

Le rapport entre la philosophie et le Judaïsme

(Entretien avec Gérard Bensussan*
et réalisée par Tudor Petcu**))

1. Le judaïsme nous est connu en tant que la religion de la morale et de la raison et on sait très bien que sa structure est tout à fait philosophique, qui a influencé voire la métaphysique et la théologie chrétienne. C'est pourquoi on parle de ce qu'on appelle l'héritage judéo-chrétien de l'Europe. En tout cas, je vous propose de mettre en évidence les fondements judaïques de la philosophie, bien sûr au sens large, pour mieux comprendre pourquoi il fallait discuter sur un rapport réel entre la philosophie et le Judaïsme.
2. Dans la première question j'ai souligné le fait que le Judaïsme représente en fait une religion de la morale et de la raison et du ce point de vue, je prendrais en compte le rabbin andalou du XII^{ème} siècle Moïse Maïmonide. En fait il est considéré comme *le seconde Moïse du Judaïsme*. Il a influencé le monde juif, mais aussi le monde non-juif, notamment Thomas d'Aquin, bien connu par l'ouvrage *Summa theologiae*. Voilà donc un rapport entre la mystique judaïque et la philosophie chrétienne. À partir de cette réalité, comment le Judaïsme a-t-il influencé à vos yeux l'évolution de la philosophie chrétienne?
3. Si vous êtes en accord, je vous propose de bien vouloir continuer discuter sur la pensée et la philosophie du Moïse Maïmonide car, à mon avis, il représente un modèle concernant l'analyse sur le rapport entre le Judaïsme et la philosophie. Les plus importantes oeuvres du Moïse Maïmonide étaient sans doute *Guide des Égarés* et *Traité des huit Chapitres*, des oeuvres qui avaient exercé une forte influence sur la philosophie scolastique. Pas moins, il faudrait souligner ses démarches de reconcilier la philosophie aristotélicienne et la science avec les enseignements de la tradition juive. Peut-on discuter d'une actualité de la pensée du Moïse Maïmonide en ce qui concerne la philosophie juive contemporaine?
4. Un philosophe français très important du XX^{ème} siècle dont l'oeuvre a été influencée par la mystique judaïque et la tradition juive a été Emmanuel Levinas. Je vous prie donc de nous présenter la structure

* Gérard Bensussan est professeur de philosophie à l'Université Marc-Bloch de Strasbourg et chercheur au CNRS. Il est spécialiste de philosophie classique allemande et philosophie juive.

** Faculté de Philosophie de l'Université de Bucarest, email: petcutudor@gmail.com.

judaique de la philosophie d'Emmanuel Levinas et du ce point de vue je vous propose de discuter surtout sur son oeuvre *Totalité et infini* ou il parle sur la responsabilité pour l'autre.

5. Un autre sujet qui devrait nous attirer l'attention serait, à mon avis, les contributions judaïques à la philosophie contemporaine. Étant données toutes les approches et directions philosophiques de nos jours, quelle serait la place occupée par le Judaïsme dans la philosophie contemporaine? Pas moins, je désirerais vous poser encore une question que je considère essentielle: quel serait à vos yeux le rapport entre le Judaïsme et les sociétés contemporaines dominées par la pensée pragmatique?

Réponses de G. Bensussan

Sur votre point 1: Je crois qu'il est erroné de réduire le judaïsme à une religion de la raison. Ceci constitue certes une de ses tendances profondes et de longue durée, qui irait en gros de Maïmonide à Hermann Cohen, mais c'est une tendance qui a également été combattue du dedans même du judaïsme. Il suffit de se souvenir de l'âpreté de la contraverse antimaimonidienne au Moyen Âge, il suffit de lire le *Kuzari*, de mentionner la Kabbale, ou de se référer, plus près de nous, aux tendances « existentialistes » de la philosophie juive moderne et contemporaine. Un penseur de la stature de Rosenzweig par exemple, ne saurait relever de ce que vous appelez une religion de la raison, une religion morale. C'est un premier point qui me semble très important. Un autre élément de contestation de votre propos liminaire porterait selon moi sur ce que vous nommez le « judéo-chrétien », comme si cela allait de soi. Or le moins qu'on puisse dire, c'est que ce n'est pas le cas du côté du judaïsme. Yeschayahou Leibowitz, par exemple, en a contesté l'existence aussi bien théologique qu'historico-mondiale, de façon sans doute extrême, excessive. Mais il ne fait pas de doute que, théologiquement, le judéo-christianisme est toujours un christianisme, comme l'indique à elle seule la formule où le déterminant précède le déterminé. Et de même, tout christianisme est un judéo-christianisme (sauf le marcionisme lequel a été vaincu dans l'histoire de l'Eglise) c'est-à-dire une relève dialectique du vieux (le judaïsme) dans le neuf (le christianisme), d'un testament, l'ancien, dans un autre, le nouveau, qui en réaliserait les potentialités plus ou moins celées. Au contraire, il y a bel et bien deux « religions », le judaïsme et le christianisme, qui ne se laissent ni dialectiser ni réconcilier, sauf sous la forme œcuménique toujours-déjà chrétienne du judéo-christianisme. Je ne nie pas que des usages de cette expression soient possibles pour déterminer des contenus civilisationnels plus ou moins précis, et c'est ce qui me porte à tempérer le point de vue de Leibowitz. Simplement je soupçonne ou je pressens qu'il y a

dans cette facilité de langage, le « judéo-christianisme », une sorte de tour de passe-passe. Si nous sommes parfois amenés à utiliser cette expression, c'est seulement pour décrire un état de fait, pour saisir de façon très vague et très universelle quelque chose comme une *épistémè*, ce que Levinas déterminait comme « la Bible plus les Grecs ». Si le judaïsme n'est pas l'équivalent pur et simple de la Raison, si le judéo-christianisme constitue une construction théologique d'abord, idéologique ensuite, comment et par où comprendre le rapport, à la fois nécessaire et effectif, de la philosophie et du judaïsme qui fait l'objet même de votre interrogation? Je pense qu'il faut poser deux attendus contrastés et complémentaires. D'abord, judaïsme et philosophie constituent des traditions de pensée, également anciennes et vivantes, dont les modes de questionnement, les procédures argumentatives et les façons d'avancer dans la pensée et dans la vie sont très hétérogènes, et même en bonne part incompatibles. Constitution d'un questionnement portant sur l'essence d'une part, à savoir réflexion sur les modalités de la question « qu'est-ce que ? » et des conditions dans lesquelles des réponses peuvent y être apportées ; herméneutique de la langue et de la narration d'autre part, commentaire infini toujours tendu par l'écoute des textes et la parole vive qui les traverse. Je dis les choses très grossièrement et très rapidement. Comment et pourquoi ces deux traditions de pensée (la pensée ne se réduit donc pas à la philosophie, elle l'englobe et la dépasse) se sont-elles, jusqu'à un certain point, entre-fécondées ?

Cela tient sans s'y réduire, à une circonstance particulière : la rencontre de la tradition grecque de la philosophie et de la tradition hébraïque du judaïsme comme pensée est très ancienne, on peut la faire remonter au moins à la traduction des Septante, à ce passage, suivi d'autres, de l'hébreu au grec. Ce qui signifie que, du côté du judaïsme au moins, l'interrogation sur la confrontation entre le don de la Loi au Sinaï et les requêtes de la raison humaine est très ancienne, à vrai dire aussi ancienne que la philosophie elle-même. Cette ancienneté d'une confrontation entre deux traditions qui n'avaient pas vraiment vocation à se rencontrer a donné naissance à la *philosophie juive* dans sa spécificité concrète, *et* par rapport à la philosophie elle-même, *et* par rapport à la pensée juive, telle qu'elle s'exprime dans la Torah écrite et orale, le Midrash, les commentaires rabbiniques, etc. La question qui se pose à partir de là, c'est celle de la spécificité de ladite philosophie juive, justement, en tant qu'elle se distingue *et* de la philosophie *et* de la pensée juive.

Point 2 : Il faudrait là encore s'entendre sur les contenus de la philosophie « chrétienne », par rapport à la philosophie « juive ». Cette dernière s'est toujours trouvée en *terra incognita*, aussi bien en Chrétienté qu'en Islam, hôte étrangère et pourtant familière, exclue en dedans pourrait-on dire, encryptée selon le mot de Derrida. Ce qui n'est pas le cas pour les philosophies

« chrétienne » ou « musulmane ». S'il y a bien, entre le christianisme ou l'islam et la raison philosophique, de la contrariété, de la discrédance qu'il revient au logos d'équilibrer (comme c'est aussi le cas pour le judaïsme), il y a toujours dans ce travail de mise en harmonie une territorialité, une assise politique productrice d'une homogénéité culturelle, ce qui passe par des institutions, des figures religieuses, des instances de légitimité, etc. (et ceci n'est nullement le cas pour le judaïsme). S'agissant de la philosophie « juive » en effet, l'hétérogénéité de la philosophie et de la révélation, pour le dire selon une formule convenue, se complexifie donc de façon souvent menaçante, par la nécessité d'avoir à se situer par rapport à l'islam ou au christianisme et par rapport aux figures « philosophiques » qui sortent de leurs confrontations avec la tradition de pensée de l'Antiquité grecque. Pour répondre directement à votre question, je dirais la chose suivante : il y a eu bien sûr une influence, comme on dit, de la philosophie juive sur la philosophie chrétienne (j'ôte les guillemets ici) – essentiellement, vous le dites, de Maïmonide, Rabbi Moyses, Maître Moyses, Moïse l'Africain, etc. sur la pensée proprement chrétienne – je songe en particulier à ce que peut en dire Maître Eckhart. Cette influence demeure toutefois limitée, me semble-t-il, non pas négligeable mais cantonnée à des aspects très précis. Ce qui m'intéresse davantage, ce sont les spécificités de la philosophie juive et, du coup, ce qui, de ces spécificités, se lègue et se transmet à la philosophie tout court, de façon le plus souvent indirecte et indiscreète. J'ai proposé, ailleurs (*Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, DDB, 2004), un certain nombre de distinctions que je voudrais rappeler brièvement. Il faut tout d'abord bien marquer la différence entre *pensée* juive et *philosophie* juive, comme je viens de le préciser. La pensée juive couvre une très longue chaîne de traditions écrites et orales, de la Bible hébraïque à la Kabbale, en passant évidemment par le Talmud et une myriade de commentaires quasi-infinis. La pensée juive constitue donc un corpus océanique propre au judaïsme, endogène. La philosophie juive provient en revanche d'une confrontation avec une tradition tout à fait hétérogène au judaïsme, d'une rencontre contingente avec la philosophie grecque, ses façons de questionner, ses concepts, ses problèmes, très différents des opérations herméneutiques de la pensée juive. La philosophie juive naît donc d'une double impossibilité : impossible de faire comme si la philosophie n'avait à nous instruire de rien ; impossible de faire comme si le don de la Loi n'importait pas à la pensée. De cette double impossibilité, la philosophie juive fait son labeur. Il s'agit pour elle d'inventer des modes de traductibilité de ce qui provient du continent biblico-talmudique vers la conceptualité grecque, il s'agit de traduire, et plus précisément, comme le dit Levinas, de « traduire en grec des questions que la Grèce ignorait », de doter des catégories issues de la pensée juive d'une intelligibilité articulée selon des concepts. Ce fut un travail extraordinairement productif, et redoutable aussi.

Exemplairement on en voit les circonvolutions et les arabesques, si je puis dire, dans le *Guide des perplexes*.

Point 3 : Je reviens, comme vous le suggérez à juste titre, sur Maïmonide – qui est la figure inaugurale ou quasi-inaugurale (car il faudrait aussi évoquer Saadia Gaon), de ce que je viens de déterminer comme la double impossibilité de la philosophie juive, double impossibilité qui forme une tâche proprement philosophique. Maïmonide est beaucoup plus subtil que ce qu'en disent bien des manuels, à savoir qu'il serait simplement celui qui aura « rationalisé » le judaïsme ou encore proposé des modes d'équilibration, voire d'équivalence de la Philosophie et du Judaïsme. Je suis beaucoup plus sensible pour ma part à l'extrême *tension* qui marque souvent la pensée maïmonidienne dans le *Guide* et à la signification du *geste* fondamental qui la manifeste. Il est remarquable que la forme d'exposition du *Guide* obéit *presque* toujours à un processus déductif de type aristotélien ou néo-aristotélien. C'est ce qui explique qu'on ait pu y lire un rationalisme, s'il l'on doit ainsi qualifier une vraie confiance épistémologique dans le travail du connaître, dans l'élaboration intellectuelle d'un savoir possible. Mais il y a toujours aussi une conscience très aigüe, chez Maïmonide, que la vérité religieuse ne peut se dire en entier dans les concepts élaborés par les sciences les plus exigeantes. Ce constat tendu entre deux pôles ne saurait toutefois empêcher le philosophe juif de tenter de traduire les contenus de la révélation dans les mots, les notions et les concepts de la rationalité, fût-ce au prix d'une déperdition et au risque d'un malentendu, voire d'un échec. Sans cette tentative d'ailleurs, il ne serait même pas possible de montrer que les concepts ne suffisent pas à assurer la saisie des vérités physiques et surtout métaphysiques entrevues par intermittence, ni qu'ils sont constamment débordés par elles. Il y a une communauté partielle de la philosophie et de la prophétie dont il faut comprendre les contours et les différences. On pourrait dire que, pour Maïmonide, la philosophie peut propédeutiquement faire office de « Torah par provision ». En effet, si elle entend dogmatiquement subordonner la totalité du sens à la raison et ne faire place à rien d'autre qu'elle-même, alors il convient, comme le fait le *Guide*, de rappeler que la prophétie a précisément pour vocation de libérer l'autonomie des significations en excès et d'exhiber ce qu'elles peuvent avoir d'inscrutable pour la rationalité. Aussi le geste qui se montre dans de nombreux développements du *Guide* procède-t-il d'une véritable *stratégie de débordement de la raison* philosophique qui entend cependant lui faire à chaque fois pleinement droit.

Maïmonide 1) reconnaît l'opposition de la croyance religieuse et de la rationalité philosophique ; 2) il lit cette opposition comme un écart et une disproportion ; 3) il discrimine entre les conjonctures où l'écart peut quasiment s'annuler et celles où il ne se laisse pas réduire. L'argumentation

suivra rhétoriquement l'ensemble de ce mouvement : a) accompagnement conséquent de la démonstration jusqu'à ses conclusions légitimes et b) indication, qui peut parfois sembler marginale ou concessive, alors qu'elle est décisive, d'une disruption de la concaténation démonstrative. On le voit dans la parabole du palais : là où paraît s'indiquer le sommet de la pyramide, l'accomplissement achevé d'une figure de la vérité, le prophète vient fragiliser l'édifice, il oblige à en reconsidérer la structure. Ce mouvement se retrouve à maintes reprises dans le *Guide*, par exemple au chapitre 32 du livre II où sont distinguées trois « théories sur la prophétie » qui recourent plus ou moins les « trois classes d'hommes » du chapitre 37. Je n'ai pas le temps ici d'entrer dans le détail de l'exposition, car il faudrait développer la doctrine maïmonidienne de la prophétie. Mais le propos constant, en deux temps le plus souvent, consiste à établir *d'abord une sorte d'identité* de la philosophie et de la Loi, pour la *désidentifier après-coup* sur « un point », comme écrit souvent Maïmonide, qui risque fort de la ruiner.

Autrement dit, la philosophie est pleinement légitime dans son champ propre, et pour autant qu'elle est elle-même respectueuse de ses conditions d'exercice et de ses exigences démonstratives. Mais il y a des problèmes théoriques où elle se trouve excédée, c'est-à-dire où ses procédures hypothético-déductives et ses règles démonstratives ne sont plus efficaces. Il faut donc lui laisser tout le champ possible et aussi lui indiquer ses limites dès lors qu'elle les franchit illégitimement. Cette thèse stratégique maïmonidienne, la thèse d'une rationalité religieuse, se déploie à propos de deux grandes questions théologiques et philosophiques soulevées dans le *Guide* : les preuves de l'existence de Dieu et le statut créé ou incréé du monde.

Point 4 : Il y a aussi une sorte de malentendu qui a présidé à la réception de la philosophie de Levinas. Le registre où s'inscrit massivement cette pensée, c'est, comme chacun sait, « l'éthique ». Or sur ce terme d'éthique et ses usages variés, il convient de n'être « pas dupe », selon le mot de Levinas lui-même dans *Totalité et infini*. Dans la réception de l'œuvre de Levinas au sens le plus large, le thème de l'éthique et le thème, plus ou moins concomittant, de la responsabilité se sont surimposés, comme d'eux-mêmes, et très légitimement. Mais il faut se souvenir que la réception de Levinas fut en bonne part réactive. La connaissance et la reconnaissance de l'œuvre ont été relativement tardives. Levinas, pendant une bonne trentaine d'années, n'a été ni lu ni entendu, sauf par quelques « amateurs » qui allaient l'écouter au Collège philosophique de Jean Wahl ou à l'École Normale Israélite Orientale pour ses lectures talmudiques du samedi matin. Marqués par le marxisme et l'existentialisme, puis par le structuralisme, surdéterminés par la conjoncture politique (la guerre froide, les guerres coloniales, le thème mobilisateur du « changer le monde »), les grands débats de l'après-guerre

en France l'ignorent complètement. Le recul permet de comprendre ce qui s'est passé, depuis le silence fait sur l'œuvre jusqu'à son accueil œcuménique. Les années soixante et soixante-dix furent très attentives à l'Histoire, « avec une grande hache » comme dit Perce. L'époque était soucieuse d'urgences immédiates et collectives où l'individu ne pouvait se donner « sens » qu'en se subordonnant à un projet qui le dépassait et l'englobait, à un projet révolutionnaire universel et mondial. Une méditation comme celle de Levinas, sur *ma* responsabilité pour un autre singulier quoi qu'il fasse, au point que je peux être responsable de sa responsabilité même, et sur l'unicité inentamable de la subjectivité répondante, ne pouvait alors qu'apparaître intempestive. La conjoncture qui permit ensuite que Levinas soit lu est portée par une récession générale des « sciences humaines », surtout du marxisme et du structuralisme dominants dans les années soixante-dix, liée elle-même à l'histoire du monde, à des événements politiques planétaires et en particulier à la fin du communisme. En promouvant une forme quasi-paroxystique de la responsabilité, de ma responsabilité, à moi, par-delà toutes les déterminations dont je peux bien être le siège, Levinas semblait autoriser, à rebours d'une pensée jusque là dominante et à un certain moment de l'histoire intellectuelle mais aussi politique, sociale, idéologique, une sorte de réappropriation de soi du sujet, de son individualité agissante, de sa capacité d'initiative autonome.

Or, c'est là que je veux en venir, il y eut, sous bien des aspects, un vrai contre-sens dans cette réception. La responsabilité lévinassienne ne résulte aucunement d'un « je veux » actif, elle constitue au contraire une prédétermination originelle du sujet, et, à bien y regarder, plus déterminante, venue de bien plus loin encore que l'inconscient ou les rapports de production. Prise dans ce contre-sens, la pensée lévinassienne a couru le risque de se simplifier, de se schématiser et de se figer en quasi-idéologie morale. Or l'ambition de l'auteur d'*Autrement qu'être*, œuvre majeure, n'est pas de fournir, dans l'éventail déployé des disciplines de la philosophie, de l'épistémologie à l'anthropologie en passant par l'herméneutique, une théorie nouvelle de l'éthique comme étude de l'*ethos*, analytique du comportement humain moyen et général. Levinas ne nous propose pas de morale. Il nous enjoint même de veiller à ne jamais en être « dupe » – ce sont les premiers mots de *Totalité et infini*, je l'ai dit. Il faut donc se garder de la tentation hâtive et périlleuse de chercher dans cette pensée une éthique prescriptive comportant des lois ou des règles normatives susceptibles d'améliorer la qualité morale d'une communauté historique donnée. L'éthique de Levinas ne désigne jamais la systématisation plus ou moins cohérente de l'ensemble des règles de conduite d'un groupe humain. Elle ne fonde pas davantage la possibilité d'une justification rationnelle des normes morales par ou sous un principe unificateur. Il est bel et bien requis de l'entendre et de l'interpréter *en son sens extra-moral*.

Que vise cette pensée, à quoi s'efforce-t-elle ? C'est là, précisément, que se tient l'élément juif, *das Jüdische*, comme dit Rosenzweig, c'est là que se traduit en grec quelque chose que la Grèce ignorait. Ce que cherche Levinas, ce qu'il tente, c'est de dire le « sens » de « l'humain de l'homme », c'est-à-dire ce qui, de l'homme et dans l'homme, ne se laisse jamais totaliser sans reste ni comprendre dans une totalité de « sens ». La pensée de Levinas est une Ethique de l'Ethique, selon l'expression de Derrida, soit une éthique sans loi, sans concept, sans morale, et qui *précède* sa détermination en lois, en concepts et en morales. Il s'agit moins de penser les fondements de la subjectivité que d'en remonter le cours vers son archi-origine en suivant l'axe incertain du rapport de l'homme à l'homme. L'éthique levinassienne propose de penser ce rapport interhumain sur le mode de la rencontre, de l'inattendu, de l'événement d'une effraction, et plus radicalement encore comme un rapport à l'infini, dont le visage, lieu de l'effraction, dans sa dénudation absolue, serait la trace, le non-lieu. Le visage barre donc toute définition « à la grecque ». Définir le visage reviendrait à oublier l'infini qu'il signifie dans la finitisation de sa définition. Autrement dit : si l'autre est ce qu'il est, c'est-à-dire s'il est défini et quels que soient les contenus de sa définition, s'il est enfermé dans une essence quelle qu'elle soit, il n'est plus l'autre, il est ce qu'il est, il est son être même. Ce ne sont donc jamais des propriétés étantes, des propriétés qui sont et qui font l'autre, en son altérité de sujet singulier, mais son visage en tant que nudité « sans qualités », sans être identifiable.

Autrui n'est donc que son visage. Mais on remarque d'emblée que l'usage du verbe être pour « prédiquer » d'autrui son « essence » de visage emporte de toute évidence une considérable difficulté puisqu'il reconduit le visage à sa définition. Tout le philosophe levinassien se tient, se tisse et s'étire dans une attention aiguë au « destin sans issue où l'être enferme aussitôt l'énoncé de l'autre de l'être » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, p. 16) et dans l'incessant souci de dédire le dit où s'enkystent nos énoncés. Cette attention fait son style philosophique et donne à son écriture une respiration inimitable, souffle et essoufflement, emportement et dégrisement. Plutôt que de promouvoir une « fin de la philosophie », Levinas surcharge la philosophie. Il en accompagne l'effort historial jusqu'à l'exaspérer en la dédisant, selon la surenchère qui l'anime en propre, selon ce qu'il nomme « son emphase » ou son « exaspération » par « excès de l'expression ». Cet accompagnement de la philosophie en la dédisant consiste, pour Levinas, à « passer d'une idée à son superlatif » (*De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1992, pp. 141-142). Pour répondre d'un seul mot à votre question, à savoir où se tient foncièrement l'« élément juif » chez Levinas, je dirais – dans cette *confrontation* inédite et philosophiquement articulée avec la question de l'être, où se profile la grande ombre de Heidegger. Rien ne permet encore de dire ce qu'il restera de ce combat gigantesque.

Point 5 : Je répondrai très brièvement à votre question –elle ouvre à de « sombres temps », je crois, dans l’histoire de la philosophie dont j’ai été parmi d’autres le contemporain. A ce que je viens de décrire à propos de Levinas, en effet, à cette énonciation philosophique d’une ignorance philosophique, il faudrait ajouter l’autre « élément juif » apporté à la philosophie contemporaine par le « judaïsme », je veux parler de Derrida. Je n’ai pas le temps de montrer ici en quoi il y aurait, dans le projet même de la déconstruction, *du judaïsme*. Je me permets de renvoyer vos lecteurs à ce que j’ai pu moi-même écrire à propos de « la circoncision comme philosophème » chez Derrida ou aussi à son entretien dans *Questions au judaïsme* ou encore au volume collectif *Judéités* publié il y a quelques années. Avec le recul, on pourrait dire qu’autour de ces deux noms, principalement, Levinas et Derrida, et de façon très hétérogène, *quelque chose du judaïsme a tenté de se dire au XX^{ème} siècle dans les mots même de la philosophie*, lui faisant certainement violence, la heurtant dans ses traditions les mieux enracinées et ses ressources les plus marquées, la tordant selon des codes langagiers qui n’étaient pas *a priori* les siens –ce que beaucoup de philosophes ont difficilement supporté, y voyant parfois un tournant théologique plutôt funeste. Il me semble que cette période ou cette séquence « juive » (il faut être très prudent avec cet usage ici) est désormais révolue – elle aura duré, comme un certain interdit qui a frappé l’antisémitisme après la Shoah, une cinquantaine d’années. Un certain nombre de philosophes s’en réjouissent, je l’ai dit, et accompagnent prestement la perte d’hégémonie du « bloc lévinasso-derridien » (c’est une expression que j’ai entendue chez quelques-uns de mes collègues), voire d’une « yéchivisation » de la philosophie à l’Université (là encore je rapporte un propos entendu). Il est trop tôt pour savoir ce qu’il en sera de ces apports « judéo-français » à la philosophie contemporaine, ce qui passera peut-être dans un héritage, ou pas. Pour ma part, je ne suis pas très optimiste, d’autres signes d’ailleurs vont dans le même sens et n’incitent guère à se réjouir. Je dirais même que ce qu’il convient désormais de penser, c’est un certain type de rapport, plus ou moins patent ces temps-ci, entre la philosophie et l’antisémitisme. Vaste programme... Nous verrons bien.