



Au risque de la tradition

David Banon

DANS **PARDÈS 2016/2 N° 59**, PAGES 79 À 95
ÉDITIONS **IN PRESS**

ISSN 0295-5652

ISBN 9782848354187

DOI 10.3917/parde.059.0079

Date de mise en ligne : 24/11/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-pardes-2016-2-page-79?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour In Press.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Au risque de la tradition

DAVID BANON

« Tout a, peut-être, été pensé – avant que le Moyen Âge n'ait recouvert l'Europe – par des penseurs peu soucieux de développements et cachant volontiers – même aux historiens futurs – la pointe aiguë de leurs problèmes réels. »

Emmanuel LEVINAS¹

Dans cet article, je me propose de tenter non pas tant une évaluation de l'enseignement de la philosophie et de la pensée juive dans les institutions académiques et les cercles para-académiques israéliens, mais d'émettre un point de vue personnel sur cette question. Je le ferai à partir de mon insertion comme professeur invité au département de pensée juive de l'université hébraïque de Jérusalem et de l'expérience d'un groupe de réflexion qui se réunit au musée de Tel Aviv, autour de thèmes abordés à partir de concepts élaborés et exposés par des philosophes français dans leurs œuvres. Ces deux points seront traités sous la lunette grossissante d'une question lancinante que je me pose depuis longtemps. Pourquoi le peuple juif qui a vu émerger en son propre sein tant de philosophes de stature universelle n'a pas encore engendré – dans sa composante israélienne – *un seul* philosophe de renommée mondiale² ?

-
1. In *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Le livre de Poche, Paris, 2010, p. 9, « Biblio essais » (désormais DL).
 2. Et que l'on ne m'objecte pas : qu'en est-il de Scholem, de Buber ou de Leibowitz ? D'abord, les trois ont été formés dans des universités européennes. De surcroît, le premier est un historien de la mystique – n'est-ce pas ainsi qu'il se présente lui-même ? – et non pas un philosophe. Quant au second, son rayonnement date d'avant son installation à Jérusalem, alors qu'il me semble que le troisième eût pu devenir un très grand philosophe s'il ne s'était consacré aux sciences de la vie (biochimie et neurophysiologie), ses disciplines de prédilection. Notons que les deux derniers concevaient leur philosophie comme résultant de la confrontation ou de l'interlocution entre la philosophie occidentale et la pensée juive.

LE « FRENCH TURN »

Doit-on rappeler que l'enseignement de la philosophie dans les universités israéliennes était principalement dominé par les figures des fondateurs du Cercle de Vienne, Carnap et Frege, mais aussi par Wittgenstein et Quine, c'est-à-dire par les adeptes de la philosophie analytique anglo-saxonne³ ? Depuis une vingtaine d'années pourtant, on assiste à un tournant. L'académie israélienne s'ouvre aux œuvres nées et élaborées en Europe continentale et notamment à celles des philosophes français. Certes, celles-ci ont d'abord été adoptées par les universités américaines. C'est donc par le détour des États-Unis, qui leur a octroyé un blanc-seing, que les œuvres de Michel Foucault, de Jacques Derrida, de Paul Ricœur, de Maurice Blanchot, de Jacques Lacan et d'autres encore ont fait leur apparition dans le cursus des études philosophiques en Israël. Mais, à côté de ces grands noms auxquels il faudrait ajouter Roland Barthes, Deleuze et Guattari ainsi que Pierre Bourdieu, l'on s'étonne de trouver des traductions de Georges Bataille et d'Ernest Renan.

Suite à un faisceau de circonstances favorables, l'œuvre de Levinas a effectué une percée dans le tissu compact de l'académie israélienne. D'abord, celle-ci ne pouvait plus faire la sourde oreille devant la notoriété toujours grandissante de l'œuvre levinassienne, sous peine de se couvrir de ridicule. Portée ensuite par le respect que Levinas lui-même et son collègue israélien Shalom Rosenberg éprouvaient pour leur maître commun, le mystérieux et intransigeant Monsieur Chouchani⁴. Par la traduction en hébreu de *Neuf lectures talmudiques* par Daniel Epstein⁵, longtemps en tête de la liste des *best-sellers*, ainsi que par celle d'*Éthique et Infini*⁶. Et soutenue par l'opiniâtreté éditoriale et les efforts incessants de Joelle Hansel dont les colloques, études et direction d'ouvrages collectifs

-
3. Même si Shmuel Hugo Bergmann et son disciple Nathan Rottenstreich poussaient leurs cours d'histoire de la philosophie au-delà de Hegel, jusqu'à l'existentialisme de Kierkegaard.
 4. Voir Shalom Rosenberg, « Cette beauté-ci est à présent enterrée sous terre », *Amoudim*, adar 1, 5755/1995, p. 133-137, en hébreu.
 5. Chez Schocken Editions, Jérusalem – Tel Aviv, 2001. Ce titre regroupe en un seul ouvrage *Quatre lectures talmudiques* (1968) et *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977). Epstein a aussi présenté l'œuvre de Levinas dans un ouvrage très stimulant – transcription des conférences radiodiffusées sur l'antenne de la radio de l'armée de défense d'Israël – intitulé *Prochain et lointain. Sur la philosophie de Levinas*, Hauniversita haméshoudérèt, Tel Aviv, 2005, en hébreu.
 6. Par Ephraïm Méir et Shmuel Ram, Magnès Editions, Jérusalem, 5762/2001.

contribuent à donner à la philosophie de Levinas l'audience qui lui revient, dans les lieux qui conviennent. Ajouter à cela la thèse de Shmuel Wygoda⁷, sans oublier les séminaires de Benny Lévy amplifiés par la caisse de résonance de la revue *Cahiers d'études levinassiennes*, créée à Jérusalem sous son égide en 2000 – tout ceci a permis d'établir une brèche dans cette forteresse et à favoriser la réception de cette grande œuvre. Depuis, les travaux et les traductions se poursuivent à un rythme soutenu.

Profitant de ce moment propice, nous nous sommes engouffrés, Shmuel Wygoda et moi-même⁸, dans cette brèche pour tenter l'élargir et l'étendre aux penseurs de l'École de Paris, notamment à son précurseur Jacob Gordin et à son noyau fondateur : Amado Levy-Valensi, Askénazi et Neher, la philosophie de Levinas bénéficiant d'un enseignement à part.

Il en va de même pour ce groupe d'intellectuels qui se réunit mensuellement depuis maintenant dix ans au musée de Tel Aviv pour débattre des questions brûlantes de la société israélienne à l'aide des concepts élaborés par les philosophes français. C'est ainsi que ce beau monde – qui se considère comme la fine fleur de l'intelligentsia tel-avivienne – fait preuve d'une dextérité à couper le souffle lorsqu'il s'agit de jongler, en hébreu, avec de tels concepts. Foucault et sa revendication de sortir de l'âge disciplinaire, le retour à Freud de Lacan et sa tripartition notionnelle : le symbolique, l'imaginaire et le réel, la déconstruction derridienne ainsi que son marranisme généralisé, l'herméneutique de Ricœur et sa théorie de la polysémie, la fonction de la citation chez Blanchot tout à la fois trace, fragment et mémoire de la lecture. Il y a encore Alain Badiou chargeant l'Occident de tous les maux et désignant le Juif comme le grand coupable par son refus d'étendre l'élection à tous les peuples de la terre et à tous les individus, selon le vœu de saint Paul (Ga 3, 28). Ou enfin Jean-François Lyotard, celui de la postmodernité, du *différend* et celui qui défend la double exception des Juifs : celle de leur extermination au cours de la Shoah et celle de leur contribution à la civilisation occidentale, sans oublier Sartre et ses *Réflexions sur la question juive*⁹. Il m'est même arrivé d'entendre,

7. *Hafilosofia hayéhoudit chel Immanuel Levinas : hébétim phénoménologim véherméneutim chel haqriot hatalmudtiyot/La philosophie juive d'Emmanuel Levinas : perspectives phénoménologiques et herméneutiques des lectures talmudiques*. Thèse présentée pour l'obtention du titre de docteur, université hébraïque de Jérusalem, 2003.

8. Parce qu'il se trouve que nous enseignons au département de pensée juive de l'Université hébraïque et que nous profitons de transmettre, sans que nous nous soyons consultés, la philosophie de Levinas située dans son contexte historico-culturel.

9. Gallimard, 1946 (réédition « Folio », 2006).

médusé, un des participants renvoyer le conférencier aux ouvrages de Jean Hyppolite – directeur de l'École normale supérieure de 1954 à 1963 et, de 1964 à sa mort en 1968, professeur au Collège de France –, traducteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel et son interprète avisé.

On pourrait, dès lors, ressentir la fierté de se trouver en terrain familier, de constater que l'excellence française s'exporte bien, mais, une fois ces sentiments fugaces dissipés, viennent à l'esprit un certain nombre de questions. Et d'abord le constat que pas une seule fois je n'ai entendu un conférencier citer un apologue talmudique ou un midrach, comme si la tradition juive ne pouvait aucunement contribuer à éclairer les sujets traités, comme si elle n'avait rien à proposer au niveau de la pensée¹⁰. Comme si seule la philosophie grecque possédait le monopole de la pensée. Comment situer, dans un tel contexte, la réception de l'œuvre de Levinas, à la fois dans ce cadre informel et dans celui, plus formel, de l'institution universitaire¹¹ ?

LA RÉCEPTION DE L'ŒUVRE LÉVINASSIENNE

Elle s'opère selon deux modalités : au sein du département de philosophie générale et au sein de celui de pensée juive (*mahshévèt ysraël*). Deux départements qui, certes, cohabitent, mais, semble-t-il, sans échanger ni dialoguer si ce n'est par l'intermédiaire d'enseignants et d'étudiants qui circulent entre les deux départements. Une frontière invisible est comme tracée autour de chacune de ces disciplines. Ce repli identitaire – ce cloisonnement ? – provient probablement de la barrière d'étanchéité dont chaque discipline entoure sa spécialité... empêchant toute tentative de *transdisciplinarité*. Et dans ce cas précis – s'adossant tant à la décision de

10. C'est ainsi que traitant du pardon, une universitaire de Tel Aviv, intelligente et cultivée, a présenté au cours d'un brillant exposé les thèses de Jankélévitch, de Derrida, de Jean Améry, de Camus ; au détour d'une phrase, elle a évoqué le *jus talionis* et la *lex talionis* sans signaler, ne serait-ce qu'en passant, l'interprétation talmudique : non pas œil pour œil, mais compensation financière (*Bava Qamma* 84 a) ; la loi substitue l'amende à la blessure. « Nous sommes dans un système judiciaire un peu complexe qui consiste à juger *selon la vérité* et à traiter *dans l'amour* celui qui a été jugé » (voir François Poirié, *E. Levinas. Qui êtes-vous ?* Lyon, La Manufacture, 1987, p. 97, souligné par l'auteur). De sorte que le pardon n'est accordé qu'*après* la sanction.

11. Puis, question subsidiaire mais lancinante : comment cette identification et cette appropriation de la philosophie contemporaine française cohabitent-elles avec une condescendance, voire un *mépris affiché* des « Français » en tant que tels, c'est-à-dire des juifs français ?

Levinas de publier séparément ses écrits juifs et ses écrits philosophiques qu'à celle du refus maintes fois répété de le considérer comme un philosophe juif¹² –, la philosophie générale semble vouloir se protéger des éventuelles « contaminations » que les « dérives théologiques » de la pensée juive pourraient provoquer dans le champ de la *philosophia perennis*. Pour le dire dans le langage de la *halakha*, et avec beaucoup de prudence dont témoigne le conditionnel, tout se passe comme s'il était interdit à la philosophie générale d'avoir un quelconque contact avec la pensée juive à cause du dégoût qu'elle pourrait provoquer. En hébreu : *mouqtsé méh'amat miouss*. Comme si aussi la première était une *discipline noble* et la seconde une *discipline serve* dont il convient de se tenir à distance, de se dé-liaer. Comme si, enfin, il fallait réserver à la première les écrits strictement philosophiques et reléguer les écrits juifs, fruits d'une mixture hétérogène, à la seconde. Ces écrits se référant au concept supposé opaque et autoritaire de révélation alors que les premiers proviendraient d'une raison prétendument maîtresse d'elle-même et transparente. Mais, de même que l'on ne saurait écarter d'un revers de la main le fait qu'il est possible de vivre en ne se conduisant *que* sous le régime de la raison humaine, de même on ne saurait négliger le fait qu'il faut prendre au sérieux l'enjeu de la révélation où Dieu parle aux humains. Ces deux prétentions philosophiquement légitimes s'entrechoquent et rendent infranchissable le fossé creusé entre ce que l'on appelle, maladroitement, les « vérités de foi » et les « vérités de raison ». Les unes se référant donc à un texte révélé, les autres fruits de la pensée « autonome »¹³. (J'y reviendrai.)

SAVANT OU PROPHÈTE ?

N'est-ce pas la question que Max Weber a tenté de tirer au clair ? Dans sa conférence *Wissenschaft als Beruf*, prononcée en 1918, parue en 1919 et traduite en français sous le titre : « Le métier et la vocation de savant¹⁴ »,

12. Décision et refus qu'il convient d'interroger à nouveaux frais.

13. « Il n'y a pas d'alternative plus essentielle que celle-ci : direction humaine ou direction divine. La première possibilité apparaît dans la philosophie ou la science au sens premier du terme, la seconde se trouve dans les Écritures. [...] La philosophie doit concéder que la révélation est possible. » Et c'est un agnostique, voire un athée, qui est l'auteur de ces lignes. Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, traduit de l'anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Champs-Flammarion, 1986, p. 77.

14. In *Le savant et le politique*, préface de Raymond Aron, Paris, UGE 10/18, 1963, p. 53-98.

il se demande quel est le devenir de la science dans un monde déserté de toute transcendance et voué au polythéisme des valeurs. Il fait néanmoins l'apologie de la science qui conduit au savoir absolu par accumulation. Cette apologie se double d'une opposition, semble-t-il radicale : là où le savant opère, il n'est pas de place pour le prophète. Cela est énoncé sans ambiguïté : « Le prophète et le démagogue n'ont pas leur place dans une chaire universitaire¹⁵. » Weber constate que l'on a fondé des espoirs de parvenir à la connaissance de Dieu ou à détecter sa trace non par la voie qu'avaient empruntée les penseurs du Moyen Âge mais par l'intermédiaire des sciences de la nature. Espoirs déçus. La science ne conduit pas à Dieu ; elle n'enseigne rien, non plus, sur le sens du monde.

« Qui donc encore, de nos jours, croit que les connaissances astronomiques, biologiques, physiques ou chimiques pourraient nous enseigner quelque chose sur *le sens du monde* ou même nous aider à trouver des traces de ce sens, si jamais il existe. [...] Comment la science pourrait-elle nous "conduire à Dieu" ? N'est-elle pas la puissance spécifiquement aréligieuse¹⁶ ? »

Celle qui désenchant le monde, le désensorcelle, le démystifie. Désenchanter signifie « ne pas croire à l'existence de puissances mystérieuses et imprévisibles, ne pas faire appel à des moyens magiques en vue de maîtriser les esprits ou de les implorer mais de *recourir à la technique* et à la prévision¹⁷ ». Or recourir à la technique, c'est se soumettre à l'ordre du « on », de l'indistinction, de l'anonymat, de la production en série, mais aussi de la toute-puissance puisque la technique est totalement indifférente à la science qui lui a pourtant, en quelque sorte, donné naissance. La crise du monde moderne se manifeste par un assujettissement de la vie humaine à la technique qui apparaît comme « une domination de l'esprit par ce dont l'esprit est absent¹⁸ ». Et Weber présente un bref historique de la rationalité scientifique fondé sur un choix très personnel depuis les Grecs, notamment Platon (le mythe de la caverne au début de *La République*), en passant par la mathématisation (Galilée) et l'expérimentation, etc., où le savoir devient certes absolu mais aussi « un lieu où personne ne dit rien

15. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 81.

16. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 75 ; je souligne.

17. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 70 ; je souligne.

18. Carl Schmitt, *La notion de politique*, trad. M.-L. Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992, p. 147

sur rien et à personne. Lieu où de plus rien ne dure »¹⁹. Lieu où le savant « ne peut saisir que du provisoire et jamais du définitif²⁰ [...]. Quelle œuvre *significative* espère-t-il donc accomplir grâce à ces découvertes invariablement destinées à vieillir²¹ ? » Weber s'en prend alors, au nom de la probité intellectuelle, à ceux qui, dans l'Université, lieu où seul le savoir absolu est légitime, s'érigent en prophètes. Aux « prophètes en chaire ».

Alors que l'opposition semble vive, tranchée et radicale entre le savant et le prophète, il est remarquable que Weber achève sa conférence sur une *référence juive*. Et pas n'importe laquelle : Isaïe 21, 11-12.

« Le lecteur est sommé de conclure : qui n'est pas Isaïe n'est pas un prophète et, s'il est Isaïe, il n'a rien à faire de la *Wissenschaft*; il en a si peu à faire qu'il ne la juge ni ne la condamne. Mais s'il n'est pas Isaïe et parle contre la *Wissenschaft*, alors il est un faux prophète²². »

Il semble donc qu'en ce qui concerne notre sujet, le Juif de la *Wissenschaft* a substitué sans reste la science à l'étude traditionnelle, alors que Weber l'y reconduit à pas feutrés.

Quarante-quatre ans plus tard, Levinas écrira dans sa Préface à *Totalité et Infini* :

« Depuis que l'eschatologie a opposé la paix à la guerre, l'évidence de la guerre se maintient dans une civilisation essentiellement hypocrite, c'est-à-dire attachée à la fois au Vrai et au Bien, désormais antagonistes. Il est peut-être temps de reconnaître dans l'hypocrisie, non seulement un vilain défaut contingent de l'homme, mais *le déchirement profond d'un monde attaché à la fois aux philosophes et aux prophètes*²³. »

Toutefois, il importe de comprendre ce que Levinas entend très précisément par « prophète ». Ce n'est pas son côté oracle ou devin qu'il souligne mais la modalité de l'hétéronomie et du traumatisme du psychisme même de l'âme : cette manière pour le psychisme d'être sollicité par le Dire de

19. Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, Grasset, Paris, 2006, p. 64. Ce paragraphe trouve son inspiration dans la lecture de ce livre stimulant. Toutefois, les conclusions que j'en tire sont sensiblement différentes.

20. Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 71.

21. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 69; je souligne.

22. Jean-Claude Milner, *op. cit.*, p. 67-68.

23. E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. XII. Il semble qu'il y a là, en filigrane, une critique de la fameuse conférence de Weber de 1918, « *Wissenschaft als Beruf* », traduite en français sous le titre « Le métier et la vocation de savant », in *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 53-98.

l'infini ou in-spiration, par laquelle Levinas définit *l'esprit* contre toutes les conceptions immanentistes, au point d'en devenir le témoin. «L'autre dans le même»²⁴ – dénucléation du sujet, lequel est retourné comme un gant et voué à autrui.

Ce «retour au judaïsme» est suggéré par Weber à partir de deux éléments «manquants» dans sa démonstration, éléments tellement évidents qu'il n'a pas jugés bon de les mentionner. D'une part, la science galiléenne dissout les qualités sensibles des objets physiques pour les restituer à l'aide de formules mathématiques. Par-là, elle s'inscrit dans le savoir absolu et en vient à se détourner du savoir *relationnel*²⁵, lequel est adresse à l'autre et source de signification.

D'autre part, le second élément est capital pour la compréhension de notre sujet. La Renaissance²⁶, évoquée par Weber à travers le paradigme de Léonard de Vinci et son *Traité de la peinture*, consiste avant tout en la *re-découverte* à Byzance des manuscrits des philosophes grecs que Marsile Ficin éditera et qu'il portera à la connaissance de l'Occident. Une science du texte a été élaborée en conséquence pour établir leur authenticité et les traduire dans les langues vernaculaires. Cette science du texte ou philologie exigeait ce que l'on a appelé, le retour à l'antiquité, aux classiques. Celui-ci a-t-il trouvé un appui dans la manière dont les Juifs conservaient leurs corpus et les transmettaient ? C'est probable. Bien entendu ces découvertes vont donner lieu à des séries d'interrogations : par exemple, Homère est-il l'auteur de *l'Iliade* et de *l'Odyssée* ? Et de fil en aiguille, en élargissant les champs d'investigation, on en vint à se demander : qui a écrit la Bible ? En dépit de ce questionnement qui atteste la structure d'indifférence à la base de la critique textuelle, tout comme la science qui, en tant que savoir absolu, est indifférente à son objet et incapable «d'enseigner quelque chose sur le sens du monde», la philologie se transformera en herméneutique – c'est-à-dire en art de la compréhension qui présuppose d'emblée l'intelligibilité – et l'humanisme de la Renaissance, qui se pose

24. *Id.*, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 190 : «venue de l'ordre auquel je suis assujéti avant de l'entendre (p. 191), obéissance précédant l'écoute de l'ordre, l'anachronisme de l'inspiration ou du prophétisme est, selon le temps récupérable de la réminiscence, plus paradoxal que la prédiction de l'avenir par un oracle» (p. 192).

25. La science moderne n'est pas *science de* mais science tout court, c'est-à-dire science absolue. D'où le slogan de la phénoménologie husserlienne : le retour aux choses mêmes, à leur épaisseur.

26. Max Weber, *op. cit.*, p. 73-74.

la question de la signification du monde et de l'homme, sera reformulé par Levinas comme *humanisme de l'autre homme*.

LA MODERNITÉ

Mais auparavant l'hétéronomie a été écartée au bénéfice de l'autonomie. « *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement. » Voilà la devise de la modernité, notait Kant dans son *Qu'est-ce que les Lumières?* Certes, mais cette résolution ne peut s'effectuer, comme par magie, toute seule. Le courage ne suffit pas : nous sommes jetés dans la mare de l'ignorance et ce n'est pas en nous tirant nous-mêmes par les cheveux, comme le baron de Münchhausen, que nous en sortirons. Nous avons besoin d'instruction, c'est-à-dire de maîtres, pour pouvoir nous affranchir de toute direction étrangère. La modernité est, certes, l'âge de l'autonomie de la raison, mais n'est-ce pas ce que Levinas soumet à la critique dès les premières pages de *Totalité et Infini*, grand œuvre philosophique s'il en est ? Ne définit-il pas ainsi la maïeutique de Socrate, censée faire accoucher un esprit déjà porteur de son fruit ? « Ne rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors. Ne rien recevoir ou être libre²⁷. » La liberté serait donc le déploiement de la raison. « Que la raison soit en fin de compte la manifestation d'une liberté, neutralisant l'autre et l'englobant, ne peut surprendre, depuis qu'il fut dit que la raison souveraine ne connaît qu'elle-même, que rien d'autre ne la limite²⁸. » Si bien que l'idéal de la vérité socratique, selon Levinas, repose sur l'égoïté du moi connaissant qui saisit, maîtrise et ramène tout à lui. Or, « la notion cartésienne de l'infini désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense²⁹ ». Levinas compare cette idée de l'infini, *mise en nous*, ce « plus » dans le « moins » qui s'accomplit par elle, à l'idée de l'Autre en moi qu'il qualifie de visage – non point objet de connaissance ou de maîtrise, mais *expression*. Le contenu premier de cette expression est *enseignement*.

27. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* dont il convient de souligner le sous-titre : *Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, p. 13-14. Désormais *TI*.

28. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 14.

29. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 20-21. Je souligne. Voir la troisième méditation des *Méditations de Prima Philosophia* et l'idée de Dieu *mise en nous* in René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Garnier-Flammarion, Paris, 1992.

«L'enseignement ne revient pas à la maïeutique. Il vient de *l'extérieur* et m'apporte plus que je ne contiens [...]. L'analyse aristotélicienne de l'intellect, qui découvre l'intellect agent, venant par la porte, absolument extérieur, et qui cependant constitue, *sans la compromettre aucunement*, l'activité souveraine de la raison, substitue déjà à la maïeutique une action transitive du maître, puisque la raison, sans abdiquer se trouve à même de *recevoir*³⁰.»

De sorte que Levinas *sauvegarde* philosophiquement la notion d'hétéronomie, de transcendance, d'infini ou de révélation, sans sacrifier celle de raison souveraine. Ce qui lui permet d'opérer un débordement de la phénoménologie par la révélation et de travailler sur les deux registres – philosophie et judaïsme – le plus souvent séparément, tout en les invitant au débat ou au dialogue³¹. Car si le dernier mot doit toujours revenir à la philosophie pour se formuler en son langage, elle n'est peut-être pas l'ordre où le *sensé* commence. Et c'est ce que récusent bon nombre de ses lecteurs, voire même certains de ceux qui se déclarent comme ses disciples.

LE RECOURS À LA TRADITION...

Toutefois si Levinas accorde une importance capitale à la notion de révélation, il se garde bien de s'en prévaloir pour présenter une conception infantile du judaïsme. Au contraire, il définit rigoureusement le judaïsme comme «une religion d'adultes»³². Une religion qui n'exalte pas la puissance sacramentelle du divin, qui tient à distance le numineux³³ et l'irrationnel, se méfie de l'enthousiasme et du mythe qui offensent la liberté de l'humain. Une religion qui dépouille la révélation de toute manifestation, de toute apparition, image ou épiphanie, pour n'en conserver que le *discours* – intelligible à l'humain. «Le judaïsme a désensorcelé le monde, a tranché sur cette prétendue évolution des religions à partir

30. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 22. Je souligne, sauf «recevoir».

31. Il lui arrivait, dans les leçons talmudiques, de mettre à l'épreuve des concepts qui trouveront place dans les œuvres philosophiques ultérieures. C'est ainsi que l'on trouve dans les dernières pages de «La tentation de la tentation» une lecture de 1964 des concepts – tels que *substitution* (p. 107), *condition* (ou *incondition*) *d'otage* (p. 108), *responsabilité illimitée*, *responsable au-delà de ce qu'on a commis* (p. 107), le *tiers* qui invite à la *justice* (p. 108) – qui seront développés dans *Autrement qu'être*, ouvrage qui ne paraîtra qu'en 1974. C'est dire que les frontières n'étaient pas si étanches.

32. *Id.*, *DL*, *op. cit.*, p. 27-46.

33. Le *numen* par lequel Rudolf Otto définit le sacré est le terrifiant, le *mysterium tremendum* qui m'enveloppe, me séduit et me prive ainsi de ma liberté.

de l'enthousiasme et du sacré [...]. Il les dénonce comme l'essence de l'idolâtrie³⁴. » Outre qu'il y a là une critique non dissimulée de la philosophie heideggérienne, cette démarche qui rejette le réenchantement de la nature au profit de son désenchantement et détruit les bosquets sacrés, à l'instar d'Abraham brisant les idoles de son père Téra'h, comporte – et c'est essentiel – le risque de l'athéisme. « Il doit être couru [...]. C'est une grande gloire pour le Créateur que d'avoir créé un être capable de le chercher ou de l'entendre de loin, à partir de la séparation, à partir de l'athéisme³⁵. » Une religion d'adultes, assurément ! Par où « la voie difficile du monothéisme rejoint la route de l'Occident. On peut se demander, en effet, si l'esprit occidental, si la philosophie, n'est pas en dernière analyse la position d'une humanité qui accepte l'athéisme, qu'il faut courir, mais surmonter, rançon de sa majorité³⁶ ».

Dès lors, comment surmonter ce risque de l'athéisme qu'il convient de courir ? Par le chemin escarpé de l'éthique. Le rapport au divin traverse le rapport à l'humain et coïncide avec la justice sociale, c'est-à-dire avec la prise en charge du pauvre, de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger. En un mot avec le souci de l'autre. Si connaissance de Dieu il y a, elle s'énonce, selon Maïmonide, sous forme d'attributs négatifs pour les attributs d'essence ; seuls les attributs d'action reçoivent un sens positif à partir de la morale qui *enjoint* d'imiter les actions de Dieu³⁷. Le théologique – discours raisonnable sur Dieu (théo-*logos*) – reçoit ici une signification éthique d'une remarquable universalité où se reconnaît la raison. Le théologique ne peut pas ne pas être, *au préalable*, éthique.

« Dans le rapport éthique, autrui se présente à la fois comme absolument autre, mais cette altérité radicale par rapport à moi ne détruit pas, ne nie pas ma

34. E. Levinas, *DL*, *op. cit.*, p. 32. Dans un texte célèbre de 1961 : « Heidegger, Gagarine et nous », il va plus loin en affirmant en substance que le judaïsme, comme la technique, a démystifié le monde. Il ajoute : « La technique nous arrache au monde heideggérien et aux superstitions du *Lieu* ». *Ibid.*, p. 350, souligné par l'auteur.

35. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 34.

36. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 34-35. Je souligne.

37. « Nous savons depuis Maïmonide que tout ce qui se dit de Dieu *signifie* par la *praxis* humaine. Estimant que le nom même de Dieu – le plus familier aux hommes – reste aussi le plus obscur, exposé à tous les abus, j'essaie de projeter sur lui une lumière qui vient de la place qu'il occupe dans les textes, de son contexte qui nous est compréhensible dans la mesure où il parle de l'expérience morale des hommes. » *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, collection « Critique », p. 33, souligné par l'auteur. (Désormais *QLT*). C'est sans doute là le sens de l'expression « l'éthique est une optique » qui revient souvent sous la plume de Levinas.

liberté comme le pensent les philosophes. La relation éthique est antérieure à l'opposition des libertés, à la guerre qui, d'après Hegel, inaugure l'histoire. Le visage de mon prochain a une altérité qui n'est pas allergique, elle ouvre l'au-delà. Le Dieu du ciel est accessible sans rien perdre de sa transcendance, mais sans nier la liberté du croyant [...]. La justice rendue à l'autre, mon prochain, me donne de Dieu une proximité indépassable [...]. Le pieux, c'est le *juste*. *Justice* est le terme que le judaïsme préfère à des termes plus évocateurs de sentiment³⁸. »

Comment être juste ? Ou comment être sans être meurtrier – l'essence de l'être étant une force qui va sans se préoccuper de ce qu'elle écrase sur son passage ? En prenant en charge un tant soit peu de la souffrance d'autrui, en ne me dérobant pas à ma responsabilité. Il ne s'agit pas ici du *salut de mon âme* mais d'une approche de l'autre homme qui ne se fait jamais les « mains vides ». Car c'est sur terre parmi les humains que se déroule l'aventure de l'esprit, étant entendu que toute la spiritualité ne tient que dans le geste de nourrir ceux qui ont faim.

« Grand est le manger : *guedolah léguimah*, dit Rabbi Yoh'anane au nom de R. Yossi ben Qismah³⁹. »

La faim d'autrui, commente Levinas – faim charnelle, faim de pain – est sacrée ; seule la faim du tiers en limite les droits⁴⁰. Et ailleurs, il précise :

« “Laisser des hommes sans nourriture – est une faute qu'aucune circonstance n'atténue ; à elle ne s'applique pas la distinction entre le volontaire et l'involontaire”, dit Rabbi Yoh'anane (*Sanhédrin* 104 b). Devant la faim des hommes la responsabilité ne se mesure qu'“objectivement”. Elle est irrécusable⁴¹. »

Les philosophes ne pourraient-ils pas s'identifier – sans pour autant se renier – à cette éthique du devoir et à ce théologique par lesquels Levinas définit le judaïsme ; éthique aux résonances fortement kantienne

38. *Id.*, *DL*, *op. cit.*, p. 37-38, souligné par l'auteur.

39. *Sanhédrin* 103 b.

40. E. Levinas, *DL*, *op. cit.*, p. 10

41. *Id.*, *TI*, *op. cit.*, p. 175. Un thème omniprésent dans l'œuvre de Levinas lequel s'étonne de constater que « le *Dasein* chez Heidegger n'a jamais faim », *ibid.*, p. 108. Voir aussi *Du sacré au saint*, p. 76-77, notamment ceci : « Le problème du monde affamé ne peut se résoudre que si la nourriture des possédants et des pourvus cesse de leur apparaître comme leur propriété inaliénable, mais se reconnaît comme un don reçu dont on a à rendre grâce et auquel les autres ont droit. » Et dans *Carnets de captivité* : « Au commencement il y avait la faim – comme un spasme énorme dans l'être », in *Œuvres I*, Grasset/Imec, Paris, 2009, p. 193. Ou encore « Sécularisation et faim », in *L'Herne, Emmanuel Levinas*, Paris, 1991, p. 81.

et cohéniennes, alors que le théo-*logique* évoque le rationalisme de Maïmonide⁴² ?

Mais Levinas ne s'arrête pas là. Il fait un pas de plus, il réfère et se réfère aux corpus de la tradition juive. À partir d'un principe explicite et d'une méthode implicite. Le principe se résume au fait qu'un Juif n'aborde pas le texte biblique sans prévention. Il le lit à travers le corpus de la littérature rabbinique, notamment le Talmud. Pourquoi cette prédilection pour cette œuvre monumentale, difficile d'accès et de compréhension ? Ce serait pour inviter, d'une part, le judaïsme assimilé à la découverte de la loi orale qui permet de lire la Bible non par morceaux, *localement*, mais bien plutôt comme un ensemble cohérent et intelligible. Qui requiert de prendre comme contexte du verset examiné *l'ensemble* du texte biblique. Et c'est, d'autre part, pour faire du judaïsme rabbinique, du *judaïsme des Pharisiens*, longtemps ignoré, méprisé et considéré comme repoussoir, le partenaire à part entière de la philosophie occidentale. C'est pourquoi les œuvres philosophiques de Levinas sont émaillées de citations bibliques au point que certains de leurs termes sont entrés, *en hébreu*, dans le vocabulaire de la langue philosophique. Et sans le défigurer, car ils ne servent pas de preuves, ne font pas autorité, mais sont adéquatement sertis dans l'analyse phénoménologique. Exemple, *hinéni* : me voici. Pourquoi ne pas en citer donc une expression, un verset ou les dires des Sages ? Aurai-ils moins droit de cité que les présocratiques ou Trakl, Hölderlin ou Georg ?

Quant à la méthode de « lecture juive des Écritures », si elle n'est pas explicite, elle se laisse toutefois reconstituer. D'abord recevoir le texte dans le respect de ses données et de ses conventions. Et seulement ensuite produire. Ce qui signifie lire le texte en tentant d'arracher aux lettres « comme si elles étaient *les ailes repliées de l'Esprit*, tous les horizons que le vol de l'Esprit peut embrasser, tout le sens que ces lettres portent ou auquel elles éveillent⁴³ ». Le lire donc en tenant compte de cette contraction de l'Infini dans le fini, du « plus » habitant dans le « moins » par quoi se caractérisent et la parole divine, laquelle peut tenir dans le parler dont usent entre eux les humains, et la lettre biblique. Nous sommes là aux antipodes d'une lecture philologique ou historique. Un Juif occidental se doit certes de « tout redire en un langage qui est celui de l'Université. Philosophie et philologie – deux filles de ce parler universel, *encore qu'il faille surveiller que la puînée*

42. *Id.*, voir *supra*, p. 7, note 6.

43. *Id.*, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, « Critique », 1982, p. 162, je souligne. (Désormais ADV)

ne dévore pas l'autre. Au judaïsme de supporter ce langage, même s'il importait un jour de le parler *contre* la civilisation dont vit et que fait vivre l'Université»⁴⁴. C'est donc d'une quête de l'intelligible qu'il s'agit. Mais le lire aussi, s'agissant des textes talmudiques, en dégagant à partir des articulations syntaxiques et logiques de la *sougiah*/de l'unité thématique sa cohérence interne, en mettant en relief plan et idées, en faisant lever le sens, celui de la première étape, que l'on pourrait appeler : *sagesse intermédiaire*.

Dès lors, et c'est la contribution capitale de Levinas, il entend « remonter des problèmes rituels – fort importants pour la continuation du judaïsme –, *aux problèmes philosophiques* depuis longtemps oubliés par les talmudistes actuels [...]. Si le Talmud n'est pas la philosophie, ses traités sont une source éminente de ces expériences dont se nourrissent les philosophies⁴⁵ ». Autrement dit, dégager la *sagesse philosophique*⁴⁶ lovée dans le dire des Sages et l'exposer en grec. Grec ici n'est pas une référence ethnique, la langue d'un peuple ; grec s'oppose à barbare et signifie *logos*, raison. Exposer le message rabbinique dans le langage de l'académie, de l'universel.

Tout aussi capital est le fait que la *sollicitation du texte* mène *ipso facto* hors texte à la *sollicitude pour autrui*. C'est l'injonction qui s'adresse à tout homme et doit devenir intelligible pour tout homme, injonction universelle qu'il convient de quérir dans ces textes ; elle s'y trouve pour quiconque est capable d'en faire vibrer les harmoniques, mais comme injonction exceptionnelle dont l'absolue singularité ne désigne aucunement un « provincialisme suranné⁴⁷ », injonction à partir de laquelle peut être dégagée un « concept de l'éthique qui se sépare de la tradition [philosophique], laquelle tirait l'éthique de la connaissance et de la raison comme faculté de l'universel⁴⁸ », injonction qui commande « la grande tâche d'énoncer en grec les principes que la Grèce ignorait⁴⁹ ». Énoncer en grec, certes, dans la langue de l'universel, dans la philosophie, *ce qui dépasse l'universel*. Dialectique très subtile qui n'instaure pas seulement une tension entre le particulier et l'universel, mais entre *l'au-delà de l'universel* et *l'universel* dont l'au-delà

44. *Id.*, *DL*, p. 75 ; je souligne.

45. *Id.*, *QLT*, *op. cit.*, p. 12. Je souligne.

46. On peut trouver une illustration de cette remontée aux questions philosophiques dans l'analyse que Levinas propose de ces géants, Ah'imman, Chéchai et Talmaï aperçus par les explorateurs, in *QLT*, *op. cit.*, p. 128-129. Ou encore un passage du traité *Ta'anit 7a* concernant la société qui « reçoit la pluie », in *DL*, *op. cit.*, p. 42.

47. *Id.*, *ADV*, *op. cit.*, p. 233.

48. *Id.*, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 228.

49. *Id.*, *ADV*, *op. cit.*, p. 233-234.

doit emprunter la langue pour être exprimé⁵⁰. Mais énoncer cet au-delà dans la langue de l'universel, c'est d'abord assumer radicalement la *particularité* de cet universel, c'est le faire parler sa propre langue. « Dès lors, la traduction “en grec” de la sagesse du Talmud est la tâche essentielle de l'université de l'État juif, plus digne de ses efforts que la philologie sémitique, à laquelle les universités d'Europe et d'Amérique suffisent. Le judaïsme de Diaspora et toute une humanité étonnée par la renaissance politique d'Israël, attendent la Torah de Jérusalem⁵¹. »

Ceci à partir d'une lecture qui ne transforme pas les textes de la tradition en simples documents, mais d'une lecture du verset et de son au-delà où se recueille et se déploie toute sa polysémie. À travers une « façon de lire qui ressemble aux procédés de la “dissémination” en usage dans certains cercles d'avant-garde »⁵². Il ne s'agit pas ici de jouer avec ou sur les mots, il importe de « les faire parler », de laisser la lettre – qu'on prétend pétrifiée ou « morte » – prendre vie, s'exhausser en sens, lequel est, par excellence, éthique. « L'humain commence là où cette vitalité, en apparence innocente mais virtuellement meurtrière, est maîtrisée par des interdits⁵³. » La lecture talmudique des Écritures serait donc une lecture toujours soucieuse de concrétude éthique. Ce serait le dégagement de la modalité éthique de la loi écrite grâce auquel *la crainte de Dieu* s'exprime comme *crainte pour l'autre homme*. N'est-ce pas là, la remontée des questions rituelles vers la réflexion philosophique, vers l'universel et son au-delà, vers l'éthique et la métaphysique ?

... PAR-DELÀ LA MODERNITÉ

Qu'en est-il dès lors de ma question introductive ? Pourquoi l'État d'Israël n'a-t-il pas produit de philosophe d'envergure mondiale alors que l'on compte parmi ses citoyens nombre de Nobel en sciences de la nature et

50. Rappelons que Derrida reconnaît que son travail de déconstruction de la philosophie occidentale *emprunte* les ressources syntaxiques et lexicales au langage de la métaphysique au moment même où il la déconstruit.

51. E. Levinas, *QLT*, *op. cit.*, p. 24. À comparer avec la réflexion de Jean-Jacques Rousseau dans son *Émile ou de l'éducation* : « Il faut s'attendre à ce que les Juifs dévoilent leur pensée véritable et non dissimulée seulement après leur installation dans un État juif lorsqu'ils auront établi leur propre université. » À savoir : non une imitation servile des universités européennes ou américaines.

52. *Id.*, *ADV*, *op. cit.*, p. 66.

53. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 131.

en sciences de la vie ? Parce qu'en oubliant ou en excommuniant sa tradition, son passé, il s'est fermé la dimension de l'avenir. Or le mouvement sioniste s'est posé, dès ses débuts, en *rupture* avec la tradition. Il s'est affirmé, dans un souci évident de déliaison par rapport aux productions intellectuelles du judaïsme diasporique. Le sionisme s'est déclaré majeur à la face du monde en s'émancipant de ses traditions ancestrales, voire en les *désignant*. Il s'est donné pour objectif de reconstruire la pensée sur le fondement exclusif de la raison. Il a qualifié cette rupture du terme de modernité. Mais c'est une modernité *d'avant* la Shoah. Une modernité agrippée aux idéaux de progrès et de laïcité lesquels n'ont pas pu ou su *faire obstacle* à la tentative d'éradication du peuple juif par le nazisme dans une Europe évangélisée et émancipée. Une modernité qui est encore attachée, semble-t-il, aux principes de la *Wissenschaft des Judentums*, à la fois dédaigneuse, d'une part, de l'herméneutique générale de Friedrich Schleiermacher et de ses développements ultérieurs, et oublieuse de la distinction diltheyienne⁵⁴ entre *expliquer* qui répond à la question du « comment » prise en charge par les sciences de la nature, et *comprendre* qui se mesure à celle du « pourquoi » dévolue aux sciences de l'esprit. Une modernité qui a négligé de prendre en compte la critique de l'idéalisme établie par Rosenzweig en occultant la « pensée nouvelle ». Une modernité qui privilégie la philologie⁵⁵, prétendument scientifique, au détriment de la philosophie.

C'est peut-être parce que le sionisme n'a pas pris au sérieux les corpus du judaïsme, parce qu'il n'a pas eu l'audace de revendiquer la modernité *à partir* du clacissisme et de la tradition, parce qu'il n'a pas soumis cette modernité aux fourches caudines de la critique et qu'il n'a pas enjambée celle-ci, dépassée « à rebours » *vers* la tradition⁵⁶, parce qu'il s'est contenté d'une *imitation servile* des modèles européens, parce qu'il n'a

54. Wilhelm Dilthey (1833-1911) montrera l'importance de l'herméneutique générale de Schleiermacher (1768-1834) et élaborera l'*approche compréhensive* qui prévaut dans les sciences humaines, laquelle est possible à partir des expressions de la vie fixées par l'écriture et implique l'interaction de l'équation personnelle dans l'étude des faits sociaux et historiques et dans la lecture des textes religieux.

55. «Élever le judaïsme au rang d'une science n'équivaut pas à soumettre ses sources à la philologie. Depuis cent cinquante ans, on ne fait que cela. Le XIX^e siècle s'est épuisé en philologie du judaïsme. Cinquante siècles furent mis en fichiers – immense épigraphie hébraïque, recueil d'épithames – dont il importait d'entendre les témoignages historiques et qu'il fallait situer aux entrecroisements d'influences. *Quel cimetière ! Des tombes de cent cinquante générations !*», *DL, op. cit.*, p. 398. Je souligne.

56. La tradition est généralement conçue comme tournée vers le passé. Ici, en revanche, le *recours* à la tradition n'est pas une sortie à rebours, à reculons, n'est pas un retour, mais un dépassement, une *projection* vers l'à-venir, par-delà la modernité des Lumières.

pas dépoussiéré les corpus de la littérature rabbinique, non pas pour les mettre au goût du jour, mais pour interroger leur impensé, les confronter aux grandes idées de la philosophie, reprendre – de leur point de vue – les questions existentielles qui ne laissent pas de répit aux humains, et mesurer les idées qu’elles cèlent à l’aune de la diversité du réel... que n’aurait pas éclos en son sein un ou des philosophes de renommée mondiale. Car la réalité hébraïque, puis judaïque, empêche qu’on dissocie le « religieux » – qui relève de la tradition – et le « national » qui ressortit à une histoire, celle d’un peuple à plus d’un titre étrange du fait de la manière qui lui est propre de se perpétuer dans l’être, mais aussi de l’importance et de l’ancienneté de la diaspora. D’où l’injonction de Levinas :

« Donner à l’étude du Talmud toute l’ampleur qu’elle mérite, traduire en moderne sa sagesse, la confronter aux soucis de notre temps, incombe, parmi ses tâches les plus hautes, à l’université hébraïque de Jérusalem. N’est-ce pas là l’essence du sionisme la plus noble⁵⁷ ? »

La grande ambition de s’approprier les Lumières est certes légitime mais ne doit pas conduire à l’effacement de notre singularité. Elle ne doit pas faire de la laïcité de combat une idéologie ou plus précisément une religion civile, voire une *idologie*. Car nous ne produisons du neuf qu’à partir de ce que nous avons reçu. Et on s’étonnera alors de la « modernité » de cette singularité telle qu’elle peut s’appréhender dans les corpus rabbiniques – que nous avons brièvement présentés *supra*. Nos sages ont encore des enseignements à transmettre. Leurs textes mettent des mots sur ce qui nous arrive. En les lisant nous découvrons que ce sont eux qui nous lisent et nous aident à comprendre l’époque que nous vivons.

C’est ce que l’École de pensée juive de Paris a entrepris, après la Shoah. Elle a eu la force de judaïser dans un monde où rien ne l’y encourageait. Cette force, elle l’a tirée de la conviction que « les textes de la tradition, à travers leurs commentaires bimillénaires, ont encore quelque chose à dire⁵⁸ ». Et elle a donné une expression *conceptuelle* et *rigoureuse* à cette conviction, ce qui a permis l’éclosion d’une pépinière de penseurs. C’est cet esprit de *fidélité créatrice* superbement ignoré par les institutions académiques israéliennes qu’il convient d’y insuffler car « la singularité juive attend [encore, DB] sa philosophie⁵⁹ ».

57. E. Levinas, *QLT*, *op. cit.*, p. 24.

58. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 234. On pourrait ajouter « à l’Occident ».

59. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 234.