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

Résumé des conférences et travaux

121 | 2014

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2012-2013)

Séminaire de philosophie juive contemporaine

Séminaire de philosophie juive contemporaine

Conférences de l'année 2012-2013

Sophie Nordmann

Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/asr/1286>

DOI: 10.4000/asr.1286

ISSN: 1969-6329

Publisher

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Printed version

Date of publication: 20 December 2014

Number of pages: 331-342

ISSN: 0183-7478

Electronic reference

Sophie Nordmann, "Séminaire de philosophie juive contemporaine", *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [Online], 121 | 2014, Online since 20 November 2014, connection on 07 July 2022. URL: <http://journals.openedition.org/asr/1286> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/asr.1286>

Tous droits réservés : EPHE

Séminaire de philosophie juive contemporaine

M^{me} Sophie Nordmann

PRAG

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 : Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Leo Strauss, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Emmanuel Levinas, Benny Lévy – donne lieu à de nombreux travaux et études : il s'agit, dans une approche croisée avec d'autres disciplines (sciences sociales, études juives), de se tenir au plus près des parutions actuelles (2012-2013), et d'offrir un accès à la philosophie juive contemporaine toujours par le biais d'angles précis et en référence à des travaux de l'année en cours.

Les deux premières séances ont été consacrées à la référence au judaïsme dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch, à l'occasion de la parution de l'essai de Joëlle Hansel, *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme* (Manucius, Paris 2012). « Par sa sensibilité à l'ineffable, à l'impalpable, au “je ne sais quoi” et au “presque rien”, le discours de Jankélévitch n'a pas son pareil dans l'éventail des doctrines et mouvements d'idées contemporains » : ces mots qui ouvrent l'essai que Hansel, philosophe spécialiste notamment du judaïsme italien (xvii^e-xviii^e siècle) et de l'œuvre d'Emmanuel Levinas, nous plongent d'emblée au cœur même de la philosophie de Jankélévitch, toute entière traversée d'une attention extrême à l'unique et au singulier. Cette position singulière, et quelque peu marginale, dans le paysage philosophique du xx^e siècle, Jankélévitch lui-même la revendique : « Maintenant il n'y a plus de place en France que pour les troupeaux : marxistes, catholiques, existentialistes. Et je ne suis d'aucune paroisse », écrit-il au début des années 1950. Mais s'il est un penseur insaisissable et inclassable, c'est aussi parce qu'il y a, pour ainsi dire, plusieurs Jankélévitch : le professeur à la Sorbonne, qui pendant près de trente ans a marqué des générations d'étudiants, l'auteur d'essais de métaphysique et de morale importants, de la *Philosophie première*, au *Traité des vertus*, en passant par *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* ; le Jankélévitch engagé dans le renouveau du judaïsme d'après-guerre, au travers de ses participations aux Colloques des intellectuels juifs de langue française et de ses positions engagées sur l'imprescriptibilité des crimes nazis ; le Jankélévitch musicien, et auteur d'essais sur Fauré et sur Debussy. Il apparaît à la lecture de l'essai de Hansel que tous ces Jankélévitch font un : d'un bout à l'autre de cette œuvre qui s'étend sur plus d'un demi-siècle, on retrouve en effet une même attention à l'unique, à l'insaisissable, aux nuances, attention qui s'exprime dans une langue « à la fois légère et fleurie, une quête du léger, de l'aérien, de l'impalpable ».

Cette intuition est d'abord celle la singularité absolue de la personne humaine, unique et irremplaçable. Elle fait le trait d'union entre la métaphysique de Jankélévitch, sa morale, son esthétique, son rapport au judaïsme et ses engagements

après la Shoah. Hansel analyse la manière dont tous ces aspects de la pensée de Jankélévitch se rapportent à cette intuition initiale : la personne est « celui dont il n'est dans l'histoire du monde, et par définition, qu'un seul exemplaire, la cime et la fine pointe de l'irremplaçable », écrit Jankélévitch dès 1939. Dès lors, puisque « rien n'est un exemplaire de rien », s'ouvre une philosophie attentive aux différences, aux nuances impalpables, dont les thèmes clés ont en commun de toucher à l'ineffable, à l'indicible, à l'insaisissable. Cette intuition de l'unique est inséparable de la méditation de Jankélévitch sur le temps et l'instant : parce que chaque instant est absolument unique et irréversible, alors « la première fois est aussi la dernière ». « Être infinitésimal », qui n'a plus d'être sitôt qu'il est, l'instant est le « presque rien par excellence ». . . Et pourtant, il est aussi « presque tout » car en lui se jouent la liberté, la création, la mort, l'action morale. C'est encore cette même conscience aiguë de l'unique et de l'irréversible qui se retrouve dans les réflexions de Jankélévitch sur la musique : « La musique éveille en nous le sentiment de l'irréversibilité du temps : une fois et puis jamais plus ». Et comme le Bien qui est et n'est que bien-faisance, elle est de l'ordre du Faire : la musique « est faite pour qu'on en joue, non pour qu'on en parle »¹.

À la lumière de ce « fil d'or » s'éclairent les positions de Jankélévitch sur l'imprescriptibilité des crimes nazis. Car si « la Shoah marque une rupture – une fracture – dans la vie de Jankélévitch », la même vigilance extrême à l'unique et à l'irremplaçable se retrouve dans les engagements qui sont les siens après guerre. L'absolue singularité de la personne rend en effet « la mort inacceptable et le crime, impardonnable ». La mort signe « la disparition d'un être qui n'aura pas son pareil dans toute l'éternité ». À ce titre, elle est toujours, pour Jankélévitch, tragique et scandaleuse. Pourtant, cela ne signifie pas que l'on puisse mettre toutes les morts sur le même plan :

Tant qu'il s'agit d'un décès entraîné par des causes naturelles, on peut se contenter d'évoquer avec nostalgie celui qui fut et qui n'est plus. C'est même en un sens tout ce que l'on peut faire puisqu'il est vain de lutter contre l'irréversibilité du temps. En revanche, la mort qui est l'effet de la violence humaine relève de l'ordre de la morale, elle nous prescrit d'agir².

Dès lors, dans un renversement paradoxal, la véritable conscience morale ne consiste pas seulement, aux yeux de Jankélévitch, dans la capacité à pardonner, mais aussi dans la résistance à la tentation du pardon et de l'oubli :

[...] ne pas pardonner n'est pas un aveu d'impuissance, mais une décision qui engage l'âme toute entière. Cette décision libre, œuvre de notre volonté, est une écrasante responsabilité. En bref, c'est un acte moral³.

Ainsi, le « métaphysicien de l'infinitésimal » et le « militant de l'impardonnable », ne font qu'un : il apparaît en effet à la lumière des analyses de Hansel que « la position radicale que Jankélévitch adopte envers les “avocats de l'oubli et du

1. V. JANKÉLÉVITCH, *Quelque part dans l'inachevé*, en collaboration avec B. BERLOWITZ, Gallimard, Paris 2004 (1978¹), p. 216.

2. J. HANSEL, *Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Manucius, Paris 2012, p. 81.

3. *Ibid.*, p. 137.

pardon” est en parfait accord avec les principes propres de sa philosophie hantée par l’irréversibilité du temps »⁴. D’ailleurs, cette même quête du « je-ne-sais-quoi » et du « presque-rien » est au cœur de la manière dont Jankélévitch envisage l’« être juif », qui échappe à toute catégorisation et à toute conceptualisation : « Cet être, pour moi, est impalpable et je le cherche et le chercherai à l’infini »⁵.

Sur la base de ces éléments nous avons cherché à poursuivre la réflexion sur la question centrale, celle du pardon, à partir de laquelle s’aperçoit la cohérence des différents pans dans lesquels la pensée de Jankélévitch se déploie : métaphysique, éthique, esthétique. Jankélévitch écrit *Le Pardon* en 1967. L’ouvrage comporte 3 parties : 1. L’usure temporelle, 2. L’excuse : comprendre, c’est pardonner, 3. Le pardon fou : « *acumen veniae* ». L’introduction signale la difficulté d’un pardon « pur de toute arrière-pensée » : le pardon, au sens de capacité de pardonner, ne peut pas être acquis, possédé ; il est une grâce instantanée, une « apparition disparaissante », un « imperceptible clignotement de la charité »⁶. Jankélévitch cherche à cerner le pardon véritable à partir de l’analyse de trois simili-pardons, qui présentent des effets similaires au pardon, mais en différent par l’intentionnalité : l’usure temporelle, l’excuse intellectuelle et la liquidation. Le vrai pardon présente trois marques principales : il est un événement daté, un don gracieux de l’offensé à l’offenseur, un rapport personnel. Il n’est pas la clémence, indifférente à la fois à l’événement et à l’ipséité de l’autre. Il est extra-juridique : on ne peut donc parler d’un droit au pardon. Le pardon est un renoncement sans obligation : « l’offensé renonce, sans y être obligé, à réclamer son dû et à exercer son droit, interrompt librement les poursuites et décide de ne pas tenir compte du tort subi. Le pardon est en creux ce que le don est en relief »⁷. Au contraire, le simili-pardon que constitue l’usure temporelle est un dépérissement : le vrai pardon est quant à lui un événement discontinu, instantané, de l’ordre de la conversion, « un événement gracieux aussi, ce qui suppose qu’il ne soit pas contraint d’advenir au bout d’un délai »⁸. La temporalité ne peut réduire à néant le fait d’avoir fait : « Avec le temps, tout ce qui a été fait peut être défait, tout ce qui a été défait peut être refait ; mais le fait-d’avoir-fait (*fecisse*) est indéfaisable ; on peut défaire la chose faite, mais non point faire que la chose fait n’ait pas été faite, mais non point, comme disait Cicéron après Aristote, faire du factum un infectum »⁹. L’agir est marqué d’une « semelfactivité intemporelle »¹⁰. Le temps a pouvoir sur les effets de la faute, non sur le fait de la faute. La fidélité est une résistance volontaire à la naturalité temporelle de l’oubli. « Pour pardonner il faut se souvenir. La rancune

4. *Ibid.*, p. 31.

5. V. JANKÉLEVITCH, « Introduction au thème du pardon », dans *La conscience juive. Face à l’histoire : le pardon (4^e et 5^e colloques des intellectuels juifs de langue française)*, PUF, Paris 1965, p. 245.

6. *Id.*, *Le Pardon*, Éditions Montaigne, Paris 1967, repris dans *Id.*, *Philosophie morale*, Flammarion, Paris 1998, p. 991-1149.

7. *Ibid.*, p. 1005, cité par le prof. Luc-Thomas Somme : http://www.jankelevitch.fr/janke2/jankelevitch_2d_le_pardon.pdf [consulté le 3 nov. 2014].

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

est la condition bizarrement contradictoire du pardon ; et inversement l'oubli le rend inutile »¹¹. L'excuse intellectuelle, celle qui consiste à chercher à comprendre pour pardonner, est elle aussi rapportée par Jankélévitch à un simili-pardon : cette excuse, dont l'effet l'apparente au pardon, diffère notablement de celui-ci en ce qu'elle se fonde sur des motifs alors qu'il est, quant à lui, immotivé. Le vrai pardon en effet, « ne demande pas à la faute, pour pouvoir lui pardonner, d'être atténuée par les circonstances. [...] D'avoir condamné la faute n'empêche nullement le pardon de pardonner : bien au contraire. Le pardon n'est pas "indulgent", loin de là : il est plutôt sévère, ou du moins l'a été »¹². L'excusable n'est pas le pardonnable : c'est le pardon qui crée le pardonnable, devenu tel parce que pardonné. L'excuse nie, totalement ou partiellement, la faute, alors que le pardon la tient pour nulle tout en ne méconnaissant aucunement sa réalité. Le pardon, distingué de l'usure temporelle et de l'excuse intellectuelle, est donc une espèce de cas-limite, « un état de pointe à peine vécu ; la cime ponctuelle du pardon, *acumen veniae*, est à peine existante ou, ce qui revient au même, presque inexistante »¹³. Le pardon pur est de l'ordre de la tangence instantanée, du je-ne-sais-quoi, non de la durée. Et pourtant cet instant fonde tout un avenir : « Le miracle, c'est que l'avènement instantané soit capable d'inaugurer un avenir, de fonder une vie nouvelle, d'instaurer entre les hommes de nouveaux rapports ; le miracle est qu'une ère de paix puisse survivre à l'instant joyeux »¹⁴. Ce pardon pur « tient tout entier dans la pure quoddité du mot de grâce ». Le pardon est rendu possible par cela même qui l'empêche, la faute qui en est l'organe-obstacle. À partir de la distinction entre la notion morale, « extra-légale et extra-juridique » de pardon et celle, juridique, de prescription, il apparaît que l'idée même d'un « droit au pardon » devient inconcevable. Cette distinction entre prescription et pardon rappelle celle que trace Jankélévitch, dans le *Traité des vertus*¹⁵, entre justice et charité. On comprend alors le lien de cette réflexion sur le pardon et des prises de position de Jankélévitch sur l'imprescriptibilité des crimes nazis. Cette réflexion s'articule également au reste de la philosophie de Jankélévitch, et en particulier à la place qui y est faite au paradoxe, à l'oscillation sans conciliation, au « presque rien » qui est aussi « presque tout », à sa conception du temps qui accorde un privilège insigne à ce « presque rien presque tout » qu'est l'instant, au lien, enfin, entre cette intuition de l'instant et de l'irréversibilité du temps et de l'éthique du faire, des réflexions de Jankélévitch sur la musique, et de ses réflexions sur l'être juif. La musique, en effet, éveille le sentiment de l'irréversibilité du temps : une fois et puis jamais plus. Mais la musique est aussi, et essentiellement, de l'ordre du Faire. Comme le Bien, l'amour ou la philosophie, la musique « est faite pour qu'on en joue, non pour qu'on en parle »¹⁶. En ouverture, nous avons cherché à mettre en regard, sur la question du pardon, les analyses

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. Id., *Traité des vertus*, Bordas, Paris 1949. Réédition Flammarion, Paris 1986 (Champs).

16. Id., *Quelque part dans l'inachevé*, p. 216.

de Jankélévitch et celles que développe, à la même époque, Emmanuel Levinas, notamment dans l'une de ses *Lectures talmudiques*, à partir d'un passage de la *Michna* (traité Yoma, 85a-85b).

Les séances suivantes ont été consacrées à l'essai d'Aurore Mrejen, *La figure de l'homme. Hannah Arendt et Emmanuel Levinas* (Éditions du Palio, Paris 2012). La démarche même qui consiste à mettre en regard la réflexion de Arendt et celle de Levinas a toute sa pertinence, dans la mesure où elles se déploient dans un contexte qui est celui d'une grande proximité. Proximité non pas personnelle – étonnamment, les références à Arendt sont pour ainsi dire absentes de l'œuvre de Levinas, et celles à Levinas totalement absentes de celle de Arendt : cette absence se comprend dans la mesure où leurs registres d'écriture et les problématiques qui sont les leurs sont très différentes. Très différentes et pourtant extrêmement proches : Arendt et Levinas naissent tous deux la même année, en 1906, Levinas en Lituanie, Arendt en Allemagne. Ils grandissent tous deux au sein de familles juives. Ils sont tous deux des disciples de Heidegger, avec qui ils prendront tous deux leurs distances. Pour l'un comme pour l'autre, la compromission de Heidegger avec le nazisme n'est pas étrangère en effet à sa philosophie et à son ontologie. Et surtout, ils sont tous deux confrontés au nazisme et à la Shoah, qui va marquer profondément leur pensée, et les engager dans une réflexion philosophique sur l'humanité de l'homme. On sait que Levinas affirme lui-même, à de nombreuses reprises, que sa vie comme son œuvre ont été dominées « par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie ». Quant à Arendt, elle écrit dans *La Crise de la culture* que « la pensée naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter »¹⁷. La Shoah constitue pour elle, sans nul doute, l'un de ces événements qu'elle prend comme guide pour s'orienter dans la pensée. Tous deux échappent à la déportation comme juifs : Arendt échappe à la Gestapo en 1933, elle s'exile en France puis émigre aux États-Unis en 1941. Levinas est fait prisonnier en 1940, mais comme prisonnier de guerre, et il passe toute la guerre en Allemagne dans un camp de prisonniers pour officiers. Pourtant, cette réflexion, qui s'inscrit dans un horizon commun, va prendre des chemins très différents : elle sera avant tout une réflexion historique sur les conditions du politique pour Arendt, alors qu'elle prendra un tour ontologique et phénoménologique sur les conditions de l'éthique chez Levinas. Comment donc, à partir de ce socle commun, se déploient deux chemins pour penser l'humanité de l'homme : tel est l'enjeu de la problématique que Mrejen prend pour fil directeur de son essai.

Arendt comme Levinas ancrent leur réflexion sur l'humanité dans l'expérience de la Shoah comme déshumanisation. Déshumanisation double – celle des bourreaux et celle des victimes – qui engage en creux une réflexion sur l'humanité de l'homme¹⁸.

17. H. ARENDT, « Préface », dans EAD., *La Crise de la culture*, Paris 1989 (Folio Essais 113) (1954¹), p. 25-26.

18. Cf. EAD., Lettre à Karl Jaspers de 1946 : « Peut-être n'y a-t-il derrière tout cela que le fait que des individus ne sont pas assassinés par d'autres individus pour des raisons humaines, mais qu'on tente de façon organisée d'exterminer la notion d'être humain », dans EAD., *Correspondance. 1926-1969*, trad. E. KAUFHOLZ MESSMER, Payot, Paris 1995 (1985¹), p. 120.

Ce serait là la spécificité de la Shoah : néanmoins, Arendt retrouvera quelque chose d'analogue dans le totalitarisme stalinien, et y verra d'ailleurs le trait distinctif du totalitarisme comme régime politique spécifique de la modernité, distinct de la dictature ou de la tyrannie. Le propre du totalitarisme, aux yeux de Arendt, est en effet la suppression de l'être humain en tant que tel, rendu « superflu », et cela vaut pour tous les êtres humains, de quelque côté qu'ils soient, aussi bien les bourreaux que les victimes. Chez Arendt comme chez Levinas, on retrouve cette idée suivant laquelle la déshumanisation de l'homme est le revers d'une subordination de l'homme au Tout. Celui du totalitarisme chez Arendt, celui du Tout de l'être heideggerien ou de l'histoire hégélienne chez Levinas. Ainsi, pour Arendt, « le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes (ce qui le distingue de la tyrannie ou de la dictature, avec lesquelles on a trop souvent tendance à le confondre), mais vers un système dans lequel les hommes sont superflus »¹⁹. Et chez Levinas, l'ouverture éthique à l'altérité passe par une critique de la totalité, de l'être et de l'histoire, comme il apparaît au début de *Totalité et Infini*²⁰ : c'est dans l'ouverture à l'infini, qui rompt la totalité, que Levinas cherchera le sens éthique de l'humanité. Et dès avant *Totalité et infini*, dans les écrits de jeunesse de Levinas (donc avant la Shoah), on retrouve cette problématique de l'enfermement dans l'être qui n'offre aucun moyen d'en sortir. C'est ce qui apparaît à la lecture de *De l'évasion*²¹, et des *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*²² : l'hitlérisme rive l'être humain à son corps, l'enferme dans le monde, et du même coup le déshumanise.

Dès lors, la mise en question par l'expérience de la Shoah est radicale, dans la mesure où, écrit Arendt, il s'agit d'un crime d'un genre nouveau qui « a pulvérisé nos catégories politiques ainsi que nos critères de jugement moral »²³. Tout est donc à repenser à l'aune de cette expérience, les catégories politiques (c'est la voie dans laquelle s'engage Arendt) et les critères de l'éthique (c'est la voie dans laquelle s'engage Levinas). La réflexion d'Arendt s'oriente vers les conditions d'une existence proprement humaine dans un monde commun. Ainsi, elle critique l'abstraction des Déclarations des droits de l'homme du XVIII^e siècle et montre que la négation des droits humains passe avant tout par la dimension politique : pour être sujet de droits, il faut d'abord être sujet de droit, c'est-à-dire citoyen d'un État de droit. La perte de la protection d'un gouvernement, la perte de la citoyenneté – la condition d'apatride et de paria – ne permet pas le respect des droits fondamentaux de l'humain. C'est la raison pour laquelle elle insistera sur les droits du citoyen, et sur la question de l'appartenance à une communauté politique : c'est du monde commun, du nous, et de la pluralité dont elle part – ce qui n'est pas le cas de Levinas, qui part au contraire de la subjectivité, et de la rencontre avec l'altérité, pour ensuite

19. EAD., *Le totalitarisme*, Gallimard, Paris, 2002 (Quarto) (1951¹), p. 808.

20. E. LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* [1934], suivi d'un essai de M. Abensour, Payot-Rivages, Paris 1997 (Rivages poche / Petite Bibliothèque).

21. ID., *De l'évasion*, introduction et annotation par J. ROLLAND, Le Livre de Poche, Paris 1998 (Biblio Essais) (1935¹).

22. ID., *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris 1990 (1961¹).

23. H. ARENDT, « Compréhension et politique » [1953], dans EAD., *La nature du totalitarisme*, Payot, Paris 2006 (1953¹), p. 42.

seulement ouvrir la réflexion à la question du tiers et donc de la pluralité. Ainsi, à partir de l'hitlérisme comme expérience de déshumanisation, Arendt s'engage dans une réflexion « historique » sur les conditions de fabrication d'un homme superflu, Levinas s'engage dans une réflexion « ontologique » sur la réduction de l'homme à son corps qui sous-tend l'hitlérisme.

Dans les trois volets de son essai sur *Les origines du totalitarisme*, Arendt montre en quoi l'histoire des XVIII^e et XIX^e siècles a préparé le système totalitaire qui se définit pour Arendt, non pas comme un règne despotique sur les hommes, mais comme un « système dans lequel les hommes sont de trop »²⁴. Or, c'est déjà quelque chose d'analogue que l'on trouve dans la forme spécifique que prend l'antisémitisme en Europe au XIX^e siècle. Arendt montre en effet – et cela peut sembler paradoxal à qui considère que le XIX^e siècle a été celui de « l'émancipation » des Juifs, autrement dit de leur reconnaissance et de leur intégration comme citoyens – comment les Juifs ont perdu, au XIX^e siècle, leur place au sein de l'État et de la société. Cette question ouvre la réflexion sur une condition qui sera celle d'autres groupes au tournant du XX^e siècle, la condition d'apatride. Il s'agit pour Arendt, à travers cette réflexion, de montrer à la fois comment la déshumanisation passe d'abord par la perte de statut politique et juridique, et comment la perte de la subjectivité juridique et politique a pour revers la formation de « masses », c'est-à-dire de groupes d'individus informes et désorganisés, qui seront la « matière » que viendra pour ainsi dire façonner le système totalitaire. Dès lors, les camps de concentration – qu'ils soient nazis ou soviétiques – apparaissent à la fois comme les paradigmes et les laboratoires de ce système d'organisation de la pluralité dans laquelle les hommes sont superflus, ne sont plus qu'une masse sur laquelle s'exerce la domination totale du système. Intégration donc totale dans le tout, le système, disparition de tout résidu d'individualité, qui rend la mort aussi insignifiante que l'est l'existence de ces êtres qui ne sont déjà plus rien : ces analyses sont à mettre en lien avec ce que développera Arendt à propos du procès Eichmann, la thèse sur la « banalité du mal », qui rapportera finalement le mal à l'absence de pensée, c'est-à-dire à la totale intégration dans le système totalitaire, qui ne laisse subsister aucune trace d'individualité, de subjectivité. Cette déshumanisation vaut donc aussi bien pour les victimes que pour les bourreaux, ce sont deux déshumanisations en miroir, qui s'enracinent toutes deux dans un même « processus », celui de la perte de la subjectivité – politique, morale, existentielle.

La réflexion de Levinas sur le nazisme prend quant à elle forme avant la Shoah. Dès les textes datant des années 30, Levinas pointe le processus de déshumanisation qui est à l'œuvre dans la philosophie même qui sous-tend l'hitlérisme. Contrairement à Arendt, il ne propose pas tant une analyse historique et sociologique du nazisme, qu'une analyse ontologique : quelle conception de l'être – et corrélativement de l'être humain – est à l'œuvre dans le nazisme ? Or, pour Levinas, le nazisme se caractérise par un enfermement dans l'être, synonyme de barbarie. En effet, si l'être est l'horizon ultime, tout être est une menace pour mon propre être. Le seul rapport à l'être qui me fait face est alors un rapport de force : soit je l'utilise

24. EAD., *Le totalitarisme*, p. 808.

pour ma propre persévérance dans l'être (y compris en m'associant avec lui, c'est le sens du contrat social chez Hobbes par exemple, mais le rapport à l'autre est toujours subordonné à l'intérêt « égoïste » du moi qui persévère dans son être) ; soit je l'affronte en tant qu'il représente une menace pour mon propre être (la « guerre de tous contre tous » décrite par Hobbes est contenue par principe dans l'idée suivant laquelle chaque être a pour seule loi celle de la persévérance dans son être). Tant qu'il n'y a pas d'autre loi que celle de l'être, le rapport des êtres entre eux est celui de l'affrontement des égoïsmes antagonistes. En outre, si l'être est l'horizon ultime, s'il n'y a pas d'autre loi que celle de l'être, c'est-à-dire de la persévérance dans l'être, il n'y a plus de différence entre l'être et le devoir-être : l'éthique prescriptive n'a plus alors lieu d'être, dans la mesure où la seule loi qui vaut (et qui n'est pas prescriptive) est celle de la persévérance dans l'être. C'est en ce sens que Levinas peut affirmer que l'enfermement dans l'être est synonyme de barbarie, une barbarie qui peut aller tout à fait de pair avec un haut degré de culture, dans la mesure où ce n'est pas à la culture que s'oppose la barbarie, mais l'éthique comme ouverture dans l'être d'une autre dimension, d'un autrement qu'être, d'un devoir être. À travers ses réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Levinas met en évidence deux modalités de rapport à l'être : celle d'un enfermement dans l'être (et dans laquelle il n'y a donc pas de place pour une éthique prescriptive), et celle de l'ouverture un « autrement qu'être » (modalité éthique qui fait place à la dimension du devoir être). Or, Levinas rapporte également l'enfermement dans l'être au paganisme, auquel il oppose le judaïsme comme ouverture de l'humanité à la dimension éthique ; et c'est précisément l'être juif, autrement dit cette sortie de l'enfermement dans l'être par l'ouverture d'un « autrement qu'être », que le nazisme va chercher à éradiquer.

Les séances suivantes ont porté sur les travaux consacrés par Tomokazu Baba, chercheur à l'Université d'Hitotsubashi (Tokyo), à la philosophie de Jacob Gordin, et à son interprétation de la philosophie d'Hermann Cohen. C'est à l'occasion d'une étude comparative sur la référence à Maimonide chez Cohen, Gordin et Levinas, que Tomokazu Baba a été amené à s'intéresser à la philosophie de Gordin. Dans l'article qu'il consacre à cette question, il montre qu'à travers ses travaux sur différentes figures de la pensée juive à travers l'histoire, se dessine chez Gordin une philosophie de l'histoire, bien que celui-ci ne l'ait jamais exprimée sous forme systématique. Nous avons cherché, à partir des travaux de Tomokazu Baba, à dégager les linéaments de cette philosophie de l'histoire propre à Gordin, et à les replacer dans une perspective plus vaste, afin de les rapporter aux réflexions sur la temporalité historique développées par Hermann Cohen et par Franz Rosenzweig. Gordin transpose la polémique entre Thomas et Maimonide sur les attributs de Dieu, à celle, au XIX^e siècle, entre Hegel et Cohen sur la question du jugement (dialectique hégélienne / méthode transcendantale de Cohen). Gordin montre qu'entre Saint Thomas et Maimonide se joue la distinction entre deux formes de jugement : l'analogie et la privation de la négation, qui engagent deux formes de systématisme. Une systématisme positive : celle d'une rationalité fermée, qui comprend tout, qui part du Tout et cherche à l'atteindre, rationalité d'emblée prise dans des limites systématiques. Et celle d'une systématisme négative, d'une rationalité ouverte, qui

ne comprend pas tout, qui vise un tout asymptotique et jamais atteint. Nous avons cherché à dégager, à partir de là, le lien entre la théorie de la connaissance (soit, la théorie du jugement, dont part Gordin à travers l'opposition Maimonide/Thomas) et la question éthique chez Kant, Cohen et Levinas. Chez tous trois, on retrouve en effet l'affirmation suivant laquelle l'éthique inaugure un autre régime de rationalité (Kant, Cohen), un autre régime ontologique (un autrement qu'être : Levinas) que ceux à l'œuvre dans l'exercice rationnel (raison pure théorique chez Kant, logique de la connaissance pure chez Cohen, savoir « optique » chez Levinas) de la raison. La distinction entre l'être et le devoir-être, qui correspond à une distinction forte entre le savoir et l'éthique, engage la distinction de deux formes de rationalité : l'éthique échappe au savoir, et pourtant n'échappe pas à la raison. Autrement dit, on trouve chez Kant, chez Cohen et chez Levinas la même affirmation – déployée suivant des modalités différentes – suivant laquelle la raison n'est pas réductible au savoir. La raison peut être rationnelle, ou raisonnable, et le rationnel comme le raisonnable relèvent tout autant de la raison l'un que l'autre. Dans cette distinction de deux régimes de rationalité, on retrouve les deux versants du tableau que distingue Gordin, les deux orientations de la philosophie, l'une qui s'élève à partir de l'expérience vers le tout de l'être, l'autre qui au contraire pose une séparation entre ce que nous pouvons connaître, et ce que nous pouvons penser, ou encore, entre le champ du savoir (de ce qui est) et celui de l'éthique (ce qui doit être). On est en mesure de saisir alors l'importance de ce qui se joue dans les deux voies de rationalité que Gordin distingue à partir des deux figures de Thomas et de Maimonide : une rationalité fermée, qui n'admet qu'un type de rationalité (et qui dès lors nie la distinction du rationnel et du raisonnable), et une rationalité ouverte, qui distingue ce qui relève de la connaissance, et ce qui n'est pas connaissable par la raison, mais que nous pouvons néanmoins penser.

Les deux séances suivantes ont porté sur l'essai de Gilles Hanus sur Levinas²⁵. L'essai du même auteur sur Rosenzweig²⁶ montrait comment Rosenzweig avait dû fonder un lieu d'études non universitaire qui correspondait à une autre manière d'envisager le rapport au savoir. Une nouvelle manière de philosopher, donc une manière de « jeter le gant à l'honorable confrérie des philosophes de Ionie à Iéna »²⁷ sans néanmoins renoncer à la philosophie : c'est là l'enjeu de ce que Rosenzweig nomme la « pensée nouvelle ». C'est une démarche assez analogue que l'on retrouve ici avec l'essai que Gilles Hanus consacre à Levinas, où il s'agit de montrer la manière dont Levinas a conduit, en philosophe, la philosophie à ses propres limites. Notre axe principal de réflexion a porté sur la question que pose Gilles Hanus en ouverture de son essai : Levinas cherche-t-il à échapper à la philosophie ? Nous avons voulu avancer l'idée que si la démarche de Levinas consistait à conduire la phénoménologie au-delà d'elle-même, elle ne constitue pas pour autant une « sortie » de la philosophie. Levinas fait signe vers un au-delà de la phénoménologie

25. G. HANUS, *Échapper à la philosophie ?*, Paris 2012.

26. ID., *Quitter l'Université sans renoncer au savoir*, Paris 2011.

27. Suivant l'expression qu'emploie Franz Rosenzweig dans *L'Étoile de la Rédemption* (Seuil, Paris 2003[1919], p. 31).

et cherche à saisir, par une approche phénoménologique, ce qui échappe à toute phénoménalité. Le « visage », au sens que lui donne Levinas, est précisément ce qui échappe à la phénoménalité, ce qui est irréductible au phénomène, ce qui n'apparaît pas (ce qui apparaît, ce sont des yeux, un nez, une bouche, mais non le visage). Le visage transcende toute phénoménalité, est au-delà de la phénoménalité, et donc n'est pas un ob-jet représentable. Le visage n'est pas « quelque chose », il est justement ce qui échappe au « quelque chose ». « Le visage de mon prochain est une altérité qui ouvre l'au-delà »²⁸ : au-delà de l'apparaître, au-delà du phénomène. Pour désigner ce mode particulier d'apparaître qui ne relève pas du *phainomenon*, Levinas a recours à la catégorie religieuse d'épiphanie : ce qui apparaît dans le visage, ce n'est pas un phénomène, c'est une transcendence, quelque chose qui échappe à la phénoménalité, une épiphanie. Et c'est le visage qui ouvre dans le monde un autre ordre que le monde : le visage dit « Ne tue pas ». S'il n'y avait pas de visage, si nous n'apercevions chez l'autre qu'un ensemble de traits physiques, phénoménaux, il n'y aurait pas non plus d'impératif éthique, car l'impératif éthique est justement l'ouverture au cœur du monde d'un autre ordre que l'ordre du monde. Autrement qu'être, au-delà de l'essence, éthique, visage, tout cela répond d'une même inspiration, celle qui consiste, à partir d'une démarche phénoménologique, à pointer vers un au-delà de la phénoménologie : nous faisons l'expérience de quelque chose qui ne peut pas s'inscrire dans une phénoménologie, et c'est dans un geste philosophique que Levinas conduit la phénoménologie au-delà d'elle-même, à partir d'une inspiration phénoménologique. Or, cette démarche est liée chez Levinas à une référence au judaïsme, tel que Levinas le comprend, l'entend. De l'article de Levinas sur « L'Actualité de Maimonide »²⁹, Gilles Hanus retient la distinction entre deux types de lecture. Une lecture qui consiste à aborder la pensée d'un auteur comme un document, comme un corps qu'on viendrait disséquer avec les outils philosophiques, historiques, sociologiques. Et puis un second type de lecture, qui consiste à aborder la pensée en tant qu'elle est vivante, c'est-à-dire, affirme Gilles Hanus, à poser la question de son actualité, de ce qu'il représente pour nous, celle qu'entend conduire Levinas à propos de Maimonide : « À côté des recherches savantes qui situent un penseur au carrefour des influences qu'il a subies et de celle qu'il a exercées, il y a une place pour une question modeste mais grave : qu'est-il pour nous ? »³⁰. On peut appliquer le principe de cette double lecture au texte de Levinas lui-même. Il apparaît alors que les deux catégories de judaïsme et de paganisme, que Levinas met en place dans cet article, éclairent le projet philosophique de Levinas lui-même, celui que nous avons évoqué plus haut d'une conduite de la phénoménologie au-delà d'elle-même.

Trois séances ont enfin été consacrées à des exposés d'étudiants du séminaire : Inna Wahl a présenté ses travaux sur les convergences entre la Kabbale et la mystique

28. E. LEVINAS, « Une religion d'adultes », dans Id., *Difficile Liberté*, Livre de Poche, Paris 1976 (1963), p. 34.

29. Id., « L'actualité de Maimonide » [1935], dans C. CHALIER et M. ABENSOUR (éd.), *Levinas*, L'Herne, Paris 1991, 2006 (Cahiers de l'Herne 60), p. 142-144.

30. *Ibid.*, p. 142.

orientale, David Lengyel a présenté ses analyses cinématographiques de « Zelig » de Woody Allen et de l'œuvre de Béla Tarr à partir d'une lecture levinassienne et de la question de ce qui, dans le « champ », pointe vers le hors-champ, faisant ainsi le lien avec la question d'une conduite de la phénoménologie au-delà elle-même qui avait été par ailleurs abordée dans le séminaire. Alain Boudeville a présenté ses travaux graphiques sur la symbolique des couleurs dans la Kabbale, à partir d'une lecture des textes de Scholem.