Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

119 | 2012

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2010-2011)

Philosophie juive contemporaine

Sophie Nordmann

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1099>

DOI : 10.4000/asr.1099

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

Pagination : 303-306

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Sophie Nordmann, « Philosophie juive contemporaine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 | 2012, mis en ligne le 10 octobre 2012, consulté le 16 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1099> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1099>

Tous droits réservés : EPHE

Philosophie juive contemporaine

Ce séminaire porte sur l'actualité de la recherche dans le champ de la philosophie juive contemporaine. Ce champ – qui couvre une vaste constellation de penseurs parmi lesquels : H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, L. Strauss, G. Scholem, W. Benjamin, E. Levinas, B. Lévy – donne lieu à de nombreux travaux et études : l'objectif est de proposer une « cellule de veille » sur les parutions actuelles (2010-2011) se rapportant à ces auteurs. Il s'agit à la fois d'être au fait des travaux les plus récents (nouvelles parutions, interprétations et orientations de la recherche), et d'offrir un accès à la philosophie juive contemporaine non pas sous la forme d'un cours d'introduction générale à une œuvre ou à un auteur mais toujours par le biais d'angles précis. En raison de la fermeture des locaux de la Sorbonne, le séminaire a débuté en janvier seulement, et n'a compté que dix séances cette année.

Les séances 1 à 3 ont porté sur l'essai de Michaël Löwy, *Juifs hétérodoxes* (Éditions de l'éclat, 2010). Après une introduction générale (séance 1), la 2^e séance était consacrée à la présentation de son essai par M. Löwy (sociologue, directeur de recherche émérite CNRS) et à la discussion qui en a suivi. Nous avons prolongé cette réflexion à la séance 3 par l'étude d'un article du même auteur, « Messianisme et utopie » (*Cités* n° 42, 2010). Löwy dresse un constat qui va lui fournir le socle de l'ensemble de ses travaux : celui de l'émergence, chez les Juifs de la *Mitteleuropa*, entre les deux guerres, d'un courant utopiste révolutionnaire, largement héritier du romantisme allemand, mais tourné vers un avenir utopique et non vers un passé idéalisé. Nous avons étudié en nous appuyant sur les travaux de Löwy les différentes figures de cet utopisme révolutionnaire, et posé la question de son lien avec le judaïsme – lien qui trouve notamment son ancrage dans la question du messianisme. Sur cette base, nous avons repris la typologie dressée par Löwy de ces différentes figures d'utopistes révolutionnaires, pour les saisir dans leur singularité, mais aussi dans leurs affinités, ou au contraire dans leurs oppositions. Sur la base de cette typologie, on peut distinguer en particulier deux pôles, en fonction du rapport en apparence opposé qui s'y trouve établi avec le judaïsme. Le premier pôle est celui qui met la référence au judaïsme au cœur de l'utopie révolutionnaire. Le second pôle est constitué des penseurs qui envisagent au contraire l'utopie révolutionnaire en référence plutôt au marxisme, apparemment sans référence au judaïsme ou même dans une forme de rejet du judaïsme. Dans *Juifs hétérodoxes*, on retrouve cette typologie déjà présente dans *Rédemption et Utopie*, mais elle est là en toile de fond, comme si elle avait pour principale fonction être bouleversée. Car les figures singulières qui sont étudiées sont toujours au croisement des catégories. *Juifs hétérodoxes* n'a plus pour ambition, comme c'était le cas dans *Rédemption et Utopie*, de classer, suivant le principe des affinités électives, mais justement plutôt de saisir chaque figure dans sa complexité et sa singularité.

À cet essai fait écho l'article publié par M. Löwy dans la revue *Cités* : « Messianisme et utopie » (*Cités* n° 42, 2010). La question de l'utopie est intimement liée à une réflexion sur l'Histoire : contrairement à ce que laisse entendre le nom même d'u-topie, la dimension temporelle est tout aussi importante que la dimension spatiale. L'utopie, c'est aussi ce dont l'histoire n'a pas encore accouché. La question n'est pas tellement celle du lieu géographique, mais de ce qui a « lieu d'être ». L'utopie, c'est aussi le monde « à venir », *Olam Haba* : l'utopie rencontre le messianisme juif et cette rencontre induit une autre conception de l'histoire et du temps que celle de la flèche moderne du progrès. C'est en particulier le cas avec Walter Benjamin. Il n'est pas à proprement parler utopiste : il ne décrit jamais un monde idéal à faire advenir. Mais il dresse une critique de la Modernité et laisse entrevoir une alternative. Une autre conception du temps que celle de la linéarité du progrès dans une succession d'instantanés homogènes. Cette autre conception du temps et de l'histoire puise largement son inspiration aux sources du judaïsme, et en particulier dans la kabbale, et Benjamin doit beaucoup sur ce point à Scholem.

Cette autre manière d'envisager le temps et l'histoire – dont Benjamin ne donne pas un exposé systématique – se trouve déjà dans son essai sur les *Origines du drame baroque allemand*, et trouve son expression privilégiée dans les *Thèses sur le concept d'histoire*, et en particulier dans la thèse 9. Nous avons approfondi la lecture de cette thèse afin de comprendre la manière dont se déploie à partir d'elle la conception de l'histoire de Benjamin. Nous nous sommes appuyés notamment sur les analyses développées par Stéphane Mosès dans *L'Ange de l'Histoire* (Éd. du Seuil, Paris). La réflexion sur l'histoire est l'une des constantes de la pensée de Benjamin. Depuis ses écrits de jeunesse jusqu'à ses derniers textes, cette préoccupation constitue le fil directeur qui, de manière tantôt explicite, tantôt plus souterraine, parcourt l'ensemble des écrits de Benjamin. La question centrale est pour Benjamin celle qui consiste à se demander comment un chaos d'événements peut être rendu intelligible. Sa réflexion porte moins, en d'autres termes, sur la nature des processus historiques que sur la manière d'en rendre compte. Sa réflexion est historiographique, avec l'idée qu'histoire et historiographie sont inséparables, dans la mesure où l'histoire se constitue dans et à travers l'acte même de la raconter. La critique du progrès par Benjamin apparaît donc comme inséparable de l'impératif d'une *autre* histoire. Envisager l'histoire comme un progrès revient forcément à raconter l'histoire des vainqueurs, comme si toute l'histoire passée convergeait vers un présent qui serait le meilleur des mondes possibles. Or, W. Benjamin se donne pour tâche de penser l'histoire comme « catastrophe » : seule manière d'être fidèle à la mémoire des vaincus, des damnés de la terre. Cf. *Thèses sur le concept d'histoire* : « Tous ceux qui à ce jour ont obtenu la victoire, participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps de ceux qui aujourd'hui gisent à terre ». Face à ce mouvement, l'historien matérialiste, affirme W. Benjamin, « se donne pour tâche de brosser l'histoire à rebrousse-poil », comme si cette attention à la vérité du passé était la seule façon de libérer la « faible force messianique » qui habite chaque génération. Dans l'évocation de cette « faible force messianique » se joue la rencontre entre philosophie de l'histoire (utopie révolutionnaire) et référence au judaïsme, avec comme point de convergence la question de la rédemption.

L'erreur de la modernité serait d'avoir envisagé la rédemption advenant au bout de la flèche du temps. Or, si la rédemption est pensable, ce n'est pas dans le temps vide, linéaire et homogène du temps historique : celui-ci accumule inlassablement les catastrophes. Seule l'irruption d'une *autre temporalité* peut faire éclore la charge révolutionnaire. En effet « le messie ne vient pas seulement comme rédempteur ; il vient comme vainqueur de l'antéchrist ». Et encore, « chaque seconde est la porte étroite par laquelle le Messie peut entrer ». W. Benjamin apparaît donc un *critique révolutionnaire des philosophies du progrès*. Il échappe à la dichotomie conservatisme/progressisme et la met en cause. Il ne renonce pas à l'espérance messianique mais il la situe dans l'imprévisibilité et la nouveauté d'un présent capable d'interrompre le mouvement historique conduisant à la catastrophe. À ce titre, il occupe une place singulière dans l'histoire de la pensée critique moderne : il est le premier partisan du matérialisme historique qui rompt radicalement avec l'idéologie du progrès linéaire. Selon M. Löwy, W. Benjamin est l'inventeur d'une nouvelle philosophie de l'histoire, d'un « matérialisme historique » revu et corrigé par le messianisme juif et par la critique romantique.

Les séances 4 à 6 ont été consacrées au rapport de Th. Adorno au judaïsme, à l'occasion de la publication d'un imposant *Essai sur Adorno* (Payot, Paris 2010) par Gilles Moutot, professeur agrégé de philosophie. L'auteur nous a présenté son essai, et cette rencontre a été approfondie par l'étude d'un article du même auteur, consacré à « Adorno et le judaïsme » et paru dans les *Cahiers d'études lévinassiennes* de cette même année. Ce prisme nous a offert une porte d'entrée vers l'œuvre complexe d'Adorno, qui se situe au confluent des deux pôles mis en évidence par M. Löwy : judaïsme et marxisme. Figure emblématique, avec Max Horkheimer et Herbert Marcuse, de l'École de Francfort, Theodor W. Adorno est également représentatif de cette génération de penseurs juifs allemands qui, issus de familles assimilées, élaborent une critique radicale de la société dans laquelle leurs pères ont réussi à obtenir des positions favorables. Une telle critique, toutefois, ne s'exerce nullement au nom d'un quelconque retour à la religion et à la vie juives ; elle ne s'articule pas non plus, contrairement à ce que donne par exemple à voir l'itinéraire de Scholem, au projet sioniste. Bien plutôt s'agit-il d'une théorie critique d'inspiration marxiste et qui recourt avant tout à l'outillage conceptuel forgé par la tradition philosophique allemande. Pour autant, on ne saurait esquiver ce constat : s'emparant d'un tel équipement intellectuel en vue, précisément, d'en renouveler le potentiel critique, Adorno déploie un certain nombre de motifs (une pratique de l'interprétation centrée sur la lettre plutôt que sur l'esprit, une défense réitérée de la différence et de la non-identité contre les puissances de la totalité et de la synthèse, etc.) dont l'agencement fait apparaître quelque chose comme une *rémanence* des traits les plus caractéristiques de la pensée juive – et en particulier de l'art herméneutique recueilli dans le *corpus* talmudique. Comment, dès lors, définir la place que cette tradition peut occuper au sein d'une pensée qui, ne l'ayant jamais *rencontrée*, y trouve cependant l'origine de sa *singularité* ? Comment décrire l'importance philosophique de ce qui, sous le terme de judaïsme, se rend décisivement présent du fait même de son absence ? Nous avons tenté, avec G. Moutot et en prolongement de sa conférence, d'approfondir ces questions. L'hypothèse

de G. Moutot est celle d'une référence au judaïsme souterrain à l'œuvre et à la démarche d'Adorno : rémanence qui a trait en particulier à la méthodologie dont use Adorno et à la dialectique négative qui se trouve au cœur des travaux de l'Ecole de Francfort (et que l'on trouve notamment dans la critique des Lumières et de la rationalité moderne qu'il développe).

Les séances 7 et 8 ont été consacrées à l'essai tout récemment paru de Louis Pinto (directeur de recherche CNRS), *La religion intellectuelle : E. Levinas, H. Cohen, J. Lachelier* (PUF, Paris 2010). Les études de cas présentées dans cet essai réunissent trois figures : Emmanuel Levinas (le plus longuement abordé), Hermann Cohen et Jules Lachelier, qui ont en commun une posture antimystique. Pour eux, le contact avec l'Absolu ne passe pas par les voies de l'affect mais par celles de l'abstraction, de l'esprit, de l'étude, de l'effort sur soi-même. C'est sans doute ce qui procure une allure universelle à leur message, indissociablement philosophique et religieux. L'essai de Louis Pinto nous offre un éclairage inédit sur les relations entre philosophie et religion à partir de l'analyse des trajectoires d'Emmanuel Levinas, d'Hermann Cohen et de Jules Lachelier. Louis Pinto met en évidence l'influence du parcours des trois penseurs dans la conception de leur discours philosophique. Le point de vue de sociologie historique met en perspective la construction du discours métaphysique se situant entre théologie et philosophie. La séance 7 a été consacrée à la présentation de cet essai par son auteur et à une discussion autour de ces thématiques centrales. Puis (séance 8) nous avons approfondi la manière dont la philosophie d'E. Levinas s'inscrivait de manière singulière dans le paysage d'après-guerre, au confluent de la philosophie universitaire et de la pensée juive, en nous appuyant sur le chapitre de l'essai de Louis Pinto qui lui est consacré.

Les deux dernières séances ont été consacrées aux présentations de leurs travaux par les étudiants. T. Baba nous a présenté son travail sur la référence d'H. Cohen, de J. Gordin et d'E. Levinas à Maimonide. A. Boudeville a présenté ses travaux sur les lettres hébraïques à partir d'une référence à G. Scholem. (notamment : « Le Nom de Dieu et la théorie du langage dans la Kabale » dans *Le Nom et les symboles de Dieu* et l'introduction des *Grands courants de la mystique juive*).