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

Résumé des conférences et travaux

120 | 2013

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2011-2012)

Séminaire de philosophie juive contemporaine

Séminaire de philosophie juive contemporaine

Conférences de l'année 2011-2012

Sophie Nordmann

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1151>

DOI : 10.4000/asr.1151

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2013

Pagination : 233-240

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Sophie Nordmann, « Séminaire de philosophie juive contemporaine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 120 | 2013, mis en ligne le 01 juillet 2013, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1151> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1151>

Tous droits réservés : EPHE

Séminaire de philosophie juive contemporaine

M^{me} Sophie Nordmann

PRAG

Les trois premières séances du séminaire ont porté sur l'édition des deux volumes de *Levinas vivant*, de Jean-Michel Salanskis, professeur à l'université Paris-Nanterre (*Levinas vivant I. L'émotion éthique* et *Levinas vivant II. L'humanité de l'homme*, Klincksieck, Paris 2011). À la suite de la conférence de M. Salanskis et de l'échange qui s'en est suivi avec les étudiants, nous avons approfondi les questions abordées dans ses travaux par l'étude du dernier article du second volume, intitulé « Levinas, les modernités, les judaïsmes », trois pôles dont les modalités de mise en relation ouvrent des horizons de recherche et de compréhension. Par « judaïsmes », M. Salanskis entend les « multiples manières de se vivre comme juif » : autour du noyau constitué par l'observance et l'étude, gravitent les différentes manières de « se vivre comme juif », qui peuvent n'avoir qu'un lien très distendu avec ce noyau, et qui peuvent aussi, à l'époque contemporaine, passer par un attachement à deux événements qui ont marqué la vie juive : la Shoah et l'État d'Israël. On perçoit déjà dans cette définition des « judaïsmes », l'inspiration lévinassienne, et plus largement phénoménologique, qui ne part pas de définitions conceptuelles mais d'une attention au concret. Au cœur du noyau lui-même, constitué par le judaïsme « religieux », il faut distinguer dans la tradition juive la Torah, le Talmud, le Midrash et la Kabbala, qui « sont susceptibles d'inspirer des orientations existentielles différentes » (p. 197). À ce noyau il faut encore ajouter des éléments traditionnels « marginaux » et néanmoins centraux à bien des égards, en ce qu'ils s'intègrent eux aussi à la tradition juive : les récits hassidiques, et la « pensée juive », qui là encore relèvent d'un mode d'exposition différent et néanmoins complémentaire des autres. Le noyau du noyau, la tradition talmudique, fait lui aussi signe vers la complexité sous l'apparent singulier du « Talmud » : oppositions des maîtres de la tradition, pluralité qui n'est pas accidentelle, mais qui constitue une dimension essentielle de l'élaboration talmudique. Dans cette typologie, le judaïsme d'Emmanuel Levinas représente, selon M. Salanskis, une voie juive absolument inédite.

Quelle relation entretiennent donc ces « judaïsmes », avec ce que l'on nomme la modernité, et qui peut s'entendre en plusieurs sens ? En un premier sens, la « modernité » renvoie à ce qui est à la pointe du présent, quel que soit ce présent. En un second sens, la « modernité » renvoie à une époque de l'histoire, repérable sur l'axe chronologique, et qui correspond aux XVII^e-XVIII^e siècles : ces deux siècles, nous les comprenons « comme l'amorce de ce que nous dénommons notre présent, comme son fondement et sa préparation. La représentation qui nous guide est celle d'une rupture avec "l'ancien temps" à l'issue de laquelle les entraves essentielles qui empêchaient l'humanité d'aller de l'avant ont été écartées, détruites » (p. 203) – il y a donc bien une forme de lien entre les deux acceptions de l'adjectif « moderne ». C'est en référence à ce second sens de la modernité que se comprennent certaines

tentatives de caractériser la période actuelle comme postmodernité, chez Jean-François Lyotard par exemple : la postmodernité représente un troisième pôle, celui de l'époque qui s'ouvre à partir des années 1960 et que l'on peut caractériser, à la suite de Lyotard, comme celle de la fin des « grands récits ». Nous avons approfondi, à la suite des analyses de M. Salanskis, les modalités de mise en relation entre ces deux pôles, ainsi définis dans leur complexité : les judaïsmes et les modernités.

Après une séance consacrée à la question des rapports entre la mystique juive et l'hindouisme (conférence de Michaël de Saint-Chéron, à partir du dernier chapitre de *Gandhi. L'antibiographie d'une grande âme*, Hermann, Paris 2012), le séminaire s'est orienté vers l'examen de la relation entre Léon Brunschvicg et Emmanuel Levinas, à partir des travaux de Tomokazu Baba (chercheur à la *Japan Society for the Promotion of Science* de Tokyo). La conférence de M. Baba a porté sur « L'athéisme brunschvicgien et le judaïsme comme religion d'adultes ». Brunschvicg, figure majeure du paysage philosophique de l'entre-deux guerres, né en 1869 et mort en 1944, d'une génération l'aîné d'Emmanuel Levinas, héritier du courant idéaliste issu de Kant, place au cœur de l'activité philosophique la réflexion sur l'élaboration par la raison de ses propres concepts. Brunschvicg comme Levinas ont assisté à la rencontre de Davos en 1929, qui a en particulier opposé Cassirer, héritier du néokantisme de l'École de Marbourg, et Heidegger. Levinas a pris parti pour Heidegger, tandis que Brunschvicg se situe clairement du côté de l'idéalisme néokantien de Cassirer. Entre Brunschvicg et Levinas, on peut donc repérer une opposition philosophique, qui se double à la fois d'une distance de génération, et d'une certaine distance dans le rapport que l'un et l'autre entretiennent au judaïsme. Pourtant, Levinas témoigne à plusieurs reprises de son immense estime pour Brunschvicg (cf. en particulier deux articles parus en 1949 et 1951 et repris dans *Difficile Liberté* : « L'agenda de Léon Brunschvicg » « Être occidental »). Brunschvicg est à bien des égards présent sans être cité dans l'œuvre de Levinas, et leurs réflexions sur le rapport de la religion à la raison offre un angle d'approche particulièrement pertinent. Dans sa conférence, M. Baba est revenu sur les raisons de l'estime de Levinas pour celui qu'il considère comme le grand philosophe « occidental », et sur la contribution de Brunschvicg et de sa pensée au développement de la philosophie du jeune Levinas. Les points de convergence mis en évidence par M. Baba ont été approfondis lors la séance suivante. Le premier consiste dans l'idée d'un dépassement de l'égoïsme biologique et de l'individualité empirique dans la vie de l'esprit. Pour Brunschvicg, le plus haut degré de l'esprit se manifeste dans le travail théorique du mathématicien. Le chercheur en sciences exactes oublie sa personne concrète et cherche, au-delà des sens, les formes intellectuelles mathématiques. Le modèle de l'activité purement rationnelle est celle du mathématicien : dans cette réflexion purement théorique, celui qui contemple est au-delà du besoin immédiat du corps et de la partialité qui en découle. Pour le dire dans des termes qui sont ceux, non plus de l'idéalisme, mais de la phénoménologie, le chercheur en mathématiques dépasse le *conatus*, la recherche de l'intérêt personnel, l'égoïsme biologique, la persévérance dans l'être, et il inaugure un nouveau régime de l'être-au-monde, une forme de « désintéressement » – terme qui sera cher à Levinas. Le premier point de convergence entre Brunschvicg et Levinas porte donc sur le principe même de la philosophie brunschvicgienne,

suivant lequel la vie de l'esprit est au-delà de l'égoïsme biologique. Or, c'est dans cette activité purement rationnelle, dans ce dépassement de l'égoïsme biologique, que se trouve selon Brunschvicg la dignité de l'homme : « né pour être simple animal, l'homme a rompu l'entrave de sa finalité biologique. La connaissance était un moyen ; il en a fait un but, qui grâce à l'établissement de procédés certains de coordination mathématique et de contrôle expérimental, a conquis la dignité d'une valeur intrinsèque »¹. On trouve quelque chose d'analogue chez Levinas dans l'idée suivant laquelle l'éthique consiste précisément dans l'inauguration d'un nouveau régime ontologique différent du *conatus* : obéir à l'impératif éthique signifie avoir en vue autre chose que l'individualité biologique, l'intérêt particulier, la persévérance dans l'être.

Sur la base de cette convergence, Brunschvicg et Levinas prennent des orientations différentes : celle de l'athéisme pour Brunschvicg, celle de la référence au judaïsme pour Levinas. Or, là encore, il y a convergence inattendue. Chez Brunschvicg, la sortie du régime de l'être se fait dans l'activité rationnelle pure, la recherche mathématique : « Du point de vue de la philosophie occidentale, l'effort proprement religieux consistera donc à maintenir jusqu'au bout dans toutes les démarches de la conscience humaine, cette attitude d'entier détachement de sa propre personne, d'entière dévotion à l'idée, qui est l'ascèse propre du savant². Chez Levinas, cette idée débouche sur la « religion d'adultes » : une religion débarrassée de tout irrationalisme et qui peut se comprendre aussi comme une forme d'a-théisme ou, en tout cas, d'anti-théologisme, et qui se comprend comme impératif éthique (l'interdiction du meurtre) par lequel on s'extrait du régime de l'être, du régime de la persévérance dans l'être. Tout comme Brunschvicg, Levinas insiste sur l'essence intellectuelle du judaïsme compris à partir de l'enseignement du Talmud :

[...] que l'éducation pour le juif se confond avec l'instruction et que l'ignorant ne saurait être réellement pieux ! Et ils sont fréquents, les curieux textes talmudiques qui essaient de présenter la nature de la spiritualité d'Israël comme résidant dans son excellence intellectuelle³.

Comme chez Brunschvicg, c'est l'excellence intellectuelle, l'exclusion de l'irrationnel, l'activité rationnelle pure qui est la vraie conversion :

Le monothéisme juif n'exalte pas une puissance sacrée, un *numen* triomphant d'autres puissances numineuses, mais participant encore de leur vie clandestine et mystérieuse. Le Dieu des juifs n'est pas le survivant de dieux mystiques⁴.

S'ils empruntent des voies différentes, on trouve donc néanmoins, chez l'un comme chez l'autre, une même inspiration, celle d'un dépassement de l'égoïsme biologique vers l'inauguration d'un autre régime ontologique purement rationnel. Nous avons posé comme hypothèse d'approfondissement l'idée suivant laquelle, pour mieux comprendre ces divergences et ces convergences, il faut en revenir à une figure, qui

1. L. BRUNSCHVICG, « Transcendance et religion », dans *De la vraie et de la fausse conversion*, PUF, Paris 1951, p. 177.

2. ID., « La querelle de l'athéisme », dans *De la vraie et de la fausse conversion*, p. 245.

3. E. LEVINAS « Une religion d'adultes », dans *Difficile Liberté*, Livre de Poche, Paris 1984, p. 33.

4. *Ibid.*, p. 32.

est pour ainsi dire la racine commune des deux branches qu'incarnent Brunschvicg et Levinas. Cette figure est celle d'Hermann Cohen, grand représentant de l'idéalisme néokantien dont va hériter Brunschvicg, et qui, dans un geste philosophique singulier dont va hériter Levinas, fait appel aux sources juives, à partir du projet idéaliste lui-même. Nous avons approfondi cette articulation, chez Cohen, de l'idéalisme et du recours aux sources juives qui permet, de jeter un nouvel éclairage sur la convergence inattendue qui nous est apparue entre Brunschvicg et Levinas. Étant donné que, chez Cohen, c'est le projet idéaliste lui-même qui détermine la référence aux sources juives, l'articulation de l'idéalisme et de la référence au judaïsme n'est pas fortuite et purement accidentelle, ce qui nous a également permis de revenir à l'articulation complexe qu'établit Levinas entre l'« être occidental » (qui se rapporte à l'idéalisme) et l'« être juif ».

Les trois séances suivantes ont été consacrées à la question du rapport du savoir à l'étude, à partir de l'essai de Gilles Hanus : *Quitter l'université sans renoncer au savoir. Le Freie Jüdisches Lehrhaus de Franz Rosenzweig* (Éditions du Sandre, Paris 2012). Le projet d'une maison libre d'études juives part d'une prise de conscience de Rosenzweig concernant la formation juive en Allemagne : celle d'une déliquescence du judaïsme allemand de son époque. Nous sommes en 1917, et Rosenzweig, alors soldat en Macédoine, adresse à Hermann Cohen une lettre sur « le problème actuel de la formation (*Bildung*) juive ». Il y affirme, depuis la Macédoine, la nécessité d'un renouveau du judaïsme allemand lequel passe selon lui par la formation avant tout. Trois ans plus tard, et en se référant explicitement à sa première lettre, Rosenzweig reprend la question de la formation juive dans un texte intitulé « *Bildung – und keine Ende* » (« Formation sans fin »). Le véritable problème selon Rosenzweig est de renouer le lien entre les individus et les institutions culturelles du judaïsme allemand, c'est-à-dire de rendre à nouveau possible l'existence d'un « monde juif », détruit par l'émancipation au nom de la constitution du judaïsme en confession religieuse. C'est donc d'abord la vie juive qu'il convient de restaurer, suivant une voie qui reste à inventer puisque « toutes les recettes, tant l'orthodoxe que la sioniste ou la libérale engendrent, à mesure qu'on les suit comme des recettes, des caricatures ridicules de l'homme ». Rosenzweig propose donc un renouvellement en profondeur de l'enseignement existant, qui passe par son complet réaménagement.

La « libre maison d'études juives » ouvre ses portes en avril 1920. Le *Lehrhaus* fonctionnera jusqu'en 1929, et comptera parmi ses nombreux enseignants Agnon, Strauss, Scholem. Il rouvre ses portes de 1933 à 1938, en réaction à la persécution, sous la direction de Martin Buber. Rosenzweig l'avait conçu comme un lieu au sein duquel une nouvelle forme de pensée serait à même de se déployer. Cette nouvelle forme de pensée a fait l'objet d'une théorisation par Rosenzweig lui-même, dans un article intitulé « *Das neue Denken* », où Rosenzweig s'oppose explicitement, sur le plan philosophique, au savoir tel qu'il est dispensé dans les institutions académiques et universitaires. Au mode de savoir tel qu'il est pratiqué à l'université, Rosenzweig oppose la « pensée nouvelle », qui ne peut trouver dans le cadre universitaire le lieu de son épanouissement, et qui appelle donc la fondation d'un lieu qui instaure un

autre type de rapport au savoir et à l'étude. En fondant une « maison libre d'études », Rosenzweig se démarque donc de l'université. Il se démarque aussi de la *yeshiva* traditionnelle, et s'en explique dans une lettre à Rudolf Hallo de décembre 1922, où il définit son projet comme « un *beit ha-midrash* modernisé », où « libre » signifie accessible à tous, sans examen. Sa démarche est comme encadrée par deux pôles, deux formes de rapport au savoir : l'université / le *Heder*, avec lesquels il entend prendre ses distances. Cette démarche pose trois questions, liées mais distinctes, auxquelles nous avons tenté d'apporter des pistes de réponses en approfondissement de la conférence de Gilles Hanus : pourquoi le judaïsme allemand de l'époque a-t-il besoin d'un tel *Lehrhaus*, distinct à la fois de la maison d'études traditionnelle et l'étude universitaire du judaïsme proposée par la *Wissenschaft des Judentums* ? Pourquoi Rosenzweig quitte-t-il l'institution universitaire où il est pourtant promis à un bel avenir, pour fonder le *Lehrhaus* ? Pourquoi s'engage-t-il dans un tel projet, alors même qu'il rentre à peine du front, et qu'il est occupé par l'écriture de *L'Étoile de la rédemption* ? Nous avons cherché à cerner la portée philosophique de cette démarche, qui doit elle-même être mise en relation avec deux épisodes biographiques qui ont eux aussi une portée philosophique : l'expérience de la première guerre mondiale et l'épisode de la « non-conversion » de Rosenzweig au christianisme. La démarche de fondation du *Lehrhaus* est également liée à ce que Rosenzweig développe sur un plan théorique dans *L'Étoile de la rédemption*. Si Rosenzweig entreprend de fonder le *Lehrhaus*, c'est d'abord dans la mesure où, à ses yeux, la nouveauté n'a pas sa place dans le cadre institutionnel de l'Université : « ni l'expert ni le profane ne veulent du neuf »⁵. Il s'agit donc de créer un nouveau lieu pour permettre à la pensée de nouvelle de s'exercer, à la fois comme nouvelle manière d'exercer la pensée, et comme nouveauté de la pensée qui en résulte. Or, Rosenzweig met en avant l'idée suivant laquelle, paradoxalement, la nouveauté procède d'un retour à l'ancien : critique implicite de l'historicisme ambiant qui va dans le sens d'une philosophie du progrès, historicisme hérité des Lumières et sous-tendu par les thèses hégéliennes sur l'Histoire. À l'idée de nouveauté telle qu'elle est véhiculée par l'idéologie du progrès, Rosenzweig oppose l'idée de nouveauté comme renouvellement (*Erneuerung*) : le terme apparaît à de nombreuses reprises dans « La pensée nouvelle », notamment à propos de la Révélation « toujours renouvelée », et renvoie au retour à une forme ancienne sous la forme d'un renouvellement radical. Il s'agit donc pour Rosenzweig de prendre ses distances avec l'université sans renoncer pour autant à l'enseignement, à la transmission, mais au contraire pour en tracer la voie authentique. Or, il apparaît que ce rapport problématique à l'Université à la fois comme institution et comme modalité de mise en œuvre du savoir n'est pas propre à Rosenzweig, mais constitue un trait commun et une problématique récurrente chez les philosophes juifs contemporains (Hermann Cohen, Emmanuel Levinas, Benny Lévy). Nous avons approfondi l'examen de cette question à partir de deux articles publiés dans le numéro des *Cahiers d'études levinassiennes* consacré à l'Université : « Entre savoir et assimilation : Levinas et l'Université » de Gilles Hanus, et « L'université comme foule » de Jean-Claude Milner.

5. « La pensée nouvelle », dans *Franz Rosenzweig*, Cerf, Paris 2005 (Cahiers de la nuit surveillée), p. 43.

Les deux séances suivantes ont été consacrées à une présentation par Alain Boudeville de son travail graphique sur les couleurs dans la Cabale, complétée par l'étude d'un chapitre de *La cabale, nouvelles perspectives* (Éditions du Cerf, Paris 2007), de Moshé Idel, intitulé « La visualisation des couleurs et la prière cabalistique ». Dans le chapitre sur « Les techniques mystiques » au sein duquel s'intègre la section sur la visualisation des couleurs, Moshe Idel étudie les techniques employées par certains cabalistes afin de provoquer des états de conscience paranormaux. L'idée maîtresse de Moshé Idel est que cet aspect pratique a été trop négligé dans les études académiques sur la cabale. Or, à toutes les époques connues du développement de cette tradition mystique, les mystiques juifs ont été en possession d'une grande variété de techniques qu'ils ont sans doute mises en pratique. Certaines ont une tonalité magique évidente, et toutes exigent une participation intense du mystique. La compréhension du mysticisme juif doit prendre en considération ces pratiques : il s'agit pour Idel de prendre le contre-pied de l'approche de Gershom Scholem qui considère davantage la cabale comme un « système » de concepts philosophiques, et met moins l'accent sur l'aspect pratique. Les descriptions de techniques mystiques – que Moshé Idel trouve en particulier chez Abraham Aboulafia, Isaac d'Acre, Cordovéro, Isaac Louria et Haïm Vital, ainsi que chez certains maîtres hassidiques – combinent des éléments anciens et sans doute authentiquement juifs, avec des pratiques influencées par des sources étrangères. À partir de là, Idel distingue deux types principaux de techniques cabalistiques, « nomiques » et « anomiques » : les techniques « nomiques » renvoient aux transformations de pratiques halakhiques en techniques mystiques ; les techniques « anomiques » se réfèrent aux formes d'activité mystique qui n'impliquent pas de pratique halakhique. D'après Moshé Idel, les pratiques anomiques sont celles qui, durant les dernières étapes du développement du mysticisme juif, devinrent la partie la plus ésotérique des pratiques cabalistiques. Sur la base de cette distinction, Idel présente quatre techniques mystiques : le pleurement, l'ascension de l'âme, la combinaison des lettres et, enfin, la visualisation des couleurs. Les deux premières illustrent selon lui la continuité du mysticisme juif au cours des siècles, malgré les changements intervenus dans les conceptions théologiques. Les deux dernières sont représentatives de techniques caractéristiques de l'époque médiévale. La visualisation des couleurs est donc le dernier type de technique mystique examiné. Idel en fait une technique « nomique », liée à une conception particulière de la signification cabalistique de la *kavanah* – l'intention qui, selon le Talmud, doit accompagner l'accomplissement des commandements. Selon Moshé Idel, la technique de la visualisation des couleurs est une technique étrangère – totalement absente de la cabale antique – et le fait qu'elle ait été adoptée par les cabalistes démontre l'empressement, à la fin du XIII^e siècle, dont firent preuve les mystiques pour élargir la cabale de diverses manières : on peut détecter à cette même époque d'autres influences issues de conceptions soufies parmi les cabalistes (ex. : l'apparition de certains concepts, tels ceux de « monde imaginal » et d'équanimité).

La dernière séance du séminaire a été consacrée à la présentation par Léo Botton (étudiant EHESS Master 2 sous la direction de Pierre-Antoine Fabre) de ses travaux à partir de deux essais de Catherine Chalier : *L'inspiration du philosophe « l'amour*

de la sagesse » et sa source prophétique (Albin Michel, Paris 1996) et *La trace de l'infini, Emmanuel Levinas et la source hébraïque* (Éditions du Cerf, Paris 2002).