

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]



Université d'Ottawa - University of Ottawa

PERMISSION DE REPRODUIRE ET DE DISTRIBUER LA THÈSE

PERMISSION TO REPRODUCE AND DISTRIBUTE THE THESIS

NOM DE L'AUTEUR / NAME OF AUTHOR:	CÔTÉ, Luc
ADRESSE POSTALE / MAILING ADDRESS:	548 DU COTEAU AYLMER QC J9J1W6
GRADE / DEGREE:	ANNÉE D'OBTENTION / YEAR GRANTED
M.A. (Science politique)	2002
TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS: LE PARI DE LA MESURE? ESSAI SUR LE DÉBAT FRANÇAIS À PROPOS DES RAPPORTS ENTRE LA NATION ET LA MODERNITÉ	

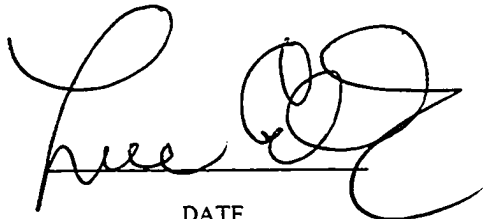
L'auteur permet, par la présente, la consultation et le prêt de cette thèse en conformité avec les règlements établis par le bibliothécaire en chef de l'Université d'Ottawa. L'auteur autorise aussi l'Université d'Ottawa, ses successeurs et cessionnaires, à reproduire cet exemplaire par photographie ou photocopie pour fins de prêt ou de vente au prix coûtant aux bibliothèques ou aux chercheurs qui en feront la demande.

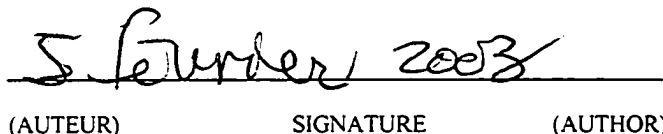
The author hereby permits the consultation and the lending of this thesis pursuant to the regulations established by the Chief Librarian of the University of Ottawa. The author also authorizes the University of Ottawa, its successors and assignees, to make reproductions of this copy by photographic means or by photocopying and to lend or sell such reproductions at cost to libraries and to scholars requesting them.

Les droits de publication par tout autre moyen et pour vente au public demeureront la propriété de l'auteur de la thèse sous réserve des règlements de l'Université d'Ottawa en matière de publication de thèses.

The right to publish the thesis by other means and to sell it to the public is reserved to the author, subject to the regulations of the University of Ottawa governing the publication of theses.

N.B. LE MASCULIN COMPREND ÉGALEMENT LE FÉMININ


DATE


(AUTEUR) SIGNATURE (AUTHOR)



Université d'Ottawa - University of Ottawa



Université d'Ottawa • University of Ottawa

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES

FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

CÔTÉ, Luc

AUTEUR DE LA THÈSE - AUTHOR OF THESIS

M.A. (Science politique)

GRADE - DEGREE

Science politique

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT - FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

TITRE DE LA THÈSE - TITLE OF THE THESIS

Le pari de la mesure?
Essai sur le débat français à propos
des rapports entre la nation et la modernité

Gilles Labelle

DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS SUPERVISOR

EXAMINATEURS DE LA THÈSE - THESIS EXAMINERS

D. Tanguay

J.-Y. Thériault

J.-M. De Koninck, Ph.D.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES
SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

SIGNATURE

DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE
AND POSTDOCTORAL STUDIES

LE PARI DE LA MESURE ?
Essai sur le débat français à propos des rapports entre la nation et la
modernité

Thèse
présentée comme exigence partielle de la maîtrise en science politique

par
Luc Côté

Directeur : Gilles Labelle

Université d'Ottawa
septembre 2002

© Luc Côté, Ottawa, Canada, 2003



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-76519-9

Canada

Table des matières

Introduction.....	1
Chapitre 1 : L'héritage du XXe siècle.....	11
Chapitre 2 : Notre mémoire : les petites nations en question.....	20
Chapitre 3 : L'Europe : péril ou pari du politique ?.....	57
Chapitre 4 : La nation à l'épreuve : articuler les différences.....	85
Conclusion.....	103
Bibliographie.....	110

RÉSUMÉ

Dans la présente thèse, nous posons la question de la pertinence de la nation dans la modernité. La nation est-elle encore une figure de rassemblement humain capable de concilier la modernité politique, économique et sociale, ou bien est-elle un concept aujourd'hui dépassé par une mondialisation économique et culturelle qui abolit peu à peu les frontières? En d'autres mots, vaut-il la peine aujourd'hui de défendre la nation? Quels sont les liens qui unissent la modernité et la nation? Perdre l'une équivaut-il à perdre l'autre? Ces questions sont au cœur de l'argumentation qui sera développée autour de trois auteurs. Avec l'auteur principal, Alain Finkielkraut, nous ferons un retour sur l'héritage de la modernité au XXe siècle, ses intentions et ses excès. Nous tenterons de comprendre comment la modernité est intimement liée au problème de la nation en étudiant son concept de «petite nation». Cela nous amènera ensuite à nous interroger à propos de deux configurations possibles de l'identité dans la modernité : par la politique nationale, chez Paul Thibaud, et par le social et la notion de différence, chez Michel Wieviorka.

LE PARI DE LA MESURE ?

Essai sur le débat français à propos des rapports entre la nation et la modernité

Le monde dans lequel nous vivons est dominé par le paradigme de l'économie. Tout, désormais, doit être pensé en fonction de l'efficacité, de la rentabilité et du profit. Les choses et les actions qui se conforment à ces critères sont qualifiées de valables ou encore de «bonnes valeurs». Le siècle qui s'est terminé aura été dominé par l'économie. Et rien ne laisse supposer que celui qui commence sera différent. La différence tiendra peut être au fait que le XXe siècle aura vu les nations occidentales être le fondement et le socle de l'économie dite moderne, tandis que dans le XXIe l'économie se sera défaitée complètement des nations, comme nous le laissent croire le mouvement de mondialisation, pour adopter le monde comme horizon du profit, du consumérisme et du progrès technique.

Si l'on se fie à certains auteurs en vogue, le concept de nation, ou celui d'identité nationale, est sur son déclin¹; cette idée n'aurait été qu'un mode d'organisation sociale de transition entre l'Ancien régime et la post-modernité, soit durant une période historique relativement courte allant *grosso modo* de 1789 à 1945². Ce qu'il en reste aujourd'hui est par essence négatif et exclusiviste comme l'attestent les sursauts ethniques de-ci de-là³. Bref, le temps d'un siècle et demi, la nation aura été le lieu d'expansion et d'épanouissement du «marché», ou plutôt, elle aura été l'incarnation même du marché. Désormais, elle n'est plus le centre historique du développement politique, social et économique⁴ et elle ne pourra que

¹ Smith, Anthony D., *Nationalism and Modernism*, London, Routledge, 1998, p. 3-5.

² Hobsbawm, Eric J., *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 181.

³ *Ibidem*, p. 164.

⁴ Smith, *Op. cit.*, p. 124.

résister vainement à un mouvement mondial qui, à toute fin pratique, réduira son importance à néant⁵.

Selon ce courant de pensée, la nation aurait tous les défauts : elle serait inutile, dépassée et dangereuse⁶. Il lui serait donc rationnellement impossible de réussir à «l'examen de conformité» des temps présents, tant aux niveaux économique, social que philosophique. D'abord, on lui adresse une critique liée à l'économie et à une conception instrumentale de la vie en société: le capitalisme a émergé des nations, procurant des biens matériels à des prix compétitifs afin de répondre à des besoins légitimes des êtres humains, mais ne pourrait plus assurer cette fonction sans s'étendre au monde. Ce serait donc la seule façon d'augmenter la richesse disponible et le niveau de vie du plus grand nombre. Voilà une critique qui épouse les contours du paradigme économique dont nous parlions plus haut.

La critique sociale qui s'ensuit s'appuie sur la même logique: puisque la nation n'est plus un cadre suffisant pour la poursuite du progrès économique, les problèmes sociaux qui découlent de ce «progrès» ne peuvent, eux non plus, être résolus dans le cadre désormais trop restreint de la nation. Les problèmes sociaux deviennent à leur tour planétaires.

Enfin, on affirme que tous les événements historiques depuis 1789 concourent à émanciper les êtres humains de toute contrainte arbitraire, de toute forme de devoir ou

⁵ Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780*, *Op. cit.*, p. 182.

⁶ Jacques, Daniel, *Nationalité et modernité*, Montréal, Boréal, 1998, p. 13. Bien que le travail de Daniel Jacques ne soit pas directement étudié dans le cadre de notre recherche, il constitue néanmoins un point de départ essentiel à notre questionnement. Aussi avons-nous jugé bon de reprendre plusieurs de ses questions afin de mener notre enquête sur la nation.

d'obligation. La nation, dans ce qu'elle suppose de mémoire, d'appartenance et d'obligation, ne saurait être qu'un principe ou une loi anachronique dans un monde où le libre choix – ou la confusion – des allégeances est devenue la norme. «Loin de représenter une voie privilégiée d'accès à soi-même, comme l'écrit Daniel Jacques, elle [la nation] se révélerait être une entreprise d'homogénéisation, conduite par l'histoire, au nom des puissants, et visant à étouffer ces singularités qui constituent le propre de toute personnalité authentique»⁷. La nation contribuerait non à épanouir les hommes, mais nuirait à la liberté individuelle, voire contribuerait à faire d'eux des «individus manqués»⁸, sans compter que la nation et le nationalisme ont été les instruments d'une domination coloniale occidentale, d'un impérialisme dirigé par l'élite intellectuelle occidentale pour les uns⁹ ou par l'élite capitaliste occidentale pour les autres¹⁰. Bref, derrière le masque de la nation se cacheraient les désirs de grandeur et de domination planétaire d'une élite occidentale pour qui seule le terme de nation aurait véritablement un sens et qui chercherait à le «vendre» à la masse, tel un marchand de rêves, comme un baume enchanté à appliquer sur ses désillusions, afin de s'assurer un semblant de légitimité. La passion nationaliste de ces élites s'est cependant révélée être très coûteuse pour l'humanité et aurait contribué à l'avènement d'une barbarie nouveau genre, alliant l'appartenance au sang et la technique. En d'autres mots, «classer» les hommes selon leurs origines et leurs différences ne peut que contribuer à leur perte¹¹.

⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁸ Oakeshott, Michael, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 275 et suivantes.

⁹ Kedourie, Elie, *Nationalism*, London, Hutchinson University Library, 1961; Kedourie, Elie, *Nationalism in Mid-East and Africa*, London, Hutchinson University Library, 1971; Benda, Julien, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1927.

¹⁰ Hobsbawm, *Nations...*, *Op. cit.*.

¹¹ Smith, *Nationalism...*, *Op. cit.*, p. 200; Kedourie, *Nationalism*, *Op. cit.*, p. 118-140; Ignatieff, Michael, *Blood and Belonging*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1993, p. 3-16.

À suivre ces arguments, pour reprendre Daniel Jacques, la politique nationale serait simplement de trop dans le contexte d'un monde où la logique de la démocratie moderne se veut de plus en plus transnationale: «la tâche politique la plus importante consisterait à préserver les droits des individus» et à s'assurer que «les communautés nationales, à l'image des individus dans la société civile, [prennent] place au sein d'un libre marché de cultures, sans que l'État ne puisse intervenir en faveur de l'une d'entre elles»¹². En somme, toutes ces critiques ont en commun un souci de rationalité individuelle et instrumentale, un souci de faire des hommes modernes des êtres émancipés de l'histoire et du donné terrestre, arguments qui ne peuvent que considérer la nation comme étant contraire à la modernité politique, économique et sociale.

Pourtant, la modernité n'est pas exempte de critique. Depuis deux siècles, des intellectuels de tous les milieux ont su relever les dangers d'une radicalisation de la modernité (peut-être au point, faut-il ajouter dans certains cas, de n'en voir que les défauts). Citons-en quelques exemples.

À l'enthousiasme que projettent, en 1789, les lumières de la Raison, viennent aussitôt s'ajouter des mises en garde sévères quant à un excès de confiance dans les capacités humaines, c'est-à-dire dans le rationalisme et l'humanisme. Aux premières loges du théâtre révolutionnaire, on retrouve Joseph de Maistre, Louis de Bonald et Edmund Burke. Les premiers livrent un combat à l'orgueil des hommes «qui consiste à vouloir reconstruire l'homme social à partir des seules lumières de la raison»¹³. Après avoir déraciné des traditions plusieurs fois

¹² Jacques, *Nationalité...*, *Op. cit.*, p. 15.

¹³ Rials, Stéphane, «La contre-révolution», dans Ory, Pascal et al., *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, 1987, p. 171.

centenaires à l'aide de la puissance des Lumières, les hommes semblent cependant incapables d'en limiter les excès: la Terreur, produit d'une Révolution «qui mange ses propres enfants», serait-elle le signe (divin) que l'homme ne peut pas se risquer à jouer au démiurge sans en subir les funestes conséquences ? Qu'il existe un ordre qui transcende la réalité humaine et qui participe à sa définition ? Edmund Burke, un Anglais, n'est pas moins critique à l'égard des événements qui se déroulent outre-Manche. Sa critique porte en particulier sur la notion des droits de l'Homme, qui font table rase de la sagesse pratique et de la lente mais sage évolution des siècles. À «cette sorte de droit vague et spéculatif»¹⁴ inventé sur le coup, Burke oppose les droits *des Anglais* (ou pour le prendre de façon plus générale, *les droits des hommes*) qui «sont ceux que [l'] appartenance à une communauté historique concrète [...] octroie»¹⁵, bref, ceux que l'expérience et l'exemple des siècles passés ont contribué à édifier.

Aux XIXe et XXe siècles, certains auteurs (Maurice Barrès, Charles Péguy, Simone Weil) ont tôt fait de questionner une identité individuelle qui ne serait fondée que sur elle-même, déracinée de toute réalité immanente. Pour Barrès, l'idée d'un «homme abstrait, idéal, identique partout à lui-même»¹⁶, désormais disponible à toutes les forces et tous les courants de la modernité, ne peut que mener l'individu à sa perte. Pour éviter cette «décadence», il importe que les hommes s'appuient et prennent racine dans la nation éternelle, c'est-à-dire un ensemble constitué par le «sol et les ancêtres», une entité sans laquelle ils ne peuvent survivre (elle leur permet de se situer dans le temps et dans l'espace) et, réciproquement, une entité qui ne peut survivre sans l'apport de chaque homme. Comme chez Barrès, rien dans la modernité n'a de

¹⁴ Burke, Edmund, *Réflexions sur la révolution de France*, Paris, Hachette, 1989, p. 41.

¹⁵ Thériault, J.-Yvon, «La première crise de la raison», *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, no. 4, octobre-décembre 1987, p. 56.

durée propre pour Péguy. La modernité, selon lui, est un monde où tout est malléable, où il est possible de «tout faire de tout», bref, un monde dirigé par des individus qui calculent, qui ordonnent, qui font et défont, mais qui jamais ne s'étonnent. Et c'est bien là le drame: puisque les modernes ne s'étonnent de rien, car tout peut être expliqué rationnellement, ils sont confinés à un monde purement temporel, plat, sans profondeur et prévisible, en d'autres mots un monde sans âme et coupé de sens. L'homme doit, selon Péguy, se rappeler qu'il n'est pas créateur, mais créature¹⁷. Pour Weil, l'âme des hommes a des obligations envers la patrie prise comme partie fragile de la création, car elle est le lieu des droits d'autrui, de la justice et ultimement de l'amour de Dieu. Parce qu'il est difficile, voire impossible, d'aimer seulement ce qui est trop grand, c'est-à-dire Dieu lui-même, les hommes doivent aimer ce qui leur ressemble, c'est-à-dire ce qui est également fragile et périssable. Si Weil fait appel à Jeanne d'Arc comme modèle, c'est qu'elle éprouve de la compassion, de la pitié pour la fragilité et la beauté de sa nation. Son patriotisme de la compassion n'est pas un patriotisme de fierté de la grandeur, mais s'oppose plutôt à celui de la conquête et de la puissance¹⁸.

En regard de ces critiques et de ces contre-critiques, plusieurs questions s'imposent. La nation est-elle aujourd'hui désuète? La nation disparue, la prospérité matérielle et le respect des droits modernes dont nos contemporains s'enchantent, sont-ils des garanties suffisantes d'humanité? Après avoir été le cadre porteur de la modernité, la nation serait-elle aujourd'hui devenue un obstacle au progrès moderne (de la liberté, de l'économie, de la politique), une idée réactionnaire et rétrograde défendues par les seuls nostalgiques d'un ancien régime caractérisé

¹⁶ Barrès, Maurice, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris, Plon, 1925, p. 60.

¹⁷ Manent, Pierre, «The Neglected (IV). Charles Péguy», *Government and Opposition*, hiver 1984, vol. 19, no. 1, p. 101. Voir également Finkielkraut, Alain, *Le mécontemporain*, Paris, Gallimard, 1991, p. 79.

avant tout par l'ordre et les inégalités? Comment la figure de rassemblement humain qu'est la nation peut-elle aujourd'hui répondre aux carences de la modernité politique, économique et démocratique? Au fond, pourquoi choisir la nation comme source légitime de la loi plutôt que les grands ensembles qui se constituent avec le développement de ce que nous appelons aujourd'hui mondialisation? Pour paraphraser le sociologue québécois Fernand Dumont, la nation vaut-elle encore la peine d'être vécue et défendue? À l'ombre de l'expérience historique traumatisante de l'Holocauste, «dans un espace public construit à la mesure de cette expérience radicale de l'injustice»¹⁹, il s'agit aussi de savoir si les appartenances particulières nationales conservent encore quelque pertinence.

Établissons tout de suite les limites de ce travail. L'objectif de ce texte n'est pas de refaire l'histoire ou de réviser les théories de la nation, ni d'analyser des cas d'espèce. Notre intention est plutôt, dans un premier temps, de comprendre comment au XXe siècle nous en sommes venus à dissocier notre liberté d'individus modernes du cadre national qui lui a permis d'éclorre, de comprendre comment nous en sommes venus, afin de nous délivrer du «mal de la différence» dont le souvenir douloureux est toujours présent à notre mémoire, à purger la sphère politique de toute influence particulière. Cela nous permettra, dans un second temps, de remettre en question le préjugé contemporain défavorable à la nation²⁰. Ce travail cherche donc à déterminer, au lieu d'accepter aveuglément la *doxa* du cosmopolitisme, «s'il n'y a pas une

¹⁸ Weil, Simone, *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949, p. 135-155.

¹⁹ Jacques, *Nationalité...*, *Op. cit.*, p. 175.

²⁰ Préjugé qui ne voit dans la nation «qu'une figure désuète de la communauté, considérant du même coup tout nationalisme comme une pathologie de la démocratie» (*Ibidem*, p. 173.). Il s'agit, en d'autres mots, de souligner les contradictions d'une lecture idéologique ou *a priori* de la nation et de «sortir» des évidences (nation=mal) qui nous dispensent de réfléchir à sa véritable nature et, de même, à son (et à notre) implication dans le monde. Voilà sans doute ce que Hannah Arendt appellerait un «exercice de pensée politique».

nécessité politique qui s'attache à la conservation de ces appartenances singulières qui fondent la communauté nationale, s'il n'y a pas lieu, en somme, d'éviter une autre démesure» formée, celle-là, par une réaction (justifiée, injustifiée?) radicale envers le sujet national²¹. Autrement dit, si «toute politique requiert une mise en commun et réalise par conséquent un partage des choses humaines»²², il faut se demander où doit s'arrêter la limite politique entre ce qui nous est commun et ce qui nous est étranger, comment définir ce *nous* dans une modernité qui se définit avant tout par un dialogue entre l'universel et les réalités particulières? Perdre la nation, cela équivaut-il à perdre la modernité qui s'est développée avec son concours?

Nous avons indiqué plus haut que cet essai ne ferait l'analyse d'aucun cas d'espèce. Ce n'est pas tout à fait exact. Si nous n'avons pas l'ambition de participer à une discussion purement théorique et abstraite autour de la question de la nation, ni de faire une étude comparative, il nous serait cependant difficile de tenter de répondre aux questions énoncées ci-haut sans partir d'un lieu et d'une problématique ancrés dans la réalité. Depuis la chute du mur de Berlin, depuis les discussions intensives autour de l'Europe de Maastricht et avec la résurgence des nationalismes au cours des années 1990, la France intellectuelle s'est rapidement éveillée aux questions identitaires et nationales qui nous intéressent depuis longtemps. En tant que Québécois, notre évidente parenté linguistique nous permet à la fois une proximité et une distance, que nous croyons fécondes, face aux débats sur la nation qui ont cours en France et en Europe – et qui ne sont pas étrangers aux débats qui animent le Québec. Aussi nous proposons-nous de plonger dans le débat français autour de la nation afin de nous guider dans notre questionnement.

²¹ *Ibidem*, p. 175.

Comme il s'agit d'un travail limité dans le temps et dans l'espace, nous proposons de nous limiter à l'étude de l'argumentaire de trois auteurs qui traitent, chacun à leur façon dans le domaine d'expertise qui leur est propre, de la question nationale et identitaire. Nous procéderons donc comme suit.

D'abord, dans une première partie, plus volumineuse, nous nous attarderons à l'œuvre – plutôt qu'à quelques écrits seulement, comme ce sera le cas pour les deux derniers auteurs – d'Alain Finkielkraut. Si cet auteur prendra à lui seul la moitié de notre travail, c'est qu'il inscrit le problème de la nation à l'intérieur d'un cadre et d'un débat philosophiques qui le dépassent largement. Cette partie met en place, en quelque sorte, la trame, le problème posé à la nation durant le siècle dernier par la modernité. Chez Finkielkraut, le problème de la nation est aussi celui de la modernité au XXe siècle, ou plutôt du rapport que les hommes ont entretenu avec le monde moderne durant ce siècle. Dans un court premier chapitre, nous ferons une mise en contexte historique afin de situer l'analyse de la question nationale dans la modernité chez Finkielkraut. Le second chapitre, quant à lui, sera traversé avant tout par le thème de la mémoire. Nous tenterons de comprendre en quoi le devoir de mémoire, un absolu pour certains, une tâche honteuse et antilibérale pour d'autres, donne sens à notre existence terrestre, à condition de devoir également chercher un équilibre entre liberté et identité. Ce faisant, nous tenterons de voir comment un tel équilibre est possible chez Finkielkraut en mettant à jour son concept de «petite nation» comme solution aux carences de la modernité, notamment au chapitre de la transmission de la mémoire et de l'héritage national.

²² *Ibidem*, p. 181.

Dans un deuxième temps, nous examinerons, avec Paul Thibaud, comment deux versions de la démocratie entrent en concurrence dans la modernité et comment cette opposition remet en question non seulement l'existence des nations, mais aussi celle du politique, au seul profit des forces du marché. Par l'entremise d'une discussion sur l'avenir de l'Europe de Maastricht, cette partie se penchera plus avant sur les conditions de la liberté et de l'action politiques. L'Europe est-elle nécessairement l'antithèse des nations ? Peut-on concilier le projet européen avec les projets particuliers des nations européennes ? À travers ces questionnements, il s'agira ni plus ni moins que de définir ce qu'est la nation politique pour Paul Thibaud et de voir comment elle s'insère dans la modernité.

Dans notre dernière partie, nous traiterons, avec le concours de Michel Wieviorka, de la théorie dite du «triangle de la différence» afin de comprendre davantage le rôle de *l'acteur* dans la modernité et de la nature de sa relation avec la nation. En effet, dans des sociétés aussi éclatées culturellement que les sociétés occidentales contemporaines, est-il encore possible de penser intégrer durablement les nouveaux arrivants à une mémoire et à une culture politique communes? Nous croyons que Wieviorka détient peut-être, dans sa théorie triangulaire, une piste de solution à la crise identitaire des sociétés nationales.

CHAPITRE 1 L'HÉRITAGE DU XX^e SIÈCLE

De la prise du palais d'Hiver à la chute du mur de Berlin, notre monde a vécu son histoire *radicalement*, comme jamais auparavant. Radicalement en ce sens où la Révolution de 1917, le troisième Reich et l'expérience de la seconde Grande guerre nous ont légué ces trois petits mots qui ont fait, et qui font toujours selon Finkielkraut, fureur jusqu'à nos jours: tout ou rien.

Tout ou rien. En somme, il n'y a pas d'alternative possible, c'est *eux* ou *nous*. Notre monde est divisé en deux, pour le meilleur ou pour le pire. Et voilà qu'après la chute du Mur, cette indécrottable logique sera encore reprise – contre les nations cette fois. Mais d'où vient ce raidissement de la pensée dont le seul objet paraît être d'encenser la religion moderne de l'Homme ou du progrès et de, réciproquement, dénigrer toute forme d'appartenance concurrente?

Si c'est au XIX^e siècle que l'Histoire remplace Dieu dans le destin des hommes, pour reprendre François Furet, c'est au XX^e siècle que cette substitution s'est réellement effectuée¹. Mais contrairement à ce que l'on affirme habituellement, on n'assiste pas à une division du monde entre un ancien et un nouveau régime, on n'assiste pas à un débat entre les partisans kantien et hégélien d'une morale universelle et les partisans réactionnaires d'un romantisme ancré essentiellement dans le sol, les mœurs, le sang et la langue. Le XX^e siècle a été, au contraire, le théâtre exclusif – et malheureux – du «triomphe de la volonté». Ou encore, pour le

¹ Furet, François, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 45. Voir aussi Finkielkraut, *L'humanité perdue*, Paris, Seuil, 1996, p. 91.

dire autrement, ce siècle aura été le théâtre de visions concurrentes et exclusives de l'universel, d'une «suprématie ontologique de la vie de l'humanité sur la vie des hommes»².

C'est à une même pensée historique, laïque et unilinéaire que l'on doit l'apparition moderne des soeurs ennemies que sont les sociétés libérale, hitlérienne et soviétique. Elles ont toutes trois en commun la dévaluation de l'importance traditionnelle du passé historique et une foi inébranlable dans les capacités humaines d'améliorer le sort physique, matériel et moral de l'humanité. Là s'arrête cependant ce qui les rapproche. Si le libéralisme espérait dans l'avenir et le progrès, c'était pour favoriser l'émancipation des individus à l'égard de l'autorité et de l'opacité de la tradition; une société modelée suivant ces principes a foi dans la capacité de chaque homme d'être sa propre norme et, en conséquence, de participer de son plein gré à l'histoire humaine. La société libérale mise donc sur la pluralité de la réalité humaine comme vecteur d'unité sociale. Elle est la société idéal-typique de la modernité en ce sens où elle cherche à conjuguer, dans un équilibre fragile et toujours à refaire, l'universel et le particulier. Ce n'est pas le cas des «perversions» hitlérienne et soviétique.

Pour Finkielkraut, les nazis radicalisaient et pervertissaient le sens de l'idée hégélienne de progrès de la Raison dans l'Histoire en rejetant la «morale universelle» libérale au profit de la «fantastique rigueur d'un système universel d'explication»³. Mais contrairement aux contre-révolutionnaires qui invoquaient le péché d'orgueil des hommes pour expliquer leur malheur, c'est à l'extérieur d'eux-mêmes que les nazis trouvaient l'explication de leurs malheurs. À partir du moment où le nazi démontre, ne fut-ce que partiellement, «qu'une puissance clandestine est à

² Finkielkraut, *Ibidem*, p. 87.

³ *Ibidem*, p. 69.

la source de ses disgrâces ou de ses ennuis»⁴, c'est «une logique entièrement livrée à elle-même»⁵ qui prend le relais de la raison et qui détruit toute vraisemblance du discours et tout sens commun. Ainsi, un malheur ne procède jamais du hasard; ce malheur a lui-même une source, une *raison d'être* maléfique: la cause de mon malheur, c'est l'Ennemi qui complotte contre moi quotidiennement, qui se cache et qui m'épie traîtreusement (ici, en l'occurrence, c'est le Juif). À la puissance occulte qui me dévore un peu plus chaque jour, je me dois de riposter. L'Histoire étant l'incarnation du choc des puissances, tout est donc possible, tout le temps et partout. Rien dans le monde n'échappe plus à la logique du combat contre le Mal. Il faut dès lors choisir: c'est eux ou nous, c'est tout ou rien. Autrement dit, dans le monde dédivinisé des nazis où le Mal est projeté dans l'Autre et non pas dans les hommes eux-mêmes, ce n'est plus une morale universelle chrétienne ou laïque à laquelle il s'agit de se conformer et de consentir pour expurger le Mal du monde; ce n'est pas à un travail volontaire des hommes sur eux-mêmes auquel il s'agit de participer pour éradiquer la part du Mal qui habite en chacun de nous. Il s'agit plutôt de mener à terme le combat contre l'incarnation du Mal, contre cet Ennemi immanent bien réel malgré son attitude subtile, hypocrite et trompeuse⁶. Le règne de la justice sur terre dépend exclusivement de l'issue de ce combat. Il s'agit pour les nazis de faire

⁴ *Ibidem*, p. 71. Voir aussi p. 75.

⁵ *Ibidem*, p. 70.

⁶ Selon Arendt, c'est la nature même de l'idéologie. En effet, «dès que la logique en tant que mouvement de la pensée est appliquée à une idée, cette idée se transforme en prémisse». Tout nouveau problème est désormais «analysé» à la lumière de la prémisse et suit un mouvement de déduction logique. Une telle cohérence logique est un système d'explication du monde qui se suffit à lui-même et qui rend la pensée, l'action et la liberté superflues (*Les origines du totalitarisme*, «Le système totalitaire», Paris, Seuil, 1972, p. 215 et suivantes). Finkielekraut écrit, à la suite de Arendt, que «c'est donc forte de la preuve par l'adversaire que la pensée totalitaire adresse une *fin de non-percevoir* à la réalité telle qu'elle se donne et à l'événement comme il vient. C'est appuyée sur la certitude inébranlable d'une lutte à mort entre l'homme et l'ennemi du genre humain qu'elle s'émancipe de la réalité que nous appréhendons au moyen de nos cinq sens et qu'elle affirme 'l'existence d'une réalité plus vraie, dissimulée derrière les choses sensibles, les gouvernant de cette retraite et requérant, pour que nous puissions nous en aviser, la possession d'un sixième sens'» (*L'humanité perdue*, *Op. cit.*, p. 88; c'est Finkielekraut qui souligne).

du genre humain l'incarnation de la justice et d'anéantir ceux qui entrent en concurrence avec cette vision de la justice universelle.

Pour Hitler et ses sbires, il n'y a pas de compromis possible avec le Juif, car on n'arrête pas l'Histoire en mouvement et on ne pactise pas avec le Mal: ou bien on gagne, ou bien on perd. Le combat contre l'ennemi objectif de l'Histoire et du genre humain exige que nous n'ayons pas de faiblesse, pas de pitié. C'est parce que cette réalisation est une tâche ardue et difficile qui exige de la vertu qu'il ne faut pas céder à la tentation de la pitié ou de l'exception. «La violence nazie, écrit Finkielkraut, doit être accomplie non par goût mais par devoir, non par sadisme mais par vertu, non par plaisir mais par méthode, non dans le déchaînement des pulsions sauvages et l'abandon des scrupules mais au nom de scrupules supérieurs [c'est-à-dire au nom de la loi universelle historique ou naturelle], avec une compétence de professionnel et dans le souci constant de l'œuvre à exécuter»⁷. Il s'agit bel et bien de *faire* l'histoire et de *faire* le genre humain, non pas d'y participer individuellement en tant que citoyens: «l'histoire n'est plus le théâtre d'aventures multiples et entrecroisées», révélant ainsi la beauté de la pluralité des projets humains dont parle abondamment Hannah Arendt, «mais un unique processus de fabrication» du genre humain – qui se comprend comme le mouvement inéluctable de l'évolution –, qui élimine la diversité au profit de l'Un. *Faire* le monde s'oppose donc à *faire avec* le monde, façonner les traits de la réalité au lieu de transiger avec elle⁸. La pitié ou la tentation de faire exception pour tel ou tel ennemi est un non-sens, c'est jouer le jeu de l'ennemi, c'est trahir les exigences de l'Histoire pour une politique d'accommodement. Bref, c'est jouer le jeu des faiblaris et bavards démocrates. C'est justement parce que ces derniers ont

⁷ Finkielkraut, *L'humanité perdue*, *Op.cit.*, p. 76.

⁸ *Ibidem*, p. 78. Voir également p. 88.

de la compassion pour le faible qu'ils sont un frein au progrès, tel qu'entendu par la logique historique hitlérienne, que nous devons les combattre et les anéantir. Si l'on doit mener l'évolution de l'espèce humaine à son terme, on doit le faire sans faiblesse et s'abstraire de toutes les limites inhérentes à la condition humaine. On doit, en deux mots, faire triompher la volonté, abolir l'imprévisibilité de l'être en devenir et renverser «l'affirmation de la non-coïncidence du réel et du rationnel»⁹.

Le régime soviétique, malgré de nombreuses différences qui tiennent aux valeurs qu'il défendait et aux objectifs qu'il poursuivait, conserve néanmoins un lien de parenté étroit avec le régime nazi en ceci que la volonté doit également triompher des modalités de la finitude. Que ce soit la race ou la classe, le groupe en question est au centre du mouvement et de la fabrication de l'Histoire, et son objet est de réaliser l'humanité en l'émancipant de la finitude du monde. Dans le communisme stalinien comme dans l'hitlérisme, il y a «la même conviction philosophique et paranoïaque que rien n'existe indépendamment des conflits des volontés». Le crime et les purges ne sont pas les effets d'une sauvagerie inhumaine, mais plutôt les conséquences d'une «idéologisation» de la raison, c'est-à-dire «l'obligation de suivre sans hésitations ni faux-fuyants, sa pensée jusqu'à ses ultimes conséquences»¹⁰.

Si Albert Camus et René Char célébraient la Libération «comme une émancipation sentimentale et comme une sortie de la logique de guerre», comme l'Histoire desserrant son emprise, c'est parce que l'Histoire les avait préalablement faits prisonniers: prisonniers de la nécessité, de la haine et du danger qui les guettaient. Elle les avait obligés à tout oublier pour se

⁹ *Ibidem*, p. 89. Voir aussi p. 80.

¹⁰ *Ibidem*, p. 81.

consacrer exclusivement à elle sous peine d'être broyés par son mouvement et de perdre le monde. La résistance s'imposait donc naturellement, comme la vie s'oppose à la peste. Mais ce faisant, ils ont dû jouer le jeu de ce «mal que Hitler a introduit dans le monde»¹¹, ils se sont faits eux-mêmes les artisans, temporairement il est vrai, de cette crispation de la pensée qui réduit la raison historique au seul mouvement de la Vie et de la Mort.

Une libération, car c'est alors le début du retrait de la peste, le début de la fin de la guerre. En effet, «on ne peut pas toujours se raidir, et c'est un bonheur que de délier enfin, dans l'effusion, cette gerbe de forces tressées pour la lutte»¹², «[o]n ne vit pas que de lutte et de haine. On ne meurt pas toujours les armes à la main. Il y a l'histoire et il y a autre chose»¹³. La «fin du dualisme, [la] mort de la lutte à mort» signifie le retour à la vie *normale*, celle des intérêts multiples, celle de la pluralité des activités humaines, bref, le retour à la nuance qui définit la vie dans et avec le monde. Ce retour redéfinit également sa mémoire. Car qu'a-t-on *gagné* après une telle guerre, sinon «d'avoir connu la peste et de s'en souvenir, d'avoir connu l'amitié et de s'en souvenir, de connaître la tendresse et de devoir un jour s'en souvenir [, de] gagner au jeu de la peste et de la vie [...] la connaissance et la mémoire»¹⁴ ? Qu'a-t-on gagné sinon d'exiger *désormais*, d'exiger *à l'avenir* «de contredire les vertiges de l'utopie par la sagesse de l'expérience»¹⁵ ? D'exiger des hommes une certaine humilité pour modérer leurs ambitions et l'optimisme naïf en leurs capacités ? D'exiger que «le dialogue, l'amitié et

¹¹ Finkielkraut, Alain, *Op. cit.*, p. 129.

¹² Camus, Albert, *La peste*, Paris, Gallimard, 1947, p. 225.

¹³ Finkielkraut, *Une voix vient de l'autre rive*, Paris, Gallimard, 2000, p. 132.

¹⁴ Camus, *Op. cit.*, p. 233.

¹⁵ Finkielkraut, *Une voix...*, *Op. cit.*, 136.

l'incertitude doivent retrouver leurs droits»¹⁶ ? La peste peut-elle «venir et repartir sans que le cœur des hommes en soit changé»¹⁷ ?

«L'idée de Raison historique [hégélienne] ne meurt pas, cependant, pour tout le monde. [...] L'Histoire, pour le malheur du siècle, va sortir finalement renforcée et même magnifiée de la rébellion contre la guerre», poursuit Finkielkraut. Char et Camus prêchent dans le désert et ce n'est pas leur mémoire, celle de la pluralité de la réalité humaine, qui s'impose alors à la pensée, mais celle de Sartre – qui inspirera ensuite les démocrates libéraux dans leur lutte contre les nations. Pour le fondateur des *Temps modernes*, explique Finkielkraut, il ne faut pas mettre fin à la Résistance, mais plutôt la prolonger, en perpétuer la mémoire jusque dans nos combats présents et à venir. La lutte à mort entre l'humanité et ses ennemis est la loi même de l'être et elle ne connaît pas de répit. On ne peut pas sortir de l'Histoire, comme le veulent Char et Camus, parce qu'on n'a jamais fait *l'acte* d'y entrer: nous sommes tous dans le bain, que nous le voulions ou non. La liberté, ce n'est pas l'acte d'entrer ou de sortir de l'Histoire, mais bien celui de choisir son camp dans l'Histoire – et refuser de faire un choix, c'est déjà prendre parti. Pour Sartre et ses disciples contemporains, «la mémoire est [...] un songe de la volonté, un fantasme en action, et non le correctif du rêve». L'occupation allemande a été, en ce sens, une bénédiction, car elle a clairement révélé les enjeux en cause et les options possibles. Plus rien n'était incertain, embrouillé ou confus, «l'inhumain avait une origine exclusivement hitlérienne». L'Histoire, le Bien et le Mal jouaient enfin cartes sur table. En somme, «s'il y a un coupable à toutes les détresses», les Juifs pour Hitler et Hitler lui-même pour la résistance sartrienne, «il y a toujours une solution». Volontariste, mais non historiciste, la mémoire chez

¹⁶ *Ibidem*, p. 130.

¹⁷ Camus, *Op.cit.*, p. 236.

Sartre invoque le pire afin d'enjoindre les militants de la liberté à espérer et à travailler à l'avènement de l'Homme et du parfait. Puisque «le parfait ne se livre à nous qu'en se refusant, sa seule existence pour nous est celle d'être à réaliser. Dans l'idée de parfait, il n'y a pas l'évidence d'un Être, mais l'expérience d'une vocation»¹⁸. Sur le même terrain que les optimistes (kantien, hégélien, renanien) et les fatalistes (hitlérien, staliniens) quant à «l'espoir de l'accomplissement et du règne final de l'Homme», Sartre refuse cependant l'existence d'une Loi extérieure à l'Être – qu'elle soit Dieu, morale universelle laïque, loi naturelle ou loi historique¹⁹. Les hommes sont seuls avec eux-mêmes et libres d'agir. En ce sens, faire le pari de la liberté durant et après la guerre c'est s'engager «sans réserve à tout moment» en sa faveur. Aussi, la réserve et la prudence de Char et Camus sont-elles des choix en elles-mêmes et constituent-elles une complicité, voire un appui indirect aux ennemis de la liberté humaine. Puisque nous sommes seuls dans l'Histoire, il n'en tient qu'à nous, êtres de volonté et êtres de liberté, de faire advenir l'Homme. On le voit, la guerre a nourri, plutôt que modéré, «l'espoir d'une effectuation historique du paradis»²⁰ même chez ceux qui se disaient adversaires de la loi historique (soviétique) ou naturelle (nazie). C'est, note gravement Finkielkraut, l'ironie fondatrice d'un siècle²¹.

Il faut donc conclure, écrit Finkielkraut, que le vingtième siècle a été le théâtre de l'affrontement entre deux visions de l'humanité: l'une fondée sur la dignité – celle-ci attribuant à chaque être humain une valeur absolue, une fin en soi pour reprendre Kant –, l'autre fondée

¹⁸ Jeanson, Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965, p. 269.

¹⁹ «L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs et des indicatifs. Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une *réalité humaine en situation*». Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant*, dans Jeanson, *Op. cit.*, p. 265. C'est Jeanson qui souligne. Voir également Finkielkraut, *Une voix...*, *Op. cit.*, p. 132.

²⁰ Finkielkraut, *Une voix...*, *Op. cit.*, p. 137.

²¹ Finkielkraut, *L'humanité perdue*, *Op. cit.*, p. 103.

sur l'Histoire – celle-ci considérant chaque être humain comme une valeur relative en regard de l'objectif final qu'est la réalisation du Bien universel, l'être humain comme moyen du progrès. Il faut aussi conclure qu'une troisième voie, celle de la pluralité, de la nuance et de la prudence défendue par Char et Camus, a été complètement ignorée.

Dans le chapitre qui suit, nous proposerons une lecture de l'œuvre d'Alain Finkielkraut qui reprend, autour de l'idée de petite nation, le chemin perdu depuis Char et Camus de la nuance et de la prudence. Ainsi, peut-être, l'expérience du XXe siècle n'aura-t-elle pas été vaine.

CHAPITRE 2 NOTRE MÉMOIRE: les petites nations en question

Julien Benda écrivait dans son *Discours à la nation européenne*, en 1932: «Clercs de tous les pays, vous devez être ceux qui clament à vos nations qu'elles sont perpétuellement dans le mal, du seul fait qu'elles sont des nations. [...] Plotin rougissait d'avoir un corps. Vous devez être ceux qui rougissent d'avoir une nation»¹.

Quelque soixante-dix ans plus tard, la mémoire de ce désastre que fut le vingtième siècle est toujours bien vivante. Nos contemporains sont en voie de réaliser une société mondiale qui abolit progressivement le mal des frontières, le mal de l'appartenance fondé sur le sol et le sang. Benda est à un cheveu de voir ses *Discours* se réaliser. Certains se font cependant le devoir de briser cette sourde et enthousiaste unanimité, sous forme de mise en garde. Alain Finkielkraut, puisque c'est de lui dont il s'agit, persiste à vouloir nuancer: «Nous sommes hantés par ce passé mais oublieux de son péguysme. Nous honorons, par tous les moyens médiatiques, pédagogiques et judiciaires à notre disposition, le devoir de mémoire, mais c'est une mémoire qui donne congé [...] à l'intrication mystérieuse de l'universel et du vernaculaire»². Y aurait-il donc deux mémoires pour Alain Finkielkraut ? En quoi ces mémoires se contredisent-elles et en quoi leur combat contribue-t-il à embrouiller l'analyse des événements contemporains ? Quel est le lien entre mémoire et nation ? Celle-ci empêche-t-elle celle-là, ou inversement ? Pour répondre à ces questions, et surtout pour réévaluer l'importance de la nation, l'auteur nous convie à refaire le chemin qui a divisé le monde moderne en deux mémoires³. D'abord celle, hypermnésique, du mal absolu que nos contemporains gardent suspendue au-dessus de nos têtes

¹ Benda, Julien, cité dans Finkielkraut, Alain, *L'humanité perdue*, Paris, Seuil, 1996, p. 141.

² Finkielkraut, Alain, «Dans les misères du présent», *Esprit*, décembre 1997, p. 24.

³ Finkielkraut, Alain, *Une voix vient de l'autre rive*, Paris, Gallimard, 2000, p. 138.

comme l'éternel châtement qui attend l'action des hommes dans le monde; celle d'un monde inhumain créé de la main des hommes en délire et qui nourrit un inépuisable sentiment d'effroi, de stupeur et de fatalisme à l'égard de leur espèce. Cette mémoire est aussi imperturbable, d'une douillette affliction, d'une noirceur confortable, elle ne craint ni les surprises, ni les mauvaises rencontres, ni les catastrophes, ni le spectacle de l'actualité humaine dont nous sommes les témoins télévisuels privilégiés. C'est une mémoire figée, hantée par les événements du XXe siècle, selon laquelle «on a tout vu» et pour laquelle après Yalta «rien ne peut plus arriver qui n'ait déjà eu lieu»⁴. Ensuite, une seconde mémoire, celle dite de la «texture narrative», qui demande de retrouver une profondeur historique pour saisir la totalité des problèmes qui défilent devant notre petit écran; celle qui demande «pourquoi» et «depuis quand», qui cherche en somme à comprendre le cours des événements (la genèse, le contexte, les épisodes des conflits dont on fait rarement la description ou l'analyse) pour mieux comprendre le présent; qui cherche à ressouder les faits et leur mémoire inaccessible à l'œil nu, qui cherche à faire mentir l'obsession naïve de nos contemporains pour la tyrannie du *direct*, qui cherche, enfin, à démasquer cet «oubli, sous le nom de mémoire, de tout de ce qui n'est pas Hitler»⁵.

Même si le rêve et l'espoir de l'avènement messianique de l'Homme (version hitlérienne, soviétique, kantienne, hégélienne ou sartrienne) paraissent, à première vue, étrangers à la rhétorique des triomphantes démocraties libérales contemporaines, Finkielkraut soutient que «la majorité des activistes de la mémoire, aujourd'hui, sont sartriens»⁶ dans leur façon de se lier à un passé dont ils ne conservent que «l'utopie d'un monde où tout le malheur

⁴ Finkielkraut, Alain, *L'ingratitude*, Montréal. Québec-Amérique, 1999, p. 84-87.

⁵ Finkielkraut, Alain, *Une voix...*, *Op. cit.*, p. 38-39, 48.

⁶ *Ibidem*, p. 135.

procède du mal et où tout le mal découle de la férocité des méchants»⁷. La majorité de ceux qui prêchent de nos jours la mémoire du désastre sont nostalgiques d'une époque où «l'horreur avait dissipé les nuances et les ambiguïtés de l'existence [où] [r]ien n'était équivoque, incertain ou confus», où tout était clair, où l'action et le combat politiques se réduisaient à un choix simple en dehors duquel il n'y avait point de salut : pour ou contre. Ces nostalgiques, ces amants inconditionnels du chiffre 2, Finkielkraut les appelle les *vigilants*⁸ ou encore les *amis inquiétants* de la mémoire⁹.

Inquiétants parce que depuis la chute du Mur et depuis que la démonstration de Fukuyama (pas de salut possible pour les sociétés humaines hors de la démocratie) est acceptée comme l'évidente vérité de notre époque, les ultra-démocrates se sont eux aussi mis à l'heure de l'idéologie.

Au départ, la cible de leur «appel à la vigilance» est le retour du discours d'extrême-droite, celui des incitations à l'exclusion, à la violence et au crime, désormais privé de tout fondement scientifique ou rationnel, mais qui réussit néanmoins à survivre dans les différents électorats européens. Mais l'extrême-droite nouveau cru, rusée, ne s'arrête pas au jeu de la séduction : elle profiterait, selon les vigilants, «de la multiplication de dialogues et de débats» autour du thème de la fin des idéologies et du renouveau des idées de nation et d'identité culturelle. Sus donc aux extrémistes, mais aussi aux intellectuels qui leur dressent candidement la table sans se douter qu'ils se font les alliés objectifs du Mal, ceux qui tentent de comprendre les différentes nuances qu'offrent les discours et les événements, ceux, enfin, qui refusent «de

⁷ *Ibidem*, p. 136.

⁸ Finkielkraut, Alain, *Le crime d'être né*, Paris, Arléa, 1994, p. 8, 11.

⁹ Finkielkraut, *Une voix...*, *Op. cit.*, p. 34.

réduire à un bon et à un mauvais camp éternellement opposés la troublante pluralité du monde»¹⁰. À la lumière des horreurs qui seraient causées par ce retour des idées de nation et d'identité culturelle et qui ont lieu notamment dans les Balkans, les vigilants interdisent l'utilisation de la mémoire et de la trame historique pour dégager toute signification d'un événement particulier de l'actualité. Le choix serait vraiment plus simple que les «intellos» veulent nous le faire croire, nous expliquent-ils, et il se résume à ceci: l'Europe ou les tribus; ou bien l'espoir de l'unité, ou bien la hantise de la séparation; ou bien l'Europe cosmopolite et la fin des liens du sol et du sang, ou bien le retour à la barbarie.

Pourtant, c'est bien au nom de la mémoire, d'une part, que les vigilants s'efforcent de convaincre ceux qui se battent pour leur identité ancrée dans une histoire pluricentenaire qu'ils participent à un combat d'arrière-garde. Ils les réprimandent ensuite au nom de l'humanité commune, cet «espace horizontal menacé de fragmentation»¹¹, au nom d'une communication entre les hommes et au nom de l'hospitalité de leur société contre la spécificité des identités, contre la division et l'érection de barrières.

Sur le front intérieur, même combat, même vigile: la gauche intellectuelle¹² ne cherche plus désormais à protéger la figure du prolétaire, mais celle de *l'étranger*, c'est-à-dire le sans-papier, le clandestin, le travailleur immigré. Le contexte a changé, mais l'essence de la victime est toujours la même: «le déraciné entièrement démuné, le sujet du tort suprême, l'incarnation de la servitude absolue». Le grand adversaire n'est plus tant le capitalisme, mais le nationalisme

¹⁰ Finkielkraut, *Le crime...*, *Op. cit.*, p. 8.

¹¹ *Ibidem*, p. 12.

¹² C'est-à-dire les «théoriciens et les militants de la gauche de gauche», ou encore «l'ultragauche», pour reprendre les expressions de Finkielkraut, *Une voix...*, *Op. cit.*, p. 60 et 64.

d'État, écrit Finkielkraut, qui choisit lui-même les bénéficiaires de ses généreux programmes sociaux selon ses critères légaux qui empêchent l'étranger d'y avoir accès. Ce qui doit fonder la citoyenneté ce n'est pas la conception archaïque et particulière de l'appartenance à un peuple qui possède une histoire et des expériences communes qui lui permettent la délibération et l'action politiques, mais plutôt, selon la gauche humanitaire et généreuse, l'appartenance à une humanité commune. «Source de la loi, écrit Finkielkraut, le peuple n'est pas, pour autant, maître de se donner les lois qu'il veut. Pour la première fois dans l'histoire, le citoyens et ses gouvernants sont placés sous la surveillance de l'homme. L'humanité n'est plus seulement l'espèce à laquelle ils appartiennent, elle est désormais l'instance devant laquelle ils doivent pouvoir se justifier et répondre de leurs actions»¹³. L'État national est en quelque sorte un appareil d'exclusion et de restriction illégitimes, et en ce sens, il est coupable d'un crime de lèse-humanité.

Dans le cas des Balkans comme dans celui de l'immigration en France, les hérauts de la vigilance s'époumonent à répéter au bon peuple, massacres et discriminations à l'appui, que la participation à l'humanité ne passe pas par la médiation nationale – car la nation, c'est le mal du marquage, de la séparation et de la distinction des hommes au nom de son ambition de puissance dans le monde –, mais par les vertueux idéaux du cosmopolitisme, de la générosité et de l'hospitalité¹⁴.

La couverture de la guerre de Yougoslavie, la dernière guerre européenne du vingtième siècle, est un exemple révélateur de la pensée vigilante et de ses contradictions, selon

¹³ Finkielkraut, *Une voix...*, *Op. cit.*, p. 59.

¹⁴ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 60-65.

Finkielkraut. La revue *Les Temps modernes* y applique le credo de la vigilance à la perfection: les responsables de cette guerre, ce sont les Slovènes et les partisans des petites nations, ces peuples et ces gens qui encouragent un modèle d'homogénéité ethnique en Yougoslavie comme principe d'autonomie et d'unification politique. Au contraire, la Bosnie-Herzégovine est légitimée par *Les Temps modernes* dans son désir de faire sécession d'un pays qui pratique le nettoyage ethnique, car elle est l'exemple vivant d'un «pays où se mêlaient ethnies, langues et religions. Bien plus que la coexistence: le mélange des peuples»¹⁵. L'idéal, en somme, à plus petite échelle, de la Yougoslavie originelle (c'est-à-dire la fraternité des peuples slaves) et, pourquoi pas, du fantasme européen. Mais les vigilants, imbus de leur bonne conscience humanitaire et de leur mémoire du désastre passé, se font ainsi les apôtres d'un «négationnisme forcené», réplique Finkielkraut. Toutes les données historiques susceptibles d'éclairer les causes des événements qui se déroulent sous leurs yeux étant selon eux caduques et sans importance, la revue *Les Temps modernes* nie ou ignore, en premier lieu, tout ce que le projet de Grande Serbie avait de réel et de menaçant pour les autres républiques yougoslaves dès le moment où le Kosovo se vit retirer ses prérogatives constitutionnelles en 1989¹⁶ et oblige, en second lieu, le spectateur européen à mettre toutes les manifestations de défense identitaire dans le même panier (celui du dédain que suscite la haine). Cela, peu importe l'identité ou l'intention de l'agresseur et de l'agressé. «Prendre en compte cette politique [de «serbisation» de la Yougoslavie], écrit Finkielkraut, ce serait reconnaître que, quel qu'ait été le comportement des uns et des autres une fois la loi du plus fort homologuée par la communauté internationale, les

¹⁵ *Les Temps modernes*, juin 1993, p. 103-104, cité dans Finkielkraut, *Le crime...*, *Op. cit.*, p. 16.

¹⁶ Sur l'idée de la domination serbe sur les peuples de la Yougoslavie (ou «serboslavisme»), voir Finkielkraut, Alain, «Les parents pauvres de l'Histoire», *Comment peut-on être Croate ?*, Paris, Gallimard, 1992, p. 25-55.

petites nations de l'espace yougoslave n'avaient pas le choix entre la pureté et le mélange mais entre la liberté et la soumission»¹⁷.

Pour les vigilants encarcenés dans la logique binaire «l'Europe ou les tribus», il n'est pas possible de voir s'allier dans la même cause liberté et identité, il est impossible de cautionner cette «intrication mystérieuse de l'universel et du vernaculaire» dont nous faisons mention plus haut: ou l'on est libre en s'arrachant à son identité, ou bien l'on s'identifie et, conséquemment, on refuse d'être humain. Pour *Les Temps modernes*, le crime identitaire est double. Il est d'abord «une fable haineuse, une fiction sanglante, un folklore à la fois méchant et mythique» qui est négation de l'Homme; il est ensuite aussi fallacieux et inutile qu'absurde puisque toutes ces petites peuplades ont la même origine historique: «ce sont des Slaves du Sud. Tout le reste n'est qu'écran et rideau de fumée»¹⁸. En somme, ceux qui refusent de voir l'évidence du lien entre Auschwitz, le nettoyage ethnique ou la loi scélérate sur l'immigration en France n'ont aucune mémoire pratique disent les vigilants; ceux qui s'autorisent de réviser sans cesse l'histoire, c'est-à-dire ceux qui y reviennent pour comprendre les haines passées, pour éclairer le présent et l'avenir, ceux-là sont les véritables «négationnistes» de la mémoire des désastres du vingtième siècle. Or, à partir du moment où tout est catégorisé comme humain ou inhumain, conforme ou non à la raison et à l'idéal de l'Homme abstrait, que reste-t-il de la liberté et de la pluralité des destins ? Que reste-t-il de la possibilité pour les hommes d'intégrer la vie réelle, les conditions ou les situations données à des concepts universels tels que la justice ? En transcendant invariablement le donné au nom de l'espèce humaine, les vigilants ne sont-ils pas en train de réduire la vie humaine au rang de la vie animale ?

¹⁷ Finkelkraut, *Le crime...*, *Op. cit.*, p. 17.

¹⁸ Finkelkraut, *Ibidem*, p. 18.

Si les vigilants croient «condamner la division à l'infini de notre monde commun», leurs efforts aboutissent en fait à diviser deux fois le monde: en deux mémoires d'abord, celle des désastres horribles au nom desquels on se sent obligé d'oublier tout le reste et celle des multiples événements passés qui est la compréhension du présent et l'inspiration de l'avenir; puis, en deux humanités ou mondes différents, celle de la grande civilisation abstraite et historique qui a la compassion et l'hospitalité universelles comme mots d'ordre surplombant celle des tribus indifférenciées où les passions primitives du sang et de la haine ont facilement le dessus sur la raison. Les uns sont les possesseurs de la vérité et les élus de l'Histoire, les autres n'en sont encore qu'à la préhistoire; les uns sont de grandes nations, les phares de l'humanité, les autres sont condamnés au rattrapage et à la rééducation. Décidément, l'ironie de l'Histoire se perpétue, l'Idéologie n'est pas morte avec le communisme. Comme nous le verrons, les hommes n'ont pas tous à rougir d'avoir une nation.

Car si certains sont privilégiés, d'autres sont moins fortunés. Certains sont dans le «club sélect» des auteurs-compositeurs de l'Histoire, tandis que les autres sont condamnés à en être les interprètes dociles. Au tribunal de l'Histoire, les uns sont les jurés de la raison, les autres sont les (con)damnés de la terre. Ce qui distingue les grandes des petites nations, c'est leur sort particulier: la grandeur et la puissance des uns, la fragilité des autres. Les grandes nations sont celles qui ne se gênent pas, à Munich en 1938, pour sacrifier des hommes à la cause de l'Homme, qui est la raison de leur propre puissance. Les petites nations sont celles qui, à Munich en 1938, voient leur avenir coupé, leur existence soudainement remise en question et leur contribution à l'histoire de l'humanité niée.

Le sort, le destin du petit apparaît précaire et périssable, indique Finkielkraut. L'auteur de *L'Ingratitude* reprend à son compte la définition de Milan Kundera: «La petite nation est celle dont l'existence peut être à n'importe quel moment remise en question, qui peut disparaître et qui le sait. [...] Un Français, un Russe, un Anglais n'ont pas l'habitude de se poser des questions sur la survie de leur nation. Leurs hymnes ne parlent que de grandeur et d'éternité. Or, l'hymne polonais commence par le vers 'La Pologne n'a pas encore péri...'»¹⁹. À l'idée, défendue par les Antoine Meillet de ce monde, de puissance et de grandeur qui cherche à imposer au monde des règles claires, nettes et précises, ou, pour le dire autrement, la mise en marche de l'effort technoprogressiste pour faire coïncider le réel et le rationnel, Finkielkraut oppose les Deszö Kosztolanyi qui s'obstinent à aimer le monde pour sa beauté dans la diversité et son refus de marcher droit au suicide au nom du fantasme du monde idéal²⁰. Au progrès, à la prospérité et à l'individualisme forcené, s'oppose le souci de la communauté, c'est-à-dire du bien commun, et du lien entre les individus. On le voit: la grande nation n'a pas *intérêt* à lier liberté et identité; pour la petite nation, au contraire, cet engagement est le fondement de son être dans le monde.

¹⁹ Finkielkraut, Alain, *L'ingratitude*, *Op. cit.*, p. 26.

²⁰ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 27 et s. Antoine Meillet (1866-1936) était professeur au Collège de France. Linguiste, il s'est spécialisé dans l'étude des langues slaves et s'est livré à une analyse socio-linguistique des langues indo-européennes intitulée *Les langues dans l'Europe nouvelle*. Avec le développement de la technique et des moyens de communications, Meillet entrevoyait l'instauration d'un monde européen nouveau qui ferait «plier la demi-anarchie linguistique» et «la délirante confusion babélique» du continent. Ce processus d'uniformisation des langues devait se faire, chez les petites nations concernées, de façon pacifique et volontaire. La prise de conscience rationnelle du progrès qu'engendrerait une telle uniformisation était supposée convaincre d'elle-même les petites nations de se faire *hara kiri*. Deszö Kosztolanyi (1885-1936), romancier hongrois, traducteur et défenseur de la langue magyare, avait établi une correspondance avec Meillet. Il «est touché au vif» par le programme «progressiste» du professeur selon qui, en somme, les gros finiront par manger les petits. Kosztolanyi, au contraire, ne voit pas pourquoi les petits peuples de l'Europe iraient au suicide; il réclame pour les petites nations le droit à l'originalité comme autant de façon d'exprimer l'Europe. Pour lui, la langue n'est pas seulement un instrument de communication, mais aussi une manière d'être au monde.

Mais, de s'interrompre un Finkielkraut qui n'est pas dupe de ces petites nations qu'il chérit tant, celles-ci ne sont pas forcément innocentes et au-dessus de tout soupçon, tout le temps. Certains dangers la guettent et un bémol à l'éloge des petites patries s'impose. C'est parce qu'elle est petite et vulnérable, ô paradoxe, qu'elle peut devenir, en toute liberté, un bonheur ou un malheur pour l'humanité. Si «c'est dans le cadre national que l'unité du peuple peut s'accorder le plus facilement avec la pluralité des opinions», l'expérience de la catastrophe et la peur pour l'existence même de la communauté au fondement de la démocratie nationale peuvent compromettre l'équilibre entre liberté et identité. En de telles circonstances, l'angoisse de la disparition peut être le début d'une chasse aux coupables, qu'ils soient étrangers ou adversaires politiques au sein de la communauté, pour laquelle la pluralité des opinions politiques pourrait apparaître comme l'ennemie de l'unité nationale²¹. La nation serait alors en voie de compléter la boucle de la paranoïa et de l'hystérie hitlériennes.

Comme nous l'a démontré l'exemple de la Serbie, les petites nations, que l'Histoire n'a pas épargnées, «ont tendance à ne connaître que leurs griefs»²². Victimes de l'Histoire et de son indubitable férocité, ces nations ressassent interminablement le passé pour mieux demander réparation. Le monde, en somme leur doit tout; leurs souffrances passées déterminent, en quelque sorte, la dette du monde à leur égard. Et le danger potentiel est dans cette créance: la dette peut devenir l'alibi caché des plus odieux actes de barbarie. «Bourreaux parce que martyrs, écrit Finkielkraut, les nationalistes serbes n'ont nulle dette à acquitter, seulement des revanches à prendre et des droits à faire valoir»²³. Ne pas être dupe du «Small is beautiful» c'est, en somme, se poser avec Finkielkraut la question suivante: «Qu'est-ce à dire sinon que le malheur

²¹ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 57.

²² Finkielkraut, *Ibidem*, p. 58.

²³ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 59.

s'atteste aussi dans les maladies qu'il engendre et que la sympathie pour les nations vulnérables est condamnée à [une véritable] vigilance ?»

Le funambule est toujours en position précaire. En équilibre sur un mince fil de fer, il risque tout à tout moment. Les jurés de l'Histoire n'attendent qu'un faux pas. La beauté même de la petite nation consiste en son aspect tragique, essoufflant, sans repos. Non seulement doit-elle savoir qu'elle peut disparaître à tout moment, mais qui plus est, elle doit se défendre sur deux fronts pour ne pas commencer à s'évanouir tranquillement.

Dans *Le mécontemporain*, ouvrage consacré à la pensée moderne et «équilibriste» de Charles Péguy, Finkielkraut démontre comment l'Affaire Dreyfus révèle à l'auteur de *Notre jeunesse* l'insolubilité apparente du débat. Dreyfusards et anti-dreyfusards, même combat: ni pour la vague, ni pour la digue, selon l'expression de Célestin Bouglé, Péguy développe dans les années qui suivent l'affaire une position qui «rejette les deux versions alors ennemies de la volonté de puissance»²⁴ et s'élève ainsi au-dessus du débat. Sa position, alors que le monde est divisé en deux clans, est pour le moins originale, voire atypique. C'est dans le combat de Bernard Lazare (un Juif) pour réhabiliter Dreyfus (juif également) que Péguy entrevoit l'engagement de lier liberté et identité, engagement qui est également celui des nations périssables. Revenons quelques instants sur les faits; ils nous éclaireront sur la nature de l'engagement national et de ses difficultés.

²⁴ Finkielkraut, Alain, *Le mécontemporain*, Paris, Gallimard, Paris, 1991, p. 99.

Pour les dreyfusards l'Affaire se résume au combat mené par les Lumières contre tout héritage qui provient du sol, du sang ou de la religion; en ce sens, il faut défendre celui qui a réussi à se défaire de ses démons. Les anti-dreyfusards, au nom du génie traditionnel français, accusent quant à eux Dreyfus de refuser de se fondre dans sa patrie d'accueil au nom de ses origines particulières, origines juives fondées sur la réalité tangible plutôt que sur l'amour de la patrie (car les Juifs sont des nomades errants), c'est-à-dire sur la froideur de la loi et de l'argent (les deux sont des universels modernes) plutôt que sur la chaleur des passions et de la tradition françaises²⁵. Quand Bernard Lazare entre en scène pour défier à la fois la Raison universelle moderne et la mystique nationale traditionnelle, on lui indique la porte, puisqu'il refuse de prendre une position *claire*. Lazare doit défendre son particularisme devant les libérateurs illuminés de l'Histoire, son universalisme devant les nostalgiques de l'appartenance. Lazare est pour Péguy celui qui fraye le chemin de la troisième *voix*, celui qui édicte «qu'on ne gagne pas l'humanité mais qu'on la perd lorsqu'on cherche à effacer sa propre identité et à s'arracher, coûte que coûte à ses déterminations particulières»²⁶ et que ce refus de l'ascèse universalisante n'est pas un retour en arrière vers une forme exclusive de l'identité particulière.

Pour Péguy, Bernard Lazare est celui qui échange la foi de ses ancêtres pour le savoir terrestre, tout en s'en faisant le critique. Car le savoir moderne de Bernard Lazare ne doit pas servir la puissance de l'ego sur le monde ou sur les hommes, mais bien à les comprendre davantage et se rapprocher d'eux, à créer ultimement un lien, qui crée à son tour une obligation et une responsabilité envers l'Autre²⁷. L'obligation envers autrui a pour origine et finalité le monde lui-même: c'est la connaissance de ce monde qui permet de créer un lien avec lui et qui

²⁵ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 47-48.

²⁶ Lazare, Bernard, cité dans Finkielkraut, *Le crime...*, *Op. cit.*, p. 27.

²⁷ Finkielkraut, *Le mécontemporain*, *Op. cit.*, p. 51-53.

permet ensuite de se sentir obligé de le conserver et donc de l'aimer. La religion des Pères, Bernard Lazare l'accomplit grâce à son *irreligion*, c'est-à-dire par son amour de l'ici-bas plutôt que par sa foi dans le Très-Haut²⁸. Le dreyfusisme de Péguy se trouve donc loin de la Raison désincarnée.

Mais le dreyfusisme de Péguy se trouve également à des années-lumière du Très-Bas de Barrès. Opposant la Race à la Raison, la France à l'anti-France kantienne et judéophile, l'antidreyfusisme au dreyfusisme, Barrès épouse les contours du romantisme allemand pour affirmer que *cogito quia cogitor*, que «je suis pensé, c'est pourquoi je pense», ou que «penser c'est penser par les autres»²⁹. Chantre de la sagesse nationale et du *Volksgeist* français, Barrès accuse les Juifs, dont la nature est de vivre dans un monde froid, abstrait et kantien³⁰, d'assassiner le *cogitor* français, c'est-à-dire la race française fondée dans les racines, le sol et les morts de France. Pour Barrès, la vérité est toute faite dans le cœur des Français et il s'agit, par l'institution scolaire, de ne donner à l'élève que ce qu'il possède déjà en lui-même. Le savoir de Barrès n'est jamais une surprise, car il est déjà pensé, déjà su. Le Français est entendu, avant même que sa vie ne commence, comme un être «plein», comme un être déjà arrivé à destination qui peut embrasser tout ce qui est et tout ce qui fut «dans la contemplation de sa totale connaissance». Comme les dreyfusards, mais par le Bas plutôt que par le Haut, par le particulier plutôt que par l'universel, Barrès le moderne se pose en observateur absolu en mettant «la mouvante humanité à la raison comme il a été fait de la matière», en expliquant et en maîtrisant,

²⁸ Athée, Bernard Lazare n'en était pas moins religieux, c'est-à-dire *relié*, endetté et responsable. «Qu'est-ce que le message du Dieu de la Bible, en effet, sinon l'injonction faite à l'homme d'être le gardien de l'autre homme ?». «Bernard Lazare l'incroyant fut, à son esprit défendant, le témoin et le serviteur» de ce message, de ce discours universel parce qu'ancré dans le réel, qui anime le peuple d'Israël depuis cinquante siècles. Être responsable de son peuple c'était, pour Bernard Lazare, être rappelé à cette réalité humaine. *Ibidem*, p. 53-54.

²⁹ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 80.

³⁰ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 81.

croit-il, «l'indocile réalité des événements» par une théorie de la Race: tout ce qui est, est réduit à ses causes³¹.

Pour Péguy, les «intellectuels» du Très-Haut et du Très-Bas partagent le même parti, celui de l'absolu du savoir, qu'il s'agisse d'une théorie de l'universel ou d'une infaillible (in)conscience nationale. Ils ont en partage l'immodestie du savoir: abandonner le *cogito* pour le *cogitor*, c'est souffrir du même mal, c'est fermer son âme aux événements qui constituent le monde et c'est ainsi plier la réalité à ses modèles³².

La mémoire des morts est centrale chez Barrès et les antidreyfusards. Le génie du *cogitor* découle précisément de l'opinion selon laquelle nous sommes les fils de nos morts, que nous leur appartenons, que la nation est en quelque sorte une longue chaîne dont les contemporains ne sont que les maillons les plus récents: les morts surveillent nos gestes, dirigent nos pensées, nos paroles, nos actions. Or, à cet engoutissement dans la collectivité, Péguy oppose une position philosophique originale «qui définit par l'envahissement de la responsabilité [...] l'appartenance de l'homme au monde»³³. Nos morts sont vulnérables; ils sont plus que jamais sans défense, «privés de parole et plus désarmés encore qu'un petit enfant. Ils ne nous tiennent pas, nous les tenons. Ils ne nous possèdent pas, nous pouvons faire d'eux ce que bon nous semble»³⁴. Pour Péguy, il ne faut pas utiliser cette liberté facile de faire dire n'importe quoi aux morts; il faut au contraire les protéger des prédateurs et des opportunistes, devenir les gardiens de leur mémoire et ainsi faire en sorte de garder notre passé le plus pur possible.

³¹ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 85-86.

³² Finkielkraut, *Ibidem*, p. 87.

³³ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 92.

³⁴ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 93.

Qu'est-ce alors qu'un homme ? Il se définit, à son sens, tout autant par le refus de jouer le passé contre le présent que par le refus d'invoquer l'individu contre la société ou par le refus de renvoyer dos à dos justice et tradition. C'est celui, en bref, qui refuse de prendre parti pour les dreyfusards ou les antidreyfusards, ou plus justement, qui prend parti à la fois pour la justice et la tradition, la liberté et l'identité. Finkielkraut écrit: Péguy «défend la même chose que ses adversaires mais d'un autre point de vue. [...] Péguy veut que la justice soit rendue au nom de la préservation sociale»³⁵. L'homme scrupuleux est celui qui protège la pureté de l'héritage qu'il a reçu comme il protège l'enfant et son potentiel novateur: parce que l'avenir est en jeu, il s'assure que la table soit mise et non pas rasée.

Pour les petites nations, explique Finkielkraut, le défi de l'équilibre péguyste est celui de la «normalité». Normalité au sens du projet, à la fois «modeste et grandiose», d'être *avec* les autres, sur un pied d'égalité. Être une nation *parmi* d'autres nations, mais non pas identique aux autres nations: «*avec* et non pas *comme*». Citant le cas du sionisme, Finkielkraut écrit:

«Nul sacrifice identitaire dans cette quête, nul renoncement à soi, nulle liquidation du judaïsme ou de la judéité au profit d'une société homogène et universelle, mais le désir de s'arracher à la précarité effective et au confort intellectuel d'un monde binaire où, en face des Juifs, il n'y aurait que la malveillance protéiforme et monotone des *goyim*. [...] Les sionistes ne mettaient pas l'accent sur l'imitation mais sur la participation lorsqu'ils voulurent donner la forme de l'État juif au refus d'être plus longtemps les objets de l'Histoire. [...] Peuple à part peut-être mais qui ne séjourne plus à part et qui est compté parmi les peuples»³⁶.

³⁵ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 94.

³⁶ Finkielkraut, *L'ingratitude*, *Op. cit.*, p. 70.

L'hymne de la petite nation est, en quelque sorte, celui de la diversité dans l'unité.

Mais comment comprendre la «modestie et la grandeur» d'un tel projet à l'heure de la mondialisation ? Comment une grande nation, une grande puissance dont l'hymne «ne parle que de grandeur et d'éternité», comment Goliath peut-il se rendre aux arguments de David ? Pour Finkielkraut, il faut savoir décrypter le sens vrai du réel: ce que révèle aujourd'hui la chute du mur de Berlin et la fusion des mondes en un seul village global, c'est qu'il n'y a plus de grandes nations, mais seulement des petits héritages qui se battent contre, ou se laissent aller à, l'uniformisation totale³⁷. Après avoir joué le jeu de l'Histoire afin d'imposer l'empire de leur puissance et de leur raison, les «grands» sont à leur tour charcutés ou en voie de l'être: c'est l'Histoire qui dévore ses propres enfants.

Il y a pourtant dans l'histoire des événements qui rappellent la fragilité des grandes nations, au même titre que les défis quotidiens de la sécurité en Israël ou ceux posés par la survivance de la langue française au Québec. Pour Finkielkraut, la France a subi deux traumatismes au vingtième siècle qu'il analyse respectivement avec l'aide de Charles Péguy et de Simone Weil. Les deux grandes guerres sont des révélations: elles confirment la mystérieuse intrication du l'universel et du particulier, de l'importance de la nation comme lieu d'enracinement des liens politiques et de la diversité humaine. Malgré cela, il n'est pas certain que la leçon ait été assumée.

³⁷ *Ibidem*, p. 130.

À la veille de la Grande guerre, alors que la menace militaire allemande se fait de plus en plus présente, Péguy se retrouve curieusement dans le même camp que ses adversaires antidreyfusards Maurras et Barrès qui se préparent à la guerre. Comme Maurras, Péguy déclare la patrie en danger; comme lui, il oppose la logique de l'appartenance à l'autofondation des droits de l'Homme. Cependant, à la différence de Maurras pour qui la liberté est une abstraction métaphysique ridicule et risible, Péguy se rend compte que la guerre menace à la fois la liberté et l'héritage du sol français. Contrairement à Maurras qui édicte qu'il faut choisir, parce que la survie de la France en dépend, entre le lieu où l'on naît et l'ineptie vagabonde de la liberté individuelle qui réclame la paix à tout prix, «l'idée, pour Péguy, prend les contours du lieu, le lieu apparaît comme le réceptacle ou le point d'appui de l'idée. [...] Loin donc de choisir la solidité de la terre contre l'éther de la liberté, Péguy voit la liberté *atterrir*»³⁸. S'il s'engage à défendre le corps de la nation, c'est qu'il réalise que ce corps périssable et destructible est le siège de la liberté. En s'engageant, il est prêt à payer «le prix d'une patrie charnelle». Son action civique et profondément humaine ne se laisse pas «découpler» de son être particulier³⁹.

Le dreyfusisme *pur* que Péguy défend est donc une action française. Hérésie ! répondent en chœur les tenants absolutistes de la liberté chimérique et de la généalogie. Défendre Dreyfus, c'est pourtant chez Péguy défendre le devoir français d'enraciner la liberté. Par ce désir de voir se réaliser la «racination» du spirituel dans le temporel, il affirme «la liaison intime d'un peuple et d'une idée» et non pas, comme pourrait le laisser croire la métaphore végétale, le sens physique, biologique ou généalogique de l'identité collective. Une liaison intime et fragile, à la

³⁸ Finkielkraut, *Le mécontemporain*, *Op. cit.*, p. 108-109.

³⁹ Finkielkraut, *L'ingratitude*, *Op. cit.*, p. 80.

mesure de tout ce qui existe en ce bas monde: «tout ce qui est fait peut se perdre et se défaire»⁴⁰, écrit Finkielkraut. L'héritage, qui est ici métissage de la liberté et de l'identité particulière, ne se transmet pas automatiquement tel un «rassurant mais contraignant déterminisme biologique». Cet héritage, parce qu'il fait partie du monde, peut être détruit ou oublié. Il en résulte une *responsabilité* de chaque citoyen de transmettre l'héritage à l'enfant, à l'élève ou au nouveau citoyen. Et avec cette responsabilité, le *risque* de la liberté, le risque d'échapper à son devoir de transmission. «Le *je* n'est pas le prisonnier du *nous*, il en est le *mandataire*. L'héritier peut dilapider l'héritage»⁴¹. Être un homme pur, selon Péguy, c'est avoir une parole d'honneur et la tenir, c'est défendre les Dreyfus de ce monde, c'est ne traiter personne inciviquement et combattre ceux pour qui les problèmes humains ont déjà des réponses toutes faites.

Le terme d'honneur, que l'on retrouve chez Péguy, est avec celui de dignité le plus meurtrier du vocabulaire, écrit Simone Weil en 1936. Femme de son temps, l'horreur de la guerre totale de 1914-1918 la pousse dans le camp du pacifisme. Plus jamais la guerre, pense-t-elle; la guerre n'en vaut jamais le prix. Ce prix c'est, par exemple, celui de «déranger» la paix dans laquelle la France se trouve alors et la tranquillité de la vie à l'ombre de Munich. La paix est, dans ces moments troubles de l'histoire du siècle vingtième, un égoïsme viscéral: qu'importe les événements qui se déroulent à des milliers de kilomètres au sein de «ces peuples lointains dont nous ne savons rien» s'ils nous permettent de faire comme à l'habitude, comme si de rien n'était? Qu'importe le sacrifice de l'autre s'il permet au Moi la continuité paisible de ses activités quotidiennes? Il vaut mieux être vivant que mort, dit-on. Comme l'écrit Finkielkraut, «c'est, [...] au nom de cet individualisme radical et de ce patriotisme de la peau, la

⁴⁰ Finkielkraut, *Le mécontemporain*, *Op. cit.*, p. 115.

⁴¹ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 116.

longue, l'interminable litanie des refus de *mourir pour*: pour l'Éthiopie, pour la Rhénanie, pour les républicains espagnols, pour les Tchèques, pour Dantzig, pour les Juifs et même, en dernière instance, pour la liberté»⁴². C'est l'insouciance irresponsabilité d'hommes et de femmes aveuglés par le traumatisme de la guerre et incapables de considérer les enjeux de la prochaine.

Ce n'est que lorsque la France elle-même est menacée, puis envahie, que Simone Weil réalise que «la réalité de la France est devenue sensible à tous les Français par l'absence»⁴³. C'est lorsque les beaux principes de paix, détachés de la réalité, sont soumis à l'épreuve de la réalité que Weil ouvre les yeux. Ce qui a manqué selon elle, c'est l'obligation, la responsabilité de tous les citoyens envers la France, leur pays, leur mémoire, leur liberté et leur être. Il a fallu qu'ils fassent l'épreuve de la Tchécoslovaquie pour que les Français réalisent ce qui leur manquait. «La privation de la France fait comprendre à ses citoyens qu'ils sont des habitants et non de pures consciences, écrit Finkielkraut. C'est le déracinement qui révèle l'enracinement à lui-même»⁴⁴. Comme Péguy, en même temps que la France, Weil apprend la modestie et l'humilité: l'éternité de Maurras et de Barrès, comme l'autosuffisance individuelle kantienne, sont démenties par les événements.

La France éternelle est donc punie. Elle doit partager le sort des petites nations: l'État, ainsi que le sol sur lequel il repose, n'est pas un bien illimité à consommer, explique Weil, mais un bien à servir par le dévouement⁴⁵. Autrement dit, le citoyen français doit retrouver l'esprit civique, celui du bien commun, le seul bien qui lui permet la liberté. Cet esprit civique demande

⁴² Finkielkraut, *Ibidem*, p. 138.

⁴³ Weil, Simone, *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949, p. 139.

⁴⁴ Finkielkraut, *L'ingratitude*, *Op. cit.*, p. 101.

⁴⁵ Weil, *L'enracinement*, *Op. cit.*, p. 135.

un dévouement, c'est-à-dire qu'on y travaille; et on ne travaille habituellement qu'à ce qu'on aime, rarement à ce qu'on craint ou à ce qu'on considère avec peu de respect. Dans un monde «eurocentrique» et impérialiste, la France pouvait toujours faire valoir des droits éternels au détriment des devoirs; sa force le lui permettait. Mais dans un monde où la source de la puissance est tarie, où l'Histoire ne se réalise plus par l'intermédiaire de la France, que reste-t-il lorsque ces mêmes droits sont niés par une force plus grande ? «C'est seulement à travers les choses et les êtres d'ici-bas que l'amour humain peut percer jusqu'à ce qui habite derrière»⁴⁶ écrit Weil: c'est pour son aspect faible, périssable et mortel qu'il faut aimer la France, qu'il faut s'en faire le gardien et la protéger. Weil recommande aux Français un «patriotisme de compassion» plutôt que le patriotisme chauvin traditionnel. La nation enracinée est le symbole de notre finitude, de nos limites, de notre fragilité, elle est un lieu de compassion, de concorde, d'obligation et de sacrifice, de reconnaissance et d'humilité, bref une médiation entre le phénoménal (la nature et ses forces) et les idées de justice et de liberté⁴⁷. Mais c'est un patriotisme exigeant que celui de la démocratie nationale: le funambule cède plus souvent qu'à son tour à l'attraction du vide.

La France a tôt fait d'oublier sa fragilité. Une fois la Libération venue, elle s'empresse d'embarquer de nouveau dans le train de l'Histoire pour se réconcilier avec les droits de l'Homme. Elle a vite fait d'oublier les leçons de modestie de Péguy, Weil, Char et Camus, pour enterrer Maurras et Barrès et courir vers le nouvel absolu «droit-de-l'hommiste». Ce qui demeure un demi-siècle plus tard, en effet, ce n'est pas tant l'épreuve de déracinement du

⁴⁶ Weil, *Ibidem*, p. 137.

⁴⁷ Voir, sur le «patriotisme de la compassion» et de l'obligation, le très intéressant livre de Ivo Malan, *L'enracinement de Simone Weil*, Paris, Librairie Didier, 1961, p. 79-82. L'expression est reprise par Finkielkraut, *L'ingratitude*, *Op. cit.*, p. 102.

peuple français que le fait d'avoir collaboré avec Vichy à une répression contre des individus et leurs droits⁴⁸. Se battre contre l'ennemi nazi et contre ses pupilles contemporains est sans doute plus évident que de travailler à préserver la pureté d'un héritage à transmettre. Revendiquer que les droits de l'Homme soient partout appliqués à la lettre est l'expression «passe-partout» et politiquement correcte d'un vœu pieux facile à édicter quand il n'engage à rien dans la réalité, quand on ne risque jamais sa peau pour en défendre l'idéal (comme nous le montrent la politique de bombardement au Kosovo ou l'inaction au Rwanda ou ailleurs). C'est une tâche longue et ardue que celle de s'engager dans le travail essoufflant de recommencer, à chaque nouvelle génération, à défendre une liberté qui rime davantage avec la responsabilité civique individuelle, collective et planétaire qu'avec celle du commerce, de la circulation des biens, des intérêts financiers ou du pétrole.

Dans leur participation au grand jeu *high tech* de la liberté, les citoyens du monde ne se sentent plus d'obligations: ni envers leur nation, ni envers le pauvre, ni envers les hommes et les femmes qui subissent la guerre. Ils n'hésitent pas à condamner les dictatures et à applaudir la venue d'une justice internationale, «mais cette sensibilisation universelle s'accompagne d'une irresponsabilité grandissante, voire d'une résurgence sauvage de l'esprit de clocher»⁴⁹. L'engagement de ces citoyens ne passe pas les frontières de leur quartier. Aux êtres cosmopolites, les termes d'équité, de compassion et de partage de la richesse sont complètement étrangers. Comment se sentir responsable du bonheur ou du malheur de l'autre si rien ne nous relie à lui ? Si à leurs yeux les nations de l'ex-Yougoslavie et de l'Europe centrale pratiquent un «narcissisme des petites différences», ils sont également coupables d'un repli, mais d'un repli

⁴⁸ Finkielkraut, *L'ingratitude*, *Op. cit.*, p. 103-105.

⁴⁹ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 115.

sur leur individualité. «L'arrachement aux héritages, écrit Finkielkraut, ne se monnaie nullement en attachement au bien commun. On peut dire, à l'inverse, que le bien commun de l'humanité passe aujourd'hui par la sauvegarde de ses héritages»⁵⁰. Mais comment des hommes n'ayant qu'eux-mêmes comme norme peuvent-ils résister à l'uniformisation d'un monde horizontal et plat, c'est-à-dire un monde où tout a une valeur, où tout est échangeable et où tous sont rebelles à la triade autorité-responsabilité-obéissance ? Dans la «bruyance» de l'activité humaine, comment de tels hommes peuvent-ils être à l'écoute de leur héritage, de cette voix qui vient de l'autre rive ?

Pour Finkielkraut, la petite nation, nous l'avons vu, c'est la modestie de la responsabilité. Par ailleurs, depuis le siècle des Lumières, «on sait que l'indépendance ne se décrète pas et qu'il faut être délivré de beaucoup de choses pour penser, juger et agir par soi-même. On prend donc les moyens de cette délivrance»⁵¹. L'homme réellement libre, vraiment autonome doit passer par une instruction humaniste; c'est donc dire qu'à l'origine, on ne naît pas autonome, mais qu'on le devient progressivement. L'éducation chez Finkielkraut, comme chez son maître à penser en la matière, Hannah Arendt, est essentiellement conservatrice, en ce sens qu'elle a pour tâche «d'entourer et de protéger quelque chose – l'enfant contre le monde, le monde contre l'enfant, le nouveau contre l'ancien, l'ancien contre le nouveau»⁵². L'enfant est certes un être humain en devenir, mais il est aussi un nouveau venu sur la terre: en ce sens, «la première mission de l'école est l'introduction du *nouveau venu* dans un monde plus ancien que lui»⁵³. L'héritage, c'est-à-dire le savoir et la sagesse accumulés dans l'édifice de la culture humaine, doit lui être

⁵⁰ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 116.

⁵¹ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 122.

⁵² Arendt, Hannah, «La crise de l'éducation», dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 246.

⁵³ Finkielkraut, *L'ingratitude*, *Op. cit.*, p. 146. Voir aussi p. 139.

transmis afin de servir de point d'appui à sa capacité d'innover dans le monde. Pour être libre, ou, pour le dire autrement, pour être libéré des seules nécessités de la vie, l'homme à être doit d'abord se faire héritier. La transmission est nécessaire à la liberté, et inversement, «le déshérité ne peut pas accéder à une existence individuelle»⁵⁴.

Or, dans le monde d'aujourd'hui où tout se vaut et où tous sont égaux, dans le monde de l'hyper-démocratie qu'avait déjà entrevu Tocqueville, les enfants sont des individus qui se veulent *déjà* autonomes. Dans ce monde-là, la liberté ne s'acquiert pas, elle est donnée à la naissance, comme le dit la Déclaration des droits de l'Homme: «les hommes naissent libres et égaux». Il faut ainsi traiter toutes les personnes, et encore plus les enfants, quel que soient leur âge, comme des personnes accomplies. Si au siècle des Lumières instruire signifiait introduire l'élève à ce qui le dépasse, au siècle des enfants, selon l'expression très juste de Finkielkraut, «rien ne dépasse, chacun est sujet, c'est-à-dire roi». L'enfant doit être le centre du système éducatif, comme si son Moi avait assisté à la création du monde, qu'il possédait déjà toute la vérité en lui-même et qu'il ne suffisait plus que de «remplacer l'obligation faite à l'élève d'écouter le professeur par l'ordre d'écouter les jeunes intimé aux animateurs» afin d'assister au processus naturel de l'accouchement de leur propre personnalité authentique⁵⁵. Alors que l'esprit de la Renaissance voulait que l'homme accède à lui-même «par le *détour* des signes d'humanité déposés dans les oeuvres de culture», notre monde globalisé se fait oublieux de ce détour et soutient même qu'il est de trop. Côtayer des poètes et des philosophes ? Se prosterner devant eux ? Voilà qui est inutile (apprenons plutôt des choses utiles à la vie) et même insultant pour un jeune: pourquoi m'abaisserais-je en me bourrant le crâne de leurs vers et de leurs

⁵⁴ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 139.

⁵⁵ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 123 et 148.

philosophèmes, puisque je suis également, comme eux, un sujet parlant qui mérite d'être entendu au même titre ?

Et puis la *religion de la culture* n'a-t-elle pas prouvé son échec et son potentiel de monstruosité ? L'innocence de Renan et de l'optimisme de tout un siècle, «Moi qui suis cultivé, je ne trouve pas le mal en moi»⁵⁶, n'ont-ils pas été infirmés ? «Nous voici condamnés à repenser la question de l'humanisme, écrit Finkielkraut. Quand fait défaut la certitude autrefois contenue dans le *ou* de culture ou barbarie, qu'est-ce qu'une formation humaine»⁵⁷ ? Pour les pédagogues de l'an 2000, l'instruction n'est visiblement pas l'outil miraculeux qui forme les hommes. Parce que la raison, affirment-ils, n'a pas de contenu en elle-même, il est donc nécessaire de passer d'une éducation substantielle, qui «proposait un modèle d'humanité et sanctionnait tout écart ou toute dissonance», par une éducation procédurale qui prendra «acte de la diversité des formes» et surmontera l'ethnocentrisme de la croyance en un sens propre de l'homme⁵⁸. L'éducation doit ainsi être le médium par lequel on permet aux convictions légitimes de chacun d'exister, de s'exprimer et d'entrer en communication avec d'autres afin de confronter leur bien-fondé ou de les *jauger*, sans jamais les *juger*. L'espace commun et sociétal de la classe doit permettre cette communication et cette expression de soi, et non faire violence aux convictions légitimes parce qu'authentiques de chacun en effectuant un «bourrage de crâne culturel». À Renan l'on répond, au nom de l'égalité et de la différence, que sa culture est un mal, une entreprise odieuse, tyrannique et monstrueuse d'uniformisation. Parce qu'au fond nous sommes tous différents dans notre être-à-soi, chacun dévoile le monde qui lui est propre. Mais ce faisant, constate

⁵⁶ Renan, Ernest, *L'avenir de la science* cité dans Finkielkraut, «La rédemption pédagogique», *Une voix...*, *Op. cit.*, p. 71.

⁵⁷ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 77.

⁵⁸ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 78-79.

Finkielkraut, il n'y a pas un monde commun, mais des mondes; il n'y a pas des opinions à faire, mais des identités à révéler: «là où règne l'opinion, il y a place pour l'argumentation, la discussion, le souci de la vérité. Là où règne l'identité, il n'y a place que pour la manifestation des différences. Là où règne l'opinion, la liberté fait appel de la finitude. Là où règne l'identité, la liberté consiste à *s'exprimer*. Le monde commun doit donc se dissiper [...] pour que commence la communication dont nos modernes s'enchantent»⁵⁹. Bref, tout ce qui suppose une responsabilité et un devoir civiques envers le monde, tout ce qui suppose de lier la liberté à une réalité qui nous dépasse, tout ce qui suppose une communauté ou un lien entre les hommes morts, vivants et à naître, tout ce que notre funambule de tantôt réclamait pour se maintenir en équilibre, tout cela doit être sinon mis de côté à tout le moins réduit à l'expression d'une voie possible parmi tant d'autres pour les fins de la réalisation humaine. Par souci d'hospitalité, l'école *posthumaniste* renonce à la défense d'une essence de l'homme et conduit à placer les valeurs universelles, de justice par exemple, sous la juridiction exclusive de la rationalité instrumentale, du génie de l'Histoire⁶⁰. L'Idéologie revit avec le pédagogisme.

Repenser l'humanisme ? Tâche trop ardue que nous autres modernes avons tôt fait d'ignorer, car elle nécessite la discussion, le questionnement, la réflexion, le jugement et la nuance afin de saisir et de comprendre l'homme dans toute sa profondeur. Nuance ? Si la nuance est «le plus beau cadeau de la langue», comment peut-on être nuancé quand l'édifice même de la langue est abattu pour laisser place à la parole⁶¹ ? Comment être aujourd'hui nuancé, c'est-à-dire empreint de péguysme, si l'homme-roi est allergique à toute autorité (car la langue suppose une certaine humilité pour la travailler et l'acquérir; elle est l'héritage entre les

⁵⁹ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 83-84.

⁶⁰ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 85 et 114.

⁶¹ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 113.

héritages) et s'il s'autorise lui-même, se permet n'importe quoi, n'importe quel son, n'importe quel mot de son cru comme étant l'expression de sa culture authentique et de la réalisation véritable du monde ? «Enseigner après Auschwitz, écrit Finkielkraut, c'est *permettre* et non *transmettre*; c'est interdire de donner à quelqu'un ce qu'on a pour donner une place à ce quelqu'un qu'on n'est pas. Au lieu de communiquer un savoir par la parole, on s'emploie à faire surgir une parole qu'on ne peut dicter à l'avance»⁶². L'auteur de *L'humanité perdue* énonce avec dépit la conclusion à laquelle en vient le siècle du pédagogisme et de la logique binaire, en reprenant les mots mêmes du directeur de l'Institut de recherche pédagogique de Paris: «L'éducation, c'est le contraire du totalitarisme»⁶³.

Cette dernière citation exprime bien la pensée occidentale à sens unique que l'œuvre Finkielkraut met à nu depuis quelques années. La peur et l'horreur des événements totalitaires du vingtième siècle, la haine pour tout ce qui n'est pas démocratique fonde notre monde contemporain et aveugle notre jugement sur le monde. C'est parce que Auschwitz nie la démocratie que Auschwitz fonde la démocratie. Au pays de l'hyper-démocratie où tout est égal, mieux vaut célébrer l'équivalence humaine de l'espèce que d'avoir la difficile ambition d'accorder dans un même monde la différence et la nuance des héritages multiples⁶⁴.

Désenchantée par deux fois – d'abord, à la suite de 1789, où l'on assiste à la rupture de la transmission d'un héritage traditionnel, puis, après 1945, où il y a rupture de la transmission d'un héritage culturel moderne fondé sur l'humanisme –, notre civilisation «craint par-dessus

⁶² Finkielkraut, *Ibidem*, p. 118.

⁶³ Meirieu, Philippe, «Mémoire et vigilance» dans *Éduquer contre Auschwitz*, cité dans Finkielkraut, *Ibidem*, p. 118.

⁶⁴ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 120-122.

tout des lendemains qui déchantent et [elle] a juré qu'on ne l'y prendrait plus»⁶⁵. Éduquer, pour les pédagogues d'aujourd'hui, c'est désormais s'engager contre Auschwitz, c'est faire de la culture un non-héritage, c'est s'assurer d'en désamorcer l'autorité.

Avec Meirieu, Finkielkraut concède qu'on ne peut plus aujourd'hui se complaire dans l'immodestie humaniste («Moi qui suis cultivé, je ne trouve pas le mal en moi») comme on le faisait du temps de Renan, car «la culture n'est plus exclusive du mal. La barbarie n'est plus l'autre de la civilisation»⁶⁶. Mais contre le désir de Meirieu de fonder l'éducation contre Auschwitz ou, pour le dire autrement, contre tout ce qui n'est pas démocratique, Finkielkraut suggère que «se souvenir de la Shoah, c'est se souvenir de Terezin et se souvenir de Terezin, ce n'est pas renouer avec l'optimisme des Lumières, *c'est continuer à faire place à la culture comme exploration et comme questionnement*»⁶⁷. La culture ne doit pas être l'arrogance d'un savoir qui rend «absolument supérieur», répondrait Finkielkraut à Meirieu et à ses épigones, qui ont en horreur toute figure qui oserait surplomber l'égalité morale décrétée par la norme démocratique. «La culture, c'est autre chose qu'un modèle d'humanité, c'est la prise en charge du monde par la pensée, c'est l'exploration de l'existence, c'est la saisie de la vie dans sa profondeur et ses nuances» : ainsi faudrait-il comprendre les étonnants concerts, expositions, soirées de poésie et de théâtre que les Juifs de Terezin s'obstinent à produire et à reproduire alors qu'ils sont prisonniers d'un monde fou.

⁶⁵ Finkielkraut, *L'humanité perdue*, *Op. cit.*, p. 140.

⁶⁶ Floccari, Stéphane, «Alain Finkielkraut: la mémoire et son double», *L'Humanité*, 18 mai 2000.

⁶⁷ Floccari, *Ibidem*. C'est nous qui soulignons. Finkielkraut présente Terezin, au début du chapitre 6 d'*Une voix...*, comme «cette ville fortifiée de Bohême qui, entre 1941 et 1945, fut à la fois un trompe-l'œil et un camp de transit surpeuplé, une vitrine (pour la Croix-Rouge) de la solution allemande de la question juive et un maillon de la solution finale» où régnait une étrange effervescence culturelle permise par les nazis afin de «faire croire à la douceur ou à l'innocuité de leurs camps d'internement», *Op. cit.*, p. 105-106.

Refusant la logique macabre des nazis, les Juifs de Terezin ont osé dire que leur culture, c'est-à-dire ce qui les relie au passé, au présent et à l'avenir du monde, avait une plus grande importance que la vision déshumanisante de leurs geôliers. Faire place à la culture, c'est admettre l'autorité de l'héritage des expériences humaines pour les dépasser. Aussi, la culture des Juifs de Terezin n'est-elle pas qu'expression particulière; elle se veut questionnement et compréhension du monde. En ce sens, l'école ne fait pas que transmettre l'héritage (le fameux «bourrage de crâne» qui indignent tant nos pédagogues), elle offre à l'élève de le conquérir (Malraux : «L'héritage ne se transmet pas, il se conquiert»). La transmission, l'assimilation, voire l'intériorisation de l'héritage, permettent au «nouveau venu» de se reconnaître comme une partie intégrante de ce monde qu'il a désormais en commun avec l'ancêtre (la part de la tradition) et lui permettent de critiquer et d'entrer en dialogue avec l'héritage afin de l'augmenter et de permettre une renaissance du monde, c'est-à-dire une relecture de notre lien avec lui (la part de la modernité, du nouveau) qui ne soit pas une simple répétition de la tradition ou du passé.

Cependant, la question demeure : comment faire dans la nuance, comment être empreint de péguysme, comment admettre aujourd'hui l'autorité de quelque héritage que ce soit? Comment réhabiliter des formes d'autorité dans un monde qui fait tout pour les effacer, dans un monde plus égocentrique que jamais et qui fait du «moi démocratique» le fondement de toute autorité? En d'autres mots, comment réhabiliter Terezin contre Auschwitz?

Pour ce faire, il faudrait commencer, selon Finkielkraut, par ne plus considérer le passé avec condescendance; ne plus oublier les moments de vie et de bonheur (Terezin) au profit

unique de la catastrophe (Auschwitz); ne plus «procéder à une orwélisation», c'est-à-dire à une réécriture après coup, de notre mémoire; ne plus, enfin, nous contenter de l'opposition totalitarisme-démocratie pour nous féliciter du monde comme il va et pour nous convaincre que tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes⁶⁸.

Notre temps est, en fait, exagérément optimiste. Ou naïf. Depuis la sortie de *La fin de l'Histoire et le dernier homme* en 1989, certains «postmodernes» prétendent que «nous sommes sortis de la modernité dans ce qu'elle avait d'autoritaire et de disciplinaire, [et que] nous l'avons remplacée par la possibilité pour chacun de choisir ce qu'il veut dans le présent et dans le passé»⁶⁹. Pour Finkielkraut, cet optimisme candide représente un danger pour les systèmes d'éducation contemporains en ce qu'il met fiévreusement en place un «catéchisme social» où l'on est instruit d'une vision triomphaliste et téléologique de l'histoire. Convaincus que nous sommes d'avoir vaincu l'endoctrinement des enfants autrefois fondé sur l'enseignement d'une histoire patriotique et sur une culture nationale qui exaltait la différence – et donc, selon l'air du temps, le ressentiment –, nous pensons aujourd'hui enseigner de façon objective. Dans les faits, il s'agit là d'un nouvel endoctrinement qui considère notre temps comme l'aboutissement final d'un long processus évolutif (que nous aurions aujourd'hui la chance de vivre) dont le passé n'aurait été que la préparation. Cette attitude complaisante, cette célébration de nous-mêmes, n'aide en rien à comprendre les événements qui se présentent à nous, prisonniers que nous sommes d'un «tout-au-présent» ou d'un «présentisme» qui a écarté à jamais, et avec combien d'orgueil, toute pertinence des expériences passées.

⁶⁸ Finkielkraut, Alain, «Que faire face à une catastrophe non-oppressive?», *Argument*, vol. 4, no. 1, 2001, p. 24-25.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 15.

Cette débilite idéologie détruit ainsi la mission première de l'école moderne, celle d'être le lien entre l'élève et le passé du monde dans lequel il est appelé à grandir, pour la remplacer par celle de préparer la société du XXIe siècle. Effet pervers sur l'école, selon Finkielkraut, car l'idée nouveau genre de l'école «ouverte sur son milieu» soumet celle-ci aux lois du marché et aux besoins des entreprises – qui n'ont rien à faire de la littérature, de l'histoire ou de la philosophie. Alors, pourquoi voudrait-on s'obstiner à imposer un enseignement passéiste, abstrait, ennuyeux et, surtout, mésadapté à la réalité de nos jeunes?

Il y a, selon les partisans des sciences de l'éducation, dans l'école traditionnelle moderne issue du XIXe siècle, des choses dépassées, des choses détestables: la discipline, la concentration, le recueillement, l'écoute, la révélation unidirectionnelle des oeuvres culturelles, une hiérarchie répugnante qui met à distance celui qui parle de celui qui écoute, l'impression d'un lieu clos et fermé sur lui-même. L'école du XXIe siècle, au contraire, se fonde sur l'ouverture, l'interactivité et la créativité: il faut que les élèves soient branchés sur le bouillonnement du présent et la complexité de la vie réelle actuelle, il faut leur permettre d'entrer, immédiatement et sans détour, dans le grand jeu de la vie ou du marché, il faut leur permettre, enfin, de s'exprimer, de prendre la place qu'ils désirent et de modeler leur avenir dès la tendre enfance.

Le professeur traditionnel – celui qui avait choisi un métier humaniste – reconnu coupable d'archaïsme et d'élitisme, est enjoint désormais d'exercer un métier humanitaire: «l'assistance de gamins en danger et l'égalité de tous les hommes entre eux commandent, sinon toujours de fermer les livres, du moins de passer d'une conception restrictive et sacerdotale à

une conception ouverte de la littérature»⁷⁰, c'est-à-dire de passer à un espace de réécriture sans fin où l'auteur et le lecteur se confondent, à une littérature vivante que chacun peut produire du seul fait de pouvoir aligner les mots, à une littérature disponible qui plaît immédiatement parce qu'elle répond à nos envies et à nos désirs du moment.

Autrement dit, «le problème de l'école, [...] c'est l'école. Il y a trop d'école à l'école, trop de norme et pas assez de projets». Il s'agit donc d'être compatissant envers les élèves, de leur rendre service en éliminant désormais l'embauche et la formation traditionnelle de professeurs érudits, passionnés par leur discipline et par la culture du livre, pour favoriser le pédagogue et sa science, l'animateur et le partisan de l'innovation qui saura épargner au bambin les règles trop strictes, c'est-à-dire ennuyeuses, de la grammaire, qui saura, lui, tabler sur le multimédia et le gadget dernier cri pour l'intéresser et l'éveiller à la vie. «Bienvenue dans la *vie.com*, lance avec sarcasme un Finkielkraut dépité. La technique sauvera [nos] enfants de l'ennui»⁷¹.

C'est cette alliance de la vie et de la technique, que nous avons fait entrer dans l'école au nom du progrès, qui nous sert désormais de programme d'éducation. Si les pédagogues ne parlent, à proprement parler, ni le langage de l'intérêt, ni celui d'un nouvel Auschwitz, explique Finkielkraut⁷², il n'en reste pas moins que leur obsession d'une égalité toujours plus grande entre les hommes, leur démission tranquille à exercer leur rôle de courroie de transmission entre

⁷⁰ Finkielkraut, Alain, «La révolution cuculturelle à l'école», *Le Monde*, 19 mai 2000.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² En effet, «les pédagogues [...] sont sympa, habités même par l'esprit du sympa bien plutôt que par l'esprit du capitalisme. [...] Si la réforme, en effet, noie l'école, ce n'est pas dans les eaux glacées du calcul égoïste ou du Mal absolu, mais dans le Jacuzzi de l'amour universel», indique Finkielkraut dans les pages du *Monde* du 19 mai 2000, en réponse à la lettre d'opinion de Philippe Meirieu («Adieu Finkielkraut», *Le Monde*, 8 mai 2000) qui répondait lui-même à l'attaque dont il était la présumée victime dans les chapitres 4 et 6 de l'ouvrage *Une voix vient de l'autre rive*.

les générations et leur langage du cœur ou de l'amour universel «new age» vident les écoles de tout contenu formateur et laisse toute la place aux «valeurs» du marché. La jeunesse d'aujourd'hui, contrairement à celle d'hier qui avait appris à résister au fétichisme de la technique et des biens de consommation par une éducation humaniste et rigoureuse, est l'otage des forces du marché et de ses enchantements. Plus rien ne permet désormais de défendre la jeunesse contre les assauts répétés d'un économisme tout-puissant qui ne cherche qu'à enrôler toujours davantage le naïf et le crédule désarmés de tout sens critique dans ses promesses d'une liberté de plus en plus totale à l'égard du monde, d'une liberté qui «évitera les mauvaises surprises et les rencontres dérangeantes» et d'une liberté de «spectateur tyran, despote absolu» dont la devise jubilatoire «où je veux, quand je veux, si je veux» est en voie de devenir toute sa réalité⁷³. Pour paraphraser Simone Weil, peut-être est-ce par l'absence contemporaine de l'éducation humaniste que se révèle son importance.

Voilà le piège que la société d'aujourd'hui tend à l'enfance: la mise de l'avant de l'expression d'une «liberté fatale»⁷⁴ qui fait des moindres désirs du Moi les instruments exclusifs du projet de vie personnel. La réalité que les réformes de l'éducation font entrer à l'école, quoiqu'en disent nos pédagogues, n'est pas une liberté citoyenne, mais une amnésie culturelle qui se conjugue avec l'impératif présent d'une vision marchande de la liberté. Cette liberté fait de l'enfant un futur citoyen McWorld, un être pour qui la réalité malléable, prévisible et répondant aveuglément à ses envies du moment, devient toute la réalité⁷⁵.

⁷³ Cela grâce aux techniques du «zapping» et du «cliquage» dont Finkielkraut fait la critique, en collaboration avec Paul Soriano, dans *Internet, l'inquiétante extase*, Paris, Mille et une nuits, 2001, p. 23 et s.

⁷⁴ Finkielkraut, *Ibidem*, p. 24.

⁷⁵ Déjà, en 1987, bien avant l'arrivée d'internet dans nos salles de classe, Finkielkraut avait entrevu l'incompatibilité entre la culture et son lieu d'épanouissement qu'est l'école, d'une part, et l'alliance de la société de consommation (ou de la vie) et de la technique. En effet, il écrivait dans *La défaite de la pensée*, Paris,

Qu'en est-il alors de l'imprévisible, «de ce qui résiste, de ce qui désarçonne? Qu'en est-il de l'extériorité? Qu'en est-il du non-moi», se demande Finkielkraut. C'est précisément de cela – de ce qui nous échappe, nous résiste et se refuse à notre appropriation ou à notre prévision, de ces événements nouveaux qui surgissent et qui demandent davantage d'être compris et questionnés que d'être classés automatiquement «bons» ou «pas bons», «j'aime» ou «j'aime pas» – que la liberté fatale nous prive et nous dessaisit. En ce sens, pour Finkielkraut, la liberté fatale ne condamne pas l'homme à être libre. Bien au contraire, esclave de sa volonté, livré à la satisfaction immédiate de ses désirs, l'homme est condamné à *lui-même* par sa fatale liberté, l'homme est confronté à l'impossibilité d'échapper à lui-même: dans le monde du tout-au-présent, «rien ne lui est interdit sauf, peut-être, d'être lui-même interdit ou interloqué»⁷⁶. C'est, à n'en pas douter, une véritable «défaite de la pensée».

«Refermons l'école!» Bien que ce cri ne soit pas de Finkielkraut⁷⁷, il résume bien les intentions et les espoirs de l'auteur. À l'instar d'Arendt ou de Larose, l'école selon Finkielkraut doit être un lieu, un espace à l'abri du monde. Comme la famille, l'école est un lieu de conservation et de protection, un espace privé à l'écart de la lumière du monde public commun.

Gallimard, 1987, p.166: «au moment même où la technique, par télévision et par ordinateurs interposés, semble pouvoir faire entrer tous les savoirs dans tous les foyers, la logique de la consommation détruit la culture. Le mot demeure mais vidé de toute idée de formation, d'ouverture au monde et de soin de l'âme. C'est désormais le principe de plaisir – forme postmoderne de l'intérêt particulier – qui régit la vie spirituelle. Il ne s'agit plus de constituer les hommes en sujets autonomes, il s'agit de satisfaire leurs envies immédiates, de les divertir au moindre coût. [...] L'individu postmoderne a oublié que la liberté était autre chose que le pouvoir de changer de chaîne, et la culture elle-même davantage qu'une pulsion assouvie». Voir le commentaire de Marc Chevrier sur Finkielkraut dans «L'empire de l'écran total. Ce que conserver veut dire d'après Alain Finkielkraut», *L'Agora*, vol. 5, no. 4, juillet 1998, p. 2.

⁷⁶ Finkielkraut, *Internet...*, *Op. cit.*, p. 26. Ailleurs, Finkielkraut écrit: «On s'aliène à soi-même. C'est en cela qu'on peut parler d'une 'liberté fatale'. On est libre de tout sauf de soi» (dans «Que faire face à une catastrophe non-oppressive?», *Op. cit.*, p. 22).

⁷⁷ Il est plutôt de Jean Larose, auteur et intellectuel québécois, professeur de littérature à l'Université de Montréal. Voir sa chronique «Refermons l'école!», dans *Le Devoir*, 22-23 janvier 2000.

Si l'enfance est un stade transitoire en vue de devenir adulte, on peut également dire que l'école est un intermédiaire entre le monde privé de la famille et le monde public; l'école est, en ce sens, pré-politique, elle prépare le politique. Le rôle de l'éducateur est de présenter et d'introduire le monde à l'enfant en tant que représentant du monde, c'est-à-dire en tant qu'adulte vivant *déjà* dans le monde et ayant *déjà* un rapport avec l'existence présente et passée du monde. Dans un monde tel que le nôtre où les phénomènes ambiants et les événements attirent irrésistiblement notre attention vers notre bien-être présent et à venir, l'école est le seul lieu qui en soit exempt, le seul espace où le *déjà-là* l'emporte sur le *pas-encore* qui gouverne notre temps, le seul espace où, libérés de toute interférence extérieure, les petits d'hommes sont en mesure de recevoir l'héritage des «anciens». Si l'autorité de cet héritage n'est pas une insulte ou une contrainte, explique Finkielkraut contre tous ceux qui ne voient dans cette autorité qu'une autre forme d'oppression qu'il faut mettre hors-jeu au nom de l'égalité de tous les hommes, c'est parce que «les œuvres belles [...] nourrissent notre intelligence. Ce n'est pas faire violence à une âme jeune que de la mettre, sans lui demander son avis, en contact avec le trésor amassé par l'âme humaine pendant les siècles, c'est, au contraire, [...] l'éveiller à la pensée»⁷⁸. Au contraire, c'est sans doute trahir et abandonner à son sort cette âme jeune que de refuser, en tant qu'éducateur représentant et responsable du monde, de lui transmettre les connaissances, le bagage et les repères nécessaires afin de trouver sa *propre voie*, nouvelle et inédite, dans le monde. En ce sens, l'autorité n'est pas le contraire de la liberté; elle en est la condition.

⁷⁸ Finkielkraut, *L'ingratitude*, *Op. cit.*, p. 193-194.

Il faut donc, selon Finkielkraut, éloigner le plus possible l'enfant des tracasseries et des soucis du monde. Contre la liberté fatale que les pédagogues s'obstinent à imposer aux jeunes – sous le prétexte séduisant et généreux de respecter la pureté ontologique de leur être-au-monde –, l'école est plutôt le lieu idéal pour cultiver la liberté à l'égard de la vie. C'est justement par les œuvres de culture qu'on se repose de soi, de ses désirs et de ses envies, explique-t-il, avant de citer Hegel : «Ce qui est désirable est inversement proportionnel à la proximité dans laquelle il se tient et qui le relie à nous. La jeunesse se représente comme une chance de quitter son chez-soi et d'habiter, avec Robinson, une île lointaine»⁷⁹. Contre les pédagogues qui veulent absolument combler l'écart entre la culture scolaire et «la vie, la vie» des enfants, Finkielkraut conclut avec Hegel qu'il faut plutôt rechercher dans l'œuvre des anciens la profonde et féconde distance qu'il y a entre eux et nous. Contre les pédagogues qui misent tout sur la culture informatique et euphorique du clic, du bip, du bogue, du fascinant, du jeu et du tape-à-l'œil, Finkielkraut propose, dans la plus pure tradition humaniste, une réhabilitation de la culture livresque. Autrement dit, l'école est encore – mais pour combien de temps? – le lieu privilégié où la culture se distingue de la «cuculture»; où l'on fait la conquête (difficile) de la rareté des discours admirables et des œuvres de pensée plutôt que se laisser aller (facilement) au gré du courant à la surabondance de l'expression et du trivial; où l'on trace encore une frontière entre la culture et le travail de la pensée, d'une part, et le divertissement, d'autre part.

Tradition humaniste? Réhabilitation de la culture livresque et des grands classiques? Finkielkraut est-il en train de nous proposer un programme conservateur, voire réactionnaire, et de nous suggérer un retour vers le passé? Proposerait-il, à travers sa théorie sur la petite nation,

⁷⁹ *Ibidem*, p. 195.

une vision conservatrice, rétrograde et ringarde du monde? En somme, sa défense de la nation est-elle le «rétablissement d'un ordre ancien», un retour vers une société organique qui aurait pour objet de restreindre la faculté d'agir à ce que la tradition prescrit» de manière à bâtir tout individualité dans l'unité substantielle d'un quelconque *Volksgeist*?

C'est bel et bien à une restauration à laquelle il nous invite à participer. Mais contrairement à la pensée de notre temps qui, voilée dans le préjugé moral ou idéologique d'un siècle lui ayant fait perdre toute idée et toute pertinence de la nuance, ne voit plus dans le conservatisme qu'une pathologie et une peur du mouvement, «conserver» chez Finkielkraut prend ici un tout autre sens: c'est la modernité elle-même qu'il s'agit de restaurer contre la pensée contemporaine de la post-modernité à sens unique; c'est la restauration d'une mémoire qui ne met pas un terme, comme le veulent les post-modernes de notre temps, à notre éternelle mais féconde claudication de modernes et à notre vivifiant questionnement sur notre rapport au monde et à la tradition; c'est de faire, à nouveau, une place prépondérante dans nos écoles au concept de classiques, «c'est-à-dire à l'idée qu'il y a des œuvres qui résistent à l'histoire et qui, selon l'expression de Merleau-Ponty, se reconnaissent à ceci que 'les faits nouveaux ne sont jamais hors de leur compétence' »⁸⁰; c'est enfin admettre que la modernité n'est pas *que* moderne, mais qu'il subsiste dans cet autre de la modernité une matière (la tradition, l'altérité, le non-moi) qui nous fait «réfléchir», qui nous fait accomplir un retour sur soi, qui nous questionne et qui nous permet de cheminer dans le monde. Définir de la sorte le conservatisme serait ni plus ni moins que proposer du nouveau à une époque où le changement, le mouvement et la nouveauté n'ont plus qu'eux-mêmes comme fin dernière. Défendre ainsi la nation, c'est ainsi,

⁸⁰ *Ibidem*, p. 191. Voir également sur la question du Canon de la littérature et de l'histoire dans l'enseignement républicain, l'entretien de Salman Rushdie avec Stuart Hall et Alain Finkielkraut, *La fin de l'Histoire?*, publié sur le site République-des-lettres.com en 1994.

chez Finkielkraut, inviter les hommes à sortir du conformisme de la «liberté-spontanéité» qui les enchaîne à la passion du bien-être pour faire revivre la véritable liberté-autonomie des Lumières acquise par une *éducation libérale* et qui cherche toujours à définir le bien-vivre.

Sous le prétexte que nous serions rendus à la fin de l'Histoire, les grands prêtres de notre temps nous invitent candidement à nous laisser aller, à nous endormir tranquillement au chant cynique des sirènes du nouvel ordre économique mondial, et à ses conséquences ultimes: le retour en douceur de la loi du plus fort qu'est la loi du marché, celle-là même que la modernité démocratique avait entrepris de civiliser pour le mieux-vivre du plus grand nombre. Les hommes auraient-ils, se demandent Finkielkraut, perdu le goût de la liberté? En tout cas, la question de l'avenir de la nation laisse entrevoir qu'elle est aussi liée à celle du politique comme refus de laisser la vie, les besoins et l'économie prendre possession des hommes comme de vulgaires animaux.

CHAPITRE 3: L'EUROPE: péril ou pari du politique ?

La révolution démocratique moderne, écrivait Tocqueville il y a plus d'un siècle et demi, a pour principe essentiel l'égalité des conditions. Bien plus qu'un état social ou politique, Daniel Jacques la définit comme «la règle d'interprétation des choses humaines [inscrite] au plus profond de l'imaginaire des Modernes», ou encore «ce vers quoi et en vertu de quoi la pensée et les gestes des hommes s'ordonnent désormais»¹. À partir du moment où, dans les sociétés aristocratiques d'Ancien régime, les hommes réalisent que leurs différences voilent quelque chose de plus grand qui les unit, «la hiérarchie sociale se vide, par l'intérieur, de toute sa substance et une révolution s'annonce déjà dans les consciences». Qui plus est, en raison de sa logique, «il n'y a aucun motif pour que la révolution démocratique s'arrête avec l'égalité des conditions, qu'elle atteigne ses limites avec l'effondrement des classes sociales»². En effet, une telle logique ne peut que favoriser la remise en question, voire l'abolition totale, de toutes les frontières qui séparent les êtres humains.

Tocqueville, visionnaire, entrevoit et imagine déjà à son époque les effets néfastes qu'une telle radicalité de la démocratie pourrait engendrer: l'individualisme, ou la fin de l'individu citoyen, c'est-à-dire des hommes qui, coupés de tous liens sociaux entre eux, se trouvent sans «partage de sens», repliés sur eux-mêmes et «n'ayant en commun que leur intérêt mutuel à assurer leur survie et leur bien-être»³. Écoutons à ce propos la description que fait l'auteur de *De la démocratie en Amérique*:

¹ Jacques, Daniel, *Nationalité et modernité*, Montréal, Boréal, 1998, p. 94.

² *Ibidem*, p. 114 et 115.

³ *Ibidem*, p. 122. Voir aussi le texte d'Alain Finkielkraut sur Tocqueville: «Le goût perdu de la liberté», *La Revue Tocqueville/The Tocqueville Review*, vol. 18, no. 1, 1997, p. 136 et s.

L'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédée dans le monde: nos contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leurs souvenirs. Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l'idée que je m'en forme et la renferme; les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point. La chose est nouvelle, il faut donc tâcher de la définir puisque je ne peux la nommer. Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde: je vois une foule innombrable d'hommes, semblables et égaux, qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart et comme étranger à la destinée de tous les autres; ses enfants et amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort⁴.

Bref, voilà un tableau avant le temps de ce que José Ortega Y Gasset appellera, moins d'un siècle plus tard, *l'homme-masse*, c'est-à-dire l'homme qui se caractérise par «la libre expansion de ses désirs vitaux [...] et son ingratitude foncière envers tout ce qui a rendu possible la facilité de son existence»⁵. Cet «enfant gâté» qui ne sait ni ne veut limiter ses désirs a ainsi l'impression que tout est permis et que tout lui est dû, sans retour, sans effort: les masses «ne voient pas dans la civilisation une invention et une construction prodigieuses qui ne peuvent se maintenir qu'avec de grands et prudents efforts, elles croient que leur rôle se réduit à les exiger péremptoirement, comme si c'était des droits de naissance» ou un produit de la nature⁶.

La démocratie moderne porte donc en elle la possibilité d'un nouvel asservissement, une déshumanisation qui résulte, ultimement, «en un déclin de tout esprit de participation aux affaires politiques, c'est-à-dire du désir même d'être libre». Mais contrairement à tout autre forme de despotisme ou de tyrannie imposée par la force, le «despotisme démocratique» est une

⁴ de Tocqueville, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, tome 2, Paris, Vrin, 1990, p. 324.

⁵ Ortega y Gasset, José, *La révolte des masses*, Paris, Gallimard, 1961, p. 100.

⁶ *Ibidem*, p. 101.

forme «d'assujettissement désiré par tous indistinctement, résultant de la constitution même de la société»⁷. Comme Janus, la démocratie semble bien avoir deux visages.

Dans le chapitre qui suit, nous accompagnerons Paul Thibaud dans une Europe qui est le théâtre privilégié, selon lui, d'un acte incontournable de notre crise contemporaine de la modernité dont Tocqueville et Ortega avaient déjà entrevu la possibilité: celui de l'avenir du politique comme prise en charge du monde. Nous verrons également comment l'avenir du politique est, pour Paul Thibaud, intimement lié à celui de la nation.

* * *

1992, Maastricht. Les Européens plongent dans une nouvelle ère, celle de la nouveauté et du progrès absolus. Débarrassés d'un conflit qui a polarisé le monde durant le dernier demi siècle, désireux de balancer par dessus bord un passé honteux et surtout de passer à autre chose, l'Opération Europe c'est l'intention, fort louable, de constituer «une union sans cesse plus étroite» entre les pays membres, de mettre de l'avant la vertu du dépassement de soi (lire: des États nationaux), de rapprocher les hommes en tissant entre eux des liens directs par l'intermédiaire d'une plus grande mobilité, c'est-à-dire par l'abolition des frontières, qui sont toujours contingentes, voire arbitraire. En d'autres mots, il s'agit de favoriser la liberté de circulation des biens, des services, des capitaux et des personnes. Connaître, visiter et échanger avec son voisin, n'est-ce pas la meilleure façon de l'aimer et d'oublier ce qui nous en sépare ?

⁷ Jacques, *Op. cit.*, p. 124.

Une telle ouverture des frontières et des esprits ne peut représenter qu'une avancée, ne peut qu'aller dans le sens du progrès historique. Qui pourrait remettre en cause l'idée de cette avancée sinon des réactionnaires, de purs ennemis du progrès humain ? La vieille Europe se farde de sagesse: n'a-t-elle pas chèrement payé son expérience de deux guerres mondiales, n'a-t-elle pas payé chèrement le droit et la légitimité d'enseigner au reste du monde que les rapports entre les peuples doivent se fonder non plus sur la fierté, mais sur l'ouverture démocratique aux autres par le truchement du développement social et économique mutuel, exempt de toute frontière, de tout obstacle au bonheur humain ?

L'Europe, pour rapprocher les hommes, doit donc les émanciper des modèles du passé, notamment celui de l'État-nation, source de bien des maux, pour les remplacer par des institutions qui s'inscrivent dans la mouvance générale de la mondialisation et du progrès: au niveau économique, le marché européen, prélude au marché mondial; au niveau de la culture, les grandes communications et les langues de contacts (l'espéranto anglais ou *globish*); au niveau administratif, les règlements transnationaux; moralement et politiquement, les droits de l'Homme qui sauront à eux seuls assurer bonheur, justice et liberté, paix et ordre⁸. L'intégration européenne est ainsi «le symbole d'une nouvelle forme d'existence, moins étroitement définie, plus large, plus informée, plus permissive»⁹: elle a pour objectif central de répondre à un nouveau type d'individu, le «citoyen-monde», sans attache, libre de voyager et de circuler,

⁸ Thibaud, Paul, et Jean-Marc Ferry, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy. 1992, p. 120. Nous nous référerons dans le présent chapitre, pour une large part, à l'argumentaire que Paul Thibaud développe, en participant à une *Discussion sur l'Europe avec Jean-Marc Ferry*, dans la section intitulée «L'Europe par les nations (et réciproquement)». Cependant, l'objectif de ce chapitre n'est pas de faire une comparaison entre les deux auteurs, ce qui déborderait le cadre du présent travail.

⁹ *Ibidem*, p. 17.

d'acheter et de combler ses moindres désirs, bref, de servir celui qui a désormais pour devise ce slogan publicitaire: «J'ai bien le droit de faire ce que je veux, et quand cela me plaît».

Mais ce faisant, en fondant l'ordre nouveau sur l'individualisme au sens où l'entendait Tocqueville, n'engendre-t-on pas une démocratie qui désengage l'individu-citoyen, l'homme responsable de son coin de planète, pour en faire un individu responsable de son seul bonheur personnel, de sa seule sphère privée, un individu ayant tous les droits, mais ne se reconnaissant aucun devoir, aucune responsabilité ? Serait-ce l'époque, pour reprendre Fukuyama, de la fin des grands débats fondamentaux sur l'organisation politique de nos sociétés ? Les hommes, fatigués par les luttes politiques d'autrefois, délaisseraient-ils les grandes causes pour s'adonner aux multiples petits plaisirs de la jouissance matérielle ?

En tout cas, cette «victoire par défaut» de la démocratie libérale après la chute du communisme lève le voile, selon Paul Thibaud, sur une tension jusque-là cachée entre deux formes de la démocratie: d'un côté, la démocratie comme émancipation, ou celle des droits; de l'autre, la démocratie d'implication, ou celle des obligations¹⁰. La «victoire» sur le communisme serait-elle, en fait, la victoire d'une démocratie sur l'autre ? Voilà qui inquiète grandement l'ancien directeur de la revue *Esprit* pour qui cette tension accouche d'un questionnement plus large et plus important inspiré de la thèse de l'ancien conseiller au Département d'État étatsunien: paradoxalement, la victoire de la démocratie remet-elle en question l'existence même du politique, c'est-à-dire l'idée de penser et de proposer des projets de société, des configurations du monde qui divergent de la «loi de la jungle» ? Y aura-t-il

¹⁰ *Ibidem*, p. 123; voir aussi p. 45.

encore, en Europe ou ailleurs, un lieu commun qui dépasse les égoïsmes individuels, qui incarne «un engagement moral, celui d'assurer la promotion de tous, en particulier des plus faibles, l'engagement de développer l'humanité en tout homme» et non seulement chez quelques-uns¹¹ ? En d'autres mots, l'être humain est-il, comme le pensait Aristote il y a plus de deux mille ans, un animal politique, ou bien n'est-il finalement qu'un vulgaire *animal laborans* qui plie indifféremment sous toutes les contraintes de la vie ? Qui plus est, la démocratie peut-elle être un véritable cadre de la justice humaine si elle soumet tous les aspects du monde au seul principe de la liberté «négative», c'est-à-dire si elle se donne un corps sans limite, un corps émancipé de la volonté et du consentement des hommes ? La démocratie, pour reprendre l'expression de Pierre Manent, peut-elle se passer d'un corps – en l'occurrence, du corps national ? Pour citer Paul Thibaud, «le rapport entre nation et démocratie peut-il être défait, à quelles conditions ? Les nations classiques doivent-elles être abolies au profit d'une autre plus vaste ? Ou bien est-ce le rapport entre les nations, donc la conscience qu'elles ont chacune d'elles-mêmes, qui doit être modifié ?»¹² En ce sens – et c'est la question qui intéresse particulièrement Paul Thibaud dans la discussion qu'il a entreprise il y a maintenant dix ans avec Jean-Marc Ferry autour de la construction de l'Europe des Douze –, l'Europe veut-elle se construire avec les nations et leur expérience bicentenaire de la démocratie, ou bien se veut-elle uniquement la filiale européenne du néo-libéralisme économique mondial ? Autant de questions que Thibaud adresse aux «européanistes» en guise d'introduction à un nécessaire redémarrage de la discussion sur les fondements de l'idée d'Europe et, avec elle, sur l'avenir du politique.

¹¹ *Ibidem*, p. 122.

¹² *Ibidem*, p. 19.

Dans un premier temps, nous tenterons d'établir comment, selon Thibaud, l'idée européenne selon Maastricht est la plus récente version d'une crise du politique dans la modernité, ce qui nous amènera ensuite à circonscrire sa vision du politique et de la nation – qui ne va pas à l'encontre de l'idée de l'Europe selon lui –, pour finalement aboutir à sa définition d'une Europe authentique et positive que les citoyens des différentes nations qui la composent auraient en partage.

Le problème fondamental de l'Europe, pour Thibaud, c'est justement qu'elle n'a pas de fondement. L'Europe est, depuis 1992, une intrigante curiosité mêlée de mystère, d'émerveillement et d'angélisme post-moderne. Victime de l'impérialisme de l'Idée qui, après la fin de la lutte au communisme, se cherche une nouvelle vocation et une nouvelle forme, l'Europe devient un principe sacré, intouchable malgré son indéfinition. Cette indéfinition est même sa qualité première selon certains : cet objet politique non identifié «n'a à la face du monde aucune espèce de précédent connu. [...] Alors parlons donc de l'Europe et attendons qu'elle soit achevée pour la qualifier»¹³. N'y a-t-il pas là un paradoxe étrange à vouloir construire tout en ignorant la nature de ce que l'on entreprend de construire ? N'y a-t-il pas un problème de fond, voire une naïveté, à signer un chèque en blanc à propos d'une construction qui modifiera nécessairement le cours de la vie normale de chacun ? Exalter l'Europe en promettant aux populations l'Éden sans douleur, sans crise et sans choix crucial, cela ne relève-t-il pas de la pensée magique ?

¹³ *Ibidem*, p. 16.

En fait, tout le monde n'attend pas. Dans les bureaux, dans les ambassades, à Bruxelles et à Strasbourg, on «fabrique» l'Europe. Il y a bien quelque chose, quelque part, qui se fait, en catimini. Ceux-là même qui «exaltent» et qui promettent travaillent bel et bien. Mais à quoi ? Et pour qui ? Et surtout, au nom de qui ? «Parlons et attendons», voilà un impératif à double sens: d'une part, il indique que cette chose merveilleusement complexe qu'est l'Europe se discute en hauts lieux, entre gens «sérieux»; d'autre part, il indique que le peuple ordinaire n'est pas convié à la grande messe des initiés. Ainsi, la confusion quant à la définition de l'Europe se double d'un problème de méthode: elle se construit dans un cadre essentiellement diplomatique, donc secret, et dans la plus grande opacité. Rien, en somme, pour éclairer ou intéresser le commun des mortels.

Selon Thibaud, la dynamique européenne est viciée à sa source. Loin de se vouloir politique, sa naissance a été voulue pour contourner le politique. S'inspirant de l'idée maîtresse selon laquelle il faut «combattre les égoïsmes, les unilatéralismes par l'exposé du problème dans son ensemble», la méthode des «Pères fondateurs» de l'Europe présuppose que «les problèmes d'identité et de sens, d'image de soi collective, qui occupent les politiques, ne sont que vanité opposant des obstacles de nature «doctrinale», voire «caractérielle» à l'élargissement des points de vue»¹⁴. Les véritables valeurs collectives se trouvent plutôt, selon les eurocrates, dans le vivre-ensemble social-économique, l'État et la politique n'ayant pour fonction que de les représenter fidèlement, non de produire des valeurs, des visions ou des projets de sociétés particuliers.

¹⁴ *Ibidem*, p. 36.

Ce vivre-ensemble social-économique devait logiquement déborder les cadres nationaux afin qu'il ait une pertinence au niveau de l'Europe tout entière. Ainsi faut-il comprendre, selon Thibaud, la «minoration du rôle des États» qui s'opère avec la signature de l'Acte unique en 1985 et qui dirige les signataires vers le Grand marché européen, c'est-à-dire la mise en place d'un espace sans frontières sans aucun questionnement préalable quant à ses effets sur des sociétés civiles différentes. Ce n'est qu'une fois le «marché» complété ou institué qu'il apparut nécessaire de réglementer pour parer aux difficultés engendrées, ce n'est qu'une fois l'Europe économique lancée et ses problèmes bien ancrés qu'apparut, providentiellement dirait-on, la légitimité de réglementer.

La réglementation, qui se voulait d'abord un moyen de pallier aux difficultés engendrées par l'ouverture des frontières, force en fait les États «à réduire ces différences» qui font leur originalité en les mettant en concurrence au profit des individus qui pourront eux-mêmes décider d'acheter tel produit ou de placer leurs économies en fonction du principe du plus offrant. «Dans ces conditions, explique Thibaud, l'Europe relève plus d'une extension des comportements de consommateur avisé à de nouveaux domaines que de la formation d'une nouvelle identité politique [européenne]»¹⁵. Dès lors, un travail d'uniformisation marchande des États-nations est à l'œuvre pour le plus grand bonheur des individus qui voient «leurs activités privées avoir accès à un espace plus large» (l'Europe aujourd'hui, demain le monde ?), mais également pour le plus grand malheur des citoyens qui voient leur volonté politique (c'est-à-dire la volonté de donner une direction, des projets à leur société, la capacité de faire des choix, de susciter des actions, ce qu'on appelle communément l'exercice de la souveraineté), leur

¹⁵ *Ibidem*, p. 39.

échapper au profit d'instances gestionnaires extérieures, étrangères à toute idée de responsabilité civique et ne travaillant qu'à la gestion technique des libertés individuelles sur un territoire continental plutôt que national. Ainsi, il semble que l'abaissement des frontières et la création d'un marché commun ne suffisent pas à créer une nouvelle identité politique et un nouvel espace de délibération, mais au contraire qu'ils en abolissent la possibilité, bref que les succès d'une telle intégration par l'économie soit bel et bien «à la mesure du déclin contemporain de la politique»¹⁶.

Mais pourquoi, pour reprendre la question de Paul Thibaud, la dynamique dépolitisante semble-t-elle l'emporter à notre époque ? Pour Thibaud, c'est «le retour d'un état d'esprit ancien, celui de l'Europe pénitente d'après-guerre répudiant les rivalités entre nations» qui vient nous hanter. Retour, puisque les nations se sont permis un intermède d'une trentaine d'années, les fameuses «trente glorieuses», qui n'a fait, finalement, qu'accentuer leur discrédit. Un retour en arrière est ici nécessaire si l'on veut bien comprendre l'actuelle dévalorisation du politique.

La période d'après-guerre est en fait l'occasion pour les nations de rétablir leur légitimité, de démontrer leur pertinence dans le cadre d'un mouvement de modernisation économique qui en fait les chefs de file du développement de l'État-providence. L'État trouvait alors sa pertinence politique en partie dans des pressions extérieures (une certaine «concurrence» idéologique du mode de vie dans les pays du bloc communiste fondé sur le précepte de l'égalité des conditions et des ressources socio-économiques) et intérieures (le

¹⁶ *Ibidem*, p. 36.

mauvais souvenir de 1929) qui le contraignaient à l'émulation, c'est-à-dire au développement d'un discours politique et d'un projet de société mobilisateurs autour du concept de bien-être.

Victimes de leur succès, les démocraties occidentales tombent bientôt, avec mai 1968, dans une «crise de gouvernabilité» au moment où «s'effacent les contraintes [ou les limites] morales et matérielles, la crainte de la misère comme la révérence envers l'autorité»¹⁷ chez une génération de gens qui n'ont connu ni la guerre, ni la misère, mais qui, forts d'une éducation résolument émancipatrice, refusant désormais d'accepter toute limite imposée par l'autorité à leur épanouissement personnel, demandent toujours davantage de libertés et de garanties. Victime de la surenchère («Soyez réalistes: demandez l'impossible»), la démocratie se radicalise et on assiste au déploiement de cet individu imaginé par Tocqueville, de cet enfant gâté décrit par Ortega, qui demande impérativement que soient comblés ses moindres désirs. Sous le poids des revendications, les autorités flanchent: ce n'est pas la compression des désirs ou un renouvellement de l'idéal civique, mais «l'universalisation culturelle et commerciale, induite en partie par la révolution individualiste elle-même, qui a endigué les passions démocratiques»¹⁸. Dénaturé, l'État subsiste au prix de la conformité, c'est-à-dire au prix de l'abandon de son rôle de cadre social et politique d'une part, et, d'autre part, en se faisant le promoteur des grandes valeurs (les droits de l'Homme) récupérées par une mondialisation dominée par la logique marchande au nom de laquelle on réclame plus de libertés et moins d'obligations citoyennes pour l'individu. Bref, ce débordement d'enthousiasme démocratique

¹⁷ *Ibidem*, p. 43.

¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

débouche sur un paradoxe selon lequel la contrainte extérieure¹⁹, parce qu'elle paraît lointaine et qu'elle n'est pas incarnée dans une figure institutionnalisée de l'autorité, est acceptée, alors que les institutions représentantes de la volonté du peuple soulèvent de moins en moins d'intérêt. De la même manière, l'Europe, parce qu'elle symbolise ce non-lieu lointain où la liberté marchande l'emporte sur l'implication politique, remporte la mise haut la main, aux dépens des institutions nationales. Au fond, conclut Thibaud, «l'Europe est du côté individuel, la nation du côté de l'appartenance civique et de l'obligation. L'Europe épouse la tendance désinstitutionnalisante des sociétés contemporaines. C'est essentiellement comme restriction du champ politique qu'elle agit»²⁰.

On peut considérer que le politique est vraiment en crise lorsque les élites politiques et les bureaucraties d'État nationales jouent le rôle de «cinquième colonne» à l'intérieur de l'édifice national, faisant la promotion et tirant leur nouvelle légitimité de l'extérieur (l'idole de la main invisible) plutôt que de l'intérieur (la volonté populaire). Aussi, l'Europe peut se comprendre comme l'équilibre entre les désirs des individus consommateurs et le souci de «gouvernabilité» d'une classe politique (dont Mitterrand serait l'insigne représentant²¹) qui avoue son inaptitude à défendre la liberté civique contre celle de l'individu, l'action contre l'immobilisme du laisser-faire, la capacité de proposer des projets porteurs d'espoir contre l'esprit du «au plus fort la poche»²².

¹⁹ Contrainte extérieure, c'est-à-dire les contraintes liées à la liberté marchande qui 1) exige moins d'État, moins de politique, moins de différences culturelles; et qui 2) n'est pas légitimée par des institutions représentant la volonté populaire.

²⁰ *Ibidem*, p. 45.

²¹ Thibaud, Paul, *Et maintenant: contribution à l'après-mitterrandisme*, Paris, Arléa, 1995, p. 14-24.

²² Thibaud, *Discussion sur l'Europe, Op. cit.*, p. 48, 52-54.

Lorsque les eurocrates font la promotion de l'Europe comme «le seul projet qui nous reste», ils sont cyniques à faire pleurer, ils cautionnent volontairement l'idée d'un déficit de pensée politique, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les contraintes et les moyens qu'exige la construction de l'Europe doivent être adoptées en bloc sans débat, sans quoi c'est la catastrophe, l'Europe risque de ne pas se réaliser. Paradoxe suprême d'une Europe qui se veut «liberté sous contrainte» et où le débat est un interdit, le résultat est alambiqué: l'Europe est en fait une «fédération à l'envers», c'est-à-dire, selon les mots de l'auteur, «un système contraignant et illisible où personne ne sait plus distinguer les fins des moyens», une pensée qui vise «à inverser les rapports, à appeler fins ce qui vient au bout de la batterie des moyens et des procédures», système qui croit, en somme, «pouvoir produire du politique et des valeurs avec du technique»²³.

Aussi, les Français, comme les autres, sont-ils confus et insécures. Perdus dans le labyrinthe des contraintes et des réglementations européennes, ils n'ont plus rien à quoi se rattacher pour donner sens à leur existence collective: ils sont disponibles, ils n'ont plus de carapace (l'État) qui puisse donner un contenant aux grands idéaux nationaux ou universels (les droits de l'Homme), ils sont devenus la proie facile de la première idole venue. L'Europe se considérant comme la nouvelle incarnation de la lutte en faveur des droits de l'Homme, et ceux-ci prenant désormais leur appui à l'extérieur des nations, la France se croit dépossédée de son rôle de gardienne de l'universel qui la fondait depuis la révolution. Lorsque les hommes politiques mitterrandiens annoncent avec fierté, que «l'Europe est le seul projet qui nous reste», ils traduisent consciemment ou non le calcul suivant: 1- l'Europe est une figure ou un

²³ Thibaud, *Et maintenant, op. cit.*, p. 35-36.

équivalent de l'humanité; 2- la France se veut la nation qui inscrit l'humanité à son programme politique; 3- l'unique ambition de la France se trouve désormais hors de France; en conséquence, 4- la grande ambition de la France, c'est de faire l'Europe, ou pour le dire autrement, «la grande ambition devient l'ambition de ne plus exister, de transmettre le relais» à quelque chose de plus neuf, de plus grand, de plus pur²⁴. On peut alors comprendre pourquoi une large part des Français ont l'impression de ne plus rien être d'original face à l'Europe, d'où une certaine nostalgie chez les uns, voire une haine de soi et de tout ce qui concerne le national chez les autres (puisqu'il faut désormais se sacrifier à l'Europe), d'où, en tout cas, une déprime persistante face à l'objet politique²⁵.

Dans les sociétés modernes où la temporalité a été libérée des visions traditionnelles holistes, la solitude, la perte de sens et la déprime qui en découlent sont monnaie courante. Les individus, explique Thibaud en reprenant l'idée de Tocqueville, deviennent ainsi des êtres isolés, séparés les uns les autres, d'une génération à l'autre, par un développement toujours plus rapide de la technique et le bouleversement des mœurs, et sont, finalement, toujours davantage dépaysés. Alors que le politique avait été le moyen principal de contrôler ce déchaînement de la temporalité à travers les notions de pacte, de projet, de plan, de vision du monde et de promesse, «la crise contemporaine, plus sensible en France qu'ailleurs, tient à ce que la politique ne permet plus cette maîtrise imaginaire du temps»²⁶. Mai 1968 («Soyez réalistes...») et la mort du communisme (qui fait naître la croyance selon laquelle la démocratie est une

²⁴ Thibaud, Paul, «Paradoxes du nationalisme français», *Le Monde*, 5 février 1992; voir également *Discussion sur l'Europe*, *Op. cit.*, p. 51-52, où l'auteur parle du charme hypnotique qu'exerce la pureté d'une Europe sans passé et sans histoire, dernière incarnation de l'universel, devant laquelle les Français se sentent démunis et même habités par un «désir quasi suicidaire d'en finir avec une trop lourde histoire, le désir de se décharger d'un coup». Un oubli du passé qui peut aussi se traduire par un oubli de soi.

²⁵ Thibaud, *Et maintenant*, *Op. cit.*, p. 43-45.

²⁶ *Ibidem*, p. 47.

forme fixée, ce qui encourage au désengagement civique) sont autant d'événements qui semblent avoir déchaîné la radicalité de la modernité pour faire perdre tout crédit et toute efficacité aux institutions politiques qui se voulaient une prise sur l'avenir, au profit d'un présent qui n'a plus pour ambition que la bonne gestion des libertés et de la satisfaction des besoins. En d'autres mots, la crise provoquée par ces différents événements, et qui conduit directement à l'émancipation des individus, se révèle sous la forme de l'immédiateté et de la globalisation: émancipation, d'une part, par rapport au temps stérilisé par la tradition ou contrôlé par les différentes «traditions républicaines» modernes, et émancipation, d'autre part, par rapport à l'espace divisé entre les États, ce qui se traduit par l'élargissement de «l'espace vital» aux projets de vie des individus. Or, cette émancipation, passé un certain stade, est négative pour les individus. Les coupant, au nom d'un avenir radieux, de tous les liens et de tous les ancrages que le passé leur avait légués, elle les renferme sur eux-mêmes au point de leur faire oublier qu'ils sont encore des êtres de chair, c'est-à-dire des êtres d'un temps et d'un espace particuliers. Qui plus est, l'avenir, qui était le lieu de réalisation tant convoité par l'individu émancipé de ses chaînes terrestres, parce qu'il paraît désormais ouvert à tous les possibles, paraît aussi *trop* ouvert; en deux mots comme en mille, l'avenir fait peur, parce que l'individu est privé d'un pied à terre, d'un sol à partir duquel il puisse le réaliser, parce que l'individu est privé d'un moyen (ou d'une médiation) par lequel il pourrait donner sens à l'avenir, l'appivoiser en quelque sorte. Au lieu de tout cela, l'individu, qui s'est volontairement coupé d'une histoire qui l'obligeait à rendre des comptes, se trouve désormais seul et sans ressources devant le trou horriblement béant de l'avenir, ce qui l'oblige à faire du surplace et à oublier son combat pour la liberté dans les fugaces et éphémères plaisirs de la vie.

Pour Thibaud, de telles sociétés méritent d'être qualifiées de *bloquées*. Et c'est justement pour les débloquent, et pour faire un peu de lumière dans les trous noirs de nos avenir individuels, qu'il faut retrouver un horizon, restaurer le politique, retrouver la démocratie comme tâche civique plutôt que «la démocratie de principes et de procédures qui [...] ne procéd[e] pas d'un élan politique mais d'un effondrement politique» et surtout, retrouver des acteurs politiques, les nations, qui soient «formées à l'internationalité» qu'exige notre temps²⁷. Autrement dit, l'animal politique a besoin, afin de se sortir du blocage inhumain de la logique de la gestion marchande universalisante, «d'une prise sur l'avenir, d'un horizon qui donne sens à la dérive où il se sent irréductiblement pris et d'une appartenance qui crédibilise cette espérance»²⁸.

Pour ce faire, il faut d'abord rompre avec l'idée selon laquelle la démocratie «n'est pas un projet mais une forme fixée». Si l'on conçoit la démocratie comme un acquis, comme l'utopie d'un régime achevé, alors la démocratie de l'engagement politique fait place à une démocratie de droits et de procédures qui mène au fléau individualiste décrit ci-haut. Il faut, pour concrétiser la démocratie après la reconnaissance des grands principes universels, lui trouver des projets et des concepts qui soient applicables à une situation particulière. Il faut que la démocratie puisse faire «atterrir» ses principes dans des actions réelles. Selon Thibaud, ce sont justement les paradoxes, les difficultés et les apories apparentes de la démocratie qui en font la force et qui seraient en mesure de la révéler à elle-même.

²⁷ *Ibidem*, p. 69.

²⁸ *Ibidem*, p. 53.

En ce sens, la première tâche et/ou difficulté de la démocratie, c'est celle de l'exclusion. Comment faire, en effet, pour passer d'une démocratie «achevée» qui tend aujourd'hui à dissocier les individus, à une démocratie intégrative, où tous les citoyens seraient des égaux dans la participation à un projet commun ? En d'autres mots, le premier projet de la démocratie ne serait-il pas le questionnement ou le débat autour de sa propre constitution ou finalité ? La participation à un projet commun, celui de la citoyenneté démocratique, ne serait-il pas le premier moyen de combattre le «décrochage social et politique» qui affecte nos contemporains ?

Thibaud écrit que si «hier, la démocratie se défendait contre ses ennemis et ses contestataires [partisans des anciens régimes]; aujourd'hui, elle s'invente (ou dépérit) face à la difficulté de sa réalisation, difficulté qui est de donner corps à une société à partir d'un principe abstrait». La démocratie, afin de se réaliser, ne peut que tenter d'articuler ses principes universels avec des réalités particulières qu'elle n'a pas inventées. Elle doit, pour créer une culture intégrative de la responsabilité civique, faire appel «au relais des appartenances particulières, en réintégrant, comme dit Louis Dumont, *quelque degré de holisme dans nos sociétés individualistes*»²⁹. C'est ici que la nation entre en scène.

Le problème actuel d'une Europe amputée de toute légitimité démocratique, souligne Thibaud, c'est qu'elle n'est pas habitée par des «raisons communes»³⁰, par un ou des objets de fidélité qui seraient propres aux individus qui la peuplent. Le marché sans frontières ou même la qualité d'électeur (le Parlement européen demeure lointain et abstrait) ne créent pas un

²⁹ *Ibidem*, p. 60-61. C'est nous qui soulignons.

³⁰ Nous reprenons l'expression de Fernand Dumont dans *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995.

véritable corps politique. «La politique démocratique», au contraire, «suppose une capacité d'identification mutuelle (en tant que concitoyen, l'autre, c'est moi) dans le cadre d'un même peuple (*We the people*), que l'on n'invente pas à volonté». C'est parce que j'ai le sentiment d'avoir quelque chose en commun avec l'autre (la réalisation des projets de démocratie, de justice sociale, de solidarité, d'intégration, de liberté, par exemple) que je m'identifie à lui, que je m'identifie à «notre communauté de citoyens» dont l'histoire est la recherche de cette réalisation et dans laquelle je suis, nous sommes engagés³¹.

Il y a, dans cette appropriation imaginaire du destin commun, quelque chose de charnel qui fonde la loyauté aux institutions nationales. En ce sens, le politique n'est pas seulement délibération habermassienne sur des conceptions différentes du monde qui aurait pour objet de «dissocier clairement entre l'ordre juridique de la communauté politique et l'ordre culturel, historique, géographique des identités nationales»³²; elle est surtout une prise de responsabilité, un engagement dans et envers le monde qui s'incarne dans un groupe particulier partageant nécessairement une identité commune bâtie à travers une histoire commune, histoire qui constitue un premier «pôle de fraternité». La politique, comme l'expliquait d'ailleurs Hannah Arendt, est à la fois une capacité d'agir et un lieu du sens collectif (ou «sens commun») dans le monde et pour le monde. Qui plus est, cette appartenance politique nationale crée et articule «le sentiment d'une dette de chacun vis-à-vis du groupe qui l'a fait et doté initialement, avec le devoir d'assumer la responsabilité du monde». Parce que notre être-au-monde est quelque chose

³¹ *Ibidem*, p. 61-62. Voir la note 43, où l'auteur écrit à propos de ce «sentiment d'être les mêmes» qui fonde la politique démocratique: «la proximité nécessaire à la concitoyenneté n'est ni de nature ethnique ni de nature culturelle, mais [...] elle se fonde sur l'identité des droits et sur l'engagement historique commun». Nous y reviendrons.

³² Ferry, Jean-Marc, *Les puissances de l'expérience*, cité par Thibaud, *Ibidem*, p. 62. Voir également la reprise de l'argument par Jean-Marc Ferry dans sa «Philosophie de la communauté», *Discussion sur l'Europe*, *Ibidem*, p. 174.

dont on n'a pas l'initiative et qui est, précisément, un don (voire un miracle, pour reprendre le vocabulaire d'Arendt), le sentiment de la dette suppose quant à lui une liberté de reconnaître (ou non) le don. Cette reconnaissance est une action positive qui initie à son tour un sentiment de réciprocité, un sentiment d'appartenance à l'égard de ce qui est et de ce qui fut d'une part, et un sentiment de responsabilité, un devoir d'entreprendre des actions en vue de conserver, d'augmenter et de léguer le monde aux générations à venir d'autre part. Le seul lieu particulier qui nous reste, aux yeux de Thibaud, qui puisse donner cours à cette liberté à l'égard de ce qui est en vue d'une action humaniste dans le monde en général, c'est la nation³³. Ou autrement dit, la nation chez Thibaud est encore le seul acteur politique qui puisse donner sens à la démocratie et à ses principes dans le monde contemporain, qui puisse avoir pour projet les principes de la démocratie à l'intérieur comme à l'extérieur de ses frontières.

Afin de créer une culture intégrative de la responsabilité civique comme nous en faisons mention plus haut, encore faut-il que les gens se comprennent. En effet, un débat qui traite de projets, de valeurs, de visions du monde et d'actions à entreprendre «suppose un niveau d'intercompréhension, d'acceptation réciproque, de connivence qui n'est pas facilement atteint par des gens de cultures différentes». Si Thibaud attache une importance particulière à une langue commune, voire une culture commune, qui serait au centre de la vie politique, c'est parce que sans elle, il n'y aurait pas de vie politique. La politique exige un certain degré d'homogénéité afin que la délibération sur les grands enjeux dont elle fait l'objet puissent être reçus et compris. Une politique dans laquelle le charisme, les jeux de mots et les sous-entendus n'ont pas leur place devient vite une «affaire d'experts plutôt que le théâtre des passions

³³ Thibaud, *Ibidem*, p. 62, note 44.

politiques», une discussion à laquelle le commun des mortels n'a plus accès parce que formulée en termes codés et techniques, voire secrets, et où les enjeux paraissent inévitablement dissimulés³⁴. La culture commune, tout comme l'histoire commune, participe donc à l'inclusion de tous les citoyens à la politique démocratique.

En ce sens, la nation politique et la nation culturelle chez Thibaud ne sont pas des espèces séparées³⁵, et les opposer, comme cela est fait couramment dans la littérature³⁶, constitue une grave erreur qui contribue à marginaliser les identités culturelles et à les enfermer dans l'ethnocentrisme. En fait, il y a dans l'expérience politique et démocratique des nations un aspect «civilisateur» puisqu'elle est «exercice d'une volonté consciente, délibérée, [qui] change les cultures qui lui servent de cadre, transforme l'appartenance spontanée [ou naturelle] en un pacte, en quelque chose de construit»³⁷. Aussi, faut-il entendre la nation chez Thibaud comme un dépassement du «nationalisme identitaire-répétitif», dont l'objet de l'action est l'adhésion à une origine commune exclusivement, en faveur d'un nationalisme caractérisé par l'adhésion à un projet historique commun, ancré dans le passé, mais ayant également l'avenir pour

³⁴ *Ibidem*, p. 64-66 et 70. Voir également à la page 62, la note 43 déjà citée où l'auteur défend le sens de l'homogénéité culturelle nécessaire à la politique: «Si j'insiste par ailleurs sur les conditions culturelles et linguistiques de la délibération démocratique, ce n'est pas pour en faire les fondements de la nation, mais des moyens indispensables de la communication politique». Bref, une culture édifée autour d'une langue commune est un préalable nécessaire à la réalisation de la démocratie parce qu'elle est incluante et non pas excluante dans le cadre politique.

³⁵ On retrouve également cette thèse chez d'autres auteurs, notamment Alain Dieckhoff («La déconstruction d'une illusion – L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel», *L'année sociologique*, vol. 46, no. 1, 1996, p. 43-55) et Pierre Manent («La démocratie sans la nation?», *Commentaire*, vol. 19, no. 75, 1996, p. 569-575).

³⁶ Qu'on pense aux oppositions classiques entre «nation-contrat» et «nation-culture», nation «française» et nation «allemande» dont on retrouve la synthèse chez Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1987, ou encore chez Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in its Origin and Background*, New York, Collier-Macmillan, 1967.

³⁷ Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, *Op. cit.*, p. 66.

horizon³⁸. Or, que constate-t-on dans le cas européen, sinon une tendance à dissocier avec acharnement culture et politique ? Pour Thibaud, la dévalorisation de l'État-nation est une mise au second plan des valeurs politiques qui a, avec la mise en place du concept «d'Europe des régions», deux conséquences: la première, celle de court-circuiter les bases d'une véritable identité collective européenne en mettant en valeur les régions considérées comme «des communautés à échelle humaine favorisant la convivialité» (on entend déjà les oiseaux qui gazouillent dans le panorama sans défaut et douillet de ce petit bonheur régional fait sur mesure pour l'individu égoïste); et la seconde, celle de permettre l'affirmation d'appartenances collectives (Écosse, Catalogne, Lombardie, etc.) moins préoccupées par le souci de participer au monde et à l'Histoire que de «se préserver comme pôles de capacité et d'efficacité». En dévaluant le politique de la sorte, en dissociant les cultures de l'action politique, l'Europe contribue encore ici au développement d'un individualisme qui se qualifie par sa participation au marché mondial, marché qui tend irrémédiablement «à se décharger des inutiles», c'est-à-dire de ceux qui ne cadrent pas dans l'étroite définition de l'efficacité et de la rentabilité à tout prix, puis à créer du ressentiment chez ceux qu'on laisse à l'abandon. L'Europe se construit donc en misant sur les pôles d'excellence et de ressentiment, ce qui rend très difficile toute vie politique, toute action commune réelle³⁹.

Dans cette vision européaniste attachée aux droits de l'homme comme seuls fondements de nos démocraties modernes, «le monde n'a pas à être voulu, ni pris en charge

³⁸ Notons au passage qu'au contraire de l'expression de Finkielkraut, Thibaud conçoit cette nation qui se dépasse comme l'expression de la *grande* nation, alors que la *petite* nation (péjoratif) est exclusivement celle qui se concentre sur elle-même et qui fait part au monde de ses griefs. Il reste que malgré leur usage différents des mêmes vocables, nos auteurs sont à la recherche d'un équilibre entre culture et politique comme moyen d'action dans le monde. Voir Thibaud, *Et maintenant, Op. cit.*, p. 67-68 et 97, et *Discussion sur l'Europe, Op. cit.*, p. 80.

³⁹ Thibaud, *Discussion sur l'Europe, Op. cit.*, p. 69-70.

symboliquement, seulement à être organisé» afin que l'homme privé puisse s'y mouvoir en toute liberté⁴⁰. Le sentiment de l'obligation envers l'autre y est perçu comme un poids plutôt qu'une richesse. C'est pourquoi de telles sociétés ne parviennent pas à créer une véritable implication en vue d'actions concrètes, tout au plus se préoccupent-elles de ce qu'il faut éviter de faire et développent-elles à l'égard du monde des «remords de conscience» comme l'indique Thibaud à propos de ce sentiment «instructuré» qu'est l'humanitarisme⁴¹. La nation a une valeur positive, au contraire, parce qu'elle joue un rôle moral et politique essentiel qui est inaccessible à l'universalisme abstrait: elle lie l'idée d'une responsabilité quant à l'état et l'avenir du monde à la fidélité envers une communauté particulière ancrée dans le réel par une mémoire et des projets d'action (ou de société) pour le monde. Si le politique doit survivre, c'est comme possibilité de «concilier l'universel moral et pratique à quoi tend la société civile mondiale avec la particularisation du sentiment d'obligation, à travers la mémoire et la créativité des peuples», ou pour le dire autrement, de viser l'universel à partir d'une multitude de possibilités qu'incarnent des nations «grandies» par leur sortie du cercle vicieux du nationalisme «identitaire-répétitif»⁴².

⁴⁰ *Ibidem*, p. 78.

⁴¹ *Ibidem*, p. 79, 110. L'auteur y définit la mauvaise conscience: «quand on se considère à la fois comme responsable de toutes les misères du monde et d'aucune misère en particulier». Ailleurs («Le 18 juin, la France, l'Europe et nous», *République*, no. 35, 1996), l'auteur explique «[qu']on a besoin de morale universelle, mais il faut des communautés d'appartenance, des nations d'abord, pour donner des « mains » à l'universel. On a besoin de l'universel comme morale en même temps que d'être particuliers pour agir. L'universel seul, c'est la prédication humanitaire». Voir, sur la nature de l'humanitarisme, Manent, Pierre, «Note sur l'individualisme moderne», *Commentaire*, vol. 18, no. 70, 1995, p. 264, pour qui l'humanisme tantôt supposé être un sentiment de communauté, d'identification et d'engagement avec et envers les autres hommes se transforme, grâce au sentiment égoïste de la pitié ou de la compassion, en humanitarisme, c'est-à-dire en une conscience de la difficile réalité humaine d'une part et du plaisir d'en être exempté d'autre part. En tout cas, un humanitarisme fondé sur la pitié amène un constat, mais pas de principe d'évaluation ou d'action.

⁴² *Ibidem*, p. 79-80. Voir également p. 116-117.

L'Europe doit aujourd'hui faire l'objet de la question suivante: quel style de vie politique veut-elle défendre ? À supposer que l'on change «d'horizon» et que l'on admette ainsi ne plus vouloir bâtir l'Europe par les bureaucraties et par les délibérations diplomatiques mais par l'ouverture du débat sur la place publique afin que les citoyens se l'approprient, à supposer que l'on reconnaisse que l'Europe des intérêts a échoué, à supposer que l'on veuille passer en Europe d'une démocratie d'émancipation des individus où le politique est dilué à une démocratie de participation où le politique a un sens, la question peut aussi se poser comme suit: comment l'Europe peut-elle se légitimer elle-même ? Comment créer les conditions favorables à un fondement légitime de l'Europe ? Et *a fortiori*, comment peut-on bâtir une Europe qui intéresse les peuples ?

En fait, ce qu'il reste à faire en Europe, c'est de «fonder moins sur le jeu un peu pervers des contraintes réciproques et plus sur la clarification des buts et des valeurs», de rapprocher les discours plutôt que les unifier ou les uniformiser, sortir d'un système qui réprime, qui nivelle et qui camoufle les différences plutôt que de les stimuler en leur permettant de se confronter⁴³. Le déficit démocratique de l'Europe actuelle est en réalité un déficit d'objectifs stratégiques communs qui se traduit par un déficit de la parole. On doit permettre aux citoyens et aux nations de questionner le projet européen et non pas de les laisser enfermés dans le «piège à cons» de la logique binaire: POUR ou CONTRE l'Europe, ce qui veut finalement dire que les nations doivent toutes avancer, arrêter ou reculer ensemble, ce qui veut dire que la dissension est impossible sous peine de crime de lèse-européanité. Il faut pouvoir retrouver à l'intérieur de l'Europe un processus démocratique où les nations sont autant des acteurs politiques que les

⁴³ Thibaud, *Et maintenant, Op. cit.*, p. 90; *Discussion sur l'Europe, Op.cit.*, p. 85.

citoyens le sont au sein de leurs nations respectives et qui permet de discuter des objectifs généraux du *projet européen*, de retrouver une vraie délibération et une vraie dialectique convergence-divergence en remplaçant le veto des nations par un système de majorité⁴⁴. Dans un tel système, il serait possible de traiter les divergences en allouant un droit de retrait, en donnant la possibilité à une nation dissidente «d’agir séparément sur un point qu’elle juge essentiel», sans pour autant remettre en question l’idée même de l’union. Une telle articulation de la majorité et de la dissidence aurait également pour effet de rendre plus facile l’acceptation du vote majoritaire sur d’autres points, sans compter que «l’action des ‘dissidents’ provisoires peut ajouter à la coopération une certaine émulation [et] alimenter [une dynamique de] la délibération commune». «Cela permettrait, ajoute Thibaud, de faire participer les Parlements nationaux à l’élaboration des textes et en définitive de faire intérioriser la dimension européenne aux différents peuples au lieu de la leur imposer comme un impératif exaltant-terrorisant-paralysant»⁴⁵. Si la principale tâche des Parlements nationaux était de «définir le point de vue national et [de] discuter les points de vue des autres pays sur les questions essentielles de l’avenir commun»⁴⁶, cela aurait un autre effet bénéfique, après la création d’un sentiment d’appartenance à un univers politique commun, celui de circonscrire le noyau de compétences exclusives aux nations, ces compétences jugées inaliénables parce que fondatrices des identités particulières qui permettent la délibération politique nationale et, en conséquence,

⁴⁴ On pourrait alors dire que le sentiment d’appartenance à l’Europe serait fondé sur l’indissociabilité paradoxale de l’un et du divers qui constitue le propre de l’espace démocratique moderne, en ce que les différents acteurs qui «luttent» afin d’imposer leurs visions de la finalité du social s’affirment comme partenaires d’un même monde dans l’adversité. La lutte entre différents «projets de société» est, pour ainsi dire, productrice d’appartenance à une même communauté. Voir à cet effet Mascotto, Jacques et Soucy, Pierre-Yves, *Démocratie et nation*, Laval, Albert Saint-Martin, 1980, p. 45-49, ainsi que Labelle, Gilles, «Le préambule à la Déclaration de souveraineté: penser la fondation au-delà de la matrice théologico-politique ?», *Revue canadienne de science politique*, décembre 1998, p. 678.

⁴⁵ Thibaud, *Discussion sur l’Europe*, *Op. cit.*, p. 86.

⁴⁶ Thibaud, Paul, «La nécessaire construction d’une légitimité démocratique», *Le monde diplomatique*, mai 1996, p. 4-5.

européenne (qu'on pense notamment à la citoyenneté, à l'éducation, aux politiques culturelles). La reconnaissance de «l'intégrité des nations serait ainsi ce qui borne le développement européen et ce qui le problématise», elle serait une reconnaissance du rôle international des nations dans un ensemble où le rapprochement des idées, des positions et des projets de niveau européen est conciliable avec des engagements pratiques divers au niveau national. Ce serait reconnaître que les nations sont la substance politique fondamentale de l'Europe et qu'en ce sens, il faut pouvoir supporter l'hétérogénéité européenne et «déconnecter les divers niveaux au lieu de poursuivre unilatéralement la logique de l'harmonisation» de tous les domaines nationaux⁴⁷. En remettant au cœur de l'Europe la recherche de la réalisation des principes de la démocratie, on fait d'une pierre deux coups: d'une part, on articule des raisons valables (la démocratisation) d'agir ensemble, on rapproche les vies nationales autour d'enjeux et de débats communs à la réalité européenne, ce qui fonde une vie politique européenne de façon positive; et d'autre part, on atténue chez les nations l'angoisse de disparaître, que provoque assurément l'Europe de la contrainte dont le programme n'écarte pas la possibilité que les nations disparaissent comme entités politiques, en les inscrivant comme autant de porteurs (et non de victimes) de l'ambition d'un dépassement du «nationalisme identitaire-répétitif».

Si l'on en vient à considérer en Europe que la démocratie est une tâche difficile et que pour se réaliser elle doit reconnaître (ô geste suprême d'humilité!) ses limites, à commencer par l'existence d'un corps politique national qui lui permet de s'incarner dans le monde des hommes, alors on peut espérer que l'Europe par les nations soit une nouvelle forme de défi lancé aux nations, une nouvelle «proposition d'humanité pour l'humanité», comme l'écrit

⁴⁷ Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, *Op. cit.*, p. 88.

Pierre Manent. Car au fond, le point de rencontre et d'articulation entre l'Europe et les nations, la question fondamentale qui est au cœur de la légitimité du politique (qu'il soit européen ou national), n'est-ce pas la question de la souveraineté ? N'est-ce pas sur cette question-là que les nations doivent se pencher si elles veulent avoir l'ambition de susciter un rapprochement européen ? Que faut-il conserver de cette souveraineté nationale qui se trouve au cœur de la constitution des nations ? Quelle partie voulons-nous déléguer à des instances européennes ? Si seulement elles étaient posées, voilà autant de questions qui amèneraient les citoyens des nations européennes à faire le bilan de leurs expériences nationales et européennes depuis le traité de Rome, à évaluer leurs réussites et leurs insuffisances, un peu comme les Etats-Unis d'Amérique avaient éprouvé «le besoin d'un bilan, d'une reprise critique et d'un dépassement de ce qu'ils avaient produits à tâtons» avant qu'ils n'entrent vraiment dans l'histoire, en 1787⁴⁸. En somme, «fonder démocratiquement l'Europe, ce ne pourrait être que donner aux peuples qui la composent, pour les institutions européennes comme pour les leurs propres, le pouvoir constituant, essence même de la démocratie»⁴⁹.

Paul Thibaud n'est donc ni pour un retour intégral – c'est-à-dire intégralement culturel – à l'État-nation, ni contre l'Europe absolument. «Actuellement, explique-t-il, le débat de fond est presque empêché par l'opposition entre partisans et adversaires de l'Europe indéfinie, pour elle-même»⁵⁰. Il fait dans son analyse, pour reprendre une idée développée dans le chapitre

⁴⁸ *Ibidem*, p. 96. En effet, de 1776 à 1786, les Américains «ont discuté, fait fonctionner, testé dans les États et la Confédération toutes sortes de gouvernements avec des satisfactions et des insatisfactions diverses». Le congrès de Philadelphie permit ensuite de mettre ce fond d'expériences communes à la disposition des délégués afin qu'ils fassent un exercice de réflexion critique qui puisse mener à la rédaction de la loi fondamentale «sans tomber dans l'idéologie sédimentariste pour qui tout ce qui a été produit se combine génialement *a posteriori*». Voir également, au sujet de l'expérience américaine, le classique de Gordon S. Wood, *La création de la république américaine*, Paris, Belin, 1991.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 95.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 96.

précédent, preuve de nuance. Contrairement aux européanistes pour qui il ne ressort que du mal d'un concept désormais mésadapté à la réalité (économique, culturelle ou sociale) contemporaine, Paul Thibaud prend parti pour une nation qui: 1- associe culture et politique, articule les idéaux universels de démocratie et de justice avec les réalités particulières à chaque nation; et 2- s'efforce, à partir des idéaux universels qui la fondent conjointement avec sa tradition particulière de la démocratie, de dialoguer avec les locuteurs hors de ses frontières afin de construire l'Europe. Ce faisant, une telle articulation évite le piège d'un patriotisme constitutionnel abstrait qui, bien que noble et vertueux dans ses intentions, laisse le citoyen à lui-même, loin de toute représentation de son apport à la souveraineté ou à l'action civique, sans défense possible face aux puissantes et enivrantes valeurs du marché et de la recherche du bien-être, tout en permettant – et c'est le propre de la politique démocratique dans la modernité – une incessante critique, toujours à refaire, des traditions particulières de solidarité et de justice sociales. En ce sens, l'Europe ne doit pas être un absolu, mais bien un moyen *moderne* par lequel les nations, et les citoyens qui les composent, participent à humaniser le monde. Quant aux nations, fibres mêmes de l'Europe, elles ne doivent pas davantage se targuer d'être des absolus: elles doivent devenir des ancrages dans le monde par l'action (une identité politique et culturelle actives, une prise en charge du monde) plutôt que par l'enracinement (le culte de l'origine, passif) ou par le culte des droits de l'Homme. En somme, avoir de l'ambition pour l'Europe, cela veut dire en avoir d'abord pour sa propre nation; et avoir de l'ambition pour la nation, c'est avant tout favoriser la figure d'un citoyen actif, c'est-à-dire d'un co-auteur de l'humanité «à travers une manière propre [nationale] d'incarner les valeurs universelles»⁵¹.

⁵¹ *Ibidem*, p. 126.

Cependant, un retour de l'acteur, s'il est souhaitable, est-il possible dans nos sociétés nationales de plus en plus fragmentées culturellement, où la différence et l'hétérogénéité tendent à être de plus en plus aiguës, où l'acteur et le système semblent se séparer toujours davantage?

CHAPITRE 4 La nation à l'épreuve : articuler les différences

Selon Daniel Jacques¹, parmi tous les faits marquants de notre époque, il s'en trouve un qui la caractérise à merveille au niveau de la morale et de la politique, soit la «confusion des allégeances». Plus que jamais, les hommes et les femmes se sentent liés à toujours davantage d'obligations dans le cours de leur vie personnelle et sociale. Notre liberté, en ce sens, serait l'objet de plusieurs demandes divergentes et les individus modernes auraient le privilège de les vivre comme autant d'expériences bénéfiques à leur développement personnel. Mais ce privilège est à double tranchant. En effet, parmi toutes ces exigences soumises à notre liberté, comment faire le tri? Comment les hiérarchiser? Auxquelles devons-nous donner priorité? Sommes-nous des êtres fidèles à l'humanité, à une communauté particulière ou rien qu'à nous-mêmes? Notre vie ne se limite-t-elle qu'à notre liberté immédiate ou bien dépend-elle de certains devoirs liés à l'exercice de la citoyenneté? Selon Jacques, «au cœur de cette confusion des allégeances transparait la difficulté rencontrée par plusieurs individus de lier de façon cohérente certaines aspirations morales et certaines nécessités politiques auxquelles ils font face». L'expérience de l'Europe de Maastricht en 1992, que nous avons brièvement parcourue au chapitre précédent, n'est-elle pas un exemple révélateur de ces difficultés, de ces dilemmes qui appellent l'individu à faire un choix?

Pour Alain Touraine, nous sommes entrés dans une période qu'il appelle, à la suite d'Anthony Giddens, la «basse modernité»². Celle-ci se caractérise par une désintégration, une désarticulation des pôles rationnel et culturel qui avaient permis l'envol de la modernité³. Notre

¹ Jacques, Daniel, *Nationalité et modernité*, Montréal, Boréal, 1998, p. 9-11.

² Touraine, Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble?*, Paris, Fayard, 1997, p. 162 et s.

³ Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 239 et s.

monde se trouve ainsi déchiré entre l'économie et la politique, le marché et l'identité, entre une raison purement instrumentale et l'univers symbolique des cultures. Selon lui, l'écart entre les deux pôles tend à se creuser de façon vertigineuse : l'économie qui se globalise et qui s'étend à la planète se « désocialise » et se « désolidarise » des identités culturelles pour suivre sa logique propre au dépens de toute idée de justice sociale. La vie sociale des individus, suivant cette logique, trouve son aboutissement soit dans un individualisme généralisé (culture de l'immédiat, marginalisation des plus faibles, cynisme des plus forts), soit dans un repli sur des identités collectives. L'individu moderne est ainsi projeté successivement d'un pôle à l'autre, son équilibre est souvent précaire.

Cette ambivalence caractéristique de notre modernité tardive apparaît clairement lorsque l'on aborde la question de la nation. Si la question nationale permet de mesurer l'étendue de ce problème, c'est qu'elle permet surtout de « dévoiler l'espace de sens où se déploient ces discours divergents »⁴. En effet, nous avons vu dans les chapitres précédents, avec Paul Thibaud et Alain Finkielkraut, l'importance du corps politique et de la culture politique commune, dont l'essentiel repose sur une mémoire, une langue et une certaine idée de l'éducation. Afin que la liberté politique ait une consistance, elle doit être ancrée dans une idée commune que les citoyens se font du vivre-ensemble. Cette idée de la nation dont nous avons discutée – « petite » ou « grande », selon la définition des auteurs –, requerrait une certaine dose d'homogénéité afin d'être un cadre d'intégration politique porteur de sens qui puisse dépasser la logique du plus fort que sous-tend la loi du marché. D'autre part, nous avons souligné, à la fin du dernier chapitre, qu'une telle nation permettrait l'émergence d'une figure de citoyen actif responsable du monde. Mais

⁴ Jacques, *Op. cit.*, p. 11.

qu'en est-il du modèle d'intégration nationale, demande Michel Wieviorka, dans une société de plus en plus fragmentée culturellement, beaucoup plus habitée par la différence et l'hétérogénéité, à l'heure où les sociétés occidentales semblent éclatées et paraissent manquer de cohésion ou d'homogénéité culturelle⁵? Est-il encore possible de réconcilier les sphères économique et culturelle? Peut-on maintenir ensemble ce qui se défait dans nos sociétés? Ou bien n'a-t-on le choix qu'entre un individualisme forcené et des communautés culturelles qui se referment sur elles-mêmes? Bref, selon quels principes nos sociétés doivent-elles aujourd'hui se constituer pour trouver une certaine cohérence? Se pourrait-il que l'opposition entre la rationalité instrumentale et la culture soit un jeu à somme nulle et qu'elle nécessite un troisième terme afin de permettre leur articulation harmonieuse?

Dans ce chapitre, nous referons d'abord avec Michel Wieviorka le chemin de cette dissociation entre les deux pôles de la modernité en examinant son analyse du nationalisme. Ensuite, nous discuterons de sa théorie du «triangle de la différence» qui constitue à ses yeux une possibilité nouvelle d'articulation des différents registres – économique, politique et culturel – dans la modernité tardive. En d'autres mots, il s'agira de comprendre la tendance de notre temps à la décomposition des sociétés nationales – notamment entretenue par une certaine pensée post-moderne qui insiste sur «la fin des grands récits» et sur «l'idée d'une fin du social»⁶ – en étudiant les notions de nation et de différence identitaire pour tenter de voir comment elles pourraient participer à une «recomposition de la vie sociale et de la démocratie»⁷. Pour ce faire,

⁵ Wieviorka, Michel, *La démocratie à l'épreuve*, Paris, La Découverte, 1993, p. 157-159.

⁶ *Ibidem*, p. 18. Il ajoute que la fin du social, c'est «une représentation décomposée de la société, ne voulant plus voir que du tribalisme ou des comportements individuels et individualistes dans un univers ayant perdu toute capacité à proposer des orientations normatives de l'action, vide de sens».

⁷ *Ibidem*, p. 12.

nous nous appuyerons essentiellement sur deux ouvrages phares de l'auteur, *La démocratie à l'épreuve*⁸ et *La différence*⁹.

Jusque dans les années 1950, la société nationale en Occident était le cadre privilégié de l'intégration des registres social, politique et culturel dans la modernité. Grâce à des sociétés nationales homogènes, il était possible de concilier les parts de tradition (la culture commune) et de modernité (la rationalité instrumentale qui se réalise dans le domaine économique) de façon cohérente. L'État-nation constituait alors un principe directeur à l'aune duquel on lisait la réalité et à travers lequel les mouvements sociaux établissaient le sens et la portée de leurs actions. Aussi, ces mouvements s'inscrivaient-ils dans le cadre de l'État national en participant au conflit qui fonde les démocraties modernes et dont l'objet est la prise du pouvoir pour agir sur la chose publique.

À partir des années 1960, cependant, la société industrielle, intégrée jusque-là à une logique nationale, subit des transformations: d'une société de production et du travail, on passe, selon Wieviorka, à une société de consommation de masse et de loisirs. Ce ne sont plus alors les rapports de domination, mais les besoins qui deviennent peu à peu le centre d'intérêt de la politique. De nouveaux mouvements sociaux prennent forme qui comportent des demandes de reconnaissance culturelle ou identitaire. Les membres de tels mouvements se considèrent producteurs d'un sens qui leur est propre et «refusent désormais de se définir et de se laisser

⁸ *Supra*, note 5.

⁹ Wieviorka, Michel, *La différence*, Paris, Balland, 2001.

interpréter à l'aide de catégories supérieures» qu'étaient supposées apporter les références à des idées englobantes telles que la nation ou encore le mouvement ouvrier¹⁰.

Ce processus, toujours selon Wiewiorka, atteint son apogée entre le milieu et la fin du XXe siècle. D'abord, une première vague de demandes de reconnaissance identitaires déferle durant l'époque des «trente glorieuses», soit approximativement de la fin de la deuxième guerre jusqu'à la crise économique qui suit le choc pétrolier de 1973. Cette époque de croissance économique et de foi dans le progrès voit ainsi émerger des mouvements qui font la promotion d'identités fondées sur le genre (femmes, homosexuels), sur des identités ethniques jusque-là oubliées ou refoulées (le fameux «ethnic revival» analysé par Anthony Smith, issu de l'immigration ou des cultures qui ont résisté à l'intégration nationale), ou encore sur des différences physiques (les handicapés, les gens atteints de déficiences tels que les sourds-muets par exemple). Durant une telle période de prospérité économique et de confiance en l'avenir, cette première poussée des identités n'entrent pas en collision de façon déterminante avec le modèle de la société nationale intégrée. Bien au contraire, les mouvements dominants, tel que les courants marxistes ou de gauche en France, tendent à se les annexer et à servir de médiation à certaines de leurs demandes¹¹.

Mais à partir des années 1970, l'état d'esprit change. Les différences, écrit Wiewiorka, «sont chargées d'une thématique sociale bien plus nette»¹². La soudaine décroissance économique, la précarité de l'emploi et l'entrée du capitalisme dans une mouvance davantage globalisante entraîne un repli de la poussée des identités. L'immigration des années antérieures

¹⁰ *Ibidem*, p. 29-30.

¹¹ *Ibidem*, p. 32.

¹² *Ibidem*, p. 33.

fortement intégrée socialement par une économie et un marché du travail en expansion est exclue socialement dans les années 1970. Mal ou peu intégrées à la société d'accueil, coupées des ressources du pays d'origine, ces identités tendent à se replier sur elles-mêmes, à la recherche d'«un principe d'identité positive autorisant l'estime de soi et l'espoir en l'avenir» en période difficile¹³. L'affirmation identitaire se conjugue alors au fait de l'exclusion sociale, marginalisant par le fait même les communautés en question au sein de la société où elles se trouvent. À la société, ces communautés offrent le spectacle du repli, du sectarisme et du communautarisme fermé. Les identités culturelles et communautaires se retrouvent, en quelque sorte, hors-jeu politiquement, privées de toute capacité d'agir¹⁴.

Ce qu'il est important de souligner à ce stade, selon l'auteur, c'est que contrairement aux années 1950 et 1960, il est impossible de séparer les revendications de reconnaissance culturelle et les revendications à caractère social après les années 1970. La domination et l'exclusion ne s'appliquent plus seulement à des individus pris isolément et qui auraient recours à un système (l'État-providence) ou à des mouvements sociaux intégrés à une logique de conflit et de discussion dans le cadre d'un système étatique (le mouvement ouvrier, les syndicats, par exemple), mais «elles sont d'autant plus efficaces et redoutables qu'elles [...] enferment [les individus] dans des catégories collectives susceptibles plus que d'autres d'être subordonnées ou infériorisées : enfants, femmes, groupes racialisés, handicapés, religions minoritaires, etc.»¹⁵.

On le devine, ce passage à un nouveau type de rapports sociaux qui se manifestent hors du cadre traditionnel de l'État et de la nation n'est pas sans créer quelques remous au sein des

¹³ *Ibidem*, p. 35.

¹⁴ *Ibidem*, p. 43.

¹⁵ *Ibidem*, p. 44.

identités nationales déjà constituées. Mises sous tension par la globalisation de l'économie et par une plus grande diversité culturelle, les identités nationales ne se dissolvent pas purement et simplement, mais, bien au contraire, résistent et risquent d'être dominées par leur «face d'ombre». Le nationalisme différentialiste, contrairement au nationalisme ouvert et participant à la modernisation tel qu'il a été vécu dans l'âge industriel, est celui qui résiste à la modernisation. En ce sens, il s'alimente de la crise économique et devient un facteur d'exclusion. Les «citoyens nationaux», qui désirent défendre leur position et leur statut social alors que l'économie est en crise, voient dans l'immigration une cause directe des malheurs économiques de la nation et développent une attitude qui stigmatise et ostracise cette partie vulnérable de la population¹⁶.

Par ailleurs, le nationalisme devient également défensif alors que la culture, qui unit ses citoyens et qui donne un sens à leur action collective dans le temps, est menacée. La menace à l'égard de la culture nationale est double et complémentaire. D'une part, la globalisation économique qui favorise l'ouverture des marchés les uns aux autres et qui passe par la consommation de masse fait de la culture un produit comme un autre, qui tend à l'homogénéiser de plus en plus. D'autre part, la culture nationale est menacée par la fragmentation des identités provoquée par le progrès et les revendications de l'individualisme¹⁷. Après 1968, apparaît le rejet de tout système de «domination» culturel, politique et social susceptible de limiter les désirs de l'individu (d'où le credo «jouir sans entrave» et l'idée d'être le promoteur de sa propre différence). L'identité se pense dès lors en termes d'un «chacun pour soi» qui n'est certes pas étranger à la logique marchande. En conséquence, la nation n'apparaît plus comme «un cadre

¹⁶ Wieviorka, *La démocratie...*, *Op. cit.*, p. 59.

¹⁷ *Ibidem*, p. 60-61. Voir aussi *La différence*, *Op. cit.*, p. 46-47.

symbolique et territorial à l'intérieur duquel peut s'opérer la modernisation», mais apparaît désormais un frein à cette modernisation.

La nation, jusqu'à tout récemment, était porteuse de la modernité économique et sociale en unissant la rationalité moderne et l'identité culturelle nationale. cependant, l'unité qu'elle symbolise ne peut qu'être de plus en plus mise à l'épreuve alors que ces deux pôles ont tendance à se dissocier. En effet, on peut supposer, explique Wieviorka, que plus les problèmes sociaux (l'exclusion socio-économique) s'approfondiront, plus l'économie se globalisera, plus les sociétés nationales se déstructureront et plus la nation sera tentée de se défendre en usant d'un inquiétant discours différentialiste¹⁸.

Quel avenir est-il possible d'envisager pour la nation dans ces circonstances? La nation, vecteur de modernisation, est-elle condamnée à disparaître au profit de la nation habitée par la peur de disparaître et qui devient essentiellement défensive et dangereuse? Est-il possible de repenser la nation de façon à réintégrer culture et raison, identité nationale et principes universels engendrés par la modernité?

Les conditions d'une telle réintégration sont nombreuses, selon Wieviorka. Elles supposent d'abord une résistance aux mesures extrêmes autant aux plans économique que culturel. Au niveau économique, la nation doit résister à deux tentations opposées. La première est l'ouverture à un libéralisme débridé où la nation se plie aux seuls impératifs du marché mondial. Si le marché est un facteur d'ouverture, il est également, comme nous l'avons vu plus

¹⁸ *Ibidem*, p. 63.

haut, un facteur de désintégration sociale et accroît les inégalités sociales. Face à ce danger de l'ouverture tous azimuts, la tentation de la fermeture protectionniste est tout aussi dangereuse, selon l'auteur. Si elle est supposée permettre une résistance à la désintégration sociale provoquée par la globalisation, un dérapage antilibéral, provoquant à son tour l'étouffement de l'économie, est toujours possible. Dans le contexte de la globalisation où le modèle communiste s'est effondré et où le modèle social-démocrate est à bout de souffle, comment articuler les demandes intérieures de justice et de reconnaissance sociales avec les pressions extérieures de l'économie de marché¹⁹?

Parallèlement, sur le plan culturel, il y a deux tentations auxquelles les défenseurs de la nation ne doivent pas céder. D'abord, celle du cosmopolitisme, d'une culture mondiale qui se détache des réalités empiriques pour embrasser l'humanité dans son ensemble et qui, finalement, ne se réalise que par l'entremise des impératifs du marché mondial. Ensuite, celle de l'appel à une défense de la culture nationale menacée, aux dépens de tout autre question d'ordre social. Si, en effet, «il existe de fortes raisons pour penser que la nation pourra de plus en plus difficilement être le cadre de la modernisation économique», doit-on conclure pour autant que la nation est appelée à se replier sur elle-même dans un but essentiellement conservateur et différentialiste²⁰?

Sur le plan politique, il s'agit, selon Wieviorka, d'éviter tous les pièges qui sont tendus à la nation. La façon la plus simple ne serait-elle pas alors de fonder l'idée d'identité nationale «sur des catégories qui sont celles de la citoyenneté, de l'État de droit et de la démocratie»? Le

¹⁹ *Ibidem*, p. 64-65.

²⁰ *Ibidem*, p. 66.

patriotisme constitutionnel et procédural évite aux citoyens de prendre en charge l'héritage national dans sa totalité. Mais ce «postnationalisme» ne participe-t-il pas lui-même de la dissociation dont nous parlions plus haut ?

En fait, pour Wieviorka, nier ou rejeter tout nationalisme est peut-être hâtif. Quoique les nations, comme toutes les formes politiques historiquement constituées, ne sont sans doute pas éternelles, elles restent des acteurs importants, voire incontournables, dans le monde d'aujourd'hui. Aussi, pour empêcher un approfondissement de la dissociation entre l'économie et la culture qui enfermerait la nation dans le piège de la victimisation, Wieviorka propose, en s'inspirant de Jürgen Habermas, d'introduire entre les deux pôles de la modernité un troisième terme: la démocratie, la citoyenneté et l'État de droit²¹. Ainsi, écrit-il, «il n'est pas exclu qu'après une période dominée par la face d'ombre du nationalisme, on puisse entrer dans une nouvelle phase historique, où la réconciliation de la nation, de l'économie et de la démocratie redonnerait vigueur à la face de lumière du phénomène, et pourrait contribuer au déclin des passions, des peurs, de la haine et des violences qui sont aujourd'hui l'essentiel du programme de ceux qui se réclament de la nation»²².

L'introduction de ce troisième terme nécessite, selon Wieviorka, que soit repensé et reformulé le problème afin de sortir du cul-de-sac que constituent tant la solution d'un va-tout économique reposant sur une instrumentalisation et une procéduralisation de la nation que l'option du repli exclusiviste, voire haineux, de la nation culturelle sur elle-même. Cette reformulation, Wieviorka l'introduit de la façon suivante : «le défi n'est-il pas d'allier

²¹ *Ibidem*, p. 68.

²² *Ibidem*, p. 69.

démocratiquement la culture, incluant aussi bien l'affirmation nationale que celle des groupes limités, ethniques ou religieux notamment, et l'ouverture politique de l'espace public à ces groupes, en opposition aux tendances identitaires non et antimodernes?»²³. En d'autres mots, le défi qui se présente à nous doit être situé dans le cadre de la démocratie moderne. Il doit être pensé à l'heure où les sociétés culturellement homogènes sont, selon Wieviorka, impensables, voire sont des reliques du passé. Ce n'est plus *une* culture nationale qu'il s'agit de réconcilier avec la raison instrumentale et l'économie, mais *des* cultures (dont la culture nationale n'est qu'une parmi tant d'autres) issues des «nouveaux mouvements sociaux» post-1968. Ce n'est plus seulement la différence culturelle de la nation qu'il s'agit de réconcilier avec les principes de justice sociale et de d'économie, mais les différences culturelles produites par une modernisation qui s'est effectuée au sein même des sociétés nationales naguère homogènes et intégrées.

Le sujet politique se déplace : auparavant il était national, désormais il se retrouve dans chacune des facettes de l'identité défendue par l'individu moderne. Désormais, le citoyen n'est plus celui qui laisse ses multiples identités à la maison, c'est-à-dire dans le monde privé, pour se présenter comme un citoyen qui transcende ses intérêts au nom du bien commun et de la discussion autour des grands thèmes de la justice, de la liberté et du progrès, mais au contraire, celui qui amène sur la place publique ses identités multiples dans le but d'ouvrir l'espace public aux diverses «demandes liées au fonctionnement de la vie privée»²⁴. C'est donc «la subjectivité des personnes» qui s'affirme comme la question centrale de l'espace politique démocratique.

²³ *Ibidem*, p. 70. Nous soulignons.

²⁴ Wieviorka, *La différence, Op. cit.*, p. 64.

Parce que la réponse libérale – misant essentiellement sur la raison instrumentale – et la réponse communautarienne – reposant sur une idée rigide et homogène de l'identité collective, notamment nationale – sont insuffisantes par elles-mêmes, Wieviorka, propose de les faire transiter par un troisième terme, celui du sujet ou de l'acteur. En ouvrant l'espace politique à un troisième pôle, l'auteur espère éviter un plus grand fractionnement et les frustrations liées à une impossible fusion des deux pôles traditionnels de la modernité. C'est par l'élaboration d'un nouvel outil d'analyse, le «triangle de la différence», que l'auteur propose d'expliquer dorénavant les tensions propres à l'espace démocratique moderne. Afin de bien comprendre son fonctionnement et afin d'éprouver sa pertinence et son originalité, nous en ferons dans les pages qui suivent une description critique²⁵.

D'une façon générale, nous dirons, à la suite de Wieviorka, que la différence recoupe les trois pôles suivants : individualisme (et valeurs universelles), communautarisme et subjectivité, qu'elle «n'est aucun de ces trois éléments pris isolément, mais qu'elle ne peut en faire l'économie». Elle est le défi toujours à renouveler d'articuler trois facettes souvent en opposition avec le risque toujours présent que l'acteur moderne se repose exclusivement sur l'un d'entre eux. Dans ce contexte, la différence «est un ensemble de conduites et de pensées qui gèrent, dans la conscience de l'acteur, un espace à trois dimensions, elle est balisée par trois pôles qui sont chacun à la fois nécessaires et, pris un à un, insuffisants»²⁶.

²⁵ Nous devons noter au passage que Wieviorka développait, en 1993 dans *La démocratie à l'épreuve*, le «triangle de l'ethnicité» qui deviendra par la suite, en 2001 dans *La différence*, le «triangle de la différence». Les deux outils originent des mêmes prémisses. La seconde version, plus large, a le mérite d'englober toutes les facettes de la différence, incluant l'identité ethnique. Lorsque nous citerons des passages du premier ouvrage, nous remplacerons intentionnellement le terme ethnicité ou ethnique par celui de différence.

²⁶ Wieviorka, *La démocratie...*, *Op. cit.*, p. 124.

Le premier pôle du triangle de la différence est celui de l'identité collective. L'identité collective est «l'ensemble des références culturelles sur lesquelles se fonde le sentiment d'appartenance à un groupe ou à une communauté, qu'elle soit réelle ou imaginée». L'identité collective apparaît, dans notre basse modernité, comme autant de productions sociales allant de l'identité de genre (hétérosexuels, homosexuels, transgenres, etc.) à l'identité ethnique ou nationale en passant par les diverses identités religieuses. L'identité collective a ceci de particulier qu'elle se présente dans la modernité sous deux facettes complémentaires. Elle est l'élément du triangle qui pose à la fois un pied dans la modernité et dans la tradition.

D'une part, la référence à une identité, à une culture ou à une religion peut tendre au fondamentalisme et au repli. Elle est l'élément du triangle qui est «donné», c'est-à-dire celui à partir duquel les individus modernes se positionnent, s'orientent, parce qu'il fait déjà partie du monde à la naissance. Cet élément tend naturellement à se conserver parce qu'il est donneur de sens, qu'il participe d'une compréhension particulière du monde. La référence identitaire fournit ainsi des normes, des règles de conduite à chacun des individus. C'est son côté pré-moderne²⁷.

D'autre part, l'identité collective est une référence, une vision du monde qui constitue en soi un point d'appui pour «formuler des demandes de participation politique, économique et sociale, pour entrer dans la modernité, et non s'en extraire, ou s'en vivre comme refoulé». On peut considérer que l'identité collective est un fondement à partir duquel les valeurs universelles peuvent prendre racine en donnant naissance, par exemple, à des mouvements anti-racisme ou pour combattre l'exclusion sociale²⁸.

²⁷ Ibidem, p. 120, 126-127.

²⁸ Ibidem, p. 120-121.

Le paradoxe de l'identité, prise comme un ensemble de traits et de références qui sont *a priori* figés dans le temps et dans une histoire particulière, c'est qu'elle est productrice d'orientations pour l'action seulement «à partir du moment où elle se trouve confrontée à des défis, internes ou externes». L'identité collective peut s'orienter dans le monde de plusieurs façons. Face à des menaces venues du dehors, elle peut s'affirmer sur un mode défensif, resserrant les liens, en appelant à la pureté et à la vérité de ses référents contre l'autre. Elle peut aussi adopter une attitude conquérante, visant à l'expansion dans le monde. Elle peut également se faire désir de rupture afin de dégager une population opprimée d'un ensemble politique plus large. Enfin, elle peut inclure des revendications démocratiques par les voies d'un conflit, ou plutôt d'un dialogue, avec les valeurs universelles de la modernité²⁹.

Quoiqu'il en soit, l'identité collective n'est jamais simplement ouverte ou fermée. Puisque dans la modernité tardive les identités sont présentées par Wiewiorka comme des «productions sociales», cela implique qu'elles sont de moins en moins le fait d'un héritage inconscient et davantage le fait d'un choix de l'acteur moderne, individuel ou collectif. Cela implique également que l'identité collective n'entre pas seulement en tension avec des valeurs universelles modernes, mais aussi avec cette autre valeur moderne qu'est celle de l'autonomie de l'acteur, qui cherche à créer sa propre norme. Une identité collective trop forte devient une identité accaparante, fondamentaliste et qui ne cherche qu'à assujettir l'acteur singulier et à repousser toute autre identité qui ne lui est pas exclusive ou associée. Inversement, une identité trop faible a aussi ses inconvénients: sa faiblesse menace les acteurs «d'absens», les menace

²⁹ Wiewiorka, *La différence*, *Op. cit.*, p. 138-139.

d'être incapables de «s'appuyer sur des ressources spécifiques, pour affirmer une conscience, un être collectif». La déstructuration du milieu d'origine, c'est l'absence de références, de la matière première, sur lesquelles l'acteur singulier peut prendre pied pour se réaliser lui-même dans la modernité. Une telle absence incline, chez les individus modernes, à se transformer en haine de l'altérité et des référents identitaires des autres. Ainsi, le racisme se campe peut-être autant sur un manque d'identité que sur un excès d'identité dans notre monde contemporain³⁰.

Ultimement, pour qu'une identité collective soit conforme au modèle de Wiewiorka, elle ne doit pas se faire hara-kiri, se purger de tous ses éléments communautaires, mais elle doit «se montrer capable de fonctionner sous tension entre d'incontournables tendances au communautarisme, à l'intégrisme, et l'indispensable acceptation des valeurs universelles»³¹. Ce qui nous amène à étudier les deux derniers pôles.

Le deuxième pôle du triangle de la différence est celui de l'individualisme moderne. C'est en tant qu'individu que l'on vit et habite en société. C'est l'individu qui accède à l'emploi, à la citoyenneté, à l'éducation, à l'argent et à la consommation, et non pas une identité collective. Les chantres de l'économie moderne ne cessent de faire appel à lui autant par l'entremise de la consommation qu'au nom de son droit et son désir de liberté et d'égalité. Dans des sociétés de marché comme les nôtres, c'est le rapport à l'argent et à la consommation qui permet surtout à l'individu de se considérer inclu ou exclu de la société³².

³⁰ Ibidem, p. 138, 146, 150. Voir également *La démocratie...*, *Op. cit.*, p. 122.

³¹ Ibidem, *La différence*, p. 147.

³² Ibidem, p. 139-140. Voir aussi, *La démocratie...*, *Op. cit.*, p. 125-126.

Concentré sur le seul pôle de l'individualisme, l'acteur moderne, armé de ses droits et de sa liberté, peut néanmoins se trouver fragilisé. En effet, «les facteurs qui limitent sa participation à la vie de la cité, qu'il s'agisse pour lui d'accéder à l'argent, à la consommation, au travail ou à la citoyenneté, ne tiennent pas seulement aux inégalités, à la peur de la différence» ou à l'exclusion. Les difficultés qu'il rencontre tiennent également à l'essence même de l'individualisme, qui tend à isoler l'individu et à le fragiliser lorsqu'il est confronté à lui-même par suite d'échecs professionnels, d'une incapacité d'adaptation à un milieu de vie ou de la précarité d'emploi. L'acteur est ainsi renvoyé à ses échecs chaque fois qu'il cherche à se construire comme sujet moderne autonome ou comme membre d'une communauté particulière. Ce faisant, sa participation à la vie moderne devient difficile et risque de se solder par une forme d'anomie destructrice de son être où l'individu n'a plus d'autre porte de sortie que la délinquance et, à la limite, le suicide³³.

Afin que l'individualisme fasse partie intégrante du triangle de la modernité et qu'il ne montre pas que sa face sombre³⁴, la participation de l'individu à la vie de la société implique qu'elle «ne se solde pas par une dissociation, par une perte de contact avec l'identité». Ainsi, la logique de l'identité collective n'est pas nécessairement incompatible avec celle de l'individualisme moderne. En effet, ne constate-t-on pas parfois, explique Wieviorka, que des individus instrumentalisent les identités collectives afin de participer à la modernité? Le défi qui se présente à un individu dans une telle position consiste à concilier dans sa vie personnelle les

³³ Wieviorka, *La différence*, *Op. cit.*, p. 151.

³⁴ Cette face sombre qui peut se définir comme un «individualisme de masse», une idée développée notamment par José Ortega Y Gasset dans *La révolte des masses*, Paris, Gallimard, 1925, mais aussi par Marcel Gauchet dans «Essai de psychologie contemporaine», *Le débat*, mars-avril 1998, cité dans Wieviorka, *La différence*, *Op. cit.*, p. 152.

exigences de la démocratie, des valeurs universelles et de la raison avec les valeurs particulières issues d'une ou des identités dont il se réclame³⁵.

Le troisième sommet du triangle de Wieviorka ne s'éloigne pas beaucoup de cette conception liée aux difficultés de l'individualisme moderne. D'une part, le sujet moderne est bel et bien un individu qui consomme et qui a des droits politiques. Mais s'il n'était que cela, s'il n'était qu'assujéti à l'argent et à la raison économique, si sa liberté ne tenait qu'au pouvoir ou à l'absence de pouvoir, il ne pourrait pas être considéré comme un être autonome qui cherche la reconnaissance de son être singulier.

C'est que, d'autre part, le sujet est un être qui naît, qui apparaît dans un cadre national, culturel, civilisationnel donné. L'individu moderne possède, en effet, une langue maternelle, naît dans une communauté particulière, possède une religion. Mais s'il n'était que cela, l'individu n'aurait qu'une fonction sociale limitée à la reproduction et à la répétition des cadres et des valeurs de la société. Bref, il serait enfermé dans le cercle de la tradition³⁶.

Le sujet moderne est surtout, dans l'optique des Lumières, un être qui choisit, qui constitue sa propre norme, qui tente à chaque jour de sa vie d'être libre, c'est-à-dire de pouvoir s'engager et se désengager des contraintes d'une identité collective ou de l'économie, par exemple. Évidemment, si le sujet n'était que sujet de lui-même, être indépendant de toute réalité, attache ou référence, en d'autres mots s'il était sa propre norme fondatrice, il ne serait

³⁵ Wieviorka, *La différence*, *Op. cit.*, p. 147-148.

³⁶ *Ibidem*, p. 142.

pas loin de tomber dans le piège de l'anomie dont nous discutons plus haut, qui se caractérise par un repli sur sa seule individualité singulière et indépassable³⁷.

Le sujet moderne se situe donc au carrefour de ces différents courants. En tant qu'être d'une culture, d'une langue et d'une religion, sa capacité d'agir dans le monde – de maîtriser sa propre expérience, de tracer son chemin original dans la vie – l'amène à s'y maintenir ou non, à y revenir ou à choisir d'autres identités qui lui conviennent.

L'existence du sujet implique «la capacité de se penser avec une certaine réflexivité, de se définir dans un rapport de soi à soi, en même temps que [de reconnaître] une telle capacité chez autrui»³⁸. En prenant ses distances face à l'identité collective ou à la raison économique, le sujet manifeste sa volonté de défier ou de contester un ordre, des normes, des lois qui tendent à vouloir en faire un être conforme à l'idéal normatif. Ce faisant, le sujet «s'affirme en critiquant la subordination complète de la personne à l'identité, et au groupe, et [en appelle] à sa propre capacité de réflexivité et d'auto-production»³⁹.

Pour Wieviorka, en somme, l'espace idéal de la différence serait celui où «s'articulent la référence à une identité particulière, l'accès de chacun de ses membres, comme individus, aux valeurs universelles du droit et de la raison, et l'ouverture nécessaire à la formation et à l'expression du sujet»⁴⁰. À l'image de la modernité, un tel espace est bien sûr toujours fragile, toujours en voie de se défaire ou de se distordre.

³⁷ *Ibidem*, p. 155-156.

³⁸ *Ibidem*, p. 143.

³⁹ *Ibidem*, p. 149.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 149.

CONCLUSION LE PARI DE LA MESURE

À l'origine de notre démarche, nous voulions examiner une idée, celle de la nation, à propos de laquelle tous les discours paraissaient défavorables. Notre monde contemporain se vante, à tort ou à raison, d'être ouvert, tolérant et superbement démocratique, alors qu'il reproche au phénomène national tout le contraire. Notre situation particulière, celle de Québécois attaché autant à sa liberté démocratique qu'à ses origines, nous suggérait que le tableau de la nation n'était peut-être pas aussi noir qu'on cherche habituellement à nous le faire croire, ni le discours sur la liberté et le laisser-faire économique aussi blanc qu'il y paraît. Mais avant de commencer nos recherches, avouons bien humblement que nous tenions, intuitivement, à la nation comme le naufragé tient à la bouée de sauvetage, comme un point d'ancrage providentiel sur une mer houleuse. Cela tenait-il d'un préjugé favorable de notre part? Sans doute. La lecture et l'entreprise de notre recherche nous aura cependant démontré les nombreuses nuances qu'il était nécessaire de faire pour ne pas tomber, à notre tour, dans le piège de la démesure que nous croyions apercevoir dans la position de l'autre et de ceux qui pourfendaient sans répit la nation.

Avec Alain Finkielkraut, nous avons refait le chemin sinueux de la modernité au XXe siècle, de ses espoirs et de ses excès. Nous nous sommes attardés, avec lui, à comprendre les événements les plus sombres du siècle dernier par la lunette de la «petite nation», cette nation fragile toujours habitée par cette question centrale, à savoir: qui est mon semblable, qu'en est-il de notre commune humanité?

Mais tout, autour de la petite nation, semble désormais éluder ce questionnement. Nous avons perdu la foi en un humanisme progressiste tel que le défendait Renan. Revenus sur terre après avoir vécu dans l'optimisme naïf et démesuré du XIXe siècle, notre foi occidentale en la disparition du mal sur terre a été irrémédiablement mise à l'épreuve dans le siècle qui suivit. Ces expériences, pour reprendre les termes de Robert Legros, «ont brisé notre foi en une disjonction de la culture et de la barbarie, de la science et des ténèbres, de l'instruction et de la sauvagerie». Et comme la nation fut, tel que l'avait entrevu Hannah Arendt dans son étude sur l'impérialisme, le porte-étendard du colonialisme et des deux guerres mondiales et qu'elle a été «loin de faire renaître la question [occidentale et moderne] de l'homme comme question, ou de raviver la question de l'humanisme», les hommes de la seconde moitié du XXe siècle ont juré qu'on ne les y reprendrait plus et ont plutôt plongé «l'humanité démocratique dans ses propres certitudes et dans une espèce d'aversion à l'égard de l'interrogation métaphysique»¹ de l'homme.

Plutôt qu'un questionnement sur la question de l'humanisme et de ses excès, voilà que l'Occidental moderne baisse les bras et participe, en quelque sorte, au démantèlement des idéaux d'égalité et de liberté des Lumières. La question des rapports entre les hommes, la culture, la technique et le monde est évacuée, ou plutôt transformée, voire pervertie, par un «bon sens empiriste», par une dynamique démocratique synonyme de laisser-faire, selon lesquels il n'est plus besoin de penser, de débattre et de réfléchir à des concepts tels que l'égalité ou la liberté – voyez les dangers que cela engendre!. Plutôt, il faudrait s'en remettre à l'évidence du constat empirique de l'égalité de tous les hommes en tant que membres d'une même espèce et à l'émancipation de toute contrainte (sociale, nationale, culturelle, linguistique, etc.) imposée au

¹ Legros, Robert, «Penser notre humanité comme une énigme – Autour d'*Une voix vient de l'autre rive*, d'Alain Finkielkraut», *Esprit*, novembre 2001, p. 174-175.

Moi souverain de son monde, de ses pulsions, de son authenticité et de sa réalité propre. Dans ce nouveau schéma qui mène droit à la postmodernité, l'égalité n'est pas plus «l'idéal d'une essence constitutive de notre humanité» – la Charte des droits de l'Homme ne dit-elle pas que tous les hommes sont par *nature* égaux? – que l'autonomie des individus n'est ce qui permet aux hommes de s'élever au-dessus de leur immédiateté empirique pour s'ouvrir à ce qui les dépasse.

En ce sens, Finkielkraut, dans la filiation des Péguy et des Arendt, est peut-être l'un des derniers modernes. Échappant à toute catégorisation, la nation qu'il défend n'est habitée ni par l'ambition civilisatrice du colonialisme, ni par le sentiment nostalgique d'une défense tous azimuts de la pureté culturelle authentique. La langue, la nation, la liberté sont autant d'outils, de cadres et de guides pour penser notre relation au monde commun que nous habitons. Tel est d'ailleurs pour lui le programme d'une éducation nationale dont l'essentiel est la transmission d'un passé, d'un héritage commun, en vue d'une meilleure compréhension du monde, puis de sa prise en charge. Une éducation humaniste cherche avant tout à élever le futur citoyen au-delà du «bruit» des «affaires» du monde humain afin de penser, d'agir et de juger en fonction de l'avenir de cette planète fragile et non seulement en fonction du calcul égoïste de chacun.

La nation et la modernité de Finkielkraut sont habitées par l'humilité et la reconnaissance de la finitude humaine, ce qui évite le fantasme d'une coïncidence entre le réel et le rationnel. La modernité, comme la petite nation, ne peut pas se contenter de certitudes. Elle est un éternel mais incertain questionnement, une réflexion et un retour sur soi entre ce qui lui est propre – la liberté, le désir d'autonomie – et ce qui lui est extérieur – le donné, le monde, la tradition. La modernité n'est jamais une réalisation, mais un idéal.

Équilibre, nuance, mesure. Si ces thèmes ont été longuement abordés par Finkielkraut, les deux auteurs que nous avons étudiés ensuite nous ont offert deux perspectives, deux façons possibles de répondre aux défis de la modernité. Par le politique, d'abord, puisqu'avec Paul Thibaud et une discussion sur la nature de l'Europe, nous avons pu voir l'importance de la culture commune dans le cadre de la modernité. En effet, l'expérience politique et démocratique des nations a un aspect civilisateur, explique Thibaud. Elle sort les cultures nationales de leur position défensive en les faisant participer à la modernité par l'entremise d'une participation des citoyens à quelque chose de plus grand qu'eux. Si le projet national s'enracine dans une expérience historique particulière, il a cependant l'avenir comme horizon. Le projet est ainsi ouvert à qui veut bien partager l'itinéraire particulier d'une prise en charge du monde. Paul Thibaud considère donc la nation comme le cadre privilégié du débat sur la justice et les idéaux universels.

Chez Wieviorka, ce n'est pas par le politique mais par le social que l'on peut, dans la «modernité tardive», répondre à «l'intrication mystérieuse de l'universel et du vernaculaire». Le «triangle de la différence», nous l'avons vu, cherche à articuler, plutôt qu'à isoler, à dissocier ou à fusionner, les différents éléments de la modernité (raison instrumentale et individualisme, communautarisme et subjectivité). Pour Wieviorka, nous devons passer de l'âge des sociétés nationales à l'âge de la différence. Désormais, explique-t-il, ce sont les acteurs singuliers eux-mêmes qui doivent se trouver au centre du système politique, circulant tour à tour sur les différents sommets du triangle, ouvrant ainsi «l'espace public pour l'enrichir et le complexifier à partir [des demandes des divers groupes culturels, sociaux, de genre, etc.], au lieu de les ignorer,

d'en avoir peur, de les rejeter, et, par là, d'encourager la radicalisation ou le désespoir des acteurs»².

Cependant, une mise en garde quant aux tenants et aboutissants d'une telle logique de l'acteur est peut-être nécessaire. Y a-t-il chez Wieviorka un culte de la différence? La différence pour elle-même, évacuée de toute référence normative et politique, ne présente-t-elle pas le danger potentiel d'être partie prenante d'une certaine *doxa* cosmopolite, d'une espèce d'idéologie nouveau genre dont le fondement est «une critique ou une dénonciation jamais achevée de 'l'idéologie de la société répressive'» qui postule «que tout ce qui se rapporte aux institutions, aux médiations doit être considéré comme porteur d'une insupportable prétention à la verticalité»³, à la distance et à la réflexion? Si tel est le cas, la différence ne devient-elle pas un nouvel absolu⁴? L'objectif d'articuler les différents pôles du triangle ne devient-elle pas une autre façon de passer à la postmodernité, de «magasiner» des valeurs et des identités, d'instituer un sujet qui se présente essentiellement comme «autofondé», réduit à tourner irrémédiablement autour de lui-même à la recherche de son identité authentiquement singulière? Paradoxalement, un tel être serait-il véritablement autonome alors que, libéré de tout repère et de toute transcendance possibles, il serait livré entier et sans défense aux premières formes venues de domination, dont le marché serait le plus illustre des exemples contemporains? Le danger n'est-il pas de mettre le sujet singulier lui-même au centre de l'univers plutôt que fixer l'attention sur les rapports qu'il entretient avec le monde?

² Wieviorka, Michel, *La démocratie à l'épreuve*, Paris, La Découverte, 1993, p. 165.

³ Labelle, Gilles, «Le Québec et le désastre de l'autofondation», *Argument*, vol. 4, no. 2, p. 32.

⁴ En tant qu'il implique que «seule la reconnaissance de la différence peut réaliser la promesse moderne d'en arriver à une subjectivité réellement libre, c'est-à-dire défaite de l'emprise de tout ce qui veut s'imposer de l'extérieur à elle». Labelle, Gilles, «L'université et la déstructuration de la subjectivité», *Argument*, vol. 3, no. 2, p. 78.

Bien sûr, nous ne pouvons pas douter de la bonne foi de l'auteur qui cherche à éviter les excès d'exclusion et de violence que le pôle identitaire peut provoquer lorsqu'il est livré à lui-même. Mais il ne nous semble pas évident qu'une telle articulation, ayant pour finalité dernière le sujet singulier, soit moins fragile que cette autre articulation qui passe par la médiation d'une identité politique nationale et qui incite ses membres à s'élever au-dessus de leurs projets personnels de vie singulière pour participer, en tant qu'auteurs d'une collectivité, à une histoire qui dépasse leur Moi. Bref, comment faire ressortir du principe de la différence ce qui unit des gens, justement, si différents? Mettre la différence au cœur de nos sociétés, n'est-ce pas reconduire le problème de l'éclatement social décrié par Wieviorka et encenser une politique «généreuse» qui paralyse néanmoins toute possibilité d'action commune à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières nationales?

Il ne s'agit pas de nier que nos sociétés sont aujourd'hui culturellement plus hétérogènes qu'avant 1945. Ni de prétendre qu'un retour à des sociétés parfaitement homogènes est envisageable, ou de nier que nos sociétés produisent, en leur sein, de la différence. Mais le rôle du politique n'est-il pas d'*intégrer* (terme honni chez Wieviorka), c'est-à-dire d'*inviter* le citoyen – le nouvel arrivant ou l'autochtone porteur de sa propre authenticité – à partager un héritage national, historiquement constitué, qui lie dans le cadre de la politique démocratique un projet de culture locale aux valeurs universelles de solidarité et de justice sociales? En ce sens, loin de tomber naïvement dans le piège «petit-bourgeois», procédural ou postmoderne qui prétend défendre l'universel en exigeant la rupture avec le particulier, les différents projets politiques nationaux n'ont-ils pas pour ambition d'éviter la démesure liée à un excès de

particularisme – grâce au contrepois de la démocratie nationale et du conflit interne qu'elle suppose – et à un excès d'universalisme – par le rattachement, toujours libre, à une culture particulière qui inscrit ses membres dans un projet universel qui les dépasse ?

Le triangle de Wiewiorka, bien que cela trahisse sans doute les intentions originelles de l'auteur, gagnerait peut-être non pas à s'inscrire en dehors du cadre national – où le risque est grand que le sujet singulier n'ait plus que lui-même comme finalité –, mais à l'intérieur de celui-ci. Il participerait ainsi davantage à définir un type d'homme – un type idéal de personnalité à l'âge moderne qui inscrit un type particulier de rapport au monde par la médiation d'une institution ayant un souci commun du monde, la nation – qu'un nouveau *système* de gestion de la modernité qui mettrait l'homme seul, l'acteur-autonome producteur de différence et les besoins de cet «homme autofondé», au centre de l'univers. En d'autres mots, la politique nationale habitée par cette figure particulière du citoyen serait une recherche d'un équilibre idéal, jamais atteignable, mais toujours à construire. Voilà peut-être la limite à laquelle est confrontée toute politique dans la modernité : jamais réalisée, toujours incertaine, elle est un travail constant de prudence afin d'éviter les pièges et les démesures potentielles qu'elle renferme pour la suite du monde.

Bibliographie

- Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
- Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, «Le système totalitaire», Paris, Seuil, 1972.
- Barrès, Maurice, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris, Plon, 1925.
- Benda, Julien, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1927.
- Burke, Edmund, *Réflexions sur la révolution de France*, Paris, Hachette, 1989.
- Camus, Albert, *La peste*, Paris, Gallimard, 1947.
- Chevrier, Marc, «L'empire de l'écran total. Ce que conserver veut dire d'après Alain Finkielkraut», *L'Agora*, vol. 5, no. 4, juillet 1998, p. 2-4.
- Dieckhoff, Alain, «La déconstruction d'une illusion – L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel», *L'année sociologique*, vol. 46, no. 1, 1996, p. 43-55.
- Finkielkraut, Alain, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.
- Finkielkraut, Alain, *Le mécontemporain*, Paris, Gallimard, Paris, 1991.
- Finkielkraut, Alain, *Comment peut-on être Croate ?*, Paris, Gallimard, 1992.
- Finkielkraut, Alain, *Le crime d'être né*, Paris, Arléa, 1994.
- Finkielkraut, Alain, *L'humanité perdue*, Paris, Seuil, 1996.
- Finkielkraut, Alain, «Dans les misères du présent», *Esprit*, décembre 1997, p. 17-25.
- Finkielkraut, Alain, «Le goût perdu de la liberté», *La Revue Tocqueville/The Tocqueville Review*, vol. 18, no. 1, 1997, p. 129-146.
- Finkielkraut, Alain, *L'ingratitude*, Montréal, Québec-Amérique, 1999.
- Finkielkraut, Alain, «La révolution cuculturelle à l'école», *Le Monde*, 19 mai 2000.
- Finkielkraut, Alain, *Une voix vient de l'autre rive*, Paris, Gallimard, 2000.
- Finkielkraut, Alain, «Que faire face à une catastrophe non-oppressive?», *Argument*, vol. 4, no. 1, 2001, p. 13-30.

- Finkielkraut, Alain et Paul Soriano, *Internet, l'inquiétante extase*, Paris, Mille et une nuits, 2001.
- Floccari, Stéphane, «Alain Finkielkraut: la mémoire et son double», *L'Humanité*, 18 mai 2000.
- Furet, François, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- Hobsbawm, Eric J., *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Ignatieff, Michael, *Blood and Belonging*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1993.
- Jacques, Daniel, *Nationalité et modernité*, Montréal, Boréal, 1998.
- Jeanson, Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965.
- Kedourie, Elie, *Nationalism*, London, Hutchinson University Library, 1961.
- Kedourie, Elie, *Nationalism in Mid-East and Africa*, London, Hutchinson University Library, 1971.
- Labelle, Gilles, «Le préambule à la Déclaration de souveraineté: penser la fondation au-delà de la matrice théologico-politique ?», *Revue canadienne de science politique*, décembre 1998, p. 659-681.
- Labelle, Gilles, «L'université et la déstructuration de la subjectivité», *Argument*, vol. 3, no. 2, 2001, p. 74-84.
- Labelle, Gilles, «Le Québec et le désastre de l'autofondation», *Argument*, vol. 4, no. 2, 2002, p. 27-39.
- Larose, Jean, «Refermons l'école!», dans *Le Devoir*, 22-23 janvier 2000, p. A7.
- Legros, Robert, «Penser notre humanité comme une énigme – Autour d'Une voix vient de l'autre rive, d'Alain Finkielkraut», *Esprit*, novembre 2001, p. 171-181.
- Malan, Ivo, *L'enracinement de Simone Weil*, Paris, Librairie Didier, 1961.
- Manent, Pierre, «The Neglected (IV). Charles Péguy», *Government and Opposition*, hiver 1984, vol. 19, no. 1, p. 93-109.
- Manent, Pierre, «Note sur l'individualisme moderne», *Commentaire*, vol. 18, no. 70, 1995, p. 261-265.

- Manent, Pierre, «La démocratie sans la nation?», *Commentaire*, vol. 19, no. 75, 1996, p. 569-575.
- Mascotto, Jacques et Soucy, Pierre-Yves, *Démocratie et nation*, Laval, Albert Saint-Martin, 1980.
- Oakeshott, Michael, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- Ortega y Gasset, José, *La révolte des masses*, Paris, Gallimard, 1961.
- Rials, Stéphane, «La contre-révolution», dans Ory, Pascal et al., *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, 1987.
- Rushdie, Salman, Stuart Hall et Alain Finkielkraut, «La fin de l'Histoire? Entretien avec Stuart Hall et Alain Finkielkraut», *République-des-lettres.com*, 1994.
- Smith, Anthony D., *Nationalism and Modernism*, London, Routledge, 1998.
- Thériault, J.-Yvon, «La première crise de la raison», *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, no. 4, octobre-décembre 1987, p. 49-62.
- Thibaud, Paul et Jean-Marc Ferry, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- Thibaud, Paul, «Paradoxes du nationalisme français», *Le Monde*, 5 février 1992.
- Thibaud, Paul, *Et maintenant: contribution à l'après-mitterrandisme*, Paris, Arléa, 1995.
- Thibaud, Paul, «La nécessaire construction d'une légitimité démocratique», *Le monde diplomatique*, mai 1996, p. 4-5.
- Thibaud, Paul, «Le 18 juin, la France, l'Europe et nous», *République*, no. 35, 1996.
- Tocqueville, Alexis de, *La démocratie en Amérique*, tome 2, Paris, Vrin, 1990.
- Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- Touraine, Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble?*, Paris, Fayard, 1997.
- Weil, Simone, *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949.
- Wieviorka, Michel, *La démocratie à l'épreuve*, Paris, La découverte, 1993.
- Wieviorka, Michel, *La différence*, Paris, Balland, 2001.