreyfus est innocent, il est encore un traître car il suscite le «désordre» dans la patrie.

⁶⁴Écoutons Finkielkraut à propos du relatif «désengagement» de certain Juifs pendant l'Affaire: «Les Juifs étaient gênés de voir un Juif [Bernard Lazare] défendre un autre Juif. Il était très seul. Très seul, parce que

condamnation de Dreyfus par l'État français ou tantôt, plus simplement, négliger de s'engager dans l'Affaire.

Péguy est aussi l'homme de la confusion des genres: nationaliste et dreyfusard; il hérite à la fois du romantisme et des Lumières. Si Péguy s'avère tout à la fois un patriote *nationaliste* et un *dreyfusard* authentique, c'est parce que, tel Lazare, son regard sur la réalité est porté dans la spontanéité de la *responsabilité* d'un *engagement intime* pour la nation française *avant* toute position de principe systématique. «Quand le feu prend à la maison, écrit Péguy au temps de son engagement pour Dreyfus, la question ne se pose pas de savoir pourquoi on accourt, mais ceux qui accourent ont justement le droit de poser des questions à ceux qui n'accourent pas»⁶⁵. *L'intention* des bons principes ne suffit pas à Péguy: il lui faut *œuvrer* en s'engageant dans l'Affaire et en continuant à s'engager encore pour la France en 1914 sans jamais, ici ou là, prendre part à une «cause» que l'histoire aura placée momentanément sur son parcours.

2.1.1. Péguy nationaliste reste dreyfusard

Pourquoi Péguy, maintenant? demande Finkielkraut. Nous avons envie de répondre par cette proposition, centrale dans *Le mécontemporain*: parce que «Péguy nationaliste reste dreyfusard»⁶⁶. C'est là, sujet et prédicat, *la proposition péguyste de la conciliation du romantisme et des Lumières*. Mais «rester»

ce peuple qui avait tant souffert ne voulait plus continuer de souffrir, et parce que, aussi, pour beaucoup de Juifs l'essentiel c'était d'être français, le secondaire c'était d'être juif. Et ce secondaire pouvait devenir embarrassant dans un contexte soudain devenu conflictuel». A.Finkielkraut, «Le juif français», *Les soixante-dix nations*, op.cit., p. 78.

⁶⁵C.Péguy, *La Préparation du congrès socialiste national*, p.374. Cité par A.Finkielkraut in *Le mécontemporain*, op.cit., p.202.

dreyfusard après quoi? Dreyfusard non pas avant ou après mais à *travers* l'engagement pour la patrie française. C'est *en tant que Français* que Péguy est dreyfusard. Or c'est ce substrat *national* qui s'avérera chez nombre de contemporains inconciliable avec l'attribut de *dreyfusard*. Pourtant là est, dans l'engagement pour la France, toute l'âme «créatrice» du dreyfusisme de Péguy. Il y a, de l'un à l'autre, du substrat national à la qualité de dreyfusard une relation «créatrice» de fondement à fondé entre le sujet (la France) et le prédicat (les Droits de l'homme) qui crée, selon Péguy, la parole d'engagement: «nous ne voulons pas que la patrie soit déshonorée par une infamie»⁶⁷. Les droits de l'homme sont une «tradition» française et c'est bien en tant que Français que Péguy se sent interpellé à s'engager à la défense de Dreyfus.

Le «nationalisme» chez Péguy ne veut pas dire, à la manière de Barrès, le culte de la «race» française. Entre le substrat national et l'engagement, il n'y a pas la force vitale du «déterminisme» mais l'appel d'une relation «créatrice» d'une action qui individualise en tant que «gardien» des valeurs (républicaines) de la patrie. «Le passé ne se transmet pas à ses légataires sous la forme à la fois contraignante et rassurante d'un déterminisme, mais sous celle, irréfutable et impalpable, d'une responsabilité. Le «je» n'est pas prisonnier du «nous», il en est — position plus scabreuse — le mandataire»⁶⁸. Péguy est autant libre de laisser flamber l'Affaire que de chercher à «sauver les meubles». De fait, c'est avec le scrupule de l'artisan de son pays que Péguy s'engagera d'abord dans l'Affaire puis ensuite aux côtés de l'armée française dans la guerre de 1914. «Dans le commerce de l'homme et du bois, de l'homme et de la pierre, écrit Péguy, une injure ne s'oublie éternellement

⁶⁶A.Finkielkraut, *Le mécontemporain*, op.cit., p.117 (je souligne).

⁶⁷C.Péguy, *Lettre à M. le directeur du «Journal du Loirel»*. Cité par A.Finkielkraut in *Le mécontemporain*, op.cit., p.113.

⁶⁸A.Finkielkraut, *Le mécontemporain*, op.cit., p.113.

pas, rien ne s'efface»⁶⁹. L'action morale est chez lui pensée à partir d'une éternité de ce type. L'homme dont Kant disait qu'il est un bois courbe doit, pour Péguy, agir non pas sous l'égide de l'incorruptibilité de l'idéal de liberté mais dans la fragilité de l'héritage que l'on est, malgré lui mais non pas malgré soi, toujours «libre» de malmener.

Péguy l'avait vu, «pour la plupart des dreyfusards, l'Affaire se résume au combat mené par les Lumières de la raison contre les obscures poussées de l'instinct»⁷⁰. Il n'y a plus, à l'instar de chez Péguy, un substrat (la France) et un prédicat (les Droits) conjugués dans «la définition du dreyfusisme comme le *noblesse oblige* des républicains»⁷¹. Dans le «combat» *antinomique* entre les dreyfusards et les antidreyfusards, il y a maintenant deux «substances» (et plus aucun prédicat). Il y a, d'une part, la substance «spirituelle» des dreyfusards: les Lumières et l'universalité de la raison: «la Raison, c'est sa gloire, n'est plus ni juive, ni grecque, même si Juifs et Grecs ont contribué à son avènement, et, c'est la gloire du monde moderne, dans la mesure où il se donne pour seul idéal la Raison, d'avoir permis aux hommes de transcender leurs déterminations particulières»⁷². Il y a, d'autre part, la substance «matérielle» des antidreyfusards: l'instinct et le nationalisme ethnique de Barrès qui constate dans *Le voyage à Sparte*: «Faute de sang grec dans mes veines, je ne comprends guère Socrate ni Platon»⁷³. Des deux versants de l'antinomie, il en va non pas de la révélation d'un *engagement* responsable mais de la *défense* de principes substantiels. *L'antidreyfusisme* aura son dénominateur commun dans la proposition de la préservation de l'ordre social (que Péguy

⁶⁹C.Péguy, *Heureux les systématiques*, in *Oeuvres en prose complète*, II, Pléiade, Gallimard, 1988, p.264. Cité par A.Finkielkraut in *Le mécontemporain*, op.cit., p.64.

⁷⁰A.Finkielkraut, *Le mécontemporain*, op.cit.

⁷¹Ibid., p.115.

⁷²Ibid., p.48.

⁷³Barrès, *Le voyage à Sparte*, Paris, Juven, 1906, p.79. Cité par A.Finkielkraut in *Le mécontemporain*, op.cit., p.89.

présente ici sous son meilleur jour): «le devoir étroit d'un peuple est [...] de ne pas s'exposer pour un homme, quel qu'il soit, quelque légitimes que soient ses intérêts ou ses droits»⁷⁴. Il faut penser à ce monde qui existe avant et sans Dreyfus. Pour sa part, le *dreyfusisme* s'oriente vers l'idéal de justice: «une seule injustice, un seul crime, une seule illégalité, surtout si elle est officiellement enregistrée, confirmée, une seule injure à l'humanité, une seule injure à la justice et au droit, surtout si elle est universellement, légalement, nationalement, commodément acceptée, un seul crime rompt et suffit à rompre tout le pacte social, tout le contrat social»⁷⁵.

La différence entre Péguy et les autres dreyfusards est dans le ton lorsque Péguy défend en «romantique» la *France* des Droits de l'homme où il trouve Dreyfus alors que les autres dreyfusards prennent le parti intellectuel de la défense des *droits individuels*. Finkielkraut résume cette posture complexe d'un Péguy enracinant son dreyfusisme dans la sauvegarde de l'honneur de la patrie française en le qualifiant de «romantique indocile». «Pour dire les choses autrement, écrit-il, il a été un dreyfusard romantique mais il n'a pas été un romantique égaré chez les dreyfusards»⁷⁶. C'est parce que la France est la patrie des *Lumières* que Péguy peut être à la fois un romantique et un dreyfusard. Alors que les autres dreyfusards appuient leur dreyfusisme sur la défense —légitime— des *principes universels*, Péguy enracine son dreyfusisme dans la défense des *institutions françaises*.

⁷⁴C.Péguy, *Notre Jeunesse*, p.151 Cité par A.Finkielkraut in *Le mécontemporain*, op.cit., p.42.

⁷⁵Ibid., p. 43.

⁷⁶A.Finkielkraut, *Péguy et le parti intellectuel*, Mil neuf cent, no 15, 1997, p. 53.

2.1.2. *La nation n'est pas un lieu métaphysique*

«Il y aurait, je ne dirais pas tout un roman, mais tout un travail à faire, un travail qui serait immense, qui porterait sur le coup de pouce et l'influence du coup de pouce dans la formation de l'esprit moderne».

Charles Péguy⁷⁷

C'est en rappelant la critique de l'idéal (métaphysique) de la «permanence» de la forme que Péguy se révélera à trois niveaux être un dreyfusard «mécontemporain». *De la grippe, Encore de la grippe, Toujours de la grippe*, c'est dans ces trois dialogues que Péguy se dépeint finalement comme un révolutionnaire socialiste «grippé» de tous les maux de la métaphysique: le «dialecticien grippé, [...] ne sait pas faire du présent une étape, une anticipation fragmentaire de l'ultime plénitude. Tandis que le métaphysicien ne garde et ne regarde que l'essentiel, c'est au contraire l'accidentel qu'il regarde, c'est au donné immédiat qu'il donne tout son temps, c'est aux chutes de la métaphysique, aux laissés-pour-compte de la pensée spéculative que va sa sollicitude»⁷⁸.

Premièrement, là d'abord où les métaphysiciens évoquent la *forme*, Péguy rappelle la *matière* et s'inquiète de voir l'homme transférer toute son énergie créatrice avec la malléabilité du fer. À l'arrogance des mains de fer, Péguy oppose non pas le velours mais le «sérieux» de la matière «première», bois ou granit, libératrice de l'«intelligence du tact»⁷⁹. «La nature n'est [...] plus accueillie ou écoutée, comme

⁷⁷C.Péguy, cité par A.Finkielkraut in *Le mécontemporain*, op.cit., p.70.

⁷⁸C.Péguy cité par A.Finkielkraut, *Le mécontemporain*, op.cit., p.162 (je souligne).

⁷⁹A.Finkielkraut, *Le mécontemporain*, op.cit., p.74.

l'étaient, dans l'ancien travail, la pierre ou le bois, elle est acculée, comme le fer, à répondre aux exigences de l'homme et à se modeler sur les normes de son entendement»⁸⁰. Deuxièmement, là encore où les Lumières évoquent le «contrat social», Péguy rappelle la disproportion entre la *réalité* (historique) de la patrie et la *figure* (théorique) du contrat; il appelle alors à la reconnaissance de la *fragilité* d'un monde politique ralliant les hommes à une idée —la race, les droits— «car, telle est la loi inexorable du temporel, tout ce qui est fait peut se perdre et se défaire, tout ce qui est essentiellement précaire»⁸¹. Loin de Maurras ou Barrès, Péguy n'avance pas que les droits de l'homme sont «une idée de tête» mais qu'ils ont un corps: la France comme *nation*⁸². Troisièmement, quand enfin, Renan, dans *L'Avenir de la science*, évoque la sécurité du progrès: «aucune vérité ne se perd, aucune erreur ne se fonde»⁸³, Péguy préfère montrer l'accidentel rebelle au nécessaire et proclame la nécessité d'une ouverture inquiète et vigilante au contingent.

*

C'est dans un espace commun *fragile*, dans une France qui peut périr (on l'a vu sous Vichy) dont les frontières peuvent être bouleversées (ainsi avec l'Alsace-Lorraine), que Péguy enracine son dreyfusisme. La France —par exemple— n'est pas une nation «éternelle», elle est «périssable»: «elle fait partie de ce «domaine incessamment menacé» dont «nous sommes les héritiers et les administrateurs

⁸⁰Ibid., p.69.

⁸¹Ibid., p.116.

⁸² «Dans son esprit [à Péguy], en effet, le parti intellectuel, c'est le parti de l'absolu [...]. Il reproche à ses membres... de prétendre englober toute altérité dans l'infini de leur savoir. Et ce qu'il oppose à ce savoir, ce n'est pas un autre savoir, le savoir d'en bas, l'infailible savoir de la race ou de l'inconscient national, c'est la modestie du non-savoir [...]. Cet anti-intellectualisme-là ne défend pas les dedans contre les menaces ou les agressions du dehors, mais la transcendance même du dehors contre le règne de l'âme fermée». A.Finkielkraut, *Le mécontemporain*, op.cit., p.86.

comptables et responsables»⁸⁴. Chez Péguy, c'est ni en faveur de l'«ordre» (tel chez les antidreyfusards) ni en faveur des «droits» (tel chez les autres dreyfusards) mais en référence à la «tradition» française dont il est par le hasard de la naissance mandataire qu'il se porte gardien justicier du droit et des Lumières. Avec Péguy, soutient Finkielkraut, le dreyfusisme devient une action nationale, c'est-à-dire française. Toutefois, ce que la postérité retient de Péguy, c'est moins la posture d'un «Français» patriote que celle —Péguy ne l'a pas choisi— voulant qu'il incarne le nationalisme «français» de Barrès! Dans *Le mécontemporain*, Finkielkraut dissipera la confusion pour dire que «l'idée barrésienne d'une absorption voluptueuse des individus dans le tout est étrangère à Péguy»⁸⁵. Le nationalisme chez Péguy est «français» comme les Lumières sont de «tradition» française, alors que le nationalisme chez Barrès est ce «français» quand il fait référence à un «instinct» français entraînant une exclusion juive ou grecque en dépit du fait que Juifs et Grecs aient contribué à façonner la tradition française. Au lieu d'associer Péguy à Vichy comme l'a fait la postérité, Finkielkraut propose un retour à son sens de la responsabilité. Il appelle à la défense des valeurs républicaines, non pas en tant qu'idéaux *abstrait*s (ainsi chez les autres dreyfusards), mais en tant que valeurs *incarnées* dans le corps de la nation française.

⁸³E. Renan, *L'avenir de la science*, p. 728. Cité in *Le mécontemporain*, op.cit., p. 175.

⁸⁴A. Finkielkraut, *Le mécontemporain*, op.cit., p. 200.

⁸⁵A. Finkielkraut, *Péguy et le parti intellectuel*, op.cit., p. 56.

2.2. Jean-Paul Sartre et la réalité postnationale de l'U.R.S.S.

«Si la Résistance n'a pas engendré de révolution en Europe, elle semble avoir déclenché, du moins en France, une véritable rébellion des intellectuels, dont la soumission aux règles de la société moderne fut l'un des plus triste aspects de ce spectacle qu'a offert l'Europe entre les deux guerres».

Hannah Arendt⁸⁶

Dostoïevski fait dire à Karamazov: «rien n'existe, tout est permis!» Ce dont l'humanisme assume toutes les conséquences: il n'y a pas de Dieu qui donne à l'homme son essence; l'homme se détermine dans son existence même. L'homme, selon l'humanisme de Jean-Paul Sartre, est condamné à être libre et responsable. Il est condamné parce qu'il ne s'est pas créé lui-même; il est condamné parce qu'il est livré à une liberté qui l'oblige à se définir dans son être. L'homme est jeté en pleine responsabilité de lui-même. La condition libre lie son existence, telle une angoisse. Pour Sartre, l'existence précède l'essence et «cela signifie que l'homme existe d'abord, surgit dans le monde et qu'il se définit après [...]. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir»⁸⁷.

2.2.1. *La disparition de la tradition*

Dans cette pensée de l'humanisme de Jean-Paul Sartre, il ne reste plus que quelques vestiges du modèle du romantisme. Au cœur de la réalité, il n'y a ni la tradition, ni la culture, ni la classe; il n'y a que le «néant» qui désagrège toutes les

⁸⁶ARENDDT, H. *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?* suivi de *L'existentialisme français*, Rivages, 2002, p.78.

«déterminations» et convie l'homme à se choisir dans son exister. L'homme est ce qu'il «fait» de soi, il (est) sa propre existence. Avec l'humanisme, le modèle romantique de la nation se déleste de l'attachement particulariste pour s'évanouir dans le prestige accordé à une U.R.S.S., dont le nom (commun) indique qu'elle est cette «patrie de l'humanité» dépourvue de tout enracinement. Pourquoi donc cet idéal? Afin de pouvoir y répondre, il faut situer le contexte du traumatisme de l'après-guerre, là où l'existentialisme humaniste de Sartre s'élabore: «L'humanisme dont la guerre est le tourment ne se demande pas comment réconcilier avec lui-même un homme trop longtemps avili et calomnié par la morale religieuse. On pourrait formuler ainsi la question tout autre qu'il se pose: d'où vient chez l'homme le désir de se défaire de son humanité? Qu'y a-t-il donc dans l'humanité de l'homme de si insoutenable et, en même temps, de si fragile?»⁸⁸ Paradoxalement, on choisit volontairement la *violence* pour tenter de vaincre ce racisme, cet antisémitisme puis cette oppression générale qui s'exprime partout aux yeux des Européens décontenancés par les événements de la Seconde Guerre⁸⁹. Il en résulte l'humanisme de Jean-Paul Sartre qui s'investit vers le projet commun de vaincre l'imposture de l'homme qui (se) «naturalise», (se) «classifie» ou de manière générale qui (se) «détermine» lui-même et son prochain. Les humanistes se joignent aux marxistes pour admettre que toutes réalités autres qu'historiques sont des «idéologies» qui servent les représentations que formerait la classe bourgeoise pour faire croire en la légitimité et la nécessité de sa domination. La solution à ce duel, c'est la «résistance», c'est la lutte «révolutionnaire» qui libérera l'homme de ses chaînes. Avec l'humanisme, à la

⁸⁷J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1970, p.18. Cité par A.Finkielkraut in *L'humanité perdue, essai sur le XX^e siècle*, Seuil, 1996, p. 46-47.

⁸⁸A.Finkielkraut, *L'humanité perdue*, op.cit., p.45.

⁸⁹Sartre explicite ce paradoxe entre l'«impératif» de la paix et la «nécessité» de la violence: «Nous étions nous-mêmes, ceux qui, directement ou indirectement, exerçaient la violence, et à ce moment là [...] dans une France qui malgré tout avait été formée avant la guerre avec une répugnance profonde pour la violence, nous n'étions pas de ceux qui aimaient dire: la violence est superbe, on a raison de faire ça. Il fallait que, dans la violence, on considère les meurtres, les bombes qui explosaient, etc. comme quelque chose qu'on nous forçait

manière de la différence des classes, les particularités culturelles qui font la spécificité du modèle *romantique* sont appelées à disparaître dans l'histoire. La *réalité* devient un progrès vers l'avènement (révolutionnaire) de l'égalité entre les hommes⁹⁰.

Dans les mouvements révolutionnaires —marxistes— de l'après-guerre luttant contre la réalité de l'oppression, se poursuit aussi la déchéance du modèle de *Lumières*. Le Bien que les Lumières élevaient encore au-dessus de toutes les patries, le Bien qu'elles logeaient en cela dans l'intemporel, vient, c'est là le sens du «matérialisme historique», s'incarner dans l'horizon temporel de l'histoire. L'universalisme propre aux Lumières se réfugie, au profit de l'action politique, dans le mouvement socialiste. Avec l'humanisme de Sartre s'opère l'infléchissement *politique* des idéaux *suprasensibles* de liberté et de paix dans une histoire qui marche au pas des révolutions sociales. L'«humanisme», au XX^e siècle, n'a rien de l'ascèse vers les domaines spirituel ou moral; il est plutôt la marche dans le progrès et l'enracinement dans le non-lieu d'une U.R.S.S.⁹¹ L'attitude que l'homme *responsable* est appelé à prendre est celle d'un *militant*. Il orientera ses actions de telle façon qu'elles suivent, qu'elles épousent et qu'elles favorisent la marche du progrès —la révolution— vers l'égalité dans la patrie commune sans frontières de l'U.R.S.S.

à faire, comme presque un mal nécessaire». Entretien avec Benny Lévy, *Le Nouvel observateur*, n°302, mars 1980.

⁹⁰J.-P.Sartre: «L'unité de l'entreprise humaine, dit Sartre, est à faire. Si Kant a raison de ramener l'idée d'une communauté éthique à l'idéal d'une totalité des hommes, alors le soulèvement est un rappel à l'ordre éthique: les oubliés se font entendre». Entretien avec Benny Lévy, *Le Nouvel observateur*, n°302, mars 1980.

⁹¹L'U.R.S.S. est la «patrie sans racines [...], nation sans nature, territoire dont les autochtones ne sont pas des indigènes car, dans ce bastion de l'ère nouvelle, l'institution a eu raison de l'origine, l'esprit humain a vaincu l'esprit du lieu». A.Finkielkraut, *L'humanité perdue*, op.cit., p.60.

2.2.2. L'antisémitisme selon l'humanisme de Jean-Paul Sartre

La conférence de *L'Existentialisme est un humanisme* que Sartre prononce devant un auditoire parisien le 29 octobre 1945 et les *Réflexions sur la question juive* qu'il publie la même année, sont éclairantes à plus d'un point de vue. Sartre présente l'antisémitisme en référence à la doctrine de l'existentialisme voulant que l'existence précède l'essence. L'antisémite serait celui qui regrette l'existence de ce monde qui lui disait qu'il «est» (son essence). Et Finkielkraut de résumer que, selon Sartre, l'antisémite «effrayé par l'abîme d'incertitude dans lequel l'idée du semblable précipite l'humanité [...], voudrait que tout soit joué avant le lever du rideau et que l'essence, comme autrefois, procède de la naissance»⁹². L'antisémite se distingue principalement des autres «déracinés» par ce qu'il donne à son maître le statut (le lien social) que lui conférerait la «haine» —ici du Juif, là de la classe privilégiée, ou, là encore, de toute existence en face de laquelle il pourra ancrer sa «passion». C'est l'*intentionnalité* de la haine et non sa *destination* qui est constitutive du «personnage» de l'antisémite⁹³. «Le Juif n'est ici qu'un prétexte, ailleurs on se servira du nègre, ailleurs du jaune» ou encore du blanc s'il est bourgeois, par exemple. Il est étonnant qu'en même temps que Sartre explicite (et condamne) l'antisémitisme, il renie la possibilité d'une «existence» juive⁹⁴. Il n'y a de Juif, pour Sartre, qu'en rapport à la lutte contre l'antisémitisme, de la même manière qu'il n'y a de bourgeois ou de prolétaires qu'en rapport à la lutte

⁹²«Pour le dire autrement, l'antisémite selon Sartre a la nostalgie de l'ordre vertical. Il déplore, avec le désenchantement du monde, la disparition d'une époque où la société était ostensiblement hiérarchique et la hiérarchie naturelle». A.Finkielkraut, *L'humanité perdue*, op.cit., p.42.

⁹³On retrouve une semblable pensée chez Finkielkraut lorsqu'il écrit «qu'avant d'être intolérance à la diversité, la haine de l'autre homme (dont l'antisémitisme fournit le modèle) manifeste l'intolérance du moi devant sa propre responsabilité». A.Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, op.cit., p.162

⁹⁴Sartre fait lui-même cette réflexion à propos de sa propre philosophie. Ainsi dans ses *Réflexions sur la question juive* (que Sartre avoue avoir écrit «sans aucune documentation, sans lire un livre juif»): «Il manquait précisément la réalité du juif. Remarque que ce type de réalité, qui est en somme métaphysique, comme celle du chrétien d'ailleurs, prenait très peu de place dans ma philosophie. Il y avait la conscience de soi, que je châtrais de tous traits particuliers qui seraient venus de l'intérieur et que je lui faisais retrouver ensuite du dehors. Ainsi privé de caractères métaphysiques et subjectifs, le Juif ne pouvait exister dans ma philosophie en tant que tel. À présent, je vois les hommes autrement. J'ai eu la curiosité de chercher quelle pouvait être de l'intérieur la réalité juive. Mais voilà, conclut Sartre, arriver à comprendre le Juif de

des classes: ces «dualités» seraient-elles destinées —en même temps que les maîtres et les esclaves— à disparaître dans l'histoire?

Finkielkraut reconnaît-il, avec Sartre, une «existence» juive destinée à s'éteindre, avec l'abolition de toutes les différences, dans l'histoire ou se place-t-il sur un autre terrain que celui de l'existentialisme de Jean-Paul Sartre? Avec l'existentialisme, Finkielkraut soutient que la judéité ne peut être une réponse à la question de *l'essence*: ««Juif» n'est pas une réponse à la question «Qui suis-je?»», dit Finkielkraut⁹⁵. Toutefois, il se dresse contre le projet de Sartre d'abolir toutes les différences vers cette U.R.S.S. où chacun est appelé à se reconnaître «identique» à son prochain. Finkielkraut ne souhaite pas un monde composé d'hommes «nus», il entrevoit les hommes habillés d'une tradition.

Or, aujourd'hui, force est de constater que «la désaffectation vis-à-vis de la France comme nation est quasi générale»⁹⁶. Il n'y a plus cette mémoire collective lorsque l'humanisme nous conduit à cette société individualiste où nous vivons. La liberté moderne n'est pas celle de l'épanouissement de la vie collective promise par les philosophes pionniers de la Révolution Française et par les révolutionnaires socialistes marxistes, mais «celle de la possibilité pour chacun de vivre sa vie dans une distance assez indifférente à l'égard du destin collectif»⁹⁷. On peut se demander si le rôle qu'ont joué la lutte contre l'antisémitisme, la lutte pour la relève du prolétariat, la lutte pour les Algériens, la lutte pour tous les hommes

l'intérieur, vraiment, je ne peux pas, il faudrait être lui». Entretien avec Benny Lévy, *Le Nouvel observateur*, n°302, mars 1980.

⁹⁵ La judéité participe d'une précieuse «indéfinition» qui ne fait aucunement référence à un flou qui serait destiné à se volatiliser dans l'histoire, mais elle est plutôt comprise comme l'heureuse affirmation de l'incapacité de l'histoire à penser le monde dans sa totalité.

⁹⁶A.Finkielkraut, «Le juif français», *Les soixante-dix nations*, op.cit., p.80.

⁹⁷Ibid.

malmenés par la France, autrement dit, si le combat de toutes ces luttes confondues sous l'égide du même principe de l'humanisme n'aurait pas grandement contribué —avant l'installation de l'empire du capitalisme— à cette «désaffectation nationale» et, avec elle, à l'étiollement de l'identité française et l'émergence de nos sociétés individualistes actuelles.

*

La conscience européenne a trouvé au cours des douze années noires de 1933-1945 un monde désengagé, raciste et endoctriné par des préjugés idéologiques. Tourmenté par le scandale de la souffrance, l'humanisme de l'après-guerre invite les hommes à s'engager pour une même lutte contre le racisme et la démarcation des classes. «Puisque nous étions traqués, dit Sartre, chacun de nos gestes avait le poids d'un engagement»⁹⁸. On lutte pour le Juif, pour le travailleur, pour l'opprimé, pour chaque laissé-pour-compte. Comme il y a toujours, ici ou là, quelques injustices, la motivation à l'engagement se révèle permanente *de facto*⁹⁹. De la *réalité* de l'oppression à la noble *volonté* d'un engagement pour le Bien, Sartre et l'humanisme traduisent un *rapport de cause à effet* qui —tel quel— doit être le substrat de l'histoire. «Tout ce qui est réel est politique; tout ce qui est politique est réel». Il n'y a aucun terrain neutre. La seule certitude était de l'impossibilité de maintenir le *statu quo*¹⁰⁰.

⁹⁸Sartre, *La République du silence*, in *Situation*, III, Gallimard, 1976, p.11. Cité par A.Finkielkraut in *Une voix vient de l'autre rive*, p.136.

⁹⁹«Les castes peuvent bien être abolies, les hiérarchies naturelles dissoutes et les individus déclarés semblables quels que soient leur appartenance, leur race, leur situation ou leur rang —tant que sévit la misère, il y a des hommes qui ne sont pas des hommes, *il y a des membres de l'espèce humaine qui n'habitent pas le monde humain*. D'où, si l'on veut être vraiment républicain, l'exigence du socialisme». A.Finkielkraut, *Le mécontemporain*, op.cit., p. 192.

¹⁰⁰J.Patocka, *Essais hérétiques*, op.cit. p.99. Voir aussi A.Finkielkraut, *Une voix vient de l'autre rive*, op.cit., p.130.

À partir du Printemps de Prague en 1968, l'histoire et le progrès ont été peu à peu emportés par les désillusions du communisme¹⁰¹. Aujourd'hui, Finkielkraut fait ce constat que «l'histoire, maintenant, n'a plus le même visage: elle a abandonné le caractère messianique dont l'avait pourvue l'idée de révolution»¹⁰². Marx est-il mort? Finkielkraut constate que d'anciens marxistes trouvent, à travers le système libéral des échanges, un (autre) lieu virtuel de l'intégration des peuples¹⁰³. L'économie, il est vrai, est sans frontières et —de plus en plus— chacun se reconnaît lui-même à son principe, celui de la «loi» bien structurée de l'offre et de la demande. Toutefois, aujourd'hui, la venue d'une «révolution» renversant l'ordre des choses n'est plus crédible —et difficilement souhaitable—: l'impression de vivre dans une époque où tout est en train de se jouer n'y est plus, et force est de croire que le libéralisme n'offre d'autre lieu d'espérance que le *confort*.

L'humanisme de Sartre a déjà succombé mais l'ouverture aux œuvres de l'humanisme de la Renaissance conserve peut-être encore son actualité dans nos sociétés individualistes. Finkielkraut détecte dans l'humanisme du XVI^e siècle une attitude de réconciliation avec le monde; toutefois, il prend acte des événements du XX^e siècle et, dans *L'humanité perdue*, il soulève cette question de savoir si la morale de l'humanisme de la Renaissance conviendrait aux modernes: «Peut-on en rester à cette morale, peut-on se satisfaire de cet humanisme si l'on veut tirer les leçons du siècle et comprendre pourquoi la volonté la plus radicale de libérer l'humanité de ses chaînes [le totalitarisme communiste] a pu, comme sa soumission au déterminisme le plus inflexible [le totalitarisme nazi], produire un univers concentrationnaire?»¹⁰⁴ Robert Legros distinguera dans l'œuvre de

¹⁰¹A.Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Gallimard, 1984, p.128.

¹⁰²«Le désir d'une société réconciliée est déjà totalitaire». A.Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, op.cit., p.168.

¹⁰³Parmi ces anciens marxistes devenus «militants» du libéralisme, on trouve Jean-François Revel, François Furet et Vargas Llosa.

¹⁰⁴A.Finkielkraut, *L'humanité perdue*, op.cit., p.64.

Finkielkraut une réponse «énigmatique» à la question d'un humanisme propice à notre monde contemporain. Selon lui, Finkielkraut propose, au carrefour de sa critique de la raison instrumentale et de la dénonciation du fractionnement de l'humanité en identités culturelles multiples, une vision de l'homme telle une «énigme», c'est-à-dire un humanisme «métaphysique animé par la question de l'homme comme question, un humanisme tourné vers l'humain comme «au-delà de l'être», ou vers l'humanité de l'homme en tant qu'elle transcende toute humanité empirique»¹⁰⁵. On retrouve ici l'héritage de son maître Lévinas lorsqu'il récuse toute définition (représentation) de l'autre homme pour laisser place à l'appel à la responsabilité qu'adresse le visage d'autrui, appel qu'il situe peut-être même au delà de toute désignation langagière¹⁰⁶.

¹⁰⁵R.Legros, «Penser notre humanité comme une énigme, Autour d'*Une voix vient de l'autre rive*, d'Alain Finkielkraut», op.cit., p.173.

¹⁰⁶L'énigme de l'homme est «le visage ou l'échappée belle. Ce qui le définit positivement, c'est sa désobéissance à la définition, cette manière de ne jamais se tenir tout à fait dans la place que lui assignent mes propos les plus acérés ou mon regard même le plus pénétrant». A.Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, op.cit., p.30.

2.3 Alain Finkielkraut et la «petite nation» croate

«Certains décrivent ce passage au postnational comme une sortie de l'humanité européenne hors de la barbarie nationaliste. Mais la vigilance à l'encontre du nationalisme ne doit pas nous faire oublier que la nation est la condition d'une vie politique fondée sur la discussion au sein d'un monde commun et public».

Alain Finkielkraut¹⁰⁷

Introduction historique

Nous sommes en juin 1991. La Croatie est l'une des six Républiques qu'a réunies Tito dans la Yougoslavie¹⁰⁸. Depuis l'arrivée au pouvoir du président Slobodan Milosevic, les dissensions entre les républiques s'accroissent. Les Croates revendiquent par référendum leur indépendance¹⁰⁹, mais ils n'obtiennent pas la reconnaissance des Serbes. La Croatie en tant que nation sera reconnue par la communauté internationale seulement à partir de janvier 1992. Au chapitre *La Mémoire indifférente* de son livre *Comment peut-on être croate?*, Finkielkraut rappelle ce que l'on ne sait pas, ce que l'on sait et ce que l'on ne sait plus, en ce jour du deux cent troisième anniversaire de la République de France. «Nous sommes, rappelons-le, le 14 juillet 1992. Le conflit dure déjà depuis plus d'un an. Il y a des massacres dont on ignore encore l'existence, on ne sait pas que, dans un camp de détention près de Brcko, à 120 kilomètres au nord de Sarajevo, les Serbes ont tué, par groupe de cinquante, trois mille Musulmans, hommes, femmes et enfants, après avoir occupé la ville. Mais on sait que la politique dite de «nettoyage

¹⁰⁷A.Finkielkraut est cité par B.Levet in *Démocratie et ingratitude, Un débat entre Alain Finkielkraut et Robert Legros*, Commentaire, no 90, été 2000, p.334.

¹⁰⁸République populaire fédérative composée de six républiques: Bosnie-Herzégovine, Croatie, Macédoine, Monténégro, Slovénie, Serbie.

¹⁰⁹Et au même moment les Slovènes. Suivent d'autres référendums pour la Macédoine (octobre 1991) et pour la Bosnie-Herzégovine (novembre 1991).

ethnique» qui se pratique impunément et à ciel ouvert a déjà déraciné plus d'un million et demi de personnes. On a vu les images de Vukovar en ruine. On voit tous les jours les tireurs d'élite serbes faire des cartons à Sarajevo. Or, malgré ce terrifiant spectacle, les déclarations pro-serbes du président de la République [François Mitterrand] passent quasiment inaperçues»¹¹⁰. Contrairement à Finkielkraut, la plupart des intellectuels français supportent —souvent en spectateurs— le Président en faveur de la Yougoslavie de la majorité Serbe.

Durant le drame des massacres des civils en Yougoslavie, face à toutes les propositions de cessez-le-feu des Croates qui réclament des frontières nationales, la France persiste à clamer en faveur d'une *grande* Yougoslavie. La France veut voir dans la Yougoslavie le socle *cosmopolitique* de la paix alors que, depuis l'accession de Milosevic au pouvoir, Croates et Musulmans sont chassés de chez eux pour faciliter l'instauration définitive d'un *empire* serbe. Au vu et au su de l'argument du cosmopolitisme et au nom de sa propre civilité, la France n'accepte pas les revendications de démembrement politique de la Yougoslavie pourtant depuis longtemps déchirée par des massacres. «Voici donc les Slovènes, les Croates, les Macédoniens, les Bosniaques et les Albanais du Kosovo condamnés à la Yougoslavie à perpétuité, comme autrefois les Alsaciens à l'Allemagne»¹¹¹.

2.3.1. *Le cosmopolitisme aveugle de la France*

Nous évoquions, plus haut, que Finkielkraut était «d'autant plus enclin à rechercher une synthèse entre nos deux grandes traditions modernes qu'il y a eu la

¹¹⁰A.Finkielkraut, *Comment peut-on être croate?*, op.cit., p.68.

¹¹¹Ibid., p.145.

guerre dans l'ex-Yougoslavie»¹¹². Il s'agit de voir, dans le cadre de cet épisode historique, l'impératif de donner une définition de la nation conciliant le romantisme et les Lumières. *Comment peut-on être croate?* Il y a, dans cette question qu'adresse Finkielkraut en 1992, l'inquiétude de voir la France tourner le dos aux Croates lorsqu'ils revendiquent leur droit *démocratique* à décider d'eux-mêmes de leur héritage. En France, constate Finkielkraut, la définition de la démocratie a «régressé»; elle ne signifie plus, comme ce fut le cas en 1789, de s'émanciper d'une tutelle —l'absolutisme— indésirable, mais de s'émanciper des nations vers une République mondiale (un «règne des fins»)¹¹³. Toutefois, c'est l'impulsion première qui rejoint les Croates lorsque, sous l'emprise des Serbes, ils cherchent à s'en libérer pour revendiquer leur autonomie dans l'horizon de la *nation*. Selon Finkielkraut, la France «régresse», elle se montre inconséquente lorsqu'elle referme le modèle civique des Lumières sur lui-même. En un mot, les Croates présentent à la France la nation-contrat des *Lumières* et, en contrepartie, la France lui propose le cadre plus vaste du cosmopolitisme des *Lumières*. Comment Finkielkraut explique-t-il cette nouvelle opposition au sein même du modèle des Lumières? Ce serait que, depuis la Seconde Guerre mondiale, la «nation» évoque moins le fondement indispensable de la démocratie qu'un *nationalisme* alimenté par une «passion» ethnique nationale (le «règne des finauds»). Et Finkielkraut de conclure à un renversement: «La théorie ethnique et la théorie élective échangent leurs rôles [...]. Les Français les plus [...] fiers d'appartenir au pays européen qui a promulgué le droit des nations à décider de leur propre sort tirent aujourd'hui argument de cette doctrine pour sauver un empire [la Yougoslavie] en furie de sa dissolution»¹¹⁴.

¹¹²A.Finkielkraut in *L'Archipel identitaire*, op.cit., p.40.

¹¹³A.Finkielkraut, *Comment peut-on être croate?*, Gallimard, 1992, p.76

Il y a effectivement «régression, dit Finkielkraut, [et] c'est la nôtre, celle des Européens de l'Ouest, celle des Français que nous sommes. Voyez la Yougoslavie. Deux nations, la Slovénie et la Croatie, proclament leur indépendance, et affirment du même souffle leur européenité. Que fait la France? Elle met ces deux nations au ban de l'Europe au nom de l'intégrité territoriale de la Yougoslavie et du maintien à tout prix du statu quo»¹¹⁵. La France républicaine régresse lorsqu'elle s'indigne au-devant d'un nationalisme *démocratique* pour y trouver ce qu'elle désignera être la «balkanisation»¹¹⁶ de la Fédération yougoslave. Comment expliquer ce contraste? C'est parce qu'aujourd'hui l'Europe de l'Ouest propose une Europe universelle *sans frontières* alors que l'Europe de l'Est cherche à recouvrer, au lendemain de la fin du communisme, ses identités nationales. C'est ainsi que l'on voit la France contemporaine tout miser sur l'international, cherchant à voir évoluer chaque nation —tel un citoyen—, pour qu'elle s'émancipe, pour qu'elle fasse table rase de sa propre tradition. En Europe de l'Est, en Croatie, la France pourchasse ainsi toutes les «petites nations» pour qu'elles ouvrent leurs frontières vers la République *mondiale*.

2.3.2. La «petite nation» croate

En Croatie, Finkielkraut cherche à faire comprendre aux Européens que le nationalisme n'est pas un mal en soi: il y avait différents «types» de dreyfusard et il doit y avoir, aujourd'hui, différents types de nationalisme. Plutôt que de

¹¹⁴Ibid., p.145.

¹¹⁵A.Finkielkraut, *Les Grands entretiens du monde*, 15 sept. 1992, p.37.

¹¹⁶«Ce synonyme, image de «morcellement» ou de «fragmentation», exprime l'aversion actuelle pour la prolifération des frontières». A.Finkielkraut, *L'Ingratitude*, op.cit., p.55.

condamner unilatéralement les ambitions nationalistes —ce nouveau tabou¹¹⁷— de la Croatie et de la Slovénie, Finkielkraut suggère à l'intelligentsia européenne d'en étudier l'évolution. Il avise ici les géants européens, dont la France, plus précisément, que la condamnation unilatérale des nationalismes, la répression des volontés —démocratiques— à l'autodétermination des peuples au profit d'un «modèle» d'universalisme cosmopolitique peut fomenter des violences plus graves. En 1992, nous entendons Finkielkraut mettre en garde les nations européennes contre les dangers de faire la sourde oreille aux revendications indépendantistes des Croates; il insiste pour dire que les ressentiments que suscite leur répression sont aussi des menaces pour la démocratie. Il évoque ici la pensée d'Istvan Bibo à propos des petites nations d'Europe centrale pour dire qu'«être démocrate, c'est être délivré de la peur»¹¹⁸. Il prévient le cours inattendu que peut suivre la violence lorsqu'une «petite nation» se trouve menacée dans sa tradition et dans son existence face au cosmopolitisme qu'incarnerait, aux yeux des Européens, la grande Yougoslavie. En Croatie, Finkielkraut suit avec force Kundera pour dire que «c'est dans le cadre national que l'unité du peuple peut s'accorder le plus facilement avec la pluralité des opinions»; l'Europe doit résister à la confusion babélique et faire la place dans son histoire à la «petite nation» croate qui cherche à se faire reconnaître dans son identité par la France. Le noyau de l'engagement de Finkielkraut en appui aux revendications indépendantistes des Croates —et des Slovènes— consistera ainsi à montrer qu'il n'y a aucun autocentrisme dans ce geste d'expression des volontés nationales. Ces petites nations, écrit Finkielkraut dans sa revue *Le messager européen*, ont le sentiment légitime d'une appartenance à l'Europe centrale et le désir, en sortant de la

¹¹⁷Il est «une suspicion et même un tabou qui pèsent depuis la Seconde Guerre mondiale sur toute tentative de penser les conflits entre les hommes à la lumière de leur diversité culturelle», et de penser la nation sous l'angle d'une tradition communément partagée. A.Finkielkraut, *L'ingratitude*, op.cit., p.29.

¹¹⁸I.Bibo, *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, L'Harmattan, 1986, p.166.

Yougoslavie, *d'entrer dans l'Europe en tant que nation*. C'est à tort qu'«on les accuse de crispation particulariste, [...puisqu'] elles cèdent à l'appel du large»¹¹⁹.

*

La France, aurait-elle vu dans le passé nazi des Croates l'occasion d'un repentir de sa collaboration avec l'Allemagne sous Vichy?¹²⁰ Peu d'intellectuels¹²¹ se sont sentis interpellés à la manière de Finkielkraut lorsque la France a donné son support «moral» au gouvernement (assassin) de la Serbie. Finkielkraut n'accuse pas directement l'État français d'avoir prêté main forte aux crimes de Milosevic, mais la France, dit-il, les a fortement cautionnés par sa diplomatie et ses discours de paix. De fait, dans le conflit yougoslave, la France a été secouée par l'engagement intellectuel de Finkielkraut après qu'il eut démontré l'«illusion» dont l'Europe s'éprend lorsqu'elle croit que «moins il y a de nation plus il y a de démocratie»¹²². L'engagement de Finkielkraut en faveur de l'indépendance de la Croatie confirme que, pour lui, la démocratie requiert un «sol», celui de la nation, où la tradition (nation-génie) a une place tout aussi déterminante que l'engagement civique des citoyens (nation-contrat). «Naguère», remarque Finkielkraut, nous étions des êtres historiques. Or, aujourd'hui, pour les

¹¹⁹A.Finkielkraut, «Ne nous félicitons pas», *Le Messager européen*, n° 5, 1991, p.13.

¹²⁰L'ethnocentrisme de la France, s'est fait sentir lorsqu'elle a utilisé le racisme passé des Croates comme motif et argument pour choisir le parti des Serbes. Les Croates étaient racistes hier, «donc» ils le sont aujourd'hui. C'est ce syllogisme qui est cette «racialisation du racisme» qui alimente en France l'appui de pro-serbes. Cf. A.Finkielkraut, *Comment peut-on être croate?*, op.cit., p.112. Vichy, c'est la France qui mène une politique de collaboration (10 juillet 1940 au mois d'août 1944) avec l'Allemagne-nazie et de discrimination envers les Juifs (rafles et déportations massives) après que la France eut signé avec une majorité parlementaire un armistice avec Hitler le 22 juin 1940. Le maréchal Pétain obtint les pleins pouvoirs en France et lança sa campagne dite pour la «Révolution nationale» par la devise: «Travail, Famille, Patrie».

¹²¹Finkielkraut n'était quand même pas seul. Il y a eu d'autres intellectuels, dont B. Henri-Lévy et P.Thibaud qui ont dénoncés les politiques françaises en Europe de l'Est.

¹²²Ibid., p.38.

modernes, «l'historicité, c'est-à-dire l'engagement dans une tradition et dans un projet, l'inscription dans un lieu et dans un temps, n'est plus désormais une modalité de notre finitude, c'est une maladie que la vigilance traite à coups d'exhortations morales et d'évidences biologiques»¹²³. Finkielkraut invite les modernes à lier ensemble la tradition et la citoyenneté: *la théorie-contrat apporte cette liberté à une théorie-génie jugée trop déterministe, alors que la théorie-génie apporte cet enracinement dans tradition à une théorie-civique autrement trop abstraite au monde commun.*

¹²³A.Finkielkraut, *Le crime d'être né, L'Europe, les nations, la guerre*, arléa, 1994, p.21.

TROISIÈME CHAPITRE

Les sociétés pluriculturelles: la «dévalorisation» nihiliste du romantisme et des Lumières

Introduction

Le premier chapitre de notre recherche, plus *descriptif*, a défini la réalité de la *nation* selon le modèle ethnique du romantisme et le modèle civique des Lumières. Le conflit de l'Alsace-Lorraine a paru exemplaire en ce qui concerne cette double définition. Les Alsaciens de 1870 sont unis à l'Allemagne par l'histoire récente et lui sont intégrés par la langue alors que c'est pour la France qu'ils expriment leur volonté et leur amour. Avec la conférence de Renan *Qu'est-ce qu'une nation?* —à laquelle Finkielkraut fait référence en faveur d'une «petite nation» croate—, nous avons trouvé, dans le cadre d'une nation définie comme d'un «plébiscite de tous les jours», une nation conciliant le double registre de la théorie des Lumières (avec le «plébiscite») et de la théorie romantique (avec l'enracinement du «au jour le jour»).

Le deuxième chapitre, plus *analytique*, a fait le constat du diagnostic de l'émergence d'une «désaffectation nationale» que portait Finkielkraut sur la France au XX^e siècle. Cette désaffectation tient d'abord lieu chez les antidreyfusards lorsqu'ils trahissent les valeurs de la France quand elle rejette l'un de ses citoyens, mais aussi —certes, différemment—, chez nombre d'intellectuels dreyfusards lorsqu'ils confondent le *nationalisme* français de Barrès avec celui d'un Péguy patriote à la défense de Dreyfus. La «désaffectation nationale» gagne ensuite des forces en France avec l'emportement qu'a suscité l'existentialisme de Jean-Paul Sartre lorsqu'il cherche à dissiper les particularités nationales pour inviter les nations à s'émanciper vers cette grande U.R.S.S. où chacun trouvera —

seulement— son semblable. Enfin, au moment même où les petites nations se trouvent libérées du joug du communisme et cherchent à faire reconnaître leur indépendance, la France plaide en faveur

du «cosmopolitisme», celui notamment d'une grande Yougoslavie plus proche de cette Europe *universelle* dont on anticipe la venue. C'est dans le climat tumultueux de l'ex-Yougoslavie que Finkielkraut inscrit son engagement à faire reconnaître aux Français que la démocratie requiert le sol de la nation —la Croatie— qu'il entrevoit, avec Renan, sous le principe d'un «plébiscite de tous les jours».

Le troisième et dernier chapitre sera plus *critique* lorsqu'il nous amène à envisager la structure de nos sociétés contemporaines; la juxtaposition des «sociétés» pluriculturelles qui succèdent à la nation révèle un diagnostic de nihilisme. Au nom des sociétés pluriculturelles, le *relativisme* des valeurs est proclamé: il n'y a plus de culture «française» autour de laquelle tous les Français pourraient se réunir mais il y a cet agrégat de cultures frontalières qui forment autant de «sociétés» à l'intérieur de la France. Finkielkraut joint les penseurs des temps modernes pour percevoir ce relativisme des valeurs comme une des manifestations du «nihilisme».

3.1. L'«équation complexe» du nihilisme de nos sociétés pluriculturelles

«L'humilité achève la tâche que l'arrogance nationaliste n'avait jamais su mener à son terme [...]: pour permettre à l'Autre de déployer son être sans entraves, ils replient leur nation sur son génie singulier, ils définissent la France (et par extension l'Europe) par sa culture, et non plus par la place centrale que la culture est censée y tenir [...]. Dans leur souci de rendre le Vieux Monde enfin accueillant, les apôtres de la cohabitation des cultures en détruisent consciencieusement l'esprit: ce qui ne laisse à l'Europe que le seul attrait de sa prospérité».

Alain Finkielkraut¹²⁴

«Dieu est mort!», écrit Nietzsche; les valeurs suprasensibles, les idéaux du Juste, du Vrai et du Beau, comme le précise Finkielkraut, sont déçus de leur souveraineté. Le monde existe, mais il n'y a plus de Créateur ou d'idéaux métaphysiques d'où l'homme puisse trouver son essence, sa définition ou la raison d'être de sa relation au monde: l'homme et le monde deviennent alors inexplicables, ils paraissent contingents ou tels qu'ils sont, c'est-à-dire *absurdes* — disent Sartre et Camus. Or, dans ce monde, «pour la première fois, dit Finkielkraut, on assiste à une offensive contre la culture»¹²⁵ lorsqu'on trouve les hommes se dresser *contre* les valeurs spirituelles ou matérielles d'hier pour épouser cette posture d'oubli ou de reniement des valeurs de notre tradition. Pour nos sociétés, il ne reste d'espace commun que cette nouvelle positivité du désespoir, du nihilisme des impérieux «tout est égal!», «tout est beau!» et «tout est permis!». Et face à ces déclarations *relativistes* et réductrices de l'équivalence

¹²⁴A.Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p.140.

¹²⁵B.Levet, *Démocratie et ingratitude, Un débat entre Alain Finkielkraut et Robert Legros*, op.cit., p.329.

des cultures, Finkielkraut proclame l'arrivée du «dernier homme»: «la tolérance, notre dernier tyran»!¹²⁶

Finkielkraut adopte le sens du «nihilisme» tel que l'entendent Dostoïevski et Nietzsche pour parler de cette «crise» que traversent les *nations* européennes à l'aube du XXI^e siècle. Pour Dostoïevski, l'homme *nihiliste* est ce déraciné «qui n'arrive à prendre parti pour rien de ce qui existe, qui ne croit pas à son sol natal». Finkielkraut noue avec ce portrait de dévalorisation nihiliste du monde pour caractériser, par une «équation complexe» dont nous étudierons la formule, la transformation de notre environnement *national* en *sociétés pluriculturelles*.

*

Vaudrait-il mieux devenir nietzschéen et créer un autre degré d'existence encore jamais atteint par l'homme moderne, celui du Surhomme ou d'une Haute culture? demande Antoine Robitaille dans *L'ingratitude*. Finkielkraut préfère l'*énigmatisme* d'un homme désireux de se manifester au *volontarisme* d'un Zarathoustra se faisant le prophète d'un Surhomme à construire. «Contre l'*invention* de l'homme, il faut, avec Hans Jonas, dit-il, défendre obstinément l'idée que l'homme est à *découvrir* et que le passé doit nous y aider. Il ne s'agit donc pas d'être nietzschéen, conclut Finkielkraut, mais d'être au *rendez-vous* et de ne pas se tromper de bataille»¹²⁷. Ne pas se tromper de bataille, c'est aussi voir que «cette dissolution de la culture dans le tout culturel ne met fin ni à la pensée ni à l'art [...]». Le problème auquel nous sommes, depuis peu, confrontés est différent, et plus grave: 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

¹²⁶A.Finkielkraut, *L'humanité perdue*, op.cit., p. 187.

sens»¹²⁸. Finkielkraut suggère la sauvegarde des frontières de la nation lorsqu'il invite à protéger le bien commun de la France.

L'«équation complexe» du nihilisme

La généalogie de nos sociétés pluriculturelles s'atteste à travers une «équation complexe» : «Notre temps dit, *avec* les Lumières, *contre* l'école des Lumières, que la véritable vocation humaine réside dans l'autonomie, et *avec* le romantisme, *contre* l'habitation romantique du langage, que l'homme réalise son humanité en s'inscrivant dans une humanité particulière»¹²⁹. Nous reprendrons, en deux temps, les éléments de cette dévalorisation et de cette nouvelle revalorisation du modèle des Lumières et du modèle du romantisme «contre» eux-mêmes.

3.1.1. La «dévalorisation» réactive du modèle des Lumières

Dans *L'Avenir de la science*, Ernest Renan écrit: «Le mal ne vient pas de ce que les gouvernements violentent et trompent, mais de ce qu'ils n'élèvent pas. Moi qui suis cultivé, je ne trouve pas le mal en moi, et spontanément, en toute chose, je me porte à ce qui me semble le plus beau»¹³⁰. Cette façon de voir —cette attitude— qui envisage le mal attaché aux préjugés (pour Renan, «la vertu est science») rejoint celle d'une histoire de la conquête graduelle de la lumière par l'instruction, c'est-à-dire de la liberté dans le vrai. La perfectibilité de l'âme humaine est un *fait*; en conséquence, il revient en *droit* aux Lumières de hâter ce progrès, d'entamer

¹²⁷A.Finkielkraut, *L'ingratitude*, op.cit., p.212.

¹²⁸A.Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p.158 (je souligne).

¹²⁹A.Finkielkraut, *L'humanité perdue*, op.cit., 131 (je souligne).

¹³⁰E.Renan, *L'Avenir de la science*, Œuvres complètes, t. III, Calmann-Lévy, 1949, p.1011. Cité par A.Finkielkraut in *Une voix vient de l'autre rive*, Gallimard, 2001, p.71.

une action *politique* pour adopter le «parti» d'élargir la grande famille de la culture occidentale et de donner «place à tous au banquet de la lumière»¹³¹. Les Lumières croient qu'en éduquant les hommes au vrai, ils se porteront spontanément vers le bien. Il s'agit de réaliser une justice universelle dans le monde entier et, de ce projet, il en résulte une grande formation historique —le projet «émancipateur» du colonialisme— formée par la raison. Toute objection à cette volonté d'élargissement de la raison «occidentale» qu'inspire l'idéal des droits de l'homme ne pourrait qu'être celle de la non-raison, c'est-à-dire de cette tradition *locale* à laquelle devront se substituer les idéaux *universels* des Lumières.

Dans *La dissolution de la culture*, Finkielkraut évoque le retournement des Lumières contre elles-mêmes à travers la «réorientation» de la mission de l'Organisation des Nations unies pour l'Éducation et la Culture (l'Unesco) de 1945 à aujourd'hui. En 1985, Finkielkraut écrit qu'«aussi maigre que puisse être son bilan pratique [...], l'Unesco joue, aujourd'hui comme hier, un rôle idéologique capital. Mais ce dont il s'agit maintenant, c'est de répudier la philosophie qui, il y a quarante ans, présidait à la naissance de l'Organisation. Le mot de référence reste évidemment culture, seulement sa signification s'est subrepticement inversée [...lorsque] sous la bannière inchangée d'un mot indiscutable, l'Unesco combat les valeurs qu'elle avait mission de propager»¹³². Le «retournement» des valeurs des Lumières s'opère lors de la mise en *accusation* de la culture des Lumières dont se réclame l'Unesco: sous le choc de l'épreuve du nazisme, elles cherchent à créer «un esprit de paix» où, «au lieu d'être dressés, abêtis, manipulés par les idéologies totalitaires, les individus seraient éduqués à se servir de leur raison»¹³³. Au

¹³¹Ibid.

¹³²A.Finkielkraut, «La dissolution de la culture», *Le débat*, n° 37, p.14.

¹³³Ibid., p.14.

chapitre *La trahison généreuse* de *La défaite de la pensée*, Finkielkraut n'hésite pas à attribuer à l'ethnologue Claude Lévi-Strauss, par l'influence qu'exerça à l'Unesco la conférence *Race et histoire* (1951), un rôle de premier plan dans la dissolution de la culture des Lumières. «Éclairer l'humanité pour conjurer les risques de régression dans la barbarie: Lévi-Strauss reprend à son compte la solennelle ambition des fondateurs de l'Unesco, mais il la retourne contre la philosophie [des Lumières] à laquelle ceux-ci font allégeance. Dans le procès intenté à la barbarie, les Lumières siègent désormais au banc des accusés»¹³⁴.

3.1.1.1. La conférence *Race et histoire* de Claude Lévi-Strauss

En 1952, dans sa conférence *Race et Histoire*, Lévi-Strauss reproche à l'Unesco de se laisser éblouir par le projet de formation à l'autonomie par l'instruction qu'elle emprunte aux Lumières de Kant, de Diderot et de Condorcet. L'éducation et la science n'ont pas été garantes de moralité durant les missions coloniales et c'est l'idéal d'*universalité* des Lumières qui est, selon lui, à blâmer. Lévi-Strauss accuse directement la philosophie des Lumières d'«impérialisme» sauvage lorsqu'elles lient le progrès moral de l'humanité à ce projet de formation intellectuelle —la *Bildung*— dont la civilisation occidentale reconnaît être l'instigatrice. C'est céder à un grave «préjugé» que de prétendre qu'il y a une parenté entre la liberté des hommes et la raison de la civilisation occidentale. Les occidentaux sont invités à placer leur prétention à des valeurs universelles —le Juste, le Bien, le Beau, le Vrai— au rang de simple opinion «occidentale». La *culture* se retourne allant de l'élévation à «la» culture vers l'ouverture tolérante pour «leurs» propres cultures: il s'agit encore de détruire le préjugé, mais pour ce faire «il ne s'agit pas d'ouvrir les autres à la raison [avec l'éducation à la culture des Lumières], mais de s'ouvrir

¹³⁴A.Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p.81.

soi-même à la raison des autres [avec la tolérance des sociétés pluriculturelles]»¹³⁵. Les Lumières se «retournent» ainsi contre elles-mêmes lorsque la culture occidentale s'accuse de «normer l'opinion par la raison et non pas inversement»¹³⁶. Bref, alors que, pour les Lumières, c'est une même raison qui sert de principe unificateur à l'ensemble des hommes, c'est, dans nos sociétés pluriculturelles, un appareil d'opinions qui doit les réunir sous le principe d'un relativisme des valeurs réfractaires à tout consensus autour de valeurs communes au delà de la tolérance à la diversité.

C'est dans ce «culte» de la multiplicité des cultures —auquel participerait l'Unesco— que Finkielkraut trouve l'émergence de l'*intolérance* que l'on croyait combattre quand il conduit à emprisonner l'autre dans «sa» culture. «Tant que l'Autre est bouclé dans sa différence, j'échappe à sa prière, à son appel, à sa sommation, bref, je suis à l'abri de son altérité», écrit Finkielkraut. Lorsque la multiplicité des communautés se traduit dans leur «incommunicabilité» entre elles, on risque, en effet, de voir émerger des effets pervers du communatarisme et, avec eux, le racisme¹³⁷.

¹³⁵Ibid.

¹³⁶J.PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Trad., E. Abrams, Verdier, 1981, p. 92. C'est Husserl qui évoque l'expression de l'«autonomie de la culture européenne». Ainsi, résume Patocka, la culture européenne est la «seule parmi toutes les cultures du monde [...à être] une culture de la raison où, dans toutes les questions essentielles de la vie, aussi bien sur le plan de la connaissance que sur le plan pratique, la raison joue le rôle déterminant». Aujourd'hui, cette détermination de la raison se perd au profit d'une opinion soustraite à l'empire du jugement, laissant ainsi maintenant place moins à l'irrationalité qu'à la seule raison instrumentale (dans la connaissance) ou encore, dira Finkielkraut, au sentimentalisme (dans la moralité).

¹³⁷A.Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, op.cit., p.157. «Si je suis aujourd'hui aussi critique à l'égard des arguments culturalistes, écrit-il, c'est parce qu'ils ont servi à relancer le racisme sous le couvert de l'antiracisme. L'Unesco, dont la vocation rhétorique est celle de l'antiracisme, ne cesse de répéter qu'il y a incommunicabilité des cultures, que chacun est dans sa culture et que chacun doit développer sa propre différence, vivre à l'intérieur de celle-ci, la culture aurait ainsi sur l'individu la même emprise que la race». A.Finkielkraut, «Le juif français», *Les soixante-dix nations*, op.cit., p.92.

3.1.2. La «dévalorisation» réactive du modèle du romantisme

Finkielkraut observe encore dans le monde actuel le reniement de la tradition et le refus de la reconnaissance de l'héritage. Il invoque une dévalorisation «nihiliste» des valeurs inhérentes au modèle du romantisme lorsqu'il constate, qu'aujourd'hui, seules règnent des identités démocratiques délestées de tout enracinement national. Dans nos sociétés contemporaines, en effet, l'homme trouve pour unique référent symbolique cette uniformisation d'un «citoyen» sans âge, sans sexe, sans classe sociale, sans héritage, sans tradition: «ce qui saute aux yeux, en démocratie, ce ne sont plus les différences visibles entre les êtres mais leur invisible identité. Dans l'autre homme, le regard démocratique voit d'abord l'homme puis l'altérité. L'humanité abstraite devient manifeste: l'inégalité la plus flagrante est sans pouvoir devant la force irrésistible de cette première impression. «L'homme est nu!», dit l'homme démocratique»¹³⁸; il ne reste pour maintenir l'homme que la droiture d'un «veto» —qu'il n'exercera plus selon la posture *politique* d'un «républicain» cherchant à réunir les citoyens autour du bien commun de la nation française, mais selon la posture *sociale* d'un «communautarien» soucieux que chaque culture se détermine souverainement à l'intérieur de la France¹³⁹.

Le modèle du romantisme sera dit «retourné» lorsque les catégories, les valeurs qu'il honore, seront dévalorisées. Les valeurs sont réexpédiées contre elles-mêmes par leur réorientation, partant tantôt de l'exaltation patriotique (égocentrique) du génie national pour se diriger vers l'exaltation altruiste du «génie» d'une culture exotique. Le «retournement» du romantisme, c'est, selon Finkielkraut, la

¹³⁸A.Finkielkraut, «Le Goût perdu de la liberté», *La Revue Tocqueville*, Vol. XVIII n°1, 1997.

¹³⁹Cf.R.Legros, «Penser notre humanité comme une énigme, Autour d'Une voix vient de l'autre rive, d'Alain Finkielkraut», op.cit., p.176.

réorientation de la valeur romantique de la culture dans le sens d'un patriotisme de la culture de l'autre, c'est-à-dire d'une célébration exaltant le *non-moi*.

Le diagnostic que pose Finkielkraut sur le destin du modèle romantique dans le monde contemporain est celui d'un retournement vers l'extérieur allant de la culture de soi —celle de la nation, celle de l'Allemagne, celle de la France, de l'Amérique, de l'Occident— à la culture de l'exotisme de l'autre, d'un étranger. «Ce retour à la notion romantique de culture», écrit-il, «est inspiré par une volonté d'expiation et non par un sursaut d'orgueil tribal [...]. Herder parlait avant tout pour les siens; les philosophes de la décolonisation parlent pour l'Autre. [...] Contre le moi collectif, ils prennent sans hésitation le parti du non-moi, du proscrit, de l'exclu, de l'homme du dehors [...]. Xénophiles, ils épousent la cause de l'Homme au nom des hommes différents»¹⁴⁰. Il y a aujourd'hui en France un patriotisme (romantique) de la culture qui n'est pas celui du *Volkgeist* d'un Herder puisqu'il s'oppose à toute revendication nationale. Finkielkraut dénote en Europe —à l'Ouest— un patriotisme de l'anti-national lorsque nos sociétés pluriculturelles célèbrent «chez-nous» seulement les cultures des autres. Le «pour nous»¹⁴¹, implicite au *Volkgeist* du romantisme, se détourne ainsi de lui-même pour réinvestir un «pour eux» mille fois répété, mille fois entendu selon les voix «romantiques» de chacune des cultures. Cette célébration de l'exotisme conduit à la difficulté d'envisager «la» Culture —française— qui ne serait pas «sa» culture individuelle. Selon cette nouvelle configuration du social, le patrimoine *national* français devient marginal lorsqu'il est placé sur le même plan que toutes les autres cultures qui composent la France. Et lorsque ce patrimoine *national* français se

¹⁴⁰A.Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p.92 (je souligne).

¹⁴¹Écoutons Herder proclamer la valorisation du repli sur la culture nationale: «Suivons notre propre chemin [...] Laissons les hommes dire du bien ou du mal de notre nation, de notre littérature, de notre langue: ils sont nôtres, ils sont nous-mêmes, cela suffit». Herder, cité par A.Finkielkraut in *La défaite de la pensée*, op.cit., p.20.

porte vers un *universel* rapprochant toutes les nations, on découvre la *défaite* des valeurs universelles quand elles occupent le rang de simple *opinions* culturelles. Aujourd'hui, en France, par exemple, Flaubert n'est pas l'«explorateur de l'existence humaine», mais le révélateur d'une culture occidentale; et encore, «la beauté que Goethe dotait du merveilleux pouvoir de trahir la patrie en se donnant au monde entier, est désormais cette idée patriotique par excellence qui élève à la dignité d'archétype une forme épisodique et locale»¹⁴².

3.2. Vers une conciliation du romantisme et des Lumières dans la nation

Les temps modernes sont caractérisés par le nihilisme. À l'aube du XXI^e siècle, le «renversement» nihiliste des valeurs rejoint nos sociétés pluriculturelles. Compte tenu de l'étendue des analyses critiques de Finkielkraut sur le monde actuel —qui cernent des domaines aussi divers que l'éducation, la laïcité, l'individualisme, la politique européenne au Proche-Orient—, nous avons choisi de concentrer le troisième chapitre de notre étude sur la tonalité des sociétés «généralement» qualifiées de nihilistes. Les derniers développements de notre recherche indiquent la position que Finkielkraut propose en faveur d'une tentative de synthèse positive —moins «réactive»— des valeurs du romantisme et des Lumières qui supportent les *nations*.

*

Une démocratie est composée d'individus et, dans l'exercice même de la démocratie, l'identité culturelle sur laquelle la nation est fondée risque, à un

moment ou un autre de son histoire, sa propre dissolution. Ce risque de la dissolution de la nation sollicite incessamment l'engagement des libertés dans l'espace démocratique; une *injustice* commise par l'État provoque la responsabilité des *dreyfusards*, une signature d'*armistice* (Vichy) suscite la responsabilité de la *résistance*, une décision de l'État ne laisse pas indifférents les citoyens qui s'y opposent. L'État, même démocratique, n'est pas à l'abri du mal; Finkielkraut remarque que le citoyen qui protège le mieux son État est celui qui se sent *intimement* interpellé par ses décisions. Cet appel intime aux valeurs démocratiques des *Lumières*, il le loge dans une appartenance *romantique* au bien commun. Cette double appartenance du romantisme et des Lumières dans la nation s'opère «dans ce va-et-vient [entre le romantisme et les Lumières] et c'est dans cette contradiction que nous sommes amenés à vivre»¹⁴³. Il s'agira d'envisager ensuite le juste milieu d'une conciliation du romantisme et des Lumières entre deux formes de «patriotisme» qui, selon Finkielkraut, ont tort de chercher à ne privilégier qu'un seul des deux registres du romantisme et des Lumières. Il proposera, dans une critique du «patriotisme dogmatique», un engagement à mi-chemin entre le «pacifisme-dogmatique» et le «conservatisme»; puis, dans une critique du «patriotisme historique», il privilégiera une position mitoyenne entre le «traditionalisme» et le «progressisme»; ces développements nous permettront de nouer avec cette responsabilité citoyenne que Finkielkraut enracine dans une *nation* conciliant le romantisme et les Lumières.

¹⁴²A.Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op.cit., p.134.

¹⁴³A.Finkielkraut, *L'Archipel identitaire*, op.cit., p.40.

3.2.1. Le «patriotisme dogmatique»

Nous entendons par le «patriotisme dogmatique» la disposition consistant à admettre dans l'ordre social la réalité immédiate des idéaux qui ne sont pas encore (le pacifisme dogmatique); ou, inversement, la disposition qui élève l'ordre social au statut d'idées vraies absolument et valables définitivement (le conservatisme). Du point de vue de la théorie-civique des Lumières, la coïncidence des valeurs à la réalité positive est ce que Finkielkraut appelle —à la suite de Péguy— le «pacifisme dogmatique», celui où les droits de l'homme ont le dernier mot¹⁴⁴. Du point de vue de la théorie-génie du romantisme, la persévérance des valeurs prend la forme du «conservatisme», là où c'est l'ordre social et le *statu quo* qui priment.

L'impact social à l'adhésion au «conservatisme» ou au «pacifisme dogmatique», c'est le danger de l'*immobilisme*. Pour le conservatisme, «la justice n'est rien au prix de l'ordre» alors qu'inversement, selon le «pacifisme dogmatique», «l'ordre n'est rien au prix de la justice». De manière générale, on voit Finkielkraut prendre ses distances avec l'un et l'autre parce qu'ils ne permettent pas la reconnaissance d'un *au-delà transcendant la réalité concrète*. Il s'oppose à «ceux pour qui la paix est un absolu [le pacifisme dogmatique] et à ceux qui [...] récusent l'idée d'un au-delà de la pure positivité [le conservatisme]»¹⁴⁵. À l'idée d'un «ordre» des valeurs de la *paix*, il objecte que la paix est un idéal à renouveler sans fin et qu'elle est, à ce titre, un Infini qui ne peut ni faire «complétude» avec la réalité, ni faire «système». Finkielkraut rejettera l'unilatéralisme —l'utopisme— que représente la volonté d'une paix globale consistante. «Quand l'homme essaie d'imaginer un paradis sur

¹⁴⁴«Tout l'art polémique de *L'argent suite* [de Péguy] consiste à montrer qu'en adhérant au système paix [le pacifisme dogmatique], la Ligue des Droits de l'homme, cette émancipation du dreyfusisme, a violé ses propres principes» en défendant le statu quo de l'ordre matériel. A.Finkielkraut, *Le mécontemporain*, op.cit., p.119.

¹⁴⁵A.Finkielkraut, *Le mécontemporain*, op.cit., p.119.

la terre, ça fait tout de suite un enfer très convenable», dit Claudel¹⁴⁶. En effet, un Bien devenu spatial et temporel fait du monde un univers chosique qui ne ressemble pas à la paix recherchée. En outre, ajoute Finkielkraut, il faut parfois prendre part à la guerre d'aujourd'hui pour faire la paix de demain. Quand il élabore ses réflexions sur les conséquences du «pacifisme dogmatique» ouvertement proclamé au lendemain de la première guerre mondiale¹⁴⁷, Finkielkraut fait mémoire d'une France d'abord meurtrie sous Vichy et, ensuite, d'une France enorgueillie —de sa réconciliation avec la démocratie— lorsqu'elle préfère *encore l'immobilisme* lors de la guerre en ex-Yougoslavie.

En ce qui concerne le «conservatisme», la position de Finkielkraut est plus mitigée puisqu'il y retient la notion centrale d'«héritage». Dans la conférence *Le conservatisme à l'aube du XXI^e siècle*, il rejette le conservatisme lorsqu'il est celui d'«une société organique où des tâches s'accompliraient naturellement, sans discussion, sans invention, sans projet, indépendamment des volontés individuelles»¹⁴⁸. À la rigidité de ce conservatisme rébarbatif au parti du changement, il privilégie la souplesse de la continuité des valeurs dans un «héritage» appelé à exploiter avec bénéfice les manières d'hériter, d'interpréter et de penser. À un ordre trop conservateur, Finkielkraut préfère l'horizon d'une *transmission* de la tradition ennoblée de la qualité de l'«héritier»¹⁴⁹. Ce faisant, il

¹⁴⁶Claudé est cité par A.Finkielkraut, in *Internet, l'inquiétante extase*, Mille et une nuits, 2001, p.38.

¹⁴⁷C'est bien l'immobilisme qui se révélera être, au lendemain de la première guerre mondiale, l'armure de la nouvelle guerre contre la guerre. Ainsi Céline pouvait écrire dans *Les beaux draps* «rien ne coûte du moment qu'il s'agit de durer, de maintenir» ou Cocteau de proclamer: «Vive la paix honteuse!». Il commente ailleurs que l'Europe contemporaine est fondée «sur le refus politique de régler désormais les différends par la guerre». Cité par A.Finkielkraut dans *L'ingratitude*, op.cit., p.46 et p.105.

¹⁴⁸A.Finkielkraut, *Le conservatisme à l'aube du XXI^e siècle*, Université Mc Gill, 1999, p.12.

¹⁴⁹Finkielkraut se rapproche de Hannah Arendt lorsqu'il décrit la réhabilitation seulement partielle qu'elle accorde au terme de «conservatisme»: «Le monde dont elle a le souci est bien un héritage. C'est là qu'on retrouve [le conservatisme d'un] Burke. Mais cet héritage se présente, ni comme un modèle normatif de comportement, ni comme une identité collective.» A.Finkielkraut, *Le Conservatisme à l'aube du XXI^e siècle*, op.cit., p.12.

renoue moins avec le conservatisme de Burke qu'avec l'esprit de la *Renaissance* d'après lequel «l'accès de l'homme à lui-même se fait par le détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture»¹⁵⁰.

3.2.2. La «patriotisme historique»

Nous appelons «patriotisme historique» la reconnaissance dans *l'histoire* d'un espace commun de réalisation pour les valeurs du romantisme et celles des Lumières. Selon cette modalité, les valeurs se trouvent «réconciliées» dans un devenir, qu'il soit celui de la *tradition* dans le romantisme ou qu'il soit celui d'une *paix* qui s'annonce au terme d'une ascension historique portée par la nécessité du progrès dans les Lumières ou, différemment, dans l'universel communisme. Finkielkraut ne donne pas, bien sûr, le même sens selon qu'il est celui du *retour* à la tradition ou celui de l'*avancée* vers la paix. D'un côté, il y a le *traditionalisme* qui donne la prépondérance au *passé*; le jugement de l'homme est entièrement composé des *préjugés* qu'il tire de sa tradition particulière. De l'autre côté, lorsque le devenir historique est une avancée vers une paix jusqu'ici inédite, le jugement se fait *prévision*, c'est-à-dire qu'il est la *projection* d'un avenir de paix que l'homme est appelé à préparer. Le *traditionalisme* et le *progressisme* s'opposent sur la signification que prennent les valeurs dans l'histoire, sur leur direction et sur leur sens. Toutefois, il est un point qui les réconcilie et c'est celui par où Finkielkraut les rejette l'un et l'autre: *l'autonomie* est, ici et là, absorbée dans la tradition ou diluée dans l'histoire; elle n'est pas une réalité mais une *fiction*.

Finkielkraut se distance des modèles du traditionalisme et du progressisme dès lors que l'un ou l'autre dilue la *responsabilité* de l'homme dans l'histoire. Il

¹⁵⁰Ibid., p.17.

revendique aussi cette autonomie qui permet au sujet de parler sans témoigner de la totalité —société, histoire— dont il émane pour ainsi s'ouvrir à une vérité extérieure. L'homme est responsable, le mal est le fait de l'individu; il ne peut être placé sous le compte de la condition sociale ou historique. «Ne pas compromettre l'homme dans le mal qu'il commet —voilà, écrit Finkielkraut, l'idée radieuse qui conduit l'humanisme et la terreur à [...] découvrir, sous l'apparence de la liberté, l'insidieuse présence du conditionnement, à engloutir l'individu dans la totalité [...pour finalement dire]: c'est la société en toi qui est coupable, donc tu es innocent»¹⁵¹.

Le cadre limitatif de notre recherche ne nous a pas permis d'aborder les réflexions de Finkielkraut sur le mal. Nous pouvons néanmoins reconnaître qu'autant il récuse toute positivité au Bien ou toute «persévérance» des valeurs transcendantes dans la réalité immanente, autant il attribue une réalité positive au mal. L'homme peut être «concrètement» tenu responsable de ses mauvaises actions; il en va de la reconnaissance de la *responsabilité* et de la liberté humaine. L'individu et la nation —la France sous Vichy— seront définis autour de la notion centrale de la *responsabilité*.

Conclusion

Dans *La défaite de la pensée*, en ce qui concerne le conflit de l'Alsace-Lorraine, nous avons défini la théorie de la nation-génie selon le romantisme et la théorie de la nation-contrat selon les Lumières. D'une part la théorie romantique de la nation propose un enracinement dans les valeurs de la tradition et dans le partage d'un destin national commun; d'autre part, les citoyens appliquent la théorie civique des Lumières non pas dans le partage de l'héritage mais dans l'adhésion à la loi républicaine sans aucune référence au passé, à Dieu ou à la nature. À partir de 1789, on est Français par un acte de volonté, celui de l'adhésion aux lois de la République. Ce projet d'une nation civique délestée de tout enracinement romantique est-il possible? Le consentement rationnel ne peut assurer à lui seul la pérennité de la nation; l'unicité de la langue et la référence à une histoire commune sont des éléments *romantiques* reconnus par la France nécessaires à la cohésion des provinces autour de la capitale nationale.

Dans *Le mécontemporain*, il y a un nationalisme authentique lorsqu'il est celui d'un Péguy romantique qui s'engage pour Dreyfus avec le scrupule de l'artisan de son pays. Il ne s'agit pas de «sculpter» la France de Barrès mais de «sauver les meubles» sachant qu'une seule injure aux valeurs républicaines suffit à ternir l'entièreté de la France. Alors que les autres dreyfusards défendent les principes universels, Péguy enracine son dreyfusisme dans la défense des institutions françaises. Péguy est visionnaire de la «petite nation» lorsqu'il parle de la France comme d'un bien commun qui peut périr.

C'est dans la perspective de la promesse d'une grande Europe que, au lendemain de la fin du communisme, Finkielkraut s'engage à la défense de la Croatie. Il poursuit les réflexions d'Ernest Renan au sujet de la guerre en Yougoslavie. Dans *Comment peut-on être croate?*, nous le voyons renouer avec le principe d'un «plébiscite de tous les jours» développé dans la conférence *Qu'est-ce qu'une nation?* d'Ernest Renan. En Croatie, Finkielkraut met tout de suite en garde les Français contre les dangers de faire la sourde oreille aux revendications nationales: le ressentiment que suscitent leurs répressions cause autant d'écueils à la démocratie. Toutefois, ce n'est pas le nationalisme qui représente, aujourd'hui, la plus grande menace pour l'Europe mais plutôt l'émergence de ce sentiment anti-national. Avec *L'existentialisme est un humanisme*, Jean-Paul Sartre se porte compagnon de route de l'universel communisme; les particularités culturelles qui font la spécificité du modèle romantique sont appelées à disparaître dans l'histoire. D'une autre manière aujourd'hui, le projet d'une grande Europe ouvre ses frontières; il propose la réconciliation des hommes dans un espace européen difficile à délimiter. Cette indéfinition paraît menaçante à Finkielkraut lorsqu'elle devient celle où les identités sont dépourvues de sentiment d'appartenance. La conférence *Race et histoire* de Claude Lévi-Strauss engendre une réponse évasive à la question identitaire lorsque c'est un agrégat de cultures particulières qui sont appelées à constituer l'«identité européenne». L'évasion de la nation vers les sociétés pluriculturelles anticiperait-elle un désengagement politique croissant? C'est une question que notre recherche sur l'idée de nation chez Alain Finkielkraut nous a permis de développer. À cet égard, le projet de l'homme soucieux des libertés devra reconnaître les valeurs du romantisme et des Lumières pour la constitution de l'identité du citoyen.

BIBLIOGRAPHIE

A. Oeuvres d'Alain Finkielkraut

Le nouveau désordre amoureux, Seuil, Paris, 1977.

Ralentir: mots-valises!, Seuil, Paris, 1979.

Le Juif imaginaire, Seuil, Paris, 1980.

Petit Dictionnaire illustré, Seuil, Paris, 1981.

Au coin de la rue, l'aventure, Seuil, Paris, 1982.

La réprobation d'Israël, Denoël, Paris, 1983.

La sagesse de l'amour, Gallimard, Paris, 1984.

L'avenir d'une négation: réflexions sur la question du génocide, Seuil, Paris, 1982.

La défaite de la pensée, Gallimard, Paris, 1987.

La mémoire vaine: du crime contre l'humanité, Gallimard, Paris, 1989.

Le crime d'être né, L'Europe, les nations, la guerre, Arléa, Paris, 1994.

Le mécontemporain: Péguy, lecteur du monde moderne, Gallimard, Folio, Paris, 1991.

Comment peut-on être croate?, Gallimard, Paris, 1992.

L'humanité perdue, essai sur le XX^e siècle, Seuil, Paris, 1996.

Le conservatisme à l'aube du XXI^e siècle, Presses Université Mc Gill, Montréal, 1998.

Insaisissable fraternité, Dervy, Paris, 1998.

L'ingratitude: conversation sur notre temps, Gallimard, Paris, 1999.

Penser le XX^e siècle, Éditions de l'École Polytechnique, Paris, 2000.

Internet, l'inquiétante extase, Mille et une nuits, Paris, 2001.

Une voix vient de l'autre rive, Gallimard, Paris, 2002.

L'imparfait du présent, Pièces brèves, Gallimard, Paris, 2002.

Au nom de l'Autre, Réflexions sur l'antisémitisme qui vient, Gallimard, Paris, 2003.

Les battements du monde, Pauvert, Paris, 2003.

«Répliques» à la radio de France-Culture

La retranscription des émissions est publiée aux éditions du Tricorne.

Judaïsme et christiannisme, Tricorne, 2000.

De la France, Tricorne, 2001.

Des hommes et des bêtes, Tricorne, 2001.

Réflexions sur le XX^e siècle, Tricorne, 2001.

Le futur ne manque pas d'avenir, Tricorne, 2001.

Les valeurs de l'homme contemporain, Tricorne, 2001.

Du bon usage de la mémoire, Tricorne, 2002.

La morale internationale entre la politique et le droit, Tricorne, 2002.

La nation à l'épreuve, Tricorne, 2002.

Où va le monde? Tricorne, 2002.

Pierre Brossolette ou le destin d'un héros, Tricorne, 2002.

Les aveux du roman, Tricorne, 2002.

Etre artiste aujourd'hui, Tricorne, 2002.

Enseigner les lettres, Tricorne, 2003.

Collectif *Le Messager européen* (Gallimard)

Heidegger, Fellini, l'Europe problématique, n°1, Gallimard, Paris, 1987.

L'américanisation, Heidegger (suite), Une traversée avec Thomas Mann, Passages de l'Est, n°2, Gallimard, Paris, 1988.

De l'émancipation, Du théâtre, Qui a peur des années 90?, Heidegger (suite sans fin), La Pologne et les juifs, n°3, Gallimard, Paris, 1989.

Cahiers d'Études de l'institut d'études lévinasiennes (Institut études lévinasiennes)

Lévinas, le temps, n°1, 2001.

Le monothéisme, n°2, 2002.

La pensée du Retour, n°3, 2003.

Articles dans la revue le Débat (Gallimard)

La Déchirure d'Israël; n°11, 1981, p.81.

L'Occasion manquée; n°23, 1983, p.11

La Dissolution de la culture; n°37, 1985, p.13.

Y a-t-il une pensée 68?; n°39, 1986, p.31.

Y a-t-il encore des idées de gauche?; n°42, 1986, p.87.

Vraie et fausse culture; n°45, 1987, p.177.

Cette conversation que nous sommes...; n°95, 1987, p.23

Peut-on encore aimer l'école?; n°87, 1995, p.181.

Sur l'"émotivité" des intellectuels. L'Expert et les émotifs; n°87, 1995, p.181.

A.Finkielkraut/P.Bruckner, *De quoi l'avenir intellectuel sera-t-il fait? Déscolariser l'intelligentsia*; n°4, 1980, p.16.

A.Finkielkraut/L.Ferry/M.Gauchet; *Malaise dans la démocratie :L'École, la culture, l'individualisme*, n°51, 1988, p.130.

Articles parus dans le Monde à propos du conflit en ex-Yougoslavie

Ces articles sont répertoriés sur le site internet de l'Ambassade de Croatie

en France : www.amb-croatie.fr/

Mgr Stepinac et les deux douleurs de l'Europe, 7/10/1998

Alain Finkielkraut/Antoine Garapon, *L'amour selon Slobodan Milosevic*, 04/08/1998

Des anges et des hommes, 21/08/1995

L'inutilité du XXe siècle, 18/03/1993

Ex-Yougoslavie, Les intellectuels, la politique et la guerre, 16/09/1994

Le conflit dans l'ex-Yougoslavie, L'affaire de tous, 29/11/1994

L'injonction de Buchenwald, 15/12/1993

Révisionnisme, 15/01/1993

L'inavouable frontière, 18/03/1993

Yougoslavie, La fiction, 23/11/1991

Les mots et la guerre, 4/10/1991

Autres articles

«Savoirs-vivre», *L'Arc*, 1974, p.70.

«Bêtises de Rousseau», *Revue Générale des Publications Françaises et Etrangères*, n°30, Paris, 1974, p.72.

«Le jour et la nuit (relecture de Hannah Arendt)», *L'infini*, Paris, 1983, p.3.

«Les intellectuels», *Le magazine littéraire*, n°248, décembre 1987, p.50.

A.Finkielkraut/D.Sallenave /A.Nadaud, «Où en est la littérature ?», *L'Infini*, n°23, 1988, p.90-104.

«Peur et passion de grandir», *Autrement*, n°123, 1991.

«De la cité péguyste au technocosme; Péguy et la modernité», in *L'amitié Charles Péguy*, n°53, 1991, p.2.

«Un penseur de «l'inter-nations»», in *L'amitié Charles Péguy*, n°62, 1993, p. 69.

«La sensibilité sans la pensée», *Autre temps*, n° 44, 1994.

A.Finkielkraut/C.Chalier/M.Abensour ; «*Le risque du politique*» Emmanuel Lévinas, *L'Herne*, 1991, p.468-476.

A.Finkielkraut/A.Glucksmann/B-H.Lévy ; «*La résistance contre le mal*», *Magazine Littéraire*, n° 339, 1996, p.41.

«Emmanuel Lévinas : Le Souci de l'autre», *Magazine Littéraire*, n° 345, 1996, p.44.

Colloques

La Bible au présent, Colloques des intellectuels juifs de France, XXII^e, Gallimard, Paris, 1982.

Idoles, Colloques des intellectuels juifs de France, XXIV^e, DeNoël, Paris, 1985.

L'identité française/Espace 89, Tierce, Paris, 1985.

Les soixante-dix nations, Colloques des intellectuels juifs de France, XXVI^e, DeNoël, Paris, 1986.

Les Juifs entre la mémoire et l'oubli, Revue de l'Université de Bruxelles, Belgique, 1987.

Le temps désorienté, Colloques des intellectuels juifs de France, XXXIII^e, Albin Michel, Paris, 1993.

La laïcité, Pouvoirs-Paris, 1995, p.7

Emmanuel Lévinas et l'histoire, Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix, sous la direction de N.Frogneux et F. Mies (20-21-22 mai 1997), Cerf, 1998.

«La prescription», Table ronde du vendredi 22 janvier 1999, *Droit*, n° 31, 2000, p.41.

Quelle médiation pour quelle Europe culturelle?, in *Médiation de l'art contemporain*, Perspectives européennes pour l'enseignement et l'éducation artistique, galerie nationale du Jeu de Paume, Conférence à la BNF à Paris le 2 et 3 mars 2000, p.18-23.

«Un antisémitisme à visage absolument découvert», «Qui vive» par Alain Finkielkraut, *L'Arche*, n°526, 2001.

«Qu'est-ce qu'un beauf?», *Revue des deux mondes*, mars 2002, p.119.

Entretiens

«Amour et utopie», *Nuit blanche*, n°12, fév.-mars 1984, p.46.

«La guerre, c'est l'immobilisme qui y mène», *Les Grands entretiens du monde*, 15 septembre 1992, p.37.

«Le cynisme mitterrandien contamine toute la société», *L'Événement du Jeudi*, 22 au 28 déc., 1994, p.22.

«Abandon des principes révolutionnaires», *L'Histoire*, n° 143, avril 1991, p.63.

«Le goût perdu de la Liberté», *La Revue Tocqueville*, Vol.XVIII, n°1, 1997.

«La politique est un risque à courir», *Regards*, n°30, déc., 1997.

«Péguy et le parti intellectuel, Jean Bastaire, Alain Finkielkraut», Débat animé par Jacques Julliard, *Mil neuf cent*, n° 15, 1997, p.51.

L'Archipel identitaire, Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle réalisés par M.Ancelovici et F.Dupuis-Déri, Boréal, 1997.

«La révolte doit être inspirée par l'amour du monde», *Magazine littéraire*, n° 265, mai 1998, p.24.

«Alain Finkielkraut: La mémoire et son double», *L'Humanité*, mai, 2000.

«Quelle ambition pour la France?», Recueil sous la Jean de Belot, *Plon/Le Figaro*, 2002, p.173.

D.Rabouin, Alain Finkielkraut : Actualité d'un inactuel, *Magazine littéraire*, avril 2003, p.37.

B. Études sur Alain Finkielkraut

H.ACHTERHUIS, *Het einde van cultureel*, Maatstaf, Mai, n°39, 1991, p.14.

Y. AURON, *Les Juifs d'extrême gauche en mai 68*, Trad. K. Werchowski, Paris, Albin Michel, 1998.

J.BASTAIRE, *L'Effet Finkielkraut*, I & II, *L'amitié Charles Péguy*, n°15 1992, p. 11.

A.CALCAGNO, *Alain Finkielkraut : The Coming Undone of a Thoughtful Culture ?*, Symposium: Journal of the Canadian Society for Hermeneutics and Postmodern Thought, Fall 2001; 5(2), p.183.

C-D., DHAVERNAS, *Les Lieux de l'histoire : L'individu à l'ère de la planète moderne chez Walter Benjamin, Marguerite Yourcenar et Alain Finkielkraut*, Degree Granting of University of Western Ontario, 2000.

G.GOSSELIN, *Sommes-nous tous des romantiques allemands ?*, Actes du Colloque du Centre d'Ethnologie française et du Musée national des Arts et des Traditions populaires, Paris, Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, 1989, p.559-566.

P.GRUSON, *Une voix vient de l'autre rive*, Etudes, n° 393 nov. 2000, p.555.

R.LEGROS, «Penser notre humanité comme une énigme, Autour d'*Une voix vient de l'autre rive* d'Alain Finkielkraut», *Esprit*, nov. 2001, p.171.

B.LEVET, *Démocratie et ingratitude, Un débat entre Alain Finkielkraut et Robert Legros*, Commentaire, n° 90, été 2000, p.329.

O.MONGIN, *Déclin de la culture et rhétoriques du déclin*, *Esprit*, 1987, p.60.

N. RACHLIN, *Alain Finkielkraut and the politics of cultural identity*, Scripps coll., Claremont, United-States, 1995. L'auteur porte son attention sur l'œuvre de Finkielkraut. Il s'intéresse plus particulièrement à son approche de la notion d'identité culturelle

E. PERIO, M.JANSSEN, *Moeite met Finkielkraut*, Maatstaf, n°4, 1989, p.82.

F.RICARD, *Marcel Rioux entre la culture et les cultures*, Liberté, n°182, 1989, p.3.

J-M.SCHNEIDER, *Albert Memmi and Alain Finkielkraut: Two Discourses on French Jewish Identity*, *Romanic-Review*, n°81, Jan, 1990, p.130.

M. SAINT-PULGENT, «Sur une singularité française» in *Mélanges en hommages à Françoise Cachin*, Gallimard, 2002.

C. Littérature secondaire

H. ARENDT, *Essai sur la Révolution*, Gallimard, Folio, 1967.

_____ *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence? et L'existentialisme français*, Rivages, 2002.

J. BENDA, *La Trahison des clercs*, Pauvert, 1965.

E. BALIBAR, *Penser l'Europe à ses frontières*, l'Aube, 1993.

E. BALIBAR, I. WALLERSTEIN, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, La Découverte, 1988

H. BEJI, *Désenchantement national*, La Découverte, 1982.

I. BIBO, *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, L'Harmattan, 1986.

E. BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France*, préface de P. Raynaud, Hachette, Pluriel, 1989.

J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, présentation de P.Manent, éditions complexes, 1988.

L. DUMONT, *L'évolution de l'esprit européen*, Flammarion, 1937.

L. FERRY, A. RENAUT, *La pensée 68*, Gallimard, 1985.

_____, _____, *Philosophie politique*, Quadrige (PUF), 1996.

_____, _____, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, 1996.

- J.GRONDIN, «La philosophie comme profession», *Présentations de l'Académie des lettres et des sciences humaines*, n° 52, Société royale du Canada, 1999, 104-109.
- D. KOSZTOLANYI, *L'étranger et le mort*, In Fine, 1930.
- H-G. GADAMER, *L'Héritage de l'Europe*, Trad., P. Ivernel, Rivages poche, 2003.
- R. GIRARDET, *Le nationalisme français*, anthologie, 1871-1914.
- J. GODBOUT, *L'idée de pays*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998.
- J.GRONDIN, *Du sens de la vie*, Bellarmin, 2003.
- P. GARDE, *Les balkans : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Flammarion, 1994.
- P. GARDE, *Vie et mort de la Yougoslavie*, Fayard, 1992.
- M. GRMEK, *La guerre comme maladie sociale et autres textes politiques*, Préface d'Alain Finkielkraut, Seuil, 2001.
- A.GUTMANN, C.TAYLOR, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Trad. D-A.Canal. Flammarion, 1994.
- J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation : une nouvelle constellation politique*, trad. R. Rochlitz, Fayard, 2000.
- E. HOBSBAWN, *Nations et nationalismes depuis 1870*, Gallimard, 1992.
- L. KOLAKOWSKI, *Le village introuvable*, Complexe, 1986.
- A. KOYRE, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Tel, 1971.
- M. KUNDERA, introduction à *Drago Jancar*, «L'identité d'un petit peuple ; les Slovènes en Europe centrale», in *Le Messenger européen*, n° 3, 1989, POL, p.220.
- W.KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Boréal, 2001
- L.LAMBRICHS, *Le cas Handke*, Inventaire/Invention, La Place, 2003.
- R. LEGROS, «Nation et démocratie», in *Le Messenger européen*, n° 6, Gallimard.
- _____, *La question de la souveraineté : droit naturel et contrat social*, Ellipses, 2001.
- _____, *L'avènement de la démocratie*, Grasset, 1999.
- _____, *Lumières et romantisme*, Calmman-Lévy, 1999.
- E. LÉVINAS, *A l'heure des nations*, Les éditions de Minuit, 1988.
- B-H. LÉVY, *L'idéologie française*, Grasset, 1981.
- _____, *Réflexions sur la guerre, le mal et la fin de l'histoire*, Grasset, 2001, 280 p
- B. LÉVY, *Être Juif*, Verdier, 2003.
- _____, *Le Meurtre du pasteur, Critique de la vision politique du monde*, en coédition avec les éditions Grasset, collection « Figures », 2002.
- C. LEVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Gallimard, Folio, N°58, 1987.
- J-C. MILNER, *De l'école*, Seuil, 1984.

P. NORA, *Les Lieux de mémoire*, Gallimard, 1992.

J. PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Trad., E. Abrams, Verdier, 1981.

_____ *Platon et l'Europe*, Trad., E. Abrams, Verdier, 1983.

T. PAINE, «Les droits de l'homme», Presses universitaires de Nancy, 1991.

S. PIERRÉ-CAPS, *Nation et peuples dans les constitutions modernes*, Presses universitaires de Nancy, 1987.

E. RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Œuvres complètes, I, Calmann-Lévy, 1947.

M. REVAULT-D'ALLONES, *Le dépérissement de la politique, généalogie d'un lieu commun*, Flammarion, 2002.

J. ROY, *Le souffle de l'espérance : le politique entre le rêve et la raison*, Bellarmin, 2000

P. RICOEUR, *Lectures 1, Autour du politique*, Seuil, 1991.

_____ *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, «Folio-Essais», 2000.

M. REVAULT D'ALLONNES, *Le dépérissement de la politique*, Aubier, 1999.

G-E. Sarfati, *L'antisionisme Israël/Palestine aux miroirs d'Occident*, Berg, 2002.

J-P. SARTRE, *Portrait de l'antisémite*, Les Temps moderne, n°3, décembre 1945.

_____ *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Folio, 1985.

D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, 1994.

M. SEYMOUR, *La nation en question*, Hexagone, 1999.

G. STEINER, *Dans le château de Barbe-Bleue (Notes pour une redéfinition de la culture)*, Gallimard, 1986.

L. STRAUSS, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, PUF, 1992.

C. TAYLOR, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, 1994.

L. VACULIK, «Mon Europe» (trad. M. Kundera), in *Le Messager européen*, n°3, p.253.

S. WEIL, *L'enracinement*, Gallimard, 1949.

D. Autres références

L'idée de nation et l'idée de citoyenneté en France et dans les pays de langue allemande sous la révolution: acte du Colloque international de Belfort (octobre 1988), organisé sous le patronage de J.-P. Chevènement, M. Vovelle et R. von Thadden, avec la collab. Des Universités de Besançon et de Strasbourg; ouvert solennellement par J-N. Jeanneney, Institut de recherches et d'éducation permanente du territoire de Belfort, 1989.

Nation, nationalité, nationalisme: actes du colloque international tenu à Lyon les 20 et 21 avril 1989, organisé par le Centre d'épistémologie juridique et politique de l'Université Lumière-Lyon 2, 1990.

Une Nation peut-elle se donner la Constitution de son choix?, Association canadienne-française pour l'avancement des sciences. Congrès (60e 1992 : Université de Montréal), collectif sous la direction de M.Seymour, Bellarmin, 1995.

Reconnaissance et citoyenneté : au carrefour de l'éthique et du politique, sous la direction de J-M. Larouche et la collaboration de J. Beauchemin , Association francophone pour le savoir. Congrès (70e : 2002 : Université Laval), Presses de l'Université du Québec, 2003.

À propos de l'histoire nationale, sous la direction de Robert Comeau et Bernard Dionne, colloque organisé en 1998 par l'Association québécoise d'histoire politique (AQHP), Sillery, Québec : Septentrion, 1998.

La loi civile : actes du colloque de mai 1987, Cahier de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, n° 12, 1987.

E. Adresses Internet

«Qui vive» (Présentation Ilana Cicurel, Alain Finkielkraut), RCJ, 94.8 (Paris).

Contact: www.radiorcj.info

«Répliques» (Alain Finkielkraut), France-Culture, 93,5 (Paris)

Contact: www.radiofrance.fr;

pour les émissions antérieures: www.agora.qc.ca

«L'Autre rive» (Benny Lévy, Alain Finkielkraut, Bernard-Henri Lévy), RCJ, 94.8 (Paris)

Contact: www.levinas.co.il.