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

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2009-2010)

Pensée juive médiévale (VI^e-XVII^e siècles)

Introduction à la philosophie juive contemporaine

Sophie Nordmann

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/943>

DOI : 10.4000/asr.943

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 89-93

ISBN : 978-2-909036-38-0

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Sophie Nordmann, « Introduction à la philosophie juive contemporaine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 05 septembre 2011, consulté le 11 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/943> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.943>

Tous droits réservés : EPHE

Chaire : Pensée juive médiévale (vr^e-xvii^e siècles)

Conférences de Mme Sophie Nordmann

Chargée de conférences

Introduction à la philosophie juive contemporaine

Ce séminaire porte sur l'actualité de la recherche dans le champ de la philosophie juive contemporaine. Ce champ, qui couvre une vaste constellation de penseurs – parmi lesquels H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, L. Strauss, G. Scholem, W. Benjamin, E. Levinas, B. Lévy – donne en effet lieu à de nombreux travaux et études. L'objectif est de proposer une sorte de « cellule de veille » sur les parutions actuelles (2009-2010) se rapportant à ces auteurs. Il s'agit par là, d'abord de permettre aux étudiants d'être au fait des travaux les plus récents, des nouvelles parutions, interprétations et orientations de la recherche dans ce domaine. Il s'agit ensuite d'offrir un accès à la philosophie juive contemporaine, non pas sous la forme d'un cours d'introduction générale à une œuvre ou à un auteur, mais toujours par le biais d'angles précis et variés d'une séance sur l'autre. Enfin, les articles et travaux étudiés au cours du séminaire constituent autant de « portes d'entrée » vers les auteurs évoqués (H. Cohen, L. Strauss, E. Levinas...), permettant de cibler les lectures sans se perdre dans l'océan des textes qui constituent le vaste *corpus* de la philosophie juive contemporaine.

Les séances 1 et 2 ont été consacrées à l'étude d'un article d'Y. Melamed, « Salomon Maimon et l'échec de la philosophie juive moderne » (*Haskala et Aufklärung, Revue germanique internationale*, 2009, p. 175-187). D'après l'auteur, S. Maimon serait le seul philosophe juif moderne digne de ce nom, en ce sens qu'il serait le seul à avoir su concilier expertise philosophique et expertise juive. Si l'intention de l'auteur est de montrer l'excellence de Maimon, elle est, au moins autant, de mettre en évidence, en contrepoint, la défaillance de tous les autres, c'est-à-dire justement des philosophes de la constellation qui est celle de ce séminaire. L'article, très polémique, interroge la *possibilité même d'une philosophie juive*.

Y. Melamed développe sa thèse dans une première direction : ceux que l'on appelle les « philosophes juifs modernes » auraient subverti le judaïsme pour en proposer une version calquée sur le protestantisme. Deuxième moment : les « philosophes juifs » auraient produit un judaïsme centré sur la Bible, et totalement ignorant de ce qui fait pourtant la Tradition, à savoir le Talmud. La conséquence en est la « protestantisation radicale du judaïsme », dans laquelle la philosophie juive moderne a joué un rôle central, puisque pratiquement tous

les philosophes juifs modernes ont pris la Bible comme le texte constitutif du judaïsme (comme leurs homologues protestants).

À tous ces égards, cet article ouvre la réflexion sur ce que peut signifier l'expression de « philosophie juive » moderne ou contemporaine. Cette expression pose en effet problème. S'agit-il d'une philosophie qui est le fait d'auteurs juifs ? Être philosophe, et être juif, ne suffit certainement pas à être un « philosophe juif » : encore faut-il que la référence au judaïsme apparaisse dans la philosophie en question. S'agit-il alors d'une branche particulière de la philosophie, comme il pourrait y avoir une philosophie de l'art ou une philosophie des sciences ? S'agit-il d'appliquer à cet objet flou qu'on nomme « judaïsme » les outils d'une pensée philosophique ? La définition qu'en donne Melamed est sans équivoque. Or, à partir de cette définition, l'argumentation de Melamed est assez implacable : effectivement, celui qui voudra savoir ce qu'est le judaïsme doit plutôt étudier le Talmud qu'ouvrir *L'Étoile de la rédemption*. On peut pourtant émettre un certain nombre de réserves quant à l'argumentation que développe Melamed : non pas sur le constat de non expertise des « philosophes juifs » en matière de judaïsme ; non pas non plus sur la distorsion qu'il font subir au judaïsme par rapport à la tradition, cette « protestantisation » dont nous parle Melamed ; mais plutôt sur la conclusion qu'il en tire d'une condamnation de la « philosophie juive » et d'un échec. Car par « philosophie juive », il faut entendre tout autre chose qu'une expertise du judaïsme au moyen d'outils philosophiques. Ce n'est pas ainsi que l'ont entendu ces « philosophes juifs modernes » que Melamed condamne, et si l'on veut comprendre leur projet philosophique, il importe de revenir sur ce point. Il n'est pas tellement question chez Cohen, Rosenzweig, Levinas, etc., de produire une connaissance raisonnée du judaïsme pris comme objet auquel on viendrait appliquer des outils philosophiques. Leur projet ne consiste pas en un audit philosophique du judaïsme. En revanche, ils font appel aux sources juives comme *moteur* de leur entreprise. À un moment donné de leur cheminement philosophique, ils butent sur certaines impasses de pensée, et trouvent dans le judaïsme le moteur qui leur permettait d'avancer. C'est bien le cas pour Cohen, Rosenzweig, Levinas. C'est un peu moins clair pour Buber, Scholem, Benjamin et Strauss, mais cela peut servir d'hypothèse de réflexion. Et l'on comprend alors que leur projet n'est pas, comme le sous-entend Y. Melamed, de délivrer la « vérité » du judaïsme, ni de se poser en experts de la tradition juive, mais plutôt de permettre à la philosophie d'avancer par le recours à cette source spécifique que constitue le judaïsme. Deux illustrations de cette mobilisation du judaïsme comme moteur de rationalité : la question de la temporalité dans *L'Étoile de la rédemption* de F. Rosenzweig, la question de l'amour du prochain dans *La religion de la raison* de H. Cohen.

Les séances 3 et 4 ont porté sur le thème de la solitude chez E. Levinas, à partir d'un article de Ch. Perrin, « Levinas ou l'autre solitude » (*Philosophie* 102, été 2009). E. Levinas serait l'un des seuls philosophes de la tradition occidentale à avoir accordé une place importante au traitement du thème de la solitude et, il l'aurait fait différemment des autres. Levinas serait, en particulier, le seul

à avoir tenté de penser la solitude pour elle-même, une solitude radicale, et non simplement comme modalité de la relation à autrui. La solitude n'est pas pour lui essentiellement absence des autres, privation, relation à autrui sur la modalité de l'absence. Il dégage dans la solitude un aspect beaucoup plus originel. Levinas, donc, penseur de la solitude : paradoxe pour celui que l'on considère généralement comme le penseur de l'altérité.

Sur la base de cet article, nous avons approfondi le thème de la solitude chez E. Levinas, au travers d'une lecture des deux premières conférences du recueil *Le temps et l'Autre* dont le but « consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui ». Levinas remonte « à la racine ontologique de la solitude », et dépasse « la définition de la solitude par la socialité et de la socialité par la solitude ». Cette solitude sans référence à une socialité préalable dont elle serait la privation, il la saisit dans le fait même d'exister, dans la facticité de l'existence. C'est l'unité indissoluble entre l'existant et son exister qui est la racine ontologique de la solitude. Avant d'être privation des autres, la solitude est enchaînement à soi. Levinas saisit ainsi la solitude non pas comme manque, comme absence (celle des autres), mais au contraire comme trop-plein d'être, trop-plein de présence (impossibilité de sortir de cette présence de soi à soi qui remplit tout). De cette nouvelle compréhension découle l'inversion du rapport entre être et être seul : on ne peut pas dire « pour être seul, il faut déjà être », mais plutôt « pour être, il faut être seul ». Être seul n'est pas une modalité parmi d'autres d'être : être, c'est être seul. Solitude qui n'est donc pas un état exceptionnel de manque de compagnie, sorte de solitude ordinaire, qui est la condition même de l'existant. Et cet enchaînement de soi à soi, cette impossibilité de s'évader, sera là justement une préoccupation constante de Levinas : depuis ses tous premiers essais (*De l'existence à l'existant*, ou encore *De l'évasion*, où il s'agit aussi de poser la question d'une possible évasion hors de l'enchaînement de soi à soi) et jusqu'à l'un de ses derniers ouvrages, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Les séances 5 et 6 ont porté sur l'article de T. Fujioka, « Levinas et Rosenzweig face au paganisme » (*Cahiers d'études levinassiennes* 8, 2009). Rosenzweig et Levinas ont fait du paganisme une « catégorie » philosophique. Pour eux, le paganisme ne renvoie pas tellement à un moment historique, mais plutôt à un certain rapport à la réalité, caractérisé par l'idée d'enfermement. Le païen, c'est celui qui est enfermé en lui-même et dans le monde, et qui se trouve dans l'incapacité de sortir. Donc, Rosenzweig et Levinas sortent la catégorie de paganisme de son traitement théologique pour en faire un « opérateur de pensée ». À partir de l'article de Fujioka nous avons approfondi la question du statut du paganisme dans l'économie générale de *L'Étoile de la rédemption* (F. Rosenzweig), et dans un article de jeunesse de Levinas intitulé « L'actualité de Maïmonide ». À la fin de cet article, Levinas met en place et définit les catégories de paganisme et de judaïsme dans le cadre d'une opposition : « le paganisme n'est pas la négation de l'esprit, ni l'ignorance d'un Dieu unique

[...]. *Le paganisme est une impuissance radicale de sortir du monde.* »¹. À ce rapport païen au monde s'oppose celui issu du judaïsme, qui considère le monde de manière totalement différente :

[...] dans ce monde se suffisant à lui-même, le païen est enfermé. Il le trouve solide et bien assis [...]. Le sentiment d'Israël à l'égard du monde est tout différent. Il est empreint de suspicion. Le juif n'a pas dans le monde les assises définitives du païen. Au milieu de la plus complète confiance accordée aux choses il est rongé par une sourde inquiétude. Pour inébranlable que le monde apparaisse à ceux qu'on appelle les esprits sains, il contient pour le juif la trace du provisoire et du créé².

Ainsi, l'opposition du paganisme et du judaïsme se pose en termes d'enfermement dans le monde – et l'on aperçoit ici, en creux, les thèmes liés à l'évasion, à l'au-delà de l'être, à la sortie hors de l'être : seul le judaïsme permet de « sortir » du monde en posant une véritable *transcendance* de Dieu par rapport au monde – qui apparaît alors dans toute sa *contingence*. Ce thème se retrouve constamment sous la plume de Levinas, en particulier à la fin de *De l'évasion*, et dans *Totalité et infini*.

Cette opposition du paganisme et de la religion se retrouve dans *L'Étoile de la rédemption*, dont elle constitue l'une des charpentes. Rosenzweig trouve dans le *paganisme* grec une présentation des trois éléments – Dieu, monde, homme – envisagés dans leur *séparation*. Les dieux mythiques, le cosmos plastique et le héros tragique nous donnent à voir ce que sont Dieu, le monde et l'homme non dans leur entrelacement mais dans leur séparation, dans leur clôture sur soi. Et c'est sur la base de cette séparation païenne, que Rosenzweig va envisager leur entrée en relation comme autant de miracles, puisque la mise en relation ne peut pas se déduire logiquement de la séparation et de la clôture sur soi. C'est dans ce cadre qu'il va mobiliser des catégories religieuses, et revenir donc au sens étymologique de la religion comme *religare*, comme relation. Il nommera en effet création la relation de Dieu au monde, révélation l'entrée en relation de Dieu avec l'Homme, et rédemption l'entrée en relation de l'Homme avec le monde. Cette entrée en relation ne peut se faire que sur la base de la radicale séparation des éléments : sur la base, en d'autres termes, du paganisme, qui renvoie justement à la séparation et à la clôture sur soi de Dieu, du monde et de l'homme, et qui représente donc à la fois un moment de l'histoire et un niveau de la réalité. L'exigence d'une sortie hors de l'immanence de l'être, immanence qui renvoie au « paganisme » structurera l'ensemble de *L'Étoile* : le paganisme trouve son expression philosophique dans « l'idéalisme des philosophes de Ionie à Iéna » – auquel s'oppose la « pensée nouvelle », seule capable de briser la totalité, et de s'évader hors du « cercle magique de l'idéalisme » dans lequel la philosophie se trouvait jusqu'alors enfermée. Et, comme chez Levinas, ce thème se double de celui du rapport entre judaïsme et philosophie. Ainsi que le souligne S. Mosès, le judaïsme apparaît, en effet, comme le point d'appui

1. « L'actualité de Maimonide », p. 144

2. *Ibid.*

qui permet de sortir de la philosophie totalisante qui culmine avec Hegel, et de laquelle il semblait impossible de s'évader :

[...] dans ce système de la Totalité qu'est l'idéalisme hégélien, il n'y a pas de place pour le judaïsme dans sa réalité spécifique. En cela, le sort du judaïsme est comparable à celui de la subjectivité humaine : pour Hegel, tous deux ne sont qu'un moment du système. Mais la subjectivité et le judaïsme sont aussi comparables en ceci qu'ils représentent l'un et l'autre une réalité impossible à réduire : l'affirmation de la subjectivité contre le système de l'être est analogue à l'affirmation du judaïsme contre le processus de l'histoire universelle³.

Les séances 7 et 8 ont porté sur l'art d'écrire chez Léo Strauss, à partir d'un article de S. Gouverneur, publié en 2009 dans le numéro de la revue *Rue Descartes* consacré au thème du « clair-obscur ». Léo Strauss présente un intérêt particulier pour les historiens de la philosophie, puisqu'il est le premier à avoir accordé une place centrale à l'écriture en temps de persécution, et a en avoir tiré une véritable méthode herméneutique. Il récuse ainsi « un préjugé constant dans l'histoire de la philosophie qui a tendance à considérer les textes philosophiques comme anhistoriques et indépendants des rapports de pouvoir comme des conflits qui traversent la société ». L'un des aspects intéressants de la théorie de Strauss sur l'art d'écrire, est qu'elle opère un profond renouvellement des relations traditionnellement admises entre exotérisme et ésotérisme. Il déplace en particulier la ligne de démarcation entre les deux. On considère généralement que l'ésotérisme renvoie à un enseignement oral seul susceptible de préserver le secret et d'assurer une communication restreinte de la vérité. Dès lors, l'écrit se trouve plutôt placé du côté de l'enseignement exotérique, dans la mesure où l'écriture, le texte écrit, est davantage susceptible d'échapper à son auteur, et de donner lieu à une diffusion plus large et incontrôlée. Or, Strauss s'attache exclusivement à des textes écrits, et l'intérêt des auteurs sur lesquels portent ses analyses vient de ce qu'ils entremêlent, dans le texte écrit lui-même, exotérisme et ésotérisme. La démarcation n'est plus entre deux enseignements de nature différente, l'un oral, l'autre écrit, mais dans les différentes strates de lecture d'un même texte. La pratique de l'art ésotérique d'écrire comporte deux versants : il s'agit à la fois pour le philosophe de se protéger contre l'autorité politique, et de protéger la vérité philosophique elle-même, de la dissimuler au plus grand nombre. Nous avons étudié ces deux versants, protecteur et pédagogique, et leurs liens, avec en ligne de mire la question de savoir ce qui peut permettre de considérer que Strauss lui-même pratique l'art d'écrire qu'il théorise.

Les dernières séances du séminaire ont été consacrées à des exposés d'étudiants : sur Carlo Michaelstaedter (*La rhétorique et la persuasion*), sur les rapports de Moshé Idel à Gershom Scholem (*Gershom Scholem*, Cahiers de l'Herne) sur Léon Chestov (*Athènes et Jérusalem*), sur Élie Wiesel (*Célébrations hassidiques*).

3. S. MOSÈS, *Système et révélation*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 20.