

Université de Montréal

Le défi de l'altérité à l'époque de la technique moderne chez Alain Finkielkraut

Par

David Santarossa

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté études supérieures en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie option enseignement au collégial

Juin 2017

© David Santarossa, 2017

Résumé

Ce mémoire aborde le défi de l'altérité à l'époque de la technique moderne chez Alain Finkielkraut en trois chapitres. Le premier présente la conception de l'altérité chez Finkielkraut qui se définit par son indisponibilité. Dans *La sagesse de l'amour* (1984), Finkielkraut désire réhabiliter l'amour pour penser le rapport originel à autrui. Selon lui, ce concept aurait été déconsidéré depuis les Temps modernes, car identifié au besoin « impérialiste » d'agir sur l'Autre et de le posséder. Or, Finkielkraut le conçoit tout autrement. L'amour repose selon lui sur une présence qui ne se laisse pas enclorre. Où il y a amour, l'altérité prend toute la place. Dans la relation amoureuse, l'Autre s'installe en nous et nous reste étranger, c'est-à-dire qu'il nous est indisponible. Pour le dire tautologiquement, l'Autre est autre. Finkielkraut pense donc le rapport originel à autrui par l'amour qui, lui, se caractérise plus fondamentalement par l'indisponibilité.

Au second chapitre, on s'intéresse à la dialectique entre culture et technique dans *Nous autres, modernes* (2005). Anciennement, les arts voyaient dans les manifestations particulières de l'être l'opportunité de toucher l'universel alors que la technique tend à uniformiser le monde par son regard. La conclusion importante de ce chapitre est que ce regard technique s'est instauré partout, y compris dans les sciences sociales, ces sciences qui traiteraient des mêmes sujets que les humanités, mais avec la rigueur des sciences naturelles.

Dans le dernier chapitre, on verra que les Temps modernes, avec l'instauration de la rigueur du calcul et de la technique, ont affecté la conception de l'altérité. Pour comprendre ce changement, Finkielkraut dans « Peut-on ne pas être heideggérien? » (2015), reprend les grands pans de l'analyse de Martin Heidegger dans ses textes sur la technique moderne. Finkielkraut estime que nous serions rendus à l'époque où l'homme verrait tout, y compris lui-même, comme un fonds disponible. Aux yeux de Finkielkraut, tout devient interchangeable (les lieux, le sexe, les cultures, les populations, etc.) parce que tout devient disponible à l'époque de la technique moderne. Finkielkraut écrira que « nulle altérité ne résiste à l'arraisonnement ». Notre mémoire s'intéressera aux nombreuses conséquences qui découlent de cette disponibilité de l'altérité, notamment la victoire sur la différence et un monde de plus en plus homogène.

Mots-clés : Philosophie, Alain Finkielkraut, Altérité, Technique, Interchangeabilité, Culture.

Abstract

To address the challenge of otherness in the age of modern technology in Alain Finkielkraut's philosophy, three chapters are necessary. The first one presents the conception of otherness in Finkielkraut's philosophy, which defines otherness by its unavailability. In the *Wisdom of Love* (1984), he wants to rehabilitate love to think the original relation to the other. For him, this concept would have been dismissed in Modern Times because it was identified with the « imperial » need to act on the Other and to possess him. Finkielkraut conceives love otherwise. Love is a presence that can not be enclosed. Where there is love, otherness takes the entire place. In the love relationship, the Other sets up in ourselves and is a foreigner, which means it is unavailable. To say it in a tautology, the Other is other. Finkielkraut thinks the original relation to the other with love that is defined fundamentally by its unavailability.

In the second chapter, our interest will be on the dialectic between culture and technology in *Nous autres, modernes* (2005). It used to be the case that the particular manifestations of being that the humanities studied was the opportunity to touch the universal while technology tended to standardize the world by its gaze. The important conclusion of this chapter is that the imprint of technology is now established everywhere, including in the social sciences, who understand themselves as the sciences that treat the same subjects as the humanities but with the same rigor as the natural sciences.

In the last chapter, we will see that in Modern Times the urge of calculation and technology have affected the conception of the otherness. To understand this change, Finkielkraut in « Peut-on ne pas être heideggérien? » (2015) draws on large sections of the analysis of the question regarding technology by Martin Heidegger. Finkielkraut thinks that we are living at a time when the human being sees everything, including himself, as available funds (*Bestand*). In the eyes of Finkielkraut, everything is now interchangeable (places, sex and gender, cultures, populations, etc.) because everything is available at the time of modern technology. Finkielkraut writes that « no otherness will resist the arraignment (*Gestell*) ». In this study, we will strive to sort out the consequences that follow from this availability of the other, especially the victory on the difference and a homogeneous world.

Keywords: Philosophy, Alain Finkielkraut, Otherness, Technology, Interchangeability, Culture.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Remerciements	iv
Abréviations	v
Introduction	1
Chapitre I : L'altérité dans La sagesse de l'amour	5
1.1 <i>Projet et contexte intellectuel de La sagesse de l'amour</i>	6
1.2 <i>La rencontre d'autrui</i>	9
1.3 <i>Le visage aimé</i>	14
1.4 <i>La conséquence de réclamer de voir le vrai visage</i>	15
1.5 <i>Le judaïsme dans la pensée de Finkielkraut</i>	19
1.6 <i>La littérature comme sagesse de l'amour</i>	22
Chapitre II : Entre culture et technique moderne	25
2.1 <i>Genèse des Deux cultures</i>	25
2.2 <i>La deuxième leçon de Nous autres, modernes</i>	30
2.3 <i>Le schisme des deux cultures à l'époque contemporaine</i>	37
2.4 <i>Conclusion</i>	41
Chapitre III : Altérité et interchangeabilité : le défi à relever	44
3.1 <i>Le contexte de l'essai « Peut-on ne pas être heideggérien ? »</i>	45
3.2 <i>Étude de la « thèse » heideggérienne sur l'antisémitisme</i>	46
3.3 <i>L'interchangeabilité des Lieux et des choses</i>	49
3.4 <i>Finkielkraut et les Juifs</i>	52
3.5 <i>Comment relever le défi de l'altérité à l'époque de la technique ?</i>	54
3.6 <i>Critiques à Finkielkraut</i>	57
3.7 <i>Changement dans la pensée de Finkielkraut</i>	58
Conclusion	63
Bibliographie	68

Remerciements

Ce travail n'aurait jamais été possible sans l'audace. L'audace de mes parents d'avoir bien voulu me donner la liberté financière me permettant la liberté intellectuelle. Après celui de l'amour qu'ils m'ont toujours témoigné, c'est sans doute le plus beau cadeau qu'ils pouvaient me faire. Mes premiers remerciements sont dirigés vers eux et cet ordre n'est pas fortuit, ils méritent mes premières pensées.

La deuxième preuve d'audace provient de mon directeur de recherche, Jean Grondin. Alain Finkielkraut qui est l'auteur sur lequel j'ai décidé de travailler n'est pas un philosophe sur lequel on travaille habituellement dans le contexte universitaire. Monsieur Grondin a rapidement accepté ce projet qui à première vue sort des sentiers battus de l'université. Pour cette audace et pour tous ses conseils durant cette recherche, je le remercie et il a toute ma reconnaissance

Abréviations

Alain Finkielkraut

- ET *L'empire des techniques*, Paris, Seuil, 1994.
IM *L'identité malheureuse*, Paris, Stock, 2013.
NAM *Nous autres, modernes*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2005.
SA *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1984.
SE *La seule exactitude*, Paris, Stock, 2017

Introduction

Alain Finkielkraut est un philosophe. Certains daigneront lui reconnaître ce titre, car il n'a qu'une agrégation de lettres modernes¹. Une lecture attentive de son œuvre ne laisse toutefois aucun doute sur son apport philosophique important. Sa forte présence dans les grands médias français explique peut-être pourquoi certains se contentent d'écouter ses entrevues télévisées et se refusent de l'étudier comme un philosophe. Cette opinion semble largement partagée dans la francophonie, car peu de travaux universitaires en français ont été faits jusqu'à ce jour sur Finkielkraut. Par contre, bien des chercheurs anglophones, et bien souvent juifs, ont rédigé des articles substantiels sur ses idées. Ce présent mémoire rédigé en français se propose comme tâche générale de lire Finkielkraut en tant qu'un authentique philosophe comme nous y exhorte le sociologue Mathieu Bock-Côté². L'auteur de ces lignes espère ainsi modestement promouvoir l'étude de la pensée finkielkrautienne par les spécialistes de philosophie.

S'il nous apparaît clair que Finkielkraut est un philosophe, se range-t-il du côté des experts ou des intellectuels ? Il se méfie de ce dernier terme et prend plaisir à se moquer des intellectuels en citant la formule de Brunetière : « Les intellectuels ne font que déraisonner avec autorité sur les choses de leur incompetence³ ». Sans nécessairement partager ces pointes d'humour à l'égard des intellectuels, nous souhaitons nous pencher plus sérieusement sur la question de son adhésion à l'intelligentsia française. Par opposition au spécialiste ou à l'expert, l'intellectuel est toujours un généraliste consulté par les journalistes sur une multitude de sujets. Pour cette raison, l'intellectuel n'a pas l'attitude de la neutralité propre au spécialiste, mais plutôt celle de l'engagement dans la sphère publique⁴. Ces deux conditions sont soulignées par Alain Renault et Luc Ferry, deux interlocuteurs relativement réguliers de l'émission de radio *Répliques* pilotée chaque semaine par Alain Finkielkraut. Cette définition de l'intellectuel s'applique adéquatement à Finkielkraut, car on le lit et l'entend un peu partout en France sur des sujets très variés.

¹ SE, p. 113.

² Bock-Côté, M. (2017), *Le nouveau régime*, p. 242.

³ NAM, p. 220.

⁴ Ferry, L. & Renault, A. (1988), *Heidegger et les modernes*, p. 28.

Nous classons donc Finkielkraut comme un philosophe et comme un intellectuel. Voilà comment nous le catégorisons, mais comment se définit-il ? Il éprouve certaines difficultés à se définir lui-même, mais lorsqu'il parle de son travail, il considère que ses interventions s'inscrivent dans le cadre plus général d'un questionnement qui tente de penser notre époque ou l'événement qu'il représente⁵. Il s'intéresse donc à des situations particulières et refuse de s'en remettre à des idéologies ou à des systèmes. Dans *Nous autres, modernes*, Finkielkraut définit son œuvre ainsi : « je cherche d'abord à tirer au clair la métaphysique, c'est-à-dire le rapport fondamental à l'être qui se manifeste dans la sensibilité, les façons d'agir, de faire, les mœurs, les habitudes caractéristiques de notre temps⁶ ». Dans les chapitres de ce mémoire, nous verrons plus concrètement comment il analyse le rapport que nous entretenons avec la modernité.

Cette tâche que Finkielkraut se donne est très large et c'est pourquoi ses sujets sont multiples et variés, pour n'en nommer que quelques-uns : l'Internet, l'école, les arts, le conflit Israëlo-palestinien, l'antisémitisme, la modernité, l'identité française, la laïcité, l'amour, etc. Cette mosaïque de sujets montre bien en quoi il est un généraliste. À partir de ce constat, une intuition fut le premier moteur de ce mémoire : sans ériger un système, cette pluralité de sujets doit nécessairement s'ancrer dans certaines idées plus générales. À la suite de la lecture des œuvres majeures de Finkielkraut, l'altérité et la technique sont deux concepts qui occupent une place centrale et qui inspirent bon nombre des thèmes qu'il aborde. Plus précisément, c'est la liaison des deux thèmes qui formera le fil conducteur de ce mémoire, soit celui du défi de l'altérité à l'époque de la technique moderne.

Dans une perspective chronologique qui suit naturellement le cheminement de pensée de Finkielkraut, nous nous pencherons au premier chapitre sur l'altérité dans *La sagesse de l'amour* (1984). Dans ce chapitre, nous verrons comment Finkielkraut développe sa propre pensée en continuité avec les réflexions d'Emmanuel Levinas sur l'altérité et plus précisément sur le visage. Voulant définir l'Autre, l'entreprise de Finkielkraut avorte, car il est incapable de le définir positivement. L'Autre se caractérisera dès lors par son indisponibilité et Finkielkraut verra cette altérité comme une énigme irrésoluble, qu'on découvre peu à peu, mais sans jamais l'élucider

⁵ Poizat, J.-C. (2010), « Portrait d'un intellectuel contemporain : Alain Finkielkraut. Entre engagement républicain et soutien communautaire », p. 192.

⁶ Finkielkraut s'approprié le terme de métaphysique qu'on entend souvent depuis Aristote comme étant la science sur « l'être en tant qu'être ». Les manières d'agir des modernes présupposent une certaine métaphysique, un certain rapport à l'être et c'est ce rapport qui est étudié par Finkielkraut. NAM, p. 11.

complètement. Dès ce premier chapitre, on voit donc poindre le thème de la finitude humaine qui est rarement mentionné dans *La sagesse de l'amour*, mais qui y est implicitement présent comme dans le reste de son œuvre.

Le concept d'amour permettra à Finkielkraut de penser la rencontre d'autrui et il ne relève pas du hasard que l'un des premiers thèmes abordés dans ce mémoire soit l'amour. Ce thème est déterminant dans son œuvre, son premier livre, écrit en collaboration avec son vieil ami Pascal Bruckner, *Le nouveau désordre amoureux*, se penche justement sur l'amour à l'époque post-soixante-huitarde. En 2011, il publie un essai d'études littéraires, *Et si l'amour durait*, portant sur l'amour dans plusieurs œuvres romanesques. En 2017, Finkielkraut parle beaucoup moins d'amour, mais nous verrons que le thème de l'altérité occupe encore une place importante dans sa pensée.

Au deuxième chapitre, nous aborderons l'autre concept de grande importance, à savoir la technique moderne. Plus précisément, les rapports entre culture et technique dans *Nous autres, modernes* (2004) nous intéresseront particulièrement. Cette étude se penchera sur la manière dont l'Occident a traité la séparation entre lettres et sciences de l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui. Une telle étude permettra, entre autres, à Finkielkraut d'observer si un certain rapport aux œuvres et aux sciences était préférable à une autre époque plutôt qu'à celle du début du XXI^e siècle. Nous verrons que Finkielkraut fait véritablement un plaidoyer voulant que le vieux monde ne soit pas écrasant contrairement à ce que certains, comme la pensée de Mai 68, auraient prétendu. Nous verrons aussi qu'il défend une véritable diversité de la pensée, car il s'oppose contre le regard technique qui tendrait à s'implanter de manière unilatérale dans tous les départements universitaires. Il reconnaît l'importance de séparer la pensée calculante attribuée aux sciences et la pensée méditante attribuée aux lettres et à l'art en général. Ces deux pensées sont nécessaires, mais il observe que la seconde a tendance aujourd'hui à s'effacer au profit de la première. Dans ce chapitre, les réflexions de Finkielkraut seront fortement inspirées par Heidegger qui observait que le regard technique considère le monde comme un fonds disponible. Finkielkraut réactualisera ces réflexions sur des sujets variés et contemporains.

Un troisième chapitre sera nécessaire où nous pourrons penser l'altérité qui se définit par l'indisponibilité et la technique moderne qui nie justement toute indisponibilité. Dans le cadre du Colloque *Heidegger et les « Juifs »* (2015), Finkielkraut donna une conférence ayant pour titre « Peut-on ne pas être heideggérien ? » où il se penchait sur l'antisémitisme de Heidegger. Sa

réflexion y dévie cependant rapidement vers la question de la suppression du Lieu à l'époque de la technique moderne ainsi que ses conséquences sur l'altérité qui en découlent. Ce dernier chapitre se penchera sur certains enjeux contemporains liés à l'immigration, mais aussi de manière secondaire à l'architecture, la transsexualité et l'économie qui seront toutes liées par les thèmes de la technique et de l'altérité. On caricature parfois Finkelkraut en le définissant comme un pessimiste, mais les solutions qu'il propose et que nous analyserons permettront de conclure cette étude sur certains espoirs pour l'altérité.

Chapitre I

L'altérité dans *La sagesse de l'amour*

*La sagesse de l'amour*⁷ paraît en 1984 à une époque où un débat important sur le traitement des différences occupe beaucoup d'espace autant dans les médias de masse que dans les colloques universitaires. Ce débat oppose d'un côté ceux qui revendiquent un droit à la différence culturelle et de l'autre ceux qui défendent l'aspiration à l'universalisme de la raison et des droits. Autrement dit, l'origine du débat provient de la question : est-ce qu'il y a une limite à la tolérance des pratiques culturelles et si oui, où est-elle⁸ ? Bien que Finkielkraut réponde à cette question de manières différentes au fil de son œuvre, nous n'étudierons pas explicitement toutes ces réponses dans ce chapitre quoiqu'il serait intéressant de le faire. Nous nous pencherons plutôt sur une question sous-jacente à ce débat de l'ère dite postcoloniale, soit la question de l'altérité et de la différence. Pour penser cette question, Finkielkraut réinvestit la notion d'amour et son concept d'une sagesse de l'amour sert à concilier ces deux aspirations légitimes, soit le particularisme et l'universalisme.

Nous ferons ressortir dans un premier temps le contexte intellectuel (à savoir le projet du livre ainsi que les interlocuteurs de Finkielkraut) dans lequel s'inscrit *La sagesse de l'amour*. Nous étudierons dans un deuxième temps sa conception de la rencontre d'autrui et le concept de visage qui est au centre de cette rencontre. Dans un troisième temps, nous verrons comment la conception de l'amour doit être comprise comme retour à la rencontre d'autrui. Dans un quatrième temps, nous verrons les conséquences d'une conception de l'altérité différente de celle

⁷ *La sagesse de l'amour* fut publiée en 1984 dans un contexte sociopolitique particulier. Les totalitarismes s'étaient installés en Europe dans la première moitié du XX^e siècle et l'URSS existait toujours au début des années 80. Finkielkraut fera des liens entre la perte d'altérité et les totalitarismes. Étant juif, mais n'ayant pas vécu la Seconde Guerre mondiale, Finkielkraut entretient un rapport trouble avec sa judéité, il hérite d'une souffrance qu'il n'a pas subie, du statut particulier d'être juif sans avoir connu Auschwitz.

⁸ Selon David Suchoff dans l'introduction à la traduction anglaise de *La sagesse de l'amour*, l'une des contributions de ce livre est sa perturbation de la distinction classique entre le libéralisme culturel et le conservatisme dans ce débat. Il existe un troisième terme qui sera la sagesse de l'amour.

de Finkielkraut. Ensuite nous étudierons l'apport du judaïsme dans sa philosophie⁹. Finalement, nous verrons en quoi la littérature est une application de la sagesse de l'amour.

1.1 Projet et contexte intellectuel de La sagesse de l'amour

Le projet de *La sagesse de l'amour* est positivement expliqué dès les premières lignes du livre. Finkielkraut définit d'abord l'amour comme « l'apothéose du souci de soi, et pour le souci de l'Autre poussé à son paroxysme¹⁰ ». Ensuite, il identifie ses opposants sans les nommer. Il fait notamment référence aux généalogies de la morale depuis l'aube des Temps Modernes qui font dériver les actions nobles, comme l'amour, du désir d'acquisition. Dans un souci de clairvoyance, bien des intellectuels du XX^e siècle ont voulu voir ce qui se cachait derrière les actes banals de la vie. Autrement dit, l'amour n'est plus envisageable comme souci de l'Autre depuis les Temps Modernes parce que les actes désintéressés découleraient toujours de raisons cachées et le travail des généalogies consisterait à les dévoiler. Ici, Finkielkraut fait sans doute référence à Foucault qui observait que même les sentiments les plus désintéressés ont une histoire¹¹. Le projet du livre consistera donc à réhabiliter l'amour, concept que certains pourraient juger démodé en philosophie, pour comprendre la relation originelle à autrui.

Dans *La sagesse de l'amour*, mais aussi de manière générale dans l'œuvre de Finkielkraut, ce dernier s'oppose à ceux qui ne voient en l'homme que le résultat d'un rapport de forces cachées. Dans le cas de l'amour, ses opposants croient déceler les motivations profondes derrière cet acte, ces motivations étant les différentes forces qui agissent sur l'être humain qui pourraient être économiques, culturelles ou même politiques. Qui sont ces opposants ? D'un point de vue biographique, les événements de Mai 68 en France ont eu un impact majeur dans le parcours intellectuel de Finkielkraut. Ancien soixante-huitard lui-même, il se sépara rapidement des idées ayant animé ce mouvement. Autant les intellectuels qui ont inspiré Mai 68 que ceux qui l'ont prolongé sont du nombre des opposants de Finkielkraut sur le plan intellectuel. On peut penser aux structuralistes comme Lévi-Strauss et à d'autres intellectuels qui ont une allégeance à des courants de pensée plus ambiguë comme Michel Foucault. Considérant l'importance du

⁹ Sur le plan personnel, précisons d'emblée que Finkielkraut est un juif athée, c'est-à-dire de culture juive, qui se réclame de l'esprit des Lumières. Par conséquent, Finkielkraut est lui-même impliqué dans le débat.

¹⁰ SA, p. 11.

¹¹ Ferry, L. & Renaut, A. (2008), *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, p. 49.

mouvement de Mai 68, on peut identifier de manière générale les adversaires de Finkielkraut comme étant la pensée 68. Cette identification des adversaires de Finkielkraut ne réduit pas la pensée 68 à un bloc monolithique sur le plan intellectuel. Tout en étant fort complexe et ayant des figures de proue fort différentes, on peut néanmoins définir avec Finkielkraut la pensée 68¹² comme « l'effort français pour produire une philosophie de la décolonisation, une critique de l'ethnocentrisme occidental qui aboutit à la dissolution de l'homme, au relativisme culturel et [à] l'émiettement du sujet humain en une série de totalités irréductibles entre elles et toutes aussi authentiquement valables les unes que les autres¹³ ».

Finkielkraut identifie la pensée 68 à un antihumanisme, mais il ne remet jamais en question la « générosité » derrière ce mouvement et il lui confère par le fait même une certaine légitimité. Le terme d'antihumanisme serait sujet à débat, mais les structuralistes et les poststructuralistes ont assurément adressé de lourdes critiques à l'endroit de l'humanisme des Lumières¹⁴. Avec Levinas, Finkielkraut rejette ces approches antihumanistes qui réduisent l'homme aux forces qui l'influencent¹⁵. Ces critiques à l'égard de l'humanisme auraient participé à instauration d'une culture du relativisme et c'est ainsi que les identités postcoloniales auraient été déterminées et essentialisées¹⁶. Finkielkraut reconnaît que nous sommes porteurs de forces, mais il ne fera jamais le pas supplémentaire que la pensée 68 a faite, soit celui de prétendre que nous y sommes réductibles¹⁷.

Le livre le plus connu de Finkielkraut est sans doute *La défaite de la pensée* (1987), publié après *La sagesse de l'amour* (1984). Ce mémoire ne traitera pas directement de l'essai de 1987, mais nous pouvons voir une certaine continuité en ce qui concerne les opposants d'Alain Finkielkraut et cette continuité éclaire son travail dans *La sagesse de l'amour*. Dans *La défaite de la pensée*, Finkielkraut critiquait entre autres le relativisme culturel mis en avant par le

¹² Le livre de Luc Ferry et de Alain Renaut sur la pensée 68 a été critiqué sur plusieurs points lors de sa publication, mais le livre donne tout de même une très bonne idée des fondements de la pensée 68. Finkielkraut s'est impliqué dans le débat autour de ce livre dans l'article « Y a-t-il une pensée 68? ». Il y donne notamment sa propre définition de la pensée 68 que nous citerons dans notre texte.

¹³ Ferry, L. *et al.* (1986), « Y a-t-il une pensée 68 », p. 34.

¹⁴ *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, p. 29.

¹⁵ Vanheste, J. (2007), *Guardians of the Humanist Legacy*, p. 365.

¹⁶ Hammerschlag, S. (2008), « Reading May '68 through a Levinasian Lens : Alain Finkielkraut, Maurice Blanchot, and the Politics of Identity », p. 528.

¹⁷ Rachlin, N. (1995), « Alain Finkielkraut and the Politics of Cultural Identity », p. 85.

structuraliste Lévi-Strauss¹⁸. Ce dernier dénonçait la croyance envers des valeurs universelles qui seraient en fait des valeurs ethnocentriques. L'individu n'existerait pas, il serait subordonné à sa culture¹⁹. Nous comprendrons plus loin que le combat mené dans *La défaite de la pensée* prit son envol dans *La sagesse de l'amour*.

Bien que Mai 68 prenne place dans la seconde moitié du XX^e siècle, son origine intellectuelle remonte beaucoup plus loin, notamment à Hegel avec son idée voulant que « la vie est un roman où tout est combat²⁰ ». Lorsqu'il discute de cette idée, Finkielkraut met en lumière les considérations de Hegel sur les relations humaines et l'idée qu'elles auraient à l'origine des intérêts bien personnels et que les actes désintéressés n'existeraient pas. Finkielkraut étoffe toutefois très peu cette idée de Hegel quand il en traite dans son livre. Il rapproche cependant cette leçon de Hegel de ce que dit Sartre dans *L'être et le néant* à propos de la caresse : les gestes idylliques comme la caresse ne sont qu'emuscades pour que l'Autre s'offre à moi²¹. La caresse aurait pour fin de rendre l'Autre inoffensif pour ensuite s'en faire propriétaire. Sartre s'intéresse ici aux motivations cachées derrière l'acte banal²². Cette philosophie du rapport de forces cachées en est une de la suspicion et Finkielkraut s'opposera tout au long de son livre à cette philosophie qui voit à la base de la réalité sociale un aspect belliqueux. Pour ce faire, Finkielkraut n'analysera pas la philosophie de ses adversaires pour y mettre en lumière des contradictions, il voudra plutôt s'attaquer au fondement même de cet édifice et analyser à l'aide de Levinas, la rencontre d'autrui. Si Finkielkraut réussit à montrer que la guerre n'est pas à l'origine de la rencontre d'autrui, l'aspect essentiel de la suspicion mis en avant par cette philosophie est mis en échec.

De manière générale, Finkielkraut s'oppose à ceux qui ne peuvent plus penser l'amour autrement que sous un rapport de forces. Finkielkraut est bien conscient que sa conception de l'amour est d'inspiration romantique et que ce concept pourrait apparaître démodé²³. Or, il tente l'expérience dans ce livre de réinvestir ce concept et la « sagesse » qu'il implique pour comprendre la relation originelle à autrui, qui culminera dans une conception de l'altérité où l'indisponibilité est centrale.

¹⁸ *Guardians of the Humanist Legacy*, p. 353.

¹⁹ *Ibid.*, p. 432.

²⁰ SA, p. 27.

²¹ *Ibid.*

²² Sartre, J.-P. (1990), *L'être et le néant*, p. 430.

²³ SA, p. 12.

1.2 La rencontre d'autrui

Ce deuxième temps de l'analyse de l'altérité dans *La sagesse de l'amour* partage naturellement un point commun avec le livre même : Finkielkraut reprend les grandes lignes de la philosophie levinasienne pour ce qui est de la rencontre d'autrui et du visage. Toutefois, plus Finkielkraut avance dans son écriture, plus on voit l'originalité de sa pensée émerger.

Avant de présenter son analyse de la rencontre d'autrui, Finkielkraut devra expliciter sa conception de l'existence. Il reprend de Levinas l'idée d'existence comme une charge qu'il est impossible de désertier, un enchaînement de soi à soi²⁴. Alors que les discours modernes veulent émanciper le sujet des différentes forces qui le dominent pour lui procurer une autonomie définitive, Finkielkraut réplique en identifiant la servitude originelle comme étant celle de l'être et non pas celle de l'Autre²⁵ ; « il faut être » est le fardeau que nous impose l'existence. Pour se libérer de cette servitude originelle, l'être humain doit briser l'enchaînement de soi à soi par la rencontre d'autrui.

Pour penser la rencontre d'autrui, Finkielkraut suit à nouveau Levinas quand il identifie et refuse deux modèles²⁶. Le modèle « pastoral » serait celui d'une rencontre idyllique où la paix serait à l'origine de la rencontre d'autrui. Le second modèle, opposé et très à la mode chez les intellectuels à l'époque de Levinas, notamment chez les structuralistes et les poststructuralistes, est celui des « combattants », modèle dont la source se trouverait chez Hegel comme nous l'avons mentionné. Alors que le XX^e siècle n'en a que pour le modèle combattant, Levinas affirme qu'« il n'est pas sûr que la guerre fût au commencement²⁷ ». La paix comme la guerre ne sont pas à l'origine de la rencontre d'autrui, ils ne sont que secondaires selon Levinas. En effet, l'analyse précédente a montré que l'être humain est enchaîné à son existence et que la rencontre d'autrui brise cet enchaînement du moi à lui-même²⁸. Le « miracle de la sortie de soi » est donc au commencement.

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

²⁵ *Ibid.*, p. 24.

²⁶ Finkielkraut est bien conscient que ces modèles ne sont pas les seuls; il développe davantage les deux extrêmes sur le spectre de la rencontre d'autrui pour ensuite s'en détacher.

²⁷ Levinas, E. (1974), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 234.

²⁸ SA, p. 29.

Dans son premier chapitre, Finkielkraut reprend les grandes lignes de l'analyse du visage²⁹ de l'Autre chez Levinas pour mieux comprendre la rencontre d'autrui. Finkielkraut est limpide : l'unique définition positive du visage est sa désobéissance à la définition³⁰. Peu importe les propos que l'on puisse tenir sur l'Autre, ce dernier ne tient jamais en place dans ces propos. L'Autre a toujours un surplus ou un écart par rapport à ce que l'on sait de lui, cet excès a pour nom visage. Finkielkraut ajoute que cette insuffisance de notre part à définir le visage n'est pas négative. Cette défaite, si elle en est une, ouvre le soi à sortir de soi. En effet, si ce visage ne gardait pas une part d'indisponibilité, l'être humain pourrait rester en lui-même et toute expérience serait un voyage de soi à soi³¹. En reconnaissant l'insuffisance perpétuelle de notre capacité à définir l'Autre, Finkielkraut arrive au postulat de la finitude de l'être humain. Ce dernier ne peut pas tout savoir de l'Autre, car ce dernier préserve une part d'indisponible. Cette indisponibilité, élément de première importance selon notre lecture, reviendra périodiquement dans la philosophie de Finkielkraut comme nous le verrons dans les chapitres deux et trois du présent mémoire.

En corollaire à cette désobéissance du visage à toute définition, Finkielkraut reprend de Levinas le concept de nudité du visage. Lors de la rencontre du visage, ce dernier est nu, il n'a pas de propriété qu'on puisse lui assigner. L'être humain ne peut l'habiller de prédicats, car il refuse toute essence plastique. De plus, cette nudité réclame ma sollicitude³² me fait honte d'être sereins face à lui, une responsabilité à l'égard de l'autre m'exhorte à sortir de moi-même, bref ce face-à-face est éthique. Cette réclamation de la part du visage nu interdit l'indifférence à son égard. Finkielkraut clarifie qu'on peut se détourner de ce visage ou même s'en révolter, mais on ne peut jamais ne pas l'entendre. Le visage m'engage à faire société avec lui malgré moi³³.

²⁹ Finkielkraut reprend le concept levinassien de visage pour ensuite explorer ses rapports avec la culture, l'antisémitisme et la révolution. Cette réutilisation du concept de visage est un pas que Levinas ne franchit pas. En effet, la politique n'est pas abordée de manière systématique dans l'œuvre de Levinas bien qu'elle soit présente en arrière-plan.

³⁰ SA, p. 30.

³¹ *Ibid.*, p. 31.

³² *Ibid.*, p.33.

³³ *Ibid.*

Par conséquent, à l'origine de la rencontre d'autrui, il n'y aurait pas la guerre ni la paix, mais simplement la sortie de soi ou bien selon les mots de Finkielkraut, l'origine est lorsqu'autrui désoccupe le moi de soi³⁴. Ainsi, autrui délivre l'existant du poids de son existence.

Résumons. Le visage est deux fois salutaire pour Finkielkraut. Dans un premier temps, il brise l'enchaînement de soi à soi. Dans un second temps, autrui conteste la tranquille assurance du droit à l'être³⁵. Ainsi, le soi descend de sa superbe pour aller vers l'Autre ou du moins l'entendre. Nous le voyons donc, ce n'est pas la lutte comme le pensait Hegel qui serait au commencement, mais bien l'éthique qui est le sens originel de l'être pour autrui.

Avant d'entrer dans une compréhension plus profonde du concept de visage chez Finkielkraut, une nuance est nécessaire. Dans le quotidien, le visage est traité selon son acceptation physique et non phénoménologique. On croit généralement que le visage présente une forme sensible. Nous venons de voir que l'analyse phénoménologique du visage nous amène à un tout autre résultat puisque son aspect sensible est facilement identifiable avec des prédicats. Finkielkraut refuse toutefois de traiter de l'aspect physique du visage, car ce serait encore lui apposer des prédicats et ce traitement enfermerait le visage de l'Autre dans ces prédicats. On pourrait alors lui imposer une définition positive et artificielle. On ne peut réduire le visage à son apparence, car on manquerait alors son indisponibilité. De plus, le visage d'autrui déborde l'image plastique que je peux m'en faire, comme le soulignait Levinas. Cette approche non figurative du visage tolère néanmoins une exception. La peau à rides est le seul élément descriptif que concède Levinas lorsqu'il lit le visage. Cet élément figuratif souligne néanmoins l'effervescence du visage, il demeure donc non figuratif. Les rides indiquent que l'Autre n'est pas tout entier dans son visage figuratif, qu'il a un passé, qu'il a fait l'épreuve du temps³⁶. Ces rides constituent aussi un impératif de responsabilité pour celui qui les observe. Ces « sillages creusés » ordonnent de ne pas le laisser seul³⁷. La justification qui sous-tend l'idée que les rides soient le seul élément figuratif nous paraît toutefois insuffisante. S'il est vrai que les rides indiquent que l'Autre n'est pas tout entier dans son visage, on pourrait très bien ajouter les cheveux gris, les cicatrices ou autres blessures comme éléments figuratifs du visage. Néanmoins,

³⁴ *Ibid.*, p. 29.

³⁵ *Ibid.*, p. 39.

³⁶ Levinas, E. (1972), *Humanisme de l'autre homme*, p. 15.

³⁷ SA, p. 35.

les rides et toutes les autres marques sur le visage qui témoignent de son vécu viennent confirmer la thèse levinassienne : l'Autre n'est pas l'adversaire, mais plutôt une charge qui nous est confiée.

Revenons un instant sur l'incapacité de l'être humain à définir le visage de l'Autre. Cette conclusion n'a rien de banal, c'est une attaque directe à la pensée 68. C'est d'ailleurs ici que la pensée propre à Finkielkraut émerge. En reconnaissant que l'énigme de l'Autre n'est jamais résolue, qu'une part de l'Autre est toujours indisponible, Finkielkraut reconnaît qu'il manquera toujours certains éléments dans les analyses des sciences sociales. La réalité humaine est une intrigue, pas une connaissance³⁸. Plus précisément, l'Autre est toujours indisponible de sorte que nous n'avons jamais fini de le découvrir. Cette indisponibilité explique pourquoi Finkielkraut considère que les sciences sociales ont *réduit* l'être humain en le résultat d'un rapport de forces.

Suite à cette réduction de l'Autre par les sciences sociales, Finkielkraut verra dans l'attribution de prédicats à l'altérité une essentialisation de la différence. Finkielkraut se proclame athée, mais il n'hésite pas à faire appel aux Textes et aux intellectuels juifs pour approfondir ses réflexions, notamment pour le cas de cette essentialisation. Une histoire du Talmud relatée par Finkielkraut nous intéresse ici, celle d'un sage qui sermonne son fils alors que ce dernier dit du mal d'un autre. Le sage sermonne à nouveau son fils alors que ce dernier dit du bien d'un autre. La morale de cette histoire : il ne faut jamais dire du bien de son prochain, car on finit par en dire du mal³⁹. Il y aurait donc une certaine agressivité dans le fait d'utiliser le « il ». Finkielkraut soutient toutefois que cette morale est à la lettre inapplicable, car elle impliquerait la condamnation au silence. Ce qu'on retient de cette morale du Talmud, c'est qu'elle « nous rappelle seulement qu'autrui ne peut jamais être un thème comme un autre⁴⁰ ». Finkielkraut prolonge cette réflexion talmudique sur la question du racisme. En lui assignant des prédicats, nous confondons l'Autre avec ses particularités : l'Autre y est réduit à ceci ou cela. Alors que Finkielkraut salue dans l'Autre l'indisponibilité, le prédicat donne une essence unique à l'Autre de manière artificielle. Cette réduction peut prendre deux formes : la valorisation de la différence qui consiste à aimer la différence de l'Autre ou bien l'exclusion de la différence qui prend surtout la forme du racisme. Dans les deux cas, on assigne l'Autre à sa différence.

Pour illustrer son propos, Alain Finkielkraut donne l'exemple du traitement des Noirs. La valorisation de la différence peut prendre la forme du *Black is beautiful*, slogan promu par

³⁸ *Ibid.*, p. 16.

³⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

certaines agences publicitaires. L'exclusion de la différence peut prendre la forme du mépris ou de la peur des Noirs. Bien évidemment, le progrès est immense entre l'esclavagisme et le *Black is beautiful*; jamais Finkielkraut ne voudrait revenir au premier⁴¹. Toutefois, dans les deux cas, estime-t-il, le visage est enchaîné à sa manifestation, il envoie un message univoque. Essentialiser l'Autre, ce n'est pas vouloir préserver sa différence, mais plutôt l'enchaîner à sa différence. Une certaine pensée dite « progressiste » élève la différence de l'Autre en une valeur universelle, comme dans le *Black is beautiful*, mais cette élévation annulerait aussi l'énigme de l'Autre⁴². Finkielkraut n'a rien contre les particularismes culturels, mais il est opposé aux particularismes qui se veulent absolus, qu'ils soient essentialistes ou coercitifs⁴³. Plus clairement, il s'élève contre les cultures particulières qui empêchent les individus de quitter leur culture particulière ou d'y entrer.

Finkielkraut approfondit cette réflexion dans le paragraphe qui suit :

Si l'Autre est ce qu'il est, il cesse d'être autre. Son extériorité est englobée et sa puissance impérative dissipée au profit de son image. On ne délivre pas l'Autre en le dotant d'une essence unique même prestigieuse, on se délivre de lui. Bref, un visage identifié à sa différence est un visage dépouillé de son altérité. Il n'accuse plus, il n'adjure plus : il a cessé de faire honte. La calomnie a rétabli l'ordre.⁴⁴

Ce passage d'allure paradoxale appelle certaines explications. L'Autre n'est jamais totalement ce qu'il est parce qu'on ne sait jamais ce qu'il est, ce qui s'explique par l'indisponibilité de l'Autre. Par conséquent, imposer un prédicat et ainsi figer l'Autre dans une essence univoque consisterait à le figer de manière artificielle. Cette connaissance artificielle ne briserait plus l'enchaînement à soi-même puisque l'Autre ne serait plus Autre. Autrement dit, l'esclavagisme comme le *Black is beautiful* empêcherait le soi de sortir de soi.

Nathalie Rachlin a vu dans le refus des déterminations essentialistes des cultures chez Finkielkraut une continuité avec le traitement par Finkielkraut de sa propre identité. Dans son livre *Le juif imaginaire*, il traitait de son rapport particulier avec le judaïsme étant un juif non-croyant né après la Seconde Guerre mondiale⁴⁵. Il entretient donc un rapport différent, c'est-à-dire non religieux, avec le judaïsme comparativement à d'autres juifs et à d'autres générations de

⁴¹ SA, p. 38.

⁴² Suchoff. D. (1997), *Introduction in The Wisdom of Love*, p. xiv

⁴³ « Alain Finkielkraut and the Politics of Cultural Identity », p. 73.

⁴⁴ SA, p. 38.

⁴⁵ « Alain Finkielkraut and the Politics of Cultural Identity », p. 77.

juifs. Malgré ces différences importantes, il se considère tout aussi juif. Par conséquent, il se soustrait à toute définition essentialisant le judaïsme. Rachlin critique Finkielkraut sur cette conception indéterminée des identités collectives. Selon elle, l'avantage d'essentialiser les identités collectives consiste à avoir le pouvoir de se mobiliser pour des demandes politiques. Les identités collectives émergent puisqu'elles veulent justement se faire reconnaître comme telles⁴⁶. Si on délaisse leur identité, on brimerait les droits des identités collectives de faire des demandes politiques. Rachlin se trompe toutefois dans sa lecture. Finkielkraut ne refuse jamais le droit aux identités collectives d'émerger et de faire des demandes politiques. Son appui pour la souveraineté des petites nations comme la Croatie dans un livre de 1992⁴⁷ montre bien que Rachlin se trompe. Finkielkraut souhaite simplement, comme nous le relevions plus haut, que les identités ne soient ni essentialistes ni coercitives.

L'analyse de la rencontre d'autrui étant maintenant complétée, le rapport avec l'amour semble bien tenu pour l'instant, mais les prochaines pages tenteront de l'explicitier. Nous l'avons vu, lorsque le visage me demande ma sollicitude, il me somme de l'aimer. Finkielkraut parle ici de l'amour du prochain. Toutefois, cette sollicitude est absente dans notre quotidienneté, car on recouvre l'Autre de prédicats. Alors que les prédicats s'effacent, l'amour permet aux êtres humains de revenir à leurs rencontres originelles.

1.3 Le visage aimé

Comme l'interprétation du récit talmudique l'explicitie, respecter l'altérité d'autrui nous réduirait au silence. Or la vie sociale rend impossible ce silence. Pour résoudre ce problème, Finkielkraut doit trouver un moyen, à savoir l'amour, pour retrouver la relation originelle à autrui.

Nous relevions plus haut que le soi scrute le visage de l'Autre et malgré cette recherche, il ne réussit jamais à le définir positivement si ce n'est que par la désobéissance à la définition. Cet aspect de la rencontre d'autrui s'amplifie dans le rapport amoureux parce que ce dernier ne scrute pas seulement le visage de l'être aimé, il en est obsédé. Malgré cette obsession, il est incapable de le décrire, de le représenter adéquatement. Dans le rapport amoureux, l'être humain retrouve l'altérité parce qu'il est conscient que les mots ne lui servent pas à avoir accès à l'Autre et que cet

⁴⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁷ Finkielkraut, A. (1992), *Comment peut-on être croate?*.

Autre est irréductiblement indisponible, ainsi l'altérité prend toute la place⁴⁸. La connaissance de l'Autre manque son altérité, il restera toujours un surplus impénétrable. L'amour fonctionne à l'inverse, l'amour manque la connaissance de l'Autre, mais préserve son altérité⁴⁹.

Cette idée de préservation de l'altérité occupe une place centrale dans le concept d'une sagesse de l'amour. Finkielkraut stipule que « [l]'amour, oubli de tout, est un rappel à l'Autre. Ce rêve enchanté est un éveil de la sensibilité à l'irréductibilité du visage⁵⁰ ». L'amoureux déchiffre l'Autre, mais pour chaque avancée dans ce déchiffrement, l'Autre n'y coïncide jamais parfaitement. Au lieu d'appréhender l'Autre de manière suspicieuse, l'Autre est accueilli. Autrement dit, la sagesse de l'amour consiste à aborder l'Autre de face et ainsi la pensée aura la chance de s'ouvrir à une vérité nouvelle, car l'Autre ne peut jamais être englobé. Dans le cas contraire, l'être humain ressasse ses propres certitudes

Finkielkraut garde la question de l'Autre ouverte en utilisant le concept de la sagesse de l'amour pour ainsi préserver la différence de l'Autre tout en ne l'essentialisant pas⁵¹. Ce concept permet aussi à Finkielkraut de trouver une position entre l'amour de l'Autre qui s'apparente à la rectitude politique et à la répression de l'Autre⁵². Pour reprendre les exemples précédents, la sagesse de l'amour ne dira pas *Black is beautiful* et n'encouragera pas non plus l'esclavagisme.

1.4 La conséquence de réclamer de voir le vrai visage

Certains courants de pensée ont prétendu voir le vrai visage en évacuant son indisponibilité. Voyons maintenant les réflexions et les conséquences de telles conceptions de l'Autre qui se proposent de donner une réponse finale à l'énigme de l'autre, réponse inexistante selon *La sagesse de l'amour*.

Selon Finkielkraut, voir le vrai visage comporte une prétention trop grande pour la raison. Pour exposer son point, Finkielkraut rapporte deux discours parallèles dans *Madame Bovary* de Gustave Flaubert. Nous avons d'un côté M. Homais, héritier des Lumières, critiquant les récits bibliques complètement contraires selon lui à la science et faisant notamment référence à l'absurdité de la résurrection de Jésus selon les connaissances scientifiques de l'époque. Entre la

⁴⁸ SA, p. 58.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁵¹ *Introduction in The Wisdom of Love*, p. x.

⁵² *Ibid.*, p. xiii.

superstition et la raison, il choisit le second terme. De l'autre côté se dresse l'abbé Bournisien. Contre les livres de Homais, Bournisien brandit le Livre. L'abbé veut humilier la raison devant la grandeur divine et Homais veut affranchir l'homme de la vérité révélée pour le placer sous la seule loi de la pensée claire et raisonnable. Bref, tout semble les opposer. Malgré cette contradiction apparente, Finkielkraut aperçoit une constante chez les deux interlocuteurs. Ils partagent une même crédulité envers leurs valeurs. Les deux se trompent d'ailleurs sur ce point. Les premières lignes du texte kantien, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, reviennent périodiquement dans l'œuvre de Finkielkraut⁵³, notamment dans *La sagesse de l'amour*. Kant y remarque que les Lumières, ce sont « la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable⁵⁴ ». Finkielkraut remarque à son tour qu'au XIX^e siècle, l'homme n'a pas quitté sa tutelle, la tutelle a seulement changé de nom. Au lieu que la Révélation soit soumise au travail de la raison⁵⁵, cette dernière a été érigée en vérité révélée⁵⁶. Homais comme Bournisien n'utilisent pas leur raison au final. Ils sont intransigeants avec l'Autre, l'énigme de l'Autre est résolue pour eux, la raison ou la Révélation répond à toutes leurs questions. Ils restent inébranlables devant la nouveauté, qui est celle de tout autre, car ils y appliquent les dogmes de la raison ou de la Révélation.

Finkielkraut emprunte en partie cette analyse à Sartre⁵⁷. Ce dernier voyait dans l'intransigeance de Homais et Bournisien ce qu'il appelait le modèle flaubertien de la bêtise. Cette bêtise écoute pour ne pas interpréter⁵⁸. Autrement dit, Homais et Bournisien écoutent le monde, mais ne l'interprètent pas, se contentant d'y apposer leurs schèmes de pensée. L'Autre ne dérange plus dans ce contexte. L'apport de Finkielkraut à l'analyse de Sartre réside dans la convergence qu'il aperçoit entre cette bêtise flaubertienne et les réflexions sur l'altérité chez Levinas dans le contexte sociopolitique de son époque⁵⁹. Autant la science que la révolution ont

⁵³ Cf Finkielkraut, A. (1989), *La défaite de la pensée*, p. 51.

⁵⁴ Kant, E. (1991), *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée? ; Qu'est-ce que les lumières? et autres textes*, p. 43.

⁵⁵ Bien que Kant considère que l'état de tutelle soit l'incapacité de se servir de son propre entendement, Kant n'érige jamais en vérité révélée la raison, cette dernière a aussi ses limites.

⁵⁶ SA, p. 88.

⁵⁷ Sartre, J.-P. (1971), *L'idiot de la famille : Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, I, p. 643-644.

⁵⁸ SA, p. 92.

⁵⁹ Dans un livre beaucoup plus tardif, *Un cœur intelligent* (2009), Finkielkraut dédiera l'une de ses analyses au premier roman de Milan Kundera, *La plaisanterie*. Kundera y décrit une situation en URSS où un individu, Ludvik, fait une plaisanterie, soit proclamer son trotskisme pour fâcher

engendré des êtres imperturbables dans leurs dogmes, bref des messieurs Homais et Bournisien. Ces mêmes personnes récitent leurs leçons et martèlent leurs slogans. La bêtise des révolutionnaires, c'est « l'ironique revanche de l'obscurantisme religieux sur les discours qui ont tenté de le faire disparaître, la foi débordant ses propres frontières et s'insinuant partout⁶⁰ ». Autant la bêtise religieuse que la bêtise révolutionnaire se prosternent devant une révélation indiscutable⁶¹. Finkielkraut exhorte donc à utiliser sa raison, mais surtout à réhabiliter l'esprit d'examen et pour ce faire nous devons garder ouverte l'énigme de l'Autre.

Une autre forme de bêtise se retrouve dans les milieux intellectuels de la seconde moitié du XX^e siècle. L'énigme de l'Autre se trouve dans un hiatus insurmontable entre ce qu'est l'homme et ce qu'il en sait. Or, les sciences humaines ont établi leur discipline dans ce hiatus. Les sciences naturelles ne peuvent évidemment pas nous renseigner sur la rencontre originelle et la nudité du visage, mais les sciences humaines ont eu cette prétention. On peut notamment penser au freudisme et ses réflexions sur l'inconscient. Finkielkraut n'est toutefois pas dupe, il reconnaît que les sciences humaines ont apporté des progrès considérables, on peut aujourd'hui comprendre des domaines qui échappaient complètement à la conscience il y a quelques décennies⁶². Par contre, l'approche des sciences humaines se serait trop souvent basée sur une suspicion généralisée qui est en fait le contraire même du modèle flaubertien de la bêtise. Cette autre bêtise critiquée par Finkielkraut est l'approche généalogique. Finkielkraut caractérise cette

une fille qu'il courtise. Les autorités communistes n'entendent pas à rire, ils lisent (écoutent) le message de Ludvik, mais ne l'interprètent pas.

⁶⁰ SA, p. 90.

⁶¹ Ici, Finkielkraut prolonge une réflexion bien connue en France, soit la continuité ou la parenté entre marxisme et religion. Sans qu'il ne soit cité, ces réflexions font assurément écho au livre de Raymond Aron, *L'opium des intellectuels* et à sa citation de Simone Weil en exergue : « Le marxisme est tout à fait une religion, au sens le plus impur de ce mot. Il a notamment en commun avec toutes les formes inférieures de la vie religieuse le fait d'avoir été continuellement utilisé, selon la parole si juste de Marx, comme un opium du peuple. »

⁶² Lorsque Finkielkraut traite des sciences sociales, il fait surtout référence à la sociologie et à la psychologie, notamment avec la psychanalyse. Bien que Finkielkraut n'hésite pas à critiquer négativement les sciences sociales, il se fait toujours plus discret lorsque vient le temps de les apprécier. L'apport de Freud à la connaissance est l'une des seules occurrences d'une telle appréciation dans *La sagesse de l'amour*. Son texte souffre sans doute d'une généralisation des sciences sociales. Ses arguments auraient eu plus de poids s'il avait reconnu davantage de points forts aux sciences sociales avant de les critiquer. Cela dit, sa critique des généalogies reste juste à notre avis.

approche comme étant celle qui interprète pour ne pas écouter⁶³. Selon les mots de Foucault, « il ne s'agirait plus, face à un discours quelconque, d'en cerner le contenu, mais plutôt de l'interroger sur ses conditions extérieures de production⁶⁴ ». Son interprétation frénétique fait de l'approche généalogique une bêtise active. Nous assistons à une réduction du dire à son contexte, à son interprétation. Les mots en eux-mêmes ne signifient plus rien, mais reflètent autre chose. Par conséquent, l'homme n'est plus la source du langage. Cette approche généalogique enferme l'Autre dans sa culture au lieu de lui permettre de s'en libérer⁶⁵. On interprète alors la parole comme étant le reflet de l'essence unique de l'Autre. Cette critique de ce que nous pouvons appeler la bêtise interprétative est une autre occurrence de la critique de Finkielkraut contre l'essentialisation de la différence que nous avons explicitée plus haut.

Finkielkraut remarque que cette bêtise interprétative décèle ce que l'Autre a voulu dire, mais aussi ce qu'il n'a pas voulu dire. En comprenant l'interlocuteur à sa place, pour certaines approches, l'Autre est encore plus disponible qu'il ne l'est pour lui-même. Cette écoute dite supérieure systématise le soupçon et devient alors sourde. L'interlocuteur est figé dans une essence unique à cause de la systématisation de l'interprétation.

L'idée de bêtise dans l'œuvre de Finkielkraut trouve son germe dans *L'avenir d'une négation*. Ce livre de 1982 fut rédigé en réaction au révisionnisme du génocide juif qui occupait une place importante dans les médias au début des années 80. Des théories du complot ont émergé : les Juifs auraient inventé les chambres à gaz pour pouvoir retourner en Israël. Ces révisionnistes font preuve de surdité au discours, car ils écoutent uniquement l'arrière-pensée de leurs interlocuteurs⁶⁶. Finkielkraut continue sa réflexion en relevant l'irréfutabilité de cette bêtise à l'aide d'une citation de Flaubert : « La bêtise est quelque chose d'inébranlable ; rien ne l'attaque sans se briser contre elle. Elle est de la nature du granit, dure et résistante⁶⁷ ». En plus d'enfermer l'Autre dans sa culture, l'écoute, qui s'en tient uniquement à interpréter le discours selon l'arrière-pensée du discours à interpréter, déroberait à la pensée ses instruments pour assurer ses propres triomphes. Autrement dit, bien qu'on puisse critiquer la bêtise interprétative, bien qu'on l'attaque pour utiliser les mêmes termes que Flaubert, cette bêtise ne sera pas

⁶³ SA, p. 92.

⁶⁴ *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, p. 43.

⁶⁵ *Guardians of the Humanist Legacy*, p. 438.

⁶⁶ Finkielkraut, F. (1982), *L'avenir d'une négation*, p. 71.

⁶⁷ Flaubert cité dans *L'avenir d'une négation* p. 85.

ébranlée, car elle pourra toujours se pencher sur l'arrière-pensée d'une telle critique. Dans le cas qui nous intéresse ici, on pourra toujours se pencher sur l'arrière-pensée des antirévisionnistes pour justifier les arguments des révisionnistes.

Toutes ces bêtises voient non pas le visage, mais le vrai visage, du moins le prétendent-ils. Finkielkraut distingue sa méthode de la méthode totalitaire ainsi : « Sagesse de l'amour : rencontre du visage ; bêtise totalitaire : dévoilement du vrai visage⁶⁸. » Le vrai visage, ce n'est pas la vérité du visage, mais plutôt sa négation pure et simple. Le vrai visage est un visage maîtrisé, pétrifié et sa parole est muselée⁶⁹. La sagesse de l'amour consiste à garder ouverte l'énigme de l'autre et à ne jamais cesser de l'interroger.

1.5 *Le judaïsme dans la pensée de Finkielkraut*

Ceux qui prétendent voir le vrai visage le dissolvent dans le contexte. Le visage ne leur parle plus, il est réduit à un porteur de forces, ce qui par ailleurs dissout à son tour toute responsabilité de l'être humain⁷⁰. Bref, ils rejettent la demande du visage⁷¹. C'est cette exigence qui amène Finkielkraut à déployer son argumentaire pour la responsabilité de l'individu. Il suit les traces intellectuelles de Levinas qui voulait rendre à l'homme le pouvoir de s'arracher à son contexte⁷². Voyons maintenant comment se déploie cet argumentaire.

Pour ce faire, nous devons nous pencher sur la relation qu'entretient Finkielkraut avec le judaïsme. Nous avons relevé précédemment que Finkielkraut s'autoproclamait juif athée. Bien que ces qualificatifs puissent paraître paradoxaux, ils ne sont pas contraires au judaïsme. En effet, Finkielkraut identifie le message profond du judaïsme à l'idée selon laquelle Dieu ne parle pas *en* l'homme, mais parle *à* l'homme. Dans la Bible, l'homme est un interlocuteur plutôt qu'un messager. Il existe donc un intervalle entre Dieu et ses créatures⁷³. Cet intervalle ne signifie pas l'inexistence de Dieu, ce qui serait une thèse contradictoire avec une religion monothéiste, il signifie plutôt que l'homme existe en dehors de Dieu et qu'il est par conséquent doué d'une initiative propre. L'intervalle permet à l'homme d'être sujet parlant et responsable. C'est en ce

⁶⁸ SA, p. 106.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁷¹ *Introduction in The Wisdom of Love*, p. xiv.

⁷² Levinas, E. (1990), *Totalité et infini*, p. 78.

⁷³ SA, p. 115.

sens que le judaïsme est une religion paradoxale : il désenchanter et désacraliser le monde puisque Dieu y est absent. Nous verrons au troisième chapitre du présent mémoire en quoi cette idée de désensorcellement du monde prendra une allure particulière dans l'œuvre de Finkielkraut. Cet athéisme, ou du moins cette séparation entre Dieu et les êtres humains, réhabilite l'irréductibilité de l'être humain aux forces qui le commandent⁷⁴. L'être humain est donc séparé et se maintient tout seul dans l'existence. La pensée 68 qui se voulait déterministe refuse cette thèse de l'irréductibilité de l'être humain aux forces qui le commande.

Bien que Finkielkraut réitère fréquemment son judaïsme, le judaïsme pour sa pensée semble superflu à première vue. En effet, à la lecture des dernières lignes, on pourrait rapprocher le judaïsme athée de Finkielkraut de l'existentialisme athée de Sartre. Ce dernier, et Finkielkraut partage cette thèse, ne cherche jamais à montrer que Dieu n'existe pas, il pose plutôt que même si Dieu existe, nous sommes tout de même séparés de lui⁷⁵. À partir de cet « a-théisme », Finkielkraut défend aussi un humanisme tout au long de son œuvre en défendant entre autres l'autonomie du sujet. Pourquoi alors Finkielkraut tient-il à réitérer, dans la majorité si ce n'est pas dans la totalité de ses ouvrages, son judaïsme ? En fait, la philosophie de Levinas permet à Finkielkraut de concevoir le judaïsme comme un héritage qui ne nécessite pas de culte religieux ou d'identification culturelle⁷⁶. Quoique Finkielkraut délaisse l'aspect religieux du judaïsme, il en garde le message essentiel, soit celui de l'intervalle entre Dieu et ses créatures. Levinas offre à Finkielkraut une philosophie de la responsabilité qui évacue les déterminismes autant d'un point de vue social que du point de vue d'une religion de providence divine⁷⁷. On peut souligner aussi que Finkielkraut se réfère au texte talmudique pour approfondir ses réflexions ce qui ajoute du poids à la thèse voulant qu'il conçoive cette religion comme un héritage, ici comme un héritage littéraire. Finkielkraut a de plus été élevé dans une famille juive, c'est pourquoi il veut rester attaché à cette tradition, il ressent une dette à l'égard de la culture juive⁷⁸. On pourrait remettre en question cette dernière raison qui explique son attachement, mais on comprend que sa relation avec la culture juive n'est pas que cérébrale, mais qu'il entretient aussi une relation émotionnelle et familiale avec elle.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁷⁵ Sartre, J.-P. (1996), *L'existentialisme est un humanisme*, p. 77.

⁷⁶ « Reading May '68 through a Levinasian Lens : Alain Finkielkraut, Maurice Blanchot, and the Politics of IdentityLevinas », p. 543.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 544.

⁷⁸ Cf Finkielkraut, A. (1980), *Le juif imaginaire*.

À partir du judaïsme, Finkielkraut peut aussi poser l'égalité de tous les êtres humains et de toutes les cultures⁷⁹. Lorsque Dieu, par la révélation, proclame le peuple juif comme étant le peuple élu, cela ne signifie pas que les Juifs forment un peuple supérieur aux autres, mais plutôt qu'il est le peuple élu pour faire connaître aux autres qu'ils sont égaux devant Dieu⁸⁰. Il y a donc dans le judaïsme quelque chose qui transcende toutes les particularités de l'espèce humaine, soit l'humanité.

Pour régler le problème général de la combinaison entre universalisme et particularisme qui revient périodiquement dans l'œuvre de Finkielkraut, ce dernier se réfère au judaïsme puisque son particularisme comporte une mission universelle de tolérance et d'égalité des hommes. Autrement dit, le particularisme juif vise l'universel. Or, la tension entre universalisme et particularisme est peut-être dissoute pour Finkielkraut, mais pour les personnes non juives, la tension n'est pas dissipée. La solution à ce problème chez Finkielkraut se trouve dans la fondation de l'humanité dans la rencontre d'autrui. C'est avec la conception de l'altérité que Finkielkraut réussit à fonder la relation éthique à l'Autre⁸¹. C'est dans la rencontre du visage, qui n'est pas culturelle, mais phénoménologique, que l'on rencontrerait l'humanité de l'Autre. L'éthique de la responsabilité de Levinas permet de surmonter le particularisme dans l'universalisme, mais aussi de protéger l'altérité radicale de l'Autre. À nouveau, Finkielkraut reprend à son compte le judaïsme éthique, mais non croyant⁸².

Sur le particularisme, la pensée de Finkielkraut comporte des similitudes avec celle d'un structuraliste important : Lévi-Strauss. En effet, Finkielkraut reconnaît avec Lévi-Strauss que la différence culturelle doit être respectée et que les différentes cultures du monde doivent avoir leur dignité. Toutefois, les raisons pour lesquelles ils défendent ces idées ne sont pas les mêmes. Finkielkraut, contrairement à Lévi-Strauss, ne considère pas que ces différences doivent être respectées parce qu'elles sont irréductibles et insurmontables⁸³. Les différences doivent être respectées, mais elles sont surmontables, car la phénoménologie du visage permet l'autonomie de l'être humain. Ce dernier n'est pas prisonnier de ses origines et est capable de surmonter son

⁷⁹ Cette égalité des cultures n'implique pas un relativisme culturel. C'est plutôt un message de tolérance signifiant que tous font partie de la même humanité. Les pratiques culturelles sont sujettes aux critiques malgré cette égalité.

⁸⁰ « Alain Finkielkraut and the Politics of Cultural Identity », p. 81.

⁸¹ *Ibid.*, p. 83.

⁸² Friedlander, J. (1990), *Vilna on the Seine : Jewish intellectuals in France since 1968*, p. 95.

⁸³ « Alain Finkielkraut and the Politics of Cultural Identity », p. 83.

particularisme. Bref, l'être humain a le pouvoir et le droit d'abandonner ses origines ou sa communauté. Le relativisme culturel est en contradiction avec la responsabilité que l'être humain a envers l'Autre⁸⁴.

Nous pouvons dire avec Judith Friedlander que Finkielkraut réintroduit ici la distinction levinassienne entre différence et altérité⁸⁵. Chez les structuralistes comme Lévi-Strauss, cette distinction est oubliée. Leur argumentaire semble voir que la différence de l'Autre est totalement indisponible, alors que ce n'est pas le cas. La distinction levinassienne entre différence et altérité fait alors la part des choses entre les particularismes et l'universalisme. Devant la différence entre chaque individu, nous devons tout de même mettre des limites⁸⁶. Notons que ces limites ne sont pas explicitées chez Levinas, ce dernier se refuse de proposer une éthique bien qu'il la fonde. Dans *La sagesse de l'amour*, Finkielkraut n'aborde pas directement les limites de la tolérance non plus, ce qu'il fera dans des livres beaucoup plus tardifs comme *L'identité malheureuse* (2013) et *La seule exactitude* (2015).

1.6 La littérature comme sagesse de l'amour

Nous venons de voir comment Finkielkraut attaquait de front l'argument, mais aussi le cadre d'analyse de la pensée 68. L'approche généalogique dérive souvent en bêtise interprétative alors que Finkielkraut propose de son côté de laisser l'énigme de l'Autre ouverte. Toutefois, Finkielkraut ne précise pas clairement comment explorer l'énigme de l'Autre si ce n'est en parlant d'une sagesse de l'amour. C'est une lecture attentive de toute son œuvre qui nous permet de faire ce pas supplémentaire. Comme nous l'avons déjà noté, Finkielkraut fait régulièrement référence à la littérature pour illustrer ses idées. Dans *La sagesse de l'amour*, il se sert de scènes de Flaubert, de Proust ou de Henry James pour exposer ses réflexions. Selon notre lecture, c'est aussi la littérature qui permettra à Finkielkraut d'analyser l'énigme de l'Autre. En plus d'un recueil d'entretiens provenant de son émission *Répliques* sur la littérature, Finkielkraut consacra deux ouvrages, *Un cœur intelligent* (2009) et *Et si l'amour durait* (2011), à l'analyse d'œuvres

⁸⁴ Liszka, K. & Włodarczyk, R. (2014), « Between Lévinas and Arendt – Philosophical Origins of Alain Finkielkraut's Reflection on the Other and the Education », p. 26.

⁸⁵ Vilna on the Seine : Jewish intellectuals in France since 1968, p. 99.

⁸⁶ Calcagno, A. (2001), « Alain Finkielkraut: The Coming Undone of a Thoughtful Culture? », p. 186.

littéraires. D'ailleurs, ce n'est pas une coïncidence si les deux titres font écho au thème de l'amour ; la littérature est assurément un médium pour appliquer la sagesse de l'amour.

Ajoutons un aspect de la biographie intellectuelle de Finkielkraut qui explique en partie l'importance qu'il porte à la littérature. En 1972, Finkielkraut décroche une agrégation de lettres modernes à l'école normale supérieure de Saint-Cloud. Avant la philosophie, qu'il enseignera plus tard à l'École polytechnique, son premier amour intellectuel est la littérature. Il n'est donc pas surprenant que Finkielkraut donne une place privilégiée à la littérature par rapport aux différentes sciences.

Pour définir la littérature, Finkielkraut écrit plusieurs années après *La sagesse de l'amour* : « Ceux qui délaissent la littérature abandonnent l'univers de la complexité, de l'ambiguïté, de l'incertitude pour l'éblouissante clarté des archétypes et les sentiments binaires du mélodrame⁸⁷ ». La littérature met donc en lumière toute l'ambiguïté de la vie et nous permet non pas de répondre à ses ambiguïtés, mais plutôt de vivre selon les nuances que nous apprend la littérature⁸⁸. La littérature, cette maîtresse des nuances selon les mots de Barthes repris par Finkielkraut⁸⁹, ne procure pas de réponse, mais permet plutôt la réflexion et garde vivant l'esprit d'examen. Elle apporte la lucidité attendue de la part de l'intellectuel, c'est-à-dire la tâche de « prendre conscience de l'incertitude et de la fragilité de notre condition, pour ne jamais cesser de l'interroger⁹⁰ », ce qui prolonge l'idée fondamentale d'une sagesse de l'amour.

Cette idée se trouve aussi dans *Nous autres, modernes* (2005) où Finkielkraut cite Kundera sur la « météo » de la condition de l'être humain :

Brouillard, non pas obscurité. Dans l'obscurité, on ne voit rien, on est aveugle, on est à la merci, on n'est pas libre. Dans le brouillard, on est libre, mais c'est la liberté de celui qui est dans le brouillard : il voit à cinquante mètres devant lui, il peut nettement distinguer les traits de son interlocuteur, il peut se délecter de la beauté des arbres qui jalonnent le chemin et même observer ce qui se passe à proximité et réagir.⁹¹

⁸⁷ Finkielkraut, A., (2006), *Ce que peut la littérature*, p. 10.

⁸⁸ Ce que peut la littérature, p. 12.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Poizat, J.-C. (2010), « Portrait d'un intellectuel contemporain : Alain Finkielkraut. Entre engagement républicain et soutien communautaire », p. 199.

⁹¹ Finkielkraut, A. (2005), *Nous autres, modernes*, p. 229.

L'intellectuel n'échappe pas à cette condition, mais il a tendance à l'oublier. Pour reprendre nos réflexions sur *La sagesse de l'amour*, l'intellectuel a tendance à oublier la condition d'indisponibilité de l'Autre. L'intellectuel doit alors avancer à tâtons, tranquillement, comme dans un brouillard.

Conclusion

Ce premier chapitre a mis en lumière la conception de l'altérité et celle de la différence chez Finkielkraut. L'altérité de l'Autre se révèle dans son visage, car ce dernier désobéit toujours à toute définition qu'on peut avoir de lui. Ce qui mène Finkielkraut à poser le concept d'une sagesse de l'amour pour aborder l'Autre de face et ne jamais l'enfermer dans une définition ou une essence unique.

Selon Finkielkraut, la pensée 68 n'a pas abordé l'Autre de face, ce qui aurait mené à une essentialisation de l'Autre. Plus précisément, les approches généalogiques font écran à l'altérité, car elles essentialisent l'Autre. Ces essentialisations ont souvent passé par ce que Finkielkraut a appelé le modèle flaubertien de la bêtise.

Nous verrons dans le prochain chapitre en quoi la technique moderne au sens heideggérien du terme est aussi pour Finkielkraut une menace pour l'altérité et la différence à notre époque.

Chapitre II

Entre culture et technique moderne

Dans ce deuxième chapitre, nous délaierons quelque peu la réflexion de Finkielkraut d'inspiration levinasienne pour mieux y revenir lors du troisième chapitre. Le texte qui nous intéressera particulièrement dans les prochaines pages sera le livre *Nous autres, modernes* (2005) où se trouve une partie importante des réflexions de Finkielkraut sur la technique moderne et son lien avec les lettres. Dans la deuxième de quatre leçons formant l'essai de 2005, Finkielkraut explique pourquoi on ne peut réduire la technique moderne au regard porté par les sciences modernes sur notre monde. Ce regard s'est aussi installé dans toutes les autres disciplines universitaires, y compris les sciences sociales et les humanités. La dialectique entre culture et technique sera donc au cœur de ce deuxième chapitre.

Ce deuxième chapitre se séparera en quatre sections. Dans la première, on retracera la genèse de *Nous autres, modernes* à partir d'un entretien entre Alain Finkielkraut et Régis Debray⁹² qui se trouve dans le livre *L'empire des techniques* (1994). En plus des premiers balbutiements de l'essai de 2005, on retrouve dans ce dialogue ayant pour titre *Les techniques et l'humanisme* des idées intéressantes de Finkielkraut sur la technique moderne et la culture. Après avoir analysé cette genèse, la deuxième section commencera l'analyse de *Nous autres, modernes* en développant les raisons qui expliquent le schisme des deux cultures entre sciences et lettres tel que le présente Charles Percy Snow. Dans la troisième section, on reviendra à l'analyse de *Nous autres, modernes* en se penchant sur le schisme des deux cultures à l'époque contemporaine. Finalement, le chapitre se conclura sur des considérations mettant en lien les réflexions du premier chapitre avec celles du second.

2.1 Genèse des Deux cultures

Dans *Les techniques et l'humanisme*, Finkielkraut et Debray doivent débattre des liens unissant ou opposant les deux termes formant le titre de l'entretien. Or, ce sujet initial dévie

⁹² Régis Debray est un écrivain et philosophe français. Il est surtout connu pour ses cours de médiologie, discipline étudiant les supports de transmission de messages.

rapidement et le dialogue finit par porter surtout sur les liens entre technique et culture. Dès les premières répliques, Finkielkraut amorce sa réflexion en définissant la technique à partir de l'idée heideggerienne⁹³ selon laquelle la technique moderne « n'est pas simplement un ensemble de moyens et d'instruments ; c'est le mode sur lequel le monde nous advient comme quelque chose de commissionnable, de disponible⁹⁴ ». Autrement dit, la technique moderne n'est pas qu'un simple outil, elle est à l'origine d'un changement dans notre manière de voir le monde ; tout devient un stock disponible selon ce regard.

Finkielkraut compare ensuite la technique et la culture sous deux aspects. D'abord, la technique représente le règne de l'immédiat, elle refuse l'abstraction et la médiation qui seraient de leur côté deux aspects propres à la culture. C'est ici que Finkielkraut identifie littéralement la technique moderne à ce que Régis Debray⁹⁵ appelle la vidéosphère⁹⁶, deux termes pouvant être considérés comme des synonymes dans le texte. Ce texte publié en 1994 était témoin des débuts d'Internet et des téléphones portables. Si la vidéosphère représentait le règne de l'immédiateté à cette époque, cette assertion ne peut qu'être encore plus vraie plus de vingt ans plus tard. Finkielkraut observe à cette occasion que la culture est d'un côté toujours locale et la technique moderne de l'autre côté toujours planétaire. Or, on aurait tort de penser que la culture n'a pas de prétention universelle alors que ce serait le cas pour la technique moderne. À partir d'une expérience donnée dans un contexte particulier et local, les artistes peuvent produire des œuvres d'art à prétention universelle. Un peu plus loin dans l'entretien, Finkielkraut remarque le « miracle qui fait que Vermeer ne pouvait pas ne pas être hollandais, mais que des non-Hollandais peuvent admirer Vermeer⁹⁷ ». Autrement dit, l'œuvre du peintre Vermeer est fondamentalement hollandaise, mais elle continue de toucher de quelque façon d'autres cultures près de quatre cents ans après sa naissance. La culture n'enferme donc pas les peuples dans leur particularisme, au contraire.

Une digression sur la pensée de Régis Debray permet à cet égard d'apporter un éclairage particulier sur la pensée de Finkielkraut parce que ce dernier souscrit complètement aux dires de

⁹³ Heidegger, M. (1958), *La question de la technique* in *Essais et conférences*.

⁹⁴ ET, p. 235.

⁹⁵ ET, p. 233.

⁹⁶ Dans *Vie et mort de l'image*, Debray définit les trois âges du regard en Occident, la logosphère qui serait le régime des idoles, la graphosphère qui serait le régime de l'art et la vidéosphère, notre régime actuel, qui serait celui du visuel.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 249.

son interlocuteur dans ce qui suit. Debray reprend les oppositions énoncées par Finkielkraut entre technique moderne et culture, mais il réussit à mieux les conceptualiser. La première dialectique observée par Debray est celle du temps. La technique moderne obéit à un temps de progression, c'est-à-dire que chaque avancée signifie (en principe) une amélioration. Autrement dit, le nouveau est un mieux, du moins il est considéré ainsi à tort ou à raison. Par exemple, il serait surprenant qu'une personne ayant un téléviseur couleur l'échange volontairement pour un téléviseur noir et blanc. Or, la culture ne suit pas nécessairement ce mouvement, le nouveau n'équivalant pas au mieux. On peut le voir concrètement chez tous les philosophes et artistes qui reprennent des idées plus « anciennes ». On peut très bien revenir à Parménide tout en progressant⁹⁸ pour reprendre les mots de Debray. Ce type d'exemple laisse d'ailleurs entendre que la philosophie a sa place dans l'idée de culture.

La seconde dialectique met en opposition technique et culture d'un point de vue spatial. Comme Finkielkraut le mentionnait, la culture s'inscrit dans le local. Debray ajoute à cette localité de la culture qu'« il n'y a de génie que des lieux, il n'y a de littérature qu'en langue naturelle, et, par définition, aucune langue naturelle⁹⁹ n'est cosmique ni mondiale.¹⁰⁰ » Cette spécificité apportée par Debray souligne l'irréductibilité du poétique. Autant la technique appelle à la standardisation (uniformisation de l'écartement des chemins de fer, communication dans une langue universelle comme le morse, Internet, etc.), autant il y a de l'indicible dans la culture. On peut toujours traduire une langue, mais cette traduction sera toujours une interprétation et non une équivalence. On peut bien traduire *À la recherche du temps perdu* de Proust, on ne pourra jamais retrouver le même texte dans la traduction. Le génie dans la culture réside dans l'idée qu'elle n'est pas directement connectée avec les autres cultures, alors que le génie de la technique réside dans la normalisation du monde afin qu'elle puisse fonctionner partout.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 242.

⁹⁹ On pourrait donner comme contre-exemple au tandem Finkielkraut-Debray que l'anglais est une langue tendant à devenir une langue mondiale. Or, cette observation tout à fait juste justifie l'idée que la technique a maintenant son emprise sur tous les champs de la vie. Pour contrer l'irréductibilité de la langue, la technique tend à imposer l'anglais à l'échelle planétaire.

¹⁰⁰ ET, p. 242.

Cette intervention de Debray a le mérite de conceptualiser à l'aide des notions de temps et d'espace les distinctions opérées par Finkielkraut¹⁰¹. Cette proximité intellectuelle entre les deux hommes ne relève pas du hasard. Dans un dossier du *Nouvel Observateur*, Finkielkraut soulignait que Régis Debray faisait partie de ses références philosophiques et littéraires¹⁰². L'entretien de *L'empire des techniques* n'est pas très fécond sur le plan des débats qu'il suscitent, mais il a au moins l'avantage de clarifier une source intellectuelle importante de Finkielkraut.

Délaissons Debray pour mieux revenir à Finkielkraut. Ces deux oppositions sur les plans du temps et de l'espace justifient la position de Finkielkraut selon laquelle à l'époque de la vidéosphère un fossé se creuse entre la culture et la technique moderne. Cette distance qui devrait être irréductible entre les deux manières de voir le monde ne doit pas être supprimée aux yeux de Finkielkraut. Le problème qui surgit à notre époque de la vidéosphère réside dans l'idée que la culture telle que décrite par Finkielkraut tend à ne plus exister et à se fondre dans la technique moderne comme nous le verrons lorsque nous aborderons *Nous autres, modernes*.

La culture étant maintenant mieux définie, penchons-nous sur une réflexion de Finkielkraut qui nous permet de mieux comprendre le regard que porte l'art sur le monde : « face à la technique – acosmique en même temps que planétaire – qui dématérialise le monde, nous avons besoin de l'art pour retourner à la chair des choses.¹⁰³ » L'expression de la culture, à savoir l'art, permet de sortir de la vision du monde comme pure disponibilité et retourner aux choses sans les concevoir selon leur utilité. Sous l'œil de l'art, la forêt est vue comme un paysage dans toute sa beauté, alors que la vision technique du monde y verra un stock de bois.

Comme nous le voyons, Finkielkraut éprouve beaucoup de difficulté à définir et à penser la culture sans se référer à la technique et *vice versa*. Il y parvient lors d'une seule occurrence, quand il identifie la culture à la vie examinée¹⁰⁴, formule empruntée à Socrate. À la différence de Finkielkraut, mais non contrairement à ce dernier, le philosophe grec entendait l'idée d'examen dans le sens d'un questionnement. La citation exacte est la suivante : « qu'une vie à laquelle cet

¹⁰¹ La conceptualisation opérée par Debray montre bien par opposition le style de Finkielkraut qui se veut moins systématique que d'autres philosophes. Penser l'événement et une époque sans s'entêter à conceptualiser le tout est la tâche que Finkielkraut se donne.

¹⁰² Dossier du *Nouvel Observateur*, semaine 1.08.2002 – n° 1969

¹⁰³ ET, p. 235.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 241.

examen [celui de la remise en question de sa vie] ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue¹⁰⁵ ». Finkielkraut serait de toute évidence en accord avec cette idée de Socrate. Finkielkraut met au centre de sa philosophie l'idée que l'énigme de l'homme n'est et ne sera jamais résolue, d'où la nécessité d'une remise en question perpétuelle. Là où Finkielkraut diffère de Socrate, c'est en ajoutant que cet examen doit passer par les œuvres d'art et principalement par la littérature comme l'ont montré les conclusions du premier chapitre.

Considérant ce qui précède, on comprend que Finkielkraut ne se contente pas d'une description objective de la culture et de la technique moderne. Il teinte manifestement ses réflexions d'un parti pris pour la culture. Devant cette prise de position par son interlocuteur, Régis Debray pose une question tout à fait pertinente :

je me demande s'il ne faut pas mettre en question cet article défini, *la* culture. Il y a eu des systèmes culturels – culture du manuscrit, culture de l'imprimé, culture orale – et on ne peut pas ériger en absolu un moment du développement humain pour en faire l'arbitre d'un devenir culturel.¹⁰⁶

Cette question des plus pertinentes est souvent adressée aux penseurs qu'on qualifie de « conservateurs » comme Finkielkraut¹⁰⁷. En effet, chaque époque a ses parts d'ombres et de lumières, il est difficile d'identifier un « âge d'or » dans l'histoire de l'humanité pour ensuite appeler à revenir à ce paradis perdu. Malheureusement pour le lecteur, cette question demeure sans réponse explicite. En revanche, une lecture attentive du texte permet d'en dégager une réponse. Lorsque Finkielkraut évoque sa nostalgie d'*un* des aspects de la modernité, à savoir l'émancipation par la culture¹⁰⁸, il ne souhaite pas retourner à une autre époque comme certains se plaisent à le caricaturer¹⁰⁹, il accuse plutôt l'époque de la vidéosphère de trahir le projet initial de la modernité, bref, de ne plus être moderne.

D'ailleurs, Finkielkraut reconnaît dans l'intention moderne une grande générosité puisqu'elle aspirait à la bienveillance, donner à manger à tout le monde et à améliorer la santé des

¹⁰⁵ Platon, (2011) *Apologie de Socrate* in *Œuvres complètes* sous la direction de Luc Brisson, 38a, p. 88.

¹⁰⁶ ET, p. 237.

¹⁰⁷ Alain Finkielkraut se reconnaît lui-même comme conservateur, voir entre autres : Finkielkraut, A. (1998), « Le conservatisme à l'aube du XXI^e siècle », Les Grandes Conférences Desjardins, Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 234.

¹⁰⁹ Lindenberg, D. (2016), *Le rappel à l'ordre : Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, 2^e édition, p. 76.

gens comme le propose Descartes lorsqu'il évoque « l'homme comme maître et possesseur de la nature¹¹⁰ ». Cette nostalgie partielle n'est pas un refus unilatéral de la technique moderne, car une telle réponse serait irrationnelle devant ses avancées importantes. Il faut plutôt « savoir lui dire ni oui ni non¹¹¹, c'est-à-dire ne pas se laisser obnubiler par son dynamisme ou par ses réalisations¹¹² » et surtout continuer de défendre la culture devant la technique moderne.

Tout en défendant la générosité du projet moderne, Finkielkraut explique très rapidement comment le projet initial de la modernité s'est modifié depuis Descartes et dans les siècles qui ont suivi : « Ce que Heidegger appelle humanisme, c'est un subjectivisme, autrement dit, ce qui, au sein du monde moderne, promeut l'homme au rang de sujet. Il y avait d'un côté la pensée, d'un autre côté la matière, et voici que l'homme a *tout d'un coup* [je souligne] un projet technique qui est un projet de maîtrise du monde.¹¹³ » Le responsable de l'entretien, Ruth Scheps, reprend Finkielkraut sur ce *tout d'un coup* en lui demandant davantage de détails. Finkielkraut spécifie aussitôt que ce projet émerge initialement de la philosophie cartésienne et se prolonge jusqu'à Heidegger quelque trois cents ans plus tard. La forme de l'entretien et sa longueur (une vingtaine de pages) empêchent Finkielkraut d'élaborer cette histoire, ce qu'il fera toutefois dans un ouvrage ultérieur. C'est ce *tout d'un coup* qui sera développé tout au long de *Nous autres, modernes*, comme nous le verrons dans la section qui suit.

2.2 La deuxième leçon de *Nous autres, modernes*

Certains cours d'Alain Finkielkraut dispensés à l'École Polytechnique en France composent les quatre leçons de *Nous autres, modernes*. Or, ce livre n'a rien de fragments éclatés, les cours n'ont pas été retranscrits, mais plutôt réécrits pour former un livre. Son unité découle d'une question : « pourquoi les processus que la raison déchaînée échappent-ils à la raison ? » Nous ne nous attarderons pas précisément à la réponse finale de Finkielkraut à cette question, mais plutôt à l'une des parties de son raisonnement.

Dans *Les deux cultures*, la deuxième de quatre leçons, Finkielkraut renvoie à une conférence du romancier et scientifique Charles Percy Snow datant de 1959. Ce dernier constatait que la vie intellectuelle dans les sociétés occidentales tendait à se scinder en deux groupes

¹¹⁰ Descartes, R. (1953), *Discours de la méthode* in *Œuvres et Lettres*, p. 168.

¹¹¹ Formule emprunté: Heidegger, M. (1976), *Sérénité* in *Questions III et IV*, p. 145.

¹¹² ET, p. 239.

¹¹³ *Ibid.*, p. 234-235.

distincts : les intellectuels littéraires d'un côté et les scientifiques de l'autre, d'où l'idée de deux cultures¹¹⁴. À ce stade-ci de la réflexion, Finkielkraut est en accord avec ce constat et dans cette leçon il voudra prolonger la réflexion de Snow en recherchant « quand, comment et pourquoi ce schisme est apparu dans la pensée occidentale¹¹⁵ ». Pour ce faire, il analysera comment les différentes époques, de l'antiquité jusqu'à l'époque contemporaine, ont différencié les lettres et les sciences. Ce projet annoncé dans l'introduction de la deuxième leçon est de toute évidence en écho aux sujets traités dans *Les techniques et l'humanisme*. Quoique technique moderne ne soit pas science et que culture ne soit pas lettres, on ne peut que constater que la dualité entre technique moderne et culture a quelque chose à voir avec le schisme entre intellectuels littéraires et scientifiques.

Finkielkraut observe au premier chapitre de cette leçon que la distinction entre lettres et sciences est aussi vieille que l'Occident gréco-romain¹¹⁶. À l'époque de l'Antiquité et du Moyen Âge, on séparait les sept arts en deux grandes catégories : la grammaire, la dialectique et la rhétorique formaient le *trivium* ce qui correspond de manière générale aux lettres aujourd'hui, tandis que la musique, l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie formaient le *quadrivium* qu'on identifierait aujourd'hui aux sciences à l'exception de la musique qui a toujours eu un statut particulier¹¹⁷. Contrairement à la réalité décrite par Snow en 1959, les deux cultures ne s'opposaient pas, elles se complétaient : l'étude du *trivium* était un préalable à l'étude du *quadrivium* d'où l'idée de cercle clos sur lui-même proposée par Saint Augustin (354 – 430)¹¹⁸.

Finkielkraut aborde ensuite la séparation entre sciences et lettres lors de la Renaissance. Le changement de perception de ces deux cultures se déploie à partir de figures comme Montaigne (1533 - 1592) qui refusent d'identifier la mort au but de la vie. L'auteur des *Essais* s'oppose à l'idée socratique et platonicienne identifiant la mort non pas comme la perte de la vie, mais plutôt comme la perte du corps pour aller rejoindre les formes intelligibles. La métaphysique des penseurs de la Renaissance retirant cette aura à la mort pour reconnaître une

¹¹⁴ Percy Snow, C. (1968), *La conférence de la fondation Rede, 1959 in Les deux cultures suivies de Supplément aux deux cultures*.

¹¹⁵ NAM, p. 84.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 89.

¹¹⁷ La musique est l'art de combiner des sons d'après les règles de la mesure, de l'harmonie, du rythme ce qui s'apparente à des règles scientifiques car mathématiques. On peut penser ici au *De musica* de saint Augustin.

¹¹⁸ Augustin (1997), *L'ordre*, II.

valeur intrinsèque à la vie change le sens des arts libéraux. Elle ne libère plus les hommes *du* monde humain, mais le libère plutôt *pour* le monde humain¹¹⁹. À partir de ce moment, on ne cherche plus à contempler le divin spectacle du cosmos, mais plutôt à découvrir la condition humaine. Alors que dans le passé on étudiait les lettres avant les sciences, lors de la Renaissance, les deux cultures sont sur un même pied d'égalité, car les lettres - on peut aussi inclure les arts visuels - valent pour elles-mêmes. D'ailleurs, les érudits de la Renaissance comme Léonard De Vinci témoignent de l'égale considération attribuée aux deux cultures.

Finkielkraut enchaîne son étude en se penchant sur la manière dont les recherches de Galilée (1564 – 1642) ont ébranlé la classification des savoirs. À première vue, le physicien de Florence développe après Copernic la thèse de l'héliocentrisme. Or, le projet galiléen est d'une plus grande ampleur, il propose une thèse générale sur l'être stipulant que l'univers est écrit en langue mathématique¹²⁰. Il est maintenant possible d'avoir accès au réel par l'expérimentation et le calcul pour arriver à des résultats jamais obtenus auparavant. Finkielkraut voit dans ces résultats la victoire des sciences et surtout de la méthode sur les lettres¹²¹, ce qui cause la rupture de l'égalité entre les deux cultures chère à la Renaissance. Les recherches de Galilée abolissent tout espace commun entre le physicien et le poète. La méthode règne sur le savoir et si le réel s'identifie au calculable, alors la poésie devient une absurdité¹²² ou une ineptie¹²³.

L'étape suivante du schisme des deux cultures passe inévitablement par Descartes (1596 – 1650). Rappelons que l'auteur du *Discours de la méthode* fut éduqué aux lettres (et au droit) étant plus jeune et ce type de connaissance ne lui a procuré que des doutes et aucune connaissance certaine. Suivant ce constat, il se distanca de l'étude des lettres pour entreprendre la tâche de trouver une connaissance certaine. Comment s'y est-il pris ? Il l'a fait par son recours à la méthode. Selon les mots de Finkielkraut, nous retenons de Descartes que « nous tenons que l'assurance en cette vie ne peut procéder que de la méthode et la méthode elle-même de la

¹¹⁹ NAM, p. 95.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹²¹ Finkielkraut sait bien que Platon faisait l'éloge des mathématiques. Or, entre Platon et Galilée, l'orientation du regard change. Chez Platon, les figures géométriques élevaient l'âme au-dessus du monde terrestre, alors que chez Galilée, les figures géométriques ramènent l'homme sur terre. À partir de la physique galiléenne, la terre et le ciel sont au même niveau d'être pour reprendre les mots de Finkielkraut.

¹²² Finkielkraut ne prête pas ces intentions à Galilée, mais il remarque que la réception de ses recherches a mené à une telle conception de la poésie.

¹²³ NAM, p. 108.

*mathesis*¹²⁴ ». De cette méthode découla le doute hyperbolique pour finalement conclure à son fameux *cogito ergo sum*. Il y aurait ainsi, d'un côté, les lettres avec leurs incertitudes et, de l'autre, les sciences et surtout la méthode provenant des mathématiques qui nous procure des certitudes.

Bien entendu, la postérité et les contemporains de Descartes n'ont pas accepté ces idées sans répliquer. Des philosophes comme Giambattista Vico (1668 – 1744) ou Jonathan Swift (1667 – 1745) ont refusé de donner toute la raison à Descartes. Ce dernier avait d'ailleurs une vue plus mesurée de son propre projet¹²⁵. Vico comme Swift mettent en avant la nécessité du détour par les œuvres contre l'image rectiligne et conquérante du progrès indéfini de la Raison¹²⁶. Tout n'est pas qu'une histoire de certitude et les lettres servent justement à nous rappeler cette zone grise entre certitude et erreur. Bien que Finkielkraut ait un immense respect pour l'œuvre de Descartes, il partage les inquiétudes de Vico et de Swift.

Nous pouvons maintenant répondre à la question initiale de Finkielkraut sur la question de savoir « quand, comment et pourquoi ce schisme est apparu dans la pensée occidentale ». Descartes et Galilée signeraient les débuts de la suppression de tout lieu commun entre les deux cultures. On a aussi compris comment ce schisme s'est installé : devant les insuccès de la science prégaliléenne, on a dû développer la méthode s'inspirant des mathématiques pour arriver à des résultats précis. Le pourquoi suit de près ce comment. Finkielkraut l'avait déjà bien compris dans *Les techniques et l'humanisme* : le projet cartésien visait l'amélioration de la santé et ce désir de progrès dans cette discipline explique pourquoi on a voulu séparer les deux cultures. Finkielkraut n'arrête pas son analyse au XVII^e siècle avec Descartes, il continue d'analyser dans les chapitres subséquents comment ce schisme s'est modifié jusqu'à nos jours et surtout comment il imprègne nos manières de voir le monde au XXI^e siècle.

Sans réelle justification, l'analyse de Finkielkraut bondit du XVIII^e au XX^e siècle avec *La conception scientifique du monde* (1929) par le Cercle de Vienne. Ce Manifeste dont le signataire le plus connu est sans doute Rudolf Carnap, défendait la thèse selon laquelle il n'y aurait pas

¹²⁴ *Ibid.*, p. 115.

¹²⁵ Descartes craignait une compréhension et une application illimitée du principe de table rase et il reconnaissait l'inutilité de changer tout dès les fondements si l'édifice se maintenait. Descartes, R. (1953), *Discours de la méthode* in *Œuvres et Lettres*, p. 134. On peut aussi penser à sa morale provisoire.

¹²⁶ NAM, p. 117.

d'autre saisie objective du monde que sa saisie scientifique¹²⁷. Les énoncés scientifiques décriraient le réel, alors que les énoncés métaphysiques, théologiques ou poétiques exprimeraient une émotion n'ajoutant rien à nos connaissances sur le réel. Que reste-t-il alors à la philosophie ? Uniquement la méthode de l'analyse logique. Le Cercle de Vienne réitère et radicalise l'humanisme galiléo-cartésien en appliquant unilatéralement la méthode et faisant table rase du reste lorsqu'il est question de comprendre le monde. Ce Manifeste sépare et rend irréconciliable les deux cultures, car l'une réussirait et l'autre échouerait à rendre compte du réel.

Une telle conception de la philosophie causa d'importants débats. Les partisans du Cercle de Vienne sont à l'origine de ce qu'on appelle aujourd'hui la philosophie analytique, alors qu'on parle de la philosophie continentale pour parler de ceux qu'on leur oppose souvent. Edmund Husserl dans la *Crise de l'humanité européenne* (1935) fait sans doute partie du groupe qui se fait critique de la conception scientifique du monde. Husserl observe que la révolution galiléenne et sa postérité avec le Cercle de Vienne ne signifient en aucun cas la victoire de la science sur l'ignorance, mais plutôt la substitution par laquelle le monde mathématique des idéalités est pris pour le seul monde réel¹²⁸. Finkielkraut s'inscrit avec Husserl, Swift et Vico dans la tradition s'inquiétant du règne sans partage de cette conception du réel.

Quelques années plus tard, Martin Heidegger, un élève de Husserl, reconnaît que l'Occident est entré dans l'âge de la conception scientifique du monde. La science moderne se distingue de la science prémoderne par son regard technique. Selon la lecture de Finkielkraut du concept de technique chez Heidegger, « [l]a technique moderne ne procède de la science que parce que la science moderne elle-même procède d'un rapport foncièrement technique de l'homme au tout du monde.¹²⁹ » La science moderne ne règle pas son projet sur les possibilités de la nature, elle règle plutôt la nature sur la construction de son projet.

Ce procédé de la science moderne, Heidegger l'appelle le *Gestell* ou l'arraisonement selon la traduction française. Le verbe « arraisonner » a la vertu de mettre en relation le *Gestell* et le principe de raison selon Finkielkraut. Le terme met en évidence que selon le regard technique, « l'être se trouve [...] arrêté dans sa course comme un bateau en pleine mer, contraint de fournir

¹²⁷ Carnap, R. et al., (1985), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, p. 115.

¹²⁸ Husserl, E. (1976), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 28 à 66.

¹²⁹ NAM, p. 130.

des justifications et finalement requis pour des tâches de rationalisation planétaire¹³⁰ ». Bref, le regard technique impose à l'être de rendre raison. On comprend alors pourquoi la science moderne n'est pas qu'un outil, mais une manière d'appréhender le monde. Contrairement à ce regard technique, Heidegger relève le regard propre à la pensée méditante et poétique comme chez Hölderlin. Le poète et le scientifique vont dévoiler deux mondes distincts sous deux modes de pensées différents. L'un va voir la disponibilité d'une rivière à donner de l'énergie tandis que l'autre va découvrir la beauté de ce paysage. Il y aurait d'un côté la pensée calculante qui s'identifie à la technique moderne et, de l'autre, la pensée méditante qui s'identifie à la poésie et qui est une poursuite du sens des choses¹³¹.

Ce cinquième chapitre propose l'idée que « [c]'est au profit d'un assujettissement total de la réalité sensible à la rigueur du calcul, c'est-à-dire à l'intelligible, que la conception scientifique du monde a résorbé cette division [entre arts libéraux et arts mécaniques].¹³² » L'homogénéité du monde découle d'un tel regard, car une seule conception du monde règne désormais sans partage. Rien ne peut résister à l'activisme de la pensée calculante, car elle traite tout selon ce regard.

C'est dans ce chapitre que Finkielkraut aborde la question du nazisme chez Heidegger, réflexion qui se prolongera dans ses œuvres ultérieures que nous aborderons dans le troisième chapitre du présent mémoire. Finkielkraut soulève que la critique de la modernité par Heidegger a mené à son adhésion, même momentanée, à Hitler. Guidé par les inquiétudes de bon nombre d'intellectuels, Finkielkraut formule une question portant sur le nazisme de Heidegger : est-ce que la pensée méditante mène tout droit à Auschwitz ? Questionnement légitime qui reçoit une réponse négative de la part de Finkielkraut. Ce dernier observe que Heidegger a « salué, avec une ferveur lamentablement sincère, l'effort national-socialiste¹³³ » pour soustraire l'Europe à la technique déchainée comme à l'homme déraciné, bref, pour résister aux hégémonies de la Russie et des États-Unis. Devant de tels risques, Heidegger a idéalisé la résistance qu'il a voulu voir dans le nazisme (avant de voir dans le nazisme une manifestation par excellence de cette technique déchaînée) et a fait preuve par là d'un manque de clairvoyance, mais Finkielkraut ne doute pas des bonnes intentions du philosophe allemand.

¹³⁰ Finkielkraut, A. (2009), *Philosophie et modernité*, p. 75.

¹³¹ NAM, p. 132.

¹³² *Ibid.*, p. 134.

¹³³ *Ibid.*, p. 135.

Notre époque a tendance à voir dans Auschwitz l'aboutissement du nationalisme et elle oublie trop souvent que les camps de concentration ont été aussi possibles à cause d'un culte de la volonté et d'un rêve de toute-puissance, deux éléments typiquement liés à la pensée calculante et à la conception scientifique du monde. Aux yeux de Finkelkraut, les chambres à gaz, ces industries massacrant les hommes comme une production de matière première, découlent d'un regard technique sur le monde¹³⁴. D'ailleurs, le projet nazi est aussi porteur d'une visée universaliste parce qu'il prétend à éradiquer le parasite juif et ainsi contribuer à la perfection de la race humaine¹³⁵. On voit ici que l'universalisme peut émerger des idées les plus viles. Finkelkraut concède aussi qu'un certain romantisme et un certain nationalisme ont conduit à l'émergence du national-socialisme. Bien qu'il reconnaisse ces dérives, on peut lui reprocher que ses critiques du nationalisme se fassent plus rares et plus timides que ses critiques de la pensée calculante¹³⁶. À sa défense, nous ferons voir dans ce qui suit en quoi la pensée méditante est fondamentalement contraire à la solution finale.

Pour appuyer sa thèse sur la responsabilité partagée des chambres à gaz, Finkelkraut cite Hannah Arendt (1906 – 1975) lors du fameux procès Eichmann. Arendt évoque ici l'idée d'un rapprochement entre regard technique et solution finale :

Parce que vous avez soutenu et exécuté une politique qui consistait à refuser de partager la terre avec le peuple juif et les peuples d'un certain nombre d'autres nations – comme si vous et vos supérieurs aviez le droit de décider qui doit et ne doit pas habiter cette planète – nous estimons que personne, qu'aucun être humain, ne peut avoir envie de partager cette planète avec vous. C'est pour cette raison, et pour cette raison seule, que vous devez être pendu¹³⁷.

De l'arraisonnement de la Terre a découlé le principe que des hommes pouvaient établir qui serait autorisé ou non à vivre sur cette planète. Il a fallu que la technique ne dépende d'aucun regard extérieur pour que des individus, des nazis en l'occurrence, exterminent professionnellement des millions de juifs.

Lorsque Arendt évoque « qu'aucun être humain, ne peut avoir envie de partager cette planète avec vous », Finkelkraut considère qu'Arendt parle de l'humanité terrestre, des hommes

¹³⁴ *Ibid.*, p. 137

¹³⁵ De Wit, T. W. A. (2008), « Scum of the Earth : Alain Finkelkraut on the Political Risks of a Humanism without Transcendence », p. 173.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 138.

¹³⁷ Arendt, H. (1966), *Eichmann à Jérusalem*, p. 305.

dans toute la pluralité de leur appartenance qui habitent la Terre et cette négation de l'enracinement serait directement contraire à la pensée méditante¹³⁸. L'action d'habiter la Terre signifie pour Finkielkraut « veiller à ne jamais tomber dans l'oubli de ce qu'il y a dans la réalité d'immaîtrisable et d'imprévisible du fait de la présence d'autres hommes¹³⁹ ». Autrement dit, un certain regard technique se permet de décider qui habite et qui n'habite pas sur la Terre alors que la pensée méditante reconnaît l'irréductible pluralité des hommes. Finkielkraut n'en fait pas explicitement mention, mais cette explication n'est pas sans rappeler l'aspect d'irréductibilité de l'énigme de l'Autre que nous avons élaboré au premier chapitre. Bref, la pensée méditante respecte l'altérité de l'Autre, car elle reconnaît qu'il y a quelque chose d'immaîtrisable en lui contrairement au regard technique et donc l'idée de vouloir exterminer une certaine « race » de la Terre est en opposition directe avec ce respect de l'irréductible pluralité des hommes.

2.3 *Le schisme des deux cultures à l'époque contemporaine*

Finkielkraut conclut sa leçon en se penchant sur l'époque contemporaine, c'est-à-dire plus de trente ans après la conférence de C. P. Snow. Finkielkraut observe que les lettres ont été enfermées « dans la prison dorée de l'esthétique¹⁴⁰ » depuis que le cartésianisme a pris possession des consciences. Au XX^e siècle, les poètes ont constaté qu'ils avaient mieux à faire que le beau et Finkielkraut s'accorde avec cette conception de la poésie, mais il s'opposera à la solution de ces poètes. Contre la prétention scientifique, Finkielkraut stipule qu'« [i]l existe un vrai du réel qui n'est ni le vrai de la science ni le vrai du reportage¹⁴¹ ». C'est justement le but de la poésie que de refuser d'abandonner la vérité au concept. Pour appuyer son point, Finkielkraut cite le poète Bonnefoy demandant «[y] a-t-il un concept d'un pas qui vient dans la nuit, d'un cri, de l'éboulement d'une pierre dans les broussailles¹⁴² ». On comprend la réponse négative de Finkielkraut à cette question rhétorique.

Les poètes du XX^e siècle qui avaient des prétentions plus élevées que l'esthétique ont refusé l'étude de l'énigme de l'homme comme le souhaiterait Finkielkraut et ont plutôt opté pour

¹³⁸ La pluralité des hommes est un des aspects de la condition humaine et la condition de toute vie politique. Arendt, H. (1983), *Condition de l'homme moderne*, p. 42.

¹³⁹ NAM, p. 139.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 142.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴² Y. Bonnefoy, *Les tombeaux de Ravenne* in *L'improbable et autres essais*, suivi de *Un rêve fait à Mantoue*, p. 15.

faire de la littérature une discipline qui parle de littérature. Aux yeux de Finkielkraut, pire que d'enfermer la poésie dans la science ou l'esthétique, ce serait de l'enfermer dans le modèle de l'œuvre pure. Finkielkraut pointe du doigt Mallarmé, le premier à dresser le modèle de l'œuvre pure et qui serait l'un des responsables de la perte de noblesse de la poésie. Alors que Finkielkraut voyait la poésie comme le dernier rempart contre l'emprise sur le réel de la méthode et du regard technique, ce sont les poètes qui ont discrédité la poésie en l'enfermant dans des livres autoréférentiels. On sait aussi que cette idée mallarméenne s'est étendue aux avant-gardes de l'art moderne. Heureusement aux yeux de Finkielkraut, ce ne sont pas tous les poètes qui ont accepté cette conception de la poésie ou de la littérature en général.

L'art du roman de Kundera fait partie de ces œuvres s'opposant à la conception strictement autoréférentielle de la littérature. Kundera fait de Cervantès (1547 – 1616) le cofondateur avec Descartes des Temps Modernes. Alors que Descartes installe l'homme dans le monde comme sujet souverain, Cervantès de son côté, le détrône. Dans l'histoire de Don Quichotte, Dieu quitte le monde, quitte ses tâches de différencier le Bien du Mal et de donner valeur et sens aux choses. En l'absence de Dieu, le monde a une redoutable ambiguïté et une grande complexité. La couleur des Temps Modernes, c'est la tension entre Cervantès et Descartes, entre l'ambiguïté et la méthode menant à la vérité¹⁴³. Finkielkraut prolonge la réflexion de Kundera en soutenant que la science examine le pourquoi des choses dans une optique que tout ce qui paraît est explicable et calculable, alors que « l'esprit du roman s'ingénie à tourner en bourrique le principe de raison. Son domaine, en effet, c'est l'incalculable, la nuance, la part de vérité qu'écrase inévitablement la certitude triomphante¹⁴⁴ ». Alors que la technique aborde les choses dans une perspective de rentabilité, la littérature se penche sur ce qui justement ne rend pas raison.

Finkielkraut profite des réflexions de Kundera pour rapprocher regard technique et totalitarisme et particulièrement le communisme¹⁴⁵. L'état totalitaire fait abstraction de tout ce qui fait obstacle à la raison universelle, tout ce qui n'est pas de l'ordre de la raison. Finkielkraut identifie les traditions, les coutumes, les intérêts égoïstes, la hiérarchie, les privilèges et les classes sociales comme des exemples d'éléments dont le rêve communiste a voulu purifier le

¹⁴³ Kundera, M. (1986), *L'héritage décrié de Cervantès* in *L'art du Roman*.

¹⁴⁴ NAM, p. 150.

¹⁴⁵ Au premier chapitre, nous avons montré comment Finkielkraut voyait le totalitarisme s'opposer à l'idée de visage. On peut lire dans ce qui suit le prolongement de cette idée.

monde, car ils ne respecteraient pas le principe de raison¹⁴⁶. Finkielkraut va jusqu'à proposer une psychanalyse de Kundera¹⁴⁷ en disant que ce n'est pas un hasard si ce dernier défend la littérature romanesque : Kundera a vécu son enfance et une partie de sa vie adulte dans un pays communiste et vu les conséquences d'une telle purification. Ce passé traumatisant expliquerait pourquoi Kundera accorde autant d'importance à la littérature romanesque.

Dans le chapitre final de la leçon, Finkielkraut revient sur une conférence de Snow donnée quatre ans après son commentaire à propos du fameux schisme des deux cultures. Snow se reproche d'avoir négligé une troisième culture, à savoir celle des sciences sociales (psychologie, sociologie, histoire, démographie, économie, etc.)¹⁴⁸. Ces disciplines étudient la manière dont vivent les êtres humains en se basant sur des faits précis. Cette troisième culture pourrait préparer l'union de tous les domaines de recherche, car elle traiterait les mêmes sujets et problèmes que la littérature, mais avec la cohérence et l'objectivité des sciences. L'essor de cette troisième culture annoncerait la réconciliation de toutes les intelligences autour des valeurs de méthode et de progrès, ce qui n'est pas de bon augure selon Finkielkraut¹⁴⁹.

Tout comme les sciences visaient à désenchanter le monde, Snow attendait de la sociologie la connaissance approfondie de l'irréductible diversité des usages et des manières d'être¹⁵⁰. Bourdieu, l'un des chefs de file de la sociologie française, défendait la thèse selon laquelle la sélection de signification pour une culture donnée se faisait de manière arbitraire et leurs fonctions ne pouvaient être déduites d'un principe universel¹⁵¹. Autrement dit, puisque toute culture est arbitraire, aucune ne peut s'imposer comme universelle. Aujourd'hui, cette conception exerce son influence dans les universités et elle empêche la recherche du dévoilement de l'être vrai pour plutôt affirmer la plasticité sans limites des hommes et des choses. Ce regard a quelque chose de la technique moderne, car il ne reconnaît rien d'irréductible. Les cultures doivent rendre raison pour entrer dans les schèmes de pensée des figures importantes de la sociologie comme

¹⁴⁶ NAM p. 151.

¹⁴⁷ Soulignons qu'une amitié lie Finkielkraut et Kundera. On peut imaginer que les deux ont déjà discuté de ces questions. Cette lecture psychanalytique faite par Finkielkraut est donc sans doute fondée.

¹⁴⁸ Snow, C. P. (1968), *Supplément aux deux cultures* in *Les deux cultures suivies de Supplément aux deux cultures*.

¹⁴⁹ NAM p. 154.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 155.

¹⁵¹ Bourdieu, P. & Passeron, J.-C. (1970), *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*.

Bourdieu. Ce regard refuse de voir le visage de l'Autre, pour reprendre les conclusions de notre premier chapitre. On le comprendra, Finkielkraut ne se réjouit pas du fait que le même regard technique impose son règne autant dans les sciences de la nature que dans les sciences sociales.

Son mécontentement ne s'arrête toutefois pas ici, car il reconnaît que ce regard n'est pas réservé aux sciences et aux sciences sociales : les professeurs de lettres suivent aussi les enseignements de Bourdieu en s'appliquant à désacraliser leur patrimoine¹⁵². La même philosophie du soupçon relevé au premier chapitre de ce mémoire s'insère dans les départements de littérature, où l'on étudie les textes littéraires dans des termes purement historiques, sociologiques ou politiques. Contrairement à ce que Snow prétendait en 1959, « [c]'est dans les bastions des Humanités qu'au lieu d'apprendre à révéler les classiques, on apprend à se méfier d'eux et à déjouer leurs manigances ou leurs ruses oratoires. » Le terme « révéler » est intéressant ici. Il sous-entend l'idée d'une considération respectueuse à ne pas confondre avec une adhésion aveugle.

La manière bourdieusienne de faire des humanités découle de cette réflexion : « S'il n'y a que des constructions sociales, pourquoi privilégier [cette culture] plutôt que celle-là ?¹⁵³ » Une telle conception du monde rend impossibles autant l'enseignement de la culture générale qu'une éducation libérale qui assurent la transmission des savoirs. Conséquemment, ce n'est plus une culture générale qui coagule la société, mais plutôt « la culture commune des appareils, des normes, des règles, des opérations en vigueur dans l'univers de la technique et du marché¹⁵⁴. On remplace la *cultura amini* ou la culture de l'âme par les « pratiques culturelles ». La différence entre culture et divertissement s'estompe à notre époque, car la pensée 68 a montré que cette culture était uniquement une reproduction de significations arbitraires décidées par les classes dirigeantes. L'universel est maintenant seulement attribuable à la batterie des savoir-faire que requiert la pensée calculante. C'est le sacre de la technique.

Alain Badiou, philosophe d'allégeance communiste, a fait remarquer dans un livre d'entretiens entre lui et Finkielkraut, qu'une certaine pensée 68 avait accéléré la dissolution de tout dans les eaux glacées du capitalisme, mais que c'étaient surtout les effets du capitalisme et de la puissance de la marchandise qui avaient mené à la disparition progressive de la différence

¹⁵² NAM, p. 157.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 158.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 159.

entre culture et divertissement¹⁵⁵. Selon lui, Finkielkraut ne peut pas espérer un changement sur cette question s'il continue à soutenir le cadre économique et politique en place. La conclusion n'est pas surprenante, Badiou propose comme solution le communisme. La critique de Badiou n'est pas dénuée de pertinence et Finkielkraut est loin de ne pas être conscient des risques liés à l'hégémonie du capitalisme. Par contre, Finkielkraut observe que le communisme fait aussi partie de ce mouvement de nihilisme égalitaire où tout est substituable, car tout serait égal et donc tout se vaudrait¹⁵⁶. Finkielkraut défend avec force l'idée qu'un capitalisme qui ferait disparaître tous les principes extérieurs ou intérieurs à son fonctionnement mène au même résultat que le communisme, à savoir l'interchangeabilité des choses. Tout système politique ou économique voulant faire table rase du passé mène à cette conclusion. Le travail de Finkielkraut est essentiellement un plaidoyer qui soutient que le vieux monde n'est pas écrasant, au contraire, et qu'une pluralité de pensées est nécessaire à notre modernité pour éviter l'interchangeabilité des choses. Le problème ne semble donc pas être de l'ordre du politique ou de l'économique, mais relever plutôt de ce que nous considérons dans notre société comme négociable ou non. L'éducation libérale par les œuvres reste ici irremplaçable aux yeux de Finkielkraut.

2.4 Conclusion

À la lumière de notre lecture, le schisme des deux cultures n'est une mauvaise chose que si les lettres sont considérées comme des inepties totales. Ce schisme propose en vérité un apport important à la vie intellectuelle, celui de proposer plusieurs pensées complémentaires, la pensée calculante et la pensée méditante. Or, Finkielkraut reproche aux lettres de s'être laissées infiltrer par le regard technique, trahissant par là leur rôle de dernier rempart que Finkielkraut leur avait conféré. Si nous avons montré au premier chapitre comment Finkielkraut observait que la littérature pouvait préserver et étudier la part d'immaitrisable et d'irréductible dans l'homme, ce deuxième chapitre a montré ce qui amenait Finkielkraut à soutenir que la technique moderne pouvait en arriver à neutraliser la littérature.

Finkielkraut étudie le schisme des deux cultures du point de vue de l'histoire des idées, mais on pourrait l'étudier du point de vue des mouvements sociaux. Un mouvement en particulier

¹⁵⁵ Badiou, A. & Finkielkraut, A. (2010), *L'explication : conversation avec Aude Lancelin*, p. 129.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 130.

est responsable de l'infiltration de la technique moderne et des sciences sociales dans la littérature, c'est « Mai 68 ». Ce mouvement a voulu transcender tous les particularismes et a fini par faire entrer la technique moderne dans les lettres et faire de toute chose une même pâte indifférenciée¹⁵⁷. Finkielkraut ne fait pas expressément référence à Mai 68 dans la deuxième leçon de *Nous autres, modernes*. En revanche, lorsqu'il pointe Bourdieu comme responsable parmi plusieurs de la désacralisation du patrimoine, on comprend qu'il fait référence à la pensée 68. La technique moderne et la pensée 68 partagent certaines caractéristiques : dans les deux cas, on assiste à la même folie constructiviste. Le fantasme d'un monde où l'on peut passer commande de tout, où la technique moderne peut régler la nature sur la construction de son projet est le même que celui qui vit du fantasme de l'autoengendrement de l'homme. Mai 68 c'est le modèle de l'arrachement à la terre tout comme la technique qui est l'ouverture d'un monde sur le mode de l'échangeabilité et de la disponibilité permanente de toutes choses. Cette définition vaut aussi pour la pensée 68.

Ancien soixante-huitard, Finkielkraut fut déçu par ce mouvement qui négligea la culture au profit des pratiques culturelles. Il est à nouveau déçu par la raison universitaire actuelle où la technique moderne installe son monopole et qui résulte aussi en une perte de la culture au profit des pratiques culturelles. Les sciences sociales ont aujourd'hui tout politisé, de l'école jusqu'aux salles de bain, plus rien ne transcende l'individu. Elles tentent de libérer l'homme contemporain de tout poids de l'histoire ou de la tradition. La pensée 68 comme la technique moderne sont séduites par l'immanence du monde et rejette toute forme de transcendance qu'on peut retrouver dans les livres et les grandes œuvres de manière générale¹⁵⁸. Par conséquent, l'adversaire de Finkielkraut reste la pensée 68 dans ce deuxième chapitre quoiqu'elle ne soit jamais mentionnée explicitement dans le texte.

Ce deuxième chapitre nous a aussi permis de comprendre la nostalgie de Finkielkraut pour le projet originel de la modernité. Il est impossible de dire que Finkielkraut voudrait revenir à quelque chose comme un paradis perdu, mais il considère très certainement que l'Occident gagnerait à se défaire de l'obsession de la certitude et à retrouver le sens des zones grises qui était celui d'auteurs comme Vico et Swift.

¹⁵⁷ Rachlin, N., « Alain Finkielkraut and the Politics of Cultural Identity », p. 80.

¹⁵⁸ De Wit, T. W. A. (2008), « Scum of the Earth : Alain Finkielkraut on the Political Risks of a Humanism without Transcendence », p. 165.

Au premier chapitre, nous mettions beaucoup l'accent sur le visage de l'Autre, la figure intellectuelle de Levinas prenait beaucoup de place et la question de la culture en prenait moins. Ce deuxième chapitre n'abordait pas la question du visage, mais nous avons tout de même pu observer des parallèles intéressants entre la technique moderne et la question de l'altérité. Dans le troisième et dernier chapitre, nous verrons comment Finkielkraut parvient à synthétiser la pensée de Levinas et Heidegger dans une lecture unique de nos enjeux actuels.

Chapitre III

Altérité et interchangeabilité : le défi à relever

Dans ce troisième et dernier chapitre, nous analyserons « Peut-on ne pas être heideggérien ? », qui est un chapitre à nos yeux décisif du dernier ouvrage d'Alain Finkielkraut, *La seule exactitude* (2015). Nous verrons que les pensées de Finkielkraut, dont nous avons souligné l'inspiration lévinasienne et heideggérienne au premier et au deuxième chapitre, culminent dans ce texte. Au premier chapitre, nous traitons de la question de l'altérité comme elle se pose dans *La sagesse de l'amour*. Finkielkraut, à la suite de Levinas, définissait l'altérité comme étant l'irréductibilité de l'homme aux forces qui le gouvernent. Le visage de l'Autre demeurait indisponible et nous devions nous contenter de l'explorer par la littérature. Au deuxième chapitre, nous avons vu le schisme des deux cultures, à savoir celle scientifique et celle des intellectuels littéraires, en nous penchant sur la manière dont l'époque moderne est l'histoire de la victoire de la technique qui rend tout disponible.

On voit poindre ici une dialectique entre une altérité qui se caractérise par l'indisponibilité de l'Autre et la technique moderne qui considère tout sous la forme d'un stock disponible. Ce troisième chapitre veut montrer comment Finkielkraut observe cette dichotomie en ce début de XXI^e siècle et ensuite proposer des solutions pour aborder le défi de l'altérité à l'époque de la technique. Dans un premier temps, nous rappellerons le contexte de son essai « Peut-on ne pas être heideggérien ? ». Ensuite, nous plongerons dans le texte en analysant la « thèse » heideggérienne sur l'antisémitisme en mettant l'accent sur ce que signifie l'idée d'avoir quitté le Lieu¹⁵⁹. Nous développerons cette idée en étudiant les exemples concrets de cette suppression du Lieu qui montreront bien l'aspect d'interchangeabilité fort présent à l'époque moderne. Pour revenir sur l'antisémitisme de Heidegger, nous verrons dans un quatrième temps, comment Finkielkraut met en lien judaïsme, technique moderne et Lieu. Après avoir vu bon nombre de critiques contre la modernité de la part de Finkielkraut, nous devons aborder dans un cinquième

¹⁵⁹ La majuscule est de Finkielkraut. Cet élément typographique est intéressant, car on attribue souvent la majuscule lorsqu'on évoque un terme sacré. Finkielkraut propose donc l'aspect du sacré dans le Lieu où l'être humain habite.

temps certaines solutions proposées par ce dernier. Dans un sixième temps, nous verrons les critiques qui ont été adressées à Finkielkraut à la suite de son texte et nous finirons par aborder une différence importante entre les textes des années 80 et ceux plus tardifs, à savoir sa plus grande sensibilité aux particularismes culturels et comment il réussit à la faire coexister avec ses écrits précédents.

3.1 Le contexte de l'essai « Peut-on ne pas être heideggérien ? »

À partir de 1931, Heidegger a consigné ses réflexions et remarques dans trente-quatre cahiers à couverture en toile cirée noire appelés pour cette raison *Cahiers noirs*. La moitié de ces carnets ont été récemment (2014) publiés, dans les tomes 94 à 97 de son Œuvre complète, près de quarante ans après la mort de l'auteur. On peut y lire des propos antisémites exprimés par Heidegger durant l'époque du national-socialisme. Il est important de noter que ces carnets ne constituent pas une forme de journal intime, mais bien des écrits philosophiques. D'ailleurs, Heidegger avait lui-même demandé que ces carnets ne soient publiés, à titre posthume, qu'à la toute fin de son Œuvre. Par conséquent, il ne nous est plus possible de dire avec Hadrien France-Lanord dans l'article « antisémitisme » du *Dictionnaire Heidegger* qu'on ne retrouve aucune trace d'antisémitisme dans l'œuvre de Heidegger¹⁶⁰.

En 2017, aucune traduction française des *Cahiers noirs* n'était encore publiée. Une grande part des réactions de centaines d'intellectuels non-germanophone un peu partout dans le monde se sont basées sur l'étude menée par Peter Trawny sur les notes et remarques à caractère antisémite se trouvant dans les *Cahiers*. Cette étude fut traduite en français¹⁶¹ et a fait grand bruit dans la francophonie.

À la suite de la publication des *Cahiers noirs* et de l'étude de Peter Trawny, le colloque *Heidegger et « les Juifs »* fut organisé en janvier 2015 à la Bibliothèque nationale de France. Les actes de ce colloque furent publiés dans le numéro 58-59 de la revue *La Règle du Jeu* dirigée par Bernard-Henri Lévy¹⁶². Plusieurs experts de la pensée heideggérienne sont intervenus lors de ce colloque tout comme Finkielkraut qu'on ne peut considérer comme un expert du philosophe allemand au sens universitaire du terme, mais on peut à juste titre le qualifier de lecteur assidu de

¹⁶⁰, Sous la direction de P. Arjakovski, F. Fédier, H. France-Lanord (2013), *Dictionnaire Martin Heidegger*.

¹⁶¹ Trawny, P. (2014), *Heidegger et l'antisémitisme : Sur les « Cahiers noirs »*.

¹⁶² Finkielkraut, A. (2015), « Comment ne pas être heideggérien ? ».

Heidegger, car il s'en inspire grandement pour développer sa propre pensée comme nous l'avons vu au deuxième chapitre et comme nous le verrons dans ce qui suit. Le titre de la présentation de Finkielkraut était « Comment ne pas être heideggérien ? » et elle fut publiée dans *La seule exactitude*, un essai de Finkielkraut en 2015 sous le titre « Peut-on ne pas être heideggérien ? ».

3.2 Étude de la « thèse » heideggérienne sur l'antisémitisme

Levinas, Arendt, Heidegger avec Péguy et Kundera forment le quintette de penseurs ayant le plus grandement nourri la pensée de Finkielkraut. Deux philosophes parmi ce groupe, à savoir Levinas et Heidegger, s'opposent sur plusieurs questions et Finkielkraut ira jusqu'à dire au début de « Peut-on ne pas être heideggérien ? » qu'on peut lire Levinas comme un « contre Heidegger¹⁶³ ». Comment peut-il puiser dans chacun des philosophes si on peut les lire l'un contre l'autre ? Dans son texte, Finkielkraut répondra à cette question et nous verrons qu'il tranche en faveur de Heidegger, mais il clarifiera aussi et surtout sa philosophie sur les questions liées à l'altérité et la technique.

Lors du Colloque *Heidegger et « les Juifs »*, Finkielkraut prit la parole pour étudier l'une des « thèses » antisémites de Heidegger que l'on retrouve dans le livre de Trawny, à savoir celle voulant que la tâche métaphysique de la juiverie mondiale (*Weltjudentum*) consiste à assumer au niveau de l'histoire mondiale le déracinement de tout étant hors de l'être¹⁶⁴. Il peut paraître étrange d'emblée que Finkielkraut, qui est juif, analyse une « thèse » qualifiée d'antisémite et on peut comprendre que ce préambule porte un haut potentiel de polémique. Toutefois, on doit souligner chez Finkielkraut l'audace et le respect d'une attitude fondamentale en philosophie qui consiste à refuser de se plier au on-dit et qui s'engage à penser de manière autonome les écrits de Heidegger. Dans « Peut-on ne pas être heideggérien ? », Finkielkraut se propose comme tâche

¹⁶³ SE, p. 114-115.

¹⁶⁴ Voici la citation exacte dans l'étude de Trawny : « Même l'idée d'une entente avec l'Angleterre, au sens d'un partage entre impérialismes " légitimes ", ne touche pas à l'essence du processus historique que maintenant porte à sa fin l'Angleterre, au sein de l'américanisme et du bolchevisme, c'est-à-dire de la juiverie mondiale. La question du rôle de la *juiverie mondiale* n'est pas raciale, c'est la question métaphysique portant sur la facture du type d'humanité qui, *de façon absolument déliée de toute attache*, peut assumer comme " tâche ", au niveau de l'histoire mondiale, le déracinement de tout étant hors de l'être. » dans Trawny, P. (2014), *Heidegger et l'antisémitisme : Sur les « Cahiers noirs »*, p. 53.

plus générale de conclure au sens ou au non-sens de la pensée heideggérienne dans notre contexte actuel malgré notre connaissance de ses propos antisémites.

Avant d'étudier l'antisémitisme de Heidegger, Finkielkraut commence par observer les commentaires et réactions de Levinas sur le même sujet. Levinas a toujours reconnu sa dette à l'égard de Heidegger, bien qu'il l'ait fait avec regrets¹⁶⁵. Selon les mots de Finkielkraut en parlant de Levinas, « acquitter la dette qu'il a contractée, ce n'est jamais, dans son esprit, dédouaner le créancier¹⁶⁶ ». Bien que bon nombre des réflexions de Levinas prennent leur amorce dans la pensée de Heidegger, le philosophe d'origine lithuanienne se distancie beaucoup du philosophe allemand au fil de ses ouvrages et ces différences s'expliquent entre autres par les atrocités de la Seconde Guerre mondiale.

Pour montrer les différences fondamentales entre Heidegger et Levinas, Finkielkraut se penche sur un article de ce dernier : « Heidegger, Gagarine¹⁶⁷ et nous ». Cet article originalement publié dans *Information juive* en 1961 et ensuite repris dans le livre *Difficile Liberté* de Levinas, traite de l'exploit métaphysique de Gagarine, à savoir celui d'avoir quitté le Lieu. Le scientifique s'intéresse aux records de vitesse et de hauteur d'un tel exploit, mais Levinas porte un regard différent : « Pour une heure, un homme a existé en dehors de tout horizon – tout était ciel autour de lui ou plus exactement tout était espace géométrique. Un homme existait dans l'absolu de l'espace homogène¹⁶⁸. » Selon les mots de Finkielkraut, Levinas s'émerveille dans cet extrait devant cet espace homogène qui dénigre l'enracinement dans un Lieu. Levinas voit dans certaines expériences comme le clair-obscur des forêts, les souliers usés d'une paysanne ou l'éclat d'une carafe de vin posée sur une nappe blanche¹⁶⁹, des expériences mythologiques qui appartiennent à la pensée heideggérienne. De son côté, Finkielkraut y voit des manifestations locales qui affirment la précellence du monde familier sur le lointain, marquant la césure entre l'autochtone¹⁷⁰ et l'étranger¹⁷¹. Ce serait dans ces expériences particulières que l'art est rendu

¹⁶⁵ SE, p. 114.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Pour mémoire, Youri Gagarine est le premier homme à avoir effectué un vol dans l'espace.

¹⁶⁸ Levinas, E. (1976), *Difficile liberté*, p. 326.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 324.

¹⁷⁰ Finkielkraut utilise à plusieurs reprises le terme « autochtone » dans son œuvre. Au Québec, ce terme est généralement employé pour signifier les Amérindiens. L'utilisation de Finkielkraut est conforme à l'acception généralisée dans les dictionnaires, selon laquelle ce terme signifie ce qui a toujours habité tel pays.

¹⁷¹ SE, p. 117.

possible et non dans l'horizon planétaire, comme nous le soulignons au deuxième chapitre. Or, la technique permet d'abolir cette division entre autochtone et étranger. Ajoutons que pour Levinas, juif ayant connu la Deuxième Guerre mondiale, les atrocités perpétrées durant cette guerre sont entre autres attribuables à cette conception du juif comme « étranger » et à la sacralisation de la nature par Hitler. Contre la technique et sans identifier tout le nazisme à Heidegger, il est clair aux yeux de Levinas que ces deux manières de penser portent en elles de grandes similitudes. Pour défendre la technique, il lui reconnaît la capacité de supprimer la division entre autochtone et étranger et c'est pourquoi Levinas la considère moins dangereuse que les génies du Lieu¹⁷².

Levinas va plus loin sur la technique en estimant qu'elle a entrepris le prolongement de la guerre métaphysique déclarée par le judaïsme aux cultes païens. Cette religion aurait brisé les fausses idoles et été la négation du sacré filtrant à travers le monde, destruction que la technique continuerait d'accomplir aujourd'hui. Selon les mots de Finkielkraut en parlant du judaïsme, « ainsi découvrait-il l'homme, par-delà ses ancrages et ses dieux domestiques, dans la nudité de son visage¹⁷³ ». Levinas ne voit donc pas de risque à la technique, en fait, il valorise plutôt le fait que la technique, comme le judaïsme, permet de voir la nudité du visage. On pourrait discuter longuement de cette idée de Levinas faisant un parallèle entre le sacré imprégnant le monde dans l'Antiquité et le « sacré » du Lieu au sens heideggérien. Contentons-nous d'observer que Finkielkraut paraît d'accord avec Levinas sur l'idée voulant que le judaïsme permette de voir la nudité du visage, mais il refuse de concéder à la technique ce même privilège.

À cette prétention que Levinas attribue à la technique de voir la nudité de l'homme, Finkielkraut répond : « Peut-on sérieusement affirmer que avec la décontextualisation et le déracinement des édifices eux-mêmes, cette chance apparaît : 'apercevoir les hommes en dehors de la situation où ils sont campés, laisser le visage humain luire dans sa nudité¹⁷⁴... '175 ». Finkielkraut aperçoit une contradiction dans cette idée de Levinas, car le visage se caractérise par son irréductibilité et l'impossibilité de son interchangeabilité. Or à l'époque de la technique moderne, les Lieux et les êtres humains deviennent interchangeables ou du moins ils sont considérés comme tels, comme nous le verrons dans ce qui suit. Ici, la rupture entre la pensée de

¹⁷² *Difficile liberté*, p. 325.

¹⁷³ SE, p. 117.

¹⁷⁴ *Difficile liberté*, p. 325.

¹⁷⁵ SE, p. 119.

Levinas et celle de Finkielkraut au profit d'un accord grandissant avec la pensée heideggérienne est manifeste.

À partir de ce préambule, Finkielkraut remarque, et c'est une thèse audacieuse, que Levinas reprend de fait à son compte en grande partie la thèse heideggérienne qui apercevait la tâche de la juiverie mondiale (*Weltjudentum*) dans le déracinement de tout étant hors de l'être¹⁷⁶. En effet, et Levinas et Heidegger reconnaissent que la technique et le judaïsme participent au déracinement de l'être. Si la thèse de Heidegger peut être dite antisémite, peut-on en dire autant de celle de Levinas qui revient un peu au même ? Finkielkraut reconnaît deux différences opposant les lectures heideggérienne et lévinasienne du rapprochement entre technique et judaïsme. Levinas n'utilise jamais le vocable de *Weltjudentum* (juiverie mondiale en français selon certaines traductions) qui a une forte connotation antisémite en allemand. La deuxième différence réside dans l'idée que pour Heidegger cette mission historique du *Weltjudentum* est une honte, alors que pour Levinas, cette tâche du judaïsme est un titre de gloire. D'un côté, Finkielkraut n'approuve évidemment pas le vocable *Weltjudentum* et refuse d'amalgamer judaïsme et technique moderne. Nous verrons ultérieurement comment Finkielkraut réfléchit à l'aide de Heidegger l'attachement des juifs à Israël, ce qui lui permet d'utiliser une pensée heideggérienne pour contrecarrer le Heidegger plus « antisémite ». De l'autre, Finkielkraut reprochera à Levinas d'avoir oublié la terre des hommes¹⁷⁷ et du même coup les risques de la technique qui se concrétise dans l'interchangeabilité des Lieux et des choses.

3.3 L'interchangeabilité des Lieux et des choses

À l'époque de Levinas, et c'est sans doute toujours le cas aujourd'hui, la conquête spatiale marquait l'apothéose de la technique moderne. Cet accomplissement « métaphysique », celui d'avoir quitté le Lieu, se répète sous plusieurs occurrences sur la Terre. Finkielkraut en donne une série d'exemples. Les architectures particulières aux différentes villes d'Europe se distinguaient les unes des autres à cause entre autres des matériaux qui étaient à la disposition des architectes, des différents climats qui influençaient les couleurs choisies, des dénivelés de la terre contraignants, etc. À notre époque, l'architecture est débarrassée de l'encombrant respect pour le génie des lieux et la technique permet d'outrepasser ces données et les conséquences d'une telle

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 117.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 118.

suppression des contraintes sont les mêmes tours de métal et de vitre qui « s'abattent indifféremment sur Londres, Sydney, Varsovie, Doha ou Kuala Lumpur¹⁷⁸ ».

L'interchangeabilité ne s'arrête pas à l'architecture, car là où les choses et les lieux sont substituables, les hommes le deviennent également. Sur la question de l'immigration par exemple, Finkielkraut se penche sur un commentaire de l'économiste Olivier Pastré selon lequel il y aurait « trente millions de jeunes 'en trop' au sud de la Méditerranée à l'horizon de 2030 et trente millions de salariés qui manquent en Europe au même horizon¹⁷⁹ ». Un simple transfert de population pourrait égaliser le tout. Aux yeux de Finkielkraut, une telle conception de l'immigrant et donc de l'Autre, représente bien notre époque et son regard technique : l'Autre sert opportunément de pièce de rechange à une démographie et une économie déficientes. L'humanité, mais surtout l'Autre, est considérée et même réduite à un stock disponible à la manipulation et au calcul¹⁸⁰.

À cette interchangeabilité des personnes, notamment lorsqu'on pense l'immigration, Finkielkraut oppose comme on le sait l'irréductibilité des êtres humains. Certaines difficultés liées à l'immigration appuient ses thèses. Finkielkraut pose ici non pas une altérité entre les peuples, mais assurément des différences importantes entre les cultures qui peuvent mener à des difficultés d'intégration. Il y a là une forme d'incommunicabilité relative pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss dans *Le regard éloigné*¹⁸¹. Aux défenseurs inconditionnels des sociétés multiculturelles, Finkielkraut répond avec ironie : « Mais, étrangement, les champions de l'Autre crient au scandale quand on ose soutenir que l'Autre n'est pas le même et que cette hétérogénéité peut avoir des conséquences¹⁸² ». C'est qu'il est difficilement concevable à ses yeux de défendre les particularismes culturels en oubliant que ces différences peuvent à l'occasion entrer en conflit. Soulignons toutefois que pour Finkielkraut ces différences ne sont pas insurmontables, car il se refusera toujours à enfermer les êtres humains dans leur particularisme culturel.

Poursuivons la liste des domaines où l'interchangeabilité est reine en abordant la question de l'amour sous un angle lévinassien, un peu comme Finkielkraut le faisait dans *La sagesse de*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 119.

¹⁷⁹ Cité dans Juvin, H. (2013), *La grande séparation. Pour une écologie des civilisations*, p. 99.

¹⁸⁰ SE, p. 120.

¹⁸¹ Lévi-Strauss, C. (1983), *Le regard éloigné*, p. 15.

¹⁸² *Ibid.*, p. 90.

l'amour : « l'étreinte amoureuse [...] révèle la dualité insurmontable des êtres. Précisément parce qu'elle échappe, parce qu'elle fuit la lumière, l'altérité de l'autre apparaît alors dans sa pureté.¹⁸³ » Ce n'est pas dans la disponibilité que l'amoureux ou l'amoureuse m'apparaît, mais plutôt dans le respect du fait que certaines choses font partie d'elle qui m'est invisible et insaisissable. En tant qu'homme, Finkielkraut reconnaît un caractère d'indisponibilité à la féminité qui se manifeste dans l'étreinte amoureuse. Accepter cette conception de la féminité porte le risque d'enfermer les femmes dans une certaine idée et Finkielkraut en est bien conscient. Or, cette altérité entre les hommes et les femmes n'empêche en rien leur égalité du point de vue salarial, leur égalité juridique comme démocratique et Finkielkraut ajoute que « les féministes ont su déjouer le piège et vaincre ce qui restait dans notre civilisation du vieil ordre patriarcal¹⁸⁴ ». On pourrait développer un long débat des plus pertinents sur la question de savoir si les féministes ont en effet vaincu ce qui restait du vieil ordre patriarcal, mais ce débat n'est pas le nôtre ici. Pour les besoins du présent chapitre, on peut s'accorder avec Finkielkraut pour reconnaître qu'un mouvement important en ce sens se produit en Occident depuis le XX^e siècle. Malgré cet élan vers l'égalité, certains mouvements féministes surtout présents dans les études de genre à l'université veulent aller au-delà de l'égalité entre les hommes et les femmes et combattre maintenant les normes et les conventions pour ultimement libérer les êtres humains des carcans de genre. Les différences entre les hommes et les femmes seraient historiquement construites et socialement reproduites, comme le défend Judith Butler, figure de proue de ces études de genre¹⁸⁵. Autrement dit, ces études de genre visent à réduire l'homme et la femme à une pure construction sociale pour ensuite défendre le projet de supprimer toute différence entre ces deux sexes.

Cette théorie du genre s'inscrit dans le rêve plus large du constructivisme qu'on retrouve entre autres en éducation¹⁸⁶. Ce rêve vise à ce que l'être humain abandonne

son appartenance sexuée afin d'être qui il veut, quand il veut, où il veut ou, pour le dire dans la langue heideggerienne, afin de pouvoir passer commande de tout, même de sa propre constitution. Dans un monde enfin " défatalisé ", rien d'extérieur ou d'antérieur à la volonté ne doit pouvoir subsister. Tout ce qui était

¹⁸³ *Ibid.*, p. 121.

¹⁸⁴ SE, p. 121.

¹⁸⁵ Lire Butler, J. (2006), *Trouble dans le genre*.

¹⁸⁶ Finkielkraut critique cette théorie en éducation dans de nombreux ouvrages dont notamment *L'ingratitude* (1999) et *La querelle de l'école* (2008).

jadis inaccessible doit devenir disponible : telle est la formule du progressisme dans son dernier état, tel est le sens que revêt l'émancipation à l'époque que Heidegger définit comme l'âge de la technique.¹⁸⁷

On voit dans cette situation que la suppression de l'appartenance sexuée fait aussi partie pour Finkelkraut des choses interchangeables. Essentiellement, Finkelkraut observe qu'à l'âge de la technique moderne, l'être humain n'existe plus dans un Lieu. Le *Dasein* a perdu son *da*, le là de l'être-là comme Finkelkraut l'écrit¹⁸⁸. On comprend bien ici que le Lieu est à prendre dans un sens beaucoup plus large qu'un simple espace géographique. Avec les nombreux exemples, il paraît clair que Finkelkraut identifie le Lieu aux données contingentes de l'existence qui relèvent d'un certain enracinement et d'une appartenance. Ajoutons que ce rêve constructiviste provient d'un désir comparable à celui des totalitarismes du XX^e siècle, à savoir le triomphe de la volonté contre toute donnée ou contrainte.

3.4 Finkelkraut et les Juifs

Avant d'analyser les solutions proposées par Finkelkraut à cette interchangeabilité généralisée, nous devons revenir au questionnement de départ sur les liens entre technique et judaïsme : est-ce que ce déni de la finitude de la technique moderne ainsi que cette idée de suppression du Lieu a quelque chose à voir avec la manière juive d'être au monde ? Finkelkraut estime que non, car les Juifs se sont enracinés dans une terre, à savoir Israël¹⁸⁹, mais certains de ses contemporains comme l'historien Yuri Slezkine prétendent que si quand il écrit : « l'âge moderne est l'âge des Juifs et le XX^e siècle est le siècle des Juifs. La modernité signifie que chacun d'entre nous devient urbain, mobile, éduqué, professionnellement flexible¹⁹⁰ ». Au début du XX^e siècle, les Juifs n'avaient pas de terre à eux. Les Français étaient en France, les Polonais en Pologne, mais les Juifs n'entraient pas dans cette idée de frontière délimitant une terre et un peuple. Or, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale et à plus forte raison au XXI^e siècle, cette manière de vivre semble s'étendre à toute l'Europe. On peut notamment penser à la création de l'Union européenne et plus précisément à l'Espace Schengen qui fonctionne comme un espace

¹⁸⁷ SE, p. 122.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 122.

¹⁸⁹ Même avant la création d'Israël au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la ville de Jérusalem était considérée comme la Terre promise pour les Juifs. L'enracinement des Juifs dans un Lieu n'est pas nouveau, mais plutôt inscrit dans leur culture plusieurs fois millénaire.

¹⁹⁰ Slezkine, Y. (2009), *Le Siècle juif*, tr. Marc Saint-Upéry, p. 7.

unique sans contrôle des frontières. Bref, comme les Juifs du début du XX^e siècle, nos contemporains ne subissent pas la contrainte des frontières.

Ironie de l'histoire, alors que les frontières s'évaporent, les Juifs eux, montrent leur attachement à un Lieu, l'État d'Israël. L'un des propos « antisémites » de Heidegger soulignait que les Juifs assumaient « comme " tâche ", au niveau de l'histoire mondiale, le déracinement de tout étant hors de l'être ». Or, avec la création d'Israël¹⁹¹, ils paraissent s'enraciner dans la Terre¹⁹², allant à contre-courant de cette tâche du déracinement. Finkielkraut contredit donc la « thèse » antisémite heideggérienne en brandissant la création d'Israël. Il va même plus loin que lui en estimant que la création d'Israël témoignerait en fait de l'enracinement dans un Lieu encouragé par Heidegger.

Finkielkraut poursuit son rapprochement avec Heidegger en disant avec ce dernier que « la perte de l'Autre et de l'être est le drame de notre modernité éperdue¹⁹³ ». Cette phrase de Finkielkraut très générale en apparence mérite qu'on s'y attarde. La perte de l'Autre fait sans doute référence à la perte d'altérité dans le monde moderne dont nous parlons depuis le début de ce mémoire. Pour ce qui est de la perte de l'être, rappelons que pour Heidegger, l'être même du réel se donne et se confie à la garde de l'homme¹⁹⁴ dans les expériences que nous avons relevées plus haut comme la présence de l'arbre, la carafe de vin, etc. Cette perte des expériences autochtones, si on nous permet l'expression, est attribuable à la technique. Ces deux pertes sont donc attribuables à l'interchangeabilité et à la pensée 68 qui découlent toutes deux du regard technique. Levinas fut capable de voir la perte de l'Autre, mais Finkielkraut le critique sévèrement d'avoir été incapable de comprendre que la perte de l'être était aussi inhérente à la généralisation de ce type de regard.

Sur ce rapport entre judaïsme et technique, Finkielkraut semble prendre ses distances avec Levinas. Or, l'auteur de « Heidegger, Gagarine et nous » n'est toutefois pas à laisser complètement de côté, car si c'était le cas, comment comprendre l'héritage levinassien de *La sagesse de l'amour* ? Après s'être montré très critique avec la modernité, Finkielkraut laissera

¹⁹¹ Finkielkraut a beaucoup écrit sur la question d'Israël, farouche partisan d'une politique de deux états, Palestine et Israël. On peut notamment penser à *La réprobation d'Israël* (1983) et *La discorde* (2006).

¹⁹² Notons que les Juifs ont encore aujourd'hui en 2017 une importante diaspora, mais ils demeurent pour la plupart grandement attachés à Israël malgré cette distance.

¹⁹³ SE, p. 125.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 117.

entendre à la fin de son texte que tout espoir n'est pas perdu et nous verrons que bon nombre de ses réflexions d'inspiration lévinasienne tiennent toujours.

3.5 Comment relever le défi de l'altérité à l'époque de la technique ?

Finkielkraut diagnostique deux pertes caractéristiques de nos sociétés contemporaines, mais comment propose-t-il de les affronter ? Quelques pistes de réflexion émergent depuis le début de ce mémoire et la phrase concluant « Peut-on ne pas être heideggérien ? » fait le point sur ces pistes tout en ouvrant sur d'autres possibilités :

La tâche indissolublement existentielle et philosophique qui nous incombe, dans une telle situation [celle de la perte de l'être et de l'Autre], est de retrouver le sens de l'indisponibilité de l'Autre en rompant avec le *credo* de l'interchangeabilité et de redécouvrir aussi l'altérité de l'être en cultivant pour ce que nous n'avons pas fait, pour ce qui est donné, les dispositions oubliées de l'attention, de l'égard et de la gratitude.¹⁹⁵

Finkielkraut reconnaît dans un premier temps que cette tâche est « indissolublement existentielle et philosophique ». Cette première partie de solution démontre une certaine originalité, car à notre époque où chaque solution est considérée sous le prisme de la politique ou de la technique, Finkielkraut ouvre une voie alternative qui consiste à changer notre rapport au monde, ce qui est une solution beaucoup plus fondamentale et ayant le potentiel d'être permanente.

Ensuite, Finkielkraut évoque l'idée de « retrouver le sens de l'indisponibilité de l'Autre en rompant avec le *credo* de l'interchangeabilité ». Le premier chapitre de ce mémoire a bien montré comment retrouver le sens de l'indisponibilité de l'Autre. Ne pouvant reprendre ici tout cet argument, contentons-nous de rappeler qu'il s'agissait de retrouver l'irréductibilité de l'Autre grâce à la sagesse de l'amour et la meilleure manière de le faire était la lecture de grands textes littéraires.

Pour la deuxième partie de cette idée, à savoir la rupture « avec le *credo* de l'interchangeabilité », on doit redire que l'interchangeabilité est intimement liée au regard technique. La technique moderne nivelle notre espace de vie au point de le rendre interchangeable avec n'importe quel autre lieu. La suppression du Lieu est une composante essentielle de cette interchangeabilité des lieux, des cultures et des hommes. Pour rompre avec le

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 125.

credo de l'interchangeabilité, nous avons vu au deuxième chapitre que l'intelligentsia devait retrouver le schisme des deux cultures. Les intellectuels doivent refuser de concéder tout l'espace de la raison au regard technique et ainsi retrouver l'indicible des grandes œuvres qui forment le patrimoine de l'humanité. Ici, une grande importance est mise sur la culture et sur les cultures nationales qui ne doivent pas être considérées sous le regard technique, car on perdrait leur spécificité et dès lors leur sens.

Penchons-nous maintenant sur la dernière partie de la phrase où Finkielkraut évoque l'idée qu'il faudrait « redécouvrir aussi l'altérité de l'être en cultivant pour ce que nous n'avons pas fait, pour ce qui est donné, les dispositions oubliées de l'attention, de l'égard et de la gratitude. » Finkielkraut ajoute ici trois dispositions pour se lancer dans la redécouverte de l'altérité. L'adjectif « oubliées » accolé à ces dispositions montre bien la nostalgie que Finkielkraut continue d'éprouver pour les époques précédant la technique moderne.

La première disposition, terme qui peut rappeler la notion de *Stimmung* chez Heidegger, fait sans doute référence à l'attention que Finkielkraut nous exhorte à porter aux grandes œuvres. Dans un autre livre, Finkielkraut comparait les grands textes littéraires à des textes sacrés : « La culture prise sérieusement, ne consiste pas à étudier la Bible comme un texte littéraire, mais à étudier, à méditer un grand texte littéraire comme si c'était la Bible¹⁹⁶ ». On peut se souvenir d'une époque en Occident où la Bible occupait une place très importante dans la vie de l'esprit (c'est sans doute encore le cas, mais elle est néanmoins beaucoup moins présente qu'à une autre époque). Les classiques devraient aujourd'hui occuper une fonction similaire si on se fie à la pensée de Finkielkraut. La définition du classique proposé par Finkielkraut est la suivante :

C'est un livre dont l'aura est antérieure à la lecture. Nous n'avons pas peur qu'il nous déçoive, mais que nous le décevions en n'étant pas à la hauteur. Nous admirons avant de comprendre et, si nous comprenons, c'est parce que l'admiration a tenu bon et forcé tous les obstacles. L'*a priori*, en l'occurrence, n'est pas un préjugé, c'est une condition de l'intelligence.¹⁹⁷

Finkielkraut évite ici le piège de la rigidité et met l'accent sur la réputation de l'œuvre. Il dira plus loin que c'est le rôle de l'école d'entretenir cette aura pour que s'opère la transmission de la culture.

¹⁹⁶ Finkielkraut, A. (2006), *Le Livre et les livres : Entretiens sur la laïcité (avec Benny Lévy)*, p. 65.

¹⁹⁷ IM, p. 194.

La disposition de l'égard fait naturellement référence à l'idée de respect et on peut revenir à ce que Finkielkraut disait quand il parlait de l'importance de « révéler les grandes œuvres et les grands auteurs » au deuxième chapitre. Dans « Peut-on ne pas être heideggérien ? », nous avons un bel exemple de la manière dont Finkielkraut propose de révéler les grands auteurs. Finkielkraut témoigne d'un immense respect pour l'œuvre de Levinas dès ses premiers livres, mais tranquillement au fil de son œuvre, il se distancie de ce dernier. Ces désaccords n'empêchent en rien Finkielkraut de relire Levinas pour penser le réel et de continuer à défendre la sagesse de l'amour.

Les dispositions qu'exalte Finkielkraut peuvent être analysées en lien avec la littérature, mais Finkielkraut fait aussi référence à la civilisation occidentale en général, à ses coutumes et ses traditions comme on peut le voir avec la troisième disposition, à savoir la gratitude. Cette disposition revient périodiquement dans l'œuvre de Finkielkraut comme dans le titre du livre d'entretiens de Finkielkraut avec le journaliste québécois Antoine Robitaille : *L'ingratitude*. L'espace nous manque malheureusement pour aborder ce livre qui aurait mérité une analyse plus approfondie. Contentons-nous de souligner que Finkielkraut y caractérise notre temps par une ingratitude à l'égard de la langue, de la culture, de notre nation et de manière générale des choses qui nous sont données.

La gratitude est l'un des thèmes d'un autre livre de Finkielkraut, *L'humanité perdue* (1996), où il cite Hannah Arendt :

une gratitude fondamentale pour les quelques choses élémentaires qui nous sont invariablement données, comme la vie elle-même, l'existence de l'homme et le monde. [...] Dans la sphère de la politique, la gratitude met l'accent sur le fait que nous ne sommes pas seuls au monde. Nous ne pouvons nous réconcilier avec la variété du genre humain et avec les différences entre les hommes [...] qu'en prenant conscience, comme d'une grâce extraordinaire, du fait que ce sont les hommes et non l'homme qui habitent la terre¹⁹⁸.

L'idée à la base de la philosophie de Finkielkraut est celle de la finitude humaine. À partir de cette idée, un sentiment de gratitude est nécessaire pour ce que nous n'avons pas fait. Cette non-reconnaissance des « quelques choses élémentaires qui nous sont invariablement données » aurait selon lui mené aux totalitarismes du XX^e siècle et caractérise ce désir incontrôlable de la

¹⁹⁸ Arendt, A. (1951), *The Burden of Our Time*, traduction libre de Alain Finkielkraut, p. 438-439.

volonté qui considère que tout est permis et laisse en plan le donné, c'est-à-dire le Lieu. En défendant ces trois dispositions, Finkielkraut considère que nous pourrions retrouver autant l'Autre que l'être.

3.6 Critiques à Finkielkraut

Le texte de Finkielkraut s'est attiré son lot de critiques dans les médias de masse, mais aussi chez certains intellectuels dont Yves Charles Zarka, professeur de philosophie à l'université Paris Descartes-Sorbonne. À ses yeux, Finkielkraut défend la thèse voulant que Heidegger, loin d'être antisémite, aurait justifié en fait l'attachement des Juifs à la terre d'Israël. Finkielkraut opèrerait un changement de perspective pour le moins étrange sur la figure de Heidegger : « Voilà l'apôtre de l'extermination des Juifs transfiguré en penseur de leur renaissance, sans la moindre pudeur et en toute irresponsabilité intellectuelle¹⁹⁹ ». C'est une lecture de Heidegger que Zarka juge indéfendable. On peut reprocher à Zarka d'identifier Heidegger à un apôtre de l'extermination des Juifs, car Heidegger n'a jamais défendu la Shoa. On peut aussi souligner que notre lecture démontre que Zarka ne rend pas du tout justice à la pensée de Finkielkraut. Il n'en met pas moins en lumière de possibles malentendus que nous nous devons de tirer au clair.

Finkielkraut ne prétend jamais que Heidegger soit exempt de toute critique. Le contraire est plutôt vrai quand on étudie chacun des textes où il traite de ce philosophe. Finkielkraut met en avant l'idée voulant que la pensée heideggérienne ait encore une valeur aujourd'hui et même plus que jamais alors que tout semble considéré sous le regard technique. On doit reconnaître que Finkielkraut use de cette pensée pour justifier l'attachement des Juifs à la terre d'Israël, mais il ne prête jamais d'intention à Heidegger sur ce sujet. Cette différence apparaît comme fondamentale pour répondre à Yves Charles Zarka.

Le texte de Finkielkraut n'est lui-même pas moins exempt de critiques. Finkielkraut n'analyse qu'une seule forme de l'antisémitisme de Heidegger répertorié par Peter Trawny dans son étude. Il aurait été intéressant qu'il s'attèle à l'analyse des deux autres formes d'antisémitisme pour ainsi mieux diagnostiquer sa lecture de l'antisémitisme de Heidegger. On pourrait le critiquer en lui prêtant l'intention qu'il ait choisi une forme d'antisémitisme moins accablante que les autres et c'est pourquoi il s'est refusé de traiter des autres formes d'antisémitisme qui sont peut-être

¹⁹⁹ Rastier, F. (2016), « Des Juifs au secours de Heidegger ? », p. 131.

davantage problématiques. S'avancer sur ce terrain glissant serait mal venu, mais on peut tout de même reconnaître une lacune dans le texte de Finkielkraut qui n'est pas justifiée.

Au-delà de cette critique que nous pouvons adresser à Finkielkraut, qu'on nous permette une critique de cette critique. Tous les intellectuels s'intéressant à Heidegger s'obligent à critiquer ce dernier sur son antisémitisme et c'est d'autant plus vrai depuis la publication des *Cahiers noirs*. Jusqu'à quand les intellectuels traitant de Heidegger devront-ils critiquer le philosophe allemand en préambule et le répéter incessamment dans les discussions informelles comme dans les livres ? Finkielkraut critique Heidegger à chaque occasion où il en parle, mais il semble que pour certains, une telle répétition soit insuffisante. Ce texte de Finkielkraut témoigne d'une certaine exaspération allant en ce sens. Il désire sortir de cette querelle et plutôt se pencher sur la valeur de la pensée heideggérienne et la creuser davantage. La conclusion de Finkielkraut semble être que sans cesser d'en parler, il est nécessaire de voir que toute l'œuvre de Heidegger n'est pas irrémédiablement maculée par les propos de ses *Cahiers noirs*.

3.7 Changement dans la pensée de Finkielkraut

Depuis les années 80 avec *La sagesse de l'amour* et *La défaite de la pensée*, Finkielkraut a naturellement développé sa pensée et de ce cheminement découlent parfois certaines contradictions. Dès ses premiers livres, Finkielkraut défendait la raison des Lumières françaises contre le relativisme culturel. À partir des années 2000, sans défendre un relativisme culturel, il développe une plus grande sensibilité pour les valeurs et la vulnérabilité des traditions nationales²⁰⁰. Aujourd'hui, il semble considérer que les différences entre les cultures fondent une certaine altérité entre ces dernières, un peu comme Lévi-Strauss le pensait. Dans le premier chapitre, nous relevions une critique contre Lévi-Strauss, à savoir la confusion entre altérité et différence, à laquelle Finkielkraut cherchait à se soustraire. Les développements plus récents de sa philosophie nous obligent à maintenant adresser cette même critique à Finkielkraut comme Mazarine Pingeot, professeure agrégée de philosophie, le fit lors d'une entrevue télévisée. Elle posa deux questions à l'ancien professeur de polytechnique à Paris que je me permets de résumer

²⁰⁰ De Wit, T. W. A. (2008), « Scum of the Earth : Alain Finkielkraut on the Political Risks of a Humanism without Transcendence », p. 165.

ici : est-ce que vous ne confondez pas altérité et différence et comment cette pensée de la césure entre les cultures permet-elle d'accéder à l'universel²⁰¹ ?

Abordons dans un premier temps la première question qui se décline en trois sous-questions différentes. Est-ce qu'en effet Finkielkraut confond altérité et différence ? Si c'est le cas, pourquoi sa pensée s'est-elle modifiée sur cette question ? Et est-ce que ce changement discrédite ses réflexions antérieures ou bien cette contradiction n'est-elle qu'apparente et enrichit au contraire sa pensée ?

Pour répondre à la première question, penchons-nous sur un autre texte provenant de *La seule exactitude* où Finkielkraut aborde la transsexualité et définit au passage la différence : « c'est ce que je ne suis pas et que je ne peux pas être.²⁰² » Cette définition est très proche de l'altérité : l'Autre se caractérise par son indisponibilité et c'est cet indisponible qui forme l'altérité. Dans ce texte sur la transsexualité, Finkielkraut défend l'idée que la femme et l'homme étaient anciennement différents (une fois qu'on naissait femme, on ne pouvait devenir homme et *vice versa*), mais la technique moderne a rendu caduque cette définition, car le changement de sexe est maintenant disponible. Certains vont voir dans cette avancée technologique une victoire *de* la différence, Finkielkraut de son côté y voit une victoire *sur* la différence, car plus rien n'est différent si on peut être tout, n'importe quand et n'importe comment. On comprend déjà que cette victoire sur la différence est attribuable à la technique : « Nulle altérité ne résistera à l'arraisonnement²⁰³ ». La part qui est non-choisie est un facteur d'altérité et la technique supprime cette part de non-choisi. La dernière citation de Finkielkraut montre bien comment il utilise « altérité » et « différence » comme des synonymes. Par conséquent, oui Finkielkraut confond altérité et différence dans *La seule exactitude* ce qu'il ne faisait pas dans *La sagesse de l'amour*.

Qu'est-ce qui explique ce changement ? Finkielkraut explique rapidement dans l'entrevue télévisée que les Français ont défendu une conception de la laïcité en pensant qu'elle était universelle. Rappelons que l'interdiction des signes religieux à l'école (loi de 2004) ainsi que l'interdiction de la dissimulation du visage dans l'espace public (loi de 2010) sont deux lois

²⁰¹ FalkoJ89. (1^{er} mai 2017). *Les Grandes Questions - Alain Finkielkraut, Cynthia Fleury, Rémi Brague* - 29/10/2015 [Vidéo en ligne]. Repéré à <https://www.youtube.com/watch?v=hEUL05PhQtI&t=969s>.

²⁰² SE, p. 146.

²⁰³ *Ibid.*, p. 146.

réglementant cette laïcité et elles ont fait couler beaucoup d'encre à l'international et plus précisément dans les pays anglo-saxons où l'on s'est fortement opposé à une telle conception de la laïcité. Cette désillusion quant à l'universalisation de cette forme de laïcité à la française a rendu Finkielkraut plus sensible aux particularismes culturels, c'est pourquoi il se dit plus lévi-straussien que lorsqu'il écrivit *La défaite de la pensée*.

Ajoutons que Finkielkraut modifie aussi sa réflexion en raison d'événements contingents liés à notre modernité. Depuis quelques décennies, la mondialisation est devenue une donnée des sociétés européennes et cela implique une immigration de masse, la suppression du Lieu, l'américanisation de la culture, etc. Sur la question de l'immigration, Finkielkraut observe avec raison que ce ne sont pas toutes les civilisations qui réussissent à bien s'acclimater l'une à l'autre. Ces difficultés ne sont sans doute pas insurmontables, mais elles sont néanmoins non négligeables et elles peuvent créer d'importantes inquiétudes dans la population. Les attentats reliés à l'islamisme d'un côté et les millions de musulmans qui vivent pacifiquement en France de l'autre montrent bien les difficultés bien réelles de l'immigration et de la rencontre des cultures, même si elles ne sont pas insurmontables.

Comment alors faire coexister la pensée tardive de Finkielkraut avec *La sagesse de l'amour* ? Quoique Finkielkraut défende davantage les particularismes culturels qu'auparavant, il continue de défendre la dignité humaine²⁰⁴ grâce à l'idée d'altérité du visage et il évite ainsi de tomber dans le relativisme, car il refuse de justifier des actes barbares simplement parce qu'ils proviennent de traditions particulières. Il continue aussi de défendre les œuvres d'art qui visent l'universel comme les œuvres de Vermeer pour reprendre l'exemple de notre deuxième chapitre. Bon nombre de ses réflexions dans *La sagesse de l'amour* et *La défaite de la pensée* tiennent donc toujours.

Pour répondre à la question sur la conciliation entre universalisme et particularisme culturel, nous venons d'avoir une partie de la réponse à propos des œuvres d'art qui s'inscrivent dans un particularisme, mais qui aspirent aussi à l'universalité. Dans *L'identité malheureuse*, Finkielkraut revient de manière instructive sur la philosophie de Lévi-Strauss dans *Race et culture*²⁰⁵. Dans cette conférence, Lévi-Strauss défendait l'idée qu'il n'y avait aucune raison de

²⁰⁴ De Wit, T. W. A. (2008), « Scum of the Earth : Alain Finkielkraut on the Political Risks of a Humanism without Transcendence », p. 166.

²⁰⁵ Nous considérons la pensée de Lévi-Strauss de manière un peu trop monolithique depuis le début de ce mémoire. Naturellement, une évolution importante s'est effectuée au fil de sa vie,

rendre quelqu'un coupable de racisme si cette personne défendait une manière de vivre ou de penser qui se prétendait au-dessus des autres²⁰⁶. Lévi-Strauss ira plus loin en proposant que cette idée est en fait le prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque communauté se conservent et trouvent dans leur propre fond les ressources nécessaires à leur renouvellement. À ce sujet, lisons Finkielkraut :

Avec ses platanes et ses marronniers, ses paysages et son histoire, son génie propre et ses emprunts, sa langue, ses œuvres et ses échanges, la modalité française de la civilisation européenne dessine un monde. Et ce monde se propose aussi bien aux autochtones qu'aux nouveaux arrivants. Pour ne pas reconduire les horreurs du passé et pour relever le défi contemporain du vivre-ensemble, on voudrait aujourd'hui effacer la proposition identitaire. Lévi-Strauss [de *Race et culture*] nous enseigne, à l'inverse, qu'elle doit être maintenue fermement et transmise sans honte²⁰⁷.

Autrement dit, Finkielkraut se rend bien compte que ses réflexions dans *La sagesse de l'amour* et *La défaite de la pensée* font partie de la tradition européenne où la raison, mais aussi, et surtout, la culture sont le coagulant de tous ces pays et la grande place accordée à la culture en Europe est encore plus notable en France, foyer d'innombrables poètes, écrivains, philosophes, peintres, sculpteurs, etc. Finkielkraut ajoute: « Mais ne sommes-nous pas l'autre de l'Autre ? Et cet autre, n'a-t-il pas le droit lui aussi d'être et de persévérer dans son être ? L'abandon de la grande ambition des Lumières, qui était de donner au monde entier notre visage, ne doit pas conduire à l'effacement de ce visage.²⁰⁸ » Pour conclure cette question sur la possibilité de l'universalisme dans la philosophie tardive de Finkielkraut, ces deux dernières citations montrent bien que le particularisme français est ouvert à tous. Le particularisme français ne peut pas s'exporter dans toutes les cultures, mais chaque individu peut par contre s'y joindre²⁰⁹.

Finkielkraut était fort critique de sa conférence « Race et histoire » (1952), mais il s'accorde beaucoup plus avec « Race et culture » (1971). Voir *L'identité malheureuse*, p. 117 à 135.

²⁰⁶ Bien entendu, il va de soi que cette idée n'inclut pas la destruction des autres valeurs ou de leurs représentants.

²⁰⁷ IM, p. 135.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 133.

²⁰⁹ Ce particularisme pour Finkielkraut ne se réduit pas aux droits de l'Homme, mais implique toute une histoire et une culture françaises.

Conclusion

L'essai « Peut-on ne pas être heideggérien ? » nous a permis de mettre en relief une certaine évolution dans les penchants philosophiques de Finkielkraut. Dans ses textes plus tardifs, il est davantage heideggérien que lévinasien, car il est plus conscient qu'il ne l'était de la fragilité des cultures à l'époque contemporaine.

Nous avons aussi pu voir comment le monde s'homogénéise et que la différence est en réel danger, alors que la diversité semble être le mot du jour. La suppression du Lieu causée par le regard technique dominant autant à l'université que chez les politiciens et chefs d'entreprise mène à l'interchangeabilité des personnes et des cultures. Cette critique de l'homogénéisation va dorénavant dans le sens d'une véritable apologie de la diversité et de la différence culturelle. Finkielkraut pense donc les cultures un peu comme il pensait l'Autre dans *La sagesse de l'amour*, mais il ne tombe jamais dans l'erreur du relativisme culturel ou bien dans l'enfermement des hommes et des femmes dans leur culture.

Finalement, la phrase concluant « Peut-on ne pas être heideggérien ? » comporte deux avantages pour la marche argumentative de notre mémoire. Dans un premier temps, il constitue un résumé très condensé des trois chapitres qui forment ce mémoire. L'idée d'altérité menacée par la technique moderne y est mentionnée, mais il propose aussi, et c'est son deuxième avantage, des solutions possibles au défi de l'altérité à l'époque de la technique moderne.

Conclusion

Au terme de cette étude, en dressant un bilan de ces trois chapitres, nous sommes à même de relever les éléments constants comme les ruptures dans la pensée de Finkielkraut et d'en tirer certains enseignements.

Le premier chapitre permet de montrer comment Finkielkraut considère la réalité humaine comme une intrigue et non comme une connaissance. Plus précisément, l'indisponibilité de l'Autre permet à ce que l'on sorte de soi pour aller à sa rencontre, mais de ce face-à-face, aucune connaissance ne peut découler, on peut seulement découvrir petit à petit notre interlocuteur. Cette indisponibilité de l'Autre supporte l'argument de Finkielkraut qui défend la finitude humaine et cette conception de l'être humain sera une constante dans son œuvre bien qu'il n'en parle explicitement qu'à de rares occasions.

Ce premier chapitre a aussi mis en lumière l'opposition manifeste entre Finkielkraut et la pensée 68. Cette discordance continuera de marquer l'œuvre de Finkielkraut jusqu'à ces essais les plus tardifs, mais il en parlera assurément moins pour des raisons chronologiques, ce mouvement qui datera de cinquante ans l'année prochaine.

Soulignons aussi que Finkielkraut critique toute pensée ou système politique totalitaire depuis ses premiers écrits. On pense naturellement au nazisme et au communisme, mais aussi au regard technique généralisé qui est aussi présent dans la pensée 68. Ces pensées se caractérisent surtout par une volonté sans borne qu'aucune donnée contingente ne viendrait freiner.

Relevons une constante supplémentaire de la vie intellectuelle de Finkielkraut, soit le refus d'enfermer les hommes et les femmes dans leur particularisme culturel. Dès *La sagesse de l'amour*, Finkielkraut nous prévenait des risques d'enchaîner le visage de l'Autre à sa différence et il continue de le faire dans *L'identité malheureuse* alors qu'il attribue à l'école le rôle de libérer durant quelques heures par jour les élèves de leur particularisme : « Il faut que les élèves aient le loisir d'oublier leur communauté d'origine et de penser à autre chose qu'à ce qu'ils sont pour pouvoir penser par soi-même²¹⁰ ».

Un bilan de ce mémoire ne pourrait passer sous silence l'importance qu'accorde Finkielkraut à la littérature. Elle permet de mettre en pratique la sagesse de l'amour défendue en 1984 et d'en appliquer les trois dispositions, à savoir l'égard, la gratitude et l'attention, lesquelles

²¹⁰ IM, p. 25.

permettent de retrouver le sens de l'indisponibilité de l'Autre. Finkielkraut relit périodiquement les grands classiques de la littérature occidentale dont les auteurs sont pour la grande majorité morts. Quelques exceptions contemporaines parviennent à se glisser dans ses réflexions comme Milan Kundera. Les deux entretiennent une amitié dont le grand public ne sait que peu de choses. Finkielkraut se nourrit fréquemment de l'œuvre de Kundera, mais le contraire est aussi vrai et une lecture attentive de leur œuvre verra poindre ici et là des thèmes et des réflexions communes, notamment la critique des pensées totalitaires et du regard technique.

L'opposition entre culture et technique est une dialectique que nous avons cherché à mettre en évidence dans ce mémoire. Nous avons montré un Finkielkraut critique de la technique moderne et ce portrait est juste. On nous pardonnera de ne pas avoir suffisamment souligné que Finkielkraut reconnaît les avantages pratiques de ces nouvelles technologies; il n'est pas dupe et est conscient des avancées importantes de la médecine moderne par exemple. Soulignons toutefois que cette omission était calculée de notre part, car la question de la technique moderne ne se pose pas sous le prisme de l'utilité des nouvelles technologies. Finkielkraut comprend bien avec Heidegger que l'essence de la technique moderne n'a rien de technique et c'est plutôt le *changement de regard* qui la caractérise en voyant tout comme un stock disponible qui retient son attention. C'est contre l'hégémonie de ce regard que s'élèvera sa critique.

Hormis ces constantes, l'œuvre de Finkielkraut fait aussi apparaître certains changements ou déplacements dans ses écrits. Après les années 80, Finkielkraut délaisse considérablement, quoique jamais totalement, le concept d'amour. *La sagesse de l'amour* abordait le monde de manière « micro », c'est-à-dire dans la rencontre d'autrui, alors que *L'identité malheureuse* en 2013 se situera sur un plan plus « macro » et traitera de la France dans son ensemble. Ce changement de perspective explique sans doute pourquoi il met de côté ses réflexions sur l'amour qui sont plus à propos dans l'analyse de situation « micro ». Mais, est-ce un concept si loin de ses préoccupations plus tardives ? Les trois dispositions proposées par Finkielkraut ont leur pertinence autant par rapport à la culture française que dans les relations amoureuses pour préserver le visage d'autrui.

Le changement le plus important dans l'œuvre de Finkielkraut est son rapport à la différence culturelle et à l'universalisme. Dans *La défaite de la pensée* et *La sagesse de l'amour*, Finkielkraut reconnaissait certains avantages au romantisme allemand et à une certaine

philosophie de la décolonisation qui défendait ardemment les particularismes culturels contre l'universalisme de la raison. Il marquait néanmoins sa nette préférence pour la raison des Lumières françaises qui aspirait davantage à un universalisme. À partir des années 2000, Finkielkraut développe davantage sa sensibilité pour les valeurs et la vulnérabilité des traditions et de la culture nationale²¹¹, ce qui le rapproche davantage d'un certain romantisme allemand. C'est qu'il y insistait, comme il le fait toujours aujourd'hui, sur la fragilité des nations et des cultures, même des grandes comme la France. Finkielkraut parvient à sauvegarder l'universalisme, car la France n'est jamais un particularisme coercitif ou exclusif, car tous peuvent y prendre part. Finkielkraut ne sombre pas dans la nostalgie quoique ce terme ne soit jamais négatif à ses yeux, il opte plutôt pour une préférence culturelle²¹² pour la sienne.

Ce changement de perspective est observable dans la conception de l'altérité de Finkielkraut, puisqu'il la confond maintenant avec la différence, ce qu'il ne faisait pas en 1984. Il identifie l'altérité aux différences qu'on ne peut pas être. Anciennement, une altérité existait entre l'homme et la femme, car celle-ci ne pouvait pas être celui-là. Aujourd'hui, cette altérité n'est plus aussi simple à cause des avancés de la technologie en médecine²¹³. Même si nous oublions ces percées scientifiques, la théorie du genre, fortement inspirée du regard technique, travaille à supprimer toute différence entre les hommes et les femmes. Finkielkraut constate donc une homogénéisation du monde, car aucune différence et donc aucune altérité ne résistent à la technique.

Nous avons amorcé ce mémoire en nous interrogeant sur le statut de Finkielkraut : est-ce un philosophe, un expert ou un intellectuel ? Les deux premiers chapitres ont montré un Finkielkraut philosophe qui s'intéressait à des questions de fond, alors que le dernier chapitre, sans rompre complètement avec ces questions, montrait aussi en quel sens il est un intellectuel et un redoutable commentateur de notre modernité. Kundera définissait Finkielkraut comme la

²¹¹ De Wit, T. W. A. (2008), « *Scum of the Earth : Alain Finkielkraut on the Political Risks of a Humanism without Transcendance* », p. 165.

²¹² NAM, p. 252.

²¹³ Ici, Finkielkraut ne pose pas un jugement de valeur sur la transsexualité. Il ne dira jamais que la transsexualité est une mauvaise chose, mais il constate que ce type d'avancée technologique mène à la perte de l'Autre, phénomène qu'il constate aussi dans bien d'autres sphères de la société moderne.

personne qui ne sait pas ne pas réagir²¹⁴. Le dernier chapitre n'a en ce sens rien de surprenant en montrant un Finkielkraut polémiste à certains égards qui se lance dans l'analyse d'une « thèse » antisémite de Heidegger. Nous croyons avoir bien montré que sous une polémique se cachait en fait une lecture profonde de nos enjeux contemporains. Comme Finkielkraut s'est donné la tâche de lire Heidegger dans le texte et de ne pas se fier aux on-dit, ce mémoire espère avoir encouragé le lecteur à se plonger dans le texte de Finkielkraut pour les mêmes raisons.

Durant toute sa vie intellectuelle, Finkielkraut défend l'altérité qui peut prendre la forme du visage ou du Lieu, mais quelles sont les conséquences de la suppression de ces deux occurrences de l'altérité ? Dans *La sagesse de l'amour*, Finkielkraut mettait en garde contre la prétention illégitime de voir le vrai visage. Une telle prétention aurait mené aux pires atrocités du XX^e siècle. Alors que les totalitarismes du XX^e siècle semblent bel et bien derrière nous, la défense de l'altérité pourrait apparaître superflue. Finkielkraut montre que l'absence de mouvement politique totalitaire n'empêche pas que le regard technique qui faisait partie de ces totalitarismes soit toujours bien présent au XXI^e siècle. Ceux qui en usent sont sans doute moins sanguinaires, mais ce désir d'homogénéisation propre au totalitarisme est toujours présent.

Finkielkraut se fait très critique de la modernité et se moque à l'occasion des « champions de l'autre ». Ce mémoire aura montré que Finkielkraut, loin d'être un antimoderne, est en accord avec le projet initial de la modernité et qu'il défend une véritable diversité intellectuelle, car certaines frontières entre les différentes manières de penser sont parfois fort pertinentes. Dans le troisième chapitre, nous avons défini un Finkielkraut qui défendait les particularismes culturels, mais d'un point de vue national. Nous voyons bien qu'après analyse, Finkielkraut défend une autre conception de la diversité que celle promue par les défenseurs des sociétés multiculturelles, car le culte de la diversité tel qu'on la traite aujourd'hui mène davantage à l'homogénéisation du monde plutôt qu'à une pluralité de points de vue.

Finkielkraut nous rappelle que ce désir de faire de la « diversité » l'horizon indépassable de notre temps peut amener au morcellement et à l'oubli de la mémoire nationale. La France existe, elle n'est jamais réductible aux droits de l'homme et son identité est fondée dans une culture et une histoire françaises. Cette culture peut certes changer et en rencontrer d'autres, mais il est légitime que les Français la préfèrent à d'autres. Je laisserai le mot de la fin à Finkielkraut

²¹⁴ Nora, P. (2016), Réponse de Pierre Nora au discours de M. Alain Finkielkraut.

qui montre que l'obsession d'une société toujours plus diversifiée peut mener à un paradoxe de la perte de la diversité au nom de la diversité. Autrement dit, l'assassin porte le même nom que la victime²¹⁵ : « L'amour de l'autre veille donc à ce que le présent ne sorte pas de soi. Et peu à peu, s'efface, pour faire droit à la diversité, la contribution française à la diversité du monde²¹⁶ ».

²¹⁵ SE, p. 179.

²¹⁶ IM, p. 163.

Bibliographie

1. Œuvres de Finkielkraut

Le Juif imaginaire, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

L'avenir d'une négation, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

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

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

La défaite de la pensée, Paris, Gallimard, Folio essais, 1989.

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

« Le conservatisme à l'aube du XXI^e siècle », Les Grandes Conférences Desjardins, Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill, 1998.

L'ingratitude : Conversations sur notre temps, avec Antoine Robitaille, Paris, Gallimard, 1999.

Nous autres, modernes, Paris, Gallimard, Folio essais, 2005.

Le Livre et les livres : Entretiens sur la laïcité, avec Benny Lévy, Paris, Verdier, 2006.

La discorde : Israël-Palestine, les juifs, la France, en collaboration avec Rony Brauman, Paris, Mille et une nuits, 2006.

Ce que peut la littérature, Paris, Stock, 2006.

La querelle de l'école, Paris, Stock/Panama, 2008.

Philosophie et modernité, Paris, Éditions de l'École Polytechnique, 2009.

L'identité malheureuse, Paris, Stock, 2013.

La seule exactitude, Paris, Stock, 2015.

« Comment ne pas être heideggérien ? » in *La Règle du jeu*, Paris, Numéro 58-59, 2015.

2. Littérature secondaire

Audier, S., *La pensée anti-68 : Essai sur une restauration intellectuelle*, Paris, La découverte, 2008.

Badiou, A. & Finkielkraut, A., *L'explication : conversation avec Aude Lancelin*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes, 2010.

Bock-Côté, M., *Le patriotisme angoissé d'Alain Finkielkraut*, in *Le nouveau régime*, Montréal, Boréal, 2017.

Calcagno, A., « Alain Finkielkraut: The Coming Undone of a Thoughtful Culture? », in *Symposium : Canadian Journal of Continental Philosophy* (5), 2001, p. 183-196.

Debray, R., *Vie et mort de l'image : Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des idées, 1992.

FalkoJ89. (1^{er} mai 2017). *Les Grandes Questions - Alain Finkielkraut, Cynthia Fleury, Rémi Brague - 29/10/2015* [Vidéo en ligne]. Repéré à <https://www.youtube.com/watch?v=hEUL05PhQtI&t=969s>.

Ferry, L., *et al.*, « Y a-t-il une pensée 68 ? », in *Le débat* (39), 1986, p. 31-55.

Ferry, L. & Renaut, A., *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset, 1988.

Ferry, L. & Renaut, A., *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2008.

Finkielkraut, A. & Debray, R., *Les techniques et l'humanisme* in *L'Empire des techniques*, Paris, Seuil, 1994.

Friedlander, J., *Vilna on the Seine : Jewish Intellectuals in France since 1968*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Gibbs, R., « The Imaginary Jew, and : The Wisdom of Love (review) », in *Shofar* (18), Number 3, Spring 2000, 171-173.

Legros, R., « Penser notre humanité comme une énigme : *Autour d'Une voix vient de l'autre rive* d'Alain Finkielkraut », in *Esprit* (11), 2001, 171-181.

Lindenberg, D., *Le rappel à l'ordre : Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Seuil, 2^e édition, 2016.

Liszka, K. & Włodarczyk, R., « Between Lévinas and Arendt – Philosophical Origins of Alain Finkielkraut's Reflection on the Other and the Education », in *Journal of Education Culture and Society* (2), 2014, 19 à 29.

Nora, P. (2016), *Réponse de Pierre Nora au discours de M. Alain Finkielkraut*, Repéré à <http://www.academie-francaise.fr/reponse-au-discours-de-m-alain-finkielkraut>

Poizat, J.-C., « Portrait d'un intellectuel contemporain : Alain Finkielkraut. Entre engagement républicain et soutien communautaire », in *Le Philosophoire* (33), 2010, 181-230.

Plourde, S., « Compte rendu : La sagesse de l'amour », in *Dialogue* (24), 1985, 554-557.

Rachlin, N., « Alain Finkielkraut and the Politics of Cultural Identity », in *SubStance* (24), 1995, 73-92.

Rastier, F., « Des Juifs au secours de Heidegger ? », in *Cités*(1) n° 65, 2016.

Robin, J., *La position du missionnaire : Alain Finkielkraut décrypté*, Paris, Tatamis, 2009.

Souillac, G., *The Burden of Democracy*, Lanham, Lexington Books, 2011.

Seaton, P. & Mahoney, D. J., « The Perils of Identity Politics », *Journal of Democracy* (15), n° 3, Juillet 2004, 152-165.

Suchoff, D., *Introduction in The Wisdom of Love*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1997.

Trawny, P., *Heidegger et l'antisémitisme : Sur les « Cahiers noirs »*, tr. Jean-Claude Monod & Julia Christ, Paris, Seuil, 2014.

Vanheste, J., *Guardians of the Humanist Legacy*, Leiden / Boston, Brill, 2007.

De Wit, T. W. A., « Scum of the Earth : Alain Finkielkraut on the Political Risks of a Humanism without Transcendence », in *Telos* (142), Spring 2008, 168-183.

3. Autres sources

Sous la direction de P. Arjakovski, F. Fédier, H. France-Lanord, *Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 2013.

Aron, R., *L'opium des intellectuels*, Paris, Pluriel, 2010.

Arendt, H., *The Burden of Our Time*, Londres, Secker and Warburg, 1951.

Arendt, H., *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1966.

Arendt, H. *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

Arendt, H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, Pocket, 1983.

Augustin, *L'ordre*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997.

Bonnefoy, Y., *Les tombeaux de Ravenne*, 1953, in *L'improbable et autres essais*, suivi de *Un rêve fait à Mantoue*, nouv. Éd. Revue et augmentée, Paris, Gallimard, Idées, 1983.

Bourdieu, P. & Passeron, J.-C., *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970.

Butler, J. *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2006.

Carnap, R. et al., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.

Descartes, R., *Œuvres et Lettres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.

Flaubert, G., *Madame Bovary*, Paris, Gallimard, Folio Classique, 2001.

Heidegger, M., *La question de la technique* in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

Heidegger, M., *Sérénité* in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976.

Husserl, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

Juvin, H., *La grande séparation. Pour une écologie des civilisations*, Paris, Gallimard, 2013.

Kant, E., *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée? ; Qu'est-ce que les lumières? et autres textes*, Paris, GF Flammarion, 1991.

Kundera, M., *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.

Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1974.

Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata morgana, 1972.

Levinas, E. (1976), *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, Le livre de poche, 1976.

Levinas, E., *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, 1990.

Lévi-Strauss, C., *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

Lévi-Strauss, C., *Race et Histoire ; Race et culture*, Paris, Albin Michel, Éditions Unesco, 2001.

Platon, *Œuvres complètes* sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

Sartre, J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, tel, 1990.

Sartre, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1996.

Sartre, J.-P., *L'idiot de la famille : Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, I, Paris, Gallimard, 1971.

Snow, C. P., *Les deux cultures suivies de Supplément aux deux cultures*, Paris, J-J Pauvert, 1968.

Slezkine, Y., *Le Siècle juif*, tr. par Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2009.