

ALAIN FINKIELKRAUT

**LA SAGESSE
DE L'AMOUR**

essai

nrf

GALLIMARD

© *Éditions Gallimard, 1984.*

à Sylvie Topaloff

Il existe, dans de nombreuses langues, un mot qui désigne à la fois l'acte de donner et celui de prendre, la charité et l'avidité, la bienfaisance et la convoitise – c'est le mot : amour. Le désir ardent qu'a un être de tout ce qui peut le combler et l'abnégation sans réserve convergent paradoxalement dans un même vocable. On parle d'amour pour l'apothéose du souci de soi, et pour le souci de l'Autre poussé à son paroxysme.

Mais qui croit encore au désintéressement? Qui prend pour argent comptant l'existence de comportements bénévoles? Depuis l'aube des Temps Modernes, toutes les généalogies de la morale font dériver la gratuité de la cupidité, et les actions nobles du désir d'acquisition. Il n'y a pas d'oubli de soi qui ne s'avère payant pour le soi, pas de prodigalité sans compensation, pas de générosité qui ne soit en sous-main et symboliquement gratifiante, pas d'offrande, enfin, qui ne trahisse le besoin impérialiste d'agir sur l'Autre et de le posséder. Tout don est prédateur, et toutes nos conduites sont lucratives : voilà ce que nous pensons spontanément, et la lucidité est pour nous l'acte qui dévoile, sous le

dévouement apparent, l'omniprésente réalité de l'égo-centrisme. L'homme tel qu'il est, c'est l'homme moins le don. Débarrassée des préceptes religieux ou moraux, attachée exclusivement aux faits, la pensée positive ne retient de l'amour que l'instinct d'appropriation; c'est la pensée normative qui oppose à la voracité universelle et au règne du chacun pour soi, la valeur du désintéressement : l'amour du prochain définit l'homme tel qu'il devrait être, ou tel qu'il sera demain, une fois que l'Histoire aura fait table rase de son passé d'oppression.

Le souci de clairvoyance a inspiré ce partage. Il n'est pas sûr, cependant, qu'en reléguant l'amour du prochain dans la sphère de l'idéal, nous soyons mieux à même de penser le réel. Il se peut au contraire que nous ayons besoin de concepts démodés, et d'une autre intrigue que celle de la possession, pour comprendre la relation originelle à autrui, et, à partir de là, aussi bien le rapport amoureux que la haine de l'autre homme.

CHAPITRE PREMIER

La rencontre d'autrui

LA TRAGÉDIE D'OBLOMOV

Au lendemain de la Libération, Jean Wahl fonde, à Paris, rue de la Montagne-Sainte-Genève, le Collège philosophique. Cette institution, aujourd'hui complètement oubliée, fut, pendant quelques années, le lieu de la pensée vivante en France. S'y donnaient à entendre, en effet, des discours non académiques, des recherches nouvelles, des prospections risquées qui n'avaient leur place ni dans l'Université, ni dans les grandes revues de plus en plus mobilisées par les combats du temps.

Il faut se représenter ce collège comme une sorte d'espace préservé de tous les conformismes, une enclave soustraite à la tyrannie naissante de la politique en même temps qu'affranchie d'une tradition philosophique pusillanime et somnolente. L'expérimentation intellectuelle pouvait s'y déployer sans ambages, sans complexes, et parfois sans précaution : elle n'avait de comptes à rendre qu'à elle-même.

Climat d'ouverture générale et de curiosité pour tout. Rien, aucun thème, aussi trivial, aussi subalterne qu'il apparaisse, n'était situé hors du champ d'investigation de la philosophie. Il n'y avait plus d'êtres de pensée

privilegiés ou spécifiques, plus de réalité *a priori* philosophique : la quête de la signification semblait illimitée. Entre le fondamental et l'insignifiant, le tri n'était pas fait à l'avance : on récusait les discriminations habituelles. Suspendant ses anciens critères, la philosophie *se compromettait*, s'encanaillait, visitait des secteurs d'existence qu'elle ne fréquentait pas jusqu'alors : elle hasardait la pensée dans des domaines quotidiens considérés auparavant comme indignes de sa curiosité. Le philosophe se sentait libéré : il n'était plus cet homme sérieux, prisonnier d'une conception figée de ce qui est important et de ce qui ne l'est pas, condamné à la perpétuité des grands problèmes. Il se réconciliait avec le monde vécu, et tous les sujets attiraient sa réflexion, même et surtout ceux qu'il n'aurait pu traiter jadis sans déchoir.

Comment expliquer cette soudaine boulimie ? Par la découverte quasi simultanée de Hegel, Husserl et Heidegger. Avec eux, en effet, la philosophie ne pouvait plus se contenter d'offrir la réponse cartésienne : « je suis un être pensant », à la question : « que suis-je ? ¹ » La réalité humaine n'était plus définie seulement par la raison ou l'entendement, mais par ces deux intrigues fondamentales : la rencontre d'autrui, la relation avec l'être. Intrigues, et non connaissance : ce n'est pas le savoir qui donne prioritairement accès à l'être ou à autrui, mais des phénomènes antérieurs à la réflexion des malaises impalpables, des états d'âme longtemps

1. Cf. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, coll. « Tel », p. 163.

tenus pour aveugles, ou purement symptomatiques. Immense chambardement : le partage se brouillait entre le « subjectif » et l'« objectif », entre ce qui, dans l'homme, est appréhension du monde, et ce qui est manifestation de soi. Les questions ultimes s'enracinaient dans le tout-venant de l'expérience, et des faits que l'on croyait d'ordre purement psychique révélaient leur pouvoir de dévoilement. L'angoisse, par exemple, n'était plus un trait de caractère, ou une chute momentanée dans l'irrationnel, mais une voie d'accès au néant, directe et irréductible.

Tandis que le freudisme étendait à toutes les manifestations humaines la compétence de la psychologie, la phénoménologie (puisque tel est le nom de cette méthode) divulguait, à l'inverse, le drame métaphysique qui se joue dans les petits riens de la vie. Les préoccupations plébéiennes ouvraient ainsi sur les problèmes aristocratiques de la pensée, et comme l'écrit Lévinas, dans sa présentation du *Temps et l'autre*, recueil de conférences prononcées au Collège philosophique : « les mots désignant ce dont les hommes s'étaient toujours souciés sans oser l'imaginer dans un discours spéculatif prenaient rang de catégories¹ ».

L'œuvre d'Emmanuel Lévinas n'était alors connue et appréciée que d'un cercle de spécialistes : on l'écoutait au Collège philosophique, mais ses paroles ne rencontraient guère d'échos dans les grands débats de l'après-guerre. Il faudra d'ailleurs attendre plus de trente ans pour que le public de ce philosophe discret et exigeant

1. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, p. 12.

déborde le cadre des techniciens de la philosophie, et que son travail retentisse enfin sur la vie intellectuelle. Accoude au sens de l'histoire ou plongé dans l'urgence révolutionnaire, on a longtemps tenu pour *démodée* cette méditation *inactuelle* sur la responsabilité à l'égard du prochain, quand on n'ignorait pas purement et simplement son existence. La récession du marxisme a levé l'obstacle : on découvre aujourd'hui Lévinas, c'est-à-dire outre la gravité du souci éthique, le charme inattendu qu'exerce la présence de thèmes romanesques dans le discours austère de la philosophie.

Qu'est-ce que l'existence? À cette majestueuse question, Lévinas répond par le récit d'un drame minuscule, celui-là même dont le pauvre Oblomov est accablé. Oblomov, célèbre personnage de la littérature russe, souffre d'un mal commun : la paresse, qu'il radicalise jusqu'à une répulsion globale envers toute forme d'événement. Il aspire au calme plat et ne peut jamais complètement réaliser son idéal. Propriétaire, il vit du revenu de ses terres, mais cette oisiveté est encore trop accaparante. Il lui faut veiller à la gestion de son domaine, rendre des visites, vivre en un mot, et sa monumentale paresse s'insurge contre toutes ces concessions. Il se cloître donc, fuit l'animation dans l'apathie, refuse même de laisser entrer la lumière du jour dans les quatre murs de sa chambre. Sans succès! Il y a toujours trop d'être dans l'air pour Oblomov, trop de tumulte et de remue-ménage dans son inaction : quand bien même il n'ouvrirait plus son courrier, confierait à d'autres le soin d'administrer ses propriétés, chasserait les derniers importuns, passerait sa vie couché, bref

déciderait une fois pour toutes de rompre tout lien avec le monde extérieur pour se laisser aller à une indolence absolue, à une torpeur sans entrave – il resterait à Oblomov cette œuvre, ce poids, cette charge, cette entreprise impossible à désertier : l'existence. On peut faire la grève de tout, sauf d'être. Oblomov n'écarte les obstacles à son repos que pour se heurter à cet écueil insurmontable. Sa paresse est un soupir inutile.

Exister, dit Lévinas dans ses conférences du Collège philosophique, est une pesanteur et non une grâce. C'est un enchaînement de soi à soi, le fait pour le moi d'être sans cesse encombré de lui-même, embourbé en lui-même. L'existence s'impose avec tout le poids d'un contrat irrésiliable. On n'est pas, on *s'est*. Phrase qui fait écho à cette formule de Sartre dans *L'âge de raison* : « Exister, c'est ça : se boire sans soif. »

Voilà l'obligation qui inspire à Oblomov « une aversion impuissante et sans joie¹ ». Il y a dans sa lassitude *a priori* une protestation contre le fardeau de l'existence. Derrière le « il faut faire » qui le submerge chaque matin de ses fastidieuses recommandations, Oblomov perçoit un « il faut être » plus inexorable et plus décourageant encore. Car ce paresseux n'est pas le titulaire d'un vilain défaut, la victime d'un lointain traumatisme, ou le représentant d'une classe frappée d'impuissance, mais un être qui refuse, sans en avoir les moyens, sa condition d'être. Plus qu'un symbole social ou l'indice d'une névrose, sa léthargie est une expérience ontologique. Fuyant toutes les intrigues,

1. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1978, p. 38.

inapte aux grandes tragédies, Oblomov témoigne de cette tragédie fondamentale : fatigue ou atonie, on recule devant l'existence, on traîne les pieds, on voudrait parfois dire « pouce », mais l'évasion est impossible : l'homme est coincé dans l'être.

LA PEUR DANS LE NOIR

Il faut vaincre, pour accéder à cette problématique, deux préventions contradictoires : le sarcasme et la peur, la suffisance et le complexe d'infériorité. La philosophie provoque, en effet, une double réaction de fuite chez le lecteur cultivé, celui qu'on appelait autrefois l'honnête homme. Sceptique, il n'a qu'une confiance mitigée dans ces constructions nébuleuses qui ne laissent rien subsister du monde extérieur, dans ces systèmes qui désincarnent la vie au moment même où ils prétendent en traiter. Il s'irrite à voir l'expérience humaine enfermée dans des textes abscons, et devenue – comble d'impudence – une connaissance ésotérique, une occupation de spécialistes triés sur le volet. Ce que le profane ne pardonne pas aux philosophes, c'est de s'emparer des problèmes de tout le monde, de les professionnaliser, de les obscurcir et, finalement, de les restituer dans un langage dont tout le monde est exclu.

Mais ce goguenard est aussi un lecteur intimidé : c'est le sens commun, en lui, qui désavoue l'abstraction spéculative, et, simultanément, il se sent lui-même trop limité, trop irrémédiablement terre à terre, pour être

admis à ces discussions d'initiés. Constatant avec une tristesse résignée que la réflexion a ses princes, et qu'il n'est pas équipé pour la pensée pure, il déclare forfait pour incompetence. S'il évite ou contourne la philosophie, c'est, en quelque sorte, pieusement, dans un esprit mélancolique de déférence et d'abdication : parce qu'il est persuadé de ne pas être à la hauteur. D'une manière générale, il est moins apeuré par les sciences humaines que par cette discipline abrupte et souveraine qui affronte l'essentiel sans aucune médiation. Bref, ce qui prévaut aujourd'hui, c'est une image tout à la fois royale et dérisoire de l'activité philosophique : sommet des savoirs et paroxysme d'irréalité ; grammaire de la pensée et pure gratuité verbale. La malveillance (pourquoi chercher midi à quatorze heures ?) et l'humilité (qui suis-je pour me risquer sur les cimes ?) se conjuguent et disjoignent la philosophie de la culture vivante. La phénoménologie, on s'en doute, n'a pas mis fin à cette ségrégation : elle démontre, c'est vrai, que le monde ne se dévoile pas à nous dans la connaissance, mais dans nos soucis, dans nos aventures, dans notre frivolité même, elle fait du « petit » la voie d'accès au « grand » et témoigne ainsi d'une merveilleuse prédilection pour l'infime, mais rien n'y fait : la cause est perdue, ces arguments demeurent sans pouvoir. Que la question de « l'être » apparaisse au centre d'un texte, et la majorité des lecteurs se détourne aussitôt, en proie à un sentiment mélangé de dédain et de terreur.

C'est pourtant à la grande distinction heideggerienne entre l'étant et l'être, entre ce qui existe (individu, genre, collectivité et l'acte ou l'événement de l'existence,

que Lévinas doit d'avoir pu faire revivre de l'intérieur l'expérience du monde la plus puérile et la moins spéculative que l'on puisse imaginer : la peur éprouvée par l'enfant, seul, dans le noir. Faire revivre, et non, comme la psychologie, interpréter. Le « frisson philosophique nouveau ¹ » introduit par l'auteur de *L'Être et le temps* permettait de suspendre l'explication par la Mère : quand l'enfant ne trouve pas le sommeil et que, toutes lumières éteintes, il se met à l'écoute du bruissement impalpable de la nuit, ce qu'il appréhende, c'est, dans sa pureté, l'existence sans existant, la forme anonyme de l'être.

Tout dans la chambre est silence, les choses semblent retourner au néant, et, cependant, l'oreille aux aguets perçoit un étrange brouhaha dans l'immobilité. Il n'y a rien, mais ce vide est dense, cette paix est un tapage, ce rien est peuplé de minuscules frémissements et de déflagrations inassignables; il n'y a rien, sinon l'être en général, l'inévitable rumeur de *l'il y a*. *Il y a* toujours même quand il n'y a pas quelque chose, voilà ce que constate l'enfant. L'effroi naît en lui de se sentir comme absorbé par cette existence sans contours, et non des formes monstrueuses ou des images fantastiques qui apparaissent à la faveur de l'obscurité. La frayeur enfantine dévoile l'existence dans ce qu'elle a tout à la fois d'impersonnel et de continu. Ça ne s'arrête jamais. Quoi ça? L'événement d'être.

Ce n'est pas de la mort qu'on a peur, dans le silence

1. Lévinas, *L'existentialisme, l'angoisse et la mort*, in *Exercices de la Patience*, n° 3/4, 1982, p. 26.

nocturne, mais de l'être. On est moins terrifié par la cessation de l'existence que par cette existence *incessante* dont on est enveloppé. Il n'y a pas de pause dans ce concert, pas la moindre déchirure dans la perpétuité de l'être. Ainsi l'enfant dans le noir, qui fait une expérience heideggerienne, quitte en même temps le climat de cette philosophie. Il n'a pas, dans l'angoisse, la révélation du néant, mais, dans l'effroi, celle de son impossibilité. Au sein du silence le plus pur, dans le suspens des activités journalières, quand tout dort autour de soi, ce qui surgit à la place du néant, c'est un clapotis presque inaudible, une ambiance, une matérialité. L'existence n'a pas été abolie. Effroi dérisoire? Ce qu'il en est de l'homme procède peut-être de cette expérience plus déterminante que l'angoisse du néant : l'horreur de l'être.

Avec le jour, chaque chose retrouve son fief, chaque objet réintègre son nom. L'être se voile, s'éparpille en réalités distinctes. Le moi lui-même retourne à son identité. Il se pose, il émerge de l'indétermination, il assume un être qui est à nouveau son être à côté d'autres êtres. La lumière repersonnalise le monde et dissipe le cauchemar de *il y a*. Victoire incomplète cependant : exister, c'est suspendre l'anonymat de l'être, s'y tailler un domaine privé, un univers à soi – l'identité – mais, en même temps, c'est ne pas pouvoir fuir ou s'absenter de l'existence. C'est rester, par l'enchaînement à soi, empêtré dans la glu de l'être. L'existence, dit Sartre, très proche ici de Lévinas, est un plein que l'homme ne peut quitter. Ce poids, cette impossibilité de rompre, cette présence continue du moi à lui-même

ALAIN FINKIELKRAUT

La sagesse de l'amour

Une sagesse répandue affirme que pour penser le Mal, il faut donner congé à l'idée pieuse mais illusoire d'amour du prochain. L'inverse est vrai : la pensée, si elle veut comprendre l'énigme de la haine et de la barbarie, doit se mesurer à cette intrigue fondamentale nouée avec l'autre homme qu'on appelle du nom usé d'amour.

Le visage de l'Autre m'engage à me mettre en société avec lui, me subordonne à sa faiblesse, bref me fait loi de l'aimer : avant d'être un idéal, la relation éthique — comme la passion amoureuse — est une fatalité. Et la violence peut provenir aussi bien de la volonté d'échapper à la malédiction de l'amour, comme l'atteste l'horreur nazie, que de l'absence de réflexion ou de délibération dans l'amour : c'est par dévouement pour la plèbe, par solidarité avec les démunis, qu'au début de l'année 1983 les Brigades Rouges de Rome enlèvent et exécutent Germana Stefanini, gardienne de prison intérimaire, chargée de délivrer des colis aux détenus.

Dans un style exempt de toute grandiloquence et de toute obscurité et en s'inspirant constamment de l'œuvre d'Emmanuel Lévinas, Alain Finkielkraut interroge d'un seul tenant les grandes expériences collectives de notre modernité et le rapport à l'Autre dans la vie individuelle. Philosophie sans doute, mais philosophie dramatisée par des personnages concrets, et par la présence de la littérature qui, à travers Flaubert, James et surtout Proust, est traitée ici en moyen de connaissance de l'homme.

Alain Finkielkraut, né à Paris en 1949, est notamment l'auteur du Nouveau désordre amoureux (en collaboration avec Pascal Bruckner), du Juif imaginaire et de L'avenir d'une négation : réflexion sur la question du génocide.



9 782070 702589



84-X A70258

ISBN 2-07-070258-8

Extrait de la publication