EPHE
Sciences religieuses

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

127 | 2020
Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2018-2019)

Philosophie juive contemporaine

Philosophie, éthique et pensée juive

Sophie Nordmann

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/asr/3483
DOI : 10.4000/asr.3483
ISSN : 1969-6329

Éditeur
Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée
Date de publication : 15 octobre 2020
Pagination : 439-446
ISBN : 978-2909036-48-9
ISSN : 0183-7478

Référence électronique
Sophie Nordmann, « Philosophie, éthique et pensée juive », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 08 juillet 2022. URL : http://journals.openedition.org/asr/3483 ; DOI : https://doi.org/10.4000/asr.3483

Tous droits réservés : EPHE

Autres conférences

Sophie Nordmann
PRAG-HDR

Philosophie, éthique et pensée juive

Au premier semestre, le séminaire a porté, dans le prolongement du séminaire de l'année précédente, sur les engagements politiques des intellectuels juifs français dans les années 1960. Nous avons continué à suivre la question du renouveau de la pensée juive en France après 1945, en prenant appui sur les Colloques des intellectuels juifs de langue française, pour étudier deux figures de cet engagement politique, celles de Wladimir Rabi et de Vladimir Jankélévitch.

Alors que, dans les années 1950, les réflexions menées au sein des cercles intellectuels juifs sont d'ordre réflexif en ce sens qu'elles sont largement tournées vers la question du sens de l'appartenance au judaïsme, à partir des années 1960, elles s'orientent vers des problématiques plus externes, comme en témoigne l'évolution dans le choix des thématiques des Colloques des intellectuels juifs de langue française – les deux premiers colloques portaient sur « La conscience juive », le troisième a pour thème « Morale et politique ». La question de l'engagement politique prend une importance particulière, à la fois pour des raisons internes à la dynamique propre au renouveau de la pensée juive, et en raison d'un certain nombre de facteurs externes qui lui confèrent une certaine urgence : la guerre d'Algérie, les procès des responsables nazis, la guerre des Six-Jours et le mouvement de Mai 68, vont en particulier jouer un rôle de catalyseur important.

Avec la figure de Wladimir Rabi (1906-1981), nous nous sommes intéressés à la question du sens même de l'engagement politique pour un intellectuel juif dans ces années-là. C'est en effet l'injonction d'un tel engagement qu'adresse Rabi à ses collègues des Colloques des intellectuels juifs de langue française, lors du 3e colloque, dans une intervention intitulée « Les chemins de fuite », que nous avons étudiée en détail. Nous avons en particulier cherché à montrer comment Rabi retrouve, par le biais de la question de l'engagement, le projet qui est au cœur de l'École de pensée juive de Paris, d'une présence forte sur la scène intellectuelle qui puisse apporter à la société française dans son ensemble des réponses puisées dans la tradition juive – ce que Léon Asknénazi appelait la « sortie de la clandestinité » : la clandestinité dont il s'agit de sortir est à la fois celle de la maison

d'étude, celle des cercles d'études juives qui s'étaient créés clandestinement sous l'Occupation, et celle d'une appartenance au judaïsme confinée à la sphère privée. Rabi exprime cet impératif d'une sortie de la clandestinité, en termes de refus de la scission entre appartenance juive et citoyenneté et comme appel à inventer la voie d'une présence juive sur la scène de l'histoire, qui doit se traduire par des engagements réels et concret, qui ne peuvent être, à ses yeux, que des engagements dans les luttes sociales et politiques. L'engagement juif ne peut être qu'un engagement résolument de gauche, soutient-il, dans la mesure où seule la gauche est porteuse des valeurs révolutionnaires qui sont au cœur du judaïsme. C'est dans de fermes prises de position contre la guerre d'Algérie que cet engagement doit, selon lui, trouver sa traduction concrète au présent. Rabi voit là l'analogue d'un impératif catégorique auquel il exhorte l'ensemble des intellectuels juifs à répondre. Nous avons fait le lien entre ces éléments et ce que développe Rabi dans un essai publié en 1962 intitulé *Anatomie du judaïsme français*, dans lequel il donne toute son importance à la question de l'engagement historique et politique, comme en témoigne ce passage :

> Chaque génération doit redéfinir son judaïsme en fonction des problèmes posés par son temps. Nous ne pouvons nous contenter de notre bonne conscience de persécutés innocents : le sang de tout homme qui souffre la persécution pèse autant que le nôtre. […] Moi, juif vivant, *hic et nunc*, quelle signification a pour moi le fait d'être juif ? Quels sont les devoirs que m'impose cette condition ? Le monde a-t-il besoin de notre présence, de notre témoignage, de notre affirmation ? Car c'est là notre unique chance de réintégrer le cours de l'histoire[1].

Au cours des séances suivantes, nous nous sommes intéressés au 4e colloque des intellectuels juifs de langue française, ayant pour thème « Le pardon ». Cela nous a conduit à aborder plus particulièrement, sur la question de l'engagement politique, les prises de positions de Vladimir Jankélévitch (1903-1985) sur la question de la possibilité d'une prescription des crimes nazis, qui se pose à l'approche de l'année 1965. Nous avons étudié en détail son intervention lors du 4e colloque, que nous avons liée avec les positions théoriques qu'il développe dans l'essai philosophique qu'il publie en 1967 sous le titre *Le Pardon*, ainsi qu'avec les prises de position publiques qu'il exprime à l'occasion de ses nombreuses interventions dans la presse écrite[2]. Nous avons cherché à cerner à la fois la distinction ferme et le lien étroit qu'établit Jankélévitch entre la question juridique de la prescription et la question morale du pardon, ainsi que la distinction conceptuelle qu'il met en place entre les formes travesties et falsifiées de pardon, et le pardon véritable. La philosophie de Jankélévitch accorde une place importante au paradoxe – il lui arrive de nommer sa méthode une « paradoxologie ». C'est à la lumière de cette méthode paradoxologique que peut se comprendre sa réflexion sur le pardon : le véritable pardon a pour condition – pour « organe-obstacle » suivant son expression – l'*impardonnable*.

---

1. W. Rabi, *Anatomie du judaïsme français*, Minuit, Paris 1962.
2. Sur ce point, voir notamment les deux textes réunis dans *L'imprescriptible* (Seuil, Paris 1986) : « Pardonner ? » (1971) et « Dans l'honneur et la dignité » (1948).

Les simili-pardons, formes travesties et inauthentiques de pardon, sont précisément ceux qui font disparaître l'impardonnable, hypothéquant par-là la possibilité même d'un véritable pardon. Jankélévitch distingue ainsi deux pseudos-pardons, dont les effets sont les mêmes que celui du pardon véritable, et qui pourtant en signent l'impossibilité : d'une part l'usure du temps, qui fait disparaître la mémoire de la faute – mais non la faute elle-même, dans la mesure où « 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 »[3] ; d'autre part l'explication, la compréhension, qui réinscrit la faute dans une forme d'ordre des choses – qui peut être sociologique ou psychologique par exemple – et dont on trouve une origine philosophique dans la formule platonicienne suivant laquelle « Nul n'est méchant volontairement ». Il n'y a plus alors de pardon possible puisqu'il n'y a plus rien à pardonner. Pour que quelque chose puisse être pardonné, il faut de l'impardonnable. C'est alors seulement, montre Jankélévitch, que peut surgir le pardon véritable, dans sa gratuité, comme une grâce de l'instant, « apparition disparaissante »[4].

Cette conception du pardon s'articule à une conception du temps qui accorde une attention particulière à l'instant, « organe-obstacle » du temps, irréversible qui, sitôt qu'il est, a été pour toujours et ne sera jamais plus. L'irréversibilité de l'instant est constitutive de la temporalité elle-même. Elle n'est pas en effet, écrit Jankélévitch, « un caractère du temps parmi d'autres caractères, [elle] *est* la temporalité même du temps […] c'est-à-dire que l'irréversible définit le tout et l'essence de la temporalité et la temporalité seule »[5]. Cette irréversibilité fait de chaque instant de notre existence une occasion unique, tout à la fois première et dernière. Jankélévitch ne cesse de revenir sur ce paradoxe de l'instant, sur sa fulgurance, sa « primultimité » : « Chaque "fois" est à la fois première et dernière, et pour cette raison nous la disons primultime »[6]. Si le pardon véritable peut pas être le résultat d'un processus temporel qui efface le souvenir de la faute, il peut néanmoins surgir de manière imprévue et imprévisible comme une grâce instantanée et miraculeuse, qui fonde la possibilité d'un avenir nouveau : « 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 »[7]. Le véritable pardon n'est donc pas celui qui s'inscrit dans une temporalité linéaire et continue qui efface le souvenir du crime, mais celui qui surgit dans l'instant et marque ainsi une rupture entre un avant et un après. Il est une grâce de l'instant, un basculement instantané du tout au tout. Si tout est déjà pardonné avant, il n'y a plus de pardon possible car le pardon n'a plus lieu d'être. Et si tout n'est pas pardonné après, il n'y a pas de pardon non plus, car alors le pardon n'a pas eu lieu.

---

3. V. Jankélévitch, *Le Pardon* (1967), 8. La temporalité ne peut nihiliser le fait d'avoir fait », p. 78.
4. Id., *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (1957), Seuil, Paris 1980, vol. I, p. 138.
5. Id., *L'irréversible et la nostalgie* (1974), Flammarion, Paris 2011, p. 7.
6. *Ibid.*, p. 46.
7. Id., *Le Pardon*, p. 195.

Le pardon authentique, différent de l'oubli ou de l'excuse, ne peut être qu'une grâce miraculeuse. Renoncement à obtenir réparation pour le crime commis, le pardon est en creux ce que le don est en relief, affirme Jankélévitch qui relève la proximité sémantique des deux termes. Dès lors, on ne peut ni le commander, ni le prescrire : cela reviendrait à en ruiner la possibilité même. Il n'y a donc pas de « droit au pardon ». Encore faut-il, pour qu'il ait, littéralement, lieu d'être, qu'une demande de pardon soit formulée par l'auteur du crime. C'est cette absence de demande de pardon qui constitue l'un des motifs de l'impossibilité, pour Jankélévitch, de pardonner les crimes nazis. Cette réflexion éclaire les prises de positions de Jankélévitch sur la question de la prescription de ces crimes. La question du pardon et celle de la prescription relèvent de deux registres distincts : celui de la morale et celui du droit. Jankélévitch distingue rigoureusement la notion morale « extra-légale et extra-juridique » de pardon et celle, juridique, de prescription. De sorte que l'idée même d'un « droit au pardon » devient inconcevable : elle mêle deux registres qui doivent être rigoureusement distingués. Mais cette distinction n'est pas une absolue étanchéité. Les deux questions sont liées et c'est en comprenant ce lien que l'on saisit les véritables enjeux de la question de la prescription des crimes nazis : il n'y a d'imprescriptible que s'il y a de l'impardonnable. L'imprescriptible juridique est en effet, affirme Jankélévitch, la traduction juridique de l'impardonnable moral : la législation doit entériner ce qui est juste d'un point de vue moral et le fait que les crimes nazis soient impardonnables les rend *ipso facto* imprescriptibles. Pour les mêmes raisons, on ne peut pardonner qu'en personne et pour un mal qu'on a soi-même subi. En d'autres termes, l'injonction d'un pardon accordé en lieu et place des victimes n'a, pour Jankélévitch, aucun sens.

Si, chez Rabi comme chez Jankélévitch, l'engagement politique s'impose comme une injonction à laquelle il faut répondre à l'occasion d'événements historiques précis, les formes que prend cet engagement sont très différentes chez l'un et chez l'autre, et même opposées à bien des égards. Alors que pour Rabi l'engagement juif se pense au nom de valeurs universelles du judaïsme, dans un combat qui n'a pas de rapport direct avec les juifs eux-mêmes – en l'occurrence, les injustices liées aux évènements d'Algérie – chez Jankélévitch, au contraire, c'est au nom d'une responsabilité spécifiquement juive qu'il se considère comme sommé de s'engager, cette sommation étant d'autant plus impérieuse qu'elle fait fond sur son éloignement vis-à-vis du judaïsme.

Cette étude des engagements politiques des intellectuels juifs de France à l'époque contemporaine est appelée à se poursuivre : la guerre des Six-Jours en particulier, ainsi que les événements de Mai 68, seront l'occasion d'aborder d'autres figures de cet engagement, parmi lesquelles celles, notamment, de Raymond Aron, de Pierre Goldman et de Benny Lévy.

Le second semestre a porté sur la question « Penser la transcendance aujourd'hui ? ». Le séminaire a été organisé en commun avec Mazarine Pingeot (université Paris 8) et a rassemblé des étudiants et auditeurs des deux institutions. Il s'agissait d'abord d'étudier, à l'ère de la fin de la métaphysique classique, le tournant immanentiste qui marque la philosophie contemporaine, et de montrer que la tendance contemporaine

à réduire l'exercice de la rationalité au champ du rationnel constitue une forme de dogmatisme au sens kantien du terme, invitant à réitérer un geste critique de distinction entre différents ordres de rationalité. C'est à partir de cet enjeu d'une rationalité non-dogmatique, qui implique de mettre un cran d'arrêt à la tendance de la raison théorique à outrepasser les limites de son usage légitime, et qui ménage ainsi la possibilité d'une pluralité de régimes de rationalité, que nous avons cherché à envisager quelles seraient les conditions de possibilité d'un usage philosophique de la catégorie de transcendance entendue, en un sens strictement non-théologique, comme « rapport d'incommensurabilité ». À partir d'une lecture suivie et commentée de l'essai que j'ai publié en 2012 sous le titre *Phénoménologie de la transcendance*, nous avons cherché à mettre en lien la proposition philosophique qui s'y trouve élaborée, avec des études de textes – en particulier Descartes, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein, Levinas, Deleuze et Foucault – afin d'en dégager les enjeux et de montrer en quoi la question de l'immanentisme, celle de la pluralité des régimes de rationalité, et celle des conditions de possibilité d'un usage philosophique de la catégorie de transcendance, sont structurantes pour la philosophie moderne et contemporaine.

Nous sommes partis de la révolution épistémologique que constitue le geste critique kantien, qui renouvelle radicalement la conception classique de la vérité comme adéquation de l'intellect à la chose prise en elle-même, et rapporte toute forme de connaissance au champ de l'expérience possible, sonnant ainsi le glas des prétentions de la métaphysique classique qui cherchait à s'élever par degrés de la connaissance sensible à la connaissance suprasensible. La pertinence d'un usage philosophique de la catégorie de transcendance fait alors question dans la mesure où la leçon kantienne consiste à ramener la raison théorique dans les limites de son champ d'exercice légitime, c'est-à-dire à un usage immanent des catégories (sur ce point, voir la distinction qu'établit Kant entre l'usage transcendantal et l'usage transcendant des catégories). Or nous avons cherché à montrer que c'est précisément dans ce contexte qu'il faut considérer à nouveaux frais, après Kant et par fidélité au geste critique, la catégorie de transcendance. Il s'agit de comprendre la structure de la critique kantienne en tant qu'elle constitue une critique de la tendance dogmatique de la raison théorique à outrepasser les limites de son usage légitime. C'est contre le dogmatisme d'une raison qui prétend que « Tout est connaissable » qu'il importe de réitérer le geste critique kantien. Or, si Kant limite le champ de la connaissance, ce refus des prétentions de la raison à vouloir *tout* connaître peut s'entendre en deux sens : comme refus des prétentions de la raison à s'élever par la connaissance au tout ; comme refus de réduire le tout au champ du connaissable. Il y a en effet deux manières, pour la raison, d'outrepasser les limites du champ du connaissable : la première consiste à prétendre s'élever au-dessus de ce champ par degrés, c'est là le dogmatisme propre à la métaphysique classique. La critique kantienne sonne le glas de ce premier dogmatisme : les preuves de l'existence de Dieu ou de l'immortalité de l'âme ne font plus florès dans la philosophie contemporaine. Mais il existe un second écueil, symétrique du premier, qui consiste à tout réduire au champ du connaissable – autrement dit au champ phénoménal : la philosophie contemporaine tombe largement dans ce second écueil dogmatique.

Dès lors, nous avons cherché à montrer que, face à ce dogmatisme qui prétend réduire le tout au champ phénoménal, et la raison à son usage théorique et scientifique, non seulement la catégorie de transcendance peut garder une pertinence philosophique, mais encore qu'elle doit être maintenue pour ne pas tomber dans un dogmatisme symétrique à celui de la métaphysique classique. Renouveler le geste critique face à l'écueil dogmatique de l'immanentisme, revient en effet à ménager une place à la catégorie de transcendance et, avec elle, à la distinction des ordres de rationalité. La question qui se pose alors consiste à déterminer quelles sont les conditions de possibilité, et de légitimité, d'un usage philosophique de la catégorie de transcendance. Nous avons cherché à montrer que la condition principale d'un tel usage consiste dans le refus d'une hypostase de la transcendance en un « être transcendant », et dans une compréhension de la transcendance comme stricte modalité de rapport – modalité paradoxale dans la mesure où elle renvoie précisément à l'absence de mise en rapport possible (voir *Phénoménologie de la transcendance*, propositions I.1. à I.3.). La référence, notamment, aux premières propositions du premier livre de *L'Éthique* de Spinoza et à la catégorie de « trace » telle que l'envisage Emmanuel Levinas dans le cadre de sa démarche phénoménologique nous a permis de préciser le projet, à première vue paradoxal, d'une phénoménologie de la transcendance qui ne saurait s'envisager comme un retour à l'ère précritique mais, au contraire, comme une manière de réitérer le geste critique kantien face aux prétentions totalisantes d'une raison théorique oublieuse des limites de son usage légitime. Ce travail sur la catégorie de transcendance dans la philosophie contemporaine est appelé à se poursuivre et à s'approfondir lors du séminaire qui reprendra à l'automne 2019.

Bibliographie

La conscience juive. Données et débats. Actes des trois premiers Colloques des intellectuels juifs de langue française, textes présentés et revus par Éliane Amado Lévy-Valensi et Jean Halperin, PUF, Paris 1963.

La conscience juive face à l'histoire. Actes des 4e et 5e Colloques des intellectuels juifs de langue française (1961 et 1963), textes présentés et revus par Éliane Amado Lévy-Valensi et Jean Halperin, PUF, Paris 1965.

Jeunesse et révolution dans la conscience juive. Actes des 10e et 11e Colloques des intellectuels juifs de langue française (1969 et 1970), textes introduits, présentés et revus par Jean Halperin et Georges Levitte, PUF, Paris 1972.

Denis Charbit (dir.) *Les intellectuels français et Israël*, L'Éclat, Paris 2009.

Jean Leselbaum, Antoine Spire (dir.), *Dictionnaire du judaïsme français depuis 1944*, Armand Colin-Le Bord de l'eau, Paris 2013.

Raymond Aron, *Essais sur la condition juive contemporaine*, textes réunis et annotés par Perrine Simon-Nahum, Tallandier, Paris 2007 (Texto).

Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Julliard, Paris 1993.

Léon Askénazi, *La parole et l'écrit*, Albin Michel, Paris 2000 (Présence du judaïsme).

Yaïr Auron, *Les juifs d'extrême gauche en mai 1968. Une génération révolutionnaire marquée par la Shoah*, Albin Michel, Paris 1998.

Julia David, *Ni réaction ni révolution*, L'Harmattan, Paris 2013.

Pierre Goldmann, *Souvenirs obscurs d'un Juif polonais né en France* (1975), Seuil, Paris 2005 (Points).

Vladimir Jankélévitch, *Le Pardon* (1967), Aubier, Paris 1993.

Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible* (« Pardonner ? » et « Dans l'honneur et la dignité »), Seuil, Paris 1996 (Point Essais).

Vladimir Jankélévitch, *L'Esprit de résistance. Textes inédits 1943-1983*, Albin Michel, Paris 2015.

Virginie Linhart, *La vie après*, Seuil, Paris 2012.

Sophie Nordmann, *Phénoménologie de la transcendance*, Écarts, Paris 2012.

Wladimir Rabi, *Anatomie du judaïsme français*, Minuit, Paris 1962.