

Bibliographie

AGAMBEN, Giorgio, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

AGAMBEN, Giorgio, « La science sans nom » dans *Image et Mémoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

DIDI-HUBERMAN, Georges, *L'image survivante. Histoire de l'art et temps de fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.

GOMBRICH, Ernst H. *Aby Warburg. An Intellectual Biography*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

PANOFSKY, Erwin, « Renaissance and Resuscitations in Western Art », Stockholm, Almqvist & Wiksells, 1960.

PANOFSKY, Erwin, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris, Flammarion, 1976.

WARBURG, Aby, Binswanger, Ludwig, *La guérison infinie*, Paris, Éditions Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2007.

WARBURG, Aby, *Reise-Erinnerungen aus dem Gebiet der Pueblos*, Londres, Warburg Institute Archive, III, 93.4 ; Trad. S. Muller dans P.-A. Michaud, *Aby Warburg et l'image en mouvement*, Paris, Macula, 1998.

Pour citer cet article : Diana Andradi, « Crise et survivance : Aby Warburg et la guérison sans nom », *Revue Ad hoc*, n° 3, « La crise », publié le 26/11/2014, URL : <<http://www.cellam.fr/?p=5046&g=22>>

La crise du vivre-ensemble : idéologie et affect dans la critique intellectuelle du multiculturalisme contemporain en France

La « crise du vivre-ensemble » : tel est le terme employé par le philosophe Alain Finkielkraut, dans son essai intitulé *L'identité malheureuse*²⁴⁹ et publié à l'automne 2013, pour désigner l'état actuel de la « France multiculturelle ». Pour M. Finkielkraut, cette crise tient à l'absence de dialogue entre les groupes de cultures différentes qui constituent aujourd'hui la société française.

Le penseur et écrivain contemporain Richard Millet, dans son essai intitulé *Langue fantôme – suivi de : Éloge littéraire d'Anders Breivik*²⁵⁰ de 2012, fait une critique semblable à celle de Finkielkraut, mais bien plus radicale. Ainsi, ces deux penseurs, dans leurs discours, n'emploient pas les mêmes arguments, ne focalisent pas sur les mêmes problématiques et ne se font pas les mêmes idées sur un possible dénouement de la crise, bien que le sujet principal de leurs textes soit le même.

Dans cet article, je me propose d'examiner la crise du vivre-ensemble à travers la critique de la société multiculturelle, telle qu'elle se manifeste dans les deux essais mentionnés ci-dessus. J'attacherai en particulier de l'importance au caractère idéologique des discours des deux penseurs en montrant que ces discours sont fondés sur l'idée fondamentale du déclin de la culture française. Afin d'expliquer leur caractère idéologique, je me servirai, dans mes analyses, du concept *d'objet sublime de l'idéologie*, que j'emprunte au philosophe slovaque Slavoj Žižek. De plus, j'emprunterai au philosophe canadien Brian Massumi les concepts d'*affect* et de *fait affectif*, dans le but de montrer que les discours, dans les textes analysés, puisent de façon prépondérante leur force de conviction dans des formulations qui dépassent une argumentation strictement rationnelle et qui ont la capacité de produire des effets de peur.

CONCEPTS THÉORIQUES

Slavoj Žižek s'est d'abord fait remarquer sur la scène internationale avec la publication de *The Sublime Object of Ideology*²⁵¹ en 1989. Žižek

249. Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, Paris, Stock, 2013.

250. Richard Millet, *Langue fantôme – suivi de : Éloge littéraire d'Anders Breivik*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2012.

251. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso Books, 1989.

s'y propose de redéfinir la pensée marxiste à travers les lectures de Hegel et de Jacques Lacan. Il y définit une société idéologiquement fermée comme une société qui conçoit l'idéologie dominante comme naturellement justifiée et légitime. Pour ses partisans, cette idéologie peut sembler menacée par ce que Zizek appelle des *objets sublimes de l'idéologie*. L'exemple le plus frappant en est la figure du juif pour l'Allemagne nazi. Selon Zizek, le juif servait, pour les nazis, à maintenir une vision fantasmatique d'une Allemagne qui aurait été parfaite sans celui-ci²⁵². De la même manière, on peut maintenir la vision de la possibilité d'une Europe parfaite si l'on considère les problèmes sociétaux et culturels auxquels les nations européennes font face aujourd'hui comme le résultat de la présence d'immigrés venus du monde extra-européen. Mais, selon Zizek, une telle interprétation dérive d'un refus d'affronter le problème fondamental qui réside dans le système politico-culturel européen lui-même. Autrement dit, le surgissement de la figure de l'immigré comme une menace n'est que le symptôme d'une crise imminente de ce système²⁵³.

J'examinerai le caractère idéologique des textes de Finkielkraut et de Millet en m'appuyant sur ce concept d'objet sublime de l'idéologie. Ce faisant, je prendrai en compte le fait que la figure représentant la menace a aujourd'hui perdu de sa délimitation, en ce sens que la position autrefois occupée par des figures relativement discernables, au moins dans leur représentation, telles que le juif, a été envahie par l'image floue d'un Autre plus abstrait, tel que *l'étranger* ou *l'immigré*.

Comme Zizek, le philosophe canadien Brian Massumi travaille sur la question du fonctionnement de l'idéologie. Selon lui, l'idéologie d'aujourd'hui est fondée sur l'affect et ne fonctionne plus principalement à travers des formulations explicites et rationnelles. C'est surtout dans son ouvrage *Parables for the Virtual*, qu'il développe ce concept : l'affect est la capacité d'affecter ou d'être affecté²⁵⁴. Il est une intensité ou une potentialité qui existe dans le rapport entre des corps différents, par exemple entre un texte et son lecteur²⁵⁵. Un affect n'est pas une émotion, telles que la haine ou la peur, et il est important, selon Massumi, de ne pas confondre les deux. L'affect peut être senti comme une variation d'intensité, mais il est pré-discursif, alors que l'émotion est toujours ancrée dans un discours. Autrement dit, l'émotion a un contenu subjectif ; elle est une fixation sociolinguistique d'une expérience. Mais il y a bien un lien entre les affects et les émotions. « L'émotion, c'est de l'intensité qualifiée. C'est de l'intensité admise et reconnue »²⁵⁶, écrit Massumi, alors qu'il pose une équivalence entre le concept d'*intensité* et celui d'*affect*. L'affect précède la conscience, il n'a donc pas de structure fixe ni de direction stable. L'art, par exemple, crée des affects. L'œuvre d'art affecte celui qui la perçoit ; par exemple, regarder un

252. Slavoj Zizek, *Ideologiens sublime object* [trad. Morten Visby], Copenhague, Hans Reitzels Forlag, 2010, p. 90.

253. *Ibid.*

254. Brian Massumi, *Parables for the Virtual*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 15.

255. *Ibid.* p. 27.

256. *Ibid.* p. 28, « Emotion is qualified intensity. It is intensity owned and recognized ».

tableau ou lire un poème peut susciter la peur, sans qu'il soit possible d'expliquer ce phénomène de manière rationnelle, et l'émotion qui se produit ainsi a pour source l'affect. L'affect n'est pas dans l'œuvre d'art elle-même ; il est toujours dans le rapport avec le contemplateur. Dans la rencontre entre l'œuvre d'art et le contemplateur, l'affect peut être transmis ; l'on peut donc dire que l'affect circule.

Comme l'art, un discours peut produire des affects, et par là susciter des réactions émotives chez le locuteur ou le lecteur. De cette manière, le discours peut être convaincant sans que la raison en soit la valeur directe des idées et des arguments qui y sont explicités.

Bien qu'il soit important de séparer l'affect des émotions, il est néanmoins nécessaire dans l'analyse de l'affectivité d'un discours de prendre en compte ces dernières. Une émotion que Massumi a lui-même souvent analysée est celle de peur. Selon lui, il ne peut y avoir de culture néo-libérale sans peur. La raison en est, pour employer le terme d'Ulrich Beck, que cette culture est celle d'une *société du risque*²⁵⁷. Bien naviguer dans une telle société présuppose une capacité de prévoir l'avenir. Et, selon Massumi, cela devient de plus en plus difficile aujourd'hui : « On peut très bien espérer que l'avenir puisse être induit à travers une extension linéaire du passé ; on craint que ce ne soit pas possible. »²⁵⁸. L'incertitude quant à l'avenir a donc partie liée avec la peur. Et en temps de crise, cette peur gagne en force par le biais d'une augmentation de la part d'affects investis dans les discours critiques sur la société et sur la culture.

Pour exemplifier le fonctionnement de l'affect, Massumi évoque les discours tenus par le président George Bush dans le sillage des attaques contre le World Trade Center à New York en 2001. Dans ces discours, le fait empirique est, selon lui, en retrait, et il est remplacé par ce qu'il appelle *le fait affectif*. Autrement dit, l'impact qu'ont eu ces discours légitimant la guerre mondiale contre le terrorisme s'explique moins par leurs arguments rationnels que par leur capacité à répandre de la peur au sein de la société américaine. Ainsi, en 2003, avant l'invasion américaine en Iraq, l'administration Bush a fait sonner l'alarme en construisant l'image d'une future menace potentielle : c'était pour éviter d'être attaqués dans l'avenir que les américains ont attaqué l'Iraq. De cette manière, l'avenir est intervenu dans le présent : « La menace est un avenir avec un pouvoir virtuel d'affecter le présent quasi-causalement »²⁵⁹. Massumi donne alors la définition suivante du cercle vicieux qui fait surgir le *fait affectif* : « La menace crée de la peur ; la peur de la rupture. La peur est une rupture »²⁶⁰. De la même manière, l'idée d'une

257. Ulrich Beck, *Risk Society : Towards a New Modernity*, London, Sage, 1992.

258. « It may be hoped that the future can be induced as a linear extension from the past, it is feared that it may not. » (je traduis), Brian Massumi, *The Future Birth of the Affective Fact*, de la conférence « Genealogies of Biopolitics », 2005 : <www.radical empiricism.org/biotextes/textes/massumi.pdf>

259. « Threat is a futurity with a virtual power to affect the present quasi causally », (je traduis), Brian Massumi, *Fear*, The Spectrum Said, 2005 p. 35.

260. « Threat triggers fear. The fear is of disruption. The fear is a disruption. » (je traduis), Brian Massumi, *The Future Birth of the Affective Fact*, op. cit., p. 8.

rupture dans un parcours historique inscrit dans la conscience idéologique d'un peuple ou d'un individu peut susciter la peur, et cette peur devient ainsi un fait affectif par la rupture même. De plus, le fait affectif de la menace potentielle a ceci de particulier qu'il gagne en intensité rien que par la répétition de son nom. Autrement dit, les Américains, en entendant répéter d'innombrables fois que l'Iraq constituait pour eux un danger, ont finalement pris cette idée pour un fait, sans que ce soient les arguments rationnels des discours présidentiels qui les en persuadent.

J'utiliserai ainsi les concepts d'affect et de fait affectif avec celui d'objet sublime de l'idéologie pour analyser la critique du multiculturalisme.

IDÉOLOGIE DANS *L'IDENTITÉ MALHEUREUSE*

L'identité malheureuse traite de la crise du vivre-ensemble et de l'intégration en France. S'y pose la question fondamentale du fonctionnement de la société multiculturelle. Au cœur de la pensée de Finkielkraut se trouvent deux problèmes essentiels : celui d'un fossé de communication qui existe, selon lui, entre les groupes de cultures différentes en France, et celui d'une aversion croissante pour l'héritage culturel français. Comme source de ces deux problèmes il évoque l'expansion d'un respect pour toutes les cultures qui ne sont pas considérées comme originellement françaises. Ainsi nomme-t-il *romantisme pour autrui* une tendance à écarter l'idée d'une culture française au nom de la tolérance de celles qui ne le sont pas :

Sous le prisme du romantisme pour autrui, la nouvelle norme sociale de la diversité dessine une France où l'origine n'a le droit d'être citée qu'à la condition d'être exotique et où une seule identité est frappée d'irréalité : l'identité nationale.²⁶¹

Par cette intolérance de la tolérance c'est donc l'idée même de nation française qui est mise en cause. À travers le discours de Finkielkraut se dessine ainsi la vision idéologique d'une nation française autrefois unie qui - à un moment donné de son histoire - s'est dispersée en un treillage hétérogène de cultures différentes. Cette vision est en conflit avec « le culte idéologique de l'Autre » qui selon Finkielkraut « bat son plein »²⁶². De ce conflit idéologique surgit l'image d'un Autre qui n'est pas en lui-même ce qui menace la nation, mais qui est protégé par une idéologie qui par cette protection même refoule le discours nationaliste. Il faut ici souligner que très peu de formulations dans l'essai de Finkielkraut indiquent une attitude arrogante envers des cultures particulières. On aurait tort de croire qu'il souhaite rejeter dans son essence l'idée de la société multiculturelle. Ce qu'il critique, c'est le fonctionnement actuel de cette société et non pas le principe qui la fonde. Il souhaite simplement que l'on puisse continuer à parler d'une culture française, ce qui ne veut pas forcément dire que les nombreuses autres cultures qui forment aujourd'hui la France doivent se soumettre à celle-ci. C'est, selon lui, un paradoxe que le respect pour autrui

261. Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, op. cit., p. 113.

262. *Ibid.* p. 206.

exclue la culture française. La notion de respect l'occupe en particulier, en ce sens qu'elle incarne un esprit trop prononcé de tolérance envers tout ce qui ne porte pas l'empreinte française. Il critique ainsi une tendance communautariste dans la société française à promouvoir une tolérance qui permet à chacun de s'enfermer hermétiquement dans sa propre culture, ce qui rend impossible la communication entre les groupes de cultures différentes. De même, la pratique de toute critique de l'Autre est rendue difficile, puisque tout comportement est rendu légitime par la seule altérité : « Le politiquement correct c'est le conformisme idéologique de notre temps »²⁶³. Cette impossibilité de critiquer qui est inhérente au système multiculturel actuel bannit toute idée de culture commune. C'est un exemple de ce que Zizek considère comme une nouvelle forme de racisme : « Le racisme est aujourd'hui articulé par le discours du respect pour la culture de l'autre. »²⁶⁴. Cette idée radicale évoque un racisme contemporain, non pas au sens où l'on se croit meilleur que l'Autre, mais où le propos raciste est l'accentuation de la différence culturelle. S'écarter de la recherche de culture commune est donc une forme de racisme qui est le symptôme d'une crise du vivre-ensemble qui repose sur le problème fondamental d'un fossé de communication. Et selon Finkielkraut, l'autre problème fondamental sur lequel repose cette crise, est le dénigrement de soi-même des « Français de souche », un groupe qu'il ne se propose d'ailleurs pas de définir clairement. Par son omniprésence actuelle, la mauvaise conscience des Français quant à leur passé de nation impérialiste rend aujourd'hui difficile tout éloge de la culture française.

Le caractère idéologique du discours de Finkielkraut se révèle avant tout à travers son idée d'une nation française autrefois unie et aujourd'hui en dissolution. Il dépeint une France qui perd de sa cohérence face à l'idéologie multiculturaliste. Ce faisant, il indique une lignée d'événements et de phénomènes qui ont contribué à cette perte. L'impact des événements de mai 68 sur l'écroulement des valeurs fondamentales de la nation française en est un exemple, aussi bien que le tournant anti-totalitaire qui a suivi dans leur sillage²⁶⁵. À force de n'avoir aujourd'hui plus d'objet, l'anti-totalitarisme n'a, selon Finkielkraut, plus la même légitimité que dans les années 1970. Il considère que ni l'État français ni l'idée de nation française ne représentent un pouvoir oppressant comme autrefois. Et pourtant, c'est justement cela que semblent croire les défenseurs du multiculturalisme, tels qu'il les dépeint à travers son essai. La réalité multiculturelle est vécue avec une crainte du passé, comme si les minorités culturelles étaient toujours menacées par un grand pouvoir nationaliste et impérialiste français, alors que ce pouvoir est assurément à bout de souffle. Est donc encastrée dans l'idéologie multiculturaliste l'idée fantasmagorique d'un ennemi incarné par la nation totalitaire. Ceci est un exemple-clé du fonctionnement même de l'idéologie. Selon Zizek, celle-ci est en vigueur lorsque des gens agissent

263. *Ibid.* p. 180.

264. « Racism is now articulated in terms of a respect for another's culture. » (je traduis), Tony Myers, *Slavoj Zizek (Routledge Critical Thinkers)*, London, Routledge, 2003, p. 104.

265. Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, op. cit., p. 9.

comme si on leur imposait quelque chose²⁶⁶. Dans le cas présent, c'est-à-dire pour les défenseurs du multiculturalisme actuel, c'est ainsi l'idée du passé nationaliste et impérialiste de la France qui prend le visage du mal et intervient dans le présent comme une menace pour les cultures minoritaires.

Finkielkraut se lance aussi dans une critique du marché, du système capitaliste et de ses représentants dans son analyse de la société française²⁶⁷. Il noue son idéologie anticapitaliste avec ce qu'il considère comme un faux processus de libération qui a suivi les événements de mai 68, en attaquant la nouvelle classe bourgeoise. Ces « bobos », que Finkielkraut définit vaguement comme des personnes nées du « croisement entre l'aspiration à une vie confortable et l'abandon bohème des exigences du devoir pour les élans du désir »²⁶⁸, sont pour lui les archétypes des défenseurs d'une société multiculturelle qui ne veut au fond pas de la communication entre les cultures différentes : « c'est dans le confort de l'entre-soi qu'ils cultivent l'exotisme »²⁶⁹. Autrement dit, la tolérance de la différence de culture se limite à un discours de principe, et elle ne fonctionne pas en pratique, en dehors des portes fermées de la bourgeoisie capitaliste. Le « bobo » prend ainsi le rôle d'objet sublime de l'idéologie de Finkielkraut : les bobos constituent un obstacle à la véritable communication interculturelle. Mais il est important de répéter que cette idéologie n'est pas contre le multiculturalisme ; elle est fondée sur la vision idéaliste d'une société multiculturelle où les groupes de cultures différentes se parlent. La figure du « bobo », critiquée par Finkielkraut, représente, par son refus de la véritable communication interculturelle, un symptôme de la crise du vivre-ensemble et du problème inhérent à la société multiculturelle dans son état actuel.

Dans le discours de Finkielkraut, la question du multiculturalisme est liée à celle de l'immigration. On pourrait s'attendre à ce que les immigrants y fonctionnent comme des objets sublimes de l'idéologie, mais ceci n'est pas le cas. Il ne s'agit pas d'une louange d'un nationalisme xénophobe. Et pourtant, Finkielkraut frôle une frontière sensible : « Pour la première fois dans l'histoire de l'immigration, l'accueilli refuse à l'accueillant, quel qu'il soit, la faculté d'incarner le pays d'accueil. »²⁷⁰. Il est difficile de ne pas voir en cela l'image de l'immigré comme une sorte de menace potentielle pour la culture française. Autrement dit, dans ce cas particulier, Finkielkraut semble dire qu'il existe un problème au sein de la société multiculturelle et que ce problème est causé par l'immigré, et ainsi cet immigré fonctionne en effet comme un objet sublime d'une idéologie nationaliste. Cette critique indirecte de l'immigration révèle le caractère double de sa critique du multiculturalisme, car, d'un côté, il dépeint l'image d'une France de souche qui se hait elle-même et qui glorifie le multiculturalisme en refoulant sa propre culture, et, de l'autre, il évoque des peuples venus de pays étrangers comme les auteurs de ce refolement.

266. Slavoj Zizek, *Ideologiens sublime objekt*, op.cit., p. 76.

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

268. *Ibid.*

269. *Ibid.*, p. 126.

270. *Ibid.*, p. 115.

Il ne faut pourtant pas oublier qu'en général, Finkielkraut, dans son essai, fait appel à la communication interculturelle. Il ne souhaite pas non plus la fin de l'immigration. L'immigré n'est pas pour lui ce qu'était le juif pour les nazis selon Zizek. Finkielkraut désire simplement qu'une certaine idée d'une culture française ait aussi sa place dans l'idéologie multiculturaliste et que la nation française persiste, ce qu'il souligne en écrivant que « Le monde humain et terrestre a besoin de frontières. »²⁷¹. En s'appuyant sur deux discours donnés par Claude Lévi-Strauss – l'un, intitulé *Race et Histoire*, en 1952, et l'autre, *Race et Culture*, en 1972 – Finkielkraut affirme que, entre une idéologie nationaliste-impérialiste et une idéologie multiculturaliste et antinationaliste, il y a un juste milieu : « Nous devons, dit-il [Lévi-Strauss], tirer les leçons du xx^e siècle en faisant la place à l'altérité. Mais ne sommes-nous pas nous-mêmes l'autre de l'Autre ? »²⁷². L'idéal de Finkielkraut est donc un monde divisé en nations multiculturelles, mais fondé sur la franchise réciproque entre soi-même et l'Autre. Comme je l'ai déjà mentionné, Finkielkraut, malgré cet idéal, ne peut s'empêcher de faire surgir l'idée d'une nation française autrefois plus unie qu'aujourd'hui où elle lui paraît menacée²⁷³. Ses détracteurs lui diront qu'une telle nation n'a jamais existé et que la France a toujours été un métissage culturel. Mais, qu'elle ait existé ou non, il semble que l'idée de nation peut trouver aujourd'hui sa légitimité dans l'union de cultures différentes. C'est même un paradoxe que ceux qui critiquent l'idée de la nation s'appuient sur le passé de la France, car, ce faisant, ils expriment un refus d'examiner le rôle que pourrait jouer cette idée dans la réalité multiculturelle actuelle, en tournant en même temps le dos à ce même passé qu'ils jugent impérialiste et oppressant. Finkielkraut, de son côté, est loin d'exprimer le désir d'un retour dans un passé où une nation française forte et uniformisée ferait loi.

Il faut, selon Finkielkraut, savoir séparer l'idée universaliste de la notion de Français. L'idée de l'universel est pour lui essentielle, mais les valeurs universelles au sein de la société française peuvent et doivent être constamment réévaluées par une communauté qui les maintient pour un moment. Et cette communauté, constituée de cultures différentes, pour se comprendre elle-même, doit à la fois promouvoir le dialogue interculturel et réfléchir sur son passé. La communauté doit aujourd'hui s'appuyer sur le passé pour se penser, car une pensée sans passé est pour Finkielkraut une pensée vide²⁷⁴. Évidemment, Finkielkraut est nationaliste. Bien qu'un passé sinistre colle à ce terme, c'est, selon lui, à travers lui qu'il faut aujourd'hui passer pour rouvrir le dialogue interculturel et remédier à la crise du vivre-ensemble. Sans nation, il ne peut y avoir de communauté véritable, et donc pas de rapport authentique à l'Autre. Ici la pensée de Finkielkraut rencontre celle de Zizek qui, lui, pense que seul le maintien de l'État-nation, donc d'une communauté fondée tout au moins en partie sur une idéologie commune, peut empêcher l'irruption de violence, quand des idéologies fondées sur des cultures différentes se rencontrent²⁷⁵.

271. *Ibid.*, p. 133.

272. *Ibid.*

273. *Ibid.*, p. 28.

274. *Ibid.*, p. 31.

275. Tony Myers, *Slavoj Zizek (Routledge Critical Thinkers)*, op. cit., p. 107-108.

Finkielkraut ne dit pas que les « Français de souche » doivent dicter la vie aux autres cultures, il dit simplement qu'il existe une chose que l'on peut appeler la culture française et que cette culture a droit à une voix dans un débat sur les valeurs universelles. Dans le discours nationaliste où l'on pourrait s'attendre à voir une inculcation dirigée vers des objets sublimes de son idéologie, tels que les immigrés, ce qui est évoqué est plutôt l'image d'une France au sein de laquelle ceux qui auraient pu avoir dans son discours ce rôle vivent avec une peur qui résulte d'un aveuglement idéologique. Prenant la figure du musulman comme exemple, Finkielkraut lie parfois les musulmans à la violence des banlieues parisiennes. Mais, le musulman ne fonctionne pas pour autant comme un objet sublime de son idéologie. En choisissant de parler de milieux musulmans il agit simplement en accord avec sa propre demande de communication. S'il critique un acte commis par un musulman, ce n'est que pour sortir du politiquement correct de l'idéologie multiculturaliste en invitant à porter un regard critique sur l'Autre. Il montre ainsi que la critique est légitime, même si elle dépasse une frontière qui sépare des cultures différentes. Et il prend soin, également, de critiquer des actes commis par des non-musulmans. Donc, il n'est pas question d'un discours semblable à celui des nazis sur le juif, affirmant que la société serait mieux sans les musulmans. En revanche, il évoque l'image d'une France où les musulmans se sentent stigmatisés, par exemple par l'interdiction du voile. Ceci est révélateur d'un discours qui se trouve ailleurs que dans l'essai de Finkielkraut, mais dont il se fait le témoin. Le sentiment d'être stigmatisés ou poursuivis que peuvent ressentir certains groupes de la société française s'explique, au moins partiellement, par l'idée fantasmatique et fondamentalement idéologique d'une nation française qui les menace et les opprime. Mais il s'agit là, selon Finkielkraut, d'une peur anachronique car liée à un imaginaire historique de la France impérialiste d'autrefois. Par un curieux renversement, c'est donc la nation même qui est ainsi devenue l'objet sublime d'une idéologie multiculturaliste qui prône le bannissement de l'idée de cette nation.

S'il faut en croire Finkielkraut, cette crainte du passé est révélatrice du défaut d'intérêt pour l'Autre qui est au cœur de la crise du vivre-ensemble. Car l'Autre n'est pas seulement dans l'espace du présent mais aussi dans le temps passé ; l'Autre dans le temps, ce sont les ancêtres et leur histoire, et que celle-ci soit refoulée est apparent dans le système scolaire français où la discipline de l'histoire, selon Finkielkraut, est devenue l'objet d'un grand mépris. Personne ne semble plus s'intéresser au passé, et même les professeurs cessent aujourd'hui d'encourager leurs élèves à entrer dans les idées, ni de ceux qui ont pensé, ni de ceux qui pensent différemment qu'eux au temps présent²⁷⁶. Ce n'est donc pas à travers l'école à son l'état actuel que peut se résoudre la crise du vivre-ensemble, car cette école, selon Finkielkraut, prône la tolérance de la différence sans créer les conditions nécessaires pour que soient franchies les frontières culturelles²⁷⁷.

276. Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, op. cit., p. 19.
277. *Ibid.*, p. 132.

Finkielkraut invite à jeter un regard sur le passé : « Nous ne produisons du neuf qu'à partir de ce que nous avons reçu. Oublier ou excommunier notre passé, ce n'est pas nous ouvrir à la dimension de l'avenir : c'est nous soumettre, sans résistance, à la force des choses »²⁷⁸. Bien se penser aujourd'hui suppose un dialogue avec le passé. C'est ce dialogue seulement qui rend possible la rupture avec le passé. « Nous avons peur de notre ombre et nous avons raison »²⁷⁹, écrit Finkielkraut en se référant au passé sinistre de la France impérialiste. Il ne cherche donc pas à nier le passé ; il dit simplement qu'il est aujourd'hui nécessaire de se penser à travers l'idée d'une rupture avec le passé, tout en prenant en compte celui-ci, et qu'une telle pensée n'implique pas ipso facto le désir d'un rétablissement d'un ordre antérieur. Et à travers cette réflexion, les Français doivent se libérer de la captivité de leur mauvaise conscience²⁸⁰.

L'essai de Finkielkraut mérite quelques commentaires supplémentaires en rapport avec la théorie zizékienne. Si le concept d'objet sublime de l'idéologie a convenu à l'analyse jusqu'ici, c'est notamment parce que j'ai pris en compte le renversement à travers lequel l'idéologie dominante a pris la position de l'objet méprisé. Cette position, dans la théorie zizékienne, est occupée par la figure bien plus délimitée, du juif. En revanche, dans la société dépeinte par Finkielkraut, l'idéologie nationaliste est devenue l'objet sublime d'une autre idéologie : celle du multiculturalisme. Finkielkraut diagnostique avec regret une France où se déploie une idée idéologique selon laquelle le multiculturalisme est menacé par la nation et par la culture française. Mais de ce fantasme, profondément ancré dans une peur liée à la conscience de l'histoire impérialiste de la France, il résulte en même temps que certains groupes de la société française prennent eux-mêmes la position d'objets sublimes de l'idéologie nationaliste. Ainsi, l'on ne peut donc pas récuser les porte-paroles de cette idéologie de leur avoir imposé cette position. Des objets sublimes de l'idéologie surgissent donc à la fois du discours idéologique multiculturel et de son pendant nationaliste. Finkielkraut souligne, en effet, que la puissance opprimante de l'idéologie nationaliste n'est aujourd'hui plus aussi grande que ne le craignent certains groupes de la société. C'est pourquoi il n'est pas justifiable de s'opposer à ce que l'on parle de culture française. L'idée de culture française ne constitue pas forcément un obstacle à la réalité multiculturelle, et elle ne la refoule pas. Plus encore, l'idéal multiculturaliste fait même partie de l'idéologie nationaliste de Finkielkraut. Il souhaite humblement que les groupes de cultures différentes s'efforcent de découvrir un fond commun de valeurs à travers le dialogue, au lieu de s'enfermer dans leur propre culture, et il désire qu'une certaine idée d'une culture française ait toujours une place dans ce dialogue. S'il y a de véritables objets sublimes de l'idéologie pour Finkielkraut dans son essai, ce sont les personnes qui s'opposent au dialogue et à la libre parole, et qui refusent d'admettre que la France ait un passé qui peut

278. *Ibid.*

279. *Ibid.*, p. 183.

280. *Ibid.*, p. 134.

servir à la compréhension du temps présent, sans pour autant l'égaliser. Zizek évoque les objets sublimes d'une idéologie comme des obstacles qui, d'après le porte-parole de cette idéologie, empêchent un monde parfait de s'épanouir. Il n'y a rien de tel à trouver chez Finkielkraut. Au contraire, il tente d'aborder la société multiculturelle dans toute sa réalité conflictuelle, en prenant bien soin de ne pas exprimer d'aspiration utopique qui impliquerait la disparition de tel ou tel groupe d'une culture particulière. La seule utopie perceptible chez lui est donc celle d'un monde sans « bobos » contestant l'idée de *culture française*. Reste à savoir ce que Finkielkraut comprend lui-même par cette idée complexe ; c'est une tâche que je laisse à d'autres le soin de mener à bien.

AFFECT DANS *L'IDENTITÉ MALHEUREUSE*

Lorsque Massumi décrit la culture néo-libérale de l'Occident comme une culture de la peur, il lie cette peur à l'incertitude, cette dernière étant la prémisse du risque. En évoquant à la fois l'incertitude et le risque, le texte de Finkielkraut ouvre sur un espace affectif où réside une intensité pouvant potentiellement susciter de la peur chez le lecteur. Considérons d'abord le titre : *L'identité malheureuse*. Sur un fond affectif, ce titre est émotivement chargé par le mot « malheureuse » et met potentiellement le lecteur dans un état d'esprit négatif dès le début de la lecture. Le titre est également révélateur de l'approche déductive des analyses de l'essai ; celles-ci partent du constat qu'il y a un mal dans la société française, et ce constat est donc leur prémisse ; le mal est tenu pour certain, et le mal va de pair avec la peur. Finkielkraut cible d'abord la crise du vivre-ensemble, mais il va ensuite bien au-delà ; dans son discours se mélange toutes sortes de crises : celles de la nation, de l'art, de la pensée et de la mémoire collective, pour n'en citer que quelques exemples. C'est donc l'image d'une culture française qui est menacée dans d'innombrables domaines qui émerge du texte. Et dans un tel temps de crise, qui est un temps d'incertitude, une peur du présent comme de l'avenir peut surgir.

Souvent, dans le discours de Finkielkraut, l'affectivité réside dans l'insinuation. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il écrit que « Le phénomène n'est pas anodin »²⁸¹ en faisant mention de la libération des mœurs qui a suivi les événements de mai 68. Il introduit ainsi dans son discours un danger potentiel et incertain, qui peut faire germer la peur. De même, il souffle sur le feu de l'incertitude, lorsqu'il dépeint l'image d'une immigration qui n'est plus sous le contrôle des autorités²⁸². La perte de contrôle de la société renforce le risque et inspire la peur d'un avenir incertain. « Le changement est ce qui nous arrive »²⁸³, écrit-il d'ailleurs sur les Français et, ce faisant, il souligne davantage l'idée d'une perte de contrôle qui aggrave le risque et la peur. Et quand il fait référence à l'effondrement de la société et des valeurs après mai 68²⁸⁴ c'est l'image

281. Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, op. cit., p. 14.

282. *Ibid.*, p. 21.

283. *Ibid.*

284. *Ibid.* p. 9.

d'une France instable et chaotique qui surgit. La seule certitude est pour lui l'effondrement culturel de la France. Il ne se propose pas non plus de tourner le regard vers le temps à venir. Il aurait pu faire un essai sur une France en route pour une nouvelle forme de société, mais, au lieu de cela, il fait une description d'un pays qui n'est plus celui qu'il était autrefois. De cette manière, l'incertitude de l'avenir, telle que l'expose le texte, génère une peur qui grandit au fil de la lecture. La formulation « Le temps presse »²⁸⁵, qui a un caractère paradoxal si l'on considère l'absence de visions sur l'avenir dans l'essai, manque de précision, ce qui permet l'ouverture d'une lacune idéologique dans laquelle il est possible de projeter les pires fantasmes apocalyptiques. Et cette lacune est donc un mobilisateur potentiel d'affect.

La potentialité affective ne découle pas seulement de l'écriture de l'essai mais aussi de l'objet dont il traite, c'est-à-dire de la société française. À travers l'essai surgit l'image d'une société où les émotions sont en jeu dans des situations où elles n'avaient autrefois pas de place. Dans le système scolaire, par exemple, les élèves, selon Finkielkraut, se sentent aujourd'hui insultés s'ils reçoivent une mauvaise note²⁸⁶, celle-ci étant considérée comme l'expression d'un manque de respect de la part du professeur envers l'élève. De l'idée d'une tension qui se crée ainsi entre le professeur et l'élève, Finkielkraut passe – sans pourtant présenter d'arguments bien clairs – à celle d'un déclin général du système scolaire français. Cette idée généralisatrice est renforcée par l'évocation d'une montée de la violence dans les écoles des banlieues parisiennes²⁸⁷. Cela ne démontre pas seulement la peur dont souffrent les professeurs en raison de la tension et de la violence ; ces exemples instaurent aussi la possibilité d'une réaction émotive fondée sur l'affect de la part du lecteur qui risque d'être entraîné lui-même dans un état de peur.

Dans l'essai de Finkielkraut l'affect est donc en jeu sur plusieurs niveaux. C'est surtout l'idée d'une menace fondamentale et omniprésente à laquelle la société française fait aujourd'hui face, qui attribue à l'essai son affectivité, c'est-à-dire sa capacité à susciter de la peur chez son lecteur. Et je crois désormais pouvoir dire que cette affectivité joue un rôle important quant à l'impact potentiel et la capacité à convaincre des analyses que fait Finkielkraut de la crise du vivre-ensemble.

IDÉOLOGIE DANS *LANGUE FANTÔME – SUIVI DE : ÉLOGE LITTÉRAIRE D'ANDERS BREIVIK*

Dans son essai *Langue fantôme – suivi de : Éloge littéraire d'Anders Breivik*, Richard Millet examine la société multiculturelle d'aujourd'hui, comme le fait Finkielkraut, en déplorant le déclin de la culture française face aux cultures venues de l'extérieur de la France. Les deux intellectuels partagent donc un intérêt pour certains thèmes de prédilection.

285. *Ibid.*, p. 216.

286. *Ibid.*, p. 47.

287. *Ibid.*, p. 170-171.

Mais la similitude ne va pas plus loin. Le discours de Millet est bien plus radical que celui de Finkielkraut, car celui-là est un discours contre le multiculturalisme et l'immigration en France, dans lequel les figures de l'immigré et de l'étranger prennent manifestement la position d'objets sublimes de son idéologie. La radicalité de Millet se dessine à travers les idées qu'il exprime aussi bien qu'à travers son style. Le caractère littéraire même de son texte – distinct par l'emploi plus prononcé que chez Finkielkraut de figures de styles tels que l'hyperbole et la métaphore – favorise une capacité affective élevée par rapport à celui de *L'identité malheureuse*. Rappelons-nous que, selon Massumi, l'art peut créer des affects et les faire circuler. Le caractère littéraire du texte de Millet, dans ce sens, est un caractère artistique ; il puise par là sa force de persuasion dans une capacité affective qui suscite potentiellement encore plus de peur que ne peut le faire la lecture du texte de Finkielkraut.

Millet présente ses points de vue comme un savoir reconnu de tous. Partant d'une forte critique de la littérature française contemporaine qu'il étend ensuite à de nombreux domaines de la culture, il mentionne « cette régression littéraire [...] que la postmodernité a tenté de légitimer par le biais du relativisme culturel »²⁸⁸. Pour lui, le relativisme, ou son analogue, le multiculturalisme, sont donc ce que l'on pourrait appeler des « phénomènes de bouc-émissaire », en ce sens qu'ils sont inséparables de leurs défenseurs qui, eux, tiennent dans son discours la position d'objets sublimes d'une idéologie profondément nationaliste. Car il regrette ce qu'il considère comme l'expansion d'une haine de l'Histoire, de la tradition et de la culture françaises²⁸⁹. La France n'est plus ce qu'elle était autrefois, dit-il en utilisant la formulation « naguère la nation littéraire par excellence »²⁹⁰. À travers le déclin de la littérature, il voit la chute d'une culture entière et, ce faisant, il glorifie le passé. En contraste avec ce passé il place une France contemporaine qui n'est plus qu'une « république bananière de la littérature »²⁹¹, ce qu'il ne cesse de répéter avec des formulations diverses à travers l'essai entier, comme si cela allait de soi. Il mentionne également le « reniement de soi qu'est le renoncement à l'héritage »²⁹². En employant ce « soi » anonyme il introduit dans son discours l'idée abstraite de la séparation entre le moi et l'Autre. De même, lorsqu'il évoque l'idée de la grandeur culturelle comme d'un phénomène en voie de disparition, la nullité de l'art et la haine de la profondeur, il le fait sans en même temps définir des critères de qualité qui pourraient rendre ses idées plus palpables. La quasi-absence d'exemples concrets sert ainsi à maintenir dans son discours une image abstraite du déclin de la culture française au sein de la société multiculturelle.

288. Richard Millet, *Langue fantôme – suivi de : Éloge littéraire d'Anders Breivik*, op. cit., emplacement 54.

289. *Ibid.*, emplacements 54, 189.

290. *Ibid.*, emplacement 176.

291. *Ibid.*, emplacement 176.

292. *Ibid.*, emplacement 186.

Pour expliquer ce déclin, Millet, comme le fait Finkielkraut, tourne son regard vers les événements de mai 68 qui, pour lui, ont constitué le comble d'une réaction peureuse fondée sur la surestimation des systèmes d'oppression. Autrement dit, les actions des soixante-huitards étaient pour lui le résultat d'une crainte d'un pouvoir qui n'était réellement plus à l'ordre du jour à ce moment-là. On peut comparer cette crainte au sentiment paranoïaque et anti-nationaliste qui selon Finkielkraut affecte aujourd'hui la société française. Pour Millet, mai 68 a marqué le passage à une ère de relativisme qui a eu un grand et impitoyable impact sur la culture française. Un autre phénomène qui, selon lui, a contribué au refoulement de la culture française, est la globalisation. Le caractère idéologique du discours de Millet se dévoile surtout à travers une tendance à montrer ainsi du doigt tout ce qui a nui ou qui nuit toujours, selon lui, à la grandeur culturelle de la France. Entre les lignes, il dit que si seulement il n'y avait pas de multiculturalisme ou de globalisation, et si seulement les événements de mai 68 n'avaient pas eu lieu, tout serait mieux ; c'est-à-dire que la culture française aurait eu la possibilité de s'épanouir dans toute sa grandeur d'antan. C'est pourquoi le discours de Millet est idéologiquement plus fermé que celui de Finkielkraut, qui, lui, fait face à la réalité multiculturelle et globalisatrice en l'acceptant.

De plus, la critique idéologique de Millet se révèle paradoxale lorsqu'il évoque comme un des grands ennemis de la culture française celle des États-Unis²⁹³. Car, l'on peut se demander si, en cherchant à faire accroire que cette nation étrangère dicte aujourd'hui la vie et la culture des Français, il ne commet pas précisément une erreur de surestimation d'un système d'oppression comme celle qu'il dénigre en évoquant les événements de mai 68. En tout cas, les raisons de sa crainte de l'invasion culturelle américaine de la France ne sont pas clairement articulées.

Le discours de Millet montre un manque fondamental d'introspection. Est menace pour lui tout ce qui vient de l'extérieur de la France. Il évoque ainsi les populations « dont la culture est la plus étrangère à la nôtre »²⁹⁴. Ainsi, il agrandit constamment l'abîme qui sépare la culture française des autres cultures, en construisant l'image des étrangers avec qui il est impossible de communiquer à cause de la grande différence culturelle. Finkielkraut, au contraire, fait appel à la communication. En même temps, Millet, en se nommant porte-parole d'une culture française, crée l'idée abstraite de « notre culture »²⁹⁵ sans pour autant approfondir ce qu'il veut dire par cette notion. La seule chose certaine est que les cultures d'origine extra-française ne font pas, pour Millet, légitimement partie de la nation française.

Millet cherche aussi à déculpabiliser les Européens²⁹⁶. Comme Finkielkraut, il souhaite que l'on impose des limites à la mauvaise conscience de l'Europe face au monde qui a autrefois dû subir son impérialisme. Et pourtant, dans la plus grande partie de son essai, il

293. *Ibid.*, emplacements 300, 711.

294. *Ibid.*, emplacement 531.

295. *Ibid.*, emplacement 920.

296. *Ibid.*, emplacement 702.

maintient une arrogance envers les cultures extra-européennes, ce qu'indique aussi bien son insistance sur la grandeur culturelle française que son emploi du verbe « tiers-mondiser » pour désigner le processus de déclin culturel qui a lieu selon lui en France aujourd'hui²⁹⁷. Millet voit ce déclin dans de nombreux domaines de la culture mais avant tout dans la littérature et la langue. Il considère ainsi comme barbares ceux qui ne maîtrisent pas bien le français²⁹⁸. Là, il s'attaque non seulement aux peuples venus de l'extérieur de la France qui, évidemment, se heurtent à la difficulté de bien adopter la langue française, mais aussi – pour reprendre ici l'expression litigieuse de Finkielkraut - aux « Français de souche » qui ne connaissent ou ne comprennent plus les grands classiques de la littérature française. La France est ainsi, selon lui, en train de perdre connaissance à la fois de son Histoire et de sa langue.

Les objets sublimes de l'idéologie nationaliste de Millet, sans lesquels la grandeur de la culture française ne serait pas empêchée de se dévoiler, sont donc à la fois les immigrés, les étrangers, les soixante-huitards, les Américains, les défenseurs du multiculturalisme et du relativisme et les Français de souches qui ont tourné le dos à leur passé culturel. L'idée maîtresse du discours de Millet se résume ainsi :

Nous qui mesurons chaque jour l'inculture des indigènes tout comme l'abîme qui nous sépare des populations extra-européennes installées sur notre sol, nous savons que c'est avant tout la langue qui en fait les frais, et avec elle la mémoire, le sang, l'identité.²⁹⁹

Millet prend ici la liberté de parler au nom d'un groupe indéfinissable de gens qui, comme lui, aurait une lucidité particulière quant à l'état prétendument pitoyable de la France contemporaine. Ce faisant, il se fait porte-parole d'un discours fondé sur une distinction cruciale entre le Français et l'Autre qui met en avant l'idée que le vivre-ensemble est une impossibilité. Il n'existe donc pour Millet pas de sortie de crise qui passe par la voie de l'idéologie multiculturaliste, le pire ennemi de ce penseur fondamentalement décliniste qui exprime sa crainte de « la ruine de la valeur et du sens en occident »³⁰⁰.

AFFECT DANS *LANGUE FANTÔME* – SUIVI DE : *ÉLOGE LITTÉRAIRE* D'ANDERS BREIVIK

Le discours de Millet est un discours de sortie de l'Histoire. À cause de la perte de conscience historique en France, il n'est plus possible aujourd'hui de parler d'ère moderne, ni d'ère postmoderne, écrit-il³⁰¹. Ne reste qu'un état d'instabilité et d'incertitude. Il s'agit donc de l'idée d'une rupture historique. L'interruption qui est considérée selon Massumi comme un danger dans la société néo-libérale, introduit le

297. *Ibid.*, emplacement 280.

298. *Ibid.*, emplacement 178.

299. *Ibid.*, emplacement 887.

300. *Ibid.*, emplacement 815.

301. *Ibid.*, emplacement 698.

désordre dans le cadre sur lequel on s'appuie normalement pour tenter d'anticiper l'avenir. Sans le support de ce cadre il est difficile de savoir comment s'apprêter à de futurs dangers potentiels, et cette incertitude peut provoquer de la peur. Le discours de la sortie de l'Histoire est donc un discours affectif. Cet effet est renforcé dans l'essai de Millet par l'emploi de mots affectivement chargés, tels que « ruine », « paupérisation de la littérature », « fin de la littérature », « décomposition de l'Europe », « désastre », « mort littéraire », « catastrophe » de « la mondialisation », etc.³⁰². Ces mots constituent un vocabulaire apocalyptique qui fait appel aux émotions du lecteur. De la même manière, l'expression « Le multiculturalisme qui ronge »³⁰³ charge l'idée de ce phénomène d'une puissance affective négative. Un autre exemple se trouve dans la phrase « La langue fait songer à une forêt rongée par les pluies acides »³⁰⁴, dans laquelle c'est le langage métaphorique qui fait appel aux émotions. En outre, Millet évoque la « guerre civile »³⁰⁵, l'« écrivain [...] en guerre »³⁰⁶ et les écrivains qui sont des « soldats perdus d'une guerre sans nom »³⁰⁷. Ce vocabulaire guerrier ouvre un espace affectif dans lequel le lecteur risque de puiser malgré lui une émotion peureuse. Même la figure hyperbolique de Satan entre à un moment dans le discours, lorsque Millet évoque « [L]'ordure romanesque » qui n'est rien d'autre qu'une « collaboration avec le démon »³⁰⁸. L'image de la France qui surgit de ce discours est celle d'une culture française menacée par un danger inconnu et abstrait. Millet ne cesse de répéter sous des noms différents un danger omniprésent sans réellement argumenter ni exemplifier. Ainsi, l'idée du danger devient dans son discours ce qui, dans la terminologie de Massumi, est appelé un *fait affectif*. Peu de mots, en effet, justifient rationnellement la théorie décliniste de Millet, mais par le renvoi répété au danger s'ouvre la voie vers la capture affective du lecteur.

Le discours de Millet actualise également sa potentialité affective en s'appuyant sur des références à des personnes à qui l'on peut attribuer une certaine affectivité négative, telles qu'Anders Breivik, Pol Pot et quelques autres criminels bien connus³⁰⁹. Évoquant ces personnages, *de facto* considérés par beaucoup comme les représentants du mal, Millet renforce d'autant plus l'image d'un danger omniprésent auquel la France fait face. De même, il fait référence à la fusillade de Colombine de 1999, à l'accident nucléaire de Fukushima de 2011, donc à des événements qui évoquent la mort et la souffrance, et, par conséquent, la peur. En même temps, par un accouplement surprenant, il lie la crise des livres au réchauffement climatique³¹⁰ ; et il évoque la crise financière de 2008 comme une crise de valeurs et une défaite du spirituel³¹¹.

302. *Ibid.*, emplacements 91, 299, 580.

303. *Ibid.*, emplacement 869.

304. *Ibid.*, emplacement 175.

305. *Ibid.*, emplacement 304.

306. *Ibid.*, emplacement 623.

307. *Ibid.*, emplacement 730.

308. *Ibid.*, emplacement 222.

309. *Ibid.*, emplacements 724, 756.

310. *Ibid.*, emplacement 712.

311. *Ibid.*, emplacement 867.

Toutes sortes de crises se mélangent ainsi dans son discours, comme s'il n'était plus possible de maintenir des distinctions claires dans la critique de la culture, et par là il laisse surgir l'image du déclin de toute une civilisation. Autrement dit, Millet évoque un danger omniprésent qui touche à tous les domaines de la culture et il instaure un espace très chargé d'affect.

Le danger qui introduit l'affect dans le discours vient selon Millet à la fois de l'intérieur et de l'extérieur de la France. Il évoque, comme nous l'avons vu, l'image des Français qui ne connaissent plus ou qui ne s'intéressent plus à leur Histoire ni à leur culture. En même temps, le pire danger pour Millet semble venir de l'extérieur de l'Europe, ce que l'on voit clairement lorsqu'il évoque « les immigrés » qui « s'installent [...] sur les ruines de la littérature européenne »³¹² et lorsque - en faisant allusion au multiculturalisme - il mentionne « le "Mal qui ronge nos sociétés" »³¹³. Par ce discours qui sépare le nous de l'Autre, Millet évoque finalement, comme un coup de grâce, la mort de la chrétienté et des nations européennes³¹⁴. Avec ces formulations, l'affectivité du discours vient renforcer l'idée de l'impossible coexistence des cultures différentes sur le même sol. La possibilité que la France, d'une façon ou d'une autre, ait toujours été multiculturelle ne vient jamais à l'esprit de Millet. Il est obsédé par ses idées pessimistes sur le présent et sur l'avenir d'une culture française tombant en ruine, et le lecteur qui le suit risque de se noyer dans une amertume profonde et un état de peur qui ne peuvent que contribuer à aggraver la crise du vivre-ensemble de la société multiculturelle contemporaine.

CLÔTURE

Des analyses que j'ai faites des textes intellectuels sur la crise du vivre-ensemble, il est possible d'extraire deux conceptions différentes de la société multiculturelle française. D'un côté, il y a celle proposée par Alain Finkielkraut qui reconnaît la raison d'être de cette société en invitant à chercher un juste milieu entre un nationalisme xénophobe et un communautarisme empêchant le véritable dialogue entre les cultures différentes. De l'autre côté, il y a la conception de Richard Millet qui s'oppose au multiculturalisme et qui, se sentant menacé par un Autre abstrait, relève l'impossibilité fondamentale du vivre-ensemble. Ces deux conceptions sont liées à deux sortes de nationalismes. Alors que pour Finkielkraut l'idée de la nation, et ainsi celle d'une culture française, peut servir à unir les groupes de cultures différentes et donc aider à la résolution de la crise du vivre-ensemble, le nationalisme de Millet est incompatible avec le multiculturalisme.

*Nils Voisin Schultz
(Université de Copenhague)*

Bibliographie

- BECH, Ulrich, *Risk Society : Towards a New Modernity*, London, Sage, 1992.
- FINKIELKRAUT, Alain, *L'identité malheureuse*, Paris, Stock, 2013.
- MASSUMI, Brian, *Fear*, The Spectrum Said, 2005.
- MASSUMI, Brian, *The Future Birth of the Affective Fact*, de la conférence : Genealogies of Biopolitics, 2005, (<http://www.radicalempricism.org/biotextes/textes/massumi.pdf>).
- MASSUMI, Brian, *Parables for the Virtual*, Duke University Press, 2002.
- MILLET, Richard, *Langue fantôme – suivi de : Éloge littéraire d'Anders Breivik*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2012, édition Kindle.
- MYERS, Tony, *Slavoj Zizek (Routledge Critical Thinkers)*, Routledge, 2003, Édition Kindle.
- ZIZEK, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Verso Books, 1989.
- ZIZEK, Slavoj, *Ideologiens sublime objekt*, (traduction de Morten Visby), Copenhague, Hans Reitzels Forlag, 2010.
- ZIZEK, Slavoj, *Que veut l'Europe ?*, Paris, Flammarion, 2007.

Pour citer cet article : Nils Voisin-Schultz, « La crise du vivre-ensemble : idéologie et affect dans la critique intellectuelle du multiculturalisme contemporain en France », *Revue Ad hoc*, n° 3, « La crise », publié le 26/11/2014 [en ligne], URL : <<http://www.cellam.fr/?p=5046&g=22>>

312. *Ibid.*, emplacement 536.

313. *Ibid.*, emplacement 868.

314. *Ibid.*, emplacement 906.