

Le juif de MILNER ou de l'incapacité de penser le retour

Jacques Amar

Maître de conférences en

droit privé

Soit vous empruntez la voie de droite et, sur les traces du « sartrien » Lévinas, vous revenez au Talmud (alias le vrai universel qui n'est tel qu'à être ancré dans le particulier) ; soit, au contraire, vous empruntez la voie de gauche, et, comme ces sombres crétins de Badiou, l'universaliste paulinien, ou de cette « athée, existentialiste, bête et méchante » de Simone de Beauvoir, vous quittez l'autoroute messianique par la bretelle du faux universel sans ancrage dans le particulier, et vous vous retrouvez sans y avoir pris garde chez les « nouveaux antisémites » ! Voilà à quoi semble se résumer la philosophie juive en France aujourd'hui ! Ah ! la-vinasse !

R. Lellouche, *Querelle d'héritage : le positif qui fait...*

1^{er} avril 2005, Metula News Agency

J.-C. Milner nous dit dans son dernier livre, *L'arrogance du présent, regards sur une décennie 1965-1975*, (Grasset 2009) avoir achevé un triptyque sur le nom Juif, triptyque commencé avec *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* (Verdier 2003), poursuivi avec *Le Juif de savoir* (Grasset, 2006). Pour être précis, l'auteur parle d'« ensemble » (p. 243) pour désigner ses trois ouvrages même s'il se réserve la possibilité de le compléter dans le futur.

Nous voudrions soumettre ce triptyque à une critique radicale. Que l'on soit clair cependant : il ne s'agit nullement de discréditer l'œuvre de J.-C. Milner. D'ailleurs, on doute qu'il puisse se sentir effleuré par les propos que nous pouvons tenir. L'auteur du présent article a été très impressionné par différents ouvrages de sa plume, que ce soit *Le salaire de l'idéal*, *La Théorie Des Classes Et De La Culture Au xx^e siècle* (Seuil 1997), son ouvrage sur Lacan ou celui sur Barthes. Par certains côtés, nous avons même essayé de donner un cadre juridique aux théories de J. C. Milner pour rendre compte de la situation des Juifs pratiquants en France. Alors, pourquoi une critique radicale ? Tout simplement parce qu'il est aberrant d'ériger B. Levy en figure permettant de rendre compte du nom juif. Si on veut bien admettre que la pensée juive se décline à partir du nombre quatre – les quatre coudées de la halacha qui constituent le cadre d'action du Juif pratiquant – et non trois, on comprendra aisément qu'un triptyque ne peut en aucune manière décrire ce qu'il en est du nom juif, ce qui pour nous se traduit par le fait que l'auteur ignore dans ses deux derniers ouvrages le sionisme et l'existence d'un État juif comme contradiction suprême de ses théories.

Nous voudrions donc reprendre ici les principales thèses de ces ouvrages pour en critiquer les simplifications, voire les erreurs.

Remarques liminaires

Au préalable, il convient de signaler que le style de J.-C. Milner est volontairement elliptique et abstrait, ce qui lui donne une certaine force de séduction par son côté dogmatique mais installe l'illusion que l'auteur est hors de portée de la critique. A ce titre, il ne désigne jamais les auteurs qu'il critique renforçant ainsi le caractère ésotérique de son propos. Dans ce cadre, il ne faut pas s'étonner que les critiques qui lui sont adressées peuvent être extrêmement violentes. A la limite, il est difficile de critiquer un tel auteur sans sombrer dans la polémique.

Sur le triptyque

Nous serions donc en présence d'un triptyque. Pourtant, à relire *Les noms indistincts* publié en 1983 et réédité 2007, on a au contraire l'impression que nous sommes toujours dans le même cadre conceptuel – par certains côtés, l'auteur réécrit toujours le même ouvrage. En 2009 comme en 1983, il s'agit de réfléchir sur « la vision politique du monde » ainsi que sur « une génération qui s'est gaspillée elle-même ». La nuance entre les deux dates, c'est qu'en fait la chronologie ne s'étale pas sur la même période. Dans *Les noms indistincts*, « les années soixante commencent en 1958 pour s'achever en 70 » (p. 133) ; dans *L'arrogance du présent*, « de 1965 à 1975, repères flous qui ne servent qu'à fixer l'attention » (p. 7). Sans compter que dans *L'archéologie d'un échec*, (1950-1993), (Seuil, 1993), la perspective était beaucoup plus large. Bref, on repassera pour

la supposée rigueur scientifique émanant d'un auteur qui aime utiliser les termes proposition, axiome, sténogramme pour enrober son propos.

Dès lors, la consistance du triptyque reposerait dans ce qu'écrit l'auteur lors de la réédition des noms indistincts, « *des noms réels ont surgi là où je ne les attendais pas. La doctrine que je posais jadis n'en est pas infirmée, mais confirmée. C'est à de telles surprises que le réel laisse entrevoir son existence* » (quatrième de couverture, ed. Verdier 2007).

Cette doctrine posée jadis, c'est le lacanisme dans une version qui a peu de choses à voir avec la présentation que peuvent en donner les psychanalystes comme par exemple J.-D. Nasio. Et, pour un lecteur né après les années 1970, il faut comprendre que, dans ce cadre, tout découle du nom et, pour simplifier à outrance, de la façon dont il s'articule entre le réel, l'imaginaire et le symbolique. En cela, la lecture de J.-C. Milner est indissociable de celle de A. Badiou qui, lui aussi théorise autour du nom comme en témoignent ses ouvrages récents *Portée du mot « Juif »* ou *De quoi Sarkozy est-il le nom ?* Dans le cas présent, le nom réel qu'invoque l'auteur, c'est le nom juif.

Et ce nom juif est la source de tous les conflits entre Milner et ses condisciples normaliens des années 60 comme J. Rancière et A. Badiou. Ainsi, Rancière écrit en note, dans *La haine de la démocratie* (La Fabrique, 2006), qu'il adhère intégralement aux thèses défendues dans *Le salaire de l'idéal* mais réfute en bloc celles concernant le nom juif en ce qu'elle voudrait créer une exception à l'égalité démocratique. Quant à A. Badiou, on sera surpris de lire dans les dernières pages de *L'arrogance du présent*, la reprise des termes utilisés par celui-ci pour décrire la France sarkozyste : la Restauration avec comme point de départ chronologique 1815¹. Pour autant, le conflit sur le nom juif précisément entre ces auteurs est incommensurable.

Dès lors, pour bien comprendre le triptyque, pour bien comprendre ce grand écart philosophique qu'effectue Milner entre ces auteurs, il faut procéder à une lecture à quatre niveaux des différents ouvrages : ce qui relève de la philosophie politique, ce qui concerne véritablement les Juifs, ce qui témoigne du dialogue entre l'auteur et B. Levy et ce qui est finalement non-dit.

Le triptyque dans sa dimension de philosophie politique

La lecture de J.-C. Milner est vraiment impressionnante : elle propose un nouveau cadre d'analyse de la société démocratique.

L'ouvrage *Les penchants criminels* innove par sa systématisation du système politique contemporain avec la notion de société illimitée, c'est-à-dire d'une société qui n'a plus d'autre référence qu'elle-même. Il propose également une grille de lecture des relations Europe-Etats-Unis saisissante, notamment par rapport au Proche-Orient.

L'ouvrage *Le juif de savoir* analyse de façon troublante la crise de la pensée occidentale après Auschwitz et développe dans sa conclusion une double conception de l'universalisme – ce que l'auteur appelle d'un côté l'universalisme facile qui repose exclusivement sur l'égalité et finalement sur l'indistinction et de l'autre l'universalisme difficile dont il ne donne pas de véritable définition mais derrière lequel nous avons le sentiment d'avoir reconnu la distinction juive entre les Juifs et les non-Juifs adeptes des lois noachides. C'est également une critique implacable de *Portée du mot « Juif »* de A. Badiou, même si Milner se paye le luxe de ne pas le citer une seule fois².

Quant au dernier livre, il offre une lecture des mouvements révolutionnaires et plus particulièrement de la Révolution culturelle à laquelle on ne peut rester indifférent. A lire ces ouvrages, on regrette que l'auteur ne se donne pas plus de peine à citer ses références de façon à faire œuvre universitaire et donner au lecteur moyen une plus grande compréhension. D'autant qu'il en est parfaitement capable comme en témoigne le recueil de textes intitulé *Le périple structural* (Seuil 2002). Peut-être qu'il ne faut pas désespérer pour le futur car dans la réédition des noms indistincts, l'auteur n'a pas reproduit l'incise qui présentait sa bibliographie dans laquelle il indiquait grosso modo qu'en démocratie, tout le monde est supposé avoir tout lu, ce qui bien évidemment dispense d'indiquer les références.

On ne s'étonnera pas que certains crient à l'esbrouffe. D'autres, à l'instar de C. Kintzler, y voient *le noyau entièrement nouveau de la philosophie politique la plus éclairante (...) sur la période contemporaine. Cette philosophie politique permet d'expliquer le déplacement du modèle démocratique limité vers un modèle d'illimitation où la règle majoritaire change de nature, où plus rien ni personne ne peut prétendre faire exception, s'inscrire dans le silence de la loi, tout simplement parce que, en vocabulaire classique, on passe de la loi à la norme.*

Elle explique très bien aussi les deux variantes de ce déplacement : américaine et européenne, et pourquoi la variante européenne en est la version veule, amnésique, hypocrite et éminemment dangereuse, celle des perdants infiniment plus insidieuse parce qu'ils finissent par gagner en vertu de la puissance de leur ressentiment³.

Mais, comme le note cet auteur, en quoi cette théorie est-elle véritablement connectée au nom juif ?

D'où une deuxième grille de lecture.

Le triptyque dans sa dimension juive

C'est en se concentrant plus en détails sur la dimension juive du triptyque que l'on peut douter d'un véritable plan d'ensemble. Le premier volume, *Les penchants criminels* contient en fait les développements qui feront l'objet des deux autres livres à travers deux grandes propositions :

– la symétrie entre le nazisme et l'héritage des Lumières – l'Europe démocratique serait « l'héritière... de sa propre histoire hitlérienne qu'elle dénie » (p. 85). Pour reprendre la critique que formula J. Rancière à ce propos : « *Inutile de répondre que le régime nazi qui avait planifié cette extermination ne se réclamait pas précisément de la démocratie. L'argument était exactement retourné : ce qui, selon Milner, avait rendu possible après 1945 la construction d'une Europe appuyée sur le principe de la démocratie, c'était précisément que le nazisme avait supprimé dans les années précédentes ce qui contrariait son avènement, à savoir l'existence en Europe d'une forte communauté juive* ⁴ ». La thèse milnerienne provoque par son caractère dogmatique, voire irréfutable ; elle souffre d'une fâcheuse tendance à l'excès : dans la suite du texte précité, on trouve une énumération fourre-tout pour exposer les ramifications démocratiques contemporaines qui donnerait presque l'impression que J.-P. Raffarin expressément nommé (p. 86) serait un disciple de Hitler.

– une classification des Juifs selon qu'ils s'affirment, se nient ou se maintiennent dans l'interrogation quant à leur identité. On reprendra ici ce que Milner appelle un juif de négation puisque c'est de cela qu'il est question dans les deux autres volumes – « *certains poussent l'ascèse jusqu'à prétendre n'éprouver nulle sympathie pour ceux qui en dehors sont dits Juifs, pas même une vague solidarité avec ceux qui, parce qu'ils sont dits Juifs, sont persécutés ou menacés de mort ou mis à mort* » (p. 108).

Par la suite, cette figure de Juif de négation identifiée par Milner sera renommée Juif de savoir et in fine Juif de révolution, cette appellation regroupant une sous-catégorie de la figure du Juif de savoir. Il s'agit pour l'auteur de montrer comment des Juifs ont cru échapper à leur statut par la connaissance. Ils ont ainsi pensé qu'ils pourraient substituer le savoir à l'étude, l'étude étant selon Milner la caractéristique du Juif d'affirmation par sa capacité à maintenir son identité par delà les siècles.

Le tout est brillant mais n'en reste pas moins problématique tant sur le plan historique que conceptuel. L'auteur fait délibérément abstraction de toute une partie de l'élite juive en adéquation avec sa définition du Juif de savoir, si ce n'est qu'elle a préféré quitter l'Europe pour fonder l'Etat d'Israël. À la figure de H. Arendt qui écrit bêtement selon Milner que « Auschwitz n'aurait pas dû se produire » (*Le juif de savoir*, p. 144), on peut facilement opposer celle de G. Scholem, voire surtout celle de H. Jonas, auteurs qui, très tôt, sont montés en Israël, sans compter bien sûr les B. Katznelson et A. Aham. Dans l'histoire intellectuelle juive, peut-être même que la figure de M. Mendelssohn occupe une plus grande place que celle de H. Cohen.

De façon plus factuelle, Milner réussit à occulter tout le mouvement bundiste mais également le délire antisémite qui a surgi après la guerre des Six jours de

1967, délire dont on retrouve aujourd'hui les mêmes composantes comme l'assimilation du sionisme au nazisme. Certes, l'auteur confesse qu'il ne voulait pas voir ; mais à ce stade, ce n'est plus de l'aveuglement mais de l'autisme et cela rend la réception de son témoignage sur l'époque nettement problématique.

Lorsque Milner cite une anecdote sur les Juifs de Lituanie (p. 204) – pays d'origine de E. Levinas, on y reviendra – qui quittent la yeshiva pour rejoindre les rangs des révolutionnaires après la Révolution de 1917, il oublie de mentionner l'influence de la pensée de Rabbi Naftali Tzvi Yehudah Berlin, grand rabbin lituanien (1817-1893) sur le sionisme et la montée des Juifs vers Israël. Mais il est vrai qu'en France, la Lituanie bénéficie de l'image d'Epinal véhiculée par Levinas dans laquelle effectivement le Juif se confond avec le Talmud.

Quant à la démonstration, elle pêche par l'excès lorsqu'elle établit un lien entre le Juif de savoir et les théories althusseriennes (p. 208) : que l'on sache, les disciples de l'époque de Althusser comme Balibar, Rancière ou Macherey avaient peu à voir avec le nom juif.

Dès lors, derrière ces théories, se dévoile peut-être rien de plus qu'un dialogue ronflant entre l'auteur et B. Levy, dialogue dont on ne comprend le sens qu'à travers la mise à jour de ses non-dits.

Le triptyque comme dialogue ronflant entre l'auteur et B. Levy

Les trois ouvrages tournent autour du nom de B. Levy. Au même titre que l'on a du mal à déchiffrer chez A. Badiou ce qui fait d'un événement un événement dans le cadre de sa théorie philosophique, on rencontre des difficultés à identifier à partir de quel moment un nom s'impose en tant que tel chez Milner. Cela dépend-il d'un parcours médiatique ? D'une œuvre ?

Si le critère de l'œuvre prédomine alors, il faut se rendre à l'évidence : devient nom comme révélateur de l'époque contemporaine pour Milner ce qui circulairement renvoie à son œuvre. On en voudra pour preuve la parution simultanée chez le même éditeur des *Penchants criminels* et de l'opuscule de B. Levy *Le Juif*, étant entendu que dans ce même opuscule, l'auteur reprend la classification de Milner entre Juif d'affirmation, de négation et d'interrogation. Plus encore, l'ouvrage de B. Levy, *Le meurtre du pasteur, critique de la vision politique du monde*, (Grasset, Verdier, 2003), adopte ni plus ni moins en sous-titre l'une des têtes de chapitres déjà évoquée des noms indistincts. D'ailleurs, le livre ne cherche pas à le camoufler et s'ouvre dès l'introduction par une citation... des noms indistincts (p. 9). D'où le côté caricatural de la note p. 133 du livre, cette fois de Milner, *Le Juif de savoir* : « je retiens deux noms... B. Levy ». Autrement dit, lorsque Milner parle de Juif, il parle de B. Levy.

Il faut donc s'interroger sur la conception du Juif et du judaïsme qui se dégage

des ouvrages de B. Levy. Au premier chef, on pourrait ironiquement remarquer qu'il existe de nombreuses similitudes entre l'apprentissage *des michnayot* que connaissent les enfants juifs orthodoxes dans les yechivot – écoles talmudiques – et l'image d'adultes récitant les phrases du petit livre rouge telle qu'elle a été véhiculée lors de la Révolution culturelle. On s'interrogera sur la figure d'un Juif qui se targue de religiosité et finit son ouvrage par insulter un ancien condisciple de classe de « canaille ». On doute qu'un seul rabbin valide une telle démarche – le ressentiment ne relève pas vraiment de l'éthique juive.

De même, lorsque B. Levy écrit qu'il a mis en fiche les œuvres complètes de Lénine (*Être juif*, p. 11, *Meurtre du pasteur*, p. 13), on comprend mieux pourquoi la tendance gauchiste à laquelle il appartenait était incapable de faire la Révolution. Comme le dit Marx, dans la 11^e thèse sur Feuerbach, les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde ; il s'agit à présent de le changer. On peut même rattacher cela au judaïsme⁵ : l'important n'est pas l'étude mais la pratique des commandements divins, thème absent aussi bien de la pensée lévinassienne que des ouvrages de B. Levy. Pas étonnant que dans l'ouvrage de O. Rolin sur cette période auquel renvoie Milner, *Tigre de papier* (Seuil, 2003), on ne fait que tourner en rond autour du périphérique. Bref, si on voulait caricaturer, on dirait que B. Levy a substitué la révolution en chambre au *heder*, c'est-à-dire la chambre d'études – en hébreu, *heder* veut dire chambre.

Plus largement, si la lecture des différents ouvrages précités nous renvoie à un jeu de miroirs quant au nom Juif, peut-être faut-il se demander si B. Levy n'a pas cherché à perpétuer la figure du Juif de savoir d'une autre manière : vouloir être « le singe de l'Occident » pour reprendre son expression (*Être juif*, p. 11) en donnant l'impression d'une maîtrise⁶ des sources grecques et juives à l'instar de sa référence suprême : E. Levinas.

Le xx^e siècle aurait donc créé une nouvelle race de singes savants, toujours pour filer cette métaphore : des êtres de paroles qui citent le Talmud aussi bien que Platon. Le seul problème : c'est que nous sommes passés de la philosophie à l'extatique. Que ce soit pour Levinas ou maintenant B. Levy, toute phrase est décortiquée comme s'il s'agissait de paroles saintes. Le propos est bien souvent incompréhensible, sauf pour les initiés. Pour notre part, nos quelques connaissances en matière religieuse nous font parfois sérieusement douter de l'intérêt des commentaires talmudiques rapportés par ces auteurs – mais ce serait trop long à démontrer. Ces textes comblaient les gens qui croient qu'il n'est pas possible d'écouter un rabbin s'il n'a pas un diplôme en philosophie. De là à comprendre une référence de ce genre (p. 123) – le Hafetz Haïm –, il y a un gouffre. Reste un avantage : il est moins astreignant de lire B. Levy ou E. Levinas que d'étudier le Hafetz Haïm. Quant à sa façon de citer le Maharal

de Prague, en déconnectant une expression de son œuvre – « l'empire du rien » –, elle est franchement pathétique si on se réfère aux véritables spécialistes de cet auteur⁷.

Dans quelques années, peut-être osera-t-on se demander s'il ne s'agissait pas uniquement de coquetteries intellectuelles susceptibles d'être agitées dans les salons parisiens, étant entendu comme l'a parfaitement démontré B. Gross⁸ à la suite de J. Derrida que la philosophie lévinassienne a une particularité : elle n'engage à rien ni sur le plan du judaïsme, ni sur le plan philosophique. Ou du moins, sur un ton polémique, cette philosophie ne préconise aucun engagement. On est loin de Sartre.

Cela a cependant deux conséquences néfastes :

– Il n'est question que de l'étude érigée en valeur en soi, ce qui déconnecte le nouveau Juif de savoir des réalités. C'est donc très logiquement que Bernard-Henri Levy, sur invitation de B. Levy a pu présenter le plus sérieusement du monde le mariage mixte comme « école de transmission⁹ ».

– Les livres ne relèvent plus de la philosophie mais des états d'âmes des auteurs qui bavardent entre eux ou avec eux-mêmes. Phrase superbe de Milner dans son dernier livre, « Je sais ce que j'en pense » (sic) ou alors B.-H. Levy dans l'article précité « Entre moi et moi » (sic), sans compter bien évidemment les atermoiements de B. Levy sur son Retour au judaïsme et les élucubrations du dernier membre fondateur de l'institut d'études lévinassiennes, A. Finkielkraut dans ses conférences sur le site Akadem sur... B. Levy bien sûr.

Et on comprend que le nouveau singe savant se révèle incapable de proposer une véritable philosophie politique. A l'instar de la réaction de A. Finkielkraut sur les banlieues, il ne peut que vitupérer. Il se complaît dans son identité qu'il résume à l'étude, se posant ainsi en vigie d'un peuple juif qu'il ne représente aucunement.

Dans ce cadre, nous voudrions montrer que tout cela relève d'un non-dit assourdissant de l'œuvre de Milner : Israël.

Le triptyque dans sa dimension cachée

Il ne s'agit nullement ici de faire œuvre de psychanalyse mais, tout simplement de reprendre la méthode que J.-C. Milner a brillamment illustré dans son article *Retour et équivoque chez L. Strauss*¹⁰ : « *Ecrire, pour la philosophie, c'est nécessairement écrire au risque de la persécution puisque c'est user du langage. Seule la philosophie est soumise à ce risque, qui naît de la différence entre philosophes et non-philosophes* ». Et l'auteur de conclure sur la difficulté pour L. Strauss de laisser entendre en philosophie que « *la Révélation existe* ».

Le moins que l'on puisse dire, c'est que Milner a fait une entrée fracassante dans

le débat public avec *Les penchants criminels*. Nous pouvons donc légitimement penser que, conscient de ce fait, il ne peut pas forcément tout dire sur le sujet. D'où son hésitation déjà mentionnée sur la clôture de l'ensemble que représentent les trois volumes examinés ici. Dès lors, quels sont les éléments qu'il ne peut pas énoncer ?

A notre sens, ces éléments sont au nombre de trois :

1) Si, véritablement, il y a une antinomie entre démocratie et Juif alors, par définition, l'État juif ne peut être démocratique ; sa vocation est théocratique. À la limite, s'il ne s'agissait que de cela, cela eut été suffisant pour critiquer la thèse de l'auteur, pour reprendre une expression juive traditionnelle. Conséquence logique : l'auteur qui parsème toute son œuvre de références à M. Foucault souscrit peut-être à l'idée suivante : il faut défendre Israël, au deux sens du mot défendre – n'oublions pas que Milner est linguiste.

2) Si véritablement le Juif se définit par l'étude alors la référence à l'Etat d'Israël est contingente – c'est peut-être pour cela que Milner ne se pose pas la question de l'antinomie que présente la revendication d'un État juif et démocratique. En effet, cette référence est trop récente pour devenir un nom au sens milnérien du terme. Bref, la figure du Juif de Milner n'est rien d'autre que la caricature orthodoxe enfermée dans sa chambre qui ne reconnaît pas la légitimité de l'État d'Israël car, selon une interprétation d'un passage talmudique que l'on exposera de manière très simpliste, les Juifs n'auraient pas le droit de monter en masse en Israël avant l'ère messianique. Certes, B. Levy vivait à Jerusalem¹¹, mais pour les tenants de cette thèse, Jerusalem ne doit nullement se confondre avec Israël.

C'est faire bien abstraction de la diversité des courants religieux sur le sujet. En même temps, on comprend mieux pourquoi Milner comme ceux qui se réclament de sa pensée éprouvent des difficultés à répondre à A. Badiou quand précisément il lie le nom juif à Israël. Milner répond en écrivant un article sur le Juif de négation tandis que C. Lanzmann agite le drapeau de la Shoah dans *Les temps modernes*. En fait, A. Badiou nous oblige par la violence de ses propos sur Israël à choisir notre camp : Israël ou l'Occident, confirmant ainsi indirectement l'incapacité de l'Occident de s'accorder avec Israël et en même temps proposant aux Juifs le seul modèle du juif orthodoxe tendance B. Levy ou E. Levinas.

Ce sont précisément ces Juifs qui, dans la tragique image d'Épinal qui accompagne la représentation de la Shoah, sont décrits comme allant dans les chambres à gaz comme des moutons, ce que B. Levy, dans une pure conception orthodoxe appelle « une sanctification du nom divin » (*Être juif*, p. 83). Voici donc deux auteurs, B. Levy et A. Badiou qui déploient des trésors de rhétorique pour justifier l'injustifiable.

3) Si véritablement la pensée de B. Levy présente un véritable intérêt philosophique, pourquoi E. Levinas n'est, sauf erreur de notre part, jamais cité dans les ouvrages de J.-C. Milner, ou du moins pour ne pas que l'on nous contredise en nous renvoyant à une mention qui nous aurait échappée, pourquoi Milner ne retient pas comme nom celui de Levinas ? Pour le dire de façon brutale, pourquoi citer le produit dérivé plutôt que la source ? Nous ne pouvons pas penser que J.-C. Milner qui reste pour nous un lecteur remarquable, n'ait pas lu Levinas. Alors, est-ce une pensée sur laquelle finalement il n'y a rien à dire car son écriture hermétique masque en fait une absence de sens ?

Nous voudrions ici soulever une hypothèse : peut-on penser le judaïsme en le déconnectant de la terre d'Israël ? Est-ce encore une pensée juive ? Ce n'est peut-être pas un hasard si la chaire de E. Levinas a été reprise par un phénoménologue chrétien, J.-L. Marion. Est-ce que finalement M. Onfray aurait raison lorsqu'il range Levinas et ses disciples sous la mention de renouveau de la pensée chrétienne ?

Peut-être J.-C. Milner nous répondra-t-il, du moins c'est notre souhait le plus profond. Peut-être aussi écartera-t-il ces remarques émanant d'un « non-philosophe », compte tenu de la tendance straussienne de réserver son enseignement uniquement à des initiés.

Peut-être enfin, tout simplement, l'ambiguïté provient-elle du mot retour utilisé pour désigner la pensée lévinassienne comme pensée du retour : le retour dans la tradition juive, ce n'est pas le retour aux textes ; c'est d'abord le retour en Israël.

notes

1. Le conflit se retrouve également à un autre niveau qui ne présente cependant pas la même portée symbolique à travers l'interprétation des poèmes de S. Mallarmé. Ces trois auteurs ont en effet consacré un ouvrage chacun à ce poète. Force est de constater que sur le plan médiatique, cela n'a pas vraiment eu d'impact.

2. J.-C. Milner, *Le juif de savoir*, Grasset, 2006, p. 222 : « Parler du nom juif avec justesse et sans injustice, est la pierre de touche du bien dire. En parler sans justesse ou avec injustice est le commencement du mal faire (n.d.l.a. – traduire en parler comme A. Badiou). Un enfant le verrait et en tirerait la conséquence. Mais pas les esprits infantiles » (traduire, pas les gauchistes car le gauchisme est, selon Lénine et non Mao, référence suprême de A. Badiou, la maladie infantile du communisme). Où l'on voit que lire Milner n'est pas toujours d'un accès aisé.

3. <http://www.mezetulle.net/article-1779863.html>

4. J. Rancière, *Chroniques des temps consensuels*, Le Seuil 2006, p. 177.
5. C'est peut-être aussi sur ce point que J.-C. Milner se trompe : le lien – qu'il critique – entre Marx et le judaïsme n'est pas le messianisme mais l'action. Dans quelle mesure change-t-on le monde quand on pratique sa religion ? L'ouverture du ghetto avec les Lumières fut telle que les générations suivantes n'ont plus cru que leur pratique suffisait pour changer le monde puisqu'il changeait sans eux. D'où un changement de pratique vers la praxis révolutionnaire.
6. Cette maîtrise est quand même très approximative quand on lit, par exemple dans *Le nom de l'homme*, p. 163, note 3, Verdier 1984 : « Amram, père d'Abraham. Père éminent au reste puisqu'il fut membre du *Sanhedrin* ». Amram est le père de Moïse et non d'Abraham !
7. Cf. les différents ouvrages de A. Neher.
8. B. Gross, *L'aventure du langage*, Albin Michel, 2003.
9. B.-H. Lévy, *Comment je suis juif*, *Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 3, 2004, p. 380.
10. *Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 3, 2004, p. 113-145, spec. p. 138.
11. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard s'il écrit que son livre *Le meurtre du pasteur* ne pouvait être écrit qu'à Jérusalem et non en Israël (p. 10). Cet auteur a d'ailleurs parfaitement clarifié sa position sur le sionisme dans une annexe à son livre sur... Levinas, *Visage continu*, Verdier 1998, p. 131.