

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

EMMANUEL LEVINAS ET WALTER BENJAMIN,
CRITIQUES « INSPIRÉS » DE LA MODERNITÉ

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

LYNE LAMARRE

JUILLET 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [a] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

AVANT-PROPOS

L'idée du mémoire s'est dévoilée doucement à travers expériences politiques et lectures universitaires. C'était comme si, tout au long de ces moments, les brefs instants de lumière, qui perçaient à travers la noirceur du monde dévoilé dans ces études savantes sur l'état du monde, méritaient une tribune. C'est donc à travers des auteur.e.s qui m'ont semblé arrêter un peu le rythme calculateur des choses que mon regard s'est tourné. Ces auteur.e.s se sont révéle.e.s majoritairement issus de l'adversité qui a marqué le ton du 20^e siècle, juif.ve.s pour la plupart. Le questionnement, plutôt que chapeautant la quête, s'est ainsi dévoilé sur le long d'une route qui me semblait bien sinueuse. Quel était donc le contenu global de ces écrits, quels étaient leurs buts, les contextes ; le judaïsme y était-il pour quelque chose ? Il a fallu arrêter son choix, faire des liens, et accepter que cette recherche ne soit pas manipulation rapide et plaisante de concepts clés, qui permettraient un contrôle sur ce monde, mais plutôt un ardu travail de dévoilement, dévoilement qui précède la compréhension, dévoilement qui laisse nu mais contemplatif. Ce processus de dévoilement, du désir de donner une tribune à ces brefs instants de lumière, se propose donc ici, à l'UQAM, comme une exigence à l'obtention d'une maîtrise en sciences des religions. Peut-être les deux auteurs que je tenterai le mieux possible de dévoiler, soit Emmanuel Levinas et Walter Benjamin, représentent-ils à leur façon les auteurs qui synthétisent le mieux mon passage à l'université et les apprentissages qui ont pu s'y faire, alors même que l'immensité des référents et des connaissances nécessaires à leur bonne compréhension ont rendu ce processus quelque peu terrifiant. J'espère ici leur avoir rendu justice.

Remerciements

Pour leur contribution : j'aimerais tout d'abord remercier chaleureusement Eve Paquette pour l'originalité, l'ouverture, le dévouement et l'authenticité dont elle fait preuve avec ses étudiant.e.s. Sa présence au sein du programme est plus que nécessaire et sa vision, toujours éclairante et bien entendu brillante, sait ouvrir le regard de tout ces chercheur.e.s de sens que sont les étudiant.e.s en sciences des religions. Ce fut un immense honneur que d'avoir à mes côtés une si grande professeure. Je la remercie pour la liberté et la confiance qu'elle m'a données malgré mes nombreux égarements, ainsi que pour l'immense patience dont elle a dû faire preuve. Pour quelqu'une à qui le nom de Kant donnait des maux de tête, faire la lecture d'une interprétation de Levinas et Benjamin, aussi maladroite que complexe, relève du dévouement. Merci pour la compréhension et le décloisonnement intellectuel et universitaire.

Je tiens aussi à remercier tous ces ami.e.s-colocs-partenaires de vie et du politique qui ont fait de ce passage à l'université autre chose qu'un simple parcours scolaire. Toutes ces discussions, actions, expériences ont donné du relief à tous ces auteurs et m'ont fait comprendre que les sciences humaines étaient vivantes et peut-être plus près que je ne me l'imaginais. Merci pour votre patience face à mes angoisses scolaires, à toutes ces discussions qui m'ont donné envie de pousser un peu plus loin mes recherches. Merci d'exister.

Merci à toutes ces belles personnes de l'association étudiante d'avoir tenté d'unir toute notre petite cohorte. Votre présence a été pour moi d'une inestimable richesse. Dans une université de plus en plus mercantile les liens humains sont fort précieux.

Et l'on se doit de remercier toutes ses familles qui soutiennent, écoutent et encouragent depuis fort longtemps ! Merci.

Si je le peux, j'aimerais dédier ce petit morceau d'écrit à toutes les « victimes » de ce monde rationnel : des employé.e.s de Bell aux autochtones assassiné.e.s par le gouvernement canadien.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	ii
RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
JUDAÏSME, POLITIQUE ET SAVOIR	18
1.1 La place d'un fait juif dans la culture	21
1.2 Figures de la rationalité	22
1.2.1 Jérusalem et Athènes, figures emblématiques de la philosophie	24
1.2.2 L'Occident : naissance d'une connaissance par concession, naissance de l'État de droit par assimilation	25
1.3 Judaïsme et modernité	29
1.3.1 Crise de la définition et destruction/construction de la pensée juive.....	30
1.3.2 Médiation, intériorisation et disparition	32
1.4 Judaïsme, philosophie, savoir	34
CHAPITRE II	
EMMANUEL LEVINAS ET LA PROBLÉMATISATION DE L'ÊTRE	39
2.1 Rosenzweig et Levinas : guerre et philosophie	41
2.2 Projet d' <i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i>	47
2.2.1 Projet levinassien : un regard global	48
2.2.2 Le problème du langage : entre dit et Dire	49
2.3 Responsabilité et obsession pour autrui	51
2.4 Être et temps : figure d'une nouvelle connaissance	54
2.4.1 Hegel et l'Histoire	55

2.4.2 Kant	57
2.5 Apparition de l'autre Autre : intégration du tiers	59
2.5.1 Chemin politique et implications	61
2.5.1.1 Subversion de l'ordre social	63
2.5.1.2 Le visage	63
2.5.1.3 Droits de l'Homme	65
CHAPITRE III	
WALTER BENJAMIN : LUMIÈRES AU CŒUR DE L'OMBRE	68
3.1 Le problème du langage	70
3.1.1 Le langage vient de Dieu	71
3.1.2 Libération de l'humanité à travers le langage	73
3.1.3 La tâche du traducteur et le rôle de la traduction	75
3.1.4 Comment et pourquoi parle-t-on ?	
« Problèmes de la sociologie du langage »	77
3.2 L'histoire	80
3.2.1 Romantisme	83
3.2.2 Matérialisme historique	84
3.2.3 Messianisme	85
3.3 Expérience et philosophie	87
3.3.1 Langage, perception, connaissance et infini	90
CONCLUSION	95
BIBLIOGRAPHIE	102

RÉSUMÉ

Du déclin de la religiosité cléricale, associé à la période historique de la Renaissance et de la modernité, on voit naître un Occident industriel, raisonnable, émancipé. Arrive subséquemment le 20^e siècle avec deux guerres menées par la technique, *raisonnables*. La raison éclairée semble avoir échoué à sa promesse d'émancipation. Des philosophes s'interrogent sur le problème et tentent de voir de quelles façons le *logos* a pu mener et même justifier ces moments inédits de l'histoire. Ils ouvrent les voies d'une possible reconstruction d'« humanité ». Ce mémoire montre que leurs discours, plus particulièrement ceux d'Emmanuel Levinas et de Walter Benjamin (tous deux juifs et contemporains des deux Guerres mondiales), sont teintés d'une certaine religiosité et d'un rapport avec une « transcendance ». Celle-ci est ancrée dans l'expérience, notamment dans l'éthique et le langage. Les voies de la recomposition philosophique face à « l'échec des Lumières » passent-elles nécessairement par une réintroduction du religieux ? Le dialogue culturel est-il religieux en lui-même ? Nous offrons des pistes de réponse à ces questions en réfléchissant sur la place du judaïsme dans notre culture, prenant appui pour ce faire sur les écrits de Shmuel Trigano. Les œuvres de Levinas et de Benjamin indiquent ainsi qu'au cœur d'une philosophie rationnelle, la transcendance ne devient plus condition extérieure, *irrationnelle*, mais bien cœur et nécessité — hors-catégorie peut-on dire — d'un penser logique.

Mots clés : Walter Benjamin, Emmanuel Levinas, judaïsme, transcendance, rationalité, éthique, épistémologie, crise culturelle, philosophie, langage.

INTRODUCTION

Il y avait l'Europe, grand champ de guerre, terre travaillée, marchée, ratissée, préceptrice de la doctrine religieuse chrétienne depuis le concile de Nicée. Cette Europe religieuse et chrétienne, puis catholique romaine, mise fortement à mal au cours des derniers siècles à la suite de la découverte de l'Amérique, de l'avancée de la science et des dérives et guerres intestines dont sort l'Église au 15^e siècle, voit peu à peu sa religiosité questionnée¹. Le paysage intellectuel, donné jusqu'alors à Dieu, voit apparaître avec la Renaissance une place pour la philosophie et la scientificité comme paradigmes autonomes. C'est avec des « Lumières » nouvelles que se fixera cette opposition durant le 18^e siècle européen. Cette « crise culturelle », ce mouvement incertain vers un monde « rationnel », monde initié et rêvé par les philosophes antiques, ne se fait pas sans heurts. Les questionnements sur l'aboutissement du 21^e siècle semblent encore et toujours poser les questions de la place du religieux et de la rationalité en son sein.

Le champ intellectuel du 20^e siècle a, à cet égard, été marqué par des auteurs repensant la limite de la connaissance et la philosophie dans sa définition, tout en énonçant les conséquences d'une telle posture. Et pour cause : les champs social, politique et intellectuel sont en ébullition. Deux guerres particulièrement meurtrières, une crise économique marquée par l'industrialisation capitaliste, l'arrivée de moyens de diffusion massifs du spectacle et la bombe atomique forment un paysage historique totalement inédit. Sur fond de génocide, de racisme, de transformations

¹ Voir à ce sujet Alain Corbin, *Histoire du christianisme : pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Seuil, 2007.

radicales du lien humain, plusieurs philosophes européens prennent la parole. Leurs écrits s'orienteront vers une redéfinition des concepts d'expérience, d'histoire, de connaissance et d'éthique. Cette remise en question advient dans un moment charnière, à l'aune ou à la suite de l'extermination de plus de six millions de juifs en Europe, du dévoilement de la réalité des goulags soviétiques, etc. Le projet scientifique, l'humanisme et la raison éclairée du projet des Lumières semblent avoir échoué à « libérer » tous les êtres humains par la raison. « Dieu est mort » ; le nihilisme et la bureaucratie pointent à l'horizon. Parallèlement, la science a fait des avancées spectaculaires, la guerre est plus technique que jamais, le monde aussi ; cela n'est pas sans influencer le champ intellectuel. La notion de crise culturelle, à laquelle nous reviendrons au cours de ce mémoire, nous servira de tremplin afin d'illustrer de quelle façon nos savoirs sont affectés et questionnables.

En effet, les travaux de Walter Benjamin et ceux d'Emmanuel Levinas contribuent à questionner ces insurmontables événements. Marquant le paysage philosophique et politique, ils réactualisent et font dévier à la fois le projet et l'éthique d'une modernité qui a vu son projet scientifique positiviste échouer par rapport à ses visées.

Ces deux auteurs, juifs et contemporains des deux Guerres mondiales, aussi différents qu'inspirants philosophiquement, repensent chacun à leur façon l'histoire, le langage et la connaissance. C'est à ce sujet que nous les mettrons à contribution dans ce mémoire : ils introduisent, au cœur de la connaissance rationnelle, une mystique, un lien qui pourrait être, et que nous tenterons d'identifier comme « religieux ». À travers les concepts de langage et d'histoire chez Benjamin, élaborés sous la forme d'une éthique à l'Autre qui passe plutôt, chez Levinas, par une redéfinition de l'importance de l'ontologie, ces auteurs ébranlent le projet institutionnel scientifique moderne en obligeant une visée politique, « religieuse » et multidisciplinaire au cœur même de la démarche scientifique vers la connaissance. Or, c'est précisément de cette façon qu'ils permettent efficacement de questionner la place de la raison dans les

sciences humaines. Mieux encore, l'ouverture à la lecture de ces auteurs permet aussi de susciter un questionnement sur la division rationalité / religieux, expérience et savoir, qui sont au cœur de l'édifice « moderne » du savoir.

Ces deux auteurs sont aussi des auteurs multidisciplinaires : cette forme de multidisciplinarité comprend le social comme une unité dont l'*expérience* est multiple et globale. C'est de ce point que l'on ré-aborde la critique du social. Le social se présente non plus comme un édifice total qui permettrait un jeu conceptuel remaniable à l'infini, mais bien avec une vision qui incorpore des concepts qui intègrent l'espérance de temps meilleurs, d'une paix en dehors de la fixation, et le souffle d'une expérience qui n'est pas *totale*ment traduisible.

Les deux auteurs à l'étude traduisent bien l'étendue du travail de la raison à effectuer, à savoir une recherche de sens et d'éthique au sein d'une modernité rationalisante. Il est important alors de savoir d'où nous parlent les auteurs: Benjamin se rapportant principalement à un courant critique qui sera plus tard associé à l'École de Francfort et Levinas au courant phénoménologique, lequel adjoint l'éthique et redéfinit les liens qu'il entretient avec la philosophie de la religion.

Marqués par le climat intellectuel qui précède et succède à la Deuxième Guerre mondiale, évoluant à la même époque que Blanchot, Bataille, Adorno, Horkheimer, Arendt (et tant d'autres !), ces deux auteurs seront marqués par le climat intellectuel de l'époque. Pour Levinas aussi bien que pour Benjamin, Hegel, Kant, Heidegger et Husserl sont des références qu'il faudra commenter et questionner.

C'est ainsi dans ce climat intellectuel qu'une redéfinition de la connaissance se produit, dépassant l'ontologie, fournissant d'autres visées possibles au connaître. C'est par le biais de concepts « religieux » que les deux auteurs effectuent ce dépassement : les concepts de Visage, d'Infini et d'Être chez Levinas, de même que

ceux de messianisme, de « noyau poétique de l'existence » chez Benjamin, critiquent, détournent et remodèlent l'histoire et l'éthique telles que les conçoit la modernité.

L'objectif visé par la lecture de ces auteurs est donc d'ouvrir un espace pour la critique de la scientificité en sciences des religions, en ouvrant une autre perspective sur l'historicité, l'éthique et les possibles humanités. Nous proposons, pour ce faire, de considérer la part de religieux dans la réflexion de Levinas et de Benjamin.

BENJAMIN, LEVINAS ET LE RELIGIEUX

Comment repenser l'éthique, le lien à l'autre, quand celui-ci est ou a été brisé ? Benjamin et Levinas, puisqu'ils constituent des « victimes » et des « observateurs » de ces moments extrêmes, symboles de ce qui semble être toujours en genèse dans notre monde contemporain occidental (soit : racisme, rationalité techno-scientifique, biopolitique, camps, exclusion, fin des grands récits, production/destruction de masse), constituent d'excellents exemples de propositions visant à recomposer des voies de savoir, de re-connaissance. Celles-ci passent par l'acceptation de l'indéfini au cœur même du langage et de l'histoire et par l'acceptation de la fin de l'attitude calculatrice et schématisante qui tenaille l'esprit scientifique. Ces discours questionnent la culture occidentale et questionnent aussi le savoir.

Il s'agit ainsi de comprendre comment et d'où s'articule leur réponse à l'horreur nazie et moderne menée par la raison, et d'en saisir les changements et les voies proposées. Ces questions et observations nous mènent à plus vastes interrogations. En effet, si l'on considère cette posture, les voies de la recombinaison philosophique passent-elles par une réintroduction d'un concept religieux ? Plus spécifiquement, quel rôle le facteur religieux joue-t-il dans les éthiques formulées par Benjamin et Levinas en réponse à la crise occidentale moderne ? La philosophie dans son projet même ne peut-elle pas faire abstraction d'une notion d'indéfini ? La philosophie est-elle la voie

de dialogue entre la culture et les choses données? Et ce dialogue culturel passe-t-il par un fait religieux ?

Ce qu'il est important de saisir dans cette recherche est la nécessité de cette voix philosophique, rationnelle et émancipatrice, avec tout ce qu'elle comporte d'indéfini, afin de repenser les rapports aux sciences et à la finitude qui leur est liée. L'éthique comme première liturgie (entendue au sens levinassien et étymologique de service à la communauté) et la philosophie comme dialogue culturel, comme projet permanent, sont en filigrane de ces écrits émancipatoires. La voix benjaminienne mène à des observations plus concrètes, plus culturelles, d'un regard qui juge, critique, mais espère et recherche toujours un regard possible sur cet être brisé, en crise : *l'être culturel, religieux et social* qu'est l'être humain. La voix de Levinas reprend à la source cet être et l'expose dans une définition qui est interpellation et non fixation. C'est de cette façon que les deux œuvres sont mises en relation : comme cri et comme dénonciation d'une crise culturelle.

Pour répondre à ces questions dans le mémoire, nous explorerons, entre autres chez Levinas, les droits « de l'*autre* homme », qui ouvrent la voie à une vision plus religieuse de l'éthique et de l'ontologie occidentale. Trigano², à cet égard, croit que le fait juif, occulté de la tradition occidentale, est pourtant omniprésent et contenu dans les entreprises de savoir de celle-ci. Nous tenterons de réfléchir ce judaïsme à partir du messianisme présent chez Benjamin en nous référant à la réflexion de Gershom G. Scholem³.

² Shmuel Trigano, *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*, Paris, Gallimard, 1994.

³ Notamment sa réflexion sur le messianisme tirée de son ouvrage *Le messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

CADRE THEORIQUE

Afin de clarifier le cadre de la recherche, il importe maintenant de préciser comment sont entendus ici « philosophie » et « phénomène religieux ». La vision éclairante de Fernand Dumont, sociologue et théologien, nous mène dans le champ de tensions qui gouverne le sujet philosophique qui est toujours en dialogue avec la théologie. Ainsi, il est possible de penser que les visions théoriques d'Emmanuel Levinas et de Walter Benjamin, bien qu'elles constituent deux champs philosophiques et politiques différents (Benjamin est plus marxiste, dialectique, Levinas plus ancré dans la phénoménologie), sont comprises dans le même désir de recomposition d'humanité et dans une même attente messianique de temps nouveaux, meilleurs. Il est bien important de noter ici qu'à notre sens ces perspectives s'accordent, se rejoignent et sont en dialogue : elles se rencontrent dans l'articulation même du questionnement qui tenaille Fernand Dumont, à savoir comment la culture interagit avec le savoir qu'elle produit.

Outre Dumont qui inspire de façon discrète la réflexion, d'autres auteurs, tels que Pierre Bouretz⁴ et Shmuel Trigano⁵, seront mis à contribution de façon plus approfondie. Ces derniers introduisent à la relation entre le fait juif, la modernité et la philosophie des auteurs à l'étude. Il sera intéressant de développer ce lien dans la mesure où il conduit à des voies de possible reconstruction culturelle.

Il faudra enfin approcher la définition du concept de raison moderne. Cette élucidation sera faite à l'aide de Bouretz et Kant. À ce propos, la réponse proposée par Kant, dans un article de journal allemand, à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? », constitue un point de vue et un ancrage théorique intéressants.

⁴ Pierre Bouretz, *Les lumières du messianisme*, Paris, Hermann, 2008.

⁵ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*.

Tensions entre foi et philosophie

Une relation avec le Transcendant [...] est une relation sociale.

Levinas⁶

La philosophie pourrait fort probablement être questionnée sur le lien qui subsiste entre la foi et le savoir. En effet, la tension entre l'aboutissement de l'être et sa possibilité de se questionner et de se donner réponse forme une frontière qui, au regard s'y attardant, se dévoile, floue et incertaine. Cette tension a été au cœur de l'œuvre de Fernand Dumont. Sociologue et théologien, cet intellectuel québécois, en problématisant la sociologie, relève la difficulté et la crise de tous les discours s'articulant autour de l'humain. En insistant sur les difficultés à définir l'objet religieux, il mène à évaluer la place de cette tension plutôt que son contenu.

Dumont affirme par ailleurs la nécessité de la présence des sciences censées comprendre le phénomène religieux au cœur et au confluent de toutes les sciences humaines, parce qu'elles sont discours sur la relation humaine, discours sur le fondement :

L'élucidation de ces croyances se perdrait en cours de route dans les méthodes et les théories à moins que ne soit maintenu, à l'horizon de la science, un objet qui résiste à son emprise plus que tous les autres. En définitive, la fonction des sciences de la religion n'est-elle pas de repérer et de critiquer, en proximité, la place de la croyance et la place du savoir dans la culture ? [...] Elles réunissent les interrogations qui sont à la source de toutes les disciplines anthropologiques. À ce titre elles constituent un foyer primordial pour l'examen de la fonction des sciences humaines dans la constitution de la culture moderne.⁷

⁶ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'intériorité*, Coll. Biblio essais/Le livre de poche,

Paris, Fata Morgana, 1990, p. 76

⁷ Fernand Dumont, *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1987, p. 213.

Ce savoir en est un d'appel à une fraternité ; un « savoir menacé, mal unifié, peu sûr de ses méthodes, incertain de sa fonction dans la culture : oui, mais parce que savoir pédagogique⁸ », savoir qui pourrait peut-être délier le formalisme, permettre comme fondement une épistémologie critique permanente et mouvante, capable de ré-ouvrir un lieu où l'on peut réinventer, et parler de plusieurs façons, plus librement, des sujets. Voilà donc une bonne assise théorique afin d'indiquer dans quel « courant » se trouve la lecture des réponses éthiques de Levinas et Benjamin au monde jugé coercitif. C'est dans ce sens qu'ils ont été lus.

À la lecture d'Emmanuel Levinas et Walter Benjamin, il est possible de concevoir leur philosophie comme volonté de « défiger » les savoirs, de sortir de la crise dans laquelle est plongée la culture occidentale du 20^e siècle en redonnant voix à ce qui a été nié dans l'histoire : les opprimés, le transcendant dans une éthique par rapport à l'autre et peut-être une conception romantique de l'existence. Les travaux de Benjamin et de Levinas s'inscrivent en ce sens en problématisant le réel, en s'accrochant aux catégories de l'être, de la culture et du savoir et en entrant en dialogue avec une vision plus religieuse de la philosophie. Cette perspective est celle d'un dialogue culturel entre les sciences des religions et la philosophie.

La rationalité en question

Cette posture en sciences des religions met en jeu une certaine conception de la rationalité : rationalité technique, unifiée, au sens positiviste du terme, mais aussi et surtout dans le sens de l'idéal des Lumières, qui serait plutôt une posture face au savoir qu'une méthode. Un bref regard sur la conception de la rationalité remise en cause dans les écrits de Levinas et de Benjamin s'impose.

⁸ Fernand Dumont, *Le sort de la culture*, p. 216.

Les Lumières sont associées à une période historique (soit le 18^e siècle européen), dont sont issus plusieurs philosophes discutés par Benjamin et Levinas, notamment Kant et Hegel, qui entrent eux-mêmes en dialogue avec certaines conceptions de la rationalité dans leurs ouvrages. Le concept de raison fait bien entendu partie de l'histoire des idées et bien plus, de celle de la philosophie ; c'est pourquoi il est si difficile d'en avoir une vision bien fixée. De l'Antiquité à la Renaissance pour en arriver aux Lumières et, finalement, à la modernité (ou l'hyper-modernité) contemporaine européenne, fortement influencée par la Révolution française, l'indépendance américaine et le protestantisme, les chemins de la rationalité sont sinueux et passent par plusieurs phases successives. Dans cette optique, le but du mémoire n'est pas de faire l'histoire complète de la rationalité, mais bien d'identifier *un* courant de critique de la rationalité dans la mouvance d'une crise culturelle.

Les Lumières se présentent comme un moment fort dans la réaffirmation d'une façon d'aborder le savoir (soit l'idéal de rationalité grec réaffirmé dans la Renaissance). Moment fort en ce qu'elles modifient, dans le questionnement qui s'amplifie dans l'Europe allemande du 18^e siècle, le rapport entre la volonté, l'usage et l'autorité de la raison. *L'Aufklärung* devient donc le climat intellectuel qui tente de concilier les usages personnel et collectif de la raison. Celle-ci apparaît par exemple chez Kant comme l'outil qui permettrait à l'humanité tout entière de sortir de sa minorité. Pour arriver à cette émancipation, il faut d'abord séparer l'obéissance de l'usage de la raison. Cette différenciation, tel que le précise Michel Foucault, se fait avec la distinction entre l'usage privé et public de la raison :

[...] payer ses impôts, mais pouvoir raisonner autant qu'on veut sur la fiscalité, voilà ce qui caractérise l'état de majorité; ou encore assurer, quand on est pasteur, le service

d'une paroisse, conformément aux principes de l'Église à laquelle on appartient, mais raisonner comme on veut au sujet des dogmes religieux.⁹

...
[L]'usage public et libre de la raison autonome sera la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition toutefois que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle.¹⁰

Un usage universel de la raison, lié à une vision d'un réel démontrable ainsi que politique, se trouve ainsi impliqué chez Kant. La raison critique — en ce qui concerne les choses publiques, celles qui n'impliquent pas d'être le rouage d'une machine (par exemple le *faire* de construire une maison) — devient l'outil de la raison dans sa forme achevée ; chacun est donc responsable d'une certaine façon du processus d'ensemble.

« Que puis-je savoir ? Que puis-je faire ? Que puis-je espérer ? » deviennent ainsi les questions d'ordre public qui entoureront la modernité intellectuelle. La raison, pour la tradition philosophique moderne, est conçue comme un instrument de libération. Par l'exercice libre de sa raison, l'individu s'autonomise, se fait maître de ses choix¹¹. Or, cette idée trouve sa légitimation dans une certaine vision de la liberté, à savoir dans la vision philosophique de la liberté comme libre-arbitre contenu dans l'usage public de la raison. Le raison libératrice des Lumières tient à sa capacité à orienter les choix en possédant la « vérité » de la situation, la « totalité » des points de vue. Cette conception de la raison soumet la liberté à la réalité, qui en détermine donc l'usage. La liberté se trouvant contenue dans le « vrai », son souci, pour les modernes, sera indissociable du souci de la connaissance. Il est possible d'affirmer que dans le concept de rationalité, être libre et être informé sont liés.

⁹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », In Olivier Dekens, *Qu'est-ce que les Lumières ? de Foucault*, Paris, Bréal, 2004, p. 68.

¹⁰ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 70.

¹¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 70.

Que veut dire alors exactement « critiquer la rationalité » ? Foucault note — et c'est ici que s'explique le choix de cette période historique, plutôt que, par exemple, l'utilisation du positivisme, du naturalisme ou tout autre doctrine scientifique qui en découlerait — que, malgré ses volontés universalisantes, cette période pose le problème de la philosophie moderne.

[...] « Qu'est-ce que la philosophie moderne ? ». Peut-être pourrait-on lui répondre en écho : la philosophie moderne, c'est celle qui tente de répondre à la question lancée, voilà deux siècles, avec tant d'imprudence : *Was ist Aufklärung* ?¹²

Ou plutôt, comment faire usage de la raison émancipatrice ? Comment s'émanciper ?

Globalement, il est possible d'affirmer que les diverses pensées critiques de la rationalité — les diverses volontés d'émancipation — développées depuis le 20^e siècle s'accordent sur le fait de voir dans la dérive du monde actuel un impérialisme de la raison, exerçant une mise en forme de tous les aspects de la vie selon des considérations rationnelles. On entend ici par attitude rationnelle une façon d'aborder le monde avec détachement, de façon pragmatique, une façon de gérer le monde comme des choses à organiser efficacement. La rationalité semble être présente dans tous les aspects de l'existence, s'avancant dans tous les aspects de la vie qui sont parfois incompatibles avec ses critères. C'est là la principale critique portée à la rationalisation : l'expansion incontrôlable de l'efficacité gestionnaire, la multiplication infinie des avis experts appliqués à toutes les sphères de l'existence. Cette situation est-elle le résultat d'un simple abus de langage, sans véritable prise sur le réel, ou ne montre-t-elle pas plutôt que ces événements illustrent le plus purement l'aboutissement de la raison, ce qu'elle est ?

Les Lumières instaurent une façon de penser dont est héritière la philosophie occidentale moderne et dont les présupposés de base peuvent eux-mêmes être

¹² Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 62.

contestés. Au-delà de la contestation se trouve Levinas qui, dans sa redéfinition de l'être, repense la liberté et l'usage de la raison ; au-delà de l'essence, en dehors de cette tentative d'être libéré, se trouve un lien plus « humain ».

Benjamin décortique le monde en plusieurs articles, dans l'art et dans la critique de critiques ; il trouve une voie qui est celle de l'attente, peut-être toute messianique, de temps meilleurs. La critique de la rationalité apparaît alors dans la production d'un penser autrement.

Se pouvait-il que se trouve chez ces auteurs [Levinas, Benjamin et Rosenzweig] ce que je cherchais : une conscience de monde, du temps et de l'histoire qui ne s'exprime ni au travers d'une fantastique remémoration du passé comme marche triomphale de la raison écrasant tout ou presque sur son passage ni sous le couvert d'une extase devant le présent rendant vaine toute tentative d'un dépassement des formes immédiates de l'expérience, mais sous la forme d'une disponibilité à un futur attendu, anticipé ou souhaité ?¹³

Avec Marx, la religion est un opium du peuple, avec Kant une condition nécessaire au fait de penser, avec Hegel elle se perd dans l'État... Avec Nietzsche, Dieu meurt et la raison reprend ses droits totalement ; le désespoir nihiliste se présente comme un enfant terrible de la pensée des Lumières, parfaitement moderne. La morale et l'éthique se trouvent ainsi dans un cul-de-sac, car il n'y a plus de transcendance pour les fonder. C'est avec une pensée qui redonne place à cette transcendance, phénoménologique, politique aussi, que l'on pourra identifier une nouvelle voie de raison qui cherche l'émancipation sans baser la connaissance sur une vision qui se révélerait tyrannique. Pour ce faire, il nous semble tout indiqué de suivre les chemins tracés par Levinas et Benjamin.

METHODE ET REFLEXION METHODOLOGIQUE

¹³ Pierre Bouretz, *Les Lumières du Messianisme*, p. 15.

Et si penser le politique ne pouvait se prêter ni à cette méthode si répandue aujourd'hui, ni au jeu du détachement de la disjonction et du vis-à-vis, ni même à l'idée de formulation d'hypothèses susceptibles de validation tel qu'elle se trouve énoncée dans cette forme de définition de la connaissance ?¹⁴

Le mémoire prend la forme d'un essai théorique et réflexif sur des ouvrages philosophiques d'Emmanuel Levinas et de Walter Benjamin. La lecture des œuvres choisies de Levinas et de Benjamin s'attardera au repérage de la remise en question philosophique de la raison par l'introduction d'une transcendance.

Afin de rendre cette recherche théorique possible, la méthode ne devrait pas contenir/castrer les possibilités de surprises, d'égarements, qui font partie du processus et du questionnement humain — qui, d'ailleurs, ne trouve pas nécessairement réponse ici. Jade Bourdages, dans son mémoire de maîtrise, apporte une précision, qu'il semble fort à propos d'emprunter, au sujet même du terme « chercheure » :

Nous entendons par « chercheur », aussi bien le penseur, le philosophe et le voyageur que l'interprétant qui rend hommage à l'itinérance du sens en se méfiant de lui-même. Bref, par le terme de chercheur nous désignons ici non pas le chercheur d'or, mais le pêcheur de perles tel celui qu'avait aperçu Hannah Arendt chez Walter Benjamin, chez « cet homme qui n'avait appris à nager ni avec le courant ni contre le courant », mais *dans* le courant du monde.¹⁵

Toute la difficulté de la recherche se trouve dans ce dilemme : la chercheure doit partir de textes pour étayer sa propre réflexion, elle doit ainsi en quelque sorte se fixer à des arrimages déjà sclérosés, mais l'écriture et l'accumulation d'expériences et de

¹⁴ Jade Bourdages, « L'autre voix de l'expérience politique. Éléments de réflexion autour du paradoxe politique », mémoire de maîtrise présenté en sciences politiques, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2009, p. 2.

¹⁵ Jade Bourdages, « L'autre voix de l'expérience politique ». En référence à Hannah Arendt, « Le pêcheur de perles », In *Walter Benjamin 1892-1940*, Paris, Allia, 2007, p. 86-112.

savoir permettent, à travers l'écriture, de laisser transparaître *autre chose*. Cet autre chose est cependant toujours apparenté à un courant d'idée. À ce sujet, Mucchielli et Paillé¹⁶ identifient le fait même d'écrire à une praxis d'analyse, qu'ils définissent comme « [...] le fait que l'écriture, sous la forme de phrases complètes et de texte suivi, puisse tenir lieu de stratégie d'analyse suffisante en soi, dès le tout début du processus, et tout au long de l'activité d'analyse.¹⁷ » C'est à cette praxis que nous nous sommes accrochée, partant de la lecture préalable des auteurs analysés, en ayant bien en tête que notre angle de lecture était largement influencé par notre expérience.

Il ne s'agit donc pas d'entreprendre une étude comparative exhaustive des textes de Benjamin et Levinas, mais bien de mettre en lumière leur critique de la raison par la praxis de l'écriture. Les écrits de ces auteurs constituent une réponse aux Lumières dans la crise qui secoue le 20^e siècle, ainsi qu'à la réponse au dilemme foi-savoir, qui semble toujours se trouver lorsque l'on oppose quelque chose à la rationalité.

Les thèmes abordés par les auteurs supposant de l'indéfinition, nous avons choisi d'aborder leurs ouvrages à leur façon, avec autoréflexivité et, bien sûr, avec toute l'humilité qu'impose le fait d'aborder des questions qui touchent le sens, l'infini, l'éthique et Dieu. On peut en effet dire qu'une pensée qui refuse la totalité et l'unicité peut s'accorder avec ces questions.

Dans cette aventure, nous nous sommes retrouvée avec vertige dans ces questions qui rejoignent le vivre-ensemble, le vivre et l'Infini. Vertige de frôler leurs contours et de parler en leur nom. Pourtant, s'il est possible de poser des questions là où les mots s'inclinent devant l'expérience, et si des auteurs désirent ne parler que de cela (et c'est de cette tentative de compréhension, transcendante et rendue compréhensible

¹⁶ Pierre Paillé et Alex Mucchielli, « L'analyse en mode écriture », In *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Coll. U, Paris, Armand Collin, 2008, p. 123-139.

¹⁷ Pierre Paillé et Alex Mucchielli, « L'analyse en mode écriture », p. 123.

dans le *dit* dont il est question ici), il n'en tient qu'à nous d'en prendre acte. Il a fallu assembler ces déjà-dits et les adresser au monde par leurs réembranchements dans le *dit*, par le fait d'écrire, et donc se poser sur cette expérience qui filtre à travers l'écriture et la lecture. C'est prendre acte du fait même de penser qui, comme le disait Levinas, est renoncement au savoir. Renoncer à la fixation, s'aiguillonner, et rendre ces aiguillonnages transmissibles, traduisibles même, voilà bien comment la recherche tend ses voiles, ne sachant pas d'où vient le vent, mais bien qu'il souffle, qu'*il y a* — et qu'il y a, pour la chercheuse, nécessité. Nécessité de faire entendre ce désir même du Dire, la voix de ce qui n'est pas traduisible. Comment se porter vers cette réalité à laquelle nous n'accéderons jamais *réellement* (le moment religieux par exemple, le moment politique, le Dire) sinon par la traduction et l'écriture ?

Puisqu'il s'agit de mettre en évidence des discours comme relais et regroupements de signifiés autour de la transcendance religieuse, il a été jugé à point de ne pas tenir compte de l'entièreté de ce qui aurait pu se dire sur le sujet ni de tenter de traduire l'intimité que certains auteurs entretiennent avec d'autres ou avec certaines idées parentes. Tout cela avec cette question : « où commencent nos devoirs de lecture ?¹⁸ », résonnant à nos oreilles, pour nous chercheurs multidisciplinaires, arpentant un océan d'écrit, de dit, de questionnements, de retournements, de redéfinitions, de tentatives. Nous avons donc circonscrit notre lecture de l'œuvre de deux auteurs à quelques textes et ouvrages, soit *Totalité et Infini, Autrement qu'être ou au-delà de l'être* et *Altérité et transcendance* de Levinas et « Programme de la philosophie qui vient¹⁹ », « Sur le concept d'histoire²⁰ », « Problèmes de la sociologie du langage²¹ », « Sur le langage humain et sur le langage en général²² » et « La tâche

¹⁸ Roland Barthes cité en exergue par Jade Bourdages, « L'autre voix de l'expérience politique », p. 16.

¹⁹ Walter Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient », In *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 179-197.

²⁰ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », In *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 427-434.

²¹ Walter Benjamin, « Problèmes de la sociologie du langage », In *Œuvres III*, Paris, Gallimard,

du traducteur²³ » de Benjamin. Nous avons basé le reste de notre analyse sur des ouvrages secondaire qui se sont révélés fort éclairants pour notre lecture.

Faire de la philosophie conduit à s'obliger dans l'interdisciplinarité, à s'obliger dans l'intercontextualité, dans les œuvres de culture où l'humanité transparait toujours; cela nous oblige aussi parfois à revoir notre regard politique et éthique, à réfléchir à la transcendance. « La philosophie est partout, même dans les " faits " — et elle n'a nulle part de domaine où elle se soit préservée de la contagion de la vie.²⁴ » Le mémoire touche donc à l'histoire, à la philosophie, à la linguistique, à la politique ; c'est une belle lecture culturelle que ces deux auteurs permettent.

Nous avons lu les œuvres mères des auteurs et trié la bibliographie secondaire avec, en tête, la recherche de la réponse au questionnement qui était nôtre. Nous avons trouvé des pistes intéressantes, résumé ces œuvres pour ensuite les assembler en faisant sens, en tentant d'en élaborer un portrait plus global. Nous les avons regroupées sur trois grands axes qui nous sont apparus comme prédominants, à savoir le langage, l'histoire et la connaissance. De cette façon, il nous a été possible de tracer un portrait clair de ce que les deux auteurs affirmaient et ainsi de pouvoir mettre en lien leurs critiques respectives de la raison.

PLAN DU MEMOIRE

Dans le premier chapitre, nous circonscrivons la question du religieux dans les écrits des auteurs. Comme nous le notions, les auteurs sont juifs et ils ont vécu la Deuxième

2000, p. 7-43.

²² Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », In *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 142-165.

²³ Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », In *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 244-262.

²⁴ Maurice Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », In *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960, p. 178.

guerre. Il nous faut débiter par cette tentative d'élucidation de la proportion et de la forme que prend la religiosité dans leurs écrits, puisqu'ils questionnent la raison avec des présupposés « religieux ». Dans le second chapitre, nous lirons les œuvres choisies de Levinas et puis, dans le chapitre III, nous aborderons celles de Benjamin. Rappelons que leurs écrits ont été lus suivant trois thèmes, soit le langage, la connaissance et l'histoire, afin de bien illustrer de quelle façon ils travaillent la rationalité occidentale.

CHAPITRE I

JUDAÏSME, POLITIQUE ET SAVOIR

La transcendance est-elle nécessaire à l'éthique et au politique ? Cette interrogation a guidé le choix des textes de Levinas et de Benjamin que nous abordons dans ce mémoire. Quelles sont les réponses que ces auteurs apportent aux questions que posent les problématiques du 20^e siècle ? Comment parle-t-on de cette transcendance ? Ce discours plonge-t-il des racines dans l'histoire des idées ? Qui produit ces discours ? Ces questions sont primordiales : l'on se doit de les aborder avant de dévoiler la pensée de ses auteurs.

La discipline philosophique, en dialogue avec la culture européenne, pose par le biais de Levinas et de Benjamin un regard critique sur elle-même et sur la culture, en même temps qu'elle ouvre un espace pour la transcendance. Cette ouverture n'est pas des plus surprenantes si l'on questionne l'histoire des idées, mais ce retour, qui se produit après la proclamation de la mort de Dieu, interroge. Comment se produit-il ? Peut-on lier cette transcendance à une religion ? Benjamin et Levinas « dénaturent »-ils alors le projet philosophique, « minent »-ils une foi ?

Historiquement, le *logos* grec rejoint la transcendance à travers les religions monothéistes, dans les théo-*logies* qui marquent la tradition intellectuelle de l'Europe moderne, engendrant de cette façon plusieurs types de réponses à la question éthique. Cette pensée de la transcendance, avec l'éthique qu'elle permet de réfléchir, apparaît

ébranlée par les Lumières, ses idéaux et sa science, puis par la laïcisation des États. La crise du 20^e siècle questionne ainsi le lien humain et l'éthique qui en découle ; elle semble opposer éthique et scientificité, transcendance et immanence, Infini et totalité. Elle se cristallise autour des questions de rationalisation, de gestion et de totalitarisme qui secouent l'Europe durant le 20^e siècle et dans sa continuité. Elle a ceci de particulier qu'elle touche de façon distinctive, et emblématique peut-être, le peuple juif, qui se retrouve, en Allemagne par exemple, défait de sa condition de citoyen et ramené à son identité ethno-religieuse, sa parole et son existence lui étant dès lors refusées (on retire d'abord les professeurs juifs des universités, les écrivains juifs s'exilent puis viennent les camps, les ghettos, l'extermination).

Benjamin et Levinas sont juifs. Que veut dire aujourd'hui être juif en Occident ? Porter un sceau ne signifie pas pour autant endosser la pratique. La culture juive ne se présente pas comme un donné ; la « diaspora » juive et son identité sont multiples, toujours en relation avec d'autres cultures, à ceci même que l'on peut distinguer les judaïsmes, la judéité et judaïcité comme des paradigmes distincts. Fermée, ouverte, sans dialogue, ou avec un dialogue incessant, sans État ou avec État, cette religion qui porte en elle une loi et une volonté sociale très forte et très politique est difficile à circonscrire. Cette zone d'ombre mérite attention. En effet, il est difficile de bien comprendre la coupure qui oppose la culture juive et le judaïsme au christianisme en dehors de contingences historiques, tout autant que de comprendre la place qu'occupe le judaïsme dans notre culture si souvent qualifiée de « judéo-chrétienne » ou en encore, dans la philosophie, si souvent rappelée à sa source grecque. C'est ce que nous tenterons ici d'élucider, en proposant une lecture culturelle du fait juif. Pour ce faire, nous nous attacherons aux paradigmes impliqués dans la lecture « transcendante » du réel chez des philosophes.

Les questions que pose la réaction intellectuelle de philosophes juifs à cette crise — d'autant plus que Levinas et Benjamin ont vécu les soubresauts de l'horreur — sont

nombreuses. L'exploration de la jonction entre *logos* et *mythos*, théologie et philosophie, éthique et savoir, transcendance et immanence, culture et discours sur la culture, nous place en quelque sorte comme « pédagogue de la culture » au sens où l'entendait Dumont. La raison, dans la culture en crise, semble présider aux écrits de Levinas et Benjamin. Elle se retourne toutefois à d'autres sources que celles qui l'ont conduite à ces actes indicibles.

L'interpellation d'auteurs juifs laisse préfigurer une « lettre oubliée » (pour paraphraser Trigano), une voix qui se fait entendre dans le politique. Les auteurs à l'étude sont, bien entendu, traversés par d'autres contextes, par d'autres *habitus* : le monde universitaire, la condition masculine, les lectures effectuées, l'air du temps, les itinérances qui traverseront leurs vies (Benjamin de Moscou à Marseille en passant par l'Afrique, Levinas de la Lituanie qui le voit naître, à la France qui le « naturalise »). La voie juive, qui prône un humanisme, ainsi qu'un lien transcendant et redéfinissant l'éthique, mérite attention sans toutefois constituer l'unique réponse possible. Ce sont des philosophes qui répondent à la crise, et non le judaïsme. Tout cela pose tout de même la question de la judaïté de certains écrits et de la philosophie elle-même. Trigano¹ propose de considérer le fait politique et culturel occidental comme étant intrinsèquement juif, et donc d'éclairer ce chemin nié de nos structures politiques. La lecture de textes rappelant la transcendance en philosophie et en politique, se reliant à une éthique nouvelle conçue comme un retour aux sources de la raison, sera donc éclairée par la thèse de Trigano.

¹ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*, Paris, Gallimard, 1994.

1.1 La place d'un fait juif dans la culture

« Y a-t-il dans le monde une preuve concrète que Dieu existe? » demandait Frédéric II à son médecin. « Oui sire, le peuple juif. » Le judaïsme s'est constitué lors d'événements politiques, catastrophes nationales auxquelles il a survécu : la destruction du premier temple, suivie de celle de Jérusalem par Nabuchodonosor et la destruction du second temple par Titus, suivie de celle de la ville par Hadrien. Et bien d'autres jusqu'à aujourd'hui. Chaque fois, le peuple juif a réagi en maintenant avec une vigueur particulière sa spécificité, sa religion, son message universel. Cet irrédentisme est fondé sur une conviction d'essence particulièrement religieuse. Le peuple juif, héritier de son long passé hébreu, de ses institutions et de sa bible, se savait lié par une alliance au Dieu unique et personnel, au Dieu vivant et transcendant, le créateur, père et sauveur du monde. Du projet d'extermination des juifs de l'empire perse aux chambres à gaz nazies, de Spinoza à Proust, la diaspora du peuple juif est un long cheminement où la tragédie épouse l'histoire. Quand on parle des juifs, s'agit-il d'une nation, d'une religion ou d'une culture? Quelle idée doit prédominer : la judaïcité, le judaïsme, la judéité? Quel est le critère d'appartenance au peuple juif? Aujourd'hui comme hier, l'identité juive semble échapper à toute définition.

Jacques Attali, *Dictionnaire amoureux du Judaïsme*

La différence entre théologie et philosophie est tout sauf parfaitement évidente tant les deux traditions se sont répondues, entrelacées et rejetées à travers l'histoire. Historiquement, la tradition rationaliste grecque a interrogé les monothéismes et les a, en quelque sorte, obligés à se redéfinir. Le monothéisme juif, ne s'étant pas cristallisé dans un cadre politique dominant et souverain territorialement jusqu'à la constitution de l'État d'Israël en Palestine dans les années 1950, est souvent perçu comme une religion de l'exil. Cet exil aurait servi à justifier le repli sur soi d'une partie de la communauté. Comment expliquer alors que les témoignages de l'expérience du fait juif au 20^e siècle se retrouvent dans le questionnement même de la discipline philosophique, dans un appel à une attitude et une espérance qui troublent les voies « universelles » de la raison? Certains auteurs proposent de lier l'histoire de

l'Occident et l'histoire juive et de tenter de faire cette lecture politique du fait juif. Voyons comment.

1.2 Figures de la rationalité

La lecture de la crise qui touche la judaïté peut être double. Ainsi, l'on peut soit s'attarder à l'universel de la critique qui en découle (ce qui transparaît plus efficacement chez Benjamin, vu sa critique plus sociologique du réel), soit s'attarder à une vision plus intime, plus précise, qui se présente dans la lecture très personnelle, à la limite du témoignage, que fait Levinas de la crise. De ces deux lectures découle-t-il une raison au pluriel ? La raison doit, dans les deux cas, rendre compte d'elle-même et retourner à ses sources pour y chercher d'autres voies.

Adorno, puis Levinas, proposent ainsi de s'attarder au mythe d'Ulysse afin de décrire la raison dans son parcours entre mythe, rationalité et unité et ainsi exposer les voies qu'a pris la raison.

L'opposition entre la raison et le mythe s'exprime entre l'opposition entre un je individuel — qui survit — et les multiples aspects de la fatalité [...] L'errance d'Ulysse représente l'itinéraire de la formation de la conscience d'un moi, à travers l'expérience et la connaissance des lieux mythiques. Après avoir assisté à la tentation de l'oubli de soi et du retour dans la terre des Lotophages, vu la métamorphose de ses camarades en porcs sur l'île de Circé et connu le péril d'un retour à la vie animale, Ulysse sait bien que seule sa raison peut le conserver et le sauvegarder. [...] Sa rigidité lui permet de se former dans cette opposition même : il n'atteint l'unité que dans la diversité de ce qui nie toute unité.²

Ulysse ruse pour se sortir de ce monde mythique ; il utilise sa raison afin de dominer un monde associé au *mythos* qui s'oppose alors au *logos*.

² Orietta Ombrosi, *Le crépuscule de la raison. Adorno, Horkheimer, Levinas et Benjamin à l'épreuve de la catastrophe*, Paris, Hermann philosophie, 2007, p. 25.

La raison rusée doit toujours calculer sa propre impuissance face à la nature et évaluer les rapports de force pour qu'elle-même ne succombe pas. Son adaptation partielle à la supériorité de la nature dépend du fait que, seulement grâce à ses évaluations et à la froideur de ses calculs, détachés de l'instinctif et du naturel, elle peut la soumettre et la dominer.³

Ulysse domine la nature. Il s'éloigne ainsi du monde mythe et retourne, à la fin de son errance, à *l'oikos*, à sa maison, où une terrible réaffirmation de soi a lieu lorsqu'il reprend ses quartiers. La raison calculatrice permet le meurtre de tous les prétendants de Pénélope, qui pour sa part (et l'on comparera l'ouvrage de tissage à l'ouvrage de la raison⁴) aura défait et refait inlassablement sa toile, contrôlant elle aussi par la ruse ses prétendants...

Cette lecture de l'histoire d'Ulysse désire, on s'en doute, exposer une critique de la rationalité. Cette critique est dirigée à l'encontre de la fixation dans une totalité (l'unité du voyage d'Ulysse qui revient chez lui) présentée par la philosophie occidentale prise avec une vision unitaire de l'être. Elle invite aussi à se méfier du monde magique, mythique, et de l'adoration des idoles. La critique du retour à soi, au *même*, s'y trouve symboliquement glissée. Ulysse sera, chez Levinas, opposé à Abraham en exil, qui est toujours dans l'impossibilité du retour, dans une quête dirigée par Dieu, vers l'Autre, cette image indiquant bien le chemin que doit faire la philosophie selon cet auteur. C'est ainsi que la raison est retravaillée avec des prédicats issus du judaïsme et se trouve confrontée à une image de ce que doit être la science et, par le fait même, la philosophie.

³ Orietta Ombròsi, *Le crépuscule de la raison*, p. 26.

⁴ « Ce qui laisse entendre que l'occupation de penser est comme la toile de Pénélope : Elle défait chaque matin ce qu'elle a achevé la nuit précédente. » Hannah Arendt, *Considérations morales*, Coll. Rivages poche/ Petite Bibliothèque, Paris, Payot&Rivages, 1996, p. 37.

1.2.1 Jérusalem et Athènes, figures emblématiques de la philosophie

Cherche à quelle heure il ne fait ni jour ni nuit et consacre cette heure-là à l'étude de la philosophie grecque.

Menahot 95 b.⁵

Ils sont les premiers à savoir qu'il n'est pas question pour eux de conquête de l'Europe ou d'une quelconque violence ; mais ils savent aussi que l'Europe, comme un fruit mûr, devrait tomber un jour entre leurs mains qu'il suffira de tendre.⁶

F. Nietzsche

Le problème de la culture et celui de la redéfinition du temps, de l'unité et de l'ontologie sont contenus dans la crise qui frappe le judaïsme et l'Occident tout entier au 20^e siècle. Levinas et Benjamin se trouvent personnellement confrontés à ces questions dans leurs expériences du nazisme allemand. Les deux auteurs ont une pratique ou une connaissance de la judéité qui les lie ouvertement à cette tradition, que ce soit dans les échanges épistolaires de Benjamin avec Gershom Scholem, théologien juif, ou dans les *Lectures talmudiques* et les divers commentaires de Levinas. Le judaïsme des auteurs se précise et se modèle selon leur expérience.

La présence d'un judaïsme dans leurs écrits et le regard que ces auteurs posent sur le monde nous permettent, avec la lecture que propose Trigano — qui voit l'attestation d'une présence intrinsèque d'une pensée judaïque dans le politique — une tentative d'élucidation de ces identités superposées et prises dans le politique : philosophes, critiques de l'art, universitaires, juifs, citoyens, lithuanien ou allemand, hommes... Le fait juif chez ces auteurs paraît réanimé par une scission du réel, provoquée par les crises du vingtième siècle. Les événements mènent à questionner la raison. La culture

⁵ Cité dans Pierre Bouretz, *Les lumières du messianisme*, Paris, Hermann, 2008, p. 30.

⁶ Cité dans Pierre Bouretz, *Les lumières du messianisme*, p. 51.

occidentale, pour sa part, ne semble pas pouvoir parvenir à éliminer cet « ennemi du dedans⁷ » qu'incarne pour elle le fait juif : elle se voit plutôt critiquée par des concepts reliés au judaïsme, liés ouvertement à une transcendance. Cette résurgence de la transcendance est amenée par ceux que l'expérience oblige à reprendre la parole ; elle est illustrée, par exemple, dans la question du messianique et de l'histoire et dans celle du rapport à la lettre, au langage et à la représentation abordées par les deux auteurs. Ceux-ci ouvrent plus largement la possibilité d'une voie pour le témoignage juif en philosophie, témoignage qui ne dénaturerait pas le projet de celle-ci.

1.2.2 L'Occident : naissance d'une connaissance par concession, naissance de l'État de droit par assimilation

Le sujet qui nous intéresse naît du caractère double de la tradition religieuse où le politique et la philosophie s'entremêlent. Le livre de Shmuel Trigano, *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*, place ainsi, au cœur de la genèse du politique occidental et des énoncés de culture, les discours religieux, philosophiques et politiques contenus dans la tradition juive. Il s'agit d'explorer les traditions, les institutions et la culture, pour y voir reflétée une certaine conception du divin. À ce sujet, nous suivrons tout d'abord la réflexion de Pierre Bouretz et d'Orietta Ombrosi, à la suite de quoi nous serons mieux à même de reprendre, avec Trigano, le fil de nos questions sur la modernité.

La question du droit, qui fonde l'ordre social et politique, se trouve au cœur du débat. Si on la lie à l'idée de droit divin, n'obligerait-elle pas, pour fonder une éthique, au

⁷ Rosenzweig (dans une polémique l'opposant à Eugen Rosenstock sur la question de l'antinomie historique entre le fait juif et chrétien) : « Vous pouvez pester, tempêter, vous gratter autant que vous le voulez, vous ne vous débarrasserez pas de nous, nous sommes le pou de votre poil [...], nous sommes l'ennemi du dedans, et, de grâce, ne nous confondez pas avec ceux de dehors. » In Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre: trois études sur Levinas*, Paris : Éditions de l'éclat, 2004, p. 47.

retour à même celle-ci d'une transcendance afin de restituer un droit en dehors de l'État, un droit qui ferait alors appel à une éthique ayant un autre fondement? Ce débat nous mène vers plusieurs problématiques : le nihilisme, le relativisme, les crises sociales observées, etc., qui ont, selon plusieurs auteurs, leurs racines dans la philosophie des Lumières.

On pourrait en effet déceler, dans les textes de Levinas et de Benjamin, une résistance au désenchantement et au déracinement du monde contenus dans les courants philosophiques proposés par les Lumières : « En termes métaphysiques, on pourrait dire qu'en parlant ici des "Lumières" du messianisme on était à la recherche de témoignages philosophiques d'un refus du nihilisme et de ses alentours.⁸»

Il faut rappeler à cet égard que « [l]'offensive des Lumières contre l'orthodoxie était régie par la volonté de faire descendre la Loi du ciel vers la terre, afin de bâtir une civilisation de l'homme éclairé par la science.⁹» L'autodestruction du projet philosophique de la raison coïncide cependant avec l'achèvement du projet des Lumières. « Dieu est mort »... L'historicisme d'Hegel apparaît comme ce dernier moment où les Lumières ont encore un pouvoir, car

[...] que l'histoire du Monde soit le tribunal du monde, voilà qui ne laissait déjà plus de place à une quelconque transcendance et la philosophie elle-même ne s'en relèvera pas indemne : renonçant à dire comment le monde devait être, il ne lui restait plus qu'à le décrire tel qu'il est.¹⁰

Dans cette transition de la métaphysique à l'immanence, que l'on pourrait facilement attribuer à une place plus importante de la science, il y a aussi en quelque sorte suppression de la philosophie. La situation judéo-allemande du 20^e siècle a peut-être

⁸ Pierre Bouretz, *Les lumières du messianisme*, p. 49.

⁹ Pierre Bouretz, *Les lumières du messianisme*, p. 35.

¹⁰ Pierre Bouretz, *Les lumières du messianisme*, p. 34.

une influence sur le renouveau de la métaphysique, laquelle se retourne alors contre la philosophie des Lumières.

Face à une Création que l'explication scientifique du monde rend obsolète et à une Révélation dont la Loi embarrasse les esprits modernes, la Rédemption offre un langage riche de l'apport de différentes strates de la Tradition ; son lexique est celui de la paix et de la liberté, de la connaissance et de la sagesse, de l'Accomplissement et de la réparation : à quoi s'ajoute qu'elle se conjugue au futur.¹¹

En effet, pour Bouretz, des concepts tels que ceux qui sont introduits par Levinas et par Benjamin, par exemple le Messianisme, la Révélation, le Visage, la Lettre ou l'Histoire, participent à « [...] un immense effort spéculatif au service d'une tâche *a priori* impossible : arracher Dieu à sa mort proclamée sans revenir aux naïvetés de la foi ni tout à fait le réduire au statut d'une Idée ; rendre ses droits à une Loi réputée depuis longtemps vide sans la parer d'une hétéronomie blessante pour le sujet moderne.¹²»

Au regard de la rationalité emblématique de nos systèmes politiques, le lien entre foi et savoir se révèle alors, comme une question symptomatique des relations que la raison entretient avec sa culture. À ce sujet, l'ethnicité juive constitue la figure par excellence du traumatisme de la Deuxième Guerre. Ce faisant, cette figure ne se contente pas de lier la guerre à l'humain ; elle en est également une représentante transcendante. La personne juive, religieuse et ethnique sera celle sur laquelle la persécution aura le plus de poids symbolique (l'extermination massive des individus Roms, handicapés, homosexuels n'aura pas fait autant parler). Le fait juif devient-il ainsi un modèle qui problématise au même moment la philosophie des Lumières ?

« Au nom des Lumières, on avait attendu des juifs qu'ils se défassent de leur passé, de leur culture et de leurs traditions pour bénéficier d'une place au sein des nations

¹¹ Pierre Bouretz, *Les lumières du messianisme*, p. 45.

¹² Pierre Bouretz, *Les lumières du messianisme*, p. 41.

plus ou moins accueillantes ou résignées.¹³ » à tel point que l'on va tenter « rationnellement » d'en exterminer toutes traces. C'est cependant peut-être une invitation au contraire qui se produit réellement au vingtième siècle. L'errance et l'espérance philosophique juive semble être des exemples d'un remaniement philosophique qui questionne la culture. « L'homme juif, déclare Levinas, découvre l'homme avant de découvrir les paysages et les villes. Il est chez soi dans une société, avant de l'être dans une maison. Il comprend le monde à partir d'autrui, plutôt que l'ensemble de l'être à partir de la terre.¹⁴ »

En effet, la demande de conversion faite à l'adresse du peuple juif par l'Europe, sans société véritablement séparée du christianisme pour l'accueillir, est celle du passage de la loi religieuse à la loi civique. Elle ne semble pouvoir convenir. Toutefois, à la suite d'une rupture historique et civilisationnelle telle que la Deuxième Guerre semble en avoir été la source, comment ces auteurs juifs et philosophes témoignent-ils de cette double crise (la fin de la métaphysique des Lumières et leur propre judaïté) ?

La raison doit prendre conscience d'elle-même : « nécessité pour eux, comme nous le verrons, de thématiser, de penser *une autre raison*, et d'en *témoigner* : une raison fissurée par l'interruption (Benjamin) [...] une raison ouverte à la transcendance (Levinas)¹⁵ ». Les deux auteurs tenteront ainsi de mettre en lumière les germes de la régression de la pensée en mythe ou en barbarie, qu'ils observent dans la fixation des nationalismes et dans le paganisme qui fuse de l'Allemagne nazie. La domination ne peut s'attaquer qu'à cette image représentée par les juifs, celle « du bonheur sans pouvoir, du salaire obtenu sans travail, de la patrie sans frontières, de la religion sans

¹³ Pierre Bouretz, *Les lumières du messianisme*, p. 53.

¹⁴ Ami Bouganim, *La rime et le rite. Essai sur le prêche philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 40.

¹⁵ Orietta Ombrosi, *Le crépuscule de la raison*, p. 19.

mythe.¹⁶ » L'anarchie sous-jacente à ce mode d'être explique en partie l'opposition du monde capitaliste et fixé dans des démocraties libérales liées à un espace. En réponse, des philosophies suggèrent une redéfinition du vivre-ensemble.

Pour comprendre cet aboutissement d'une problématique juive dans le travail philosophique, Trigano trace le portrait d'une figure qui est celle d'une judéité fondatrice de la modernité. Nous verrons avec lui que cette judéité, dans un esprit de normalisation et de négation d'elle-même (face à l'adversité), mène à un effacement de sa tradition ou à un durcissement de celle-ci *mais* à la possibilité même de la modernité telle que nous la connaissons. Voyons donc comment cet auteur en fait la démonstration.

1.3 Judaïsme et modernité

Qu'est-ce que la modernité ? Pour Trigano, la modernité juive aurait précédé la modernité au sens où nous l'entendons aujourd'hui. En effet, comment s'expliquer la laïcité juive moderne et son pendant orthodoxe conservateur ? Pourquoi continue-t-on de se nommer juif aujourd'hui ? Juif, donc religieux, donc pré-moderne ? Pour l'auteur, comprendre la modernité dans sa totalité systémique nous indique où le fait juif prend sa source et à redonner voix à cette présence. Il faut donc, pour y arriver, tracer une généalogie de la volonté socio-historique de l'idée moderne. Le fait juif est présenté par Trigano comme source de la modernité, au même titre que le protestantisme est pour Weber la source du capitalisme. Cela, selon l'auteur, n'est toutefois pas constitutif d'un judéocentrisme, mais reflète seulement le résultat d'un regard nouveau qui s'attarde à bien décortiquer la généalogie de la modernité.

¹⁶ Orietta Ombrosi, *Le crépuscule de la raison*, p. 47.

1.3.1 Crise de la définition et destruction/construction de la pensée juive

Le but de Trigano est simple : aboutir à deux types de clarifications, soit expliquer « à partir d'un autre univers conceptuel le nœud du mystère moderne qui s'est noué autour de la figure juive et forcer les impasses de l'époque, c'est-à-dire les malaises surgis de l'inexplicable : le retour du religieux et de l'irrationnel.¹⁷ »

La crise de l'interprétation juive est au cœur de sa structure. Au départ, on peut dire que les multiples sens du texte lui sont immanents : le Texte Biblique est la vérité ultime et tous les sens que l'on peut en extraire, des vérités à méditer. On base le Texte sur sa lecture, qui peut être multiple et diverse ; le texte « interroge et localise le lecteur ». Il s'agit donc de translittéralité, car la lettre est présente, traversée de possibles, de niveaux sémantiques. Mais, pour Trigano, « cette unité herméneutique de la tradition juive se brise aux approches de l'ère chrétienne dans la rencontre avec l'hellénisme.¹⁸ » Encore une fois, au carrefour de deux civilisations s'effectue une réinvention du projet « philosophique » de la religion juive. Ici, la rencontre avec le *logos* grec serait définitive et s'exprimerait dans une tentative d'unir la Torah révélée et le *logos* rationnel. On est alors obligé de justifier le texte, de l'expliquer, de le figer pour faire valoir son point à l'*intelligentsia* grecque. La philosophie met le texte en jeu, mais l'enferme aussi. La philosophie fait donc dire au texte quelque chose ; elle interpelle le texte plutôt que le lecteur, elle défait alors la littéralité du texte.

Philon d'Alexandrie (20 av. J-C-40 ap. J-C) est l'instigateur de cette nouvelle lecture. La prémisse, avec une perspective platonicienne, est celle-ci : Philon est juif et il refuse le culte à l'empereur. Il est donc victime d'une forme d'antisémitisme populaire ; il tente alors de faire valoir l'universalité du projet juif, par le biais d'une explication rationnelle, dans le but d'unir les cultures grecque, romaine et juive. Il

¹⁷ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 54.

¹⁸ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 55.

masque le singulier, l'historique, et joue sur un autre plan. Grande première mondiale (selon Trigano), « il pose le problème de la présence, de l'absence et du rapport qui peut lier l'un à l'autre dans le même objet.¹⁹ » Ce qui est présent et absent dans la « Lettre » devient donc la mesure de la rationalité du texte juif.

L'allégorie prend alors la place de la Lettre et laisse un espace de réflexion, un souffle, dans l'universalisation de la pensée juive. L'allégorie suppose la conversation entre le visible, le littéral et l'invisible ; elle rend compte du monde et sert dans cette conversation à unir. « Le vrai temple de Dieu [...] c'est le monde tout entier. L'autre Temple est fait de mains d'hommes.²⁰ » Cette citation montre très bien le mouvement sémantique entre la lettre et l'allégorie, servant à unifier et à défaire les particularismes. On voit ainsi comment la philosophie fait intervenir le texte révélé tout en respectant le diktat de la liberté d'interprétation. Cependant, l'unification de la médiation à Dieu et l'ouverture à la démonstration rationnelle deviendront plus tard, avec Maimonide, Saïda Gaon, Spinoza et Mendelssohn, autant de mutations du discours juif qui mèneront vers une sortie de la religion.

C'est avec Saadia Gaon (882-942) que la philosophie juive a pris une tournure décisive, avec l'élaboration d'une théologie négative de Dieu. À la suite de celle-ci, Maimonide a ébranlé la Tradition et le monde occidental, en proposant une réflexion sur les rapports de Dieu au monde. Le monde juif a été marqué par l'extension de l'empire musulman et l'ouverture du monde du commerce qui pousse les juifs à s'ouvrir et à devenir commerçants, à se frotter plus amplement à d'autres cultures. Ce qui s'ensuit est une nouvelle constitution de la pensée, de la conscience et des valeurs. En effet, « la querelle herméneutique autour du texte biblique a correspondu à une crise sociopolitique de la société juive et en a été la transparence discursive.²¹ »

¹⁹ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 69.

²⁰ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 73.

²¹ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 53.

Trigano propose donc une généalogie de la disparition du juif dans sa propre histoire, de la négation de son propre « mode », et de son introduction dans la logique même de la rationalité. C'est ce qui nierait aujourd'hui sa cohérence. Cela pose la question de la possibilité même d'une rationalité « pure ». Ces clivages qui opposent le religieux et le laïc, qui font disparaître le juif, comment se fondent-ils lorsque l'on parle du retour, voilé certes, du religieux?

1.3.2 Médiation, intériorisation et disparition

Pour Trigano, le retour du religieux se trouve dans la dynamique même de la modernité. Trois configurations vont le permettre : la médiatisation, l'intériorisation et la disparition du fait juif.

Tout d'abord, la médiatisation du *logos* entre Dieu et les choses, qui se veut universelle, pousse les débats en dehors du « monde ». S'édulcore, au nom de la rationalité, le lien avec la parole révélée. La Torah, devenant *logos*, va servir une idéologie et non plus Dieu lui-même. L'apparition du « laïc » et celle de l'État au sens où nous l'entendons est donc contenue dans cette transformation. Il est important de spécifier que dans la lecture du fait juif de Trigano (et de façon extensive pour la vision qu'il a du monde juif de l'époque), il n'est de pouvoir originellement que de Dieu ; c'est ainsi que lorsque ce processus « dédiviniser » le droit, l'État moderne deviendra *la médiatisation intériorisée, universalisée et rationalisée de la soumission à Dieu* et exterminera la puissance de l'idée juive. « L'universel n'est acquis qu'au prix de la minorisation de la Lettre, de l'écrit et de la caducité historique d'Israël.²² » L'universel exclut en effet le fait juif, qui ne trouve plus de cohérence au cœur du

²² Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 335.

système qu'il a suscité en liant le *logos* à une Tradition divine, source du droit et des sciences.

La survie et le repli seraient-ils alors la seule structure possible pour le monde juif ? Le juif disparaît en ayant laissé des traces, traces de l'expulsion des juifs, de Dieu et de la Torah par une société naturelle, où tout doit être naturalisé. Selon Trigano, la logique de la modernité n'est pas une affaire de

[...] sécularisation, ou de rupture progressive avec le religieux, mais elle s'apparente plutôt à un processus d'investissement du religieux dans toute la réalité sociale, un peu sur le modèle du coup de force sabbatianiste : un recouvrement absolu du religieux par le politique. [...] Éclairée par sa généalogie apophatique, elle nous semble être l'idée de l'apparition, un messianisme religieux de l'avènement et de la parousie.²³

Par conséquent, le politique, qui n'aurait jamais cessé d'être religieux, est propulsé par ce désir d'atteindre quelque chose, soit « l'avènement des temps qui chantent » comme fondement. Nous serions confrontés non pas à une extinction de la religiosité et à une expulsion du fait juif, mais à l'intégration de la structure religieuse juive à même le politique moderne et à la rationalité qui en découle, ainsi qu'à la ghettoïsation de ce qui se rattache à l'autre Tradition juive. Le rêve de la société moderne de tout dévoiler, de tout démontrer, « comme une apocalypse », dans une dynamique de « sacralisation/désacralisation absolue du monde où il n'y a plus ni recul, ni conscience²⁴ », dira Trigano, se confronte au commentaire de l'herméneutique qui s'attache à trouver la voix cachée d'un texte, sa toute puissance.

Cette voie cachée du texte n'irait pas sans rappeler allégoriquement l'image de l'Autre qui assaille de façon décuplée l'Occident depuis le début de sa modernité, notamment avec la découverte de l'Amérique. Cette image est, selon Trigano, la

²³ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 341.

²⁴ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 346.

continuation de l'image refoulée du juif qui attend, du juif comme *parent oublié* qui pourrait reprendre sa parenté.

Le religieux est un résidu de la religion, sa nouvelle économie dans la modernité ; la religion est un champ universel. Le politique résulte de l'extension universelle de la religion, religion travestie, voilée sous l'écran de son contraire à tel point que tombera dans l'oubli l'origine même du politique...²⁵

Trigano voit ainsi, dans le retour du religieux, le retour de tout ce qui a été refoulé : le Moyen-âge, la religion, l'Orient, et « bientôt la figure ultime, le juif²⁶ ».

Mais comment un discours théologique a-t-il bien pu faire la transition entre l'âge de la Tradition et celui de la modernité ? Et comment ceux qui l'ont produit avec une intention religieuse ont-ils pu créer des discours qui les ont trahis ? Selon Trigano, toute l'histoire de la pensée juive est ce passage de la Tradition à la modernité, elle ressort toujours de failles, de luttes, de moments charnières où l'on doit réaffirmer sa foi, refonder la tradition orale talmudique. Des sectes se forment, se distancient, d'autres se créent ; on doit réaffirmer Dieu et on finit par le faire rationnellement.

1.4 Judaïsme, philosophie, savoir

En introduction de son ouvrage, Trigano pose un avertissement qu'il est bien à propos de rappeler. Pour lui, le fait juif est trop « connu » et trop occulté à la fois. Il y aurait une « négation de la dimension de présence²⁷ » et de la vivacité du fait juif. Le fait juif, souvent uniquement conçu comme la préhistoire du christianisme ou comme une théorisation/histoire/sociabilité en dehors de notre monde, serait toujours influencé par une société « d'accueil » dans ses relations « extérieures ». Cela aurait pour conséquence de faire perdre l'unité de sa logique et de sa cohérence théorique :

²⁵ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 350.

²⁶ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 351.

²⁷ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 14.

[...] puisque le fait juif se caractérise par une prégnance diffuse du divin, il se voit dépouillé, dans l'optique scientifique, de la faculté et des qualités dont elle jouit. Suite à la séparation occidentale, marqué par la philosophie des Lumières, entre la religion et la raison, le fait juif est donc stigmatisé et marqué par un sceau de « non-modernité. »²⁸

Cela aura pour conséquence de présenter et d'ausculter le fait juif avec des outils qui n'en permettent pas la compréhension : « Le fait juif est géré dans une économie de sens qui n'est plus la sienne : il est "décomposé" à plat, échangé tel une pièce de monnaie dans le jeu de l'échange occidental.²⁹ » Il devient donc un accessoire, un « décor » dira Trigano. Plus encore, pour ce dernier, cette problématique est enracinée dans l'interdiction portée à l'encontre des juifs au moment où leur « sociabilité » historique est devenue problématique.

Vers 1920, apparaissent en Allemagne les sciences du judaïsme. Les juifs eux-mêmes, dans un double mouvement, réagissant à l'antisémitisme et à l'insuffisance pour eux de la Tradition pure et dure vers laquelle ils s'étaient repliés, vont fonder ces sciences qui disent et expliquent le fait juif. Ils cherchent alors, encore une fois, à la suite des rencontres répétées entre les cultures musulmane, chrétienne, grecque et slave, à hausser la culture juive au niveau de la culture occidentale, pour défendre et normaliser cette culture juive. Comme le suggère Trigano, il est cependant notable de voir comment la science universitaire, qui demande l'utilisation de divers procédés d'analyse ou de comparaison, contient beaucoup de méthodes intrinsèques au judaïsme et à la judaïté elle-même. « Ce qu'elle [la science universitaire] a introduit de nouveau, c'est le critère de scientificité.³⁰ » Cette scientificité serait idéologique, selon Trigano.

²⁸ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 15.

²⁹ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 16.

³⁰ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 18.

Le « discours vrai » sur le judaïsme pose un problème pour cet auteur, car il se présente comme sérénité et universalité, dépouillé de toute certitude idéologique, ce qui, bien sûr, est discutable et qui en même temps « dénature » la judéité même. Le fait juif se trouve donc exclu des vérités occidentales, car il est dépossédé de son entité cohérente dans la constitution de la modernité. « Il est assigné aux limites d'un ghetto épistémologique, enserré de toutes parts par un milieu théorique qui le dénature, le déconstruit, au lieu de contribuer à faire jaillir sa manifestation profonde.³¹ »

On note aussi, dans la construction de la modernité de la judéité, des procédures d'exclusion internes ou encore des processus de normalisation, notamment la fixation des discours et la critique interne de ceux-ci. Cette soumission au logos grec mènerait à la modernité. Avant cette normalisation, la Tradition hébraïque (toujours marquée par la forme du commentaire inscrit dans le passage des pensées, jamais en soi et par soi), comme nous le notions, ne cherchait pas la gloire d'une fixation. D'une parole presque biographique, elle s'est transformée en une parole où le critère normatif bouleverse la forme que peuvent prendre les discours juifs. « C'est la vérité particulière du judaïsme qui fait que pour l'exprimer, les juifs doivent avoir recours à un style différent, qui relèverait plus de la poésie lyrique ou de la métaphysique que de la raison et de la science.³² » Ce qui en résulte, ce sont des discours qui doivent se référer à un passé, dès lors révolu, toujours marqué par un contenu qui prend la forme lyrique, incantatoire, mystique. Cela a comme conséquence de faire varier les postures du locuteur juif, qui doit s'abstraire de son univers pour parler à la façon « moderne ».

Toutefois, comme nous l'avons mentionné plus tôt, Trigano attribue aux juifs le fondement même de la pensée occidentale, donc de cette posture. Il se serait produit

³¹ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 19.

³² Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 21.

un renversement qui fait en sorte que le judaïsme est maintenant devenu l'objet d'étude : « simulacre de présence et d'apparition dans un judaïsme devenu l'idole figée de lui-même³³ ». Pour Trigano, l'analyse du judaïsme (même dans ses discours métaphysiques) est nécessaire pour sa pertinence intellectuelle et sa transhistoricité (sans n'en faire qu'un « objet » d'étude), afin de faire réapparaître les juifs dans la philosophie juive et de faire réapparaître une histoire et un passé chez les auteurs juifs. C'est en effectuant ce chemin que l'on peut mieux comprendre la présence de discours métaphysique au cœur de la philosophie.

*

Le texte de Trigano pose la très intéressante question de trouver sous quelle construction sociale se trouve le discours religieux. Il a tenté de montrer comment ce religieux fait sens et surtout comment réintroduire, à la fois dans la pensée et dans les sciences, le fait religieux. La lecture qu'offrent Benjamin et Levinas de la modernité, du sujet qui s'énonce dans cette époque aux politiques incertaines, mène dans ce champ de tension qui gouverne le monde philosophique et le monde religieux, toujours pris dans le ressac du politique. Nous avons donc exploré la source de discours juifs, qui se traduisent dans les discours mêmes de la modernité, plutôt que dans une fixation en dehors de celle-ci. Dans cette optique, il n'est pas surprenant que des auteurs juifs continuent de revendiquer en quelque sorte leur place au sein du politique, à en rappeler la voix oubliée, tout en conservant le discours du logos. C'est à ce sujet que les textes de Walter Benjamin et Emmanuel Levinas interpellent. Par leur travail de la matière philosophique afin d'y réintroduire une place pour la transcendance comme condition même de la connaissance, le chemin qu'ils tracent représente une belle continuation du travail généalogique de Trigano. Persécutée, la culture juive se lie, au cœur du discours scientifique, aux concepts juifs que nous expliciterons en faisant la lecture de Levinas et Benjamin. Nous adopterons un angle

³³ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*, p. 22.

d'analyse qui incite à lire chez les auteurs non pas un discours pré-moderne, ni même une tentative mystificatrice de convertir le monde entier, mais bien une réponse à l'échec du projet des Lumières. Cette réponse comporte un questionnement qui ramène la modernité à ses racines, tout en n'étant pas sourde aux autres courants qui l'entourent. Les prochains chapitres, consacrés aux œuvres respectives de Levinas et de Benjamin, nous permettront d'élaborer sur ce retour aux sources.

CHAPITRE II

EMMANUEL LEVINAS ET LA PROBLÉMATISATION DE L'ÊTRE

Afin d'exposer les nouvelles *voix* de sortie de la crise qui touche la raison et la culture occidentales, nous explorerons tout d'abord les écrits d'Emmanuel Levinas (1906-1995). Lithuanien et juif d'origine, expatrié, emprisonné, témoin et du stalinisme et du nazisme, Levinas traverse le 20^e siècle en étant témoin d'une fissure marquée et marquante des savoirs, des possibilités d'être et du politique. C'est sur les chemins de la philosophie qu'il développe une pensée influencée par ce tumultueux destin. Sa pensée, assurément teintée de ce désir de trouver une solution à l'impasse dans laquelle place l'avènement du nazisme et des génocides, éclairera les chemins philosophiques et éthiques d'une lumière nouvelle dans la deuxième moitié du 20^e siècle. Sa parole, alors inscrite dans l'expérience, liée aussi à la connaissance du judaïsme et sous le professorat de grands penseurs (Husserl, Heidegger et le mystérieux maître Chouchani par exemple) se révèle d'une richesse inédite. Levinas a un chemin religieux, juif, et ses écrits en sont indubitablement marqués. Néanmoins, il réussit à repenser le projet philosophique, historique et politique en conservant le langage et le but philosophiques. Une œuvre résolument multidisciplinaire, touchant au langage, à l'histoire et à la connaissance, qui redirige le regard d'une culture en crise et sert de façon certaine à élucider la source et la direction que prend le questionnement de la raison.

Levinas pose tout au long de son œuvre la question de l'être et celle, sous-jacente, du vivre-ensemble. Pour ce faire, il intègre la phénoménologie développée par Husserl (1859-1938), mais il en radicalise les prémisses. La phénoménologie husserlienne, théorisant pour la première fois le sujet percevant dans la réflexion sur le vrai, fait cependant abstraction des émotions du sujet percevant le monde. Levinas, sur le chemin qu'ouvriront d'autres auteurs (Rosenzweig par exemple), intègre l'expérience que le sujet fait de son univers au projet de la connaissance, le monde n'étant pas à connaître comme un donné accessible et déjà contenu dans le sujet, mais bien dans l'expérience que le sujet en fait. C'est à ce point que la conception hégélienne de l'histoire et de l'expérience, c'est-à-dire celle d'une marche dialectique vers la réalisation de l'absolu, sera aussi remise en cause. Nous verrons que l'« essentialisation » du monde n'est alors plus possible. On vise l'être d'un point de vue actif, et ce primat a pour résultat de sortir de la philosophie plus intellectualiste afin d'entrer dans une philosophie de l'action, pré-réflexive, où le sens que prend le sujet est indiqué, mais jamais fixé.

Pour Levinas, tout n'est donc pas logos. Le sens historique s'en trouve ainsi influencé. La vie n'est, pour lui, pas une modalité du savoir, mais sa précession. Cette conception contrecarre aussi la conception kantienne de la connaissance et fait diverger les prémisses heideggériens de connaissance. On se retrouve alors dans une conception du temps qui n'est plus linéaire et téléologique, mais bien dans un temps constamment interrompu, dans une attente de rédemption qui n'est pas sans résonance avec l'attente messianique. C'est sur ces chemins que s'engagera Levinas.

L'ouvrage *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹ constitue peut-être à ce sujet le cœur du travail de Levinas puisqu'il s'attarde précisément à redéfinir la conception du sujet. Cette lecture permettra de présenter une compréhension approfondie des

¹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Coll. Livre de Poche/Biblio essais, Dordrecht, Kluwer Academic, 1996 [1974].

conséquences d'une phénoménologie radicalisée et des autres écrits qui forment la pensée de Levinas. Nous effectuerons tout d'abord un saut dans l'histoire des idées et dans celle de l'Occident, afin de rappeler la filiation de l'inspiration et des questionnements levinassiens.

2.1 Rosenzweig et Levinas : guerre et philosophie

Les écrits de Levinas s'échelonnent de 1929 à 1995, une longue période marquée par la guerre et son économie. Dans les premières pages de *Totalité et infini*² achevé en 1961, Levinas insiste sur la parenté que sa pensée entretient avec celle de Franz Rosenzweig, philosophe et théologien juif allemand (1886-1929), auteur de l'ouvrage *L'étoile de la rédemption*³. Cette filiation est d'autant plus importante que l'ouvrage de Rosenzweig est écrit durant la Première Guerre mondiale et, bien que *Totalité et Infini* suive d'environ quinze années la fin de la Deuxième Guerre, l'expérience de la guerre lie l'urgence d'écrire que partagent les auteurs.

Les quinze années séparant la fin de la Deuxième guerre mondiale de l'écriture de *Totalité et Infini* constituent des années d'incubation, au cours desquelles maintes publications construiront peu à peu de la pensée de Levinas. C'est ainsi dans *Totalité et Infini*, qui sera suivi par *Autrement qu'être...* et *De Dieu qui vient à l'idée* que les thèmes de Visage, d'humanité et d'être, qui seront présents tout au long de son œuvre, seront discutés abondamment.

² Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'intériorité*, Coll. Biblio essais/Le livre de poche, Paris, Fata Morgana, 1990, 191 p.

³ Franz Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, traduction par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2003.

Stéphane Mosès, dans *Au-delà de la guerre : trois études sur Levinas*⁴ propose de lier ces écrits au climat de l'époque. Ainsi, les questions ontologiques largement abordées par la philosophie occidentale apparaissent revisitées dans un but non plus seulement académique, mais dans une visée éthique qui se fonde sur une relation avec l'expérience. Le but demeure de solutionner les questions posées à la modernité : « Que puis-je savoir ? Que puis-je faire ? Que puis-je espérer ? »

La lucidité — ouverture de l'esprit sur le vrai — ne consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre ? [...] L'être se révèle comme guerre à la pensée philosophique [...] En elle, la réalité déchire les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans sa dureté. Dure réalité (cela sonne comme un pléonasme !), dure leçon de choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance, où brûlent les draperies de l'illusion.⁵

Levinas place la guerre au cœur de la philosophie occidentale ; il ne le fait pas de façon anodine, ni pour le style. Mieux encore, si ce point constitue pour *Totalité et Infini* un point de départ, menant vers cette philosophie levinassienne que l'on a coutume de traduire comme philosophie de l'amour du prochain et de l'humanisme, il nous faut y prendre appui afin de déployer une pensée performative de l'éthique. D'où viennent ces propos de Levinas sur la philosophie occidentale, philosophie de l'être qui resterait constamment en guerre ?

Chez Levinas, la recherche du vrai et celle du bien, ou de l'éthique, doivent emprunter une autre voie pour être compatibles. Il faut tenter de faire la généalogie de ce chemin qui mène Levinas à statuer que la « vérité » de l'être se dévoile dans la guerre *et* comme guerre, en cela que l'être ne peut être Un *et* faire partie de l'Un à la fois, *et* avoir un accès à ce monde total et connaissable en même temps. Ce chemin complexe oblige un retour en arrière.

⁴ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre : trois études sur Levinas*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2004.

⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. IX.

Nous avons mentionné que Levinas tire de façon certaine son inspiration de sa lecture de Franz Rosenzweig. Celui-ci

[...] avait entrepris, dans l'« Étoile de la rédemption », d'articuler en un système philosophique d'ambition universelle l'expérience individuelle de l'angoisse devant la mort, la violence guerrière d'une modernité européenne régie par la rivalité des nationalismes, et l'essence d'une tradition métaphysique qui depuis les Grecs, jusqu'à Hegel, a toujours prétendu pouvoir englober l'ensemble du réel — et plus particulièrement la singularité irréductible du sujet humain, — dans un idéal de totalité (ou en termes hégéliens de savoir absolu) où le monde serait devenu entièrement transparent à la Raison.⁶

Le projet de Rosenzweig représente donc une pierre d'assise de la pensée levinassienne. On peut tout d'abord identifier la parenté des deux auteurs avec la phénoménologie, qui se traduit par l'intégration, dans la philosophie, de l'expérience individuelle devant la mort et le monde. C'est également l'expérience même de la guerre et une solide formation judaïque et philosophique qui relient les deux auteurs. La critique que Rosenzweig adresse à Hegel est la même que Benjamin et Levinas lui opposeront par la suite : critique dirigée à l'enseigne d'une philosophie qui considère son achèvement, qui place l'observateur au sommet de celle-ci. C'est ici aussi que l'idée de totalité, en lien avec la violence, violence achevée dans deux guerres meurtrières, se trouve remaniée. La question que pose Rosenzweig informe bien de la complémentarité des idées de totalité et de violence : « mais si la violence de l'homme contre l'homme exprime de manière quasi inévitable l'essence d'une civilisation fondée sur l'idée de totalité, comment imaginer la possibilité même d'un au-delà de la guerre ?⁷ »

Il faut alors penser, dans d'autres voies que celles d'Hegel, des êtres en dehors de l'histoire. La vision de l'histoire juive, conçue dans un tout autre ordre d'idée — dans celui de la ressouvenance et des engendremens — se confronte à la concrétude de

⁶ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 10.

⁷ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 12.

l'expérience du peuple juif : ce dernier, comme nous l'avons montré avec Trigano, est forcé de prendre place dans la forme moderne de l'histoire. Il est ainsi possible de déceler une tension entre l'an-historicité partielle du peuple juif et la volonté « ontologisante », si l'on peut dire, qui gouverne la philosophie et l'histoire occidentales modernes. Cette tension trouve une possibilité d'apaisement dans l'expression levinassienne : Levinas oppose l'eschatologie de la paix à l'ontologie de la guerre par l'« [i]rruption au cœur même du "devenir" d'une dimension absolument autre. C'est cet absolument autre que Levinas nomme infini.⁸ »

Les deux auteurs travaillent donc tour à tour à une nouvelle conception de l'éthique qui émerge d'une nouvelle conception de l'être. Pour Rosenzweig, la tradition philosophique occidentale s'était attachée à la conception d'un monde totalement intelligible et raisonnable ; la dignité du sujet éthique se trouvait dans cette connaissance. La réalité de la Première guerre est venue défaire cette possibilité : le réel n'est pas seulement rationnel. La possibilité d'une morale universelle divulguée par la philosophie occidentale s'éteint du même coup et la crise engendrée par la guerre devient conséquemment une crise de l'ontologie occidentale.

L'identité de l'être (unifié), axiome implicite de la philosophie occidentale, est liée à l'idée d'un monde unifié, total, connaissable par l'être entier. Chez Hegel, par exemple, l'être entier atteint sa pleine réalisation dans la possibilité d'être un à travers le tout, qui le rend « moral » et qui dans la guerre trouve sa réalisation.

Pour Rosenzweig, au contraire,

[...] l'émergence de l'éthique à partir de l'expérience de l'angoisse de la mort, c'est-à-dire de la rupture de la totalité, ne constitue qu'une étape — certes primordiale —

⁸ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 14.

d'une démarche plus essentielle, celle qui conduit le moi vers la découverte de l'expérience centrale de son histoire, celle de la révélation.⁹

La révélation, point clé dans le judaïsme, est transposée de cette façon dans la philosophie occidentale, qui se trouve contestée dans un de ses primats de base, à savoir celui de l'être unifié. Pour Rosenzweig, l'être doit avoir conscience d'une subjectivité originelle, primordiale, non liée au monde, qui n'en dépendrait pas (soit : être capable de penser la philosophie en dehors de la philosophie) :

[...] après que la raison ait tout absorbé, et qu'elle ait proclamé que désormais elle seule existe, l'homme découvre soudain que, bien qu'il ait été depuis longtemps digéré par la philosophie, il est encore là. [...] Je suis encore là et je philosophe [...] c'est cette autonomie primordiale de l'homme comme sujet de lui-même que Rosenzweig qualifie de « méta-éthique ». Cette dimension méta-éthique renvoie à la racine même de son ipséité, à la suffisance à soi originelle de son identité.¹⁰

La subjectivité devient donc une modalité unifiée, mais par-delà le bien et le mal conçus dans un modèle hégélien, comme un repli en dehors du monde. Le sujet doit, pour vivre une liberté et une éthique, prendre conscience de cette possibilité de repli, pour accéder enfin à une « réelle humanité » : celle-ci se produit lorsque l'humain brise son narcissisme élémentaire pour s'ouvrir à Dieu et à l'Autre. « Dans cette conversion de l'homme méta-éthique en homme de la révélation, le soi élémentaire se transforme en " Je ", un adverbe substantivé en sujet de l'énonciation.¹¹ » On entre alors dans une éthique « dialogale », car le « je » n'est qu'en réponse à un « tu » déjà-là : Dieu, le prochain, l'altérité radicale, qui est réalité de l'extérieur investissant le sujet. Cette structure diffère de façon substantielle de la relation au sujet moral chez Kant, car le sujet « censé s'accomplir dans sa soumission à la loi morale, disparaît en réalité dans ce système de l'être qui seul lui confère sa dignité ultime.¹² »

⁹ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 32.

¹⁰ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 33.

¹¹ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 35.

¹² Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 38.

Si l'être est conçu comme un être méta-éthique, il peut alors se substituer à une éthique qui fonderait un ordre politique se soumettant à une logique de guerre permanente ; mais c'est précisément ce problème que souligne Levinas dans la pensée de Rosenzweig. C'est que le narcissisme du moi engendre une illusion de liberté radicale, liberté qui, dans la guerre, dans le monde philosophique entendu comme guerre permanente, ne trouve plus possibilité. La guerre est conçue par Levinas, dans *Totalité et Infini*, comme « l'expérience de l'être pur », expérience ramenant les choses à leur essence. « L'être qui se montre dans la guerre se fixe dans le concept de Totalité qui domine la philosophie occidentale.¹³ » L'être est donc relié inévitablement au concept de totalité et Levinas, tout comme l'avait tenté Rosenzweig, essaie de penser des façons de se sortir de cette totalité qui lie inévitablement le sujet à la guerre « malgré lui ».

« Y a-t-il un lieu, au-delà de l'être, un lieu que la pensée puisse identifier et le discours décrire, lieu de la pure transcendance, où l'homme puisse signifier en dehors de tout contexte ?¹⁴ » Pour Rosenzweig, comme nous l'avons vu, ce lieu c'est le moi, posture que Levinas va pousser plus loin. Pour ce dernier, « il n'y a pas, à l'extérieur de la totalité, de place pour quelque substance que ce soit, sinon pour l'extériorité elle-même.¹⁵ » C'est ici que Levinas reprend l'idée de Descartes, celle de l'infini en soi, et il désigne l'individu comme porteur de traces de cet infini. Le « je » se trouve ainsi, par la double opposition de l'infini en lui et dans le prochain, dans une logique tout autre.

C'est donc à partir du chemin fait par Rosenzweig, c'est-à-dire identifier la crise de l'ontologie et tenter de la transcender par un Moi en dehors du monde, donc du

¹³ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 42.

¹⁴ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 43.

¹⁵ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 44.

temps, que la conception temporelle et l'histoire des idées et du monde peuvent être redéfinies. On assiste alors à un mouvement vers une temporalité eschatologique, messianique. Le temps est pensé avec l'horizon de l'infini qui empêche tout retour et toute fixation en soi. La tension entre l'immanence et la transcendance est ainsi palpable chez Levinas dans *Totalité et infini* et le sera plus encore dans *Autrement qu'être*, qui prend source dans le premier ouvrage et dans la réflexion suscitée par Rosenzweig.

2.2 Projet d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

Le projet d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* se présente comme la suite logique de ce raisonnement sur l'ontologie, la totalité et la guerre. Le message levinassien se veut simple — si l'éthique humaine et un appel à une communauté sont simples — mais la transformation qu'il introduit au cœur même de la philosophie représente un tour de force. Cette transformation, Levinas la réalise tout en poésie, en proposant une philosophie qui laisse entendre une interpellation qui fraye avec la théologie. Pour ce faire, il redéfinit ce qu'est l'être au cœur de longues phrases et au moyen de procédés linguistiques complexes, qui « ne se contentent pas d'exprimer la tension de l'immanence et de la transcendance dans la production de l'infini, ils la réalisent dans le mouvement du texte lui-même.¹⁶ »

Pour Levinas, l'être est une essence brisée, brisée par la présence en soi-même de *l'il y a*, c'est-à-dire ce qui existe malgré la volonté de l'être. L'essence unifiée est donc impossible. C'est dans le visage de l'Autre qui porte la trace de l'infini que sonne le rappel de l'ultime altérité : celle de Dieu. C'est en démontrant et en définissant cette nouvelle « essence brisée » que Levinas redéfinit le langage, l'éthique et la connaissance.

¹⁶ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 50.

Le texte *d'Autrement qu'être* est important en ce sens : Levinas y fait accoster ses concepts (Obsession, An-archie, Substitution, Visage, Autrui, Exposition, Infini) aux abords des philosophies hégélienne, heideggérienne, kantienne et husserlienne, dont il entame toujours davantage les certitudes. L'être, présent chez Rosenzweig, est mis en question dans un « autrement qu'être » qui repense la fondation de la subjection. C'est de ce nouveau regard, influencé par Rosenzweig et tout autant par Heidegger¹⁷, regard de l'interpellation pré-initiale et constitutive, dont nous ferons état dans les prochaines pages. « Qui connaît et comment cet être se relie-t-il au monde ? » est la question philosophique que Levinas aborde.

2.2.1 Projet levinassien : un regard global

Tout d'abord, peut-être peut-on rendre hommage à la capacité synthétique — présente malgré tout — de Levinas en introduisant, dans ses mots, le projet *d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, car le programme est vaste et nous pourrions être mieux à même ensuite de filer les concepts qui y sont mis en place.

Reconnaître dans la subjectivité une ex-ception dérégulant la conjonction de *l'essence*, de *l'étant* et de la «différence», apercevoir dans la substantialité du sujet, dans le dur noyau de l'« unique » en moi, dans mon identité dépareillée, la substitution à autrui : penser cette abnégation, d'avant le vouloir, comme une exposition, sans merci, au traumatisme de la transcendance selon une susception plus — et autrement — passive que la réceptivité, la passion et la finitude ; faire dériver de cette susceptibilité inassumable la *praxis*, et le savoir intérieurs au monde — voilà les propositions de ce livre qui nomme *l'au delà de l'essence*. [...] *Entendre un Dieu non contaminé par l'être*, est une possibilité humaine non moins importante et non moins précaire que de *tirer l'être de l'oubli* où il serait tombé dans la métaphysique et dans l'ontothéologie.¹⁸

¹⁷ Heidegger a été l'un des professeurs de Levinas. Heidegger ayant appuyé le régime nazi, la pensée de Levinas, inspirée par le système heideggérien, trouve dans l'expérience du réel la remise en question de certains écrits heideggériens, notamment sur le concept d'être.

¹⁸ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 10.

Pour débiter, il faut considérer la construction que fait Levinas sur la définition de l'être, être qu'il nomme *esse*¹⁹. Levinas s'interroge sur l'être et sur le sens éthique qu'implique la définition que l'on donne de cet être. L'éthique est, chez Levinas, pré-ontologique (l'ontologie s'interroge sur l'être de ce qui existe, la pré-ontologie serait alors entendue comme ce qui préexiste à l'être qui se conçoit lui-même). Elle fonde le sujet sur une préexistence, *l'il y a*, rappelant le concept d'être (*dasein* opposé à l'étant) chez Heidegger. L'auteur d'*Autrement qu'être* définit ainsi l'éthique et l'adjoit à « l'infini ». L'éthique classique, à la suite de la redéfinition de l'être, est donc à revoir, ainsi que les conceptions modernes qui s'y accrochent habituellement.

En somme, la présence de la possibilité de l'infini contenue *dans* l'être fait exploser l'essence fixée. Par conséquent, une redéfinition de l'éthique est nécessaire, qui sollicite avant tout de repenser le rapport au langage.

2.2.2 Le problème du langage : entre dit et Dire

Levinas passe par le chemin heideggérien pour faire sa démonstration. Chez Heidegger, l'essence est cependant bloquée, impossible, prise en otage par une fixation de l'être dans le langage. C'est sur ce point que la théorie de Levinas se distingue.

Levinas invite à une différenciation entre le dit et le Dire, qui permet de problématiser l'être et l'ontologie. C'est sur ce point que l'on entre dans le vif du destin de l'être, car c'est précisément dans la conception d'un être dans son *Dire*, conçu comme action, cri et adresse à l'autre, que Levinas en profite pour révoquer l'image d'un être fini, entièrement *dit*, qui serait sujet et objet à la fois.

¹⁹ « Le terme *essence* — que nous n'osons pas écrire *essance* — désigne l'esse distingué de l'ens — processus ou l'événement de l'être — le sein [être] différent du Seiendes [étant] ». *Autrement qu'être*, p. 13.

La nécessité du cri, cette volonté universelle de Dire, apparaît alors comme pré-originelle, présente avant le dit, impossible à substituer. Le destin du Dire est bien entendu dans le dit (dit entendu ici comme linguistique, comme ontologie, fixation du mouvement vers l'autre), mais ce dernier n'est jamais plus que le moyen obligé de la « manifestation ».

Le destin sans issue où l'être enferme aussitôt l'énoncé de l'*autre* de l'être ne tient-il pas à l'emprise que le *dit* exerce sur le *dire*, à l'*oracle* où le dit s'immobilise ? La faillite de la transcendance ne serait alors que la faillite d'une théologie thématissant, dans le logos, *le transcender*, assignant un terme au passage de la transcendance, le figeant en « arrière-monde », installant ce qu'elle dit dans la guerre et dans la matière, modalités inévitables du destin que file l'être dans son intéressement ?²⁰

Cette « trahison » du langage, « langage qui permet de dire — fût-ce en le trahissant — cet *en dehors de l'être*, cette *ex-ception* à l'être, comme si l'autre de l'être était événement d'être²¹ », est un chemin obligé. Obligé mais qui ne doit pas oublier d'où il provient, d'où la volonté « active » de la philosophie levinassienne. « Et si cette trahison peut se réduire : si on peut en même temps savoir et affranchir le *su* des marques que la thématisation lui imprime en le subordonnant à l'ontologie²² », on peut alors fonder une éthique de l'autre précédant le savoir et le rendant possible et nécessaire.

Cette possibilité d'une forme de savoir se trouve dans l'autrement qu'être qui s'exprime au-delà de l'être, au-delà de la liberté. Cette redéfinition permet d'échapper au destin de l'essence fixée dans le temps et dans la matière et ainsi d'échapper à la finitude d'un soi enfermé dans le même. L'autrement qu'être exprime l'impossibilité d'un repli sur soi, l'impossibilité d'une réponse à soi pour soi.

²⁰ Emmanuel Levinas. *Autrement qu'être*, p. 16.

²¹ Emmanuel Levinas. *Autrement qu'être*, p. 18.

²² Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 19.

« Mais comment, au point de rupture — encore temporel et où il se *pass*e de l'être — être et temps tomberaient-ils en ruine pour *dégager la subjectivité de son essence* ?²³ » Cette question levinassienne exprime bien l'aporie dans laquelle entre la philosophie occidentale en plaçant l'être comme un être fini, adjoint chez Hegel au temps, lié à l'espace chez Husserl... Le temps a cela de problématique que s'il gomme les écarts et emplit le vide, le dit et le Dire ont une énigme primordiale à solutionner : celle du signalement, celle de la volonté même de ce Dire. Pour Levinas, ce Dire est contenu dans un passé au-delà de la présence, en-dessous de toute possibilité. « An-archique »? demande Levinas. Pour lui, c'est précisément dans l'impossible temporalisation du Dire que sont contenues la liberté d'autrui et la responsabilité à son égard. C'est donc à cet endroit que Levinas solutionne les problèmes qu'il identifie dans la philosophie occidentale : « La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège de la question : où ?²⁴ »

2.3 Responsabilité et obsession pour autrui

La volonté du Dire, universelle, et la présence d'un *il y a* préexistant à toute fixation de l'être, impliquent une dualité au sein même de l'être. L'essence est brisée, prise entre l'étant et l'être sans possible fixation dans le langage, puisque le sujet est malgré lui intéressé et nécessité par l'autre. La nécessité du pour-l'autre qu'oblige la constatation de la brisure de l'essence provoquerait le mouvement, l'obsession pour autrui. Face à la néantisation du temps et de la possibilité d'un être pris uniquement dans le présent, l'être est, chez Levinas, obligé à l'autre dans une dette contractée en dehors du temps et dont il n'est jamais quitte. La substitution et l'investissement restent les seules modalités d'échange ; « toute mon intimité s'investit en contre-mon-

²³ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 22.

²⁴ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 24.

gré-pour-un-autre²⁵ ». Cette dette infinie est contenue dans la subjectivité. « La subjectivité en deçà ou au-delà du libre et non libre — obligée à l'égard du prochain — est le point de rupture de l'essence excédée par l'infini.²⁶ »

Le visage porterait la trace de cette dette infinie et de l'infini des possibles rencontres : « cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'*αρχη*²⁷ de la conscience, en striant de raies la clarté de l'ostensible, nous l'avons appelée trace.²⁸ » L'autrement qu'être se fonde donc en dehors des choses dites et fixées, mais il est nécessaire. C'est cet indéfini qui constitue le contact, dit Levinas : « [l']an-archique ne *règne* pas et se tient dans l'ambiguïté, dans l'énigme, laisse une trace que le discours, dans la douleur de l'expression, essaie de dire. Mais la trace seulement.²⁹ » Levinas compare cette dette, qui est aussi mouvement vers l'autre, à celui de l'inspiration, souffle et pneuma qui se nécessitent l'un l'autre. L'obligation et le morcellement de l'être fondent une éthique avant même qu'elle puisse être conceptualisable. Dans cette optique, la connaissance passe par l'acceptation, au cœur du savoir, de cette trace que le dire, le visage et *l'il y a* indiquent.

Levinas attribue à cette trace l'impossibilité du retour à soi et, par conséquent, celle du projet philosophique occidental. L'être, l'autrement qu'être, responsable malgré lui, n'est pas *justifié* dans sa relation avec le pour-l'autre. Il est persécuté dans son unicité par l'Autre.

Le soi-même n'est pas issu de sa propre initiative comme il le prétend dans les jeux et les figures de la conscience en marche vers l'unité de l'Idée, où il coïncide avec lui-même, libre en tant que totalité ne laissant rien au dehors, et ainsi pleinement raisonnable, il se pose comme terme toujours convertible en relation : conscience de

²⁵ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 26.

²⁶ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 27.

²⁷ Du grec ancien « commencer ». Principe, origine.

²⁸ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 158.

²⁹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 160.

soi. Le *soi-même* s'hypostasie autrement : il se noue indénouable dans une responsabilité pour les autres.³⁰

Le soi-même s'expose donc, in-fini, à la relation, se rendant unique, irremplaçable, sans sens fixe, sans « vérité » : dans une offrande de soi à la blessure de l'autre, à sa responsabilité. Il s'agit ainsi d'un être vulnérable, toujours dans l'entre-soi, entre l'expiration et l'inspiration, emprisonné dans son corps, projeté vers l'autre.

Contre « l'égoïté », contre la fixation, Levinas trace le chemin d'une redéfinition, permise justement par cet *inter-esse-ment*, qui nous mène dans les questions de savoir. Le Dire, comme nous le notions, déborde l'être, résiste à l'ontologisation et ne permet pas l'oubli de ce passé immémorial. C'est dans le lien avec le nom des sujets que Levinas situe l'incarnation et le lien avec ce passé diachronique et anarchique. C'est alors pour lui dans le nom le plus pur, le nom sans incarnation, dans le nom de Dieu, l'Infini, que *l'il y a* se révèle dans son destin du l'un-pour-l'autre. L'être se montre alors à la fois comme un nom et comme un verbe, fixé dans le dit. Il doit donc y avoir, dans son nom, une présence qui le précède, qui permet l'action du Dire contenue dans le dit. « La subjectivité est constituée par l'autre dans le même³¹ », dira Levinas.

Le sujet humain — moi — appelé au bord des larmes et du rire aux responsabilités, n'est pas un avatar de la nature, ni un moment du concept, ni une articulation de la « présence de l'être auprès de nous », de la parousie. Il ne s'agit pas d'assurer la dignité ontologique de l'homme, comme si l'essence suffisait à la dignité, mais de mettre, au contraire, en cause le privilège philosophique de l'être, de s'interroger sur l'au-delà et l'en-deçà.³²

L'allégeance à autrui est dans cet interstice en dehors de la conceptualité et doit être comprise comme telle.

³⁰ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 165.

³¹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 47.

³² Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 36.

2.4 Être et temps : figure d'une nouvelle connaissance

Avec cette conception de l'être en dehors de lui-même, fractionné, nécessité, en dehors du temps et pris entre le dit et le Dire, plusieurs conceptions « classiques » de l'ontologie philosophique sont remises en question. Pour bien nuancer les distinctions qui y sont apportées, et bien mettre en relief la cartographie philosophique remaniée, nous verrons au cœur de l'œuvre *d'Autrement qu'être* comment Levinas se différencie par rapport à la vision de l'histoire hégélienne et kantienne.

Afin de bien aborder cette question et de rester dans une perspective phénoménologique, il est important, chez Levinas, de voir d'où parle le philosophe. L'être, toujours en question dans la question, est celui qui est à la recherche de la vérité. La philosophie doit alors retirer l'être de sa représentation, de ce qu'il paraît être. La question « Quoi ? » implique la question « Qui ? » Qui s'interroge ? L'interrogation « se fait question » et cette recherche de vérité implique un sujet total, qui permet justement cette mise en question. « La vérité ne peut consister qu'en l'exposition de l'être à lui-même, dans la conscience de soi³³ » ; cette vérité est retrouvailles, rappel, comme le dit Levinas, et ainsi est retour au même, lumière première et lumière d'accueil uniquement décryptable par le langage, par la philosophie. C'est cela qui pose problème pour Levinas.

Cela mène directement à la question du temps. Puisque la conscience que le sujet qui questionne a de lui-même est dans le présent, en lien avec une histoire, le sujet, dans son langage, *assemble* le temps. Pour Levinas, le temps est pensé sur la variable du senti, et « la modification temporelle n'est ni un événement ni l'action, ni l'effet

³³ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 44.

d'une cause. Elle est le verbe être.³⁴ » L'essence est donc la temporalisation du verbe être. En ce sens, penser l'être en-deçà du temps et du verbe être permet d'ancrer l'humanité dans une éthique pour et par l'autre, pré-originelle à tout sens, donnant sa direction à la connaissance. Cette conception de l'être brisé, essence fixée impossible, prise avec la trace de l'infini, pose la nécessité de ne pas oublier cette convocation au cœur d'une vision historique et temporelle. C'est à ce point que la critique de Hegel surgit.

2.4.1 Hegel et l'Histoire

Ce « toujours quelque chose qui s'échappe » chez Levinas échappe, comme nous l'avons vu, à l'histoire. Il s'agit d'une critique radicale d'Hegel : la marche « progressiste » de l'histoire hégélienne n'est pas possible chez Levinas. L'histoire est prise dans la dia-chronie et ne peut avoir lieu sans l'arrêt à autrui et à l'absolu ; elle se présente dans un moment éthique et dans rien d'autre. Comme nous l'avons vu précédemment, l'essence de l'histoire, comme celle de la philosophie, est dans la guerre, brisure d'une totalité jamais atteinte, d'un monde, d'un esprit toujours extérieur au sujet, qui peut l'observer. Levinas y oppose la filiation, infini des possibles en lien avec les humains, dans laquelle est toujours contenue la possibilité d'un jaillissement pouvant venir interrompre le cours de l'histoire. Le temps des engendremets, que Levinas propose à travers l'infinitude des possibles surgissements au cœur de l'histoire (temps aussi relié à la théologie juive), est celui de l'infini dans la finitude, qui sort l'ontologie moderne de son lien avec l'Histoire, avec l'Esprit décrit par Hegel, avec cette vision d'une histoire moderne, programmatique et linéaire.

Le temps est ainsi constamment en suspension, constamment dans la possibilité d'éteindre ou de reconduire le rapport au monde, à l'autre, à la mort et au su de

³⁴ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 60.

l'enchaînement humain. L'idée de l'infini qui serait en nous ouvre une infinité de possibles, dépassant la violence de « l'Histoire » et de la philosophie. Le monde de l'« immanence » s'ouvre à la transcendance, qui permet une constante redéfinition du langage et des possibles humanités. Entendre ce que l'infini — que nous ne pouvons connaître — veut dire nous fait rompre avec l'immanence du savoir. C'est le

[...] déchirement d'une subjectivité envahie par une exigence absolument différente de tout désir de savoir, exigence qui nous violente précisément parce qu'elle nous signifie, c'est-à-dire nous ordonne, l'indésirable même : le renoncement du moi à sa « persévérance dans l'être », son renvoi au « non-désirable », à l'indésirable par excellence, à autrui.³⁵

Le projet levinassien remet le monde à la pratique, au senti, qui implique le sujet comme ipséité (en référence à ce qui s'incarne et ne peut être autre chose que soi) mais aussi comme *inter-esse*. La raison est kantienne, *pratique*, mais elle explose son cadre. La condition et la cause première de toute pensée sont, comme nous l'avons dit, le pour-l'autre, l'inquiétude et la passivité du pour-l'autre infini dont on n'est jamais quitte, parce que l'on ne peut être tout ni retourner à soi-même.

La philosophie occidentale a de grands problèmes, problèmes que Levinas interprète à la lumière d'un postulat judaïque. La source de la pensée est en effet perçue comme théologique, contenue dans ce bien primordial, pré-temporel, qui fait sens dans le nom le plus pur, celui de Dieu, et dont le visage porte la trace. Dire lumineux qui explose les choses finies et qui empêche aussi la fixation à une quelconque histoire, puisque l'histoire n'est alors plus que redéfinition permanente de cet apriori à la pensée, ce pour-l'autre toujours engendré à l'infini.

³⁵ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 86.

2.4.2 Kant

Le paradoxe de la possibilité d'un infini non-représentable dans la pensée, infini jamais atteignable, a été bien identifié chez Kant. Son idée du sublime illustre bien ce paradoxe, vertige entre le représentable et le non représentable, sillon de vérité glissant sous l'œil agile de l'imagination, rejoignant la pensée de Levinas mais en différant substantiellement. Voyons comment.

Le sublime est l'expérience de l'infini dans le fini : « l'esprit humain découvre en lui-même l'absolument grand, c'est-à-dire " ce qui dépasse toute mesure des sens. »³⁶ » L'esprit fini ressent, dans l'expérience du sublime, l'infini. Chez Kant, l'imagination se charge de structurer le réel, tandis que la raison exige la pensée de l'infini qui, pour sa part, vient avec l'expérience du sublime. L'imagination ne peut thématiser l'infini, la raison l'exige ; l'infini ne se présente donc pas comme une modalité du connaître mais comme une affection du penser. L'intention pratique, qui nous mène vers la morale, est influencée par des constats esthétiques et par l'expérience du sublime impliquant un observateur qui, synthétisant son expérience et la représentant, peut se relier à une idée de moralité (liée à une idée de transcendance). L'expérience de l'infini devient ainsi, chez Kant, représentations finies. De ce choc de l'infini, du sublime, découlent des représentations esthétiques du bien plus grand que nous, de grandes choses qui se figent en un désir de moralité, de guerre. En outre, puisque l'infini choque et surpasse l'individu qui, s'il n'est que spectateur, peut s'y soustraire, celui-ci ne peut donc *être qu'un spectateur*. La « limitation libre de la liberté » de l'idéal des Lumières illustre bien ce qu'implique l'idée de l'infini, qui, de cette façon, apporte et suppose une sensibilité morale.

³⁶ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 91.

Levinas oppose, à l'idée de sublime de Kant, une vision de l'infini comme pré-connaissance, qui oblige. L'idée du sublime est libre de tout intérêt : « Le jugement (du sublime) reste toujours esthétique puisqu'il n'est pas fondé sur le concept déterminé d'un objet [comme c'est le cas de la moralité], et qu'il se contente de représenter le jeu subjectif des facultés de l'Esprit (imagination et raison), à travers leur contraste même, comme un jeu harmonieux.³⁷ » Ce qu'introduit Levinas est fondamentalement différent, car l'image d'un sujet qui juge et agit d'un point de vue de spectateur et qui appuie sa moralité et son jugement sur une autonomie de l'usage de la liberté se révèle, selon lui, inexacte. Pour Levinas, le sujet répond à une convocation pré-originelle, responsabilité éternelle en dehors du temps s'il en est une. À cet égard, l'on pourrait dire que l'idée de l'infini qui nous intéresse et qui sert de point de comparaison éclaire la frontière floue qui divise philosophie et théologie. Ne sommes-nous pas alors pris avec cet objet indéfinissable qui accule toujours la philosophie à ses limites ?

Profondeur d'un subir que ne comprend aucune capacité, que ne soutient plus aucun fondement, où échoue tout processus d'investissement et où sautent les verrous qui forment les arrières de l'intériorité. Mise sous recueillement, dévastant son lieu comme un feu dévorant, catastrophant le lieu [...] Passivité ou passion où se reconnaît le désir, où le « plus dans le moins » éveille de sa flamme la plus ardente et la plus noble et la plus antique une pensée vouée à penser plus qu'elle ne pense [...] À cette frontière — sur cette crête — où la philosophie parle de ce qui déjà lui échappe, où elle s'efforce de dire ce que nul dit ne saurait contenir, n'est-elle pas contenue malgré elle à présupposer (comme chez Descartes) la réalité d'un infini à toute pensée ?³⁸

Ces réflexions invitent la théologie. L'exposition à un Dieu nécessaire à toute pensée précédant la connaissance peut être reliée à une philosophie de Dieu, contrairement à la vision de Kant, dans laquelle l'infini est vu comme une condition de la manipulation du monde par un sujet qui lui serait extérieur. Levinas, comme nous l'avons vu, en fait la condition même de la nécessité de penser.

³⁷ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 97.

³⁸ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 106.

L'intrigue de l'éthique, comme horizon ultime de toute signifiante peut-elle se dire de part en part en termes philosophiques, ou bien est-elle la reprise, à travers le discours philosophique d'un modèle religieux : celui où le Dieu biblique ordonne à l'homme de l'aimer à travers l'amour du prochain ?³⁹

L'infini nécessite sa glorification et ses traces pour se faire entendre. Ainsi, l'idée de l'infini distinguée du modèle kantien mène à la frontière incertaine de la philosophie et ouvre les chemins d'un message tout religieux. En effet, pour Levinas, « une pensée religieuse qui se réclame d'expériences religieuses prétendument indépendantes de la philosophie est déjà en tant que fondée sur l'expérience référée au " je pense " et entièrement branchée sur la philosophie de Dieu.⁴⁰ »

La pensée de Levinas atteint et choque directement les rivages d'une connaissance conçue comme redevable à elle-même. Le projet idéaliste kantien de raison pure, l'être tenu dans la conscience historique chez Hegel, l'être de la phénoménologie de Husserl et l'être et l'étant de Heidegger sont confrontés au langage, entre le Dire et le dit. Mais comment cette philosophie se transpose-t-elle en savoir, puisqu'elle semble bien pouvoir s'en passer ?

2.5 Apparition de l'autre Autre : intégration du tiers

La possibilité même du savoir ne semble pas s'imposer comme une exigence dans la relation entre deux essences brisées. Ce paradoxe apparaît chez Levinas dans la nécessité immémoriale du Dire, qui s'oppose à la présentification du dit et qui mène, comme nous le notions, à une éthique pré-originelle. Pourtant, la pensée de Levinas ne s'arrête pas à ce précepte. En effet, une conception de la justice y est nécessairement rattachée. L'idée du tiers arrive ainsi comme médiation entre les essences brisées.

³⁹ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 108.

⁴⁰ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre*, p. 103.

Dans la provocation anarchique qui m'ordonne à l'autre s'impose la voie qui mène à la thématization et à une prise de conscience. La prise de conscience est motivée par la présence du tiers à côté du prochain approché. Le tiers aussi est approché. Il faut de la justice entre les incomparables.⁴¹

Le sujet est perçu dans le traumatisme de son lien avec sa propre transcendance (la propre infinité en lui), et encore plus comme un être perpétuellement confronté à l'infinité des possibles altérités : « parce qu'on n'en a jamais fini avec l'obsession inverse, celle de l'apparition, de la phénoménalité : “ le prochain comme *autre* ne se laisse précéder d'aucun précurseur⁴² »⁴³ ». Il devient alors impossible de « fixer » ce lien, et il est difficile de circonscrire les réelles possibilités de connaissance.

Ricœur, dans sa lecture de Levinas, élabore les subtilités qui unissent le dit et le Dire et qui nous permettent de sortir du paradoxe en face duquel on se trouve si l'on ne se rattache qu'à l'un ou à l'autre (transcendance sans être raisonnant s'opposant à un pur logos). « Le prochain me concerne sans apparaître. C'est ce “ sans apparaître ” qu'on a jamais fini de Dire.⁴⁴ » Dans l'infinité des rencontres possibles, il y a celle qui se situe à la base : la douleur de l'être qui ne peut se replier sur soi, qui n'est pas un sujet fini, conceptualisable. C'est cet être qui devrait être à la base de toute codification dans le dit. « Le soi occupe la place de l'autre sans l'avoir choisi, ni voulu. Le malgré soi de la condition d'otage signifie l'extrême passivité de l'injonction.⁴⁵ » Ce terrorisme verbal du dit qui fixe l'infixable, l'intenable, rappelons-le, est solutionné par l'apparition du concept de Tiers chez Levinas.

⁴¹ Paul Ricœur, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 33.

⁴² Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 132.

⁴³ Paul Ricœur, *Autrement*, p. 15.

⁴⁴ Paul Ricœur, *Autrement*, p. 24.

⁴⁵ Paul Ricœur, *Autrement*, p. 24.

Le thème de la justice apparaît à ce sujet précisément comme la première thématization possible dans le dit, dans le présent. Cela se fait par la création de la pensée du rassemblement des êtres, qui lie l'essence brisée au reste du monde. « Le fait que l'autre, mon prochain est aussi tiers par rapport à un autre, prochain lui aussi, est la naissance de la pensée, de la conscience et de la justice et de la philosophie.⁴⁶ » Le sens unique de la relation et de la substitution à l'autre dans cette dette immémoriale est donc problématisé dans la pensée même par la présence du tiers. Cette présence crée la possibilité d'une pensée politique et juridique et elle est nécessaire afin de penser plus globalement la responsabilité. Cela implique cependant une autre vision du politique.

Nous entrons ainsi dans le questionnement du rapport à l'altérité : qui est donc cet autre et comment vivre avec ces altérités irrécusables, qui obsèdent ? Que puis-je espérer ? Que puis-je savoir ? La pensée de l'autrement qu'être et de ses implications amalgame la religiosité du lien et l'irrévocabilité du politique. C'est cette nécessité que nous questionnerons dans les prochaines pages, en explorant les liens qui unissent la conception politique de Levinas et le judaïsme.

2.5.1 Chemin politique et implications

Le chemin d'*Autrement qu'être* mène aux sources du savoir et du moment éthique. Comment les implications politiques et juridiques d'une telle pensée se réalisent-elles ? Nous tenterons, à l'aide d'exemples, de bien saisir les implications de cette redéfinition de l'éthique et de la conception du sujet que cette pensée engendre.

Levinas pose sa réflexion en réaction à une logique totalitaire, son but étant de bien comprendre comment la logique de la raison occidentale (qui implique un idéal de

⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, p. 204.

liberté du sujet) a si bien échoué, et l'esprit humain failli de façon aussi « inhumaine », à son projet d'émancipation. Afin d'élaborer sa pensée, Levinas reconsidère, comme nous l'avons vu, la conception même du sujet humain afin d'échapper aux écueils d'une totalisation par laquelle le projet philosophique et la société occidentale se sont confrontés au cours du 20^e siècle. C'est ainsi que la pensée politique et juridique trouvent une autre perspective.

2.5.1.1 Subversion de l'ordre social

Pour Levinas, à la totalité que fonde le social s'opposent l'extrême singularité et l'infini du sujet. Conséquemment, un univers uniquement et totalement régulé par les institutions impose un monde totalitaire où le sujet n'a pas de voies propres, d'où les normes et l'éthique peuvent être absentes puisqu'elles n'impliquent pas de moment de lien autre que celui régulé par une logique qui n'a rien à faire du lien. « Aucune institution ne cherche par elle-même à limiter l'étendue de son autorité⁴⁷ » ; la logique de l'institution est de se suffire à elle-même. Il est donc primordial que les individus constituant le social trouvent un endroit entre les institutions et le pur monde a-politique que forme le couple, afin de donner un sens à l'éthique qui soit politique. Pour Levinas, le moment de la parole pure, individuelle, celle en dehors de la nécessité du lien à l'institution, sauve le langage et est « la manifestation du sujet comme puissance de rupture, et comme ouverture à un sens imprévisible⁴⁸ ». Comment se préserve alors l'ordre social ? Comment, en dehors de toutes structures, le sujet pourrait-il interpeller l'Autre ?

2.5.1.2 Le visage

C'est sur cette question de l'interpellation de l'autre que perforce la phénoménalité du visage. Concept clé chez Levinas, le visage se présente comme l'interpellation du sujet, comme une interpellation en dehors de la nécessité d'informer, car « le visage se présente par lui-même, il décline lui-même son identité. En lui la manifestation et le manifesté coïncident.⁴⁹ » C'est ainsi que l'interdit de représentation contenu dans la religion juive trouve écho chez Levinas. Pour lui, la sur-présence qu'implique la représentation est celle d'une donation qui s'offre comme une proie au saisissement.

⁴⁷ Pierre Hayat, *Emmanuel Levinas, Éthique et société*, Paris, éditions Kimé, 1995, p. 44.

⁴⁸ Pierre Hayat, *Emmanuel Levinas*, p. 45.

⁴⁹ Pierre Hayat, *Emmanuel Levinas*, p. 48.

L'interdit de la représentation ne serait-il pas, dès lors, la dénonciation d'une *intelligibilité* qu'on voudrait réduire au savoir et qui se prétendrait originelle ou ultime, revendiquant, à tort peut-être, la dignité d'être le lieu de naissance et d'apporter les catégories ineffaçables de l'esprit ?⁵⁰

Par cette interrogation de la représentation, Levinas met en question le privilège de cette dernière : stigmatiser et fixer, par le rappel à un signifiant fini. La pensée commettrait un impair en voulant fixer le visage d'autrui, car celui-ci est, pour Levinas, comme une « mortalité de l'autre par-delà son apparaître ; nudité plus nue, si l'on peut dire, que celle que découvre le dévoilement de la vérité ; par-delà la visibilité du phénomène, abandon de la victime.⁵¹ » Or, c'est précisément par cette idée de mortalité — ou d'infini — que passe la responsabilité pour l'Autre. En effet, c'est parce que le sujet porte cette possibilité même de la souffrance et du meurtre d'autrui qu'il n'est jamais quitte de sa responsabilité envers l'autre. Reconnaître un objet, c'est l'intégrer dans son schème de connaissance, mais c'est aussi l'apercevoir à partir d'un endroit assuré, et par conséquent pouvoir jouer avec l'autre dans sa représentation. Mais *sans cette possibilité de fixation, l'éthique primordiale devient l'événement même de toute possibilité de droit.*

Levinas étend sa réflexion à l'épineuse question qui a traversé l'Europe, celle des Droits de l'homme. Cette question illustre bien à la fois la portée idéaliste de la pensée de Levinas et la critique qu'elle lui permet d'adresser à un système qu'il voit s'élaborer.

⁵⁰ Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, p.131.

⁵¹ Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, p. 132.

2.5.1.3 Droits de l'Homme

Il existe une tyrannie de l'universel et de l'impersonnel, ordre inhumain quoique distinct du brutal. Contre lui, s'affirme l'homme comme singularité irréductible.⁵²

Les droits de l'Homme sont intimement liés à l'idée de la paix chez Levinas. Celle-ci est conçue comme un retour à une unicité perdue, celle qui se situe hors de la connaissance. Cette idée de paix va à l'encontre de la paix et de la liberté promises à partir de l'idée d'un savoir universel *européen* qui ignore, selon Levinas, tout des luttes et de l'horreur commises en son nom. Elle se dresse ainsi contre l'eurocentrisme et l'universalisme triomphants des droits de l'homme. Les répercussions de cet « empire du savoir » sont telles qu'elles menacent même, par la recherche de vérité, l'humanité en son sein (l'exemple de la bombe atomique est à propos ici).

Levinas interroge ainsi la nécessité de la vérité propre au discours scientifique moderne. « On peut se demander si la paix n'a pas à répondre à un appel plus urgent que celui de la vérité et d'abord distinct de l'appel de vérité.⁵³ » En effet, la paix ne peut être atteinte, selon l'auteur, s'il est toujours possible de considérer l'autre comme un simple individu de genre, de classe, de race, car l'autre est catégorisable et, par conséquent, selon Levinas, haïssable pour ces raisons *objectives*.

[...] [I]l faut se demander si la paix, au lieu de tenir à l'absorption ou à la disparition de l'altérité, ne serait pas au contraire la façon *fraternelle* d'une proximité d'autrui, laquelle ne serait pas simplement le raté d'une coïncidence avec l'autre mais signifierait précisément le *surcroît* de la sociabilité sur toute solitude — surcroît de la sociabilité et de la mort. [...] Proximité comme impossible assumption de la différence, impossible définition, impossible intégration, proximité comme impossible apparaître. Mais proximité !⁵⁴

⁵² Pierre Hayat, *Emmanuel Levinas*, p. 66.

⁵³ Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, p. 140.

⁵⁴ Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, p. 143.

Levinas propose l'idée des *droits de l'autre homme*. L'idée levinassienne de justice est une idée complexe, car elle demande, comme nous l'avons vu, la présence du tiers, et donc de se situer en dehors de l'expiration et l'inspiration, de ce mouvement organique qui régirait le lien à l'autre. Elle nécessite de penser le tiers, donc le social, et de désamorcer la volonté de fixation. L'accord avec les lois, seul fondement en dehors du rapport de personne à personne, pose alors un autre problème d'ordre éthique : celui de la liberté et de la responsabilité.

Les interpellations que constituent le visage et l'amour de l'autre obligent à ne pas reléguer de façon unidimensionnelle les impératifs humains aux systèmes de justice et aux lois, car ces derniers forcent une limitation, une mesure de l'infini de l'être. La volonté libre est-elle donc la seule qui puisse agir suivant ce système « raisonnable » ?

« Limitation libre de la liberté ! » par un sacrifice aimant que les Droits de l'homme soient originellement les droits de l'autre homme et qu'ils expriment par-delà l'épanouissement des identités dans leur identité même et leurs instincts de libre conservation le pour-l'autre du social, du pour l'étrange.⁵⁵

C'est lorsque le sujet sort de lui-même et rencontre le visage de l'autre (autre qui est aussi autre pour lui-même, rappelons-le) que l'idée de l'ordre social peut naître. « L'autre n'est pas connu, il est en société avec moi. [...] L'intrigue éthique se situe en-deçà de la connaissance, mettant face-à-face le moi et "cet étranger-ci".⁵⁶ » La présence du tiers est impliquée dans la relation à soi, dans la relation à l'autre ; le sens de l'humanisme se trouve donc en-deçà du concept de singularité du moi, il y est contenu comme une altérité universelle.

Cette sur-présence de l'autre, cet excès de socialité s'opposent-il au social ? En alourdisent-ils inévitablement les structures, rendant impossible sa réalisation ? On

⁵⁵ Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, p. 151.

⁵⁶ Pierre Hayat, *Emmanuel Levinas*, p. 73.

peut être tenté de croire que oui. Au contraire, chez Levinas, les « réels » moments historiques sont les moments où le lien est questionné, où la reconnaissance de la présence éthique est nécessaire, où la prise de parole pure est maintenue, demandée. La liberté s'arrime à la nécessité d'un pour-l'autre, et c'est le sens que prend l'éthique. Dans cette tension au cœur du lien social, dans cette nécessité de parole et de concertation, la réelle réalisation d'une société démocratique se dessine.

C'est donc dans ces « interstices » de l'éthique et de la politique qu'il faut chercher les formes du lien civil qui ne se réduisent pas à une « fonction étatique ». Il faut, affirme Levinas qu'une décision puisse être discutée, contestée, approuvée ou combattue.⁵⁷

La vision levinassienne de l'ordre est ainsi ce mouvement de reconnaissance ; c'est la justice impliquée dans le déséquilibre qui unit le sujet à l'autre de l'autre, c'est l'institution du mouvement entre les institutions, c'est ce qui unit toujours en mouvement l'institué et l'instituant. Ces moments, constituant le sens du moment de l'éthique, devraient, selon l'auteur, toujours contenir une nécessité de la phénoménalité du visage au nom de cette nécessité de sortir de soi.

*

C'est par la redéfinition du sujet dans son destin et dans le dit, de même que par l'identification des tensions qui gouvernent la philosophie (à travers la critique de Kant, Hegel, Heidegger et Husserl) et la culture (critique des droits de l'homme par exemple) dans laquelle elle s'inscrit, que Levinas réintroduit une vision transcendante au cœur même de l'éthique. Comme nous l'avons vu, cela ne se fait pas sans en appeler à certains aspects du judaïsme, tels l'interdit de représentation, l'interdit de tuer, la loi, Dieu et l'amour du prochain.

⁵⁷ Pierre Hayat, *Emmanuel Levinas*, p. 98.

Pour Levinas, la philosophie, le questionnement sur l'autre et les liens politiques ne semblent pas pouvoir se passer d'une assise transcendante afin de faire humanité. C'est aussi le cas, comme nous le montrerons dans le prochain chapitre, chez Walter Benjamin. Bien que ces deux auteurs soient éloignés sur le plan théorique, il n'en reste pas moins que les écrits de Levinas et ceux de Benjamin, nous le verrons, touchent à des thèmes issus du judaïsme et questionnent de façon philosophique les conceptions d'une rationalité où l'immanence est obligatoire.

CHAPITRE III

WALTER BENJAMIN : LUMIÈRES AU CŒUR DE L'OMBRE

Nous poursuivons, dans ce chapitre, la découverte d'auteurs juifs qui proposent une autre voix pour penser la philosophie et le politique. À ce titre, les écrits de Walter Benjamin, par les réactions intéressées que dévoile la bibliographie secondaire tout d'abord, puis à la lecture directe, nous apparaissent riches et féconds afin de questionner le monde moderne et la connaissance. Accordant au langage, à la religion puis à l'histoire et à l'art une place déterminante dans la lecture du réel, Benjamin, tout comme Levinas, redéfinit les présupposés de la connaissance dans le monde « moderne ». Si Levinas est plus près de la phénoménologie dans ses écrits, les deux philosophes recourent aux mêmes catégories de recherche, soit l'épistémologie de la philosophie et une problématisation du langage. Nous nous intéresserons plus particulièrement à l'analyse et à la lecture des textes de Benjamin que nous avons jugé centraux en suivant trois grands thèmes, soit le langage, l'histoire et l'expérience.

L'œuvre de Benjamin est répartie en plusieurs courts essais portants sur divers sujets : certains auteurs (Kafka, Proust, Holderlin entre autres), les arts, l'architecture, le langage, l'histoire, son enfance, Moscou, une thèse de doctorat sur le drame baroque allemand et, enfin, une œuvre majeure (*Le livre des passages*) non terminée. Ces écrits sont répartis sur trente années, de 1910 à 1940. Il se suicide à l'âge de quarante-huit ans en tentant de fuir l'Europe en guerre. Ses amis Gershom Scholem (théologien

et philosophe juif) et Theodor Adorno (école de Francfort) publieront son œuvre en allemand, vivement marqués par l'étendue de sa pensée et surtout par l'originalité de son propos.

Benjamin ne construit pas son savoir de façon épisodique ; si on le découvre plus théologique dans son jeune temps, plus dialectique et marxiste à la fin de sa vie, c'est toujours en construisant son savoir par rapport à une idée directrice : « Benjamin a cherché dans l'écriture une issue messianique à la catastrophe historique.¹ » En effet, cet auteur est touché par le fascisme allemand : refusé à l'université, vivant au crochet de sa famille un temps, les rapports de domination et d'exclusion sont pour lui une chose connue et transparaissent tout au long de ses écrits.

Afin de bien exposer les grandes lignes de sa pensée, nous ferons d'abord une lecture des écrits sur le langage et la traduction, source première de l'acte de penser, puis viendront ensuite les questions suivantes : qu'est-ce qu'un historien ? Qu'est-ce que la tâche du philosophe ? Celles-ci nous serviront à circonscrire une pensée qui touche au judaïsme, au politique et au marxisme.

¹ Marc Goldschmit, *L'écriture du messianique. La philosophie secrète de Walter Benjamin*, Paris, Hermann, 2010, p. 5.

3.1 Le problème du langage

Nulle science n'échappe à l'horizon et à la mémoire inconsciente de sa langue.²

...

La question n'était pas d'abord celle du vrai ou du faux. C'était son souffle.³

Trois textes sont fondamentaux chez Benjamin afin de cerner sa conception du langage, soit « Sur le langage humain et sur le langage en général⁴ », « La tâche du traducteur⁵ » et « Problèmes de la sociologie du langage⁶ ». À travers eux, l'ouverture à un autre mode d'accès au monde est présentée et les conceptions usuelles de la philosophie sont questionnées. En effet, le langage parlé est-il le seul mode qui nous permette de connaître ? Quelle est la place de l'expérience ? Qu'en est-il du langage des choses en elles-mêmes, de l'essence de la poésie, de la possibilité de traduire des langues ? Faut-il qu'il existe pour ce faire des choses prêtes à nommer, portant déjà leur langage en elles-mêmes ? Comment se met-on à nommer les choses ? Benjamin s'ouvre à ces questionnements, qui sont, il nous semble, primordiaux pour comprendre la radicalité de sa pensée qui s'oppose à celle de la modernité. Le « jeune » Benjamin qui transparait dans ces premiers textes est plus théologisant et plus romantique que celui qui rédigera plus tard les « Problèmes de la sociologie du langage » et « Sur le concept d'histoire ». La réflexion sur le langage présente un monde où la création ne se dévoile que dans les silences, où l'humanité est perdue et ne peut retrouver l'essence du monde perdu (voire adamique) que dans des espaces

² Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, Sentinelle sessianique à la gauche du possible*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2010, p. 117.

³ Guy Petitdemange, *Philosophes et philosophies du XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2003, p. 7.

⁴ Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », In *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 142-165.

⁵ Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », In *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 244-262.

⁶ Walter Benjamin, « Problèmes de la sociologie du langage », In *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 7-43.

transitionnels. Nous verrons que, pour Benjamin, la théorie du langage est indissociable, tout comme, pour Levinas, d'une notion d'infini.

3.1.1 Le langage vient de Dieu

Le texte « Sur le langage en général et sur le langage humain », écrit en 1916 dans une lettre à Gershom Scholem, répond de façon toute religieuse à cette épineuse question du langage. Il porte la philosophie de la religion au cœur même de la philosophie du langage. Si, chez Levinas, la nécessité du Dire précède le langage et le permet, ici c'est la création divine qui l'implique. Benjamin se sert d'une lecture biblique afin de s'éloigner d'une conception dite « bourgeoise » du langage.

Ce qui se communique, selon Benjamin, est l'essence spirituelle plutôt que la communication elle-même. De cette façon, ce n'est pas le terme « arbre » qui se révèle, mais bien ce qui, dans l'arbre, trouve sa résonance dans ce mot. On pourra donc dire que « *l'essence linguistique des choses est leur langage*⁷ ». Cela se produit dans et par le langage lui-même. Ces affirmations semblent ne pas tenir compte d'une démonstration logique ; pour Benjamin, en effet, « le problème originel du langage est sa magie.⁸ » « Ce qui est incomparable dans le langage humain, c'est que sa communauté magique avec les choses est immatérielle et purement spirituelle, et de ce caractère le son est le symbole.⁹ »

Dans cette optique, toutes les choses auraient eu, dans le monde adamique, une essence spirituelle qui se communiquait par elle-même, sans nécessaire médiation. Les choses se trouvent, après la chute de l'Eden, réduites au silence. L'humanité reçoit alors le pouvoir « créateur » de les nommer. « L'homme communique sa

⁷ Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », p. 145.

⁸ Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », p. 146.

⁹ Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », p. 152.

propre essence spirituelle (autant qu'elle est communicable) en *nommant* les autres choses¹⁰ » et ce pouvoir de nommer provient de Dieu. L'humanité trouve toutefois dans le monde créé, désenchanté, une nature rendue triste et muette, qui la fera rechercher le langage perdu de l'Eden. La nomination est une connaissance, mais elle ne porte que des éclats de la Révélation ; elle laisse ainsi l'humain aux prises avec les extensions du langage en dehors de leur divinité.

À l'intérieur de toute création linguistique règne le conflit entre l'exprimé et l'exprimable d'une part, l'inexprimé et l'inexprimable de l'autre. Lorsqu'on envisage ce conflit, c'est dans la perspective de l'inexprimable que l'on voit aussitôt l'ultime essence spirituelle.¹¹

Comme nous le voyons, l'humanité est aux prises avec un problème majeur, car, si elle peut nommer les essences, elle ne peut les circonscrire *totalemment*. Pour Benjamin, le plus inexprimable est le pur divin, l'essence totale, donnant l'essence spirituelle à toute chose. À cet égard, comme nous le notions, l'humanité reçoit le pouvoir de nommer de Dieu. Elle ne peut alors se nommer comme pure essence, verbe et être, que *devant* lui. L'inexprimable qu'implique cette relation à la pure essence est ce qu'il faut dévoiler, mais ne pas enfermer dans le langage. Nous avons donc besoin, afin d'atteindre une connaissance véritable, d'un penser à Dieu au cœur même de la théorie du langage. « Le rapport absolu du nom à la connaissance ne se trouve qu'en Dieu, là seulement le nom, parce qu'il est au plus intime de lui-même identique au verbe créateur, est le pur " médium " de la connaissance.¹² »

L'on ne doit cependant pas oublier qu'il est question chez Benjamin d'une humanité déchue, qui doit espérer le retour du messie afin de se sortir de sa triste condition. Nous consacrerons la prochaine section à préciser la vision benjaminienne de cette

¹⁰ Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », p. 146.

¹¹ Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », p. 151.

¹² Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », p. 154.

déchéance et de cet espoir ; nous verrons comment certains usages du langage peuvent contribuer à une connaissance de la « pure essence » des choses.

3.1.2 Libération de l'humanité à travers le langage

La conception du langage de Benjamin s'inscrit en faux contre « la conception bourgeoise selon laquelle le mot n'avait avec la chose qu'un rapport accidentel et ne serait qu'un signe des choses (ou de leur connaissance) posé en vertu d'une quelconque convention.¹³ » Le langage peut, en effet, être source d'aliénation ; certains de ses usages contribuent à perpétuer la rupture entre l'humain et Dieu, entre l'humain et la connaissance véritable, au service d'un pouvoir capitaliste et bureaucratique.

Désormais voué aux mots, l'homme de jugement se trouve immergé dans le cycle infini du savoir, dans une quête qui d'emblée se trouve dessaisie de ce qu'elle croit avoir saisi. Parti pour posséder les choses, le mot se trouve immédiatement possédé par elles. Telle est l'infinie et désespérante faiblesse du langage devenu pouvoir.¹⁴

Pour Benjamin, l'humain doit pouvoir se libérer de cet asservissement et de cette instrumentalisation qui affectent le langage et, par le fait même, son essence pure (divine). À cet égard, le messianisme est central dans l'élaboration de la pensée benjaminienne. Il est conçu comme un retour à ces temps perdus, à la recouvrance du langage pur, sans temporalité, qui viendrait interrompre le cours des choses « humaines » (moralité, droit, multiples langues, erreurs de communications, etc). C'est l'appel, l'espoir de recouvrer cette lumière un jour aperçue qui sort l'humanité du nihilisme et permet une connaissance « lucide ». Celle-ci n'est qu'en Dieu.

¹³ Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », p. 156.

¹⁴ Bruno Tackels, *Une introduction à Walter Benjamin*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1992, p. 24.

C'est précisément dans cette quête incessante que l'humanité découvre son essence et se rappelle la révélation : dans l'inexprimable. L'humanité trouve dans le nom de Dieu et dans la Bible l'ultime référent de ces temps perdus. La quête du vrai et du beau en serait la continuité. « Le langage de la nature doit être comparé à un secret mot d'ordre que chaque sentinelle transmet dans son propre langage, mais le contenu du mot d'ordre est le langage de la sentinelle même.¹⁵ »

Le langage n'est donc pas un instrument, un *organon*, mais en quelque sorte l'unique « substance » (non substantielle) ou médium de tout étant, l'essence intime du monde. Rien ne peut donc être objet ni objectivé par rapport à lui — rien ne peut lui être opposé — puisque ce médium universel ne connaît nulle séparation. Rien n'est par lui, tout est en lui.¹⁶

On voit ici poindre la pensée théologique de Benjamin, puisqu'*il transpose la philosophie de la religion en philosophie du langage*. Ce qui est religieux dans le texte de Benjamin, l'essence langagière, « remplace » alors la pensée sur le divin, puisque cette pensée nécessite le langage lui-même pour faire sens. La philosophie de la religion devient ainsi philosophie du langage et étend son spectre d'action. La religion repose sur le langage, qui lui est préexistant.

C'est ainsi que, chez Benjamin, l'humanité doit guetter et permettre la venue du messie sur terre : en suspendant le babillage inutile qui l'éloigne de l'essence linguistique des choses et en retrouvant, à travers les œuvres d'art et la traduction, l'essence spirituelle véritable des choses. En effet, Benjamin voit dans la traduction et les arts une possibilité de briser le temps nominateur, fixé, afin de tenter de retrouver une temporalité messianique et suspendue, où la nécessité de nommer devient caduque. C'est là que se trouve la réelle connaissance, et c'est la tâche du traducteur d'y prendre part.

¹⁵ Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », p. 164.

¹⁶ Marc Goldschmit, *L'écriture du messianique*, p. 25.

3.1.3 La tâche du traducteur et le rôle de la traduction

Pas plus que le temps, la vérité n'est constante et égale. Elle se manifeste soudainement, dans un jeu d'éclipses et d'apparitions, dans la brûlure d'un frottement de sens.¹⁷

« La tâche du traducteur » est écrit en 1923, presque dix années à la suite de « Sur le langage... » qu'il vient compléter. Le langage y est toujours divin ; la tâche du traducteur est celle de l'éveil à l'*intraduisible*, compris comme ce qui permet la traduction mais ne peut être traduit.

Ainsi la finalité de la traduction consiste en fin de compte, à exprimer le rapport le plus intime entre les langues. Il lui est impossible de révéler, de créer ce rapport caché lui-même ; mais elle peut le représenter en le réalisant en germe ou intensivement.¹⁸

Une bonne traduction ne doit jamais prétendre vouloir « reproduire » l'œuvre originale ; elle est toujours vivante, en lien avec les choses vraies (l'essence linguistique) dont il est question dans l'original. Rappelons que les choses vraies, pour Benjamin, sont celles de la Révélation ; à cet égard, les traductions sont utiles afin de « savoir à quelle distance de la Révélation se tient ce qu'elles dissimulent.¹⁹ » Traduire, c'est donc collaborer à la venue du Messie en rappelant l'essence spirituelle ultime, celle de Dieu. « C'est la perfection intensive du langage humain, ce qu'on peut comprendre comme son "noyau poétique" qui ouvrira peut-être la porte du Messie entendu comme "force intensive".²⁰ »

Plus un texte est près de l'essence spirituelle du linguistique, la Bible par exemple, plus sa traduction sera juste et perdurera. Elle servira à l'esprit à s'éveiller et à

¹⁷ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin*, p. 40.

¹⁸ Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », p. 248.

¹⁹ Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », p. 251.

²⁰ Marc Goldschmit, *L'écriture du messianique*, p. 28.

s'éloigner de l'asservissement du langage dans le bavardage de la morale et du jugement.

La traduction phénoménalise ainsi l'être du langage et détermine son rôle, soit :

[...] faire violence à l'origine de la traduction, c'est-à-dire à la conception du langage aliéné qui commence avec la morale, le jugement et le droit et se poursuit avec la multiplicité des langues et la confusion généralisée du bavardage.²¹

En échappant à son instrumentalisation, la traduction devient, pour ainsi dire, la source de la possibilité de l'impossible... L'exigence du traduisible ne se résout jamais, puisqu'elle engendre poétiquement et potentiellement le germe secret de la venue du messie, venue qui amènerait à s'émanciper du langage humain.

Les langues seules ne parviendraient jamais à leur rédemption. Pour Benjamin, il faut étendre le langage jusqu'à ses plus grandes frontières, jusqu'à sentir la parenté de toutes langues, tout en conservant cette chose qui s'appelle le sens.

Si jamais un langage de la vérité existe, où les ultimes secrets, que toute pensée s'efforce de révéler, sont conservés sans tension et eux-mêmes silencieux, ce langage de la vérité est — le vrai langage. Et ce langage, dont le pressentiment et la description constituent la seule perfection que puisse espérer le philosophe, est justement caché, de façon intensive, dans les traductions.²²

C'est de cette seule façon que débute l'action de penser. La philosophie du langage de Benjamin porte ainsi la philosophie en dehors d'elle-même. Si l'humanité veut sortir de sa désespérante condition, elle doit, par les arts et la traduction, mettre en œuvre l'extension possible et souhaitée du langage en dehors de sa fixation, et ainsi faire germer la venue du messie. Ainsi serait restauré son lien à Dieu, qui est l'essence la plus complète et la plus totale.

²¹ Marc Goldschmit, *L'écriture du messianique*, p. 54.

²² Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », p. 255.

Nous verrons, dans la prochaine section, que cette philosophie du langage, essentiellement théologique, s'exprime de façon différente dans les écrits ultérieurs de Benjamin, notamment dans son texte « Problèmes de la sociologie du langage » (1935). Ce texte, plus général, reprend en filigrane les préoccupations de Benjamin pour le messianisme ; nous pourrions toutefois constater qu'elles s'y font plus discrètes, au profit d'une discussion épistémologique — à la limite du politique — avec d'autres théoriciens du langage.

3.1.4 Comment et pourquoi parle-t-on ? « Problèmes de la sociologie du langage »

Pour Benjamin, la sociologie du langage n'est pas seulement au confluent de la linguistique et de la sociologie ; elle tire son intérêt de sa multidisciplinarité élargie. En effet, la psychologie, l'histoire, l'ethnologie, la philosophie sont approchées et rendues nécessaire par cette réflexion. Comment parle-t-on et pourquoi ? Grandes questions s'il en est, qui sont posées de façon documentaire dans un texte explorant les possibilités d'une sociologie du langage qui chercherait à *retrouver les fondements de la langue humaine*.

Benjamin s'intéresse pour ce faire aux écrits d'Henri Delacroix, qui remarque que l'histoire et la linguistique n'ont eu affaire qu'à des langues évoluées et avec un passé considérable derrière elles. Plus encore, la langue étant la condition de l'histoire, les problèmes méthodologiques se posent rapidement lorsque l'on se penche sur la question. « La seule base que nous ayons, c'est l'analyse des conditions de possibilité du langage, des lois d'évolution des langues, les observations sur le développement du langage. [...] Il faut donc ajourner le problème.²³ » Malgré cette observation, plusieurs auteurs convoqués par Benjamin ont tenté de répondre à l'épineuse question

²³ Henri Delacroix, *Le langage et la pensée*, Paris, Alcan, 1930, p. 128. Cité par Walter Benjamin, « Problèmes de la sociologie du langage », p. 8.

des fondements de la langue humaine : certains affirment que le langage est tiré des sons de la nature, ou alors qu'il proviendrait d'onomatopées accompagnées plus tardivement de représentations symboliques ; d'autres parlent plutôt de gestes vocaux descriptifs, de senti, etc. Ils recherchent en outre les nécessités historiques ou géographiques ayant pu présider à la naissance d'une langue. À leur suite, Benjamin pense que la langue serait en lien avec le territoire, mais plus encore avec le social : « Ainsi ce qui apparaît comme essentiel dans la vie du langage, c'est la liaison de son devenir avec certains regroupements sociaux, économiques, qui sont à la base des regroupements par castes et tribus.²⁴ »

La langue peut-elle alors être considérée comme un symptôme de classe ? Ceux qui étudient les langues sont-ils eux-mêmes d'une certaine classe ? (Benjamin distingue les linguistes « plus conservateurs » des sociologues qu'il dit plus progressistes.) En effet, l'étude de l'argot est très rare, les langues dominantes seules sont étudiées. Selon Benjamin, il y aurait un lien entre l'édification d'une société matérialiste, scientifique et basée sur l'efficacité de rapports économiques, d'une part, et la vision que l'on a du langage, d'autre part. L'auteur — se faisant ainsi précurseur de la pensée de l'École de Francfort — appuie sa réflexion sur le langage sur la critique d'une rationalité qui s'accroche au capitalisme et à la matérialité. L'analyse usuelle du langage serait solidaire d'une conception utilitaire, « bourgeoise », le langage n'étant considéré utile que dans une relation sujet-objet, disciple de la société capitaliste qui n'a que faire des vies humaines. Il faut donc qu'il ait une autre source.

À la suite de Piaget, Benjamin pense plutôt que la place du langage est au cœur de l'acte de penser et que le langage est nécessaire pour une relation de l'humain avec ses semblables.

²⁴ Walter Benjamin, « Problèmes de la sociologie du langage », p. 20.

Comme nous le notions, l'auteur n'est pas un sociologue du langage ; pourquoi se penche-t-il alors si rigoureusement sur la question ? Sa recension des différents courants et écoles sillonnant la sociologie du langage se termine subitement par une courte inflexion intime. C'est peut-être, à cette époque, dans le but de placer au cœur de ces doctrines la posture sur le langage qu'il avait élaboré quelques années auparavant.

Dès que l'homme use du langage pour établir une relation vivante avec lui-même ou avec ses semblables, le langage n'est plus un instrument, n'est plus un moyen : il est une manifestation, une révélation de notre essence la plus intime et du lien psychologique qui nous lie à nous-même et à nos semblables.[...] C'est cette idée qui explicitement est au départ de toute sociologie du langage.²⁵

Cette conclusion du texte, qui invite à la manifestation de notre « essence la plus intime », est liée, comme nous l'avons vu, à l'idée de Dieu. Benjamin reprend en effet à demi-mot, à la fin de cet aperçu des théories sur les origines du langage, des propositions qui apparaissaient dans « Sur le langage humain et le langage en général » et « La tâche du traducteur ». Que ce texte vienne vingt années après le premier des textes sur le langage dans lequel il élaborait plus personnellement sa position à ce sujet, plus théologiquement aussi, laisse présager une volonté de critique de la scientificité de ces positions.

Selon Goldschmit, toute l'œuvre de Benjamin serait prise dans ce schéma : « On passe donc d'une philosophie ouverte du langage à une pensée secrète de l'écriture messianique de l'issue.²⁶ ». La pensée benjaminienne est effectivement traversée de textes plus théologiques au départ, et prend une forme plus scientifique, mais non moins « inspirée », à la fin de sa vie. L'on pourrait se permettre de faire l'analogie avec le mouvement du judaïsme face au logos grec : Benjamin finit par parler le langage universitaire, mais toujours en voulant le redéfinir. En identifiant, au cœur

²⁵ Walter Benjamin, « Problèmes de la sociologie du langage », p. 43.

²⁶ Marc Goldschmit, *L'écriture du messianique*, p. 12.

même de la pensée linguistique, la nécessité d'un penser à Dieu comme une trame narrative sous-jacente, on questionne ainsi les présupposés épistémologiques de la connaissance « rationnelle » occidentale. Cette conception du langage, comme celle de la traduction que nous avons exposée plus haut, permet de penser d'une autre façon la science historique et la philosophie, toujours avec cette volonté de rédemption inscrite dans la nature même du langage.

La vision historique est, pour Benjamin, cette autre traduction du monde qu'il faut restituer de façon artistique, dans le langage vrai avec lequel il faut penser la philosophie. Nous lirons à ce sujet « Sur le concept d'histoire », un texte complet sur le sujet écrit en 1940, quelques mois avant le décès de Benjamin.

3.2 L'histoire

Il nous semble nécessaire de citer, pour introduire cette réflexion sur l'histoire, le passage d'ouverture du texte « Sur le concept d'histoire » :

On connaît l'histoire de cet automate qui, dans une partie d'échecs, était censé pouvoir trouver à chaque coup de son adversaire la parade qui lui assurait la victoire. Une marionnette en costume turc, narghilé à la bouche, était assise devant une grande table, sur laquelle l'échiquier était installé. Un système de miroirs donnait l'impression que cette table était transparente de tous côtés. En vérité, elle dissimulait un nain bossu, maître dans l'art des échecs, qui actionnait par des fils la main de la marionnette. On peut se représenter en philosophie l'équivalent d'un tel appareil. La marionnette appelée « matérialisme historique » est conçue pour gagner à tout coup. Elle peut hardiment se mesurer à n'importe quel adversaire, si elle prend à son service la théologie, dont on sait qu'elle est petite et laide, et qu'elle est de toute manière priée de ne pas se faire voir.²⁷

Comme le note Benjamin dans ce passage, dans un monde positiviste la théologie ne peut apparaître que comme « petite et laide », prête à être évacuée, alors même qu'elle semble être récupérée dans le politique. Il s'agit alors d'observer quelle place

²⁷ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », In *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 427-434.

Benjamin lui accorde dans sa philosophie de l'histoire. Tout comme chez Levinas, le langage et la conception du temps sont primordiales dans la critique du système philosophique et dans le développement d'une vision plus mystique.

Le texte « Sur le concept d'histoire » est un texte décisif afin de parcourir la pensée de Benjamin. En effet, celle-ci est vaste et prend de multiples formes : si Benjamin lit « À la recherche du temps perdu » de Proust, c'est pour illustrer la manière dont la bourgeoisie se fige dans une vision historiciste vide ; si Benjamin lit Kafka, c'est pour prévenir contre un bureaucratisme dont il ne voit pas encore poindre les effets dévastateurs ; s'il lit Nikolas Leskov, c'est alors seulement pour éveiller à une expérience en dehors du livre, de la lettre qui fixe... Comme nous l'avons dit plus tôt, rien n'est innocent chez Benjamin, sa pensée est en spirale, touchant à tout, critiquant le monde moderne et ses aboutissements. En ayant redéfini les philosophies de la religion et du langage en dehors de leur version positiviste et en ayant bien identifié les errances possibles du monde moderne, Benjamin s'est révélé comme un lecteur privilégié de la crise moderne du savoir.

Fortement influencée par le romantisme allemand du 19^e siècle, le marxisme (matérialisme historique) et le messianisme juif, trois courants de pensée auxquels nous consacrerons bientôt notre attention, la critique de l'histoire de Benjamin vise la causalité historique, l'idéologie du progrès et la continuité temporelle. L'auteur a comme visée de « [...] purger radicalement l'histoire de toute "évolution" et représenter le devenir comme une constellation de l'être, en le divisant dialectiquement en sensation et tradition.²⁸ » Il s'oppose ainsi, tout comme Rosenzweig et Levinas, aux fétiches de la science positive, ainsi qu'à l'histoire universelle linéaire et « totale » chère à Hegel et qui se trouve à l'origine de la raison

²⁸ Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le Livre des passages*, Paris, Cerf, 1989, p. 842. Cité par Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992, p. 147.

d'État ; c'est cette dernière que Benjamin voit à l'œuvre dans le nazisme allemand, et à laquelle il cherche à substituer la raison messianique. « S'effarer que les événements que nous vivons soient " encore " possibles au XX^e siècle, c'est marquer un étonnement qui n'a rien de philosophique. Un tel étonnement ne mène à aucune connaissance, si ce n'est à comprendre que la conception de l'histoire d'où il découle est intenable.²⁹ »

Pour Benjamin, la conception de l'histoire dans laquelle son monde évolue est chimérique. L'histoire ne doit pas être lue de façon linéaire et irréversible, ni même fixée et reliée à un temps vide. Elle doit plutôt être reliée à la vie et la politique. Cette dernière est entendue comme « (...) la pensée stratégique du présent, la possibilité d'interrompre le cours du temps, de bifurquer vers les sentiers inexplorés, la disponibilité à voir surgir le messie qu'on n'osait plus, sans se l'avouer, espérer³⁰ ». Ainsi la pensée historique de Benjamin touche à une autre tradition que l'on ne peut dissocier du politique, soit celle du surgissement de moments de suspension du cours « normal » des choses. « La tradition des opprimés nous enseigne que l'" état d'exception " dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette situation.³¹ »

Le but avoué de la philosophie benjaminienne est donc de faire éclater le continuum de l'histoire, histoire écrite par les vainqueurs, qui ne fait que confirmer et reproduire l'exclusion et la catastrophe que Benjamin préfigure. Cette préfiguration prend des formes qu'il est facile, comme nous le montrerons dans les prochaines pages, d'associer au mouvement romantique et à sa critique du monde.

²⁹ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », p. 433.

³⁰ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin*, p. 23.

³¹ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », p. 433.

3.2.1 Romantisme

Le romantisme auquel s'associe Benjamin est décrit comme une

[...] critique au nom de valeurs pré-modernes d'aspects dégradants : la quantification et la mécanisation de la vie, la réification des rapports sociaux, la dissolution de la communauté et le désenchantement du monde. Pour le romantique révolutionnaire, l'objectif n'est pas un *retour* au passé, mais un *détour* par celui-ci vers un avenir utopique.³²

Dans ce mouvement de la fin du 19^e siècle en Allemagne, on remarque un retour du religieux et une tentative de réenchantement de la lecture du réel. Celle-ci s'accompagnera chez Benjamin du langage de la théologie juive (messianisme, rédemption, apocalypse) ; la religiosité du présent passe par de nouveaux prophètes (Tolstoï, Nietzsche...) qui le servent dans sa quête d'un monde réenchanté dans lequel le langage, l'histoire et l'expérience sont transformés. Le messianisme est ainsi au cœur de la conception romantique du temps et de l'histoire :

Benjamin oppose la conception qualitative du temps infini qui découle du messianisme romantique, et pour laquelle la vie de l'humanité est un processus d'*accomplissement* et non simplement de devenir, au temps infiniment *vide* caractéristique de l'idéologie moderne du progrès.³³

Cependant, « [l]'attaque contre l'idéologie du progrès ne se fait pas au nom d'un conservatisme passéiste, mais de la révolution.³⁴ » Benjamin ne dissocie pas l'étude (et donc le savoir) de la vie, ce qui a des conséquences importantes pour sa vision de l'histoire.

³² Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992. Cité par Michael Löwy, *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie, une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 6.

³³ Michael Löwy, *Walter Benjamin*, p. 9.

³⁴ Michael Löwy, *Walter Benjamin*, p. 7.

3.2.2 Matérialisme historique

Chaque seconde était la porte étroite par laquelle le messie pouvait entrer³⁵

C'est en critiquant l'idéologie linéaire du progrès contenue dans la vision historique de l'époque, qu'il juge néfaste, que Benjamin trouve une façon « d'organiser son pessimisme ». Pour lui, c'est « ce qui est en train de naître dans le devenir³⁶ », ainsi que tous les instants vécus par le peuple et les opprimés, qui valent d'être soulevés par la personne qui transmet l'histoire. C'est un peu ce que Benjamin accomplit en lisant certaines œuvres littéraires, ou en parlant de certains collectionneurs qui restituent à la classe prolétaire une histoire. En ce sens, l'historien est un peu comme le traducteur, une « sentinelle messianique » toujours prête à guetter les moments d'interruption du flot incessant de parole.

Pour Benjamin, le continuum historique est l'histoire des oppresseurs (même récit, même violence), s'opposant au discontinuum qui est dans l'histoire des opprimés. Ces milliers de vies perdues ne sont pas racontées ; elles sont mêlées à la grande marche vide du progrès. Il est facile de déceler ici la critique adressée à la philosophie d'Hegel : « L'essentiel, donc, n'est pas de connaître la *fin* de l'histoire, mais de relever à chaque fois une interruption. À chaque fois, dire un nom, nommer quelqu'un.³⁷ » L'histoire ne sera pas le grand juge d'elle-même ; c'est l'humanité qui jugera l'histoire et chaque personne y est invitée. Selon Benjamin, l'histoire doit porter en son sein la lutte qui redonnera parole aux personnes opprimées : à rebours d'une vision linéaire du temps, l'interruption et la reconnaissance du passé des opprimés constituent une chance révolutionnaire incroyable.

³⁵ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », p. 443.

³⁶ Philippe Ivernel, « Walter Benjamin », *Encyclopédia Universalis*, corpus 3, 1997, p. 993.

³⁷ Orietta Ombrosi, *Le crépuscule de la raison*, p. 67.

Elles créent un obstacle à l'écoulement de la pensée et de son discours. Elles lui édifient une digue. Elles lui résistent. Et ainsi, elles l'ouvrent à un *autrement pensé*, à un *autrement dit*. À un *dit* qui est lutte *pour* la parole et bouleversement *de* la parole. Nécessité de dire le silence de ces souffrances et, en même temps, impossibilité de le faire selon les mots et les règles déjà fixées.³⁸

3.2.3 Messianisme

Benjamin ajoute à l'angle du matérialisme historique un messianisme impliquant la destruction de toute nécessité historique. « Que la saisie de ce qui n'est pas historique soit " la tâche historique ", tel est le secret (l'humour) de la philosophie " politique " de Walter Benjamin [...]»³⁹.

Cette vision messianique n'exige pas d'appartenance au judaïsme, car ce n'est pas l'éveil du peuple juif, ni sa foi, qui fera advenir un ordre tout autre : « le messie ne se révèle pas à un peuple.⁴⁰ » Cependant, certains éléments du judaïsme, notamment la notion de « ressouvenir » ou de remémoration, influencent grandement le messianisme benjaminien :

Les concepts de la mystique juive ont précisément pour fonction de subvertir la raison historique en donnant une nouvelle chance à tout ce qui, dans le passé, a été écrasé, oublié ou laissé pour compte. C'est ainsi que la notion benjaminienne de « remémoration » reprend la catégorie juive du « ressouvenir ».⁴¹

La remémoration ne désigne pas nécessairement la conservation dans la mémoire des événements du passé, mais bien leur réactualisation dans l'expérience présente de ce qui un jour fut pressenti. Benjamin illustre ce concept en donnant l'exemple de fêtes sur un calendrier, fêtes qui célèbrent à chaque fois un événement plein, réinterprété, réactualisé à chaque retour. Il y oppose le temps des horloges, incessant et vide. Le

³⁸ Orietta Ombrosi, *Le crépuscule de la raison*, p. 73.

³⁹ Marc Goldschmit, *L'écriture du messianique*, p. 82.

⁴⁰ Marc Goldschmit, *L'écriture du messianique*, p. 83.

⁴¹ Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire*, p. 174.

présent féconde le passé en en faisant ressortir le sens oublié, mort ou caché. « La tradition doit sa créativité vraie au fait qu'elle se heurte sans cesse à la mort — c'est-à-dire à sa propre interruption — mais que, par-dessus cet abîme, elle ne cesse de s'affirmer à nouveau.⁴² »

Le souvenir de la rédemption à venir est à trouver dans le jaillissement de l'instant. C'est grâce à la *remémoration* et à l'*actualisation* de ce souvenir de l'humanité, surgissant et se réalisant dans l'instant, que l'histoire peut être réparée. Chaque personne est donc porteuse d'une faible force messianique. L'espoir, force messianique, est au creux de l'histoire, de l'histoire que chaque personne porte en elle.

À ce messianisme est associée une vision apocalyptique de l'histoire. La catastrophe est toujours présente dans la vision des temps modernes que Benjamin explore ; seul le bouleversement total de ce *temps* catastrophique et de sa compréhension peut faire advenir le Messie. L'histoire devient ainsi la *fin de la fin* de l'histoire.

Étrangère à la religiosité et sans doute à la théologie, la pensée politique de Benjamin ne conçoit jamais l'histoire comme défaut immanent de sens et manque de transcendance. Le sens (le théologique dans l'histoire) ne manque pas, il est le cercle infernal dont on ne sort pas, et le désespoir benjaminien appelle une tout autre exigence que celle du sens ou du salut hors du sens : la fulgurance révolutionnaire et critique du Messie viendrait briser l'histoire des hommes à la vitesse rédemptrice d'une étoile filante, sans toutefois apporter le salut. Ce qui importe pour la tâche politique, ce n'est ni d'interpréter le monde, ni de le transformer ou de le produire autrement, ce n'est ni de le conserver ou de le fonder de nouveau, c'est de guetter tous les signes de son interruption.⁴³

Le modèle du temps des Lumières avait déjà été remis en cause par Husserl, Heidegger, Rosenzweig, entre autres. Or, dans la vision benjaminienne, la possibilité

⁴² Walter Benjamin, « Charles Baudelaire : un poète lyrique », In *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 329. Cité par Marc Goldschmit, *L'écriture du messianique*, p. 159.

⁴³ Marc Goldschmit, *L'écriture du messianique*, p. 84.

même d'une véritable histoire semble relever d'« une expérience intérieure, comme un événement du psychisme.⁴⁴ »

Est-ce à dire que le concept d'expérience est un des fondements d'une philosophie de l'existence ? Nous proposons, dans la prochaine section, d'explorer plus en profondeur cette question, centrale pour toute la philosophie de Benjamin.

3.3 Expérience et philosophie

Dans son texte « Sur le programme de la philosophie qui vient » (1917), Benjamin traite précisément de la question de l'expérience en lien avec la connaissance. En effet, comme nous l'avons vu, les possibilités de connaissance et d'expérience explorées par les philosophes des Lumières sont ancrées dans une réalité et dans un historique que Benjamin juge pauvres. De plus, la réalité des Lumières est qualifiée d'ordre empirique et non métaphysique. Tout cela nuirait à la possibilité même d'une pensée philosophique faisant sens.

Afin d'interroger la philosophie et la raison et ainsi questionner les possibilités de la connaissance et de son lien avec l'expérience, Benjamin interpelle Kant et Platon. Il se sert de leurs postulats de base, à savoir « ne pas se soucier immédiatement de la profondeur de la connaissance, mais surtout, et en premier lieu, de sa justification⁴⁵ », afin de visiter la connaissance et l'expérience qui la permet. Il en fait une lecture qui permet d'en identifier les faiblesses et d'en proposer une autre vision. Pour Benjamin, le concept d'expérience fait obstacle à la compréhension des expériences religieuses et historiques qui sont nécessaires à une connaissance « saine ».

⁴⁴ Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire*, p. 176.

⁴⁵ Walter Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient », In *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 179.

Or, la doctrine ou la théorie systématique annoncée par « Sur le programme de la philosophie qui vient » porte à la fois vers la recherche d'une expérience religieuse, au-delà de la distinction entre la forme et le contenu — le je qui pense et les choses pensées— et vers la chute dans l'histoire comme expérience de la perte de cette expérience. Dépouillée de toute subjectivité, la sphère transcendantale de l'expérience — c'est-à-dire la religion — serait donc comprise comme la source silencieuse de sens. Par contre l'histoire, l'expérience de la succession de significations, trouverait son origine dans la différence entre cette sphère et la conscience, c'est-à-dire dans la distinction entre le transcendantal et le linguistique.⁴⁶

Chez Benjamin, les paradigmes linguistique et transcendantal sont de première importance dans l'accès à une connaissance véritable. Pour exposer et valider son argumentaire, Benjamin, tout comme Levinas, n'a de choix que de revisiter ses classiques et de proposer une critique des « maîtres philosophiques » de l'époque. Il interroge ainsi le philosophe par excellence des Lumières, celui qui a abordé de plein front ces questions, soit Kant.

Que reste-t-il, que doit-on retenir de la conception kantienne de l'expérience lorsque l'on pense le contenu philosophique comme ce qui ne s'explique pas ? Selon Benjamin, Kant aurait bien démontré la nécessité et la possibilité de la métaphysique dans l'atteinte de la connaissance, mais celle-ci portait les traces « d'une métaphysique inféconde, exclusive de toute autre⁴⁷ ». Benjamin vise, comme il a été possible de le constater, autre chose afin d'« établir le vrai critère de la différence de la valeur entre les diverses espèces de consciences [...]»⁴⁸.

Kant, en posant une théorie de la connaissance qui ne permet l'accès à une conscience pure que par le sujet transcendantal, fait fausse route selon Benjamin. En effet, l'accès à une philosophie qui relierait l'expérience à la connaissance ne semble possible pour Kant que dans une optique de relation à un sujet et à un objet

⁴⁶ Patricia Lavelle, « Religion et histoire : Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin », *Revue de l'histoire des religions*, no 1, 2005, p. 99.

⁴⁷ Walter Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 184.

⁴⁸ Walter Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 186.

naturalisés et fixes, qui ne permettent pas la remise en question du rapport de la connaissance et de l'expérience dans la conscience empirique de l'humain qui cherche à connaître. L'objet et le sujet ne sont jamais redéfinis autrement, jamais reliés à une autre donnée, simplement laissés en pure causalité — pur objet de connaissance certes — mais d'une connaissance désincarnée. Dans la perspective kantienne, la réalité devient alors un « horizon » de réalité.

Le concept de liberté proposé par Kant, comme libération de l'irrationnel, suppose en effet un sujet dont la pureté de « réception » n'est troublée par aucune pollution d'origine empirique, un sujet se vouant tout entier à la pensée et au progrès de la « connaissance » et de la raison pure. Cela est aussi remis en question par Benjamin. Patricia Lavelle précise à ce sujet : « Le sujet transcendantal, dépourvu de toute substance psychologique, est donc “l'unité synthétique des aperceptions”, l'autoconscience qui assure l'unité de l'expérience, permettant ainsi la connaissance.⁴⁹ »

Le problème, dans cette conception du sujet transcendantal, est que, bien que le sujet ne soit pas celui de l'empirisme, il est défini par rapport à lui-même. Selon Benjamin, il faut alors définir la conscience pure. Or, cette redéfinition ne peut avoir véritablement lieu dans un système kantien, car la conscience empirique et la connaissance nient le sujet historique et le sujet religieux (le sujet en relation avec une « autre » forme de connaissance). Dans l'idéal du projet des Lumières, cette négation implique de se débarrasser définitivement des affaires humaines afin de libérer la pensée de ce qui l'attache à la vie quotidienne (la vie commune, la religion, la politique, l'éthique peut-être) et ainsi de s'élancer vers les « sommets lumineux » de la philosophie.

⁴⁹ Patricia Lavelle, « Religion et histoire », p. 102.

Les « sommets lumineux » de la « Philosophie qui vient » sont tout autres et nécessitent justement de revoir cette conception, en y réintroduisant la philosophie du langage (qui est philosophie religieuse) et la philosophie de l'histoire que nous venons de présenter.

3.3.1 Langage, perception, connaissance et infini

Pour définir la conscience pure il faut définir, comme nous l'avons vu, la faculté de penser. Chez Benjamin, celle-ci réside dans le langage ; dans le « je » qui pense et qui parle, il y a déjà une adresse à une autre sphère, qui dégage le sujet « empirique » de sa neutralité transcendantale. Partant de ce postulat, il est possible d'élaborer une théorie de la connaissance qui nécessite l'implication du sujet dans le « je » qui existe et qui se nomme, « qui est déjà un texte ». La conscience pure de Kant est alors impossible. Impossible dans sa dénomination même, car elle nécessite le langage, lequel constitue pour Benjamin la source de la philosophie. La connaissance serait ainsi la doctrine de l'expérience (que le langage traduit). L'expérience doit être dans son lieu logique qui est la métaphysique, et cette expérience passe par le langage.

Le silence *dans* le langage au cœur de « La tâche du traducteur » invite, comme nous le notions, le traducteur à rendre ce qui est caché dans le langage, l'indéterminé, le flottant, les silences, car c'est cela seul qui serait « traduisible ». C'est aussi la tâche de la « philosophie à venir ».

Rappelons que la langue se situe *entre* l'acte et la pensée, alors que dans le nom qui est acte *et* pensée, la possibilité de lien se dévoile, un lien à l'essence spirituelle du langage, un lien à Dieu.

Le nom est ce *par* quoi rien ne se communique plus, et *en* quoi le langage se communique lui-même et de façon absolue. Dans le nom, l'essence spirituelle qui se communique *est* le langage. [...] Le rapport absolu du nom à la connaissance ne se

trouve qu'en Dieu, là seulement le nom, parce qu'il est au plus intime de lui-même, identique au verbe créateur, est le pur « médium » de la connaissance.⁵⁰

Ainsi est rendue possible l'idée de totalité du sens, chacun ayant la possibilité de rejoindre l'infini de sens possible — Dieu — qui se présente chez Benjamin sous la forme de l'espérance du messie. L'expérience de ces moments de suspension se fait dans la traduction, dans une histoire qui rappelle tous ces noms oubliés, dans les contes oraux, dans les arts... Le langage, pré-théologique, pré-philosophique, n'est transcendantal que par ce qu'il contient de signifié ; l'inexprimé est toujours contenu en lui. C'est sur ce niveau que Benjamin élabore ses concepts d'histoire et de religion.

Les Lumières entretiennent la vision d'une connaissance qui se dispose en unités de lois qui couvriraient intégralement l'existence. Cependant, cette quête philosophique ne peut jamais prétendre englober l'entièreté de la vie ; comme nous l'avons vu, seule une conception « religieuse » impliquant l'idée de Dieu peut le permettre.

Dans « Sur le programme de la philosophie qui vient », Benjamin accorde une attention particulière à la conception de Dieu de Kant. Kant, en reliant l'entièreté de la possibilité de la connaissance à Dieu, oublie que la connaissance doit rendre *l'expérience* de Dieu possible et non pas seulement l'inverse. Cette critique de Kant implique une nouvelle conception de la religion. En effet, la religion doit être constituante de la faculté d'assembler, de reproduire, de comprendre et d'imaginer produite par un je, qui est à la base de toutes les « fonctions supérieures » et au fondement de l'objet étudié par les sciences. Benjamin entend par religion « celle où ni Dieu, ni l'homme [n'est] sujet ou objet de l'expérience, mais où cette expérience repose sur la connaissance pure dont seule la philosophie peut et doit penser Dieu

⁵⁰ Walter Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 155.

comme le contenu essentiel.⁵¹ » Les conséquences d'une telle philosophie impliquent un déplacement de la métaphysique dans l'être historique agissant, « sentinelle messianique » toujours à la recherche de ces instants de langage et d'histoire prêts à briser le cours normal des choses.

La conception mécaniciste de l'expérience, prise dans l'objet qui vit ou subit l'expérience, doit, selon Benjamin, être reprise pour y permettre l'introduction de l'éthique.

L'expérience ne se constituera, comme nous l'avons dit, que si elle allie la continuité à l'unité, et c'est dans les idées que doit se révéler le fondement de l'unité et de la continuité d'une expérience qui ne soit ni vulgaire, ni scientifique, mais bien métaphysique. Il faut établir la convergence des idées et des concepts supérieurs de la connaissance.⁵²

L'expérience, raccordée à la diversité unitaire et continue de la réalité, comprise dans l'idée de Dieu comme concept infini et global, fonde une philosophie critique de la connaissance. La source de l'expérience réside entre la langue, le social, l'unité divine et la permutabilité de l'histoire au travers d'elle. Le Dieu présenté par Benjamin n'est plus le Dieu, simple objet de la capacité de connaître, ou celui de la faculté de juger rencontré avec Kant, mais bien représentant de la nécessité d'une éthique de la connaissance face au langage propre des possibles. L'interruption que l'unité et l'essence « religieuse » des choses permettent oblige à la considération de chaque individu et à la suspension du cours « normal » des choses en ce nom. L'utilisation de l'intention religieuse, placée par Benjamin dans le langage, oblige le sujet à l'observance d'une éthique dans son rapport au monde. Ce monde, qui se donne, est « maudit » mais prêt à être sauvé (éthiquement) dans une nouvelle connaissance qui est suspension de toute connaissance.

⁵¹ Walter Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 187.

⁵² Walter Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 193.

*

Pour Benjamin, l'action de penser se produit dans une liaison à l'idée de Dieu, qui préserve la nécessité politique à l'intérieur même de ce questionnement et qui oblige à redéfinir constamment la raison de son attente et de son espérance. Mais le lien à Dieu contenu dans le savoir, qui est avant tout lien entre chaque humain, est-il nécessairement politique ?

La quête des Lumières est retravaillée par une vision historique et langagière qui permet d'introduire une pensée religieuse comme outil de déraisonnement, proposant une autre voie d'accès à la connaissance libre, libératrice. Les sentinelles messianiques benjaminienes ne sont pas dupes, le paradis perdu n'est plus à portée de mains, mais pour le bon lecteur, il est perceptible. Il faut du courage pour se remémorer et rendre justice à l'humanité, celle qui espère, suspend et traduit sa condition, et ainsi habiter ce temps laissé vide et linéaire par le positivisme. Les échos menaçants de ce temps vide tonnaient déjà en 1930 dans la vision benjaminienne de la technique et du fascisme allemand. L'avancée à tout prix d'une connaissance qui, comme chez Kant, nie les affaires humaines en ayant le monde comme horizon, inquiète Benjamin. Celui-ci doit revenir à la source même de la pensée, le langage, afin de revisiter les possibles du connaître et les implications de celui-ci. La philosophie de la religion « transformée » en philosophie du langage permet à la théologie de ne plus être ce petit nain bossu derrière le matérialisme historique et d'être réintégrée dans l'expérience. Sa richesse est celle de l'engendrement, de la remémoration et de l'attente.

Benjamin repense l'histoire, la connaissance, les Lumières et Kant, non pas seulement dans un but critique, mais afin de chercher une issue au nihilisme et de permettre de penser des moments où il est possible de mettre de brefs éclats de « Lumières » sur la condition humaine. Si l'on repense les sciences à la suite de

Benjamin en les ancrant dans l'expérience et que cette expérience se raccroche à une idée de Dieu, alors le chemin des Lumières pourrait en être un de rédemption, critique et rédempteur de l'idéal nazi-bureaucratique toujours ambiant dans cette modernité « lumineuse ».

CONCLUSION

Les sciences des religions sont vastes et permettent, comme le soutenait Dumont, un savoir pédagogique sur notre culture. Cet angle d'analyse aura permis de se poser à la fois sur la source culturelle des écrits d'Emmanuel Levinas et de Walter Benjamin et sur le rôle du religieux dans leur discours philosophique. Comme nous l'avions noté dans l'introduction, à la suite de Dumont, la philosophie permet cette transdisciplinarité. En effet, la problématisation proposée par les discours philosophiques, sans « objets » fixes, met en lumière les interstices créés par la culture entre le monde et les choses. En s'intéressant aux discours philosophiques, nous avons ainsi pu nous intéresser à la source des savoirs, à l'en-deçà de la connaissance. De plus, interroger la place de la transcendance dans des écrits philosophiques modernes nous a permis de questionner une crise culturelle ainsi que les traits sociaux qui habitent deux philosophes.

Emmanuel Levinas et Walter Benjamin auront d'abord été dans ce mémoire les ambassadeurs d'une quête méthodologique : trouver, à travers d'aussi vastes écrits, un fil conducteur et aller jusqu'à leur source n'est pas chose facile. Ils auront également été, et c'était le but visé, émissaires d'une critique affirmée de la raison des Lumières. Au cœur de la philosophie et de la critique de la rationalité s'expriment des voix de toutes provenances. Nous avons choisi d'accorder la préséance à la concordance de voix juives, s'exprimant dans un siècle où l'humanité de ce peuple aura été soumise à de dures épreuves. Cette constatation a mené à la considération de la voix des opprimés, des voix tuées par la culture dominante. Dans ce contexte, les deux auteurs abordés se sont révélés s'accorder sur les points à viser dans la

restitution d'une connaissance qui ne mène pas à une tyrannie de la raison, ni à celle d'une théologie. De cette façon, ils proposent une autre vision du social. Il est clair, dans la réponse philosophique des deux auteurs, que les prémisses du projet des Lumières sont à la source des problèmes qui assaillent le monde du dernier siècle.

L'on peut voir dans le totalitarisme, avec les génocides et les guerres universelles qui l'accompagnent, la réalisation la plus achevée bien qu'involontaire des Lumières, de l'idéal d'indépendance absolue : lorsque le sujet n'est plus *lié* par des valeurs et des attachements, la seule norme qui survit est celle de l'efficacité, de l'organisation, de la systématité dans la soumission du monde et la domination de la vie, alors visées *pour elles-mêmes*.¹

Ainsi, le messianisme de Benjamin et l'humanisme de l'*autre* homme chez Levinas nous sont apparus comme la transposition politique de leur philosophie menée à l'encontre de la raison des Lumières. Leur critique philosophique est en effet destinée aux systèmes présupposant l'unité de l'être et celle de l'histoire, alors principalement reliés à Kant et Hegel. À la lecture de Benjamin et Levinas, il nous est apparu que c'est dans le travail du langage et d'une certaine vision de la temporalité que ces deux philosophes se rencontrent, provoquant la redéfinition de principes épistémologiques. Ces principes « revisités » reposent sur la prise en compte d'une transcendance et d'une pensée qui implique autrui.

La pensée du transcendant, traitée dans le premier chapitre, devient question lorsque l'on interroge le judaïsme des auteurs. Comme nous l'avons vu allégoriquement avec l'opposition entre Ulysse qui revient chez lui après une longue errance (l'unité d'une connaissance fixée sur le retour au même) et celle d'Abraham toujours en exil, la *figure* du juif dans la culture, errant, donnant au lien humain préséance, reconnaissant une loi qui va au-delà de l'État, est primordiale dans la lecture de ces auteurs. Le

¹ Yves Cusset et Stéphane Hébert, « L'école de Francfort », In Jean-Pierre Zarader (dir.), *Le vocabulaire des philosophes. Philosophie contemporaine (XX^e siècle)*, Paris, Ellipses, 2002, p. 959.

principe culturel juif, pratique et confession, s'intègre dans la vision politique que développent les deux philosophes.

Nous avons ainsi fait état, par le biais des écrits de Walter Benjamin et d'Emmanuel Levinas, de la transformation d'une philosophie déjà sortie de la métaphysique en une philosophie plus « religieuse ». Nous avons tenté d'en retrouver les sources dans l'histoire des idées philosophiques.

À l'interrogation amenée: « Quelles sont les réponses que ces auteurs apportent aux questions que pose le 20^e siècle ? », nous pouvons maintenant répondre : la nécessité du lien, de la remémoration, du flottant et de la déchirure de l'unité. C'est de cette façon que la philosophie devient lectrice de la culture dans laquelle elle évolue et laisse place à une autre figure de temporalité : celle de l'espoir de temps meilleurs.

Cette recherche nous aura également permis de répondre à une autre interrogation que nous avons formulée, à savoir : « La transcendance est-elle alors nécessaire à l'éthique et au politique? » Le chemin philosophique des deux auteurs nous indique qu'au cœur d'une philosophie rationnelle, la transcendance ne devient plus condition extérieure, *irrationnelle*, mais bien cœur et nécessité — hors-catégorie peut-on dire — d'un penser logique. Les composantes d'une ontologie ou d'une histoire qui ne soit pas orientée que par une idéologie dominante (le critère de scientificité), qu'ils jugent destructrice, sont repensées. Les chapitres deux et trois nous ont permis de mieux comprendre leur pensée respective sur le sujet.

Au terme de ce mémoire, il nous est possible de conclure qu'une autre forme de connaissance, démontrée rationnellement, est possible et qu'elle ouvre une voie que la modernité a tue. Les deux auteurs composent avec une tâche frontalière : ils tentent d'introduire une transcendance sans revenir au confessionnalisme ni même à l'innocence de la foi, afin de respecter des critères de rationalité. Nous proposons de

revoir, dans les prochaines pages, les principaux éléments de cette réflexion pour chaque chapitre.

RETOUR SUR LES CHAPITRES

Dans le premier chapitre, le judaïsme, qui est sous-entendu par la terminologie des auteurs (rédemption, messianisme, Dieu) et par leur obédience religieuse, est abordé comme un paradigme incertain et inexploré. Il fut toutefois possible, grâce à la lecture de Bouretz, d'Ombrosi et de Trigano, de circonscrire et d'identifier la possibilité et la provenance de ces voix dans le politique et le judaïsme. La résurgence de conceptions clés du judaïsme dans les philosophies d'Emmanuel Levinas et de Walter Benjamin, à la lecture de ces trois auteurs, trouve des sources. Dans la politique et l'épistémologie, la judaïté apparaît comme partie intégrante des formes d'organisation et de savoir propres à la culture occidentale. En effet, comme nous l'avons montré, le fait juif aurait toujours été en dialogue avec la culture occidentale, dans une tentative permanente d'y définir sa place. À cet égard, l'expérience du 20^e siècle semble avoir obligé des auteurs juifs à prendre la parole. Ils l'ont fait, par exemple, à travers la question du messianique et de l'histoire, du rapport à la lettre, au langage et à la représentation. Pour certains, comme Levinas, c'est l'occasion de retourner aux sources de la raison.

Levinas et le questionnement de l'être

Le second chapitre, consacré à quelques œuvres d'Emmanuel Levinas, nous a permis de nous attarder à la construction de sa pensée et de sa critique de la rationalité. Levinas pose tout au long de son œuvre la question de l'être et celle, sous-jacente, du vivre-ensemble. Comme nous l'avons exposé, la phénoménologie utilisée par Levinas, dérivée de la théorie de Husserl, mène le philosophe à se questionner sur l'être à partir de la question « Qui interroge ? ». En repensant la notion d'être et en

rejetant l'idée d'une essence unifiée, Levinas est à même de repenser le temps, l'éthique et le langage ; il propose ainsi une autre vision du vivre ensemble dont la guerre serait exclue.

La pensée levinassienne nous a permis d'appréhender un « autrement qu'être » vulnérable, toujours dans l'entre-soi, entre l'expiration et l'inspiration, emprisonné dans son corps, projeté vers l'autre. L'allégeance à autrui est dans cet interstice en dehors de la conceptualité et doit être comprise comme telle. Avec cette conception de l'être en dehors de lui-même, fractionné, nécessité, en dehors du temps et pris entre le dit et le Dire, plusieurs conceptions « classiques » de l'ontologie philosophique, dont celles de Kant et de Hegel, ont pu être remises en question. Les conséquences d'une telle remise en question sont inscrites dans une éthique et une nécessité pour l'autre en dehors de tout possible relativisme. Enfin, l'identification des tensions qui gouvernent aussi bien la philosophie que la culture dans laquelle elle s'inscrit (critique des droits de l'Homme par exemple) permet à Levinas de réintroduire une vision transcendante au cœur même de celles-ci.

Benjamin ou les Lumières messianiques

La lecture de Benjamin a mené plus directement dans une pensée qui se réclame d'une expérience religieuse. Comme nous avons pu l'exposer à l'aide de ses courts textes sur le langage, l'histoire et la philosophie, il est possible de conclure que, pour Benjamin, l'idée de Dieu est nécessaire afin de penser et de vivre ensemble. À cet égard, nous avons vu que Benjamin explore la théorie du langage afin de convertir la philosophie des religions en philosophie du langage. Il affirme ainsi que l'idée de Dieu, nécessaire au langage et conséquemment à l'action de penser, devient condition première de la connaissance. En effet, le langage est conçu comme l'essence spirituelle de l'humain qui peut être retrouvée via la traduction, les arts et la poésie

Pour Benjamin, cela permet d'introduire une vision messianique fondée sur l'interruption du cours « normal » des choses.

Nous avons vu que Benjamin utilise cette idée messianique pour sortir de la conception du temps linéaire, progressiste et vide qu'il associe à une vision capitaliste de l'histoire. Sa vision politique s'approche alors de celle de Levinas. Les humains doivent se méfier des institutions, se nommer, se reconnaître, et trouver dans ces moments d'interruption de l'ordre politique et calculable un espoir de temps meilleurs.

Si ce philosophe ne critique pas la notion d'être comme le fait Levinas, il le lie obligatoirement, dans l'acte même de penser, à l'idée de Dieu, et y fonde ensuite sa théorie historique et philosophique. De cette façon, Benjamin contribue lui aussi à questionner la modernité d'un point de vue politique, en effectuant un travail épistémologique qui fait intervenir des concepts juifs à même le politique et la rationalité.

*

À la lecture des deux auteurs, nous pouvons penser que la perspective philosophique religieuse est mise en place afin de rappeler les failles des Lumières dans leur tentative d'émancipation. À cet égard, les propos de Levinas et de Benjamin s'articulent autour des mêmes absences : les présupposés hégéliens et kantien sont en effet considérés comme des symptômes des « oublis » de la modernité, à l'origine d'une philosophie ne servant que les *choses* mais non pas les humains. Or, les humains sont perdants face au monde des objets, comme le 20^e siècle semble l'avoir démontré. Le souci religieux de Levinas et de Benjamin s'exprime donc contre une modernité rationalisante qui nie ses sources. Dans leur philosophie, le langage rappelle l'universel, l'être est confronté dans sa nomination à un interlocuteur plus grand ; le politique et la philosophie perdent leur droit de linéarité et de supériorité ;

les êtres ne sont pas fixes, ils sont liés et nécessités — mais plus encore, ils sont obligés à un lien à la transcendance.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDDT, Hannah. *Considérations morales*. Traduit de l'anglais par Marc Ducassou et Didier Maes. Coll. Rivages Poche/Petite Bibliothèque. Paris : Payot & Rivages, 1996, 77 p.
- BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973, 159 p.
- BENJAMIN, Walter. *Œuvres III*. Traduit de l'allemand par Maurice de Candillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Coll. Folio essais. Paris : Gallimard, 2000, 450 p.
- _____. *Œuvres II*. Traduit de l'allemand par Maurice de Candillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Coll. Folio essais. Paris: Gallimard, 2000, 375 p.
- _____. *Œuvres I*. Traduit de l'allemand par Maurice de Candillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Coll. Folio essais. Paris: Gallimard, 2000, 489 p.
- BENSAÏD, Daniel. *Walter Benjamin. Sentinelle messianique à la gauche du possible*. Paris : Les Prairies Ordinaires, 2010, 257 p.
- BURGGRAEVE, Roger. « L'idée du bien en moi. Penser-à-dieu d'après Levinas ». In *Variations sur Dieu : langages, silences, pratiques*, sous la dir. de François Coppens, p. 127-223. Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 2005.
- BUSTAN, Smadar. « Levinas et Husserl : Dépasser l'intellectualisme philosophique ». *Revue internationale de philosophie*, vol. 60, n° 235, 2006, p. 35-59.
- BOUGANIM, Ami. *La rime et le rite. Essai sur le prêche philosophique*. Paris : L'Harmattan, 1996, 342 p.
- BOURDAGES, Jade. « L'autre voix de l'expérience du politique. Éléments de réflexion autour du paradoxe politique ». Mémoire de maîtrise. Montréal : Université du Québec à Montréal, 2009, 141 p.

- BOURETZ, Pierre. *Les Lumières du messianisme*. Coll. Le bel aujourd'hui. Paris : Hermann, 2008, 180 p.
- CAPELLE, Philippe (dir.). *Expérience philosophique et expérience mystique*. Coll. Philosophie et théologie, Paris : Éditions du Cerf, 2005, 330 p.
- CHALIER, Catherine. *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Coll. Philosophie et théologie. Paris : Éditions du Cerf, 2002, 267 p.
- _____. *Lévinas : l'utopie de l'humain*. Coll. Présences du judaïsme. Paris : Albin Michel, 1993, 168 p.
- CORBIN, Alain. *Histoire du christianisme : pour mieux comprendre notre temps*. Paris : Seuil, 2007, 468 p.
- COHEN, Joseph. *Alternance de la métaphysique. Essai sur Emmanuel Levinas*. Paris : Galilée, 2009, 224 p.
- COUTU, Benoît (dir.). *Actualité de la théorie critique*. Montréal : Éditions libres du carré rouge, 2010, 281 p.
- DUMONT, Fernand. *Le sort de la culture*. Coll. Positions philosophiques. Montréal : L'Hexagone, 1987, 332 p.
- FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières ? ». In Olivier Dekens, *Qu'est-ce que les Lumières ? de Foucault*, p. 61-86. Paris : Bréal, 2004.
- GOLDSCHMIT, Marc. *L'écriture du messianique. La philosophie secrète de Walter Benjamin*. Paris: Hermann, 2010, 320 p.
- HAYAT, Pierre. *Emmanuel Levinas. Éthique et société*. Paris : Éditions KIMÉ, 1995, 123 p.
- IVERNEL, Philippe. « Walter Benjamin ». *Encyclopédia Universalis*, corpus 3, 1997, p. 993.
- LAVELLE, Patricia. « Religion et histoire : Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin ». *Revue de l'histoire des religions*, n° 1, 2005, p. 89-117.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Coll. Livre de Poche/Biblio essais. Dordrecht : Kluwer Academic, 1996 [1974], 230 p.

_____. *Totalité et Infini. Essai sur l'intériorité*. Coll. Biblio essais/Le livre de poche. Paris : Fata Morgana, 1990, 191 p.

_____. *Altérité et transcendance*. Coll. Biblio essais/Le livre de poche. Paris : Fata Morgana, 1995, 182 p.

_____. *Difficile liberté. Essai sur le Judaïsme*. Coll. Le livre de poche. Paris : Fata Morgana, 1991, 392 p.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie, une lecture des thèses sur le concept d'histoire*. Paris : Presses universitaires de France, 2001, 136 p.

LUCIER, Pierre. « Savoir et foi chez Fernand Dumont Chemins croisés et voies parallèles ». In *Nos vérités sont-elles pertinentes ? L'œuvre de Fernand Dumont en perspective*, sous la dir. de Serge Cantin et Marjolaine Deschênes, p. 337-360. Québec : Presses de l'Université Laval, 2009, 367 p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris : Gallimard, 1960, 308 p.

MOSÈS, Stéphane. *Au-delà de la guerre : trois études sur Levinas*. Paris : Éditions de l'Éclat, 2004, 124 p.

_____. *L'ange de l'histoire : Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris : Seuil, 1992, 258 p.

OMBROSI, Orietta. *Le crépuscule de la raison. Adorno, Horkheimer, Levinas et Benjamin à l'épreuve de la catastrophe*. Paris : Hermann, 2007, 192 p.

PAILLÉ, Pierre et Alex Mucchielli. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Coll. U. Paris : Armand Collin, 2008, 211 p.

PAQUETTE, Eve. « Les enjeux actuels de la légitimation du savoir en sciences des religions ». Thèse de doctorat. Montréal : Université du Québec à Montréal, 2004, 246 p.

PETITDEMANGE, Guy. « Le Lointain et le proche. Brèves notes sur Walter Benjamin », *Tumultes*, n° 17-18, 2002, p. 91-104.

_____. *Philosophes et philosophies du XX^e siècle*. Paris : Seuil, 2003, 510 p.

- RICŒUR, Paul. *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997, 38 p.
- ROSENZWEIG, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Traduit par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel. Coll. Esprit. Paris : Seuil, 2003, 527 p.
- SAYRE, Robert. *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*. Paris : Payot, 1992, 306 p.
- SCHOLEM, Gershom G. *Le messianisme Juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme*. Paris : Calmann-Lévy, 1974, 504 p.
- SPINOZA, Baruch. *Œuvres III. Éthique, démontrée selon l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*. Paris : Flammarion, 1964, 321 p.
- TACKELS, Bruno. *Une introduction à Walter Benjamin*. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1992, 134 p.
- TRIGANO, Shmuel. *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*. Paris : Gallimard, 1994, 548 p.
- ZARADER, Jean-Pierre (dir.). *Le vocabulaire des philosophes. Philosophie contemporaine (XX^e siècle)*. Paris : Ellipses, 2002, 2000 p.