

Autres conférences

Philosophie, éthique et pensée juive

Immanence et transcendance dans la philosophie contemporaine

Résumé des conférences 2020-2021 et 2021-2022

Sophie Nordmann



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/4516>

DOI : 10.4000/asr.4516

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2023

Pagination : 381-392

ISBN : 978-2909036-51-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Sophie Nordmann, « Immanence et transcendance dans la philosophie contemporaine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 130 | 2023, mis en ligne le 31 juillet 2023, consulté le 18 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/4516> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.4516>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Philosophie, éthique et pensée juive

Sophie NORDMANN

PRAG-HDR

Immanence et transcendance dans la philosophie contemporaine

Résumé des conférences 2020-2021 et 2021-2022

Séminaire 2021-2022

Le séminaire 2021-2022 a poursuivi la réflexion engagée l'année précédente sur la question de l'usage philosophique des catégories d'immanence et de transcendance. Conduit avec Mazarine Pingeot (université Paris 8), il a été consacré cette année à la tension qui traverse la philosophie moderne et contemporaine sur la question du statut de l'humanité, que nous avons rapportée au travail philosophique sur la catégorie de transcendance mené lors du précédent séminaire. Deux sens de l'humanité entrent en tension, l'un renvoyant à la communauté une et universelle des êtres humains, l'autre se rapportant à une qualité particulière – l'humanité en l'homme – qui lui conférerait une dignité exceptionnelle et appellerait un respect absolu. La distinction de ces deux sens de l'humanité, articulée à celle de l'immanence et de la transcendance, nous a permis de mettre en évidence la tension dynamique à l'œuvre dans la philosophie moderne et contemporaine, depuis Descartes et Spinoza, opposant les conceptions qui confèrent à l'humanité un statut transcendant à celles qui lui confèrent un statut immanent. Nous avons posé l'hypothèse que cette tension, qui oppose une modernité philosophique à une autre, peut se comprendre comme une antinomie, au sens kantien d'un conflit interne mettant la raison aux prises avec elle-même. Par l'approche phénoménologique de la catégorie de transcendance, qui consiste à l'envisager non comme un surplus d'être mais comme une trouée dans l'être, nous avons cherché à ouvrir une voie de sortie de cette antinomie, en engageant une réflexion sur l'humanité placée sous le signe de l'in-achèvement.

Nous avons abordé, à partir de là, les débats actuels sur la question de l'humanité, en proposant une généalogie de la conception qui confère à l'humanité un statut transcendant. Nous ne trouvons pas de trace d'une telle conception dans

la philosophie antique¹. L'idée suivant laquelle l'humanité serait radicalement à part des autres êtres du monde et d'un ordre absolument différent apparaît dans la Genèse, avec le récit de la création d'Adam. Nous avons dégagé de l'étude des versets 26-27 du premier livre de la Genèse trois traits fondamentaux que l'on retrouve dans les conceptions modernes : ceux d'un homme créé à part des autres espèces vivantes ; à l'image et à la ressemblance de Dieu ; appelé à dominer l'ensemble de la création². La conception d'un statut transcendant de l'humanité trouve un fondement philosophique avec Descartes. À partir du geste cartésien qui sépare le « moi » du « tout », et trouve dans le *cogito* le point d'appui solide qui permet de sortir du doute hyperbolique, nous avons montré que l'on retrouvait, dans la conception cartésienne, les traits que nous avons dégagés des versets de la Genèse. L'être humain, en tant que « Je pense », est séparé de tout le reste : « pendant que je voulais penser ainsi que *tout* était faux, il fallait nécessairement que *moi*, qui le pensais, je fusse quelque chose », écrit ainsi Descartes dans le *Discours de la méthode*³. En tant que substance pensante, il est d'un ordre absolument autre, dans une forme de transcendance vis-à-vis de tout le reste, y compris des animaux qui ne sont que matière étendue. Enfin, par cette position particulière, l'homme est appelé à se rendre « comme maître et possesseur de la nature », suivant la formule cartésienne. À cette première ligne de force, dont nous avons montré qu'elle traverse la philosophie moderne et contemporaine, s'en oppose une seconde : celle ouverte par Spinoza, qui conteste la conception cartésienne et rapporte l'homme à son appartenance pleine et entière à la Nature. Nous avons montré que le clivage structurant entre ces deux conceptions du statut de l'humanité naît avec la modernité et en signe l'acte de naissance. On peut distinguer deux modernités qui se font concurrence et qui s'incarnent, sur le plan philosophique, au xvii^e siècle, dans les deux noms de Descartes et de Spinoza.

La voie ouverte par Descartes se trouve prolongée par les philosophies qui confèrent à l'être humain une dignité exceptionnelle fondée sur son incomensurabilité aux autres êtres du monde.

Cette idée, déjà exprimée par Pascal⁴, sera développée notamment par Kant. Nous avons étudié les passages des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et

-
1. Nous avons ainsi étudié la proposition aristotélicienne de définir l'homme comme un « animal doué de *logos* », et le prolongement de cette proposition dans le champ de la philosophie politique aristotélicienne : Aristote indique une différence spécifique de l'être humain – le *logos*, le langage articulé, la raison – qui maintient l'homme dans son appartenance immanente au *cosmos* et au règne naturel.
 2. Voir Gn I, 26-27 (traduction du rabbinat) : « Dieu dit : “Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail ; enfin sur toute la terre et sur tous les êtres qui s'y meuvent.” ».
 3. Descartes, *Discours de la méthode*, 4^e partie, éd. É. Gilson, Paris 1984, p. 89.
 4. « [p]ar l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point, par la pensée, je le comprends » (Pascal, *Pensées* VI : les philosophes, 348 [165], p. 150). Ainsi, conclut Pascal, « [t]oute notre dignité consiste donc dans notre pensée » (*Pensées*, Fragment 347)

de la *Critique de la raison pratique* dans lesquels Kant met en avant la dimension éthique de ce statut particulier de l'humanité, qui lui confère une dignité inaliénable et appelle, selon lui, à un respect absolu de l'humanité en l'homme.

Nous avons montré qu'à partir du milieu du XIX^e siècle, à une époque marquée notamment par la découverte darwinienne de l'évolution des espèces, le statut transcendant de l'humanité est largement remis en cause. S'ouvre alors une seconde période de la modernité, durant laquelle l'immanentisme devient largement dominant sur la scène philosophique. La philosophie nietzschéenne a constitué le point de référence à partir duquel nous avons étudié la concurrence de ces deux lignes de forces et la prééminence des conceptions immanentistes de l'humanité. Cette tension prend une dimension nouvelle dans les débats actuels, en raison de questionnements qui émergent à partir des marges de l'humanité, de ses frontières, et qui posent à nouveaux frais la question de son statut. La première frontière est celle avec l'animalité ; la seconde, celle avec l'intelligence artificielle : nous avons étudié les difficultés à établir ces deux frontières, et avons approfondi le lien entre ce brouillage des frontières et l'intensification actuelle des interrogations philosophiques sur le statut de l'humanité, qui posent des questions éthiques, juridiques, politiques et écologiques dont nous avons dégagé les enjeux centraux.

Sur la base de cette approche généalogique, nous avons cherché à formaliser l'opposition entre les conceptions immanentes et transcendantales de l'humanité, en partant de l'hypothèse suivante : cette opposition peut se comprendre comme une antinomie de la raison, au sens kantien du terme. Nous avons montré que, dans ce débat et cette tension qui traverse la modernité philosophique, la raison est en conflit avec elle-même : il s'y joue la concurrence de deux modes de rationalité. Ces deux modes sont ceux que Kant désigne comme dogmatique et empirico-sceptique. Leur concurrence se comprend à l'aune de la distinction kantienne entre la raison théorique, spéculative et rationnelle, et la raison pratique, éthique et raisonnable. La mise au jour de la structure de cette antinomie nous a permis d'ouvrir une voie de sortie de ce conflit interne à la raison, en considérant à nouveaux frais les conditions de possibilité d'un usage philosophique et phénoménologique de la catégorie de transcendance, rapportée à la question du statut de l'humanité. Cette voie consiste à envisager la transcendance comme une trouée dans le champ phénoménologique – trouée dans le champ de l'être, de l'apparaître et du connaître – et à la rapporter à l'idéal du respect absolu de l'humanité⁵.

C'est par l'ouverture à la transcendance, ainsi entendue, que nous avons cherché à saisir le cœur de la condition humaine, en nous appuyant notamment sur l'étude de textes d'Emmanuel Levinas.

Nous avons approfondi l'hypothèse suivant laquelle c'est en accédant à sa propre humanité, entendue comme l'ouverture dans le champ du monde de l'idéal du respect absolu de l'humanité, que l'être humain sort d'un rapport d'immanence avec les autres êtres du monde. La dernière partie du séminaire a été consacrée au

5. Sur ce point, nous avons pris appui sur les propositions développées dans le deuxième livre de notre *Phénoménologie de la transcendance*, Paris 2019.

déploiement et à l'approfondissement de la proposition qui consiste à loger le cœur de l'humanité dans la brèche de transcendance qu'elle ouvre, par la pensée, dans l'ordre du monde, en nous appuyant sur l'analyse de l'argumentation développée dans le second livre de notre *Phénoménologie de la transcendance*.

Séminaire 2021-2022

Le séminaire 2021-2022, consacré à André Neher (1914-1988), a ouvert une nouvelle séquence dans l'étude du renouveau de la pensée juive en France après 1945, centrée sur les grandes figures de l'École de pensée juive de Paris.

Les premières séances ont porté sur les engagements de Neher, dont nous avons montré qu'ils étaient étroitement liés à ses prises de position philosophiques et exégétiques. L'œuvre de Neher n'est pas seulement une œuvre écrite : il est aussi un homme d'action, l'un et l'autre se répondent. L'une des dimensions centrales de l'œuvre de Neher, sur le plan philosophique comme sur celui de l'exégèse biblique, est sa position existentialiste : sa pensée se développe à partir d'une expérience de vie et en tant qu'expérience existentielle.

Des années de formation de Neher, nous avons retenu particulièrement le rôle de la figure paternelle d'Albert Neher, dont les *Aperçus critiques sur la critique de la Bible*, ouvrage au titre programmatique demeuré inédit, a été déterminant dans l'itinéraire spirituel d'André Neher, et en particulier dans l'élaboration de la notion centrale de *Brit* (alliance), qui implique une actualisation continue au travers de l'histoire et au fil des générations. Nous nous sommes arrêtés sur le tournant majeur dans la vie de Neher, constitué par la guerre et la persécution antisémite. La révocation de ses fonctions de professeur d'allemand par le régime de Vichy représente un épisode biographique déterminant pour la réflexion qu'il développera après-guerre sur le judaïsme français. Neher trouve refuge avec sa famille à Lanteuil, en Corrèze, où ils mènent pendant quatre ans une existence clandestine, créant dans ce lieu coupé du monde et des hommes une « mico-cité de Dieu ». Nous avons étudié cette période d'intense activité au plan de l'étude et de la créativité, dont on trouve un témoignage particulier dans les *Haggadot de Mah'anayim*.

Cette expérience est fondatrice pour l'existentialisme religieux de Neher : « Pour la première fois, les événements de la guerre m'ont placé face à face avec Dieu [...]. L'existence traquée nous y a fait soudain rencontrer Dieu⁶ ».

À la lumière de cette dimension existentielle, nous avons cherché à comprendre l'attention portée par Neher à certaines figures bibliques, en particulier aux prophètes qui incarnent de manière paradigmatique la rencontre avec Dieu dans une existence historique marquée par le drame, et qui réalisent la rencontre avec l'absolu dans leur propre finitude existentielle. Nous avons enfin dégagé la dimension méthodologique de cette expérience : c'est à partir d'elle que Neher forge sa méthode d'exégèse biblique, qu'il définit non comme une lecture documentaire, mais comme une lutte avec la Bible qui se joue au présent. Il posera les fondements

6. A. Neher, *Le dur bonheur d'être juif*, Paris 1978, p. 83-84.

théoriques de cette méthode au lendemain de la guerre, dans la conférence « Transcendance et Immanence », prononcée avec son frère Richard en 1946 à Lyon, que nous avons étudiée en portant une attention particulière à la notion d'*inchronisme*, centrale dans l'approche exégétique de Neher⁷.

Avec la Libération s'ouvre le temps des engagements d'après-guerre. Neher abandonne son travail en études germaniques sur Heinrich Heine pour s'engager dans une thèse sur le prophète Amos, soutenue à Strasbourg en 1947, qui marque son nouvel « acte de naissance » : désormais, il ne publiera « ni livre, ni article, ni rien qui ne soit entièrement enraciné dans les études et la pensée juives⁸ ». Nous nous sommes arrêtés sur les enjeux de la création de la première chaire d'études juives et hébraïques à l'université de Strasbourg au milieu des années 1950. À une époque où seules deux universités proposent l'étude de l'hébreu au sein des facultés de théologie, cette chaire renouvelle la place de la langue hébraïque et des études juives dans l'université française. Cette époque est aussi celle de l'engagement de Neher au sein du comité préparatoire des colloques des intellectuels juifs de langue française, où il joue un rôle de premier plan. Organisés sous l'égide de la section française du Congrès juif mondial, ces colloques se poursuivent sur une base annuelle pendant plusieurs décennies et constituent la clé de voûte de l'École de pensée juive de Paris. Dans ce lieu où s'invente une voix juive adressée au monde moderne, une nouvelle réflexion sur l'intégration s'élabore, différente du modèle assimilationniste qui avait prévalu jusqu'alors.

L'engagement de Neher sur la question des relations avec l'Allemagne et des réparations a retenu notre attention. L'étude de plusieurs textes consacrés par Neher à cette question – notamment « Dimensions et limites du dialogue judéo-allemand depuis 1945⁹ » et « Réparation et pardon le problème de l'Allemagne¹⁰ » – nous a permis d'approfondir les enjeux philosophiques et politiques de l'argumentation de Neher en regard avec celles de ses contemporains, notamment celles de Vladimir Jankélévitch et de Martin Buber.

L'exégèse qu'il propose à propos d'un passage talmudique qui relate la controverse de deux écoles rabbiniques, l'école d'Hillel et l'école de Shammaï, sur la question des réparations à partir du cas d'école d'une poutre volée, donne une illustration particulièrement pertinente de la manière dont, chez Neher, l'exégèse biblique et talmudique croise une réflexion philosophique intense qui touche aux préoccupations de l'heure¹¹.

7. Id., « Transcendance et Immanence », *L'Existence juive. Solitudes et affrontements*, Paris 1962, p. 11-26.

8. Id., *Le dur bonheur d'être juif*, p. 8.

9. Id., *L'existence juive, solitudes et affrontements*, Paris 1962, p. 184-211.

10. Id., *La conscience juive face à l'histoire : Le pardon. Actes des 4^e et 5^e Colloques des intellectuels juifs de langue française*, présentés et revus par É. Amado Lévy-Valensi et J. Halpérin, préface d'A. Neher, Paris 1965, p. 305-316.

11. Sur ce point, voir, A. Neher, « Réparation et pardon : le problème de l'Allemagne », dans *La conscience juive face à l'histoire : le pardon (...)*, p. 305-316. Voir également,

Un second engagement particulièrement important concerne l'accueil des juifs rapatriés d'Afrique du Nord à partir du milieu des années 1950. Neher voit dans cette rencontre entre les deux souches jusqu'alors séparées du judaïsme – le judaïsme ashkénaze européen et le judaïsme sépharade nord-africain – un événement d'une importance capitale, à considérer dans une perspective messianique. C'est à partir de l'exégèse biblique du chapitre XXXVII du livre d'Ézéchiel qu'il développe son argumentation : « les deux branches séparées d'Éphraïm et de Juda, entrevues par Ézéchiel dans sa vision du chapitre 37, se sont retrouvées, ont redécouvert qu'elles sont les branches, équivalentes en substance, du même arbre, du même tronc d'Israël. Mais il ne faut pas oublier que la vision d'Ézéchiel dans ce chapitre 37 suit immédiatement celle des ossements desséchés. Notre rencontre est extraordinaire parce qu'elle vient après une tragédie. C'est une résurrection du dedans d'une époque cimetière de l'histoire juive¹² ». L'importance de cette « résurrection du dedans » doit se comprendre dans le contexte socio-politique, à la lumière du déclin interne du judaïsme produit selon Neher par le modèle assimilationniste d'intégration et dont l'enjeu, au lendemain de la guerre, est précisément de renverser le mouvement. Nous avons étudié les actions entreprises par Neher à Strasbourg pour l'accueil des jeunes juifs nord-africains, et leur portée dans la formation d'une génération d'intellectuels et de penseurs dont il devient le point de ralliement.

La décision prise par André et Renée Neher, au lendemain de la guerre des Six Jours, de quitter la France pour s'installer définitivement à Jérusalem constitue un nouveau tournant majeur que Neher décrit, là encore, comme l'expérience existentielle d'une nouvelle naissance. La question des rapports entre Israël et le judaïsme de diaspora, qui traverse l'ensemble de son œuvre, a fait l'objet d'un examen approfondi. À partir notamment des textes rassemblés dans le recueil d'essais et d'interventions intitulé *Dans tes portes Jérusalem*¹³, nous avons étudié la géothéologie néherienne, centrée sur la notion de *monogéisme*, et dans laquelle s'articulent une philosophie de l'espace et une philosophie du temps.

Neher conçoit la relation entre Israël et la diaspora dans une tension dynamique, à partir de la centralité de la terre d'Israël : le monothéisme juif est, selon lui, un « monogéisme », et c'est à travers l'axe de l'espace que se fait le travail des modulations du temps.

La centralité de la terre d'Israël donne un sens à la dispersion géographique du peuple juif qui, dès lors, n'est pas une dispersion arbitraire, un éparpillement à travers l'espace, mais un épanouissement pensé, autour d'un centre. Cette importance accordée à la centralité de la terre a des conséquences politiques, qui concernent

A. Neher, « Dimensions et limites du dialogue judéo-allemand depuis 1945 », dans *L'Existence juive. Solitudes et affrontements*, p. 184-211. Sur cette question, voir l'article de J. Cohen et R. Zagury-Orly, « Pardon et prophétie. Pour une éthique de l'irréparable », dans D. Banon (dir.), *Héritages d'André Neher*, Paris 2011, p. 121-130.

12. A. Neher, *Le dur bonheur d'être juif*, p. 185.

13. Id., *Dans tes portes Jérusalem*, Paris 1972.

en particulier la question des frontières de l'État d'Israël. En prenant appui sur les travaux consacrés à cette question par Denis Charbit¹⁴, nous avons montré qu'elle ne conduit pas Neher à des positions politiques allant dans le sens de l'expansionnisme mais, au contraire, dans celui d'une politique de retenue, qui distingue rigoureusement la centralité de la terre et la délimitation des frontières de l'État dont le « tracé géographique » est à ses yeux « secondaire¹⁵ ». Sa réflexion a, enfin, une dimension messianique qu'il importe de relever : si l'État d'Israël n'est pas à ses yeux une fin en soi, il représente néanmoins un « signal », un « poteau » sur la route du Messie – une route sur laquelle, souligne Neher, l'on n'est jamais installé¹⁶. Nous avons relevé la proximité de ces réflexions avec celles que développe, à la même époque, Emmanuel Levinas sur l'être juif comme catégorie philosophique et phénoménologique¹⁷. Cet horizon messianique implique aussi une certaine responsabilité de la part d'un sionisme qui ne saurait se réduire à sa dimension politique mais qui, « en tant qu'il constitue l'un des aspects du messianisme », « voit dans l'État d'Israël un relais nécessaire, indispensable, mais un relais seulement sur la route du messianisme¹⁸ ».



Le deuxième volet du séminaire a porté sur la méthode herméneutique propre à Neher et sur son rapport complexe à la critique biblique. Neher prend d'emblée ses distances avec une approche scientifique qui conduit à contester l'intégrité du texte biblique pour distinguer différents rédacteurs et époques de rédaction.

Si la théorie des sources est scientifiquement valide, elle passe néanmoins, selon lui, à côté de l'essentiel, dans la mesure où il s'agit d'une approche qui garde une position d'extériorité vis-à-vis du texte biblique et ne le *rencontre* jamais véritablement. De la même manière que l'étude scientifique d'une œuvre d'art n'est pas à même de saisir l'expérience esthétique et existentielle de la rencontre avec l'œuvre, ainsi en est-il de l'étude scientifique et critique du texte biblique.

Pour Neher, le texte se rencontre, il s'agit nécessairement d'une expérience existentielle qui, comme dans la rencontre avec une œuvre d'art, prend le texte dans son intégralité et dans son intégrité. Nous avons dégagé la portée de cette dimension existentielle au principe et au cœur de l'exégèse néherienne et avons montré que, dans le même temps, sa critique de la critique biblique ne le conduit pas à

14. Voir en particulier, D. Charbit, « “Les accomplissements imprévisibles du Retour...” *L'alyah* d'Éliane Amado-Lévy-Valensi, de Léon Askénazi, d'André Neher après la guerre des Six jours », *Archives Juives* 41 (2008), p. 65-86.

15. A. Neher, « Réflexion sur Israël », *Esprit* XXVI/258 (1958), p. 222.

16. Id., *Le dur bonheur d'être juif*, p. 216-217

17. Sur ce point, voir notamment, S. Nordmann, « L'«être juif», un motif récurrent dans la pensée française contemporaine : Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard », *Archives des sciences sociales des religions* 169 (2015), p. 211-228.

18. « Judaïsme et pédagogie. Entretien avec le Professeur André Neher », *Dispersion et Unité* 18 (1978), p. 170.

revenir en deçà d'une lecture critique : il en intègre les apports scientifiques pour développer ce que l'on pourrait qualifier, à la suite de David Banon, de méthode herméneutique « post-critique¹⁹ ». On retrouve dans cette double dimension l'ambition de l'École de pensée juive de Paris de développer une lecture des textes traditionnels qui, à la fois, maintienne un lien vivant avec la tradition et parle le langage du monde moderne.

La clé de voûte de l'élaboration de cette méthode exégétique consiste pour Neher dans la notion d'alliance (*brit*). Nous avons dégagé la centralité qu'il assigne à cette notion dans sa lecture de la Bible : elle renvoie à l'alliance de l'homme et de Dieu et c'est à partir d'elle que le texte biblique dans son ensemble se comprend et s'éclaire pour Neher. La critique biblique est condamnée à manquer cette notion dans son approche du texte, dans la mesure où l'alliance n'est pas une notion d'ordre conceptuel, mais de l'ordre d'une rencontre existentielle qui implique de se laisser saisir par le texte – comme on peut se laisser saisir par l'expérience esthétique de la rencontre avec une œuvre d'art. Pour entendre la notion d'alliance, il faut soi-même se situer dans la position existentielle de l'alliance – et non dans une position d'extériorité vis-à-vis du texte, qui ne le rencontre jamais véritablement. C'est en particulier dans *L'Essence du prophétisme* que Neher pose les bases méthodologiques de cette herméneutique existentielle.

Ce qui se joue dans la notion biblique de l'alliance – et qui permet d'en dégager les caractéristiques fondamentales : asymétrie, séparation, élection, mission – est la rencontre paradoxale de l'immanent et du transcendant. Cet ancrage dans l'alliance donne à l'existentialisme de Neher un tour singulier dans le paysage philosophique de son temps. Dans la mesure où toute la réflexion de Neher se fonde sur le primat de l'existence sur le concept, et s'ancre dans l'expérience existentielle de l'alliance envisagée comme l'événement d'une rencontre qui ne se laisse déduire d'aucun concept, on peut considérer que Neher appartient au courant philosophique de l'existentialisme.

Pourtant, Neher se distingue des philosophes existentialistes de son temps dans la mesure où son existentialisme ne conduit ni à la contingence absolue que l'on trouve chez Sartre, ni à l'absurde de Camus²⁰.

L'expérience existentielle de l'alliance comme rencontre de l'immanent et du transcendant ouvre à une tout autre dimension de l'existence que la *Geworfenheit* heideggerienne : c'est une expérience qui place l'existence non pas sous le signe de l'être-jeté dans le monde, mais au contraire sous celui du sens.

Elle est l'expérience d'une brisure de la solitude existentielle de l'homme qui, loin de plonger cette existence dans la contingence et l'absurde, lui donne sens et signification.

Nous avons étudié l'interprétation que propose Neher de trois passages bibliques qui correspondent à trois niveaux d'alliance. Le premier concerne l'alliance noachique :

19. Sur ce point, voir D. Banon, « André Neher et la Bible. Approche nouvelle et langage neuf », dans *Héritages d'André Neher*, p. 97-108.

20. Sur ce point, voir notamment, A. Neher, *Notes sur Qohélet (L'Ecclésiaste)*, Paris 1951.

alliance avec le monde et avec tous les hommes, il s'agit d'une alliance statique et universelle, qui pose un cadre spatiotemporel dans lequel va prendre place l'aventure de l'histoire humaine. L'alliance noachique fonde, pour Neher, l'universalisme biblique. Il s'agit là d'un point théologique particulièrement important, qui renvoie à un débat avec les théologies chrétiennes qui interprètent le christianisme comme une universalisation du particularisme juif. La dialectique du particulier et de l'universel qui ressort de l'exégèse neherienne est toute autre que celle proposée par ces théologies : l'alliance particulière avec Israël se comprend sur fond de l'alliance noachique universelle. L'approche comparatiste du récit biblique et d'autres récits dit de « déluges » que l'on trouve dans les mythologies mésopotamienne (épopée de Gilgamesh) et grecque (mythe de Deucalion) nous a permis de dégager la spécificité du récit biblique et sa portée philosophique. Dans le récit biblique, c'est un homme – et non un demi-Dieu – qui assure la continuité ininterrompue du temps historique. L'autre versant de cette importance accordée à la continuité de l'histoire humaine se trouve, pour Neher, dans la dimension éthique du récit du Déluge, qui s'ouvre sur la mention de la justice de Noé (Gn 6,9) et se clôt par le code des lois des enfants de Noé. On peut dégager trois aspects centraux et complémentaires de l'alliance noachique : l'aspect cosmique, qui se manifeste à travers la stabilité dont l'arc-en-ciel est le signe céleste (Gn 9, 13) ; l'aspect humain, qui se caractérise par la fraternité qui unit les membres de l'humanité en vertu de leur ascendance commune ; l'aspect éthique, qui s'exprime dans le code noachique de principes éthiques (Gn 9, 5-6). L'un des enjeux centraux de l'interprétation neherienne est d'établir l'origine biblique – et non talmudique – de cette éthique universelle, et de montrer que l'universalisme prophétique se fonde sur cet universalisme biblique²¹.

Le second niveau d'alliance est constitué par l'alliance abrahamique, alliance dynamique, qui ouvre le temps de l'histoire et des générations, et alliance particulière à Abraham et à sa descendance.

L'entrée d'Abraham dans l'alliance se fait par la circoncision : l'alliance se noue en se coupant, l'entrée dans l'alliance se fait par un retranchement, par un inachèvement, par une blessure. Nous avons fait le lien de cette conception avec, d'une part, ce que Levinas développe, sur le plan philosophique, dans ses réflexions sur l'être-juif comme être-au-monde de la précarité, et d'autre part, ce qui a été envisagé dans les séances suivantes avec la figure du lévite. Enfin, le troisième niveau d'alliance, constitué par l'alliance mosaïque, est à la fois particulier et collectif : l'alliance concerne un peuple particulier, pris en tant qu'entité collective.

Le peuple naît par la réponse collective à l'appel de Dieu : c'est la réponse qui fonde l'existence de la collectivité comme telle, et qui fait du peuple autre chose qu'un agrégat d'individus. Ce point a des implications importantes dans le champ de la philosophie politique.

21. Sur ce point, voir en particulier la section intitulée « Le noahisme » de *L'Essence du prophétisme*.

Nous avons mis cette conception de l'alliance en regard de la conception moderne du contrat social, l'une et l'autre fondant des formes différentes de communauté politique. Comme l'alliance, le contrat social préexiste à la communauté politique ; mais dans l'alliance, contrairement au contrat, l'existence collective se fonde sur une réponse commune adressée au futur. L'alliance fonde la communauté politique par l'engagement au futur dans un projet commun, dans un avenir, une histoire et une communauté de destin, là où les théories modernes fondent la communauté du peuple dans un pacte situé dans un passé fictif et archaïque au sens étymologique du terme.



Le troisième volet du séminaire a été consacré à l'étude des figures historiques et sociologiques qui incarnent de manière paradigmatique la rencontre de l'immanent et du transcendant, centrale dans la notion d'alliance : celle du lévite et celle du prophète. Les règles particulières auxquelles sont soumises les lévites dans la société hébraïque antique vont dans le sens d'un refus de la possession : les lévites n'ont droit à aucun patrimoine, à aucun héritage, à aucun territoire. Le lévite incarne la condition de précarité existentielle qui correspond au plus haut degré de l'idéal éthique. L'étude du chapitre XXVI du Deutéronome et de son interprétation par Neher nous a permis d'approfondir l'imbrication entre la précarité sociale du pauvre, de l'orphelin, de l'étranger résident d'une part, la précarité existentielle du lévite d'autre part, et la condition de précarité des Hébreux, étrangers résidents depuis les patriarches comme en Égypte. Nous avons étudié la portée philosophique de l'interprétation de Neher suivant laquelle le lévite, par ces traits qui manifestent sa condition d'existence précaire, représente le point de rencontre de l'immanent et du transcendant, celui en qui s'opère la jonction des extrêmes. Dans le lévitisme, des conditions apparemment contradictoires et exclusives l'une de l'autre se rencontrent : le lévite est à la fois le saint et le misérable, le plus dénué et le plus riche. Il y a une portée métaphysique de la condition des lévites, qui suggère que l'accomplissement de l'homme ne consiste pas en un surcroît de puissance mais dans l'accès à une précarité essentielle, celle de la circoncision avec Abraham, celle de la condition qui est faite aux prêtres de la société hébraïques dans le lévitisme.

Dans la typologie néherienne, la figure du lévite s'inscrit en contrepoint de celle du prophète. Neher montre que le prophétisme apparaît lorsque le lévitisme fait défaut, et lit l'histoire de la société hébraïque comme une alternance et une oscillation entre des périodes lévites et des périodes prophétiques.

Avec le prophète, l'alliance apparaît sous un aspect nouveau, sa dimension dialogale, qui ouvre aussi la dimension de l'inchronisme et d'une nouvelle forme d'articulation du temps et de l'éternité : celle de la chaîne des générations, qui concentre le passé le plus ancien et l'avenir le plus lointain dans le foyer du présent.

Nous avons étudié la portée philosophique de cette conception du temps, qui n'est pas placé sous le signe de l'immobile éternité ou de l'éternel retour du même, mais de l'engendrement et du renouvellement continuels. La thématique de ce séminaire sera poursuivie en 2022-2023.



Conférenciers invités dans le cadre du séminaire en 2021-2022 :

- Betty Rojtman, université hébraïque de Jérusalem.
- Yaël David, université de Strasbourg.

Bibliographie sélective

Corpus principal (par ordre chronologique)

- Neher, André, Amos. *Contribution à l'étude du prophétisme* [1950], Vrin, Paris 2000.
— *Notes sur Qohélet (L'Ecclésiaste)*, Minuit, Paris 1951.
— *L'essence du prophétisme* [1955], Calmann-Lévy, Paris 1972 (rééd. sous le titre : *Prophètes et prophéties*).
— *L'existence juive, solitudes et affrontements*, Seuil, Paris 1962.
— *Le dur bonheur d'être juif*, Le Centurion, Paris 1978.

Sélection d'études (par ordre alphabétique)

- Banon, David (dir.), *Héritages d'André Neher*, Éditions de l'éclat, Paris 2011.
Charbit, Denis, « “Les accomplissements imprévisibles du Retour...” *L'alyah* d'Éliane Amado-Lévy-Valensi, de Léon Askénazi, d'André Neher après la guerre des Six jours », *Archives Juives* 41 (fév. 2008), p. 65-86.
Fontana, Raniero, *André Neher, le penseur et le passeur*, Éditions Elkana, Jérusalem 2014.
— *André Neher, philosophe de l'alliance*, Albin Michel, Paris 2015
Lemler, David (dir.), *André Neher, Figure des études juives françaises*, Hermann, Paris 2017.

